AÑO 20 **2011** **Nº 20**

Σ Τ Υ Λ Ο Σ

S T Y L O S

ISSN 0327 – 8859

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. Nóvoa”
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
BUENOS AIRES

S T Y L O S

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

RECTOR: PBRO. DR. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DECANO: DR. NÉSTOR CORONA

DEPARTAMENTO DE LETRAS
DIRECTOR: DR. JAVIER R. GONZÁLEZ

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
DIRECTORA: LIC. AZUCENA FRABOSCHI

DIRECTOR DE LA REVISTA
Lic. Azucena Fraboschi

SECRETARIA DE LA REVISTA
Prof. Dulce Dalbosco

COMISIÓN DE ARBITRAJE
Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeñák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires) Prof. María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina).

CONSEJO ASESOR
Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires).

ISSN 0327-8859
PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS "Prof. F. NÓVOA"
Alicia Moreau de Justo 1500 – 1107 Buenos Aires – Rep. Argentina
FAX: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

S T Y L O S

NÚMERO 20 **2011**

S U M A R I O

CRÓNICA …… 5

CONFERENCIA

Diana Frenkel: La institución de la monarquía en el relato bíblico …..…..... 7

PONENCIAS

Ma. Emilia Avena: La justicia como ley del más fuerte: Trasímaco y Calicles contra Sócrates …….……..... 35

Ma. Isabel Barranco: Solón, Eunomia: un programa de gobierno 47

Natacha Bustos: El ideal cosmopolita estoico: una interpretación política a partir de la noción de *ley común* 59

Pablo Adrián Cavallero: Un obispo gobernante para el bien común: Juan el limosnero ……..... 71

Ivana Costa: Filosofía y *res publica* en Platón – entre *lógos* y *érgon* 83

Gustavo Daujotas; Juan Acerbi; Maricel Radiminski: *Consul Popularis*: autoridad discursiva y preceptos republicanos ……...……..…. 99

Silvana Gabriela Di Camillo: Un paradigma imposible: la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres y niños de *República* ……..... 111

Cora Dukelsky: La Acrópolis de Atenas: una lectura en clave política … 123

Patricia Laura Fernández: Política y *parrhesía*: cuando la comedia se hace cargo de la palabra silenciada ……. 133

Julián Macías: *Noble mentira* y bien común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo …..… 147

Jorge Mallearel: Epicuro y otra forma posible de lo político ……...…… 159

Lidia Raquel Miranda: El bien común y la metáfora corporal en *De paradiso* de Ambrosio de Milán ……...…… 169

Verónica Inés Pedersen: Argumentación y discurso político en una epístola de Cicerón ……..... 181

Ma. Mercedes Schaefer: *Filoctetes* de Sófocles: el lenguaje del engaño al servicio de la *pólis* ……..... 197

Viviana Suñol: La relación entre el *bíos theoretikós* y *bíos politikós* en el pensamiento ético-político de Aristóteles ……..… 209

Diego A. Tabakian: La Individualidad en la *República*: las críticas de Aristóteles a Platón 221

Patricia Zapata: La palabra que ordena el mundo. Análisis de *Tiestes* de Séneca 231

NORMAS DE PUBLICACIÓN 241

CRÓNICA

XV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Los días 23 y 24 de junio de 2011 tuvieron lugar, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", las XV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa" sobre el tema central, no excluyente: **Res publica: sociedad, gobierno y bien común**.

El Dr. Jorge Dubatti brindó, en la mañana de ambos días, un cursillo acerca de "La perspectiva del Teatro Comparado: historia, política y mito en *Coriolano*, de Plutarco a Shakespeare, Brecht y Eduardo Pavlovsky". Los conocimientos del Dr. Dubatti sobre el tema y su muy amena manera de brindarlos interesaron a una concurrencia en verdad numerosa y entusiasta, que además contó con el material de trabajo generosamente provisto por el Profesor.

Luego de unas palabras del Director del Departamento de Letras, Dr. Javier Roberto González, declarando inauguradas las Jornadas, la Dra. Diana Frenkel pronunció la conferencia de apertura: "La institución de la monarquía en el relato bíblico", en tanto la conferencia de cierre: "*Virtus* y Poder, de la República al Principado" estuvo a cargo de la Prof. María Delia Buisel.

Los trabajos presentados por más de setenta participantes fueron distribuidos en dieciocho comisiones, cuya labor fue activamente seguida y valorada por un apreciable número de profesores y alumnos. La participación de estos últimos se destacó, no sólo en la presentación de ponencias, sino en la atención de los aspectos logísticos propios de toda Jornada, atención en la que hicieron gala de su buena vo-

luntad, de cordialidad para con todos los asistentes, y de la necesaria y ordenada organización de las tareas a ellos encomendadas.

Las Jornadas finalizaron con el ya tradicional brindis, momento de encuentro cordial y de celebración de la tarea cumplida.

En este número de *Stylos*, y en el próximo, publicaremos algunas de las ponencias que enriquecieron las Jornadas, deseando con ello no sólo dar a conocer el meritorio trabajo que en torno a la cultura clásica se realiza en nuestro medio, sino también proponiendo –aunque sea a modo de esbozo– otros temas y otras miradas para nuevas reflexiones y nuevos desarrollos.

LA INSTITUCIÓN DE LA MONARQUÍA EN EL RELATO BÍBLICO

DIANA FRENKEL[1]

RESUMEN: El artículo propone un análisis del relato bíblico sobre la compleja problemática de la institución de la monarquía en Israel después de la conquista del territorio de Canaán y del período de los Jueces. El texto señala límites bien definidos al rey a fin de evitar conductas autoritarias, apropiadoras de personas y bienes de los gobernados. De acuerdo con la *Biblia* el soberano es elegido por Dios y también legitimado por el pueblo. Se comenta la conducta de los tres primeros reyes: Saúl, David y Salomón, y las consecuencias que surgieron debido al no cumplimiento de la legislación mosaica en el desempeño de sus respectivos reinados.

Palabras clave: monarquía-pueblo-legitimación – legislación mosaica-poder.

ABSTRACT: The article proposes an analysis according to the biblical text on the complex problem of the institution of the monarchy in Israel after the conquest of the territory of Canaan and of the period of the judges. The text points out very defined limits to the king in order to avoid authoritarian behaviors, people's captivating and the citizens' goods. In accordance with the *Bible* the sovereign is chosen for heaven's sake and also legitimated by the town. It is meditated about the behavior of the first three kings: Saul, David and Solomon and the consequences that arose due to the non execution of the mosaic legislation in the acting of their respective reigns.

Keywords: monarchy-town-legitimation – mosaic legislation-power.

[1] UCA-UBA. Conferencia de apertura pronunciadas en las XV Jornadas de Estudios Clásicos: "*Res publica*: Sociedad, Gobierno y Bien Común" (23 y 24 de junio de 2011), organizadas por el Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa" (Depto. de Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UCA)

INTRODUCCIÓN

El tema de los orígenes de la monarquía, su desarrollo y relación con el resto de la población en el antiguo Israel es un asunto complejo debido a las distintas perspectivas posibles para su análisis: la tradición bíblica cuya información no siempre es posible confirmar en otras fuentes,[2] los textos del antiguo Oriente[3] y los datos surgidos de las investigaciones arqueológicas, cuyas conclusiones frecuentemente presentan una verdad distinta a la expuesta en la ***Biblia***.[4] En nuestro trabajo nos proponemos comentar algunas características de la instauración de la monarquía en el antiguo Israel según la narración de la ***Biblia*** hebrea. Para ello elegimos como objeto de análisis determinados pasajes de los textos deuteronomistas, llamados así puesto que comprenden el último libro del ***Pentateuco, Deuteronomio***, los libros de ***Josué, Jueces I*** y ***II Samuel*** y ***I*** y ***II Reyes***.[5] En estos cuatro últimos el tema de

[2] Remitimos al artículo de D. Edelman (1996: 143). En él, la autora se propone deducir hechos acerca de Saúl ben Kish a partir de la versión bíblica de su reinado, tarea compleja pues comenta […] "*There are no extrabiblical data available to verify the results of biblical critical analisis when it comes to the person of Saul*" (p 143). N. Na´aman (1996: 170) comenta el mismo fenómeno con respecto a David y Salomón.

[3] Cf. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (*ANET*), editados por J. B. Pritchard, Princeton University Press 1955[2] y *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (ANEP), Princeton University Press, 1954.

[4] Cf. FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A. (2003: 22): "Al finalizar el siglo XX, la arqueología ha demostrado que las correspondencias materiales entre los hallazgos realizados en Israel y todo Oriente Próximo y el mundo descripto en la *Biblia* son sencillamente demasiadas como para pensar que las Sagradas Escrituras fueron literatura sacerdotal tardía y fantasiosa…pero al mismo tiempo existían demasiadas contradicciones entre los descubrimientos arqueológicos y los elatos bíblicos como para creer que la *Biblia* proporcionaba una descripción precisa de lo que había sucedido realmente"; (íd.: 26) "[…] el relato bíblico es producto de las esperanzas, los temores y las ambiciones del reino de Judá que culminan con el reinado de Josías a finales del siglo VII a.C".

[5] Estos textos relatan el destino del pueblo de Israel desde la conquista de la tierra prometida hasta el exilio babilónico Su concepción ética se basa en la legislación deuteronómica (*De.* IV:44-XXX:20) que juzga la conducta humana según el cumplimento de los preceptos establecidos por Dios para su pueblo y cuya transgresiones y desobediencias son castigadas mediante ataques enemigos, desastres naturales, enfermedades, el exilio. Según algunos estudiosos, estos conceptos fueron instaurados durante el reinado de Josías quien llevó a cabo una rigurosa reforma religiosa inspirada en el descubrimiento del "Libro de la Ley" (cf.II *Ki.*

la monarquía es central, y al tratarse de una institución que se impone luego de un largo proceso de organización tribal, decidimos tomar como ejemplo de las dificultades surgidas en los tiempos iniciales a los tres primeros reyes, Saúl, David y Salomón. Es preciso tener en cuenta que el término hebreo que designa al rey, ***melech***, aparece en la ***Biblia*** hebrea 2518 veces aplicado no sólo a un hombre que detenta la máxima autoridad entre los seres humanos sino también como epíteto honorífico de Dios.[6] El primer pasaje elegido es el de ***Deuteronomio*** XVII 14-20.[7] En él se dice que la necesidad de un rey ha de plantearse sólo después de asentarse en la tierra "que Dios ha entregado". Entonces se pedirá por un rey "como todos los pueblos".[8] Él ha de ser elegido por Dios y no podrá ser un extranjero. La elección divina es un requisito esencial que implica el consentimiento de Dios al nacimiento de la institución monárquica, pero con limitaciones expresadas en los siguientes versículos:

> [16]διότι οὐ πληθυνεῖ ἑαυτῷ ἵππον οὐδὲ μὴ ἀποστρέψῃ τὸν λαὸν εἰς Αἴγυπτον ὅπως πληθύνῃ ἑαυτῷ ἵππον… [17]καὶ οὐ πληθυνεῖ ἑαυτῷ γυναῖκας, οὐδὲ μεταστήσεται αὐτοῦ ἡ καρδία·καὶ ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐ πληθυνεῖ ἑαυτῷ σφόδρα. [18]καὶ ἔσται ὅταν καθίσῃ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ γράψει ἑαυτῷ τὸ δευτερονόμιον… [19]καὶ ἔσται μετ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἀναγνώσεται ἐν αὐτῷ πάσας τῆς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἵνα μάθῃ φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεὸν αὐτοῦ φυλάσσεσθαι πάσας τὰς ἐντολὰς ταύτας καὶ τὰ

XXII: 8-XXIII: 24). Otros sostienen que fue compuesta durante los períodos exílico y post-exílico en los que se atribuía el exilio a la pésima conducta de los reyes (cf. los numerosos ejemplos de la literatura profética, entre ellos *Is.* V; IX 7-20; *Je.* V; XVII 1-14; *Ez.* VI; *Am.* III 9-12).

[6] Cf. A. EVEN- SHOSHAN (1989: 665-72) .

[7] Tanto de este como de otros pasajes bíblicos se transcriben los versículos necesarios para la comprensión del texto. La traducción es nuestra y para la versión de la *Septuaginta* se reproduce la edición de Rahlfs (1935).

[8] Expresión reiterada en *I Sa*. VIII 5; 20.

> δικαιώματα ταῦτα ποιεῖν, [20]ἵνα μὴ ὑψωθῇ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, ἵνα μὴ παραβῇ ἀπὸ τῶν ἐντολῶν [...]
>
> [16]No ha de abundar en caballos ni hará retornar al pueblo a Egipto para aumentar su caballería.[9] [17]No ha de abundar en mujeres y no desviará su corazón y tampoco ha de tener mucha plata y oro. [18]Cuando acceda al trono de la realeza tendrá una copia de esta ley… [19]Y estará junto a él y la leerá todos los días de su vida para que aprenda a temer a Dios cumpliendo las enseñanzas y llevando a cabo las leyes. [20]De manera que no ensoberbecerse en su corazón con respecto a sus hermanos y no desviarse de los preceptos […]

Este pasaje que trata sobre el rey curiosamente no describe la función de éste ni su relación con el pueblo –a diferencia de lo que ocurre con los sacerdotes y jueces cuyas tareas se encuentran claramente definidas–[10] sino se reduce a enumerar las limitaciones que deberá tener en cuenta el soberano de modo tal de llevar una vida ajena al lujo y al exceso. Los caballos son también muestra de ostentación si no son utilizados en carros y jinetes para los combates.[11] La mención de Egipto probablemente se refiera a la venta de israelitas como esclavos para saldar la deuda contraída por la adquisición de caballos y se asocia de inmediato con la esclavitud sufrida por el pueblo hebreo. La abundancia de mujeres (los matrimonios por razones políticas para sellar tratados y alianzas internacionales eran frecuentes en el mundo antiguo) puede llevar a la introducción de cultos extranjeros,[12] y la acumulación

[9] Egipto era un país exportador de caballos
[10] Cf. *Le.* XXI; *Nu.*. XVIII; *De.* XVI 18-20; XVII 8-13.
[11] J. P. Vernant (1982: 41-43) subraya la importancia de los carros en las sociedades antiguas (se refiere en particular a la micénica) y por ende, la de los caballos: "El caballo es un objeto de prestigio, hecho para el desfile tanto como para el combate […]. Los caballos son el orgullo de sus propietarios […]." Por otra parte, la abundancia de caballería en la guerra podría interpretarse como falta de fe en la ayuda divina. Dice el *Salmo* XX 8-9: "Unos en carros, otros en caballos, nosotros recordaremos el nombre del Señor, nuestro Dios. Éstos se arrodillan y caen, nosotros nos levantamos y nos mantenemos firmes".
[12] Tal como ocurrió con Salomón (*I Ki.*XI 1-8) y con Ajab ((íd. XVI 30-33).

de riquezas suele provenir de altos tributos impuestos a los habitantes. El deber cotidiano del soberano consiste en la lectura de la ley y el cumplimiento de los preceptos que surgen de ella,[13] que lo igualan a la situación de los demás integrantes de la población. La ley mosaica cuida el bienestar común y constituye un freno a la conducta habitual de los reyes, frecuentes apropiadores de los bienes y objetos preciados de sus súbditos.[14]

Después de la conquista del territorio de Canaán[15] se produce la división de la tierra entre las tribus, sucesos narrados en el libro de ***Josué***.[16] Había pueblos –como los filisteos y los cananeos– que no habían podido ser dominados por los israelitas a quienes causaban innumerables problemas. Surge entonces un líder carismático, el ***shophet***,[17] que suele traducirse "juez", cuya actividad fundamental era la de encabezar la lucha contra los enemigos que asolaban las tribus de Israel, en defensa de su tribu o, de manera excepcional, de un grupo de ellas. Cuando moría este jefe, el pueblo retornaba a las malas costumbres. Este ciclo de pecado, castigo divino y salvación caracteriza los relatos del libro de ***Jueces***.[18] Uno de ellos, Gedeón expresa su oposición a la monarquía. Cuando el pueblo quiere proclamarlo rey por su victoria contra los madianitas, responde que ni él ni sus hijos reinarán sobre él, sino

[13] En *Jo* I 7-8 Dios le ordena a Josué no apartarse de la ley de Moisés y obrar de acuerdo con ella en todas sus empresas.

[14] Aquiles, en su disputa con Agamenón, califica al rey de δημοβόρος "devorador del pueblo" (*Ilíada* I 231).

[15] Término que designa el territorio comprendido a lo largo de la costa oriental del Mediterráneo y que abarca el Líbano, parte de Siria y la mayor parte de Palestina, al oeste del Jordán. El nombre Canaán ya se encuentra atestiguado en textos cuneiformes.

[16] Si se considera el papel preponderante que cumplió este guerrero en la conquista de Canaán y el reparto de la tierra entre las tribus, no resulta extraño que algunos estudiosos lo hayan considerado el primer rey. El texto bíblico describe hechos que corroboran esta afirmación: es nombrado por Moisés como su sucesor (*De.* XXXI 7-8); su espíritu estaba colmado de sabiduría debido a que Moisés había impuesto sus manos sobre él y el pueblo lo obedecía (íd. XXXIV 9); su función como heredero de Moisés es legitimada por Dios *(Jo.* I). Cf. GERBRANDT, G. E. (1986: 119: "[…] *in the Deuteronomistic History Joshua is seen as a royal figure, as a forerunner to the kings and not as one of the charismatic judges.*"

[17] Palabra semejante a la de los *suffetes* fenicios y púnicos desde el siglo VI a.C.

[18] Cf. íd. II: 11-19

que Dios los hará (íd. VIII 23).[19] Tras su muerte, uno de sus setenta hijos, Abimelech, deseoso de adquirir el poder, mata a sus hermanos, salvo al menor, Jotam, quien logra escaparse y pronunciar su famoso apólogo (íd. IX 7-15.) En él se narra la búsqueda de un rey entre los árboles. Ellos le ofrecen el cargo al olivo, a la higuera y a la vid que lo rechazan, por cumplir tareas más importantes (producción de aceite, higos y vino y complacer a los hombres). Quien acepta es la zarza (arbusto inútil) y al asumir amenaza con destruir los cedros del Líbano si no respetan su voluntad. Este ejemplo enseña que el abuso de autoridad es inherente a la condición de rey y que este cargo es desempeñado por quien no posee ninguna cualidad útil. [20]

Sin embargo, el libro insinúa la necesidad de establecer una monarquía: dos veces se repite el mismo versículo:[21] "En esos días no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía correcto."[22]

SAMUEL Y LA MONARQUÍA

La presión del pueblo a Samuel inicia el proceso definitivo de instalación de la monarquía en Israel. Los acontecimientos se narran en los primeros capítulos del libro I de ***Samuel*** a quien se considera el último ***shophet***, y es mencionado también como profeta (***I Sa***. III 20-21). Había iniciado su carrera como servidor del sacerdote Eli en Shiló (íd. I-II), lugar situado entre Jerusalén y Siquén, que funcionaba como el centro de la confederación de

[19] Pues Dios es el máximo soberano que detenta el poder, la gloria y la autoridad sobre los ejércitos, así se explica la expresión "Dios de los ejércitos" recurrente en el texto bíblico (cf. ***Ps***. XXIV 7, 8, 10; ***Is***. XXIv 23; Je. XI 20; ***Am*** V 16, etc.). Cf. nota 26.

[20] Es uno de los ejemplos (***meshalim***) más antiguos de la literatura bíblica, pleno de ironía: "***The irony is powerful. If the olive, the fig and the vine are understood agricultural symbols of goodness, it follows that the bramble would be an easily recognized symbol of uselessness***" (KUNTZ, J. K. 1992: 1021-2). Martín Buber (cuya cita reproduce Gerbrandt (ob. cit. p. 129) comenta al respecto: "[…] ***The kingship, so teaches the poem…is not a productive calling. It is vain, but also bewildering and seditious, that men rule over men***".

[21] Cf. XVII 6 y XXI 25. En XVIII 1; XIX 1 se dice "En esos días no había rey en Israel […]"

[22] N. Míguez (2007: 24) considera que es un texto ambiguo que permite una lectura pro anárquica o pro monárquica.

las tribus de Israel en esa época.[23] Entonces los israelitas estaban amenazados por los filisteos, un pueblo emigrado del Egeo o del Mediterráneo oriental que se había asentado a lo largo de la costa de Canaán después del 1200 a.C.[24] Los capítulos IV-VII describen los combates entre ambos pueblos, la caída del Arca de la Alianza a manos de los filisteos y su posterior recuperación e instalación en Kiriat Yearim. El relato bíblico deja bien claro que tanto Eli como Samuel eran líderes cuyo poder se asentaba en la actividad relacionada con el culto y no en el carisma surgido en la conducción militar. Ambos representaban una modalidad teocrática de gobierno, en la que el gobernante es un sacerdote guiado por Dios. Prueba de ello es la victoria obtenida por los israelitas contra los filisteos en Mizpá.[25] Entonces Samuel ofreció un sacrificio a Dios quien tronó estrepitosamente en el campamento enemigo, el cual, atemorizado perdió la batalla. El anciano profeta afirma ante el pueblo que ha sido Dios quien los ha salvado del enemigo filisteo (íd. VII 12).[26] Los hijos de Samuel, nombrados jueces por su padre al envejecer éste, no cumplieron su función al dejarse corromper por el lucro y sobornos (íd. VIII 3). La falta de herederos aptos para la función de juez-gobernante es uno de los motivos, junto con el de la edad avanzada de Samuel, esgrimidos

[23] Es tema de debate la organización tribal del Israel promonárquico. Algunos estudiosos (Noth en primer término) la consideran una especie de anfictionía (unión de distritos colindantes a un santuario), análoga al del mundo griego. Otros (entre ellos Ishida) argumentan que se trata de una confederación que alcanzó su máxima cohesión en la época de Samuel, distinta a la liga tribal de generaciones anteriores. B. Halpern (1981: 177) habla de una liga y destaca la escasez de datos existente referida al período pre-monárquico ya que la única fuente bíblica es el libro de *Jueces*, que "[…] *displays little interest in internal politics, at least in its earlier strata*".

[24] Los datos obtenidos acerca de este pueblo provienen de textos egipcios, asirio y babilónicos sin contar la *Biblia* hebrea.

[25] Ciudad benjaminita. Fue un centro político, militar y religioso destacado durante la época promonárquica.

[26] La mención de Dios como "Dios de los ejércitos" y "Dios sentado entre los querubines" (íd. I 3; IV 4) remiten a la idea de Dios invocado como rey. Cf. ISHIDA, T. (1977: 37-39): "*Some recent studies have convincingly demonstrated that the conception of Yahweh´s kingship was adopted by Israel from the Canaanites in the pre-monarchical period, most probably at Shiloh*".

por los ancianos de Israel[27] para pedir un monarca.[28] Ellos solicitan "un rey para que nos juzgue como los demás pueblos" (íd. VIII 5),[29] expresión que disgusta al anciano porque implica que el pueblo ha olvidado la alianza pactada con Dios y su condición de "elegido".[30] Samuel pronuncia el famoso pasaje conocido como "la constitución del rey", ***mishpat hamelech*** en el original que describe la futura conducta del gobernante:

> 11[…] τοὺς υἱοὺς ὑμῶν λήμψεται καὶ θήσεται αὐτοὺς ἐν ἅρμασιν αὐτοῦ καὶ ἱππεῦσιν αὐτοῦ καὶ προτρέχοντας τῶν ἁρμάτων αὐτοῦ 12καὶ θέσθαι αὐτοὺς ἑαυτῷ χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους καὶ θερίζειν θερισμὸν αὐτοῦ καὶ τρυγᾶν τρυγητὸν αὐτοῦ καὶ ποιεῖν σκεύη πολεμικὰ αὐτοῦ καὶ σκεύη ἁρμάτων αὐτοῦ 13καὶ τὰς θυγατέρας ὑμῶν λήμψεται εἰς μυρεψοὺς καὶ εἰς μαγειρίσσας καὶ εἰς πεσσούσας·14καὶ τοὺς ἀγροὺς ὑμῶν καὶ τοὺς ἀμπελῶνας ὑμῶν καὶ τοὺς ἐλαιῶνας ὑμῶν τοὺς ἀγαθοὺς λήμψεται καὶ δώσει τοῖς δούλ¯οις αὐτοῦ·15καὶ τὰ σπέρματα ὑμῶν καὶ τοὺς ἀμπελῶνας ὑμῶν ἀποδεκατώσει καὶ δώσει τοῖς εὐνούχοις αὐτοῦ καὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ·16καὶ τοὺς δούλους ὑμῶν καὶ τὰς δούλας ὑμῶν καί τὰ βουκόλια ὑμῶν τὰ ἀγαθὰ καὶ τοὺς ὄνους ὑμῶν λήμψεται καὶ ἀποδεκατώσει εἰς τὰ ἔργα αὐτοῦ 17καὶ τὰ ποίμνια ὑμῶν ἀποδεκατώσει καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε

[27] Durante el período premonárquico los ancianos eran la cabeza de las comunidades locales y la fuente de autoridad en cualquier tema. Ellos eran los encargados de juzgar al pueblo y concentraban el poder. Cuando los israelitas fueron atacados por los ammonitas en la época de los jueces, fueron los ancianos quienes se dirigieron a Jefté para pedirle que liderara las tropas contra el enemigo (cf. *Ju* XI 4-11).

[28] Los hijos de Eli, Jofni y Pinhás robaban parte de los sacrificios ofrecidos a Dios (íd. II 12-179 y los de Samuel, Joel y Abias, aceptaban sobornos en su función de jueces (íd. VIII 2-3).

[29] J. R. Rosenbloom (1972: 438), sostiene que los ancianos debieron observar el progreso de otros pueblos ("***which were modern by comparison***") y decidieron copiar la institución que les pareció más adecuada para producir un poder más sólido.

[30] Cf. *Ex*. XIX 5-6.

αὐτῷ δοῦλοι.

> [11][…] tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros, a sus caballos y correrán delante de su carro. [12]Los empleará como oficiales de mil y de cincuenta soldados, para arar su campo y labrar su cosecha y fabricar armas de guerra y los arreos de sus carruajes. [13]Tomará vuestras hijas como perfumeras, cocineras y panaderas. [14]Tomará lo mejor de vuestros campos, olivares y viñedos y los dará a sus esclavos. [15]Tomará el diezmo de vuestras cosechas y viñedos y lo dará a sus eunucos y esclavos. [16]Y vuestros esclavos y esclavas y vuestros mejores jóvenes los destinará a sus trabajos. [17]Se quedará con el diezmo de vuestros rebaños y vosotros seréis sus esclavos.[31]

Los versículos precedentes amplían la concepción monárquica esbozada en *Deuteronomio* XVII 14-20 al describir la conducta del rey y su relación con los súbditos. Ella es la de un apropiador de los hijos y mejores bienes de sus subordinados en su beneficio.[32] Sin embargo, pese al tono negativo con respecto a las costumbres reales, algunos críticos han observado aspectos positivos en ellas: el establecimiento de un ejército nacional, la organización de un sistema impositivo y la aparición de una corte real, lo que implica un comienzo de evolución al pasar de una liga tribal a una monarquía centralizada.[33] La insistencia de los ancianos se basa en la necesidad de tener un rey para que los gobierne, juzgue (***ushfatanu*** en el original)[34] y "que salga al frente y pelee en los combates" (ibíd. 20). En este versículo se define la función real: administración de justicia y defensa frente al enemigo exterior. Es-

[31] La mención de la esclavitud remite a los sufrimientos vividos en Egipto, un período luctuoso que debía quedar en la memoria para reconocer la grandeza de Dios que los ha liberado de dicha opresión y que el pueblo, según la reacción de Samuel, ha traicionado.

[32] I. Mendelsohn considera que se trata de un retrato típico de un gobernante cananeo (citado por CLEMENTS, R. E. (1974: 402).

[33] Cf. MÍGUEZ (ob. cit: 27).

[34] Cf. K. H. Whitelam (1979: 57), quien advierte que el verbo *shf*t (en hebreo) posee tanto el sentido de "juzgar" como de "gobernar". Basa su comentario en el estudio de numerosos pasajes en los que el término es utilizado en estrecha relación con otros vocablos relacionados con el sentido de "gobernar" o "dirigir", p.e: *Hos.* VII, 7; *Ps.* II 10; *Am.* II 3; *Mi.* VII 3; etc.

te argumento parece ser, según los críticos, el decisivo, debido a la amenaza de los filisteos.[35] Samuel, por consejo divino, consiente en la petición de los ancianos voceros del pueblo de Israel, que reclaman un cambio de sistema.[36]

LA ELECCIÓN DE SAÚL

La presencia de un rey era una cuestión ineludible que se concreta en la figura de Saúl, un joven de la tribu de Benjamín que, al igual que los héroes épicos,[37] se destaca de los demás por su bello aspecto (íd. IX 2) El relato de su elección es un ejemplo de la dificultad existente en el surgimiento de la nueva institución, a lo que se suma la tensión entre la concepción monárquica y su contraria. Por ello se pueden distinguir tres narrativas concernientes a la elección de Saúl. Los capítulos IX y X cuentan el primer encuentro de Samuel y Saúl y su siervo –quienes buscaban unas asnas perdidas y recurrieron a Samuel para que les indicara qué camino debían tomar (IX 6)–. Previamente el anciano, por medio de una revelación divina sabía que debía ungir al joven como jefe ***naguid***[38] (íd. 16), lo que se lleva a cabo en privado (íd.

[35] Finkelstein y Silberman (ob. cit: 140) consideran que el peligro que significaba las ciudades filisteas de la costa habría originado la crisis que precipitó la aparición de la monarquía en Israel.

[36] Míguez (*op. cit*: 26-30) considera que este reclamo se sustenta en una situación interna: algunas familias habían logrado un cierto nivel de acumulación económica que peligraría si persistía el orden tribal igualitario. Por otro lado, la presencia del enemigo: los filisteos por el sudoeste y los amonitas por el este. Soggin (1997: 83) opina que "la organización centrípeta que existía hasta entonces no había conseguido concentrar los recursos de que disponía Israel para su defensa".

[37] Cf. el canto III de la *Ilíada*, el pasaje de la *teichoskopía* (vv. 161-242) en el que Príamo le pregunta a Helena acerca de la identidad de los héroes aqueos, quienes se caracterizan por su notable aspecto físico.

[38] El significado de este término ha originado diversas interpretaciones: algunos consideran que se trata de un personaje designado por Dios como jefe y ***melekh*** es quien ha sido aclamado por el pueblo. Otros consideran que se trata de un título premonárquico para un jefe militar. El título es conferido a Saúl en los relatos de su llegada al trono (*I Sa.*. IX: 16; X: 1), en su rechazo por parte de Samuel (íd. XIII: 14); a David como jefe elegido por Dios (íd. XXV 30; *II Sa.*. V 2; VI 21); a Salomón en su coronación (*I Ki.* I 35); a Jeroboam y a Bashá cuando fueron rechazados por Dios (*I Ki.* XVI 7; XVI 2). O. Sergi (2010: 273) sugiere que se trata de

X 1). En el capítulo X 17-24 el relato narra la elección de Saúl por medio de suertes frente a todo el pueblo en Mizpáh. En primer término la suerte cayó sobre la tribu de Benjamín, luego sobre la familia Matri, y por último sobre Saúl, hijo de Kish, quien, por modestia, se había escondido hasta que fue encontrado y Samuel lo presentó como "elegido por Dios" y el pueblo lo aclamó como rey. En ambos relatos la figura de Saúl cumple un papel pasivo, Samuel es el personaje dominante y es finalmente el pueblo quien legitima la elección del monarca. La importancia de este hecho se observa en el dictado y la escritura de la "constitución real", delante de toda la población, una vez que ella ha aclamado al rey (ibíd. 25). La institución monárquica no confiere al pueblo el carácter de súbdito sino de personaje activo, testigo de la legislación referida al rey y sobre todo un elemento fundamental en la aceptación de éste. En la última narrativa, Saúl adquiere un papel preponderante: tiene que defender a la población de Yabesh Gilad (en Transjordania) de las amenazas de Nakhash, rey de los ammonitas (XI 1-2). El joven rey viene del campo, detrás de los bueyes[39] –su nueva función no ha modificado sus hábitos– y al enterarse del peligro inminente, "es invadido por el espíritu divino"[40] (ibíd. 5-6). Si bien la amenaza se circunscribía a una población particular,[41] Saúl convoca a todos los habitantes (ibíd. 7).La victoria contra el enemigo es contundente y el rey la atribuye a la ayuda de Dios (ibíd.13), un concepto semejante al esgrimido por Samuel en ocasión de la victoria contra

un término aplicado a fundadores de dinastías reales que fueron elegidos o rechazados por Dios por medio de un discurso profético. En la ***Septuaginta*** se traduce como ἄρχων, en cambio "rey" es traducido βασιλεύς.

[39] Saúl mantenía su modalidad campesina, trabajaba sus propias tierras y no seguía en nada la conducta real descripta por Samuel en su discurso. J. Bright (1966: 192) afirma que Saúl no llevó a cabo ningún cambio en la estructura interna de Israel. Tampoco tuvo un harén como sí existió en días de David (cf. ***II Sa***. XVI 21-22).La organización tribal quedó igual, no se desarrolló ninguna maquinaria burocrática administrativa, según la opinión de Bright.

[40] Se trata de otro rasgo presente en los héroes épicos. Cf. ***Ilíada*** V 1 ss, pasaje en el que la diosa Atenea infunde a Diomedes valor y audacia, por lo cual el héroe lleva a cabo una labor destacada en el combate.

[41] La crítica ha visto en este relato la situación existente durante el período premonárquico en la que cada comunidad local tenía tratados con reyes extranjeros o como en este caso, era presionada para someterse al dominio de estos.

los filisteos (VII 12). El anciano reúne a todos en Gilgal[42] "para inaugurar la monarquía", ocasión en la que Saúl es proclamado rey por los asistentes en medio del júbilo popular (ibíd. 15).[43] Este último relato muestra al joven monarca como un exitoso líder guerrero y carismático que ha logrado dejar a un costado la división en tribus y unificar a la población bajo su mando. El relato prosigue con el último discurso de Samuel al pueblo. En sus palabras el anciano recuerda su conducta honesta y justa, contraria a la imagen del monarca abusador que él mismo había descripto en el capítulo VIII. Menciona el pacto existente entre Dios y el pueblo de Israel y el "mal" que éstos cometieron al pedir un rey. El pueblo reconoce sus errores y temeroso, clama por el favor divino (ibíd. 19) El último consejo de Samuel al pueblo es el de seguir el camino recto para no sufrir ningún mal (ibíd. 25). A partir de este momento, la figura del anciano Samuel cede lugar al nuevo rey, si bien continúa su influjo sobre el destino de este último. La intención del capítulo ha sido la de mostrar la irreprochable conducta de Samuel como profeta y conductor del pueblo y la imperiosa necesidad de que tanto el rey como sus gobernados vayan por el camino recto. El anciano no aconseja obediencia al rey sino a Dios, y el cumplimiento de sus preceptos. La petición del rey ha sido un error por parte de los ancianos pues ello significa la incapacidad de valorar la situación de privilegio frente a los demás pueblos de la tierra.[44] El discurso muestra su proveniencia de una fuente antimonárquica, al igual que el capítulo VIII.

EL REY SAÚL

Del reinado de Saúl se narran sus combates contra los enemigos de Israel –filisteos, amalecitas–, su ruptura con Samuel por haber desobedecido órdenes del anciano profeta (XIII 13-14); XV 10), su caída en desgracia y la aparición de David, a quien Samuel unge rey en el círculo familiar (XVI 13).

[42] Uno de los sitios junto con Shiló y Siquén que funcionaban como santuarios durante la época premonárquica.
[43] El original expresa que todo el pueblo *vayamliku* "hizo rey a Saúl". Cf. nota 104.
[44] Soggin (ob. cit.: 81) lo define como "un acto de impiedad".

La desgracia de Saúl se debe a malentendidos en su relación con Samuel: el rey había esperado siete días junto al pueblo, amenazado por los filisteos, al anciano quien no se presentó. Saúl realizó entonces un sacrificio a Dios, hecho que enojó a Samuel quien le advirtió al rey que su reinado no sobreviviría (íd. XIII 7-15). Del mismo modo, Saúl había transgredido una orden de Samuel al no consagrar al anatema todo el botín capturado en la guerra contra los amalecitas (íd. XV).[45] El anciano debía temer que el rey quisiera apoderarse de su autoridad en el campo religioso y concentrar todo el poder, situación imposible de aceptar para alguien que hasta hace poco regía los destinos del pueblo de Israel Era necesario reemplazar la figura de Saúl. El elegido por voluntad divina fue el joven David, nacido en Belén. El relato expresa que "el espíritu de Dios se apartó de Saúl y un espíritu maligno, proveniente de Dios lo atormentaba". De David, en cambio se dice que "Dios estaba con él" (ibíd. 18; XVIII 14; 28). Así se explica el desequilibrio emocional de Saúl, la entrada de David a la corte, la compleja relación entre ambos que termina con la muerte del primero, y la llegada de David al trono.

SAÚL Y DAVID: LA LUCHA POR EL TRONO

El mismo procedimiento de elección de Saúl como rey, ocurre con David: Samuel lo unge cuando era un desconocido, el menor de siete hermanos y también bello.[46]Su fama llega después de matar al gigante filisteo Goliat (íd. XVII). A causa de esa victoria, el pueblo entonaba "Saúl mató a miles y David a cientos de miles", cántico que suscita la envidia de Saúl, temeroso de perder el reino.[47] La consagración popular después de una hazaña es una manera de legitimar el poder después de la elección divina. La astucia del joven queda demostrada en su habilidad para crear lazos personales: Jonatán, hijo de Saúl es su mejor amigo (íd. XVIII 1-3) y logra casarse con la hija del

[45] Saúl dejó con vida al rey Agag y a lo mejor del ganado cuando Samuel le había ordenado que debía consagrar todo al anatema *(*ibíd. 2-3).
[46] Cf. nota 37.
[47] Cf. íd. XVIII 8-9: dice Saúl "Sólo le falta ser rey". En XX 31 éste le advierte a Jonatán acerca de la amenaza que implica la presencia de David en la corte.

rey, Mical (ibíd. 20-27). El intento de asesinato de David por parte de Saúl provoca la huída del primero,[48] que se refugia entre los filisteos. Su rey Akhish le concede la ciudad de Ziclag[49] en calidad de feudo (íd. XXVII 5-8). El relato permite inferir que el conflicto entre Saúl y David no se debió únicamente al desequilibrio emocional del primero[50] sino que el verdadero motivo era la lucha del poder entre ambos. Durante su alejamiento de la corte, David logra reunir una tropa de cuatrocientos hombres, construye lazos de amistad con el rey de Moab (íd. XXII 3-4) y con familias importantes del sur de Judea mediante lazos matrimoniales, por ejemplo, con la hija del rey de Guesur, reino arameo de Siria (íd. XXV 42; XXVII 3; *II Sa*. III 2-5). El relato bíblico ofrece al lector una síntesis del reino de Saúl en pocos versículos[51] (XIV 47-52), en ellos destaca la conducta guerrera del monarca contra sus enemigos: Moab, Amón, Edom, Amalec y los filisteos.[52] Estos últimos fueron los más encarnizados contra el pueblo de Israel: en una batalla (Guilboa) contra ellos murieron Saúl y tres de sus hijos (*I Sa*. XXXI). David pronuncia una elegía por la muerte del rey y sus hijos (*II Sa*. I 19-27) que contribuye a forjar la imagen de un ser humano doliente, apesadumbrado por la muerte de sus rivales –una situación antóloga ocurre en ocasión de la muerte de su hijo Absalón (*II Sa*. XIX 1-2)–. Este es un claro indicio de la inclinación prodavídica del relato, contrario a Saúl, el fundador de una dinastía real, quebrada por la aparición del joven hijo de Isaí. La crítica denomina a este núcleo narrativo comprendido entre *I Sa*. XVI y *II Sa.* V "la apología o defensa de David".puesto que su objetivo es el de demostrar que la llegada al trono por parte de David fue legítima.[53]

[48] Ambas relaciones, la de su esposa y la de su amigo Jonatán, lo ayudan en su huída de Saúl (cf. XIX 11-17; XX 4-42.

[49] Situada al noreste de Beersheba.

[50] El texto bíblico presenta a Saúl como un personaje trágico: no tiene intención de apartarse de Dios, pero el resultado muestra que sí lo ha hecho. Samuel no acepta sus disculpas (XV 24-28), y el soberano cada vez se muestra más atormentado y desconfiado de David, a quien desea eliminar de cualquier manera.

[51] También en el caso de Samuel (íd. VII 13-15 y David (*II Sa.* VIII) el texto bíblico presenta un resumen de los hechos más importantes de sus respectivos gobiernos.

[52] Cf. el versículo 48 que subraya su valor y el v. 52 que habla de la formación de un ejército profesional.

[53] Cf. ISHIDA (1977: 59).

EL REY DAVID

Éste se instala en Hebrón,[54] donde es ungido rey de Judá (*II Sa*. II 4). Paralelamente Abner, el jefe del ejército y tío de Saúl, proclama rey de Israel a un hijo de éste, Ishbaal (íd. II 8-10), personaje temeroso y carente de autoridad. Surgen conflictos entre Ishbaal y Abner,[55] por lo que el antiguo general de Saúl decide pactar con David (íd. III 12-13). Más tarde es asesinado al igual que Ishbaal, aparentemente por venganzas familiares (ibíd.27; IV 5-7). En ambos casos el relato enfatiza la inocencia de David: en *II Sa*.. III 28 el rey afirma: "Limpio estoy yo y mi reino ante Dios para siempre de la sangre de Abner ben Ner" y condena a muerte a los asesinos de Ishbaal (íd. IV 12). La legitimación teológica del poder davídico tiene lugar en el primer oráculo del profeta Natán[56] (íd. VII 1-17), cuya función es la de ser un intermediario entre Dios y el rey.[57] Después de conquistar la ciudad de Jerusalén, vencer a los filisteos y llevar el Arca de la Alianza a esa ciudad, la intención de David es construir un templo que centralice la actividad religiosa,[58] pero la respuesta divina –mediante la intervención de Natán– le ordena delegar esa tarea en

[54] La ciudad más importante de las sierras de Judea. En ella se encuentran las tumbas de los patriarcas (en la cueva de Macpelá).

[55] Ishbaal acusó a Abner de haberse apoderado de una concubina de Saúl (íd. III 6-11), hecho que demostraba la pretensión de apoderarse del trono ya que el harén del rey muerto era heredado por su sucesor.

[56] La figura del profeta como intermediario entre una deidad y el monarca no era conocida en la antigua Mesopotamia. Se cree que su aparición en esa cultura se debió a un contacto con la tradición semítica occidental.

[57] Cf. *II Sam*. XII y *I Ki*. I. Sergi (ob. cit: 266) con respecto a Natán concluye: "*His main role is to provide divine legitimacy for the Davidic dynasty and to guarantee its existence*"

[58] En la civilización mesopotámica, entre las funciones centrales del soberano se encontraba la construcción o reparación de un templo en el que la deidad pudiera habitar. Previamente la deidad era consultada para otorgar o no su permiso. Muchas veces éste era denegado –como en el caso de Assurbanipal, rey de Asiria, en el que un sacerdote le transmite al rey la respuesta negativa de la diosa Ishtar.[58] Ishida (ob. cit: 90-2) cita una colección de profecías neoasirias dirigidas a Esarhaddon y Assurbanipal, que presentan puntos comunes con los conceptos expresados por Natán (elección divina del rey, presencia constante de la divinidad en los hechos del monarca, ayuda divina para vencer a los enemigos, engrandecimiento del nombre del rey, pacificación del territorio, promesa divina de una dinastía y la permanencia en el poder de sus descendientes, amor de la divinidad al rey).

un descendiente suyo a la vez que promete un trono eterno para la dinastía davídica: "No apartaré mi benevolencia de él (en referencia al heredero de David) como lo hice con Saúl […]. Tu casa y tu reino permanecerán eternos ante mí […]" (íd. VII 15-6). Con respecto a la negativa de Dios de construcción del templo, el texto bíblico en otros pasajes ofrece dos respuestas: David estuvo muy ocupado a causa de las guerras que debió sostener contra sus enemigos (esto responde Salomón a Jiram, rey de Tiro en *I Ki.* V 17) y por haber derramado demasiada sangre en combate (lo dice David a Salomón en *I Ch*. XXII 8). Se mencionan las guerras de David contra los amalecitas (*I Sa.* XXX), los jebuseos[59] (de quienes conquistó Jerusalén, *II Sa*. V 6-10), los filisteos, arameos de Sobá y de Damasco (íd. VIII) los ammonitas (íd.X; XI; XII 26-31), aunque históricamente se cree que debido a los escasos recursos de su territorio, David no pudo haber llevado a cabo grandes conquistas.[60] La otra función inherente al monarca, la de administrar justicia, fue cumplida por él en la primera época de su reinado (cf. VIII 15);[61] en tiempos posteriores su figura incurre en graves errores que desatan sendas rebeliones (se prefiere el término "rebelión" al de "revolución" porque no se trata de un movimiento contra la institución monárquica, sino contra la figura de David):[62] la de su hijo Absalón y la segunda comandada por Sheba, hijo de Bikrí, de la tribu de Benjamín, apoyada por Efraín y Menasé. La crítica denomina a estos pasajes la "historia de la sucesión al trono": en ellos los acontecimientos políticos son explicados en razón de los conflictos familiares. El origen de estas luchas por el acceso al poder comienzan a partir de un hecho de la vida privada de David que gravita sobre toda su vida posterior: se trata del episodio del adulterio con Betsabé, la mujer de Urías el hitita.[63] La figura de David, luminosa en sus comienzos, comienza a decaer. Su otrora valentía frente al gigante Goliat se esfuma cuando el rey, en pleno enfrentamiento con los

[59] Este pueblo es mencionado en la "Tabla de las Naciones" (*Ge.* X 16) como descendiente de Canaán. Su origen étnico es incierto: hurrita o hitita.
[60] Cf. GONZÁLEZ DE CANALES, F., SERRANO, L. Y LLOMPART, J. (2008: 68).
[61] La administración de justicia es una función primordial para el rey, el pueblo así lo expresa en su pedido a Samuel (cf. *I Sa.* VIII 5).
[62] Cf. WHITELAM (ob. cit.: 138).
[63] Los hititas dominaban Asia menor y el norte de Siria.

ammonitas, permanece en Jerusalén[64] y Joab ejerce el comando de las tropas (íd. XI 1). La conducta cobarde del soberano, dominado por sus pasiones contrasta con la de Urías el hitita, esposo de Betsabé, quien rehúsa retornar a su casa y dormir con su mujer mientras el resto del pueblo vive en tiendas aprestándose a combatir (ibíd. 11). El castigo divino es anunciado por el profeta Natán:[65] "Entonces la espada jamás se apartará de tu casa…Alzaré el mal en tu casa y tomaré tus mujeres frente a ti y se las daré a otro que yacerá con ellas a la luz de este sol" (ibíd. 10-11), palabras que preanuncian los conflictos surgidos por lograr el acceso al poder. El arrepentimiento inmediato de David le vale la obtención del perdón de Dios.[66] Este episodio, a pesar de pertenecer a la "vida privada" del rey[67] es esclarecedor por varios motivos: muestra al rey como apropiador de los objetos ajenos tal como lo había anticipado Samuel con respecto al rey (cf. *I Sa*. VIII 11 ss), vuelve a revelar la tendencia prodavídica del texto deuteronomista,[68] opuesta a la figura de Saúl (XV 24-27) quien jamás fue perdonado –en cambio David logra el perdón divino (*II Sa*. XII 13)–; por último enseña cómo la violación de los preceptos en el ámbito privado genera desgracias no sólo en el orden personal, sino también en el marco institucional puesto que acarrea un desorden político. La rebelión de Absalón, hijo de David, también se origina en un conflicto familiar, y en el contexto narrativo es preanunciada por las palabras de Natán citadas en líneas anteriores. El problema surge con la violación de la hermana de Absalón, hijo de David, llevada a cabo por Amnón, otro hijo del rey, quien resulta impune del vergonzoso hecho, lo que provoca el odio de Absa-

[64] El texto no explica cuál es el motivo de la permanencia de David en dicha ciudad.
[65] El profeta se vale de una parábola (un hombre rico poseedor de abundante ganado que se apodera del único cordero de un hombre pobre para ofrecerlo a un huésped, íd. XII 1-4) para señalarle al rey la enorme dimensión de su falta. El arrepentimiento de David es inmediato.
[66] El rey es perdonado pero no la vida del niño que ha tenido con Betsabé, el cual morirá a los siete días.
[67] Cf. el artículo de L. GROS (1977). En él el autor presenta la dificultad que se le plantea a David al tener que optar entre sus sentimientos personales y su función real. Cf. nota 71.
[68] Cf. WHYBRAY, R. N. (1968: 50-51) (habla del autor del relato de la sucesión) "*The author´s own loyalty to the Davidic dynasty is not in doubt… he nevertheless clearly shared the sentiments which he frequently put into the mouths of his characters, concerning the divine approval of the Davidic dynasty*".

lón. El soberano no cumple su función de juez y deja sin castigo a Amnón,[69] su primogénito, posteriormente asesinado por Absalón en un hecho de venganza (cap. XIII).[70] Pero el rencor por la impunidad del suceso genera en este hijo de David el deseo de rebelarse para apoderarse del trono ya que su padre no ha administrado justicia como correspondía a su dignidad real.[71] El inicio de la rebelión se describe en los siguientes términos (*II Sa*. XV 2-6):

> [2]καὶ ὤρθρισεν Αβεσσαλωμ καὶ ἔστη ἀνὰ χεῖρα τῆς ὁδοῦ τῆς πύλης, καῖ ἐγένετο πᾶς ἀνήρ, ᾧ ἐγένετο κρίσις, ἦλθεν πρὸς τὸν βασιλέα εἰς κρίσιν, καὶ ἐβόησεν πρὸς αὐτὸν Αβεσσαλωμ καὶ ἔλεγεν αὐτῷ Ἐκ ποίας πόλεως σὺ εἶ; καὶ εἶπεν ὁ ανήρ Ἐκ μιᾶς φυλῶν Ισραηλ ὁ δοῦλός σου. [3]καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν Αβεσσαλωμ Ἰδοὺ οἱ λόγοι σου ἀγαθοὶ καί εὔκολοι, καὶ ἀκούων οὐκ ἔστιν σοι παρὰ τοῦ βασιλέως [4]καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ Τίς με καταστήσει κριτὴν ἐν τῇ γῇ, καί ἐπ' ἐμὲ ἐλεύσεται πᾶς ἀνήρ, ᾧ ἐὰν ᾖ ἀντιλογία καὶ κρίσις, καὶ δικαιώσω αὐτόν; [5]καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα τοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. [6]καὶ ἐποίησεν Αβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ισραηλ τοῖς παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα, καί ἰδιοποιεῖτο Αβεσσαλωμ τὴν καρδίαν ἀνδρῶν Ισραηλ.
>
> [2]Se levantaba temprano Absalón, se paraba al lado del camino de la

[69] Gros (ob. cit: 30) sugiere que David no castigó a Amnón, por haber cometido él mismo una violencia semejante a Betsabé.

[70] Whybray (ob. cit: 37) opina que la falta de castigo de David con respecto a su hijo Amnón, violador de Tamar, por ser el primogénito, originó en Absalón una sed de venganza, que lo llevó a asesinar a su hermano y a rebelarse políticamente contra su padre.

[71] Se desprende del texto que David hizo prevalecer su papel de padre frente al de juez (*id.* XIII 21).

> puerta[72] y a toda persona que venía a ver al rey por un pleito le decía: 'Dime tú, ¿de qué ciudad eres?' Y le contestaba: 'tu siervo es de una ciudad de las tribus de Israel'. [3]Le decía Absalón: 'tu caso es justo y correcto[73] pero nadie te ha de escuchar de parte del rey'. [4]Y decía Absalón: '¡Quién me pusiera como juez del territorio y vinieran a mí todas las personas con pleitos y juicios y yo les haría justicia!' [5]Y cuando la persona se aproximaba para arrodillarse frente a él, le tendía la mano, se la oprimía y lo besaba. [6]Absalón hacía esto a todos los israelitas que se dirigían al rey por un juicio y Absalón robó el corazón del pueblo de Israel.

Los versículos precedentes describen la astuta conducta del joven quien, aprovechándose del mal ejercicio de juez de David,[74] da a entender la eficiencia que él podría desplegar en tal función.[75] Hábilmente no menciona la palabra "rey" sino la de juez (***shophet***); y el acercamiento físico mediante la demostración de afecto le granjea la simpatía del pueblo, hecho fundamental, como se vio en párrafos posteriores, para acceder al reino.[76] La rebelión es

[72] La puerta de entrada de la ciudad de Jerusalén.

[73] El texto omite la naturaleza de casos que eran llevados ante el monarca. Se considera que deben haber sido aquellos relacionados con asuntos de la administración monárquica (impuestos, problemas de la corte, etc.)

[74] Ishida (1982: 183) afirma: "[…] *the direct cause of Absalom´s rebellion was David´s negligence in his duty as the supreme judge of the kingdom…This episode is one of the clearest pieces of evidence for David´s disqualification for the office of ruler*".

[75] B. B. Birch (1998:1319) destaca el silencio del texto bíblico que nada dice acerca de este tema: se ignora si era difícil llegar hasta la figura del rey por la abundancia de casos o si había destinado un oficial para que se ocupase de ellos. Whitelam (ob. cit: 139) sugiere que el plan de Absalón consistía en proponer una innovación en el sistema judicial, insuficiente para atender la cantidad de asuntos judiciales que debían ser llevados ante el monarca. El hijo de David habría propuesto la existencia de un número importante de funcionarios a fin de delegar en ellos la autoridad judicial debido a que en la lista de oficiales de David en *II Sa.* VIII 15-18 y XX 23-26 no se menciona ninguno con cargo judicial.

[76] H. Tadmor (1982: 246-8) argumenta que el apoyo obtenido por Absalón entre el pueblo de Israel estaría cimentado en un acuerdo concertado por el hijo de David y los ancianos de Israel (como representantes del pueblo), según el cual ellos recobrarían parte de su poder perdido durante el reinado de David: "*Presumably…the young prince promised them privileges that they had never possesed under the monarchy*". (íd. 247).

tan importante que David se ve obligado a huir de Jerusalén con sus servidores (íd. XV 13 ss) a la par que Absalón reúne más partidarios a su causa; incluso el versículo 10 –que menciona la aclamación del joven como rey después del tañido del cuerno– puede ser interpretado como una coronación popular (ibíd. 10-; XVI 15-19). El hijo rebelde –que se había apoderado de las concubinas de su padre (*id.* XVI 20-22)–[77] es asesinado a manos de Joab (íd. XVIII).[78] El poder retorna a David cuando el pueblo, que había ungido a Absalón, una vez muerto éste se da cuenta de que necesitaba la presencia de un rey, en este caso David, en el trono, puesto que los había librado en otros tiempos de los filisteos (íd. XIX 10-1). Este episodio, al igual que toda la narrativa referida a la apología de David y a su sucesión ofrece al lector elementos novelescos: contraste de caracteres, diálogos, conflictos, suspenso, patetismo.[79] La segunda rebelión, encabezada por el benjaminita Sheva que involucra a los hombres de Israel en contra de David[80] fue menos importante que la anterior según algunos historiadores;[81] otros, por el contrario, argumentan que esta insurrección desafía la legitimidad de la dinastía davídica para reinar sobre Israel.[82] Este acontecimiento termina con la derrota de los insurrectos y el asesinato del cabecilla (íd. XX). El problema de la sucesión de David continúa hasta sus últimos días, en los que el monarca, anciano y enfermo, es presionado por su mujer Betsabé –aconsejada por el profeta Natán– para que nombre a su hijo Salomón heredero del trono. Es que Adonías, mayor que Salomón, hijo de David y Jaguit,[83] se jactaba de que sería rey –por derecho de primogenitura– (*I Ki*. I 5) apoyado por Joab, jefe del ejército y por el sacerdote Abiatar. Betsabé consigue que su hijo sea el sucesor del

[77] Este hecho implica considerarse el sucesor de su padre. Cf. nota 55.
[78] La descripción de su fin es novelesco: su hermoso cabello tan celebrado (XIV 25-26) provoca su muerte al enredarse en una encina cuando huía de los hombres de David, montado en una mula. Al estar colgado del árbol, fue presa fácil de Joab (XVIII9-15).
[79] Cf. CHOON-LEONG-SEOW (1999:22).
[80] Este conflicto desnuda la tensión existente entre Israel y Judá. El lema utilizado por Sheva lo atestigua: "No tenemos parte con David ni tenemos heredad con el hijo de Isai. Israel, cada uno a sus tiendas" (íd. XX 1).
[81] Tal es la opinión de Soggin (ob. cit*:* 101-2).
[82] En efecto, el lema de los insurrectos (cf. nota 80) planteaba severas dudas acerca de la potestad de gobierno sobre las tribus del Norte: "Cf. TADMOR (ob. cit: 249-50).
[83] Cf. *II Sa*. III 4.

rey y Salomón es ungido por el sacerdote Tzadok, por Natán y aclamado por todo el pueblo (íd. I 39-40). Después de la muerte de su padre, manda matar a Adonías, a Joab y expulsa del sacerdocio a Abiatar (íd. II 13-35), eliminando a toda persona que amenazara su dignidad real.[84]

EL REINADO DE SALOMÓN

Debido a la controvertida llegada de Salomón al poder, el relato introduce un sueño que éste tiene en el santuario de Gabaón mediante el cual logra la aprobación divina (íd. III 4-15). En él, el soberano solicita a Dios "un corazón oyente para juzgar al pueblo, capaz de diferenciar entre el bien y el mal" (ibíd. 9). Obtiene la promesa de alcanzarlo, como también abundante riqueza y gloria, siempre que cumpla con los preceptos divinos al igual que su padre (ibíd. 12-14).[85] Salomón se caracteriza ser un monarca constructor, hábil en crear relaciones diplomáticas y sobre todo –en ello reside su fama– estar dotado de una sabiduría excepcional. Es una cualidad concedida por Dios y de todas partes del mundo acuden ante la presencia del rey para comprobar su don (íd. IV 9-14).[86] El juicio con respecto al niño cuya maternidad se la atribuían dos mujeres es proverbial (íd. III 16-28), al igual que la visita de la reina de Saba,[87] cuya intención era la de "probar al rey en la resolución

[84] Mettinger (1976: 23-24) sostiene que la legitimidad de la ascensión al trono de Salomón "*was clearly deeply controversial*". Soggin (ob. cit: 103), por su parte, considera que la llegada de Salomón al poder se trató de un auténtico golpe de estado: "Consiguió salir airoso sobre sus adversarios y estrenó el poder proscribiendo o incluso eliminando con distintas excusas a cuantos podían haber constituido un peligro para él". Ishida (1982: 185-7) opina que el mentor del arribo de Salomón al trono fue Joab, quien ambicionaba ejercer el poder detrás de un monarca débil y fácilmente manipulable como se presentaba en sus primeros años el hijo de David.

[85] "*The ideal king is one who lives according to the Torah by maintaining its statutes, ordinances and laws*" Cf. PARKER, K. I. (1992: 76).

[86] El texto detalla que pronunció tres mil parábolas y proverbios y mil cinco cantos. Era experto en botánica y zoología.

[87] Su reino comprendía el sudoeste de la península arábiga.

de enigmas" (íd. X 1).[88] Un hecho central atraviesa los primeros años de su reinado: la construcción del Templo de Jerusalén[89] (denegada a su padre). Para ello emplea el sistema de leva que consistía en prestaciones personales de carácter obligatorio por ser consideradas de utilidad pública (V 27-29).[90] La obra se extendió durante siete años y es inaugurada por el rey en una ceremonia frente a la asamblea del pueblo (íd. VIII 14-53). La descripción del Templo es detallada al igual que la del palacio real (íd. VII 1-8). Jiram I,[91] rey de Tiro[92] había enviado sus servidores y gran cantidad de madera de cedro y de ciprés para ayudar a la edificación y a cambio había recibido cargamentos de trigo y de oliva molida (íd. V 15-27). Algunos de los lazos internacionales creados por Salomón se sellaron mediante el matrimonio –conducta análoga a la de su padre–: el casamiento con la hija del faraón de Egipto (íd. III 1).[93] La alianza fundamental más importante fue la existente con Jiram de Tiro. El embellecimiento de la ciudad de Jerusalén con sus

[88] A Salomón se le atribuyeron diversas obras literarias: el *Cantar de los Cantares*, el *Salmo* LXXII, *Proverbios* y *La Sabiduría de Salomón* (incluida en la *Septuaginta*, por tratarse de una obra del período helenístico). En ellas el rey afirma que la justicia es el único camino que debe transitar un gobernante para el cual el principio de la sabiduría es precisamente el temor a Dios y el cumplimiento de sus preceptos.

[89] Según *I Ki*. VI 1 en el cuarto año de su reinado se inició la edificación.

[90] Este sistema también fue aplicado en Alalah y en Ugarit (cf. SOGGIN, ob. cit,: 129).

[91] Se trata de un nombre común entre los reyes fenicios y el hecho de que no se hallaron referencias extra-bíblicas con respecto a un Jiram de Tiro en el siglo X a.C. no implica su inexistencia ya que se carece de fuentes sirias, asirias y egipcias sobre gobernantes del siglo X en la región. Es nombrado por Flavio Josefo (*I. A*. I XVII 109-115; XVIII 116-120). Este historiador menciona crónicas de Tiro en las que se relataba la construcción del Templo de Jerusalén y la amistad entre Salomón y Jiram. Ambos compartían el gusto por la sabiduría, resolución de enigmas e intercambiaron numerosas cartas. Para más datos cf. GONZÁLEZ DE CANALES, SERRANO, L.Y LLOMPART, J. (ob. cit.: 74).

[92] Ciudad reconstruida por los fenicios de Sidón en el siglo XII a.C. Constituía la capital de un estado que comprendía el litoral sur de Fenicia

[93] Se cree que se trata del faraón Siamun (978-959 a.C.) El casamiento constituyó un logro importante para Salomón ya que según la *Carta 4* de Amarna ninguna hija de faraones contrajo matrimonio con un extranjero. Sí, en cambio, ocurrió la situación inversa, que gobernantes se casaran con mujeres extranjeras. "*The concesión of Solomon indicates the weakness of Egypt and the strenght of Israel in the 10th. Century B.C.E*". (Cf. CH-L-SEOW ob. cit. :37).

construcciones reales (íd. VI-VII) y el notable enriquecimiento del rey[94] son un indicio de que su conducta se oponía a la que debía guardar un soberano que cumpliese la legislación mosaica. A partir del capítulo XI la imagen del monarca se ensombrece notablemente. Se transforma en un gobernante opuesto al de su juventud: en su ancianidad tomó por esposas a muchas extranjeras "que desviaron su corazón hacia otros dioses…" (íd. XI 4), veneró a Astarté –diosa de los sidonios–[95] y construyó un altar a Kemosh –divinidad de Moab–[96] en la montaña frente a Jerusalén y a Molech –divinidad amonita (ibíd. 5-7).[97] La leva que impuso el soberano tanto a súbditos extranjeros como al pueblo de Israel es otra medida de carácter autoritario. Si bien en su comienzo estos trabajos impuestos a la población estaban destinados al Templo (íd. V 27-29), más tarde ella fue obligada a trabajar en las construcciones personales del rey (íd. IX 15) –hecho que implica una peligrosa asociación con la esclavitud en Egipto – que endeudaron al monarca en grado tal que se ve obligado a ceder a Jiram en pago veinte ciudades de Galilea (íd. IX 11). De tal manera el soberano infringía los preceptos expresados en *De.* XVII 16-20 según los cuales el monarca no debía abundar ni en caballos ni en mujeres, ni demasiada plata y oro.[98] Además, por haber tomado esposas de otros pueblos, violaba lo ordenado en *Ex.* XXXIV 15-16 y *De.* VII 3-5 que prohibía la relación con los otros habitantes del país (amorreos, cananeos, jebuseos, perezeos, gurigazeos, hititas, etc.). Los conflictos que padeció el reinado de Salomón se atribuyen a su mala conducta: "Suscitó Dios un adversario a Salomón en Hadad, edomita…" (*I Ki.* XI 14; "Dios le suscitó otro adversario en Rezón […]", ibíd. 23),[99] palabras que recuerdan los versí-

[94] Su riqueza era notable y se demostraba en los utensilios del palacio del rey; los caballos y carros del rey eran innumerables (íd. IX 14-29).
[95] Astarté era la diosa consorte de Baal, dios cananeo de las tormentas y de la fertilidad, cuyo culto se expandió en el mundo fenicio durante el primer milenio a.C.
[96] Se trata del dios nacional de este pueblo que habitaba la región este del Mar Muerto y el desierto de Arabia. *Je.* XLVIII 46 define a los moabitas como "el pueblo de Kemosh".
[97] Esta deidad es mencionada ocho veces en la *Biblia* hebrea. Se la relaciona con el sacrificio de niños (cf. *Le*. XVIII 21)
[98] Varios estudiosos afirman que el pasaje en cuestión fue inspirado en la conducta salomónica. Cf. HALPERN (ob. cit: 226 ss).
[99] Se trata de un ex-oficial del rey de Soba (Siria) quien fundó un estado en Damasco, territorio hasta entonces sometido a David y que recuperó su autonomía.

culos del libro de *Jueces,* que narran la aparición de enemigos como castigo por las faltas cometidas por el pueblo.[100] Los pesados tributos que debía pagar el pueblo produjeron un gran descontento que estalla en días de su hijo Roboam. Éste desoye el pedido popular de aligerar la gravosa carga y sigue el consejo de los jóvenes[101] y no el de los ancianos que sirvieron a su padre (íd. XII 6-11). Cuando el pueblo se congrega en Siquén para proclamarlo rey y obtiene una respuesta negativa, estalla el cántico que ya circulaba en tiempos de David contra esa dinastía.[102] Entonces se produce el cisma. Jeroboam, hijo de Nebat (a quien Dios le había anticipado por medio del profeta Ajías que gobernaría sobre las diez tribus, íd. XI 29-39) es aclamado por el pueblo como rey de Israel (íd. XII 20), mientras que Roboam gobierna en Judá. Los dos reinos jamás volvieron a unirse.[103]

CONCLUSIONES

El texto bíblico considera a la monarquía como una institución surgida por la solicitud de los representantes del pueblo –los ancianos de Israel– que veían amenazado su futuro si eran gobernados por los hijos de Samuel. El desarrollo de la organización sociopolítica que obligaba a superar el estadio tribal, y sobre todo la presencia de enemigos exteriores determinaron la instauración de una figura que centralizara el poder: el rey, quien a diferencia de otras naciones tiene notorios límites a su conducta y está subordinado a la ley. La "constitución real" advierte acerca de la excesos del soberano y lo somete al juicio divino. Así como los preceptos emanados de ella han sido

[100] Cf. íd. II 11-15; III 7-8; IV 1-2.
[101] Eran jóvenes *yeladim* que se habían criado con él. Halpern (ob. cit: 368) menciona la opinión de Malamat quien sostiene que éstos debían ser hermanos de Roboam y cumplir funciones inherentes a su condición de príncipes y también militares.
[102] Cf. notas 80 y 82.
[103] Algunos historiadores sostienen que la monarquía unificada nunca ocurrió. Cf. THOMPSON, T. L. (1994: 412). "*The existence of the Bible´s "United Monarchy" during the tenth-century is not only impossible because Judah had not yet a sedentary population, but also because there was no transregional political or economic base of power in Palestine prior to the expansion of Assyrian imperial influence into the southern Levant*".

otorgados por Dios a Moisés, la elección del rey requiere de una legitimación divina mediante la unción, la comprobación o prueba de su valía en combates contra el enemigo, y la aprobación de los súbditos expresada en la aclamación popular. Este último requisito es importante porque confiere a la población un papel activo en el entramado monárquico expresado en el uso del verbo ***himlik***, "hacer a uno rey", utilizado en ***I Sa.*** XI 15 para referirse al pueblo que reunido en Gilgal, hizo rey a Saúl.[104] La instalación de la monarquía en el marco de una organización tribal fue gradual. Si bien Saúl convoca a todo el pueblo en defensa de los habitantes de Yabesh Gilad (***I Sa.*** XI 7) carece de atributos característicos en otros monarcas: un ejército profesional estable y consolidado,[105] abundancia de funcionarios y una burocracia real en la corte, la existencia de una ciudad capital, etc.[106] Los comienzos de David también fueron modestos: tenía bajo su mando sólo a cuatrocientos hombres (***I Sa.*** XXII 2) y de a poco consolida su poder después de la muerte de su predecesor, mediante conquistas de territorio y la eliminación de la dinastía de Saúl. David hace de Jerusalén la ciudad central (***II Sa.*** V 6), en ella construye su morada e instala el Arca de la Alianza. Salomón edifica el Templo y embellece la ciudad con costosos edificios (***I Ki.*** V 15-VII). El relato bíblico describe las peleas por el poder, expresadas a través de conflictos personales y familiares, y no omite las graves faltas de los reyes: la desobediencia de Saúl a las palabras de Samuel; el adulterio y el asesinato de Urias el hitita por parte de David y la idolatría, ostentación y opresión del pueblo mediante la leva e impuestos llevados a cabo por Salomón. Se enseña que ningún ser humano, aún tratándose de un rey elegido por Dios, está libre de cometer errores. La narración muestra cómo los distintos abusos de los reyes, cometidos en su vida familiar, trascienden la esfera privada y se insertan en el ámbito político y social, por ello la insistencia en el cumplimiento de las le-

[104] Cf. METTINGER, T. N. D. (1976: 108) "*All these expressions refer to the people or its representatives as an active party at the royal investitures. This tempts one to speak of a quasi-democratic feature of Israelite kingship*".

[105] En *I Sa.* XIV 52 se menciona la actitud de Saúl de incorporar a su tropa a todo hombre fuerte y valiente

[106] D. Edelman (ob. cit. p. 156-9) concluye que Saúl emergió como "*a petty king of Gibeon*" donde debía estar el palacio real. Afirma que los territorios de 'Gueba' (I Sa. XIII2; 16) y 'Guibeá' (id. XV 34) son variantes dialectales para designar el mismo lugar.

yes divinas. La división entre los reinos de Israel (norte) y Judea (sur) se explica por la intransigencia del hijo de Salomón, quien desoye el pedido del pueblo, cuya decisión es fundamental para el desenvolvimiento de la vida política. No es posible el bienestar de la población si el rey no cumple con los principios éticos bíblicos ya que una conducta desviada de éste genera una situación análoga en sus gobernados.[107]

EDICIONES

BIRCH, B. *The New Interpreter´s Bible. The First and Second Book of Samuel*. Vol II. Nashville: Abingdon Press, 1998.

CHOON-LEONG-SEOW. *The New Interpreter´s Bible. The First and Second Books of Kings.* Vol. III. Abingdon Press, 1999.

MCCARTER, K. *The Anchor Bible. II Samuel*. New York: Doubleday & Co., 1994.

RAHLFS, A. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iiuxta LXX interpretes*. Stuttgart: 1935.

The Bible. Jerusalem: Koren Publishers L. T. D, 1962 (en hebreo).

TIGAY, H. *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy.* Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BRIGHT, J. *La historia de Israel.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1966.

CLEMENTS, R. E. "The Deuteronomistic interpretation of the founding of the Monarchy in *I Sam*, VIII". 1974; *V.T.* XXIV(4): 398-410.

EDELMAN, D. "Saul ben Kish in History and Tradition", p. 142-59. En: FRITZ, V.; DAVIES, P. (ed.) *The origins of the Ancient Israelite states*.

[107] Cf. *I Ki.* XV 26; 34; XVI 19: la mala conducta del rey hace pecar (hebreo *hekhety*) al pueblo de Israel.

Sheffield Academic Press, 1996.

EVEN-SHOSHAN, A. *A New Concordance of the Bible*. Jerusalem: Publishing House LTD, 1989.

FINKELSTEIN, I; SILBERMAN, N. A. *La Biblia desenterrada*. Madrid: Siglo XXI, 2003.

GERBRANDT, G. E. *Kigship according to the Deuteronomistic History*. Atlanta, Georgia, 1986.

GONZÁLEZ DE CANALES, F; SERRANO, L. y LLOMPART, J. "Tarsis y la monarquía unificada de Israel". *Gerion*. 2008; 26(1): 61-88.

GROS, L. "The Difficulty of ruling well: King David of Israel". *Semeia*. 1977; (8): 15-33.

HALPERN, B. *The Constitution of the Monarchy in Israel*. Michigan: Scholars Press, 1981, Harvard Semitic Monographs 25.

ISHIDA, T. *The Royal Dynasties in Ancient Israel*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.

——————— "Solomon´ Succession to the Throne of David- A Political Analysis", p. 175-187. En: ISHIDA, T. (ed). *Studies in the period and Solomon and other Essays*. Winona Lake/Indiana: Eisenbrauns, 1982.

——————— "Royal Succession in the Kingdoms of Israel and Judah with Special reference to the People under arms as a determining factor in the struggles for the Throne", p. 96-106. En: EMERTON, J. A. (ed.). *Congress Volume Jerusalem 1986.* Leiden: Brill, 1986.

KUNTZ, J. K. "Jotham", p. 101-2. En: *The Anchor Bible Dictionary.* T. III. New York: Doubleday & Co., 1992.

METTINGER, T. N. D. *King and Messiah. The Civil and Social Legitimation of the Israelite Kings*. Lund: C. W. K. Gleerup,1976.

MÍGUEZ, N. "Surgimiento del estado monárquico en el Israel antiguo. Aproximación desde la antropología política". *Cuadernos de Teología*. 2007; XXVI: 21-32.

NA´AMAN, N. "Sources and Composition in the History of David", p. 170-185. En: FRITZ, V.; DAVIES, P. (ed.). *The origins…*

PARKER, K. I. "Solomon as Philosopher king? The nexus of law and wisdom in *1 Ki.* I-XI". *JSOT* 1992; 53: 75-91.

ROSENBLOOM, J. R. "Social Science Concepts of Modernization and Biblical History: The Development of the Israelite Monarchy". *JAAR.* 1972;

40(4): 437-44.
SERGI, O. "The Composition of Nathan´s Oracle to David (*II Samuel* VII 1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology". *JBL*. 2010; 129(2): 261-79.
SOGGIN, J. A. *Nueva historia de Israel*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1997.
TADMOR, H. "Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the time of David and Solomon", p. 239-47. En: ISHIDA, T. (ed) *Studies…*
THOMPSON, T. L. *Early History of the Israelite People*. Leiden: Brill, 1994.
VERNANT, J. P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1982.
WHITELAM, K. H. *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*. *JSOT* Supplement Series 12. Sheffield: 1979.
WHYBRAY, R. N. The succession narrative. A Study of II Sam. 9-20 and I Kings I and 2. London: SCM Press, 1968.

LA JUSTICIA COMO LEY DEL MÁS FUERTE: TRASÍMACO Y CALICLES CONTRA SÓCRATES

MARÍA EMILIA AVENA[1]

RESUMEN: En el presente trabajo me propongo analizar la tesis que sostiene que "lo justo es lo que ordena el más fuerte" tal como es recogida y puesta en escena por Platón en boca de dos interlocutores de Sócrates: Trasímaco, en el libro I de la *República*, y Calicles, en el *Gorgias*. El objetivo es mostrar que la discusión de esta opinión reviste una vital importancia para el desarrollo del pensamiento político de madurez de Platón. Mediante un análisis minucioso de ambos argumentos, señalando sus similitudes y diferencias, procuraremos dar cuenta de las dificultades que entraña la resolución de este conflicto y en qué medida, pese a que Sócrates no logra persuadir a ninguno de sus interlocutores, la apuesta platónica constituye una alternativa política válida, aún en un contexto que en apariencia se muestra más permeable a la tesis en cuestión que a la reforma que propondrá Platón.

Palabras clave: Platón – justicia – Trasímaco – Calicles – *República*

ABSTRACT: In this paper I intend to analyze the tesis which holds that "just is what the strongest commands", as it's picked and staged by Plato in mouth of two of Socrates interlocutors: Thrasymachus, in the first book of the *Republic*, and Callicles, in the *Gorgias*. The aim is to show that the discussion of this view is of vital importance for the development of Plato's mature political thought. By a careful analysis of both arguments, pointing out its similarities and differences, we'll try to account for the difficulties that the resolution of this conflict involves and how much, despite the fact that Socrates does not achieve to persuade any of his interlocutors, the platonic commitment is a valid political option, even in a context which seems more permeable to the questioned tesis than to Plato's proposal.

[1] UBA

Keywords: Plato – justice – Thrasymachus – Callicles – *Republic*

INTRODUCCIÓN

Es casi un lugar común entre los intérpretes de la filosofía política de Platón señalar como punto de partida de la concepción platónica de la justicia la discusión con la tesis de la antinomia *nómos-phýsis* sostenida por los sofistas. Entre las proposiciones más fuertes que se derivan de esa tesis se encuentra la que ocupará nuestra atención en lo que sigue, a saber, que lo justo es lo que manda el más fuerte. A continuación analizaremos esta afirmación tal como es recogida y puesta en escena por Platón en boca de dos interlocutores de Sócrates: Trasímaco, en el libro I de la *República*, y Calicles, en el *Gorgias*. Sobre esta base procuraremos mostrar que la discusión de esta opinión reviste una vital importancia para el desarrollo del pensamiento político de madurez de Platón; dando cuenta fundamentalmente de las dificultades que entraña la resolución de este conflicto y estableciendo en qué medida, pese a que Sócrates no logra persuadir a ninguno de sus interlocutores, la apuesta platónica constituye una alternativa política válida, aún en un contexto que en apariencia se muestra más permeable a la tesis en cuestión que a la reforma que propondrá Platón.

I. EL ARGUMENTO DEL *GORGIAS* Y LA TENACIDAD DE CALICLES

Si Calicles fue o no un personaje histórico no lo sabemos con certeza pero, real o ficticio, representa una tesis extendida en la creencia popular de la época, sobre todo a partir de la proliferación de las enseñanzas de los sofistas. Calicles no es un sofista, y de hecho los desprecia tanto como Platón, pero por otros motivos.[2] Pese a no serlo, representa "la encarnación de todo

[2] Véase DE ROMILLY (1997).

lo que Platón consideraba corrupto, peligroso y 'moderno' en la vida ateniense" (BEVERSLUIS. 2000: 339). Pero a la vez es, de manera innegable, un interlocutor ágil y aguerrido, no un jovencito que asiente a todo lo que Sócrates dice; y eso es digno de elogio. En 492 d 1-3 Platón halaga por boca de Sócrates: "[…] estás diciendo lo que los demás piensan pero no quieren decir."

Calicles hace su entrada en escena en 481 c, molesto por dos razones. La primera es la rapidez con que Gorgias y Polo han cedido al razonamiento socrático. La segunda razón es la conclusión a la cual ha arribado la discusión entre Sócrates y Polo, que Calicles considera inconcebible, a saber, que es preferible padecer injusticia que cometerla.[3]

Para refutar esta tesis se valdrá de la distinción *phýsis-nómos*. Por convención, es mejor padecer injusticia que cometerla, pero por naturaleza es peor padecerla que cometerla. Y esto se debe a que la convención es establecida por la multitud de hombres débiles, que se valen de la ley para someter a los más fuertes, como respuesta a sus propios temores, y en vistas a su utilidad personal. Quienes obran así no obran de acuerdo a la naturaleza de lo justo, pues ésta establece que "justo es que el fuerte domine al débil y posea más".[4]

De lo establecido por Calicles, a Sócrates le interesa discutir la tesis subyacente, es decir, la de la antítesis *nómos-phýsis*. Para ello tiene que llevar al interlocutor a aceptar una identificación entre ambos ámbitos. El argumento parte de la equivalencia entre mejor y más poderoso, presente en el argumento de Calicles, y se desarrolla de este modo:

1) mejor = más poderoso = más fuerte
2) a) El débil debe obedecer al **más fuerte**
   b) Dado [1]
   c) La multitud es, por naturaleza, **más poderosa** que un hombre solo
   d) La multitud impone la ley
   /) Las leyes de la multitud son las de los más poderosos, y son buenas por naturaleza.

[3] La misma idea ya se hallaba presente en el *Protágoras*.
[4] *Gor*, 483 d 5-6.

3) a) Si [2], entonces son las leyes de los mejores
b) La multitud cree que lo justo es conservar la igualdad, y que es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla, y no poseer uno más que los demás
/) No sólo por ley es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla, sino también por naturaleza.

El truco del argumento socrático se encuentra en 2 c), al decir que la multitud es más fuerte por naturaleza. Esto es lo que Calicles niega: la multitud es más fuerte por convención, por naturaleza los mejores son los más fuertes, los más aptos para gobernar. El error de Calicles consistió en reconocer que más poderoso es lo mismo que más fuerte *tout court*, cuando debería haberlo admitido con reservas; y eso es lo que procurará precisar a continuación.

En 491 c-d sostiene que [mejores y más poderosos son] "los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y los decididos. A éstos les corresponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los gobernados." La refutación socrática una vez más confunde dos aspectos: lo que es de hecho, y lo que debería ser. Cuando Calicles sostiene que los mejores y más fuertes son superiores a la multitud de débiles y deben gobernarlos, este "deber ser" es lo que está fundamentado por la ley natural, aún cuando en la realidad suceda a menudo lo contrario. La crítica de Calicles es contra lo que considera una moral opresiva, que "domestica" a los hombres y los iguala no elevando a los peores, sino rebajando a los mejores. La crítica socrática en cambio no es una crítica deontológica, sino que se basa en lo que de hecho sucede. La preocupación de Sócrates (de Platón en realidad) es cómo intervenir en las formas políticas existentes para mejorarlas. La radicalidad de la postura de Calicles es la radicalidad de su solución: que por fin un día aquel hombre más fuerte rompa las cadenas que lo aprisionan, se levante contra la multitud que lo oprime y los someta a su poder, como es mandato de la naturaleza.[5] Sócrates en cambio, aún apuesta a la persuasión, a educar mediante el diálogo a los jóvenes para que sean virtuosos y busquen lo bueno para sí mismos y para la *pólis*.

[5] *Gor* 484 a2-b1

La discusión entre ambos interlocutores se extiende por varias páginas más, pero ya no versa sobre la justicia en sentido estricto, sino sobre el gobierno. Primero muda del ámbito general de discusión al ámbito particular, a saber, pasa de considerar el gobierno de un soberano sobre sus súbditos a preguntarse por el gobierno de sí mismo.[6] Para gobernarse a sí mismo debe dominar las pasiones. Pero Calicles está una vez más en desacuerdo manifiesto, y defenderá una tesis hedonista, que puede verse como una proposición más derivada de la antítesis *nómos-phýsis*, lo que implica que la estrategia persuasiva socrática ha fallado en su cometido, y fallará nuevamente en esta ocasión.

Convencido de la infalibilidad de su método Sócrates intenta una y otra vez convencer a Calicles, incluso apelando a estrategias retóricas groseras y a malos argumentos, al punto en que renuncia a uno de los fundamentos de la discusión, pues cerca del final ya poco le interesa que Calicles responda lo que verdaderamente piensa. Y la discusión culmina con una última exhortación a la cordura de Calicles, y con una declaración de principios de Sócrates. En resumen, con la aceptación de que ninguno podrá persuadir al otro.

El final del *Gorgias* es la demostración más cabal de que la confianza de Platón en el *élenchos* socrático se ha debilitado de manera irreparable, pues culmina con la asunción de que hay ciertos caracteres que no ceden al argumento, sin importar lo bueno o lo convincente que éste sea. De ahora en más, Platón deberá rediseñar su estrategia y admitir que, si quiere intervenir el *status quo* y hacer de Atenas una *pólis* mejor, la reforma tendrá que ser más radical.

II. LA DISCUSIÓN CON TRASÍMACO EN EL CONTEXTO DE *REPÚBLICA*

A diferencia de Calicles, Trasímaco es un sofista, pero defiende la antítesis *nómos-phýsis* con mucha menos vehemencia. Trasímaco se presenta a sí mismo como un maestro de retórica y encarna en el diálogo todas las ca-

[6] Esto mismo sucede en *Rep* I, en la discusión con Trasímaco respecto de si el injusto es más feliz que el justo.

racterísticas que habitualmente Platón les atribuye a los sofistas. Su entrada es escena es abrupta, casi violenta, y el resto de la discusión mantendrá en buena medida ese tono. Al igual que Calicles, se queja del trato que Sócrates le ha propinado a sus anteriores interlocutores, y se sitúa desde el comienzo en una postura defensiva, procurando imponer de antemano sus propias reglas de juego al especificar la clase de respuestas que va a admitir.

En 338 c 2 enuncia la tesis de que "lo justo no es otra cosa que lo que le conviene al más poderoso". Inmediatamente Sócrates echa mano de la identidad más poderoso-más fuerte establecida en el *Gorgias* y lleva la discusión al plano particular. Rápidamente Trasímaco reacciona y reconduce la discusión al ámbito público. Ahora sí, Sócrates procede:

1) a) Lo justo es lo conveniente
   b) Lo justo es lo que conviene al más poderoso
   /) Lo justo es obedecer a los que gobiernan [que son los más poderosos]
2) a) Los que gobiernan pueden errar y establecer lo que no les conviene
   b) [1]
   c) Es justo hacer lo que le conviene y lo que no le conviene al más poderoso

Este argumento es a las claras mejor que el del *Gorgias*, principalmente porque concluye una contradicción, pero repite un error. Antes veíamos que Sócrates mezclaba afirmaciones de hecho con afirmaciones de derecho. Aquí Trasímaco representa el punto de vista de hecho al sostener que los gobiernos obran de acuerdo a lo que les conviene a cada uno de ellos. Está describiendo una situación habitual, no estableciendo lo que debería ser. Trasímaco, al contrario de Calicles, es un defensor del *status quo*. Sócrates en cambio, introduce la paradoja que denominaré "del error virtuoso": ¿qué pasaría si el gobierno se equivocara y estableciera algo que va en detrimento de sus propios intereses? "El que se equivoca lo hace porque deja atrás el conocimiento (***epistéme***), y en ese momento no es un profesional",[7] contesta Trasí-

[7] *Rep* 340 e 3-4

maco.

Desestimada la paradoja, Sócrates no tiene más remedio que argumentar desde el único espacio disponible: el de una ética deontológica. Pero sabe que su interlocutor no le permitirá sin más ese desliz, por lo que diseña un ejemplo ingenioso: el del piloto. Pero para esto necesita diluir la contraposición *téchne-epistéme*. Desafortunadamente Trasímaco no es lo suficientemente agudo como para advertir el error fatal que esto podría significar.[8] Lo deja proseguir y concluir que ningún conocimiento se encarga de lo que conviene al más poderoso, sino de lo que le conviene al más débil. Una vez más Trasímaco apela a lo que sucede en la realidad y, una vez más, Sócrates insiste con la perspectiva deontológica de que el fin del gobierno está en el gobernado y no en el gobernante.

La discusión se prolonga hasta que Trasímaco pierde todo interés en ella y comienza a permitirle a Sócrates cosas que hasta el momento le había imputado. Así, Sócrates comienza a dar argumentos cada vez peores conforme su interlocutor se transforma de un retórico desafiante, a un mero oyente que ya no cree en lo que afirma por lo que tampoco está comprometido con las consecuencias que de ello se siguen. Y Sócrates sabe que sus argumentos no han iluminado el problema ni han aportado ningún saber.[9] La victoria socrática es el triunfo de la erística, no el de la verdad.

III. LAS CAUSAS FINALES DEL ERROR Y LA PROPUESTA PLATÓNICA

El fracaso de Sócrates puede explicarse a partir de dos motivos fundamentales: el primero consiste en la imposibilidad de aceptar como válido todo argumento que se apoye en los hechos. El segundo se debe a la impotencia del *élenchos* frente a un interlocutor maduro y de firmes convicciones.

La razón por la cual no puede aceptar como válido un argumento basa-

[8] La *epistéme* tiene el fin en sí misma, la *téchne* en cambio, en otro. Si el que gobierna posee una *epistéme* (como sostuvo Trasímaco en 340 e 3-4), la analogía con el piloto es ilegítima, porque el pilotaje es una *téchne*.

[9] *Rep* 354 a-c

do en el sentido común o en la opinión de la mayoría es doble. Por un lado, existe una imposibilidad epistemológica. Platón no acepta juicios epistémicos basados en el devenir siempre cambiante de los hechos mundanos, por ello postula realidades inmutables como fundamento de todo conocimiento. El segundo motivo se encuentra en la historia del devenir político de Platón. Él ha perdido toda fe en la *pólis* tal como se encuentra, y en la posibilidad de modificar la ley de Atenas a través de los mecanismos habituales de intervención política. La corrupción es tan grande que la asamblea no basta para evitar que se cometan las mayores injusticias. Ese, el puntapié de su devenir intelectual como filósofo, es el *leit motiv* de su preocupación política. Este desencanto respecto de la democracia ateniense surge de la constatación que en el *ágora* no triunfa el justo, sino el más fuerte. La imagen más vívida de esto es la propia decadencia de la *pólis*; y la defensa de la ley del más fuerte como ley natural es el marco teórico que justifica esa decadencia.

Así planteada, la *pólis* es irrecuperable. Por lo tanto ningún argumento que se base en ella tal como está puede ser aceptado, porque implicaría de suyo avalar como legítimo el orden de cosas imperante, y nada está más alejado del interés platónico.

Respecto del segundo motivo debemos diferenciar a ambos interlocutores. Calicles es el caso más emblemático. Muchos comentadores sostienen la idea de que está más allá de toda posible persuasión racional, porque su disposición psicológica no le permite ceder al argumento.[10] Lejos de eso, considero que Calicles no logra ser persuadido porque no valora la injusticia basado en la ignorancia o en una falsa creencia acerca del bien, sino que está persuadido realmente de la veracidad de su opinión, y eso lo convierte en un interlocutor recalcitrante que no cede al argumento y ante el cual el mecanismo socrático se muestra impotente. El *élenchos* socrático funciona muy bien con opiniones vagas y débiles, y con interlocutores jóvenes que se disponen ante Sócrates como sus discípulos, pero es inútil con adversarios como Calicles. El *Gorgias* se revela como un juego de fuerzas entre distintos *rétores* que procuran por todos los medios refutar al adversario. Y la máxima tensión dramática se alcanza durante la disputa Sócrates-Calicles, una dispu-

[10] Para una exposición más detallada, véase DODDS (1957). También en BEVERSLUIS (2000: 371)

ta que por momentos hace justicia a la caricatura de las *Nubes* de Aristófanes.[11] Beversluis (2000: 375) se pregunta con justicia qué puede hacerse entonces con Calicles, y responde: Nada. La razón es que ha recibido una educación defectuosa que lo hace insensible al llamado de la virtud.

Distinto es el caso de Trasímaco, quien no cede al argumento de Sócrates no tanto porque esté convencido de las propias razones, sino porque cree firmemente que Sócrates se equivoca. Y tal certeza se basa en el sentido común y en lo que sucede de hecho. Sócrates procura comprometerlo con ciertas afirmaciones universales respecto de la justicia que no pueden pretender ese *status* desde el momento en que se contradicen de plano con lo que en realidad sucede. Y la negación sistemática por parte de Sócrates del carácter fácticamente evidente de las proposiciones de Trasímaco es lo que lleva a este último a desinteresarse por completo en la discusión.

IV. LA SOLUCIÓN PLATÓNICA: EDUCACIÓN Y VIRTUD

Si algo queda claro después de estas dos discusiones es que hay naturalezas que no ceden al argumento porque no están dispuestas para adoptar la virtud. Esto se revela, antes que en sus argumentos, en sus modos de proceder. Tanto Trasímaco como Calicles son descriptos por Platón como personas groseras, irascibles, desafiantes y poco cordiales, que valoran los placeres corporales más que los intelectuales. Esas actitudes reflejan una psicología bien distinta de la del mesurado Sócrates, siempre cordial y respetuoso, que enarbola la defensa de los placeres intelectuales. Trasímaco y Calicles son hombres de apetitos, que encarnan los vicios de todos los regímenes políticos desviados, porque defienden la justicia de la tesis que para Platón constituye la piedra angular de todos los vicios: la antítesis *nómos-phýsis*. Sócrates en cambio es un hombre de razón, que encarna todas las virtudes del régimen recto, es más: en sus palabras dice ser el único político, en las nuestras, es el auténtico rey filósofo.

El régimen del rey filósofo necesita naturalezas bien dispuestas hacia la

[11] Me refiero a la disputa entre el argumento más fuerte y el argumento más débil. *Nubes* 890-1100.

virtud, que cedan a la razón, que no deseen más que lo que es conveniente que posean, que se ocupen de los asuntos que le son propios y de nada más. La *República* se vuelve en lo sucesivo un largo programa educativo para justificar un proyecto político.

Kallípolis sólo es plausible en un contexto social favorable a la virtud y que desprecie el vicio, por ello es que la refutación de la tesis del más fuerte es de imperiosa necesidad. La imposibilidad de llevar esa tarea a buen puerto es la constatación más fuerte de los límites del proyecto platónico, y la puerta abierta a considerarlo una utopía irrealizable. Consciente de esto, Platón pasó hasta el último de sus días revisando el libro I de la *República*.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

PLATO PHIL. *Gorgias*. Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica, (CD ROM)

PLATO PHIL. *Respublica*. Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica, (CD ROM)

TRADUCCIONES

ARISTÓFANES., *Nubes*. Edición bilingüe. Trad. P. Cavallero et. al. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2008.

PLATÓN. *Gorgias*. En: *Diálogos II*. Trad. J. Calonge. Madrid: Gredos, 2004.

PLATÓN. *República*. Trad. M. Divenosa y C. Mársico. Buenos Aires: Losada, 2007.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

BEVERSLUIS, J. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press, 2000.

BOERI, M.; TURSI, A. *Teorías y proyectos políticos – I. De Grecia al Medioevo*. Buenos Aires: Docencia, 1992.

DE ROMILLY, JACQUELINE. *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral, 1997.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1999 (primera edición: *The greeks and the irrational*, 1957).

SOARES, L. *Platón y la política*. Madrid: Tecnos, 2010.

STRAUSS, L. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

SOLÓN, *EUNOMIA*: UN PROGRAMA DE GOBIERNO

MARÍA ISABEL BARRANCO[1]

RESUMEN: La elegía 3 (3D) *Eunomia* de Solón de Atenas (fl. alrededor de 600 AC) expone el pensamiento político del poeta acerca del gobierno de la ciudad de Atenas. De la lectura de esta elegía emergen como figuras opuestas la *Eunomia* y la *Disnomia* a la manera de personificaciones de aquellas cualidades que la *pólis* debe adoptar o rechazar.
La poesía épica –Homero, Hesíodo– había hecho mención de ambos términos pero es el poeta lírico el que busca testimoniar su actuación como legislador con el fervor de sus versos. Tiempo después Platón y Aristóteles expondrán en sus escritos políticos cuestiones relacionadas con la dicotomía "buen y mal gobierno".
En este trabajo, además de la traducción de la elegía, se analizará en el texto griego principalmente la figura de la alegoría como eje significante en la composición del mismo.

Palabras clave: eunomia – disnomia – alegoría

ABSTRACT: The Elegy 3 (3D) *Eunomia* from Solon of Athens (fl. 600 BC) exposes the political thought of the poet about the government of Athens's city. From this elegy's reading emerge like opposite figures, *Eunomia* and *Disnomia* like personifications of these qualities that *pólis* must adopt or reject.
Epic poetry –Homer, Hesiod– has mentioned both terms but the lyrical poet searches to bear witness to his own performance as a laws maker with the fervour of his verses.
Some time later, Plato and Aristoteles will expose on their political written works some questions referred to the dichotomy "good and bad government".

[1] UNR

In this work, beyond the translation of the elegy, in the greek text will be analysed principally the figure of allegory as a significant axle in the composition of that text.

Keywords: eunomia – disnomia – allegory

Para acceder a una lectura de la elegía de Solón de Atenas, nacido alrededor de 640 AC, una breve referencia al escenario histórico en el cual se desarrolló su vida parece necesaria.

El texto elegido, ***Eunomia***, exige conocer la situación política en la cual Solón expone en metro elegíaco el "diagnóstico de los males que afligen a su patria" (FRÄNKEL, H., 1993: 213). Conflictos internos causados por razones diversas: una creciente presión demográfica, un criterio de desigualdad para el reparto de las propiedades rurales, las inevitables deudas que se contraían por éste y otros motivos y, finalmente, la condición cercana a la esclavitud en la que muchos habitantes habían caído.

Para tratar de desanudar esos conflictos, Solón es elegido en 594 AC como arconte y mediador, ***diallaktēs*** (RUIPÉREZ Y TOVAR, 1978: 107); por entonces ya había dado a conocer en verso sus opiniones acerca de estos males.

Entre las medidas que propuso se enumeran algunas que modificaron la ley anterior: declarar nulas las deudas existentes, decretar la libertad de todos los deudores que habían sido esclavizados, prohibir los préstamos que se hicieran sobre la libertad del deudor y su familia.

Las reformas de Solón a la estructura política de Atenas apuntaron a la justicia, a la ***dikē***, tal como en esa época se conocía.

Para nivelar la anterior desigualdad en cuanto a la distribución de las clases sociales, el legislador propuso una división en cuatro "según los ingresos en especie de trigo y aceite que cada uno tenía" (RUIPÉREZ Y TOVAR, 1978: 108). La primera clase era la de los que poseían quinientos medimnos de trigo; la segunda, la de los caballeros, trescientos medimnos; la tercera, hoplitas, doscientos; y la cuarta, la de obreros a sueldo, menos de doscientos

medimnos. Esta clasificación, de carácter timocrático[2] consideraba la posición económica como importante puesto que capacitaba a cada uno para su participación en la guerra. A partir de esta reforma se incrementaron las sesiones de la *ekklesia*, la asamblea de los ciudadanos, en la cual se trataba no sólo la legislación sino también todas las cuestiones de interés público.

La legislación soloniana contemplaba una serie de leyes civiles y penales; sobre esa base "se construyó" todo el derecho ático de los dos siglos siguientes (RUIPÉREZ Y TOVAR, 1978: 109).

Desde la perspectiva de la historia de la Antigua Grecia, la actuación de Solón como ciudadano fue acorde con sus manifestaciones poéticas.

En los dísticos elegíacos, metro con el cual Solón compone sus poemas, aparece representada fundamentalmente la *sōphrosynē*, el concepto de mesura, por oposición a *hybris*; los versos a Salamina, una exhortación a la lucha para recuperar la isla para los atenienses fueron compuestos, según Fränkel (1993: 212), para presentar ante la asamblea del pueblo antes que se difundiera por escrito.

Tanto en ese caso como en el de *Eunomia*, están absolutamente ensamblados el discurso político –exhortación, arenga, programa– con la concepción ético-filosófica del poeta. Un siglo más tarde, Solón se habría vestido con el ropaje del orador, del *rēhtor*.

Aunque respetuoso de los dioses, continuando en parte la línea de Hesíodo en el comienzo de *Los trabajos y los días* con respecto a Zeus, guardián del derecho, Solón crea nuevas imágenes: Eunomia[3] y Disnomia.[4] Una, la que da nombre a la elegía, si bien se ubica en la mitología –en la

[2] *Timē* (BAILLY, 1960: 1933): evaluación, estimación; valor; honor, consideración de la que se goza; dignidad, dignidad divina; lo que es objeto de estima, de respeto *Timokratia* (BAILLY, 1960: 1934): timocracia.

[3] BAILLY, A. (1960:845), *eunomia*: orden bien regulado; buena legislación; justicia, equidad: *Odisea* 17, 487; Anth. 6 195, 236; Platón, *República* 425a; buena observancia de las leyes, orden regular: Herodoto 1,65; 2, 124: Sófocles, *Ayax* 712; Aristófanes, *Aves* 1540; Jenofonte, *Helénicas* 4, 4, 6; Aristóteles, *Política* 4, 86. Eunomia: el orden personificado; una de las Horas, hija de Temis: Hesíodo, *Teogonía* 902.

[4] BAILLY, A. (1960:552), disnomia: mala legislación: Solón 15, 31. Con personificación: Hesíodo, *Teogonía* 230.

Teogonía, por ejemplo– está representada poéticamente por Solón a la manera de una estatua que debería tener su lugar en el espacio público de la ***pólis*** como tutelar y, a la vez, referencia permanente para los ciudadanos.

Antes de analizar el texto de la elegía es conveniente consignar algunas de las observaciones que Francisco Rodríguez Adrados (1966: 87 y ss.) incluye dentro del capítulo 2 referido a las corrientes innovadoras en el desarrollo del pensamiento de cuatro autores: Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides.

Dentro del período griego arcaico la mentalidad aristocrática –en los poemas homéricos, por ejemplo– va cambiando en forma paulatina en todos los ámbitos: político, social, poético; según señala Rodríguez Adrados hay un "hilo conductor […] el relativo a la idea de la justicia" (1966: 87).

En Hesíodo aparece, desde el punto de vista significativo, una diferencia con relación a Homero, al concepto de ***aretē***, la moral agonal y otros valores; esa diferencia apunta a la justicia como la verdadera ***aretē***, que atañe a la moralidad humana general y no a una sola clase social. ***Dikē***[5] es la divinidad que protege al débil ante el fuerte, pero según Hesíodo, requiere del hombre el esfuerzo de la labor diaria, la dignidad que brinda el trabajo.

Sin embargo, toda esa innovación no bastaba. Era necesario acceder a una igualación progresiva llevada a cabo por legisladores elegidos por la ciudad: Solón, por ejemplo, o por tiranos como Periandro, Clístenes, Pisístrato.

"La idea de la ***pólis*** o ciudad estado […] promueve toda esta evolución ideológica", prosigue diciendo Rodríguez Adrados (1966: 92). La ***pólis*** será el criterio de la conducta y de la ***aretē***, aun para la clase de los nobles. Solón participa activamente de ese movimiento y, como se ha visto, lo pone de manifiesto en el texto de ***Eunomia***. En contraste entre el orden y el des-orden trae aparejadas consecuencias funestas para los ciudadanos: cuando no hay reglas ni justicia en la ***pólis*** aquéllos caen inexorablemente en poder del tirano.

[5] ***dikē***. (BAILLY, A. p. 511). I. regla, uso o manera de actuar; II. lo que sirve de regla, derecho, justicia; III. acción judiciaria, proceso, particularmente proceso privado por oposición a proceso público; el tribunal que juzga; decisión judiciaria, juicio. ***Dikē***: justicia personificada. Hesíodo, ***Teogonía***, v.902; la Venganza o el Castigo en los trágicos.

Para finalizar esta síntesis de lo que Rodríguez Adrados considera una nueva concepción de la *dikē*, ésta sería no sólo "una fe religiosa" sino también una "necesidad política" (ob.cit.: 96). El orden divino y el orden humano son dos caras, dos principios que deben estar presentes en la concepción del mundo griego arcaico, un mundo que apunta cada vez más hacia la racional, y la idea de justicia no escapa a esta nueva concepción.

Esta propuesta para la traducción de la elegía trata de respetar el sentido del texto griego y, al mismo tiempo, en la medida en que nuestra lengua lo permita, la mayor proximidad con el texto de partida. Se han consultado las versiones al español de Juan Ferraté (1968), de Carlos García Gual(1980) y H. Fränkel / R. Sánchez Ortiz de Urbina (1993).

ΕΥΝΟΜΙΑ

24 Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ᾽ ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μακάρον θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει.
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ᾽ ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίηι
……..
πλουτοῦσιν δ᾽ ἀδίκοισ᾽ ἔργμασι πειθόμενοι
……...
οὔθ᾽ ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ᾽ ἁρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ᾽ ἐόντα,
τῶι δὲ χρόνωι πάντως ἦλθ᾽ ἀποτεισομένη.

τοῦτ᾽ ἤδη πάσηι πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακὴν ταχέος ἤλυθε δουλοσύνην,
ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ᾽ εὕδοντ᾽ ἐπεγείρει,
ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην·
ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστυ
τρύχεραι ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις.
ταῦτα μὴν ἐν δήμωι στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
ἱκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν
πραθέντες δεσμοῖσί τ᾽ ἀεικελίοισι δεθέντες.
……..
οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ᾽ ἑκάστωι·
αὐλειοι δ᾽ ἔτ᾽ ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
ὑψηλὸν δ᾽ ὑπὲρ ἕρκος ὑπέρθορεν, ηὗρε δὲ παντως,
εἰ καί τις φεύλων ἐν μυχῶι ἦι θαλάμου.
ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει,
Εὐνομίη δ᾽ εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ᾽ ἀποφαίνει
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοισ᾽ ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
αὐαίνει δ᾽ ἄτης ἄνθεα φυόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανα τ᾽ ἔργα
πραΰνει, παύει δ᾽ ἔργα διχοστασίης,
παύει δ᾽ ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ᾽ ὑπ᾽ αὐτῆς
πάντα κατ᾽ ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

EUNOMIA

24 Nuestra ciudad nunca perecerá por el designio de Zeus
ni por la voluntad de los bienaventurados dioses inmortales;
pues de tal suerte la magnánima hija de un padre todopoderoso,
Palas Atenea, que la resguarda, tiende [sus] manos desde lo alto.

Pero los mismos ciudadanos desean destruir la gran ciudad
con actos imprudentes, cediendo ante las riquezas,
y el juicio incorrecto de los jefes del pueblo, los cuales
están destinados a sufrir muchos padecimientos por [su] gran ***hybris***;
pues no saben contener el desenfreno ni a las actuales alegrías
del festejo ordenar en calma.
……...
Y se hacen ricos dejándose llevar por acciones injustas
……..
No absteniéndose de los bienes sagrados ni de los del estado
roban cada uno por su lado con rapacidad
y no resguardan los augustos fundamentos de ***Dikē***,
la que silenciosa, conoce las cosas presentes y las pasadas
y con el correr del tiempo vuelve, en todos los casos para vengarse.
Esa herida inevitable ya llega a toda la ciudad,
y rápidamente [ésta] va a la vil esclavitud
la cual despierta a la división política interna y a la guerra dormida,
que destruye de muchos la hermosa edad.
Pues una ciudad encantadora a causa de sus enemigos
con prisa se consume en reuniones propicias a los que obran mal,
y esos males van dando vueltas en el pueblo, por una parte, por otra,
muchos de los pobres se van a tierra extranjera
vendidos y atados con lazos miserables.
……....
De ese modo a casa de cada uno llega el mal común;
y las puertas de los atrios no logran ya contener[lo].
salta sobre el elevado cerco, y encuentra siempre a
alguno, aún cuando huyendo, esté en la parte más remota de un
cuarto.
Mi corazón me ordena que enseñe estas cosas a los atenienses,
que los mayores males procura a la ciudad Disnomia.
En cambio Eunomia hace ver todo bien ordenado y dispuesto
y con frecuencia a los injustos ciñe con grillos;
pule las cosas desiguales, hace cesar los excesos, borra la ***hybris***,
y marchita los brotes nacientes de la venganza,

> y corrige sentencias torcidas y los actos orgullosos
> suaviza, y detiene los hechos de discordia,
> y el enojo de la terrible ira, y por ella
> todos los asuntos son justos y sabios entre los hombres.[6]

Este programa político de Solón fue interpretado por sus contemporáneos de diversa manera. Fränkel (1993: 217) expresa las opiniones tantos de los ricos como de los ciudadanos pobres: "habían entendido las suaves advertencias a ambas partes como una astucia preliminar", que condujera más adelante a una solución drástica.

No eran éstas las expectativas de Solón y así lo dice en versos de sus elegías 5 (5D), 17 (23D), 18 (24D). Su intención no era "crear una democracia en sentido moderno; distingue entre las clases de buenos y de malos" (FRÄNKEL, 1993: 217). Cuando se piensa a sí mismo como ciudadano Solón se considera perteneciente al bando de los buenos, no de los ricos; la ***aretē*** que propugna es la que refiere a la bondad, a las alegrías simples, al buen nombre. Todo esto supera, según su pensamiento, a los bienes materiales.

Es interesante considerar en la poesía lírica arcaica la función que cumple el ornato –tal como se denomina en retórica– en un texto poético, la elegía de Solón.

Un recorrido por ésta permite detectar tropos y figuras que, según se verá, son definidos como tales por autores de estudios acerca de la retórica en las últimas décadas de manera diversa. De cualquier modo, no hay una utilización cuantiosa de estos recursos; no obstante se puede hablar de un predominio de la personificación, en un sentido amplio; éste es el caso de Eunomia, Disnomia y Dike, palabras que, además, constituyen el eje significante del poema.

En los primeros versos se perfila el influjo que la concepción místico-religiosa de aquel momento ejerce en la composición del texto.

Palas Atenea, la que vela sobre la ciudad, es una divinidad mayor, seguida en jerarquía por deidades como Eunomia y Dike, los pilares sobre los que la ***pólis*** debe estar edificada; las dos están mencionadas en la ***Teogonía***

[6] Traducción: María Isabel Barranco

de Hesíodo con carácter religioso. En la elegía soloniana, Eunomia y Dike descienden al ámbito de la ciudad y ocupan un lugar paradigmático. La ***pólis*** de Solón era una utopía impulsada por el deseo del legislador/poeta de que Atenas estuviera al frente de las demás ciudades-estados que conformaban el mapa político de Grecia.

La respuesta, sujeta a las interpretaciones provenientes de distintas áreas del saber: histórica, filosófica, literaria, así como a las variantes que el paso del tiempo puede integrar, es múltiple y compleja.

Para ajustar, en primer lugar, la pertinencia de Eunomia, Disnomia y Dike al espacio que les corresponde como figuras o tropos en el campo de la *lexis/elocutio*, se van a citar algunas opiniones de especialistas.

Para Heinrich Lausberg (1983: 212) la alegoría es un tropo[7] de pensamiento, es decir, una sustitución de un pensamiento por otro (análogo al tropo de dicción); la relación es de semejanza. Se trata de una metáfora continuada. Más adelante Lausberg sostiene que una variante de realización de la alegoría es la personificación, *fictio personae, prosopopeia* (1983: 214); tal es el caso de conceptos abstractos, como los de la elegía, que actúan como personas/personajes.

Con esta definición de alegoría coincide J. L. García Barrientos (1998: 57) cuando dice que es "una metáfora continuada o cadena de metáforas correlativas que desarrollan un completo doble sentido, literal y figurado". En cuanto a la prosopopeya o personificación (1998: 75) la ubica, en forma similar a la de Lausberg, como "atribución de cualidades humanas […] a personas ficticias […] seres irracionales o inanimados"; para el autor, es el recurso para la "creación" de personajes. Desde esa perspectiva es posible agregar que este recurso dota al poema de un cierto matiz dramático –en cuanto drama, con el significado griego del término– que cambia el tono puramente elegíaco del texto de Solón.

David Pujante (2003: 281 y ss.) considera a la alegoría dentro de las fi-

[7] Tropo: según Quintiliano (*Inst.Orat.* VIII I) es un cambio [un traslado] mejorador de la significación propia de una palabra o de una locución. Los tropos son mutaciones, traslados significativos (PUJANTE, 2003: 203).

guras;[8] como tal, coincide en definirla como metáfora continuada, pero señala que para Quintiliano es un tropo ya que implica "el traslado de una expresión de su significación natural y principal a otra […]" (*Inst. Orat*. IX I 4). En cuanto a la prosopopeya, considera que es una figura que puede extenderse a seres muertos o fantásticos, pero su rasgo principal es el de "ceder la palabra" (dar el don de la palabra a los que no pueden hablar) (Pujante, 2003: 273).

Para Azaustre y Casas (2004) tanto alegoría como prosopopeya están dentro de las "fases elaborativas del discurso". En este marco, la alegoría es un "tropo por semejanza […] que no se verifica en una palabra sino en un conjunto de palabras; si la metáfora implica un solo acto analógico, la alegoría requiere dos o más procesos de este tipo, enmarcados en una misma analogía básica […]" (AZAUSTRE Y CASAS, 2004: 84). En los que respecta a la prosopopeya los autores coinciden con los tratadistas anteriores y la ubican como una variante de la alegoría, dentro de las "figuras de ficción" (2004:139).

En la elegía de Solón hay otras figuras de distinto nivel. Otra personificación es la que se lee en los versos 17 a 20 y afecta a la palabra ***helkos*** (v. 17) "herida" que, como se ve en la traducción, es una funesta consecuencia que acarrea el no respetar a Dike. También del verso 26 al 29, la "pública desgracia", el "mal común", figuras de ***fictio personae***, "ejecuta" el castigo no sólo en la ciudad sino en el interior de la casa de cada uno.[9]

Poner en escena a estos personajes ficcionales revela en Solón a un poeta conocedor de los recursos retóricos y, además, de los efectos que la utilización de los mismos podían producir en los que escuchaban o leían. En esto se anticipa a los ***rhetores*** del siglo V que tienden a lograr la persuasión con sus trabajos en el ámbito político, judicial o literario.

Tal vez, el uso de personificaciones, a criterio de Solón, impactaría al público en mayor medida, ya que haría concretas y sensibles las abstraccio-

[8] Figura: en el sentido más primitivo de la palabra es una forma, un cuerpo; *schema* es la "figura de estilo que consiste en un cambio […] en el sentido o en las palabras, del modo vulgar o sencillo" (PUJANTE, 2003: 282)

[9] Otras figuras: "*allothen allos*" (v. 13), figura etimológica. "*ploutousin … adikois' ergmasi*" (v. 11): homoiotéleuton. "*trakhea*" (vv. 34 a 39): enumeración, *enumeratio*, figura de la acumulación coordinante; incluye polisíndeton.

nes que suponen términos como el orden, el desorden, la justicia, otorgándoles un aspecto real.

También juega en el texto soloniano un papel importante la idea de lo verosímil, de los creíble, que Aristóteles definirá en *Arte poética* en el siglo IV AC.

Sin dudas, se trata de llegar con las palabras, de atravesar la distancia entre el poeta y sus conciudadanos para convencer, para enderezar, para mejorar y engrandecer la *pólis* ateniense.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

FERRATÉ, J. *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: 1968.

GARCÍA GUAL, C. *Antología de la poesía lírica griega*. Madrid: Alianza, 1980.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

AZAUSTRE, ANTONIO Y CASAS, JUAN. *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel, 2004.

FRÄNKEL, HERMANN. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor, 1993.

GARCÍA BARRIENTOS, JOSÉ LUIS. *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*. Madrid: Arco/Libros, 1998.

LAUSBERG, HEINRICH. *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos, 1983.

PUJANTE, DAVID. *Manual de retórica*. Madrid: Castalia, 2003.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

RUIPÉREZ, MARTÍN Y TOVAR, ANTONIO. *Historia de Grecia*. Barcelona: Montaner y Simón, 1978.

DICCIONARIO

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1960.

EL IDEAL COSMOPOLITA ESTOICO: UNA INTERPRETACIÓN POLÍTICA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE "LEY COMÚN"

NATACHA BUSTOS[1]

RESUMEN: El trabajo se propone analizar los posibles sentidos en los cuales la Estoa antigua ha reflexionado políticamente sobre la "ciudadanía universal". De acuerdo con tal objetivo, será decisivo examinar el tipo de vínculo que se establece entre la tesis del cosmopolitismo y la noción de "ley común". Creemos que la articulación entre ambos conceptos permitirá advertir que el mandato cosmopolita no sólo constituye un ordenamiento moral, sino que supone asimismo un mandato político. Esto es, en tanto se postulen 'representantes' de la ley, existirá una relación de poder entre quienes conozcan la ley y actúen según sus preceptos (*i. e.*, realicen actos virtuosos persiguiendo el bien común), y quienes la ignoran, cuyo deber será 'incorporarla'.

Palabras clave: Estoa antigua – cosmopolitismo – política – moral – ley común.

ABSTRACT: The paper proposes to analyze the possible meanings of "universal citizenship", upon which ancient Stoa has politically reflected. In accordance with this objective, we consider it decisive to examine the kind of bond that exists between the cosmopolitan thesis and the notion of "common law". We believe the articulation between both concepts will allow us to notice that the cosmopolitan mandate does not only constitute a moral arrangement, but also implies a political mandate. That is to say, as long as there are law representatives, there will be a relationship of power between those who know the law and act according to its precepts (*i.e.* realize virtuous acts in pursuit of the common good) and those who ignore it, whose duty will be to incorporate it.

[1] UNR – CONICET

Keywords: ancient Stoa – cosmopolitism – politics – morals – common law

I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el cosmopolitismo estoico[2] ha sido analizado con cierta frecuencia por la crítica especializada. Al respecto, una de las interpretaciones más sólidas sobre el tema es la ofrecida por M. Nussbaum (2005, 2009), quien señala que a partir del supuesto básico de que toda la humanidad pertenece a una comunidad moral/racional, los estoicos habrían sugerido que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos. En este sentido, la autora afirma que la 'ciudadanía mundial' no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política. Asimismo, es posible hallar tendencias que concretamente proponen revitalizar la dimensión política del cosmopolitismo (SCHOFIELD, M., 1991; OBBINK, D., 1999; VOGT, K., 2008). No obstante, a nuestro entender, tales enfoques no resultan del todo convincentes dado que –por momentos– también estas interpretaciones tienden a privilegiar las implicancias éticas de la doctrina cosmopolita estoica, más que sus connotaciones políticas.

Por tanto, aun cuando la política –a diferencia de la ética– no constituya una parte específica del sistema filosófico estoico,[3] pero teniendo presente la cercanía que caracteriza a ambos planos en el mundo antiguo, nuestro trabajo se propone discernir analíticamente el modo en cual determinados conceptos podrían adquirir un matiz político. Esto es, será nuestro objetivo evaluar cómo ciertas nociones serían capaces de delimitar o circundar el ámbito donde se construye y se ejerce el poder. En este sentido, cobrará relevancia

[2] Tomando como referencia la periodización señalada por G. Puente Ojea (1979: 32), nos limitaremos a evaluar dicha temática en el período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). No obstante, utilizaremos algunas fuentes del estoicismo medio y romano en aquellos casos en los que las fuentes de la Estoa antigua no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

[3] No obstante, es posible hallar una excepción sobre el tema en la propuesta de Cleantes. Cfr. DIÓGENES LAERCIO. *Vitae* VII 41 (SVF I 482).

la noción de "ley común" ya que brindará el sustento teórico que le permitirá a la tesis del cosmopolitismo operar, no sólo en el plano moral[4] (ordenando un tipo de conducta social), sino también en el área política.[5] En consecuencia, creemos que la 'ciudadanía universal' es susceptible de ser interpretada políticamente dado que postula una autoridad que legitima y promueve la ejecución de la norma moral que la "ley común" dictamina.

II. EL IDEAL COSMOPOLITA Y LA NOCIÓN DE "LEY COMÚN"

Si bien la doctrina de la 'ciudad cósmica' parece haber sido el resultado de una reelaboración teórica llevada a cabo por Crisipo en función de las afirmaciones (de origen cínico[6]) contenidas en la *Politeía* de Zenón, sería posible señalar que, en líneas generales, ambos filósofos tienden a vincular la tesis del cosmopolitismo con la existencia de una "ley común". Se trata de una suerte de 'ley natural' que, independientemente de cualquier código legal positivo, debería medir las acciones morales y políticas. De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón habría propuesto:

> "[…] que no habitemos en ciudades (*póleis*) ni pueblos (*démous*), separados cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos (*di-*

[4] Hacemos uso de la definición foucaultiana de 'moral', entendida como "un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. […] Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen." (FOUCAULT 2003: 31) Asimismo, tomamos como referencia lo señalado por J. Annas, quien interpreta que la ética antigua refiere a lo que podría caracterizarse como el lugar que ocupa la moral en la vida del agente (1993: 12). En este sentido, utilizaremos indistintamente las nociones de ética y moral; aunque realizaremos las aclaraciones pertinentes cuando hagamos referencia a la ética en tanto disciplina que forma parte integral de la filosofía estoica.

[5] Es válido aclarar que al referirnos al 'ámbito político', o a la (posible) 'actividad política' del sabio, no dejamos de contemplar la naturaleza 'social' del animal racional (sin la cual no habría vida comunitaria alguna). Cfr. DL VII 123 (SVF III 631); ESTOBEO. *Eclogae* II 109 (SVF III 686).

[6] Cfr. DL VI 63; VI 93; donde son reportadas las afirmaciones de Diógenes y Crates.

> *kaíois*), sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos (*demótas*) y conciudadanos (*polítas*), que haya un solo modo de vida (*bíos*) y un solo orden (*kósmos*), como si se tratara de un rebaño que pace junto y se alimenta de una ley común (*nómoi koinôi suntrephoménes*)." (*De Alex. virt.* 329a; SVF I 262)[7]

De este modo, el concepto de ley no limita su referencia a un catálogo de buenas y malas acciones; por el contrario, constituye un tipo de regulación que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen cada una de las ciudades. En efecto, la propuesta de Zenón invita a compartir entre toda la humanidad un solo modo de vida, acorde con la "ley común". Asimismo, Crisipo en *Sobre la ley* (*Perì nómou*) habría afirmado:

> "La ley (*nómos*) es rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas. Debe presidir tanto lo que es noble (*kalôn*) y vergonzoso (*aischrôn*), como un gobernante (*árchonta*) y un guía (*hegemóna*), y, según esto, debe ser el canon (*kanóna*) tanto de lo justo (*díkaíon*) como de lo injusto (*ádikon*), prescribiendo a los animales cuya naturaleza es política (*tôn phúsei politikôn zóion)* lo que hay que hacer y prohibiendo lo que no hay que hacer." (MARCIANO. *Instit.* I; SVF III 314)[8]

Por tanto, la 'ley natural' no opera como un código civil. Esto es, prescribe llevar a cabo actos nobles y justos, al tiempo que condena las acciones vergonzosas e injustas; sin embargo, lo hace sin indicar específicamente cuáles serían aquellos actos que podríamos calificar como justos, nobles, vergonzosos e injustos.[9] De igual modo, tampoco dicha ley determina en qué

[7] Utilizamos la traducción de M. Boeri (2004), aunque la modificamos eventualmente. Cfr. PLUTARCO. *De exilio* 5, 600e (SVF I 371). Cfr. asimismo CICERÓN. *De legibus* I 23, 61; MARCO AURELIO. *Meditaciones*, IV, 4; VI 44; X, 15.

[8] Traducción nuestra. Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* I (SVF I 537); II 96 (SVF III 613).

[9] Si bien el estoicismo desarrolla la teoría del *kathêkon* ('acto debido'), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con determinadas valoraciones, no se trata de una teoría que legisla en la misma dimensión que la "ley común"; por el contrario, se encuentra en estricta dependencia de lo que dicha ley prescribe. Cfr. DL VII 108.

marco, situación, contexto o lugar debería hacerse efectiva: la ley tiene un carácter universal. En consecuencia, esta 'ausencia' de aclaraciones supone, al menos, dos ideas básicas:

> (i) que el bien, el mal, lo justo, lo injusto, lo honesto, lo deshonesto, la virtud y el vicio, son distinciones establecidas por la naturaleza (*i. e.*, no se fundan en convenciones humanas);[10]
> (ii) que los seres racionales cuentan con algún tipo de 'conocimiento innato' de aquellas nociones morales.[11]

Asimismo, la ley manda en un sentido propedéutico; de algún modo, enseña a los seres racionales a llevar una vida acorde con la naturaleza: "[…] el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza (***gínetai tò akoloúthos têi phúsei dsên)***, con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (***orthòs lógos***)." (DL VII 88; SVF 162) Esta ley universal y divina, identificándose con la recta razón, genera un efecto de 'internalización': la ley prescribe las acciones humanas asimilándose a la 'voz de la conciencia' (SCHOFIELD 1991: 69). Ampliaremos este punto en el próximo apartado.

III. EL COSMOPOLITISMO COMO MANDATO MORAL

De acuerdo con la interpretación de Nussbaum, la doctrina del cosmopolitismo estoico supone una idea fundamental: respetar la dignidad de la razón; pero no sólo respecto de la familia cercana, de los afectos más íntimos, de la comunidad política que habitamos, sino de toda la especie humana

[10] Cfr. DL VII 128 (SVF III 308). Cfr. asimismo CICERÓN. *De legibus* I 15, 42 (SVF III 319, 320); I 16, 44 (SVF III 311); I 17, 46 (SVF III 312); II 8-10 (SVF III 316); *De republica* III 33 (SVF III 325).
[11] Cfr. DL VII 53; PLUTARCO. *De Stoic. repugn.*, 1041e (SVF III 69). Cfr. asimismo CICERÓN. *De finibus* III 33 (SVF III 72).

(NUSSBAUM 2005: 87-88).[12] En consecuencia, el mayor legado de los estoicos al mundo contemporáneo habría sido la idea de 'ciudadanía universal'. Es decir, la Estoa habría manifestado un repudio hacia aquellas lealtades que hacen de la política un foco de competencia entre grupos que representan diversos intereses, más que un espacio de deliberación racional sobre el bien de la mayoría. Dado que los comportamientos humanos deberían respetar la dignidad de la razón y la elección moral de todos los individuos, Nussbaum afirma que la 'ciudadanía mundial' no sería tanto una idea política como una noción moral que restringiría la vida política (Ibíd.: 86).

Ahora bien, si por moral comprendemos el modo en el cual los individuos se comportan respecto de las reglas y valores que les son propuestos por una serie de aparatos prescriptivos,[13] podría afirmarse que el cosmopolitismo estoico, mediante su estrecho vínculo con el concepto de 'ley universal', opera como un mandato moral. Esto es, exige que los ciudadanos actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos.

> "<Los estoicos> piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe (***urbem***) y la ciudad (***civitatem***) común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común (***communem utilitatem***) al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos lo ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno (***bonus***) y sabio (***sapiens***), que obedece las leyes y no desoye el deber civil (***civilis officii***), sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio." (CICERÓN. ***De finibus*** III 64; SVF III 333)[14]

[12] Cabe señalar que la autora, con posterioridad, flexibiliza su posición respecto del cosmopolitismo, admitiendo que el despojo absoluto de todo tipo de lealtades (familiares, sociales) 'vaciaría' de sentido la vida humana. Cfr. NUSSBAUM, M. (2009: xvi).

[13] Véase nota 4. A su vez, en el caso de los estoicos, debemos destacar la relevancia que posee el trasfondo metafísico de la teoría moral.

[14] Utilizamos la traducción de L. Corso (1998). Cfr. CICERÓN. ***De republica*** I, 1. Cfr. asimismo MARCO AURELIO. ***Meditaciones*** III, 4; IV, 12; IV, 33; V, 6; VI, 14; VIII, 34; XI, 21.

Por tanto, la Estoa afirma que la naturaleza, mediante la ley, dirige a los seres racionales a actuar persiguiendo el bien común (*i. e.*, a llevar a cabo acciones que supongan el respeto por el 'otro'; sea éste un amigo, un vecino, un extranjero).[15] De esta manera, la ley parece expresar el estado disposicional (es decir, la disposición psíquica) que caracteriza al sabio, quien sistemáticamente realiza actos virtuosos acordes con la recta razón. En contrapartida, el necio (*phaûlon*) es presentado como un exiliado (*phugáda*), "en cuanto está privado de ley y de la ciudadanía (*politeías*) que es apropiada según naturaleza." (ESTOBEO. *Eclogae* II 103; SVF III 328) El ignorante-vicioso, oponiéndose a la ley, es definido como un salvaje (*ágrion*) que "no hace nada por el interés común, ni amigable (*philikôs*) ni desinteresadamente (*ameletétos*)." (ESTOBEO. *Eclogae* II 103; SVF III 677) Tales afirmaciones permiten argumentar por qué el sabio es quien representa de modo más excelente al *kosmopolítes*: el sabio es una suerte de 'encarnación' de la 'ley universal' que, en tanto norma moral suprema, no pertenece a una ciudad o a un Estado en particular, sino que configura la *kosmópolis*.

Retomando lo mencionado en el apartado anterior, advertimos la interpretación de M. Schofield, quien refiere a una suerte de 'internalización' de la ley; no obstante, el autor se encarga de complejizar esta idea. El testimonio de Marciano citado con anterioridad señala claramente el 'campo' en el cual la recta razón hace sus prescripciones: la ley indica el modo en el que deben vincularse los animales políticos, quienes están destinados a vivir en comunidad. En consecuencia, no se trata de una ley que opera simplemente en un nivel individual, asemejándose a la 'voz de la conciencia', sino que se dirige a regular las conductas sociales, dictando normas morales de convivencia (SCHOFIELD 1991: 71-72). Asimismo, ciertas interpretaciones que retoman y resignifican esta línea interpretativa, entre ellas las elaboradas por D. Obbink (1999) y K. Vogt (2008), señalan que sería desacertado afirmar que este mandato no involucra una dimensión política dado que específica-

[15] Tal tendencia permitiría asimismo que los seres humanos eviten confundir los bienes que son decisivos para la consecución de una vida virtuosa, con aquellos bienes aparentes (la riqueza, la fama, el honor, entre otros). Cfr. DL VII 104 (SVF III 119); ESTOBEO. *Eclogae* II 79 (SVF III 118).

mente nos indica cómo debemos vincularnos con nuestros conciudadanos.[16] Sin embargo, si lo que atañe al conjunto de valores y normas de interacción social lo hemos ubicado en el ámbito de la moral, y no de la política, este argumento parece no resultar del todo convincente. Cabe entonces el siguiente interrogante: ¿en qué sentido el mandato cosmopolita portaría un matiz político?

IV. EL COSMOPOLITISMO COMO ORDENAMIENTO POLÍTICO

Tal como lo hemos supuesto inicialmente, entendemos que la tesis del cosmopolitismo, mediante el sustento teórico brindado por la noción de "ley común", ordena no sólo en el plano moral sino también en el ámbito político. En efecto, la 'ciudadanía universal' cobra una dimensión política cuando instaura y legitima una relación de poder entre quienes ejercen la autoridad, promoviendo el respeto de la dignidad de la razón, y quienes deben acatar dicha norma. Al respecto, hemos advertido la tendencia de los filósofos del Pórtico a ubicar al sabio como paradigma de las conductas morales y políticas, como el representante por excelencia de la ciudadanía. Contrariamente, observamos que el necio es caracterizado como una especie de criatura salvaje que vive al margen de los dictámenes de la "ley común". En este sentido, el sabio y la ley parecen ejercer su autoridad de manera bastante similar. Más aún, cuando Crisipo define la ley, la describe ejerciendo su reinado: la ley guía y gobierna. Asimismo, cuando Laercio define al sabio en su carácter de autónomo y libre, lo identifica con un rey: "es necesario que quien ejerce el poder (*tòn árchonta*) tenga conocimiento de las cosas buenas y malas (*agathôn kaì kakôn*), y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas." (DL VII 122; SVF III 617)[17] En consecuencia, la suerte de 'simbiosis' que se produce entre el sabio y la 'ley natural' sustenta el reino de la sabiduría.

A partir de las comparaciones entre el sabio y el rey, sería posible suponer que la monarquía se sitúa como el modo de organización política más adecuado para que la "ley común" ejerza su dominio; no obstante, conside-

[16] Cfr. OBBINK, D. (1999: 189-190); VOGT, K. (2008: 70).
[17] Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* II 108 (SVF III 617).

ramos que la discusión respecto de las formas de gobierno ocupó una dimensión de tipo secundaria en la política estoica.[18] Es decir, sin desconocer las similitudes que se presentan respecto aquellas figuras, no estaríamos en condiciones de afirmar que tales semejanzas manifiesten un claro apoyo por parte de la Estoa hacia los gobiernos monárquicos. En todo caso, resulta de interés destacar que las similitudes entre el sabio y el rey parecen enfatizar simbólicamente la potencialidad de gobierno del sabio; quien es poderoso frente al necio, pero cuyo poder no toma una forma única o específica en tanto organización del Estado. Esto es, si el poder político del sabio (quien, según Estobeo, debería colaborar de manera directa o indirecta con la concreción de un gobierno perfecto[19]) cuenta con una connotación metafórica, entendemos que se expresa allí el propósito de legitimar su potencialidad de gobierno desde otra dimensión. En este sentido, la naturaleza reaparece como el principio fundamental que explica el orden del universo,[20] constituyendo así el sustento metafísico de la "ley común" que el sabio representa.

Ahora bien, cabe destacar que esta 'ley universal' no pierde su matiz político. Precisamente, el rasgo político de la "ley común" encuentra su expresión más acertada en la tesis del cosmopolitismo. Sin embargo, tampoco la cosmópolis se identifica con una determinada forma de gobierno (que debería corresponderse con una suerte de 'Estado mundial'), sino que constituye la manifestación de un poder natural y universal que el sabio simboliza: el sabio, como "ciudadano del mundo", es quien está legítimamente habilitado para juzgar qué es lo bueno y lo malo para la comunidad, garantizando (mediante su decisión) el respeto a la dignidad de la razón de cualquier ser humano en cuanto tal. De este modo, el *sophós* habita un campo de acción sobre el bien común que le es ajeno al ignorante-vicioso; más aún, es en esta 'capacidad' de juzgar y decidir donde reside su poder político. En este sentido, es posible afirmar que el cosmopolitismo, no sólo constituye un mandato moral, sino que supone asimismo un mandato político, en tanto ordena una

[18] No obstante, hallamos en Laercio un testimonio aislado manifestando una preferencia teórica por la constitución mixta. Cfr. DL VII 131 (SVF III 700). Cicerón recupera esta idea en su *República*. Cfr. especialmente *De republica* I 29, 45; I 45, 69.
[19] Cfr. ESTOBEO. *Eclogae* II 94 (SVF III 611); II 111 (SVF 690).
[20] Cfr. BOERI, M. (2004: 182).

forma de conducta social a partir del establecimiento de una relación jerárquica entre quienes 'encarnan' el precepto de la "ley común" y el resto de los individuos, que deberían acatarla.

V. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de conclusión, señalamos que a lo largo del presente trabajo hemos advertido el vínculo entre el ideal cosmopolita estoico y la noción de "ley común"; dicha ley –diferenciándose de un código civil– permite regular las conductas y los actos humanos a partir de un supuesto básico que comprende a toda la humanidad. Al respecto, hemos observado el rasgo metafísico que caracteriza a la 'ley universal', dado que las valoraciones morales que ésta promueve tienen su origen en la naturaleza, y no en las convenciones humanas. No obstante, cuando esta ley se expresa en la tesis de cosmopolitismo logra determinar una organización política en tanto postula una jerarquía (esto es, un vínculo asimétrico) entre quienes representan la ley y quienes la desconocen o desestiman. De este modo, la 'ciudadanía universal' que ordena respetar la dignidad de la razón, señala cómo debemos actuar respecto de nuestros conciudadanos, al tiempo que establece, de manera simultánea, ciertas relaciones de poder. En consecuencia, el cosmopolitismo legitima el lugar de autoridad del sabio, equiparándolo con un rey, manifestando que sólo él es capaz de decidir y juzgar, sin margen de error, qué tipo de acciones pueden colaborar con el bien común.

BIBLIOGRAFÍA

a. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ARNIM, I. VON. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). 4 vols. Leipzig: Teubner, 1903-1905.

CAPPELLETTI, ÁNGEL J. (ed.). *Los estoicos antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1964.

CICERÓN, MARCO TULIO. "Las leyes". En: *Obras políticas*. Trad. Carmen T. Pabón de Acuña. Madrid: Gredos, 2009.

CICERÓN, MARCO TULIO. "Sobre la República". En: *Obras políticas*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 2009.

JULIÁ, VICTORIA; BOERI, MARCELO D.; CORSO, LAURA. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA, 1998.

LONG, ANTHONY, SEDLEY, DAVID N. *The Hellenistic philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MARCO AURELIO *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Gredos, 2008.

b. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ANNAS, JULIA. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BOERI, MARCELO D. "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia". *Deus Mortalis*. 2004; 3: 159-201.

FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

NUSSBAUM, MARTHA C. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Juana Pailaya. Barcelona: Paidós, 2005.

NUSSBAUM, MARTHA C. *The Theraphy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

OBBINK, DIRK. "The Stoic Sage in the Cosmic City", p. 178-195. En: IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PUENTE OJEA, GONZALO. *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

SCHOFIELD, MALCOLM. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VOGT, KATJA M. Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa. New York: Oxford University Press, 2008.

UN OBISPO GOBERNANTE PARA EL BIEN COMÚN: JUAN EL LIMOSNERO

PABLO CAVALLERO[1]

RESUMEN: La ponencia presenta la figura de Juan, llamado "el limosnero", arzobispo de Alejandría (610-619), de quien compone un relato hagiográfico el obispo Leoncio de Neápolis, en el año 641. Se intenta demostrar cómo esta figura responde a la imagen tardoantigua del obispo-gobernante, custodio de su pueblo, que busca su propia santidad y salvación pero las construye ocupándose del bien común en la *res publica*. La originalidad de Juan podría radicar en que no es, como se pretendía, un orador habilidoso ni tampoco un teólogo, pero funda su autoridad en la vida reconocidamente santa.

Palabras clave: hagiografía – Leoncio de Neápolis – misericordia – Bizancio – Juan el limosnero

RÉSUMÉ: Cette communication présente la figure de Jean, dit "l'aumônier", archevêque d'Alexandrie (610-619), dont Léonce de Néapolis compose un récit hagiographique à l'année 641. On tâche de démontrer comment cette figure répond à l'image de l'évêque-gouvernant qu'elle a l'Antiquité tardive, évêque gardien de son peuple, qui cherche sa propre sainteté et salut mais qui les construit en s'occupant du bien commun pour la *res publica*. L'originalité de Jean pourrait se trouver dans le fait qu'il n'est pas, comme on prétendait, un orateur adroit et non plus un théologien; mais il met le fondement de son autorité sur une vie reconnue sainte.

Mots-Clé: hagiographie – Léonce de Néapolis – miséricorde – Byzance – Jean l'Aumônier

[1] UBA – UCA – CONICET

Juan de Chipre, un laico viudo que perdió también a sus hijos, según dice una biografía anónima,[2] es nombrado Patriarca de Alejandría en el año 610, cuando esa ciudad principal de Egipto está por ser asediada por los persas y es casi dominada por una corriente herética, la de los monofisitas, que no aceptaban la doble naturaleza de Cristo proclamada por el Concilio de Calcedonia.

Varios relatos hay sobre la vida de este señor que, sin ser siquiera presbítero, se vio alzado al rango de arzobispo y, con ello, a asumir incumbencias marcadamente socio-políticas. Entre esos relatos varios nos ocupamos del llamado *Vida de Juan el limosnero*, debido a un colega del personaje, Leoncio, obispo de Neápolis, diócesis de la misma patria chipriota, narración que puede ser fechada como del año 641, es decir, veintiún años después de la muerte del protagonista. Este relato hagiográfico pretende completar uno previo, debido a Juan Mosco y Sofronio, poetas y teólogos amigos de Juan el limosnero, quienes lo dejaron inconcluso.

Nuestra intención en esta ocasión es destacar, a partir del texto conservado en su versión larga,[3] editado por Festugière, y del que hemos elaborado una nueva edición bilingüe,[4] aquellos elementos que permiten presentar al santo que, obviamente preocupado por su propia santidad, ejerce el gobierno de la Iglesia en beneficio de la sociedad y del bien común.

La caracterización del personaje[5] se centra, desde el título mismo, en destacar el grado heroico de su virtud de la misericordia. Ἐλεήμων es un adjetivo que significa 'misericordioso' en general pero que se particularizó en el sentido de 'limosnero', por cuanto ἐλεημοσύνη también pasó a significar 'limosna', es decir, forma concreta de ayudar a alguien a causa de sentir misericordia por su condición penosa. En otro lugar hemos enumerado los demás adjetivos y giros con que el hagiógrafo hace referencia a su personaje: ellos apuntan a su mansedumbre, justicia, sabiduría, extrema compasión, servicio, honradez, piedad, nobleza, paciencia, humildad, virtudes por las

[2] *Anónimo* § 3, en FESTUGIÈRE (1974: 322).
[3] Hay otras, corta y media, que fueron publicadas por GELZER (1893).
[4] Cfr. CAVALLERO *et alii* (2011).
[5] Véase CAVALLERO (2010).

que Juan es "santísimo" ἁγιώτατος (11: 4, 24), "portador de Dios" θεόφορος (9: 45), "heraldo de Dios" θεοκῆρυξ (11: 46), "digno de admiración" ἀξιοθαύμαστος (29: 10).

Empero, más allá de estos epítetos cuasi épicos del héroe,[6] frente a los que él sólo se menciona como humilde e indigno, aquí importa destacar los hechos y actitudes concretos que lo presentan como un gobernante. Vamos a pasar revista a ellos:

1. Ante el hecho de que el cercano Oriente está siendo dominado por los persas y que muchos cristianos huyen a Egipto buscando refugio, Juan organiza la construcción de hospedajes para albergar a los que van llegando (pról. 123; 6: 2-16); a ellos Juan les procura alojamiento y atención médica gratuita mientras quieran quedarse, o, si están sanos, dinero para sostenerse;
2. en esa asignación de subsidios, la cantidad es doble si se trata de mujeres (6: 15);
3. por otra parte, Juan visita personalmente a los enfermos y a los moribundos y se ocupa de aliviarlos en cuerpo y alma (cap. 6: 6 ss.; 7: 5; 24: 3 ss.);
4. lo mismo hace con los pobres (27: 1-2), para quienes hace construir un albergue llamado Καισάρειον (19: 21, 27: 2-5); el pobre es una figura de insistente aparición a lo largo del texto, con los términos αἰτῶν, προσαιτῶν, 'el que pide', ἐπαίτης, 'pordiosero', πτωχός, 'mendigo', πένης, 'pobre', οἱ δεόμενοι, 'los necesitados' y su sinónimo οἱ χρῄζοντες, a los cuales se los considera ἀδελφοί, 'hermanos';[7]
5. lo mismo hace para monjes (23: 102 ss.; 48), puesto que los venera especialmente y sabe que les es difícil procurarse el sustento; en esos recintos los hospeda y alimenta;
6. otro sector de la sociedad que recibe sus atenciones son los huérfa-

[6] Véanse nuestras ponencias "La hagiografía como épica: el caso de *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis" y "La heroicidad épica de un santo bizantino, Juan el limosnero", de pronta presentación.

[7] Cfr. CAVALLERO (2010 b).

nos, que no pueden valerse por sí mismos; en el caso de un devoto de la Virgen, le crea un legado (35: 20 ss.);

7. y también las viudas (22: 21 ss.), mujeres solas que deben mantener a sus hijos; de ahí que en 60: 32, en ocasión de la muerte del santo, un piadoso tiene una visión por la que son los mendigos, huérfanos y viudas quienes hacen séquito al obispo fallecido, por haber sido particularmente asistidos por él;
8. asimismo, Juan se ocupa del pueblo en general, oprimido por la hambruna (8: 45 en Bretaña; 11: 10 ss. en Egipto); el Patriarca reparte todo lo que tiene y envía la flota a Sicilia para aportar trigo;
9. también se ocupa del que afronta un problema individual, como el que no puede cultivar por sequía y no tiene con qué pagar impuestos (cap. 30): Juan le envía oro como adelanto y le cede su propia túnica;
10. asimismo, son objeto de su atención los esclavos, a quienes rescata cuando son maltratados (33: 39-43): si el patrón de alguno no atiende sus exhortaciones a respetarlo, Juan hace que el esclavo busque refugio y reclame ser vendido, para comprarlo él mismo y luego poder dejarlo libre. En referencia a los esclavos, es importante un pasaje del cap. 34: 8-11, en que dice:

> pues Dios no nos los dio para golpearlos sino para que sean esclavos y, quizás, ni siquiera para esto, sino para que sean mantenidos por nosotros con aquello con lo que Dios nos enriqueció,
>
> οὐ γὰρ διὰ τὸ πλήττειν τούτους ἔδωκεν ἡμῖν αὐτοὺς ὁ Θεός, ἀλλὰ διὰ τὸ δουλεύεσθαι, τάχα δὲ οὐδὲ διὰ τοῦτο, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκροτεῖσθαι παρ᾽ ἡμῶν ἐξ ὧν ὁ Θεὸς ἐπλούτισεν ἡμᾶς,

lo cual parece constituir un alegato sobre la igualdad humana, al indicar que "quizás" no deberían ser esclavos sino merecedores de atenciones como todos los demás;

11. respecto de la sociedad toda, el Obispo pone freno a la corrupción,

sobre todo de los magistrados a quienes, para evitar la tentación, les aumenta el sueldo (cap. 3); asimismo, reprocha a los que entregan menos dádivas que las ordenadas por él (cap. 9) y censura a quien pretende comprar la ordenación diaconal aprovechándose de la hambruna (cap. 11).

La actitud que Juan tiene ante el necesitado es la de dar a todo el que le pida (36: 1-3), incluso haciéndose el que no se da cuenta de su engaño (7: 15) cuando un mendigo le pide tres veces como si fuera diferentes personas. En esta actitud, Juan actúa de modo similar a Simeón 'el loco', es decir, se 'finge' loco o tonto, porque prefiere anteponer la bondad y, a la vez, ocultar la virtud. Tiene también actitudes de asceta (cap. 47), porque elige la pobreza, la austeridad. Es capaz de aceptar una bofetada (39: 4-13) y se cuida de injuriar a otro (cap. 50). Su prudencia hace que corrija sigilosamente el orgullo (cap. 42), de modo de no exponer el pecado ajeno.

Su actitud es también la de un maestro; siempre enseña, sea:

1. con la palabra directa, discursos admonitorios, como el relativo a tener presente la muerte (43: 61 ss.), o diálogos con las características de los repertorios de preguntas y respuestas o comentarios sobre actitudes ajenas, cual es elogiar a quien recomienda anteponer el Reino de los Cielos al trabajo y sus preocupaciones (cap. 51);
2. también enseña con la cita de las Sagradas Escrituras (por ej. cap. 2: 25);
3. con el relato de anécdotas de santos como Pedro (cap. 20-21) o el monje Vitalio (cap. 38), o el del prisionero que se sentía liberado cuando se rezaban misas por él (24: 15 ss.), los cuales constituyen una estrategia evangelizadora amena y que desvía el modelo desde la propia persona hacia otras, como signo de humildad;
4. con la inclusión de visiones oníricas, propias o ajenas, como la que en el cap. 6: 50 ss. cuenta que tuvo él mismo, en la aparición de Compasión o Limosna, y la de 23: 20-27, cuando narra que ve en sueños a un monje giróvago, el cual le revela que había sido castigado injustamente por Juan; o como la visión relatada en 21: 71-84, donde es Pedro quien ve a un personaje brillante que porta una cruz en la cabeza y lleva puesta la ropa que Pedro había dado en caridad:

es Cristo mismo, que se manifiesta como receptor de toda obra de misericordia; o la que tenía un prisionero que, cada vez que se rezaba una misa por él, recibía la visita de un ángel, "alguien vestido de blanco como el sol",[8] que lo sacaba de la cárcel y le permitía pasear todo el día (24: 34-39); un caso interesante es el de 25: 48 ss. donde un hombre recibe en sueños la imagen de una persona similar a Juan, que le explica el sentido de la muerte de su hijo: es decir, el mismo protagonista es imagen onírica para un personaje episódico;

5. otras enseñanzas surgen del reconocimiento de las propias fallas, como cuando Juan advierte que se equivoca al juzgar al monje eunuco, supuestamente lujurioso (cap. 23);
6. también enseña con decisiones paradójicas, como ser el premiar a quien ultrajó a su sobrino (14: 30 ss.); el negar la comunión a quien no quiere reconciliarse (15: 16 ss.); el no admitir malas palabras (16: 25 ss.); el dejar inconclusa su tumba como muestra de humildad (17: 26 ss.); el vender un regalo costoso para privilegiar la limosna (19: 56 ss.); estas decisiones lo caracterizan como alguien especial, fuera de lo común, porque muestra un grado excelso de bondad, propio de la santidad;
7. también es maestro en cuestiones teológicas, aspecto que podemos considerar más propio de su función de pastor espiritual; para ello explica la posición ortodoxa frente a las heréticas (16: 5-12) o envía cartas pastorales (cap. 49: 7 ss.) o pide a teólogos que enseñen.

Mención aparte merecen aquellos hechos que implican una acción 'maravillosa', es decir, un milagro, que no depende ya de la responsabilidad y dedicación de gobernante sino de su condición de santo, por intercesión del cual Dios opera acciones sobrenaturales. Ellos son el convertir el estaño en plata (8: 63 ss.); el conocer el pensamiento ajeno (9: 25, 45 ss.); el convertir la miel en oro (10); y, después de su muerte, que los cadáveres de la tumba le hagan espacio para recibirlo (58: 7-13); que haga desaparecer lo escrito como confesión en una tablilla (59: 85-92); que se aparezca al virtuoso Sabino en una visión como acogido por la Virgen (60: 6 ss.); que se aparezca a

[8] τις λευκοφόρος ὡς ὁ ἥλιος.

otro habitante en una visión, como seguido en procesión por todos los que habían recibido su auxilio (60: 30-34); que se perciba perfume de santidad en la misa de su funeral (60: 45-50).

Pero resta un aspecto importante de su labor gubernamental, vinculado con el elogio de 'buscar el Reino de Dios y su justicia'. En tanto patriarca, Juan tenía la atribución pero también el deber de aplicar justicia.[9] Una de sus primeras actividades a favor de ella fue mandar a confeccionar pesas exactas, con el fin de evitar el fraude en las medidas comerciales (cap. 2). Por otra parte, facilitaba a los necesitados de justicia el ser atendidos, saliendo de su palacio arzobispal y sentándose todos los miércoles y viernes ante la catedral, de modo de evitar 'burocracias'; y, para dar confianza y libertad de palabra a quien necesitara plantearle un litigio o necesidad, se hacía acompañar solamente por un síndico. Buscaba solucionar sin demoras los problemas, argumentando que nosotros pretendemos que Dios nos oiga y beneficie rápidamente (cap. 4). Por esto mismo, en el cap. 31 se señala que Juan no posterga dar solución al reclamo que hace una mujer por una injusticia de su yerno, de modo que el Obispo la atiende a pesar de hallarse en peregrinación y contra la opinión de su séquito. Otro detalle destacable es que, antes de emitir un fallo, Juan escucha 'las dos campanas': en el cap. 13 señala el personaje que muchas veces se equivocó en su sentencia por haber oído solamente los informes acerca de una de las partes, lo cual encerraba errores o calumnias, como le ocurre en el cap. 23 a propósito del ya mencionado eunuco, experiencia por la cual se opone a castigar al monje Vitalio; allí menciona la costumbre del emperador Constantino de oír a las dos partes en disputa y el episodio evangélico en que Cristo no condena a la adúltera (cap. 38). Asimismo, no aplica venganza sino que devuelve bien por mal: en el caso del comerciante que ofendió al sobrino del patriarca, Juan beneficia al ofensor determinando que no se le cobren impuestos (cap. 14).

Para toda esta labor que hemos reseñado brevemente, Juan tiene una perseverante confianza en la Providencia y en la generosidad de Dios como fuentes de su acción misericordiosa, más allá de que como administrador de la ciudad perciba impuestos (δημόσια[10]) y también rentas de las propieda-

[9] Cfr. DÉROCHE 1995: 142 ss.
[10] Es decir, la *capitatio* del Imperio Romano, el impuesto 'por cabeza'.

des eclesiásticas (ἐνοίκιν, 14: 41). Pues además de administrar los bienes episcopales y de emplear todo su aparato burocrático a favor de la comunidad, no duda en dar también los bienes propios, como son sus vestimentas, su tiempo, su sabiduría, con absoluta certeza de que son, todos, propiedades de Dios. Esta posición le granjeó problemas con el gobernador Nicetas; el texto dice:

> (Nicetas) – El reino pasa estrechez y está necesitado de dinero. En lugar de que el dinero percibido por ti como renta sea gastado tan sin reservas, dalo al reino para las arcas públicas.
> Él, tras permanecer imperturbable ante lo dicho, le dice:
> — No creo justo, señor patricio, aportar al reino terrenal lo aportado al celestial. (10: 5 ss.)[11]

Y, en otro pasaje:

> El patricio fue a administrar el mercado para provecho público; el patriarca no soportaba esto, siendo él providente para la salvación de los pobres. (13: 13-15)[12]

Estos *loci* dejan en claro que hay dos tipos de intereses: el patricio Nicetas quiere destinar los impuestos y rentas al tesoro público, 'estatal', sin especificar su aplicación, mientras que el patriarca Juan quiere emplear el beneficio en el auxilio de los necesitados.

Jean-Claude Fredouille señala que hay una tradición, ya desde el s. IV, por la que el Obispo desarrolla una acción "social o sociológica", que consiste en "*officia caritatis, misericordiae*", labor que incluye "la intervención en

[11] «Ἡ βασιλεία στενοῦται καὶ χρημάτων ἐπιδέεται. ἀνθ' ὧν οὖν οὕτως ἀφειδῶς δαπανῶνται τὰ εἰσοδιαζόμενά σοι χρήματα, δὸς αὐτὰ τῇ βασιλείᾳ εἰς τὴν δημοσίαν σακέλλαν.» ὁ δὲ ἐπὶ τῷ λεχθέντι ἀτάραχος διαμείνας λέγει πρὸς αὐτόν «Οὐ δίκαιον οἶμαι, κῦρι ὁ πατρίκιος, τὰ τῷ ἐπουρανίῳ βασιλεῖ προσενεχθέντα τῷ ἐπιγείῳ προσενέγκαι».

[12] Ὁ μὲν πατρίκιος ἦλθεν διοικῆσαι τὴν ἀγορὰν τοῦ δημοσίου κέρδους ἕνεκεν. ὁ δὲ πατριάρχης τοῦτο οὐκ ἠνείχετο τῆς τῶν πενήτων προνοούμενος σωτηρίας.

la justicia secular".[13] A raíz de estas acciones, el pueblo solía considerar a su santo Obispo fallecido ***patronus*** o προστάτης, como los paganos solían hacer con sus dioses o con sus héroes locales, pero extendiendo el poder que tenían tales magistrados civiles a logros menos habituales o pedidos más relevantes. Y hacían esto porque percibían a sus Obispos como 'protectores' ya en vida, de modo que en el epistolario la gente se dirigía al jerarca como ***patronus*** o como προστάτης, al menos en sentido etimológico, es decir, como quien 'está colocado al frente' de la comunidad y, por lo tanto, debe ocuparse de ella.[14]

La importancia de los 'hechos' y 'dichos' como vehículos de acción para el bien común radica en que "las palabras convencen, pero los ejemplos arrastran", como dice el refrán. Juan cumple prácticamente todas las 'obras de misericordia', tanto las de carácter 'corporal' (dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; visitar al enfermo; asistir al preso; alojar al peregrino; sepultar a los muertos) como las de carácter 'espiritual' (enseñar al que no sabe; dar consejo al que lo necesita; corregir al que yerra; perdonar las injurias; consolar al afligido; tolerar los defectos ajenos; orar por los difuntos). Pero por el puesto que él ocupa, esta práctica tiene una mayor trascendencia y eficacia social, dado que tiene un alcance más amplio que el puede lograr un particular. Si bien es innegable que el protagonista busca su salvación personal y que sus acciones apuntan a 'reunir méritos', nos parece indudable que su obra es una manera de luchar por establecer el Reino en este mundo, ***hic et nunc***, y para todos, más allá de la salvación en sentido 'escatológico'. El protagonista dice explícitamente acerca de quien hace misericordia:

> gana dos cosas: la una, que salva las almas de aquellos [los mendigos]; la segunda, que también él a partir de esto obtiene una recompensa no escasa. (19: 68-71)
> δύο γὰρ ταῦτα κερδαίνει ὁ τοιοῦτος, ἓν μὲν ὅτι τὰς ψυχὰς ἐκείνων σῴζει, δεύτερον δὲ ὅτι καὶ αὐτὸς ἐκ τούτου μισθὸν

[13] FREDOUILLE (1997: 18).
[14] Cfr. ibíd. 19-20.

οὐκ ὀλίγον ἐσχάνει.

Puesto que en el año 641 Egipto se hallaba en poder persa, la narración aporta a la comunidad cristiana 'ortodoxa' una añorable imagen del patriarca ideal, protector de su pueblo. Juan reúne su virtud personal y la capacidad 'estatal' o 'pública' que le da su cargo religioso, de modo que se torna modelo para el individuo pero también para el estadista en sentido amplio, porque no sólo atiende la necesidad puntual u ocasional sino que emprende acciones duraderas, como la construcción de hospicios y hospitales en beneficio de sectores amplios de la sociedad.

Ramón Teja[15] ha destacado que una de las armas más valoradas en un Obispo era la habilidad retórica, a tal punto que las ciudades intentaban tener a un orador en el episcopado. En el caso de Juan, si bien no carece totalmente de esa habilidad (véase el discurso de cap. 43: 3-48),[16] los herejes opositores se burlan porque él no es un maestro sofista (cap. 37: 1 ss.). Si la elocuencia era un puente entre paganos y cristianos,[17] en el caso de Juan se acentuaría la diferencia. Por otra parte, tampoco es Juan un teólogo como los grandes maestros alejandrinos de los siglos precedentes. Frente a ese 'desconocimiento' de la retórica, que pondría en peligro el liderazgo episcopal desde la cátedra,[18] Leoncio destaca en su personaje la virtud en grado heroico y una sabiduría que no surge de los 'estudios' sino de la fe práctica. Así, parece claro que Leoncio pretende, con su narración, enaltecer la persona de Juan, ensalzar su virtud como imitable y, a la vez, destacar su rango como el de una autoridad digna, cuyo indiscutible poder debe ser utilizado en la ***res publica*** para beneficio común: el Obispo ha de ser un 'gobernante', un 'timonel' en sentido etimológico, que mantenga no sólo la nave a flote sino también el rumbo correcto, sin 'contaminarse' con los peligros del poder y de la riqueza.

[15] Cfr. TEJA (1999: 86 ss.).
[16] Por otra parte, Juan el limosnero es a su vez autor de la *Vida de san Ticón de Amatunte*. Sobre esto véase LONGO (2004: 218).
[17] TEJA (1999: 90).
[18] Cfr. TEJA (1999: 105).

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

CAVALLERO, P. "Caracterización y técnica narrativa en *Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis". *Byzantion Nea Hellás* (Santiago de Chile). 2010; 29: 169-187.

———— "La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto". *Erytheia* (Madrid). 2010 b; 31: 35-53.

CAVALLERO, P. *et alii*: Leoncio de Neápolis, *Vida de Juan el limosnero*, edición bilingüe con introducción, notas y apéndices. Buenos Aires: UBA, 2011 (en vías de publicación).

FESTUGIÈRE, A.-RYDÉN, L. *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*. Paris: Paul Geuthner, 1974.

FREDOUILLE, J. "Le héros et le saint", p. 11-25. En: *Du héros païen au saint Chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité* (Strasbourg, 1995). Paris: 1997.

GELZER, H. *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien.* Freiburg-Leipzig: Mohr, 1893.

LONGO, A. "Vite, passioni, miracoli dei santi", p. 183-227. En: CAVALLO, G., ed. *La cultura bizantina.* Vol. I de *Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circonstanti*. Roma, Salerno: 2004.

TEJA, R. Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.

FILOSOFÍA Y *RES PUBLICA* EN PLATÓN ENTRE *LÓGOS* Y *ÉRGON*

IVANA COSTA[1]

RESUMEN: Ya desde la Antigüedad, cada vez que se evoca la *politeía* platónica –sobre todo las propuestas transformadoras del libro V de la *República*– se lo hace para cuestionar cuáles son las credenciales que ha tenido esa teoría para medirse con la política "real", practicable "en los hechos". Se la impugnó como propuesta política en nombre de la oposición entre *lógoi* (palabras, discursos) y *érga*, hechos. Este trabajo se propone pasar revista a la consciente contraposición entre *lógos-érgon* presente en diversos escritos platónicos, para mostrar que la originalidad de Platón como filósofo político no obedece tanto –o tan solo– al hecho de haber trazado la que, según él, era la mejor *politeía* para "la felicidad de toda la *pólis*, y no sólo la de una clase", sino porque advirtió cuál es la cuestión fundamental de toda indagación sobre la *res publica*: cómo establecer efectivamente un vínculo entre el ideal de los *lógoi* y la tenacidad de los hechos.

Palabras clave: Platón – República – *lógos* – *práxis*

ABSTRACT: Since ancient times, when Plato's *politeía* –specially the ideas for the transformation of the whole society, in *Republic* V– is brought to the discussion, immediately it is dismissed because it could not rival with "real" politics, the one that is actually feasible "in facts". It has been criticized as a political project, among other reasons, in the name of an opposition between *lógoi* (words, discourses) an *érga*, facts. I will examine the explicit and conscious contraposition *lógos-érgon* that occur in some platonic texts, in order to show that Plato's originality as political thinker lies not only in his commitment with a project of what he considered to be the best *politeía*, "for the happiness of the whole and not only of one class", but because he realized

[1] UBA – UCA

that the seminal question in any inquiry about the *res publica* consists in establishing an actual link between the ideal of *lógoi* and toughness of facts.

Keywords: Plato – *Republic* – *lógos* – *práxis*

1. Ya en la Antigüedad era ampliamente reconocido el carácter irrealizable (e irrealizado) del programa político de la *República* platónica. Lo revela, para el caso, un interesante pasaje del libro VI de la *Historia* de Polibio, en el cual, antes de desplegar una comparación entre diversos tipos de organización política, del pasado y del presente, afirma lo siguiente:

> "No consideré justo introducir aquí la *politeía* de Platón, a pesar de que entre los filósofos tiene a sus panegiristas. Porque así como en las contiendas deportivas tampoco admitimos a los especialistas y atletas que no están matriculados o no han dado alguna muestra de su valor, tampoco se la debe traer a colación en una competencia por el primer premio si antes no expone de su propia cosecha algún hecho verdadero (*eàn mè próteron epideíxetaí ti tôn eautês érgon alethinôs*). Hasta el día de hoy, si se quisiese compararla con la *politeía* de Esparta, Roma o Cartago, sería lo mismo que proponerse hacer un parangón entre una estatua y un hombre vivo y con aliento: por mucho realce que se quiera dar al arte en la estatua, es verosímil que la comparación entre lo inanimado y lo animado al mostrarse completamente defectuosa les *caiga mal* a los espectadores" (VI. 47, 7-10).

La negativa del historiador griego que narró el origen y desarrollo del imperio romano a tratar sobre la *República* tiene sentido: obedece a que el programa platónico no cuadra en su propósito de describir organizaciones políticas que efectivamente se han dado, en sociedades históricamente existentes. La *politeía* platónica no cumple con estos requisitos pues no puede mostrar de algún hecho (*ti érgon*) suyo verdadero. Pero Polibio aprovecha y hace patente su propia omisión para sumar de paso algunas observaciones

cáusticas: la inutilidad de la *República*, su ineficacia, su falta de vida y aliento. Y todo, a pesar del elogio que hacen de ella algunos filósofos. Lo más interesante del caso es que Polibio objeta el programa político de Platón empleando la misma metáfora que aparece en el mismo libro V de la *República*, donde se esboza por primera vez este programa transformador. Una metáfora con la que Platón pretende ilustrar la distancia entre el *lógos* y el *érgon*.

Comienzo por aquí porque creo que este pasaje, escrito por un historiador de la Antigüedad, que debe desandar con su *lógos* el camino del fracaso de la política griega, tratando de establecer las causas por las que Roma se ha impuesto y seguirá imponiéndose en todo el mundo conocido, me parece un ejemplo notable de una característica que se verifica en nuestra manera de leer la *República*, ya desde aquellos tiempos, y no menos hoy que ayer. Me refiero a que cada vez que es invocada la *politeía* platónica, sobre todo las propuestas para transformar por completo las instituciones vigentes, no podemos evitar pensar cuáles son las credenciales que ha tenido semejante programa para medirse con los proyectos políticos de "reales", practicables o contrastables en los "hechos".

La contraposición es aquí entre *lógos* (palabra, discurso, argumento, teoría) y *érgon* (hecho), las palabras y los hechos. Esta terminología aparece en el pasaje de Polibio: la *politeía* de Platón no puede mostrar de suyo ningún "hecho verdadero". Esta, la del descuido de la praxis o de los hechos por refugiarse en los *lógoi* o en la pura teoría, es una acusación reiterada a lo largo de toda la historia de la filosofía que busca el bien común de la *pólis*. Por mi parte quisiera insistir en que si Platón es el iniciador de la filosofía política lo es, no porque trazó el programa de la que, según él, era la mejor *politeía*, sino porque puso de manifiesto cuál es la cuestión fundamental de toda filosofía política: el problema de establecer una relación entre el *ideal* que proyectan los *lógoi* y la tenacidad de los hechos.

Lo que quisiera tratar de subrayar aquí es la insistencia con la que el propio Platón vuelve, a lo largo de su obra, a la porfiada contraposición entre *lógos* y *érgon*. Platón se preocupó denodadamente en la *República*, especialmente en el V, pero también en otras obras del *corpus* y hasta el final de sus días, tanto del proyecto *ideal* como de la cuestión fundamental de la fac-

tibilidad de esa *politeía* deseable. Platón se ocupa tanto del carácter "ideal"[2] de la *politeía* como de su carácter realizable, y esto habida cuenta de sus intentos por actuar directamente en el mundo de la política real; y más allá de sus resultados poco alentadores en Siracusa, Sicilia, adonde viajó en dos oportunidades con el propósito de formar al tirano de aquel imperio, Dionisio II. Estos intentos tuvieron lugar –se estima– pocos años después de concluido el proyecto de escritura de la ***República***; a instancias de su discípulo y gran amigo Dión, y con el estímulo de sus amigos, familiares y discípulos cercanos en la Academia.

Que Platón intentó al menos dos veces poner en práctica sus ideas sobre la organización de la *pólis* lo transmite Diógenes Laercio en el libro III de sus *Vidas de filósofos ilustres,* escrito alrededor del siglo II d.C. Y si vamos a darle crédito a Diógenes, es posible que Platón lo hubiera intentado, o al menos pensado, una tercera vez, cuando los arcadios y tebanos fundadores de Megalópolis, que es justamente la patria de Polibio, en la que él –y antes su padre, Licortas– ocuparon importantes cargos públicos, lo llamaron para ordenar la nueva ciudad (alrededor del 370 a.C.). Eliano y Plutarco informan también sobre otra experiencia política en Cirene. Algunos de estos testimonios ponen de manifiesto una estrecha relación entre la aventura siracusana (que, como sabemos, terminó muy mal) y las condiciones para la *pólis "ideal"* previstas en ***República*** V por un lado y, por otro lado, la atención que prestó Platón al problema de la relación entre *lógos* y *érgon*.

En el testimonio de Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos ilustres* III.23) se insiste en el estrepitoso fracaso de las incursiones siracusanas. Diógenes, influenciado sin duda por una vasta tradición anti-platónica, que

[2] Empleo comillas al hablar del carácter "ideal" de la *politeía* platónica puesto que "ideal" es un término polisémico y no quisiera confundir el compromiso platónico con las Ideas o Formas con el *idealismo*, entendido como una forma de evasión de la realidad o de las condiciones materiales de realización de un proyecto "ideal". Para Platón, las Ideas no son en absoluto pensamientos o representaciones imaginarias sino realidades con plena consistencia que, como tales, resultan la condición *sine qua non* de una auténtica vida filosófica Las Ideas de Platón no son una huida de la realidad sino, al contrario, el insoslayable criterio de valor, la dirección, la orientación normativa, el sentido que debe tomar la propia "realidad", es decir: las condiciones materiales de la vida para poder ser considerada una buena vida, una vida digna. A estas Ideas debe mirar el filósofo, el único capaz de convertir el "ideal" en realidad.

se remonta al periodo en que Platón estuvo al servicio de Dionisio II,[3] interpreta este fracaso en términos análogos a los que emplea Polibio: según Diógenes, Platón volvió sin haber hecho nada (*ápraktos*). Debemos entender, en rigor, que lo que Diógenes quiere decir con esto es que Platón, según Diógenes o según sus fuentes, lo que pretendía hacer en Siracusa era forjar un régimen igualitario, una idea que seguramente alude al "comunismo" para la clase gobernante propuesto en *Rep*. V: es decir, comunidad de tareas entre hombres y mujeres, comunidad de mujeres e hijos, abolición de la propiedad privada, siempre entre los guardianes. Ahora bien, es obvio que Platón no se mantuvo *ápraktos* durante su estadía en Siracusa, ya que la actividad docente era parte central de su proyecto, tal como revelan, entre otros, los testimonios tardíos de Plutarco e incluso posteriores (Olimpiodoro, etc.).

2. En realidad, para evaluar en su justa magnitud el fracaso platónico en Sicilia, resulta más provechoso considerar otro testimonio, valiosísimo y controvertido, que detalla los motivos y expectativas que llevaron a Platón a involucrarse en la política de su tiempo, no en los *lógoi* sino en los hechos: me refiero al testimonio de la *Carta* VII, el único escrito de Platón en el que habla en primera persona.[4] Veamos algunos pasajes especialmente relevantes de la *Carta* VII que echan luz sobre una consciente atención del filósofo al problema de la vinculación entre *lógos-érgon*. Quisiera mostrar con unos pocos ejemplos (1) que Platón entendió a sus incursiones siracusanas como efectivos intentos por llevar la teoría a la práctica, (2) que esa práctica no consistía –como entiende Diógenes– en imponer en Siracusa las instituciones de las que habla Platón en su *República* sino que se trataba de poner en marcha un plan educativo capaz de orientar una reformulación de la política en ese lugar; (3) que tanto en los cálculos preliminares –antes de ir a Sicilia–

[3] La tradición anti-platónica reproducida por Diógenes se remonta a los días en que Platón intentó formar filosófica y políticamente a Dionisio II y encontró una marcada hostilidad por parte de otros intelectuales ligados a la corte siracusana. En ese mismo cuadro se puede incluir la acusación de plagio a Platón, de la que Diógenes Laercio también se hace eco (*Vidas*… III.9 y ss.), acusación que se encuentra ya en Teopompo de Quíos (FGrH 115) y continúa con Aristóxeno y Timón de Fliunte. Cfr. SWIFT RIGINOS (1976), BRISSON (1992).

[4] No entraremos aquí en la discusión sobre la autenticidad de esta carta, a la que provisionalmente consideraremos aquí como platónica.

como en su evaluación posterior de su efectivo fracaso, Platón pone como criterio de decisión la efectiva adecuación de la teoría a la práctica: de las palabras a los hechos.

En *Carta* VII 327e-328b Platón insiste en que un motivo crucial para aventurarse en Siracusa había sido el énfasis de Dión –un discípulo en quien Platón tenía cifradas grandes expectativas– en la supuesta permeabilidad que tendría Dionisio II al influjo positivo de la *paideía* que podía inculcarle Platón. Recordemos que la entera arquitectura de la *politeía* descripta en *República* II-V descansa sobre la eventualidad de que los filósofos gobiernen o los gobernantes filosofen, algo que sólo se conseguirá mediante una sistemática labor educativa, esbozada en los primeros libros y luego detallada en los libros centrales, VI y VII. En este mismo pasaje de la *Carta* VII, Platón insiste en que, para convencerlo de ir a Siracusa, Dión subrayaba el interés de Dionisio II por las enseñanzas y por la vida que Platón profesaba "siempre"; circunstancias que entonces alentaban la perspectiva de que, tal como se afirma en *Rep*. V 473c, llegaran a coincidir "en las mismas personas" el filósofo y el gobernante por obra de la *paideía* filosófica. El mismo pasaje 327e-328c insiste en que tal coincidencia parecía ser resultado de una "suerte divina" o un "azar divino", algo que también aparece reiteradamente en la *República*, y que aparece precisamente en los pasajes en los que se pone en discusión la factibilidad de la *politeía* elaborada teóricamente[5] por Sócrates y sus interlocutores. En *Carta* VII 328 b-c Platón recuerda asimismo que Dión lo animaba a ir a Siracusa para educar a Dionisio, argumentando que por "convencer a un solo hombre produciría muchos bienes": se alude así sin dudas a los cálculos de factibilidad que se llevan a cabo en *República* V,

[5] Cfr. *República* VI 499b: "Esto teníamos a la vista y preveíamos cuando dijimos, no sin temor, y forzados por la verdad, que ninguna *pólis*, ninguna *politeía*, ni siquiera un hombre pueden alguna vez llegar a ser perfectos antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de suerte sean obligados, quiéranlo o no, a encargarse de la *pólis*, y la *pólis* sea obligada a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en estos mismos". Cfr. también *República* IX 592a: m "Por consiguiente –dijo Glaucón– y al menos si presta atención a esto, no estará dispuesto a actuar en política. –Eso sí, ¡por el perro! –exclamé– ciertamente en su propia *pólis* actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino."

cuando Sócrates se pregunta cuál sería el "cambio mínimo" capaz de llevar a la *pólis* real o factible desde un estado de total corrupción hacia la salud (*Rep*. 473b).

El tema central de la relación entre teoría y práctica, entre *lógos* y *érgon*, se retoma en el siguiente pasaje de la *Carta* VII, 328c-d. Dice allí Platón:

> "Con esta disposición de ánimo decidí aventurarme fuera de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más como un puro charlatán inexperto que nunca se dirigía voluntariamente a los hechos (*mè dóxaimí pote hemautôi pantápasi lógos mónon atechnôs eînai tís, érgou dè oudenòs án pote hekòn anthápsashtai*) y que iba a arriesgarme a traicionar en primer lugar los vínculos de hospitalidad y de amistad con Dión […]"

En este texto, escrito hacia el final de su vida,[6] Platón interpreta que su preocupación por la relación entre *lógos* y *érgon* fue uno de los motivos que, en los años de su madurez, lo impulsaron a ir a Siracusa, a pesar de las enormes dificultades que ya entonces vislumbraba y le permitían incluso avizorar el fracaso que en realidad iba a ser aquel viaje. Que esa preocupación por el vínculo entre las palabras y los hechos sigue vigente en el momento de escribir la *Carta* VII es algo completamente evidente en el contexto general de la epístola. También debe subrayarse que, a diferencia de lo que nos da a entender Diógenes Laercio, la *Carta* VII revela que Platón no vincula el fracaso en Siracusa a la radicalidad o imposibilidad fáctica de sus propuestas de organización política, las cuales ni siquiera llegan a estar en juego en Siracusa.[7] Para Platón, es evidente que el auténtico fracaso ha sido

[6] Se la ubica cronológicamente alrededor del 353 aC, es decir, poco después de la muerte de Dión.

[7] La corte de los Dionisios era reconocida en la Antigüedad por su apego al lujo y por ser cualquier cosa menos abolicionista de la propiedad privada (mucho menos cuando se trata, como en la *politeía* platónica, de abolirla precisamente en la clase gobernante), o crítica de la transmisión del poder por vía sanguínea (algo que sí efectivamente aparece en la *politeía* pla-

su propia derrota en el intento de ejercer una influencia política partiendo de la educación de Dionisio II, lo que –se suponía– iba a traer aparejado un cambio indirecto en la corte siracusana y en sus relaciones políticas. Platón intenta justificar este fracaso apelando a la falta de disposición de Dionisio: no a su falta de talento sino a una peculiar inmodestia que lo lleva a darse por educado en las palabras cuando aún no ha comenzado siquiera a transitar el camino filosófico en los hechos. Los estudios históricos recientes hacen hincapié, asimismo, en el papel que jugaron allí las intrigas de la *intelligentsia* siracusana y de los grupos contrarios a Dión, que precipitaron una vertiginosa e irremediable pérdida de peso específico de Platón como asesor ("intelectual orgánico") del tirano.[8] Pero no importa cuál fue el factor detonante de este fracaso: importa saber que Platón interpreta su suerte en Sicilia íntegramente en los términos de una relación entre teoría y práctica, entre las palabras y los hechos.

3. Decíamos en el primer punto de nuestra exposición que el problema de la relación entre teoría y práctica, entre *lógos* y *érgon* es central en el pensamiento político platónico y de manera muy evidente en la *República*, y particularmente en el libro V, puesto que allí se detalla la propuesta de que exista entre los guardianes paridad de naturalezas de hombres y mujeres, que se establezca entre ellos una comunidad de mujeres e hijos, que no dispongan de ninguna propiedad privada: por eso este libro está casi enteramente atravesado por la pregunta acerca de si serán posibles estas instituciones y cómo llegarán a serlo. Pero veremos que no sólo en este libro V es planteado el tránsito desde las palabras hasta los hechos. En el caso del libro V, Platón compara la defensa socrática de la posibilidad de realización efectiva de una *politeía* sana con un náufrago que debe salvarse de las olas que lo amenazan. Pero en la extensa argumentación que allí emprende Sócrates con Polemarco, Glaucón y Adimanto, salvarse de las olas no implica solamente salvarse de un peligro verbal, que consistiría en incurrir en incoherencia o contradicción con el propio discurso, o entre el discurso y su rectitud teórica. En 453a,

tónica, fundada sobre una división del trabajo meritocrática, que no atiende a estirpes o prosapias sino al talento "natural" de cada ciudadano).

[8] Cfr. el análisis de Muccioli (1999).

en 462a, 464b-c Sócrates parece entender así el riesgo de las olas. Él interpreta la "posibilidad" o la factibilidad por la que le preguntan sus interlocutores como una exigencia de coherencia con lo que se ha dicho previamente, o como una argumentación acerca de por qué tal comunidad sería mejor que otra (lo que, de paso, permite efectuar un juicio normativo: las comunidades de tareas, de bienes, de familias son las mejores "por naturaleza"), o como una demanda de especificaciones sobre la mecánica o la operatividad de las reformas planteadas. Pero para Platón, la metáfora de las olas alude también al riesgo del fracaso de las transformaciones propuestas no entendidas como argumentos coherentes o mejores "por naturaleza", sino entendidos como propuestas políticas concretas cuyo riesgo radica en ser *lógoi* paradójicos, imposibles, irrealizables. Eso es lo que se cuestiona cada vez que Glaucón o Adimanto le preguntan a Sócrates por la posibilidad y factibilidad de su *politeía* –"¿Es posible? ¿Cómo es posible?"–. Y hasta cierto punto, sus interlocutores le permiten a Sócrates responder en términos de contienda verbal o teórica, pero la pregunta por la realización de la *politeía en los hechos* regresa y estalla en *República* V 471c-e:

> "si llegase a existir, la *pólis* contaría con todas esas bondades […], admito todas ellas y mil otras si esa organización política llega a existir, por lo que no hables más de ésta, sino intentemos convencernos nosotros mismos de que es posible y cómo es posible (*hos dynatòn kaì hê dynatón*) y despidámonos del resto".

Llegado a este punto, Sócrates responde con una imagen que es, de alguna manera, la contracara de la que planteará Polibio, siglos más tarde, en el pasaje citado al principio de este trabajo. Sócrates recuerda cómo se llegó a la *politeía* que ahora están defendiendo: se llegó hasta aquí "buscando un paradigma de qué es la justicia y qué la injusticia, no para encontrar un hombre que sea así sino para comparar cuál se aproxima más a ella" (*República* V 472b). Y puesto que han elaborado un paradigma, su tarea se parece en algo a la de los artistas plásticos. Sigue, pues, Sócrates en 472d:

> "¿Piensas acaso que un pintor que ha retratado como paradigma al hombre más hermoso, habiendo traducido en el cuadro todos sus

> rasgos adecuadamente, es menos bueno porque no puede demostrar que semejante hombre pueda existir?"

La comparación de la *politeía* con el producto de las artes plásticas permite figurar la distancia entre el *lógos* y el *érgon* pero mostrándolos bajo otra luz: la existencia "real" (en los hechos) no es mejor ni le agrega nada a la pintura (el *lógos*). El filósofo político, pintor de la perfección paradigmática, no es menos bueno porque su obra, bellísima, no encuentre un ejemplo fáctico que la vuelva a situar en su efectiva naturaleza de ser una cierta producción o reproducción. Asimismo, el diseño de una *politeía* no es menos bueno porque el filósofo político que la ha concebido en la teoría no pueda demostrar que tal organización o tal estado es efectivamente realizable en los hechos. Sin embargo, Platón deja en claro que sí es posible que el filósofo político revele cómo y en qué sentido tal *politeía* puede llevarse a cabo "al máximo".

Es por eso que Sócrates, a pesar de llevar a sus compañeros a admitir con él que "la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras" (473a) y que por tanto él no puede ser obligado "a mostrar cómo lo que describe con el discurso debe realizarse en los hechos completamente" (473a), no obstante esto, él también cede un poco:

> "Si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar la *pólis* más próxima a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas, que tales cosas pueden llegar a existir" (473 a-b).

República V clausura la cuestión sobre el carácter realizable de la *politeía* con la promesa de un esfuerzo –que se hace efectivo en la argumentación– por acercar el paradigma a la realidad de los hechos mediante una investigación de "qué es lo que se hace mal actualmente y con qué cambios –los mínimos posibles– llegaría una *pólis* a esa *politeía*; preferiblemente con un solo cambio, sino con dos…" (473b-c). Se llega así a la conclusión de que la posibilidad de esa *politeía* depende de una condición: que "los filósofos reinen o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen". Es decir, para que exista tal *politeía* es necesario que el filósofo se involucre en

la política y como gobernante o junto a él. Quién es, concretamente, el filósofo y por qué él debería ocuparse del gobierno son preguntas cuyas respuestas ocupan el final del libro V y los dos libros que le siguen.

La factibilidad del programa de la *República* vuelve a escena en el libro VI, donde la cuestión de la factibilidad queda pendiente de confirmación a través de la historia o de la investigación empírica; se afirma así, en 499c-d:

> "Por consiguiente, si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valientes filósofos, en la infinitud del tiempo pasado, a ocuparse de la *pólis*, o <si se ha dado el caso> de que se los obligue actualmente en alguna región bárbara, lejos de nuestra vista, o <el caso de> que se los obligue más adelante, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la *politeía* descripta ha existido, existe o llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control de la *pólis*. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos."

La posibilidad de encontrar en los hechos una organización política como la planteada teóricamente no es imposible. Puede haber ocurrido antes o puede ocurrir en el futuro.

4. Comenzamos esta exposición recordando una comparación socarrona que hace Polibio: la *politeía* de Platón es, respecto de las otras formas de organización política, tan ineficaz como la estatua comparada con un hombre vivo. Hemos visto también que la misma metáfora había sido empleada ya por Platón en *República* V, con idéntico objeto pero con un propósito crítico inverso. En Polibio, la estatua alude a la inoperancia de lo que, comparado con algo vivo, defraudará, pues lo *inanimado* es muy deficiente al lado de algo *vivo* y *real*. En *República* V, en cambio, el hombre pintado en el cuadro alude a la perfección de la obra paradigmática que no defraudará pues su perfecta idealidad no disminuye ni precisa en absoluto la garantía imperfecta de una existencia *real, en los hechos*. Ahora quisiera detenerme en otro pasaje del *corpus*, en el que Platón vuelve a utilizar la comparación de la *politeía* con un objeto artístico inanimado objetando, al igual que Polibio, que la pintura de la *politeía* se parece a unos animales pintados a los que les falta vida

y a los que sería bueno ver, otra vez, "como en un certamen".

Esto ocurre al comienzo del *Timeo*, un diálogo de vejez escrito más de veinte años después de la *República*. El *Timeo*, hay que recordarlo, transcurre "al día siguiente" de la conversación mantenida por los interlocutores de Sócrates en la *República*: el encuentro entre Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates ocurre tras la conversación "de ayer" con Glaucón, Adimanto, Polemarco, Trasímaco… Y en la ficción del diálogo de la vejez, los nuevos interlocutores –dos de ellos personajes históricos que tienen mucho que ver con la expectativa de éxito o fracaso en la política "de los hechos"– recuerdan lo que entonces se dijo sobre la mejor *politeía*. Al comienzo del *Timeo*, tras resumir los puntos centrales de lo dicho en la *República*, Sócrates propone esta comparación:

> "Quizás quieran escuchar ahora, a continuación, lo que ocurre que me pasa acerca de la *politeía* que hemos descripto. Lo que me pasa, creo, es como si alguien, después de observar bellos animales, ya sea pintados en un cuadro o vivos de verdad pero en reposo, fuera asaltado por el deseo de verlos moverse y hacer en un certamen algo de lo que parece corresponder a sus cuerpos. Lo mismo me sucede respecto de la *pólis* que hemos esbozado. Pues con placer escucharía el relato de las batallas en las que suele participar una *pólis* que combate contra otras, llega bien dispuesta a la guerra y, durante la lucha, en relación con todas las *póleis*, hace lo que corresponde a su educación y formación, ya sea con las acciones, en los hechos, ya sea en las interpretaciones, en los discursos. (*katá te tàs en toîs érgois práxeis kaì katà tàs en toîs lógois diermeneúseis*)".

En esta nueva comparación de la teoría política con una obra de arte, Sócrates reclama de sus interlocutores un nuevo relato que complete el esbozo teórico de la *República*, ese *mythos*, con un relato acerca de la historia viva de esa *pólis*, es decir, narrando sus batallas con otras *póleis*, tal como hace la épica homérica e incluso las *Historias* de Heródoto. La cortesía la devuelve Critias, quien narra el mito de la Atlántida a comienzos del *Timeo* y luego, en el diálogo que le sigue cronológica y dramáticamente, el *Critias*. La Atlántida, leemos en el *Timeo*, es "un *lógos* extraño pero completamente

verdadero". Critias puede relatarlo porque se lo contó su abuelo, quien a su vez lo escuchó de Solón, a quien se lo contó, por su parte, un sacerdote egipcio. El mito es un relato histórico, remoto, que cuenta el origen de Atenas y la lucha que ésta mantuvo con el temible imperio de la Atlántida, que llegó a amenazar a toda la Hélade.

La pintura en movimiento que espera Sócrates no concierne a un futuro eventual sino al relato de un pasado remoto. Por eso podemos relacionar el reclamo de este relato con la expectativa, manifiesta en ***Rep***. 499c-d, a la que antes nos referimos, de alcanzar una confirmación de la factibilidad de la ***politeía*** mediante una prueba de la existencia histórica –en un tiempo o en un espacio remoto– de la ***pólis*** ideal descripta. La ***pólis*** ideal, se insiste en ***República*** V y VI, no es una mera utopía evasiva, una ***euché***, no son castillos en el aire… Es una concepción teórica que no tiene existencia en este momento pero que puede existir porque es conforme a la naturaleza y entonces puede realizarse (456c, 466d), o porque existe o pudo haber existido (499c-d) y nada impide que vuelva a existir.

¿Cómo recuperar lo que ***pudo haber existido***? Eso es lo que Platón no termina de hallar en la ***República***. Para lograrlo, sería necesario encontrar una historia remota, una ***mythología***, como denomina Platón en ***República*** II y III a las historias sobre el pasado remoto. ¿Pero qué clase de relato sería? Esta historia sería un relato de cuya verdad no es posible dar cuenta en sentido estricto, pero cuya legitimidad está dada por la confiabilidad de su transmisión y porque puede ser armonizado con una concepción teórica fundada en principios rectos. Se trata de un relato a mitad de camino entre la historia y la poesía, entre lo que fue y lo que ***puede ser***, entre el carácter particular y contingente del dato histórico y el carácter universal y normativo de los principios que guían el relato. Sócrates exige en el ***Timeo*** un mito histórico fundacional; y son justamente estos mitos los que –según se afirma en la ***República*** y se repite en ***Las Leyes***– calan hondo en la educación de los ciudadanos pues ellos son los que les cuentan las madres y las nodrizas cuando son niños, a la hora de ir a dormir, y así quedan grabados a fuego en un estadio pre-racional.

Critias afirma en el ***Timeo*** que cuando escuchó de Sócrates el "mito" de la ***República***, recordó el relato "absolutamente verdadero" que contaba su abuelo porque lo había escuchado de Solón, un relato inscripto según él en la

realidad histórica, y atestiguado por una cadena intachable de fuentes. De modo que ahora está dispuesto a "armonizar" ambas cosas. Ni Sócrates ni Critias ni los demás interlocutores dudan, en el *Timeo*, del carácter "artificial", "construido", "ficcional", de este relato. Sin embargo, Sócrates se alegra de que, afortunadamente, el relato de Critias no es un ***mito construido a gusto del autor*** sino un relato legitimado. En primer lugar legitimado por las fuentes que lo transmiten (Solón, el sacerdote egipcio, los documentos milenarios de la tradición), y en segundo lugar legitimado por las cualidades formativas de Critias, el poeta que lo relata, cuyo propósito es "armonizar" una concepción teórica "conforme a la naturaleza", irreprochable, con el relato de "hechos" históricos.

En este sentido, el mito de la Atlántida provee lo que Platón denomina, en la *República*, una "noble mentira", es decir, un relato de cuya verdad absoluta no podemos dar cuenta, como no es posible hacerlo con ningún relato sobre "el origen remoto" de la *pólis* o del hombre, pero cuyo propósito y efecto son saludables. Por eso, el *Timeo* continúa de algún modo las demandas exigidas por la *República* para avanzar hacia la *pólis* ideal.[9]

Creo que, además, el pedido de Sócrates en el *Timeo*, su exigencia de ver el "cuadro en movimiento", incursiona en otro ámbito relativo a la posibilidad o factibilidad de la *pólis* ideal, y es la necesidad pre-racional que tiene toda *pólis* de mitos fundantes.

Me detengo un instante en el pasaje que leímos: Sócrates es atacado por un "deseo", una *epithymía*, un apetito irracional, podríamos decir. Su expectativa no proviene de la parte racional del alma ni apunta a ella, sino que proviene y apunta también a los elementos irracionales del auditorio, que también inciden en la política. La persuasión que debe ejercer este relato que Sócrates reclama en el *Timeo* no es la certidumbre invulnerable que obtiene el filósofo que persigue y arriba al paradigma, a las Ideas, pero provee de otro elemento necesario para la formación de la mejor *pólis*. El programa político de la *República* no ha sido resignado, sino, al contrario, acentuado porque este programa no consiste ya sólo en educar al soberano: se trata de formar a la *pólis* entera hacia el programa de máxima, y esta educación se realiza por obra de la historia, de la poesía o, como en el último diálogo, por me-

[9] Este tema ha sido anticipado por Casertano (1997) y Erler (1998).

dio de las leyes, que deben estar siempre antecedidas por un preámbulo persuasivo.

Historia, poesía, legislación: ¿ellas reemplazan a la filosofía en el crepúsculo resignado de la vida de Platón? No, al contrario: la filosofía es sólo el nombre de todas estas cosas cuando están bien hechas, cuando están guiadas por un paradigma regulativo, no sujeto a la multiplicación indeterminada de lo inestable y superfluo, ni a la tiranía de los intereses privados. Por mi parte quisiera haber podido sumar un argumento para persuadirlos de que Platón ha sido efectivamente el iniciador de toda filosofía política: no sólo o no tanto porque trazó la que, según él, era la mejor ***politeía*** (ya sea en abstracto, en general y siempre, o en concreto, para una determinada ***pólis*** históricamente determinada y para ciertos hombres culturalmente contaminados), sino porque puso de manifiesto cuál es la cuestión fundamental cada vez que se conjugan filosofía y política: el problema de la relación entre el firme *ideal* que proyectan los *lógoi,* y la realidad de los hechos, no tanto irrefutables como más bien problemáticos y resbaladizos en su infinita variedad y contingencia.

BIBLIOGRAFÍA

BRISSON, L. "Diogène Laerce, vie e doctrine des anciens philosophes". *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*. Berlin: de Gruyter. 1992; Nº 2. 36.5, p. 3619-3760.

MUCCIOLI, F. *Dionisio II: Storia E Tradizione Letteraria*. Bologna: CLUEB, 1999.

SWIFT RIGINOS, A. *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill, 1976.

ERLER, M. "Idealitá e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* de Aristotele". *Elenchos*. 1998; 1: 5-28.

CASERTANO, G. Il nome della cosa, Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone. Napoli: Loffredo, 1996.

CONSUL POPULARIS: AUTORIDAD DISCURSIVA Y PRECEPTOS REPUBLICANOS

GUSTAVO DAUJOTAS[1]
JUAN ACERBI[2]
MARICEL RADIMINSKI[3]

RESUMEN: En *De Lege Agraria* de Cicerón, el *orator* se postula en contra de la ley agraria propuesta por Publio Servio Rulo a través de tres discursos, el primero de ellos pronunciado en el Senado y, los dos restantes, ante el pueblo. La segunda *oratio* presenta a un orador que se reconoce como *homo novus* y que debe persuadir al pueblo de no otorgarle el visto bueno a dicha ley. Para ello, inclina sus argumentos a favor del orden social en el que se inscribe su auditorio y utiliza su condición de *homo novus* para construirse a sí mismo como una figura cercana al *populus*. Teniendo esto en cuenta, demostraremos que, para lograr su objetivo, el *orator* se postula como *consul popularis* y, de este modo, construye su autoridad discursiva al encarnar los ideales republicanos.

Palabras clave: Cicerón – *De Lege Agraria* – República – Retórica

ABSTRACT: In Cicero's *De Lege Agraria*, the *orator* manifests himself, in his three discourses, against the law proposed by Publio Servio Rulo. The first of them was delivered at the Senate; and, the other two, were performed at the people. In the second *oratio* he constructs himself as an orator who is also an *homo novus*, in order to persuade the audience of refusing the aims of such a law. Thus, he turns his logical arguments to manifest that he tends to benefit the social condition to which the audience belongs. So, he constructs his own identity as an *homo novus* to become a figure who is closer to the

[1] UBA - UBACyT - PRI - PICT
[2] UBA - PRI
[3] UBA - UBACyT - PRI

populus. The aim of this paper is to proove that, to achieve his purpose, the *orator* postulates himself as a *consul popularis* and, by so doing, he builds his *auctoritas* by embodying the republican ideals.

Keywords: Cicero – *De Lege Agraria* – Republic – Rhetoric

En *De Lege Agraria* de Cicerón, el *orator* se postula en contra de la ley agraria propuesta por Publio Servio Rulo. Y lo hace mediante tres discursos; el primero de ellos lo pronuncia ante el Senado, y los dos restantes ante el pueblo. Esto significa que, para que sus parlamentos resulten exitosos, el *orator* se ve en el compromiso de persuadir de una misma cosa a dos auditorios diferentes, motivo por el cual precisa apelar, en cada caso, a diferentes herramientas persuasivas a la hora de promover los *affectus* de ambos públicos destinatarios. A este respecto, nos concentraremos aquí en la segunda *oratio* del *De Lege Agraria*, la más extensa de las tres, donde nos encontramos con un orador que se reconoce a sí mismo como un *homo novus* y que debe persuadir al *populus* de los beneficios de no otorgarle el visto bueno a dicha ley. Para ello, al igual que en la primera *oratio* y como es habitual, inclina sus argumentos adecuándolos a su auditorio. Así, explica los beneficios que sobrevendrían a los destinatarios de su *oratio* en caso de que no se apruebe la ley agraria sobre la que se está debatiendo. Con ese propósito, construye su identidad utilizando su condición de *homo novus* que, a diferencia de lo que ocurre en otras instancias, le sirve aquí para construirse a sí mismo como una figura cercana al *populus*. Teniendo en cuenta esta identificación, demostraremos que, para lograr su objetivo, el *orator* se postula como *consul popularis*, lo cual redunda en que su autoridad discursiva encarne los ideales republicanos, a la vez que se muestra él mismo como parte del *populus*.

En principio cabe recordar que, para sustentar su discurso, el orador necesita, en primera instancia, legitimar su propia identidad o *self* que, según Castilla del Pino, "es la imagen que ofrecemos y que los demás obtienen a través de nuestros concretos actos de conducta, en forma de actuaciones lle-

vadas a cabo en contextos diferentes y desempeñando roles distintos".[4] Esto significa que la exposición de las causas y de los argumentos del *orator* deberán acompañarse de una serie de elementos que hagan a la descripción de su *ethos* o manera de ser, lo cual contribuye al delineamiento de sí mismo como personaje y, además, funciona como elemento esencial para la persuasión verbal.[5] Para hacer esto, Cicerón opta por introducir en su discurso un dato concreto de su vida personal, a saber, su condición de *homo novus*, términos utilizados para designar a aquellos miembros del estamento de los *equites* que son los primeros en su abolengo que logran alcanzar las más altas magistraturas. En el caso de Cicerón este factor resulta doblemente interesante, ya que no solo nuestro *orator* ha conseguido llegar al consulado romano sino que, al momento de pronunciar las tres *orationes* que componen el *De Lege Agraria*, se encuentra bajo el ejercicio de la magistratura en cuestión, tras haber sido recientemente elegido. En esta coyuntura, no resulta inocente que, para presentarse ante su público, Cicerón apele a destacar hechos puntuales de su biografía, cosa que, parafraseando a May, es una suerte de narración ética que, por medio de un argumento por el *ethos*, retrata al personaje a través de su manera de ser.[6]

En este sentido no es casual que Cicerón, como cónsul romano y *orator* dispuesto a lapidar la ley agraria de Rulo ante el Senado y ante el pueblo, se diga a sí mismo tanto *homo novus* como *consul* ya que, como veremos, son precisamente estas características las que le permiten oscilar entre las identidades de los actores involucrados, y así lograr que ambos auditorios depositen su atención en él al transmitir de diferentes modos las distintas características de su propia condición. Inicialmente, como deja asentado en *De Re Publica*, Cicerón es consciente de que, a nivel estamental, no todos los hombres son iguales sino que, por el contrario, prima el establecimiento de la diferencia:

> [...] *Cum enim*
> *par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni*

[4] CASTILLA DEL PINO (1989:21).
[5] Cfr. MAY (1988:1).
[6] MAY (1988:9).

> *populo necesse est, ipsa aequitas iniquissima est*
> (CIC. *Rep*. 1.53.6-8)

De acuerdo con su propia concepción, a cada quien le corresponde un *honos* determinado. Ahora bien, como orador, en el discurso que nos ocupa debe definir su *ethos* de manera que lo envista de *auctoritas* en función del auditorio. Y se vale de su condición de *homo novus* pues, como tal, sabe que no pertenece al *ordo senatorialis* sino al *equester* y que difícilmente podrá modificar esta condición. Sin embargo, como cónsul, ocupa la superior de las magistraturas romanas, lo cual lo inscribe en una categoría que amerita respeto de los propios miembros del *Senatus*. Por otra parte, sabe que es, justamente, el ejercicio de la magistratura lo que lo diferencia de los otros *equites* y, por ende, lo que le permite hacer de sí mismo una figura singular.

Concentrándonos en la segunda *oratio* vemos que, desde el proemio, Cicerón destaca su propia carrera, intentando captar la atención de su auditorio a través de su descripción biográfica. Para ello, comienza hablando de la costumbre del *ius imaginum* propio de los hombres que alcanzan las magistraturas, para dejar en claro que su familia no ha gozado de ese privilegio:

> *Mihi, Quirites, apud vos de meis maioribus*
> *dicendi facultas non datur, non quo non tales fuerint qualis*
> *nos illorum sanguine creatos disciplinisque institutos videtis*,
> sed quod laude populari atque honoris vestri luce caruerunt.
> (CIC. *Agr*. 2.1.8-12)

Esto pone, inicialmente, a Cicerón del lado de su auditorio, compuesto por otros que tampoco gozan de ese privilegio; mas, acto seguido, el *orator* que, al igual que sus interlocutores, proviene de un linaje sin *laus* ni *honos*, apela a su acción desarrollada durante el ejercicio de su consulado:

> *Me perlongo intervallo prope memoriae temporumque*
> *nostrorum* primum hominem novum consulem fecistis et
> eum locum quem nobilitas praesidiis firmatum atque omni
> ratione obvallatum tenebat me duce rescidistis virtutique in
> posterum patere voluistis. *Neque me tantum modo con-*

> *sulem, quod est ipsum per sese amplissimum, sed ita fecistis quo modo pauci nobiles in hac civitate consules facti sunt, novus ante me nemo.* (CIC. *Agr*. 2.3.1-8)

Es Cicerón el *primus homo novus*, es decir, el primero de los *equites* que, en los últimos treinta años, alcanza las altas magistraturas. Nuestro orador se ocupa en este caso de producir una afinidad con su auditorio, distanciándose del cuerpo de senadores, hecho que persigue la empatía de los destinatarios. Pero, asimismo, este *homo novus* es también *consul*, hecho que demuestra a las claras que la más alta de las magistraturas puede ser ejercida por un *eques*. Por ende, notamos entonces que el hecho de ser *homo novus* lo ubica dentro del grupo de pertenencia de los *equites* pero que, además, el haber llegado al consulado lo posiciona un escalón por encima de los suyos. De este modo, en su carácter de *homo novus* Cicerón destaca, por una parte, su pertenencia al grupo de destinatarios de sus palabras; por otra, no deja de remarcar que su persona encarna, cuando menos, un *primus inter pares* y que, como tal, debe ser oído con atención. Vemos que, en esta segunda *oratio*, el *orator* se jacta de esta distinción no como un intento de asociarse al estamento más alto sino como una forma de reivindicar al estrato del cual tiene origen. Dice Cicerón que a partir de su mandato y, por ende, de su acceso al poder (*me duce*), los *equites* han logrado abrir (*rescindere*) el gobierno consular, espacio que la *nobilitas* tenía reservado (*firmatum*) y resguardado (*obvallatum*) para sí, para dejar de limitar la participación en dicho ámbito a la nobleza de sangre y permitir el acceso a aquel que sea poseedor de una destacada *virtus*. A su vez, Cicerón deja establecido que una causa primordial para que él, como *eques*, ocupe el consulado se debe a quienes conforman su propio auditorio, como permite ver la segunda persona del plural (*rescidistis*, *patere voluistis*), otorgándole así el mérito a sus interlocutores, pero siempre dejando en claro que dichas acciones solo pudieron tener lugar bajo su mandato. Vemos entonces que, hasta aquí, el *orator* se presenta a sí mismo como un integrante más dentro de un grupo, portador de una identidad que se define en común con el conjunto y poseedor de los mismos objetivos e intereses. La concreción de estos intereses y objetivos está en manos de sus pares, siempre y cuando sea él quien los guíe. Construye entonces Cicerón su autoridad discursiva a través de una descripción biográfica que tie-

ne como hilo conductor a su propio *ethos*, elemento que posee la *dignitas*, *existimatio* y *auctoritas* propias de la retórica ciceroniana.[7] De esta manera, Cicerón hace de sí mismo un personaje único, es decir, singular entre los suyos lo cual conlleva que, según Castilla del Pino, además de delinear su propio carácter, "añade identidad a cualquiera otro de los que componen el grupo: basta que se dirija a él, que lo considere, que tenga en cuenta determinada opinión, para que 'crezca".[8]

A partir de esta construcción de su propia identidad, Cicerón afirma que no cuenta con el aval, respaldo o padrinazgo de la *nobilitas*, cosa que, nuevamente, lo distancia del grupo de gente que la posee y lo posiciona más firmemente dentro del de los *equites*:

> [...] *Versantur enim, Quirites, in animo meo multae et graves cogitationes quae mihi nullam partem neque diurnae neque nocturnae quietis impertiunt, primum tuendi consulatus, quae cum omnibus est difficilis et magna ratio,* tum vero mihi praeter ceteros cuius errato nulla venia, recte facto exigua laus et ab invitis expressa proponitur; non dubitanti fidele consilium, non laboranti certum subsidium nobilitatis ostenditur. (CIC. *Agr.* II.5.4-6.1)

Tras ello, nuestro *orator* completa la descripción de sí mismo y se presenta como *consul popularis*:

> *Ego autem non solum hoc in loco dicam ubi est id dictu facillimum,* sed in ipso senatu *in quo esse locus huic voci non videbatur* popularem *me futurum esse consulem prima illa mea oratione Kalendis Ianuariis dixi. Neque enim ullo modo facere possum ut, cum me intellegam non hominum potentium studio, non excellentibus gratiis paucorum, sed universi populi Romani iudicio consulem ita factum ut nobilissimis hominibus longe praeponerer, non et in hoc*

[7] MAY (1988:11).
[8] CASTILLA DEL PINO (1989:34).

> *magistratu et in omni vita videar esse popularis.*
> (CIC. *Agr.* 2.6.14-7.6)

A través de esta afirmación, Cicerón transmite que se lo ha preferido pese a no ser poseedor de *nobilitas*, postulando a ésta como algo ajeno a su persona y distanciándose así de quienes la poseen. A punto tal, que manifiesta y reconoce haber aludido a sí mismo como *popularis* en el mismo Senado. De hecho, esta argumentación basada en la construcción del *ethos* no deja de ser una herramienta discursiva que, a la hora de ser utilizada frente a los *Patres Conscripti*, apunta a los intereses de ese destinatario en particular, siempre con el objetivo de persuadir al auditorio. De esta forma, cuando Cicerón se pronuncia frente al Senado se dice a sí mismo *consul popularis*, y lo hace para desacreditar a Rulo. Agrega, además, que su carácter popular se expresa poco manifiestamente:

> *Errastis, Rulle, vehementer et tu et non nulli conlegae tui qui sperastis vos contra consulem veritate,* non ostentatione popularem *posse in evertenda re publica populares existimari*. (CIC. *Agr*. 1.8)

Apela, pues, al hecho de que no ha precisado ratificar con palabras su condición de *popularis*, pues no son los dichos los que lo constituyen como tal, sino sus propias acciones. Tras ello, cita su condición de *equester* sobreentendiendo la de *homo novus* y se posiciona como ejemplo de *ethos* al que los individuos perturbadores como Rulo deberían seguir. En la primera *oratio* hace explícito que el máximo deseo de la República es que el *ordo senatorialis* recobre la *auctoritas* perdida, argumento que no será utilizado en el segundo discurso, por no adecuarse a su auditorio:

> […] *Quod si qui vestrum spe ducitur se posse turbulenta ratione honori velificari suo, primum me consule id sperare desistat, deinde habeat me ipsum sibi documento, quem* equestri *ortum loco consulem videt, quae vitae via facillime viros bonos ad honorem dignitatemque perducat. Quod si vos vestrum*

> *mihi studium, patres conscripti, ad communem dignitatem defendendam profitemini, perficiam profecto, id* quod maxime res publica desiderat, ut huius ordinis auctoritas, *quae apud maiores nostros fuit, eadem nunc longo intervallo rei publicae restituta esse videatur.* (CIC. *Agr*. 1.9.10-15)

Volviendo al segundo discurso, encontramos que allí el *orator* se reconoce *popularis* no solo en su magistratura sino también en lo que hace a su conducta, continuando así con su argumento por el *ethos* y construyéndose a sí mismo como autoridad discursiva. A este respecto, la auto-adjetivación *popularis* en boca de Cicerón resulta más que interesante dadas las implicancias que conlleva el término. En efecto, Según Hellegouarc'h, el adjetivo *popularis* es, originalmente, un término banal y de convencional funcionamiento que hace al sustantivo *populus* lo mismo que *familiaris* a *familia* y, en el vocabulario cotidiano, posee dos acepciones básicas: "del pueblo" y "que es agradable al pueblo". Sin embargo, con el tiempo, esta segunda acepción comienza a utilizarse para denominar ciertas actitudes propias de las campañas políticas que apelan al favor del *populus* para alcanzar el éxito, motivo por el cual aplicar este adjetivo a una magistratura adquiere, en algunos casos, connotación peyorativa, al punto tal que en el glosario político republicano, *popularis* es, directamente, el antónimo del grupo de los *boni* denominados *optimates*.[9] En este sentido, cabe preguntarse qué efecto pretende causar en su auditorio un cónsul que se autodeclara *popularis* tanto en su gobierno como en su proceder cotidiano y si, en definitiva, eso se condice con los intereses *populares* al intentar rebatir la ley agraria.

En principio, Cicerón se dispone a definir el término *popularis* y, para ello, declara necesitar la ayuda de la *sapientia* de su auditorio. Sin embargo, lejos de cederle la palabra a alguno de los presentes, nuestro *orator* continúa con su discurso y reflexiona sobre el empleo utilitario y engañoso que muchos de sus contemporáneos hacen del término *popularis*. Inmediatamente, alude a la elección que le ha dado el poder a través del favor del *populus* y, si bien nunca define explícitamente el concepto que nos ocupa, sí lo vincula con otros propios de la *concordia*, tales como la *pax*, la *libertas* y el *otium*:

[9] HELLEGOUARC'H (1972:518-20).

> […] *Quid*
> *enim est tam populare quam pax?*
> […] *Quid tam populare quam libertas?*
> […] *Quid tam populare quam*
> *otium?* (CIC. *Agr.* 2.9.24-30)

A continuación, declara que él jamás podría estar contra una ley agraria *per se*, manifiesta simpatía hacia los Gracos y, tras ello, se dedica progresivamente a demostrar que el tribuno Rulo obra en contra de los intereses del *populus*, no sin antes desprestigiarlo sobre la base de su apariencia física, lo cual relaciona, como es habitual en la concepción romana, que se es lo que se ve. De este modo, afirma que su aspecto deja ver todas las violencias tribunicias y es una amenaza para la República y declara, no inocentemente, que halla en el tribuno un único *vitium* o defecto: su elocuencia:

> […] *Iam designatus*
> *alio voltu, alio vocis sono, alio incessu esse meditabatur,*
> *vestitu obsoletiore, corpore inculto et horrido, capillatior*
> *quam ante barbaque maiore, ut oculis et aspectu* denuntiare omnibus vim tribuniciam et minitari rei publicae *videretur.*
> […] Unum *erat*
> *Quod mihi* vitiosum *videbatur, quod tanta ex frequentia*
> *Inveniri* nemo potuit *qui* intellegere posset quid diceret.
> (CIC. *Agr.*, II.13-14)

Hasta aquí encontramos, pues, un *consul popularis* que justifica dicha cualidad a través de un argumento en base a su manera de ser y que, de igual modo, utiliza esta misma herramienta para definir a su adversario y caracterizarlo como su opuesto. Así nos encontramos frente a un Cicerón que se construye como inscripto en un grupo de pertenencia del cual sobresale como personaje singular, cuyo accionar otorga significado a la identidad de sus pares, y dueño del consulado solo a causa de su *virtus*, y abogado de los intereses del *populus*. Si este *orator* logra que su audiencia se identifique con

su *ethos*, cabe suponer que quedará legitimada su autoridad discursiva y será, entonces, Rulo, el portador del *ethos* negativo con el cual no habrá identificación masiva y cuyo discurso obtendrá, por ende, menos adhesiones o, incluso, el repudio. De hecho, promediando la segunda *oratio*, Cicerón vuelve a autodenominarse *consul popularis* y se postula como el encargado de llevar *pax*, *tranquilitas* y *otium*, para luego despedirse instando a los *Quirites* a atender los asuntos de la República, lo que se muestra equivalente a ocuparse de su propia *salus*:

> [...] *Ex quo intellegi, Quirites, potest nihil esse tam populare quam id quod* ego *vobis in hunc annum* consul popularis *adfero, pacem, tranquillitatem, otium.*
> […] *Quirites, ut, qualis vos hodierno die maxima contione mihi pro salute vestra praebuistis, talis reliquis temporibus rei publicae praebatis* (CIC. *Agr.*, II.102.103)

En este estado de la argumentación, si el *orator*, *consul popularis*, es el que trae paz y tranquilidad y el que se ocupa de los asuntos de la República y de la salud del *populus*, quien se le oponga se mostrará casi necesariamente movilizado por motivos que poco tengan que ver con los intereses del *populus*. Quien así obrare, será vehículo del pleito y el disturbio y lejos estará de accionar sanamente. Vemos, entonces, que este *orator*, a la hora de pronunciarse en *contiones*, es un cónsul "del pueblo" o "que agrada al pueblo" y, desde ese lugar, despotrica contra un tribuno de la plebe para defender los intereses del *populus* y, por ende, de la República. Intereses que se identifican con la *pax*, *libertas*, *tranquilitas*, *otium* y *salus*. Pero, a la hora de pronunciar su discurso frente al *Senatus*, atenúa su supuesta afinidad con lo popular ("*non ostentatione*") y, para no catalogarse como un "cónsul Mario", un "cónsul Pompeyo", un cónsul "César" o, en definitiva, un cónsul "no optimate", opta por defender la *auctoritas* de los *Patres Conscripti*. Esto, que Cicerón plasma en la primera *oratio*, poco parece tener que ver con los objetivos de los *equites*, y parece hasta un planteo opuesto a las reformas de los Gracos que tanto le simpatizarán más adelante, al momento de hablar frente al *populus*. A este respecto, Bell sostiene que Cicerón es consciente de su

propia condición, conoce las ventajas que le representa estar en Roma y ejercer funciones en el consulado y, a su vez, tiene presente el hecho de que existen ciudadanos más poderosos que otros y que esto condiciona al *populus* en cuanto agente político. Por ende, según este autor, Cicerón parece no dudar de que "*if [the] Populus Romanus had any great power, it was qualified by how much it realized, when gazing up at the dignity and hearkening to the handsome words of a notable orator, its sovereign right to refuse to legitimate an 'existing order's uninterrupted discourse about itself, its laudatory monologue'*".[10]

Para finalizar, concluimos que en la segunda *oratio* de *De Lege Agraria*, el *orator* destina gran parte de su discurso a legitimarse a sí mismo como autoridad discursiva ofreciendo una construcción de sí basada en un argumento por el *ethos*. Para ello, se sirve de la descripción biográfica y explota su condición de *homo novus* al autodenominarse *consul popularis*, lo cual le permite empatizar con su auditorio, mostrarse a favor del *populus* y desprestigiar a su oponente Rulo, nada menos que un tribuno de la plebe.

BIBLIOGRAFÍA

BELL, A. J. "Cicero and the Spectacle of Power". *JRS*. 1997; 87: 1-22.

CASTILLA DEL PINO. *Teoría del personaje*. Madrid: Alianza, 1989.

CLARK, A. C. (ed.). *M. Tulli. Ciceronis Orationes*. Vol. IV. Oxford: OUP, 1954.

GIARDINA, A. ET ALII. *El hombre romano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HELLEGOUARC'H, J. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*. París: 1972.

MAY, M. *Trials of Character: The Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapell Hill and London, 1988.

PINA POLO, F. Contra arma verbis, el orador ante el pueblo romano en la Roma tardorrepublicana, Zaragoza: 1997.

[10] BELL (1997:2).

UN PARADIGMA IMPOSIBLE: LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA COMUNIDAD DE MUJERES Y NIÑOS DE *REPÚBLICA*

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO[1]

RESUMEN: La exposición aristotélica de la *República* de Platón en el libro II de la *Política* ha sido usualmente considerada incompleta y reduccionista, por lo que Aristóteles ha sido acusado de mala fe erística o, al menos, de ignorancia del texto. Frente a estos juicios, creemos que es posible defender a Aristóteles si se toma en cuenta su estrategia dialéctica en el tratamiento de los predecesores. Desde este punto de vista, intentaremos explicitar cuáles son las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico que justifican proponer una tesis alternativa. A los ojos de Aristóteles, el paradigma platónico, que propende a la unidad a través de la comunidad de mujeres, niños y propiedades, es agradable al oído, pero produce efectos enteramente opuestos a la unidad pretendida: disenso entre grupos sociales y descuido de los asuntos comunes. Más aún, el proyecto de *República* se muestra imposible e impracticable, porque entra en conflicto con la naturaleza humana.

Palabras clave: Aristóteles – críticas a Platón – comunidad de mujeres y niños – paradigma – imposibilidad

ABSTRACT: The aristotelian review of Plato's *Republic* in *Politics* II has been usually considered as incomplete and reductive and Aristotle has been accused of bad faith or, at least, of text's ignorance. Against these judgments, we believe that Aristotle can be defended if his dialectical strategy in the treatment of his predecessors is taken into account. From this point of view, we will try to explain what are the genuine difficulties found in the platonic project that justify to propose an alternative thesis. In Aristotle's view, the platonic paradigm, which aims to unit through the communism of women, children and property, is pleasing to the ear, but produces entirely

[1] UBA –- UNLP

opposite effects to the required unit: division between social groups and neglect of common matters. Moreover, *Republic's* project proves to be impossible and impractical, because it conflicts with human nature.

Keywords: Aristotle – criticism to Plato – communism of women and children – paradigm – impossibility

La exposición aristotélica de la *República* de Platón en el libro II de la *Política* ha sido considerada incompleta y reduccionista. En efecto, Aristóteles no menciona que la comunidad de mujeres y niños se aplica a una única clase; tampoco hace referencia a importantes cuestiones como la educación de los guardianes, la necesidad de conocer la Forma del Bien y el gobierno de los filósofos. Además, muchos de sus argumentos han sido considerados inválidos, por lo que Aristóteles ha sido acusado de mala fe erística o, al menos, de ignorancia del texto. A esto se suma la consideración según la cual Aristóteles opone al idealismo de Platón objeciones puramente empíricas, concibiendo a los guardianes como personas ordinarias.

Sin negar a estos juicios alguna parte de verdad, creemos que es posible defender a Aristóteles si se toma en cuenta su estrategia dialéctica en el tratamiento de sus predecesores. Desde este punto de vista, a través del análisis de las críticas que dirige a la comunidad de mujeres y niños, intentaremos explicitar cuáles son las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico que justifican proponer una tesis alternativa.

A los ojos de Aristóteles, el paradigma platónico, que propende a la unidad a través de la comunidad de mujeres, niños y propiedades, produce efectos enteramente opuestos a la unidad pretendida: disenso entre grupos sociales y descuido de los asuntos comunes. Desde su punto de vista, el proyecto de *República* es agradable al oído, pero se muestra imposible e impracticable, porque entra en conflicto con la naturaleza humana y con los datos históricos. "Sin duda –afirma Aristóteles– no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible (*adúnaton*)" (1265a

17-18).[2] Veremos que el carácter *adúnaton* constituye un límite que no puede transgredirse si se pretende resistir el examen dialéctico (Cfr. *Tóp.* VIII 4, 159b 19-24 y CHICHI, 1997, p. 182).

Pasemos ahora a explicitar las críticas a la comunidad de mujeres y niños, tal como aparecen en *Política* II, capítulos 1 a 4.[3] En las primeras líneas, Aristóteles dice que va a examinar no solo las formas de régimen político que tienen reputación de gobernarse bien, sino también las que han sido propuestas en teoría y parezcan satisfactorias (1260b 29-32). Este es un paso preliminar, necesario para establecer "cuál es la mejor comunidad política" (1260b28). El fin principal es deslindar sus rasgos correctos y útiles pero más aún mostrar que ninguna es adecuada, por lo que él tiene buenas razones para presentar un modelo alternativo.

Comienza así analizando el concepto de "comunidad política" (*koinonía politiké*). En tanto *koinonía* significa literalmente "posesión en común", Aristóteles distingue tres posibilidades para los ciudadanos: 1) que posean todo en común; 2) que no posean nada en común o 3) que compartan algunas cosas y otras no. La segunda posibilidad es rápidamente eliminada, pues los ciudadanos deben compartir algo, aunque más no sea el territorio. Aristóteles luego considera la primera posibilidad, un tipo de comunidad extrema, por la que sería posible compartir familia y bienes. Esto, afirma, es lo que sucede en la *República* de Platón, pues allí Sócrates sostiene que las mujeres, niños y propiedades deberían tenerse en común. Aristóteles concluye este primer parágrafo preguntándose si el ordenamiento propuesto en *República* es preferible al actualmente existente (1260b 36-1261a 9).

Si tenemos en cuenta que son tres las propuestas platónicas en el libro V, a saber: la educación común de hombres y mujeres y la atribución a ambos de las mismas funciones (V 451e-457c); la comunidad de mujeres, niños y propiedades (457d-473c) y la coincidencia del poder político y de la filosofía (473d ss.), Aristóteles operaría una fuerte reducción al indagar la validez

[2] Las referencias a la *Política* siguen el texto griego fijado por Ross y la traducción de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Excepto donde lo indiquemos explícitamente, el resto de las referencias a Aristóteles corresponden al libro II de *Política*.

[3] En los límites de este trabajo, no vamos a detenernos en las críticas a la comunidad de bienes presentes en el capítulo 5 de ese mismo libro.

de una sola de las tres propuestas y con un tema y problema específico: el tipo y grado de unidad preferible en el Estado. Tal reducción, sin embargo, puede justificarse a la luz del método que Aristóteles utiliza en la revisión crítica de sus predecesores. En efecto, al examinar las propuestas platónicas, es fácil advertir cómo Aristóteles interroga a Platón sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él mismo se plantea, sin pretender una exposición exhaustiva de sus doctrinas. Como hemos visto, emplea la sección de la *República* en *Política* II como una excusa para discutir la sugerencia de que en la comunidad política ideal todo se tuviera en común.

Podríamos adelantar que Aristóteles eleva tres críticas principales a la comunidad de mujeres y niños:

1) La hipótesis de Sócrates según la cual una máxima unidad constituye el mayor bien de la ciudad está equivocada.
2) Las medidas establecidas por Sócrates (es decir, la abolición de la propiedad y de la familia) no promueven el fin para el que han sido establecidas.
3) La propuesta de Sócrates es contraria a la naturaleza humana y, por tanto, imposible.

Como consecuencia de estas críticas, Aristóteles concluye que la comunidad de mujeres y niños no es preferible a la legislación vigente y debe ser rechazada.

Vayamos al primer punto, en el que Aristóteles critica la suposición de que la ciudad debería ser lo más unitaria posible. Seguramente tiene en vista *República* 461-466, que vamos a resumir brevemente. Tras describir el modo de vida de los guardianes (que supone la abolición de familias y propiedad privada), Sócrates comienza a demostrar que una comunidad (*koinonía*) de este tipo trae el mayor beneficio posible a la ciudad. Argumenta que lo que mantiene unida a la ciudad y la hace una es su mayor bien, y que lo que une a la ciudad es una comunidad o participación de sentimientos que surge cuando todos los ciudadanos sienten placer o pena frente a los mismos hechos. Un signo de esto es que el mayor número posible dentro de la ciudad use las palabras “mío” y “no mío” con referencia a las mismas cosas. El ideal para la ciudad es, de hecho, asemejarse lo más posible a la persona in-

dividual. Así como la comunidad de alma y cuerpo significa que el hombre entero siente dolor cuando una parte de él sufre, así es mejor que la ciudad entera sienta placer o dolor cuando uno de sus miembros experimente un bien o un mal. En 462e, Sócrates aplica estos puntos generales a su propia ciudad ideal. Así, argumenta que los guardianes considerarán genuinamente a cada uno de los otros como hermanos, hijos o padres y actuarán de acuerdo con ello. En la medida en que ellos tienen tanto en común y comparten los mismos sentimientos, se verán libres de los males de las otras ciudades, como asaltos y violencias y todas las otras prácticas que resultan de la posesión de propiedades y moneda.

Teniendo a la vista estas afirmaciones de ***República***, volvamos a la primera crítica de Aristóteles. En ella objeta que Sócrates desconoce las diferencias de naturaleza entre el individuo, la casa y la ciudad, aplicando a la ciudad la unidad deseable en el individuo:

> "Es evidente, sin embargo, que si avanza en tal dirección y se torna más unitaria, ya no será ciudad; porque por su naturaleza la ciudad es una pluralidad, y si se torna más unitaria, de la ciudad se pasará a la casa y de la casa al individuo humano, porque podríamos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, si alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, pues destruiría la ciudad" (1261a 17-22).

En este pasaje Aristóteles sostiene que un exceso de unidad, lejos de constituir el mayor bien para la ciudad, en realidad la destruiría. La ciudad es, por naturaleza, un ***plêthos***, una pluralidad de diferentes unificada por el intercambio político y económico, y no puede ser reducida a la homogeneidad indiferenciada de la familia y del individuo. Aunque esto fuese posible, no debería realizarse. La dificultad que ve Aristóteles es que Platón pretende extender ilegítimamente los lazos familiares a la ciudad en su conjunto, pero esto destruiría la ciudad, que no debe concebirse ni como un organismo ni como una gran familia.

En la ***República***, Platón sostiene que la unidad de la ciudad ideal debería ser la del individuo, pues piensa que la unidad de las partes de un organismo es un modelo apropiado para juzgar la unidad de la ciudad. Contra

Platón, Aristóteles argumenta que si la ciudad se vuelve muy unitaria se convierte en un individuo y no será más ciudad. Para entender mejor la crítica hay que recordar que para Aristóteles las partes de un organismo están conectadas físicamente y no pueden ser separadas sin dejar de ser lo que son, es decir, no existen independientemente. Así, si la ciudad fuera a volverse una unidad como la de un organismo, los ciudadanos perderían sus identidades individuales pues pasarían a ser partes. Sin embargo, en la ciudad, los hombres libres no son *de* otro ciudadano, no pertenecen a otro.

El segundo tipo de unidad mencionado por Aristóteles es el de la casa. ¿Qué es lo que confiere unidad a la casa? El poseer un solo gobernante, que es el padre, y la existencia de fuertes lazos afectivos. Pero el gobierno parental no es sobre personas libres e iguales: los niños, los esclavos y las mujeres son, a juicio de Aristóteles, incapaces de llevar una vida independiente, de manera que solo son partes subordinadas. Mientras que el gobierno de la casa es de subordinación, el gobierno de la ciudad es entre iguales, de manera que todos los ciudadanos tienen algo que aportar.

Pero si la unidad de la ciudad se distingue y es menor que la unidad del individuo y de la casa, también se diferencia de la unidad de la alianza que es aún menor que la propia de la ciudad. Aristóteles subraya, en 1261a 22-24, que la ciudad no solo debe consistir en una pluralidad de personas sino que debe también incluir diferentes clases de individuos. No es como una alianza cuyos componentes se asemejan uno a otros en clase. La ciudad requiere que haya individuos con características diferentes, de manera que puedan tener relaciones de intercambio recíproco. Ahora bien, la verdadera dificultad reside en establecer cómo esta puede ser una objeción a las propuestas políticas de la *República*, basadas como están en la premisa de que los ciudadanos deberían desempeñar diferentes trabajos de acuerdo con sus aptitudes naturales (MULGAN, 1977, p. 29). La explicación, por tanto, debe ser otra. Es posible que Aristóteles no esté pensando en diferencias de función, sino que esté criticando la afirmación de *República* 462b-e según la cual todos los ciudadanos deberían compartir los mismos sentimientos y aspiraciones.

En efecto, en la *República*, un grupo, que representa la parte noética de la sociedad, detenta toda la deliberación acerca de las cosas públicas y el resto debe obedecer, pensando y sintiendo lo que indica la parte noética. Pero

esto conduce como máximo a una casa grande. Aristóteles frecuentemente repite que la asociación política, a diferencia de las relaciones que se dan en el interior de la casa, es una asociación de iguales y que el gobierno de la ciudad es el de hombres libres e iguales sobre otros y por turnos (*MM* 1194b5-23; *EN* 1134b9ss. Cfr. NUSSBAUM, 1980, p. 416-8). Lo que se necesita –y que se ha eliminado en la ciudad de *República*– son personas diferentes, todas con sus propias experiencias, opiniones, su propia *phrónesis*, su propia contribución al desarrollo de la ciudad. Sin esta autonomía, no hay vida buena posible. Con una bella imagen Aristóteles muestra que no se debe buscar tanta unidad en la ciudad porque "sería tanto como si alguien redujera la sinfonía a homofonía o el ritmo a un solo elemento" (1263b 35). Tal como Aristóteles lo ve, traducir la *symphonía* política en una *homophonía* haría imposible la *autárkeia* fundada en el intercambio, y produciría disenso más que concordia, porque impediría la alternancia de los ciudadanos en el gobierno, dejando siempre en el poder a los mismos gobernantes, con el inevitable resentimiento por parte de los otros ciudadanos (VEGETTI, 2002, p.186).

Pretender que todos los individuos tengan los mismos sentimientos y aspiraciones destruiría la ciudad por dejar de lado toda diferenciación dentro de ella y, por tanto, aunque fuera posible no deberían avanzarse medidas en esa dirección.

Pasemos ahora a la segunda crítica, según la cual los medios propuestos por Sócrates para conseguir la unidad de la ciudad no promueven ese fin.

Entre 3.1261b16 y 4. 1262b36, Aristóteles argumenta que la clase de comunidad esbozada en la *República* no produciría la unidad de la ciudad y envolvería otras dificultades prácticas. Comienza sugiriendo que hay una ambigüedad en la afirmación de Sócrates según la cual la ciudad obtendrá la unidad cuando todos sus miembros usen los términos *mío* y *no mío* para las mismas cosas:

> "Pues 'todos' tiene un doble significado. Si se entiende como 'cada uno', probablemente se ajustaría más a lo que Sócrates se propone (pues cada uno llamará a una mima persona su propio hijo y a una misma persona su propia mujer, y otro tanto dirá de los bienes y de todo cuanto le concierne). Ahora bien, no lo dirán con ese significa-

> do quienes poseen mujeres e hijos en común, sino que dirán 'todos' colectivamente, pero no en el sentido de 'cada uno' de ellos individualmente, y de modo similar dirán 'todos' y no 'cada uno' en lo tocante a los bienes. Es evidente entonces que decir 'todos' es un paralogismo […]. Por eso el que todos digan lo mismo es, en un sentido, bello, aunque no posible, y en otro sentido, no lleva a la concordia" (1261b20-32).

El punto aquí parece ser que, en muchas circunstancias, alguien que llama a una cosa "mía" implica que le pertenece a él y a nadie más. La palabra tiene, así, un sentido exclusivo. Pero si todos llaman a la misma cosa "mía", deben usar el término en un sentido colectivo de manera que "mía" significa "no perteneciente solamente a mí" sino "perteneciente a mí y a muchos otros". Aristóteles cree que las actitudes y sentimientos hacia cosas que son únicamente nuestras son diferentes de las actitudes y sentimientos hacia cosas que compartimos con otros. Así, el hecho de que los miembros de una comunidad llamen a las mismas cosas ***mías*** no es signo de ninguna unidad especial entre ellos.

Este punto es reforzado por algunos otros argumentos. Aristóteles afirma (1261b33-1262a 14) que las personas prestan menor atención a las cosas que se tienen en común que a las privadas. Así si un ciudadano tiene mil hijos, cada uno de ellos perteneciente igualmente a él y a todo otro ciudadano, no prestará particular atención a ninguno de ellos, al pensar que algún otro se ocupará. Pero este descuido no es más que consecuencia de la fragmentación de los lazos afectivos. Si un padre llama "mi hijo" a cada uno de los mil niños de un cierto grupo etario, lo que resultará es que considerará que ese joven es uno en mil hijos suyos. Así, los sentimientos de parentesco hacia él no han sido multiplicados, sino más bien divididos. Y de esta fragmentación del afecto surge una disminución en el cuidado. En la práctica, entonces, las propuestas de Sócrates tendrán el efecto contrario del pretendido: un debilitamiento de los lazos afectivos. Así, Aristóteles concluye que es preferible ser un primo bajo el sistema vigente que un hijo bajo el de ***República***.

Podría objetarse que el argumento del descuido deja la posición de Platón intacta, pues el supuesto de que parte es que todos tienen una fuerte afec-

ción por todos (SAUNDERS, 1995, p. 112). Lejos de debilitar los lazos afectivos, Platón pretende en realidad *extender* los fuertes sentimientos familiares a la clase de los guardianes en su conjunto. En efecto, no desvaloriza ni elimina los sentimientos personales de los guardianes, sino que acepta y acentúa el hecho de que cada uno de ellos sea capaz de sentir por cada uno de los otros compañeros los lazos propios de las relaciones de parentesco. Ahora bien, no se trata de que Aristóteles en su crítica ignore el texto, sino que extrae consecuencias de las tesis platónicas y declara un radical *adúnaton*. Contra Platón, Aristóteles argumenta que la afección por todos es imposible. En efecto, ¿cuánta *philía*, se pregunta Aristóteles, podría sentir un guardián por mil padres o por mil hijos? Los lazos afectivos no pueden así ampliarse sin perder al mismo tiempo su fuerza.

A los ojos de Aristóteles, la *philía* (amistad o afecto mutuo) no solo evita sediciones sino que también, como Sócrates reconoce, produce unidad. No obstante, Sócrates malinterpreta el verdadero carácter de la amistad, que para Aristóteles es el mayor de los bienes para la ciudad:

> "[…] en la ciudad los lazos afectivos deben diluirse en razón de tal tipo de unidad y que ya no diga 'mío' el padre al hijo ni el hijo al padre. Pues así como un poco de vino dulce mezclado con gran cantidad de agua vuelve imperceptible la mezcla, así también ocurre en el caso del parentesco mutuo designado con esos nombres, porque en esa forma de comunidad política apenas será necesario preocuparse como un padre lo hace por sus hijos o como un hijo por su padre, o como los hermanos entre sí. Pues hay dos cosas que hacen que los hombres se afanen unos por otros y traben lazos afectivos: el interés privado y la estima. Pero ninguno de estos dos puede darse entre quienes viven en esta comunidad política" (1262b15-24).

Aristóteles sostiene aquí que las propuestas de *República*, lejos de producir la más alta unidad posible, a lo sumo producen una amistad aguada, que termina disolviéndose como tal. En tal comunidad, habría poco incentivo para tratar a alguien como hijo o padre, dado que los motivos que llevan a las personas a cuidar a otros son el interés privado y la estima, que estarán ausentes en *Kallípolis*.

El argumento de Aristóteles resulta débil y poco convincente en sí mismo, mientras él no muestre por qué tales lazos afectivos fuertes son imposibles. Como Aristóteles lo ve, la amistad es un ingrediente esencial en la buena vida, no porque sea útil, sino porque es la fuente de algunas de las más grandes satisfacciones. La amistad implica "parientes, niños, mujer y en general amigos y conciudadanos" (*EN* 1097b8-11), esto es, tiene también una dimensión política. Pero dado que es esencialmente una relación entre individuos, el número de los amigos es necesariamente limitado. Platón parece no reconocer este punto, mientras que Aristóteles lo reconoce explícitamente. Argumenta que no es posible tener una gran cantidad de amigos, y la razón es que los amigos deben pasar mucho tiempo en compañía y deben tener fuertes sentimientos recíprocos. Dado que no es posible estar en este estado respecto de un gran número de personas, se sigue entonces que solo en un sentido secundario podemos disfrutar de la amistad con un gran número de personas.

Recapitulemos ahora los resultados alcanzados. Hemos visto que Aristóteles critica, en primer lugar, la hipótesis de la que parte Platón según la cual la ciudad debe ser lo más unitaria posible, porque eso sería tanto como degradarla al nivel de la casa o del individuo. En segundo lugar, critica los medios propuestos para conseguir ese fin, pues producen el efecto contrario: diluyen hasta las relaciones más fuertes, como los lazos familiares y de amistad, promoviendo el descuido de los asuntos comunes. Por último, Aristóteles insiste en que la propuesta no solo no es conveniente, sino que es imposible. Reforzar los vínculos de amistad política asemejándolos a los de la familia, como pretende Platón, es impracticable, pues nadie puede ser amigo de todos.

La prueba de esta imposibilidad permanente de la ciudad platónica es de orden histórico. ¿Cómo es posible, se pregunta Aristóteles, que si verdaderamente el modelo de *República* fuese posible y deseable, no ha sido nunca descubierto y experimentado en todo el curso de los tiempos pasados? (Cfr. *Pol.* II 5, 1264a 1-5; VII 10, 1329b 25-35. VEGETTI, 2002, p. 189).

No se trata, por tanto, para Aristóteles de que el paradigma de *República* sea imposible porque entra en conflicto solamente con la forma actual de ser y de educación de los hombres, pero podría persistir como modelo que podría realizarse en el futuro. Este sentido de paradigma es conservado por

Aristóteles, pues también él presenta su ciudad ideal. Su dificultad para aceptar las propuestas platónicas no reside en su carácter paradigmático sino en su carácter *adúnaton*. Podemos ahora apreciar mejor la cita con que iniciamos esta sección: "Sin duda no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible". Como bien señala Vegetti (2002, p. 189), el paradigma platónico entra en conflicto con una naturaleza humana mejorable con la educación pero ciertamente no alterable en su estructura esencial. El que los hombres se ocupen más de lo propio y de lo que aman es un dato antropológico. De ahí que a la pregunta inicial de cuál es el régimen preferible, si el de *República* o el actual, Aristóteles considerará que las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico justifican más bien conservar el orden vigente, antes que operar las reformas propuestas por Platón.

Así, el paradigma de *República* queda reducido a una hipótesis propuesta a voluntad, agradable al oído, pero imposible en relación con la realidad histórica o con los datos antropológicos.

BIBLIOGRAFÍA

BERTI, ENRICO. "Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele", p. 101-125. En: CAMBIANO, G. (ed.). *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Editrice Tirrenia Stampatori, 1986.

CANTO SPERBER, MONIQUE. "L'unité de l'état et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)", p. 49-71. En: TORDESILLAS, A. (ed). *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CHICHI, G. "El concepto aristotélico de *éndoxon* según la técnica de discusión de los *Tópicos*". p. 180-187. En: *Actas del Congreso Aristóteles 1997*. Mendoza:, Universidad Nacional de Cuyo, 1998.

FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Berkeley: University of California, 2007.

KEYT, D. & MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

MANSION, S. "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", p. 35-56. En: AAVV. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1980.

MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

MILLER, F. D. Jr. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995.

MULGAN, R. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

NAPOLITANO VALDITARA, L. "La trattazione aristotelica della *Politeia* di Platone", p. 135-59. En: BERTI, E.; NAPOLITANO, L. (a cura di). *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'etá moderna*. L'Aquila: Japadre, 1989.

NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1887-1902.

NUSSBAUM, M. C. "Shame, separateness, and political unity: Aristotle's criticism of Plato", p. 395-436. En: RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

PROCLUS. *In Platonis rem publicam commentarii*. Vol. II. Leipzig: 1901.

SAUNDERS, T. J. *Politics I-II*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SIMPSON, P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

STALLEY, R. F. "Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*", p. 182-99. En: KEYT, D. & MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

SUSEMIHL, F. & HICKS, R. *The Politics of Aristotle*. Books I-V. London: Macmillan & Co, 1894.

VEGETTI, M. "La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel Secondo Libro della *Politica*", p. 179-90. En: MIGLIORI, M. (ed.). *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*. Brescia: Morcelliana, 2002.

LA ACRÓPOLIS DE ATENAS: UNA LECTURA EN CLAVE POLÍTICA

CORA DUKELSKY[1]

RESUMEN: El culto a Atenea tuvo una poderosa influencia en la vida política y religiosa de los ciudadanos atenienses a lo largo de su historia. Las representaciones de la diosa transmitieron a la población la ideología que mejor convenía a los gobernantes de cada época. El sitio sagrado de la Acrópolis albergó templos, monumentos, esculturas y pinturas que no sólo comunicaron las peculiaridades de la religión oficial sino que además expresaron un discurso político y social a través de los códigos visuales. A partir del análisis de los restos arqueológicos y de los escritos de la Antigüedad reflexionaremos sobre los monumentos de la Acrópolis como símbolos del poder, la cultura y la religiosidad de la *pólis* ateniense.

Palabras clave: Acrópolis – Atenas – Atenea – Arte

ABSTRACT: The worship of Athena had a powerful influence on the political and religious life of the Athenian citizens throughout its history. The representations of the goddess transmitted to the people the ideology that best suited the rulers of the time. The sacred site of the Acropolis sheltered temples, monuments, sculptures and paintings that not only communicated the peculiarities of the official religion but also expressed a political and social speech through visual codes. From the analysis of the archaeological remains and the ancient writings we will discuss about the monuments of the Acropolis like symbols of power, culture and religion of the Athenian *polis*.

Keywords: Acropolis – Athens – Athena – Art

[1] UBA – UBACYT

Espacio simbólico al par que político, la Acrópolis de Atenas conserva hoy su poder de convocatoria para el pueblo griego. Ícono de su cultura ancestral, atesora incontables significados asombrosamente presentes en la actualidad. Los habitantes del interior del país consideran que es casi una obligación moral visitar el sitio alguna vez en la vida. Con una intensa mezcla de emoción, orgullo y devoción los educadores llevan a sus alumnos, desde el jardín de infantes hasta la universidad, y les relatan con entusiasmo y reverencia las historias de sus ilustres antepasados.

La bandera nacional flamea en el extremo oriental del santuario. Precisamente bajo el estandarte una placa de bronce recuerda un episodio en el cual la política, el patriotismo y el coraje se dieron cita a comienzos de la Segunda Guerra Mundial. Los alemanes tomaron el territorio heleno y lo manifestaron colocando su bandera en el sitio más cercano al corazón de los conquistados, la cima de la Acrópolis. En la noche del 30 de mayo de 1941, dos jóvenes de diecinueve años, Apostolos Santas y Manolis Glezos, se escondieron en una cueva donde, según el mito, habitaban las serpientes sagradas de Atenea; treparon luego por la escarpada colina y cambiaron la bandera nazi por la nacional como un gesto de desafío a la ocupación extranjera.[2] Lograron escapar a las montañas y su acto inspiró el comienzo de la Resistencia griega.

Es notable la persistencia de las ideas religiosas del mundo antiguo: la figura de la diosa de la *pólis* conserva su prestigio y las serpientes que la acompañaban mantienen la reputación de protectoras de la ciudad. En la placa que se colocó en la década del 80 en memoria del heroico suceso se lee: "[…] los patriotas Manolis Glezos y Apostolos Santas bajaron la bandera de los conquistadores nazis de la **roca sagrada** de la Acrópolis".[3] La energía espiritual que emana del sitio subsiste todavía, la roca sigue siendo sagrada. Otra clara señal de la fascinación que ejerce el sitio se comprueba al observar que aún en el año 2011 pueden verse coronas florales en memoria de otro evento memorable. Cuando los alemanes invadieron Grecia el 27 de abril de 1941, el guardián de la Acrópolis, Konstantinos Koukidis, se suici-

[2] Conversación de la autora con Dimitros Taktikos, nieto de Apostolos Santas, mientras se dirigía al funeral de su abuelo. Atenas, mayo de 2011.
[3] El resaltado es nuestro.

dó: se envolvió en la bandera griega para evitar que cayera en manos enemigas y saltó desde la colina.

Acrópolis desde el occidente

Acrópolis desde el oriente. Bajo la bandera puede observarse la cueva que albergaba, según el mito, las serpientes de Atenea.

La Acrópolis de Atenas fue un lugar sagrado desde los comienzos de la historia griega. Ya en el período micénico los habitantes de la región adoraban a Atenea y en el siglo XIII se ubicaba allí el palacio real rodeado de

fuertes murallas. A comienzos del arcaísmo el lugar fue considerado como la antigua residencia de los dioses, emplazamiento ideal de las principales construcciones religiosas. Durante el siglo VI se inició la construcción de un templo monumental, conocido como el *Hekatompedon*. Otros edificios, estatuas, templetes, ofrendas votivas se fueron agregando hasta que en el 480 los persas destruyeron la totalidad de los monumentos al invadir Atenas.

La reliquia más venerada guardada en la Acrópolis era una *xoana* de Atenea, primitiva estatua de madera de olivo que se creía había caído del cielo en los míticos tiempos de Erecteo. Afortunadamente, el precioso ídolo había sido evacuado junto con la población ante la amenaza de los invasores. Finalizada la guerra, la *xoana* se ubicó en un templete provisorio pues los edificios de la Acrópolis quedaron destruidos por décadas. En primer lugar se reconstruyeron en Atenas las casas y las defensas, el puerto y los largos muros que unían Atenas con el Pireo. Sólo treinta años después los esfuerzos atenienses se concentraron en la arquitectura de los templos, si bien el fin primordial no fue religioso sino político y su principal gestor fue un estadista brillante llamado Pericles.[4]

El gobierno de Pericles se inicia en el 461 a.C. y finaliza con su muerte en el 429 a.C., alrededor de treinta años que marcaron de tal modo la historia de Grecia que el siglo V se denomina a menudo el siglo de Pericles, pues su nombre es símbolo del poder de Atenas en su momento de mayor florecimiento. El Ática había ganado influencia sobre otros territorios y hacia mediados de siglo la constante expansión económica permitió a Pericles dominar a más de cuatrocientas ciudades. Indicio de la creciente hegemonía de la *pólis* ateniense fue el traslado "por razones de seguridad" del Tesoro de la Liga de Delos a Atenas (454 a.C.). Los fondos destinados a proteger Grecia de los invasores extranjeros fueron, a partir de ese momento, encauzados hacia el fortalecimiento político, religioso y estético de una sola *pólis*.

En el 447 a.C., se aprobó en Atenas un programa arquitectónico con Fidias como director del proyecto. El objetivo de Pericles no fue simplemente

[4] En el 449 a.C. se firmó la paz con Persia y los atenienses se consideraron libres de reedificar los templos de la Acrópolis. Es posible que en la demora tuviera influencia el juramento de Platea por el cual los griegos se comprometieron a no reconstruir los templos y dejar sus ruinas como testimonio del vandalismo persa.

reconstruir los antiguos templos, sino manifestar ante toda Grecia el creciente poder político de su ciudad. Pericles se había propuesto ejercer su dominio sobre toda Grecia, si no podía por la fuerza de las armas, lo haría por medios más sutiles. La grandeza de Atenas se pondría en evidencia a través de su arte.

Fidias dirigió la totalidad de la obra; otros artistas intervinieron en ella, pero subordinados a sus directivas.[5] Una serie de rasgos excepcionales nos permiten descubrir intenciones más profundas que la manifestación de religiosidad en la construcción del Partenón. El templo era extraordinariamente grande para la época, con ocho columnas en el frente en lugar de las seis habituales y estaba totalmente realizado en mármol.[6] Fue construido teniendo en cuenta complicadas correcciones ópticas con el objeto de conseguir un edificio perfecto. Por primera vez las metopas esculpidas rodeaban la totalidad del perímetro de un templo. De modo insólito encontramos esculturas en el friso continuo que rodea la *cella*. Además se representó un tema novedoso y sorpresivo: en lugar de expresar los hechos contemporáneos a través del mito, como acostumbraba el arte griego, el tema desarrollado fueron las actividades del pueblo ateniense durante la procesión de las Panateneas. De esta manera el desfile ciudadano se convirtió en protagonista exclusivo. Este es el único ejemplo que conocemos de un tema de actualidad introducido en la ornamentación de un santuario. El programa iconográfico completo señala un objetivo predominante: Pericles quería hacer del Partenón un testimonio del poder de Atenas y, al mismo tiempo, un símbolo de su política panhelénica.

La historia de Atenas completa se desarrolló en el Partenón; desde el nacimiento de su diosa protectora, en el tímpano oriental; la adjudicación de la *pólis* a Atenea, en el tímpano occidental; el establecimiento del orden inicial por los dioses, en la Gigantomaquia de las metopas orientales; la alusión

[5] "(Fidias) Tenía sobre sí puede decirse que el cuidado de todo, y como hemos dicho, era el superintendente de todos los demás artistas por la amistad de Pericles, lo cual le atrajo envidia [...]" (PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Pericles, XIII).

[6] El Partenón mide 30,88 metros x 69,50 metros, mientras otros templos de mediados del siglo V tienen las siguientes medidas: templo E de Selinonte; 25,32 x 7,74 m.; Templo de Hera en Agrigento: 16,91 x 39,10 m.; Templo de Hera II en Paestum: 24,31 x 59,93 m.; Hefesteion en Atenas: 14,45 x 32,51 m.

a las victorias contra los persas, en la Amazonomaquia y la Centauromaquia de las metopas sur y oeste; el recuerdo de la caída de Atenas durante las Guerras Médicas en las metopas norte con la Guerra de Troya; la exaltación de la *pólis* ateniense con su gran fiesta cívica, en el friso de las Panateneas.

Las innovaciones arquitectónicas se inscriben en el mismo sentido: en un solo templo se reunieron los dos órdenes tradicionales, el dórico y el jónico, combinación inaudita hasta el momento. Es posible que Pericles quisiera demostrar de esta manera la unión de todas las ciudades griegas –tanto las de origen dorio como jonio– bajo dominio ateniense. La hipótesis se confirma si consideramos que en los Propileos el arquitecto Mnesicles también combinó dórico y jónico. La monumental entrada resultó extravagantemente costosa, realizada enteramente en mármol, y también de mayor tamaño que el habitual. El objetivo es idéntico al del Partenón y, si bien Fidias ya no estaba en Atenas, Pericles instruyó al arquitecto de los Propileos en la misma ambiciosa dirección. El Partenón sirvió perfectamente a los propósitos políticos de Pericles. El público que contemplaba la monumental obra, totalmente pintada y decorada, brillando con los accesorios de bronce de las esculturas, debía pensar inevitablemente en la riqueza y poder de la ciudad y en la habilidad política de su dirigente.

La primera piedra del Partenón se colocó el 28 de julio del 447 a.C. durante las fiestas Panatenaicas –celebración en la que el pueblo ateniense honraba a su diosa protectora– y fue inaugurado en el 438 a.C., si bien faltaban algunas esculturas que completaron la obra en el 432 a.C. La excelencia técnica no impidió la rapidez de la ejecución. Los contemporáneos de Pericles se admiraron de la celeridad en la que fue elevado el edificio:

> "[…] todas estas obras, de las que cada una parecía necesitar de sucesivas generaciones para ser terminada, se encontraron totalmente acabadas durante el período de apogeo de una única carrera política."[7]

Si analizamos el orden cronológico de las construcciones clásicas de la Acrópolis se pone de manifiesto su carácter propagandístico. La necesidad

[7] PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Pericles, XIII.

religiosa fundamental era ubicar a la sagrada *xoana* en su "casa"; sin embargo el programa edilicio elaborado por Pericles proporcionó albergue a la imagen religiosa recién en tercer lugar. En primer término se elevó el Partenón (447-432 a.C.), homenaje a Atenea y a su ciudad pero no residencia de la *xoana*. En segundo lugar, los Propileos (437-432 a.C.) que carecen de importancia religiosa; sin embargo cumplen la misión de jerarquizar la entrada a la Acrópolis, imponiendo una visión espectacular del sitio al visitante. Recién en una tercera etapa se elevó el Erecteon (420-405 a.C.), templo imbuido de una profunda fe y sede del venerable ícono. En síntesis: la religión fue desplazada por la política.

El arte de la Atenas de Pericles debe entenderse en clave política, el mismo Partenón fue concebido ya no como templo sino como un gran relicario para guardar el exvoto de los atenienses a su patrona, la Atenea Criselefantina.[8] La estatua de madera con recubrimiento de marfil y oro ya no existe, pero conocemos su aspecto por múltiples copias en otros materiales y por la descripción de Pausanias:

> "La estatua de Atenea está de pie con un manto hasta los pies y en su pecho está labrada en marfil la cabeza de Medusa; sostiene en una mano una Niké de cuatro codos y en la otra una lanza; junto a sus pies yace un escudo y cerca de la lanza un dragón: este dragón podría ser Erictonio."[9]

Se calcula que la Atenea *Parthenos* medía unos quince metros de altura, otro dato de interés en nuestro análisis pues el arte griego busca la medida, el equilibrio, la apreciación de la figura humana a partir de un tamaño similar o uno tan sólo un poco mayor que el natural. Es evidente que se pretendía impactar al espectador con el tamaño descomunal y el lujo del material empleado. Las anteriores esculturas criselefantinas eran de pequeño tamaño, adecuadas a los ideales estéticos y notablemente más económicas. La Atenea de Fidias, en cambio, fue excesivamente costosa. Se estima que totalizó el equivalente al presupuesto militar ateniense de dos años y la documentación

[8] WOODFORD, S. (1990) *El Partenón*. Madrid. P. 38
[9] PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. Libro 1, XXIV.

demuestra que el dinero invertido en los materiales y el pago a los artistas superaba el valor del mismo Partenón.[10]

Varvakaion: copia romana de la estatua criselefantina de Fidias, la Atenea *Parthenos*. Siglo II ó III d.C.

La *Parthenos*, diosa virgen y pacificadora, se erigió en un símbolo de la política expansionista de Pericles. Una mención concreta a los atenienses aparece en la serpiente junto al escudo, la divinidad ctónica Erictonio referencia a los orígenes de la ciudad y a la autoctonía. Atenea viste el peplo de lana, la égida decorada con la cabeza de Gorgona, un casco adornado con grifos y esfinge, la lanza y el escudo. La suela de sus sandalias está decorada con la Centauromaquia y su escudo con la Amazonomaquia y la Gigantoma-

[10] Los 1.130 kilogramos de oro utilizados provocaron ataques de los enemigos de Pericles, quien posiblemente había previsto esta circunstancia ya que el oro y el marfil podían desmontarse. Fidias se vio obligado a hacerlo ante la acusación de robar parte del oro pero no logró convencer a sus acusadores y fue desterrado. Se dice que partió hacia Olimpia donde realizó la estatua criselefantina de Zeus Olímpico, su obra maestra, según las fuente antiguas. (PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. PERICLES, XXXI. Y PLINIO, *Historia Natural*, XXXIV).

quia.[11] En la Amazonomaquia del escudo se reafirma el orgullo y la audacia de Pericles y la capacidad para transmitir ideas de las imágenes: el político y su artista predilecto están representados entre los adversarios de las Amazonas. Asumen las personalidades de dos modelos heroicos fácilmente reconocibles por los visitantes, Fidias se muestra como Dédalo, prototipo mítico del creador artístico, mientras Pericles eligió identificarse con Teseo, el héroe ático por excelencia. Plutarco recogió la tradición siglos después:

> "[…] así, sola la gloria y fama de sus obras dio asidero a la envidia contra Fidias, principalmente porque, representando en el escudo la guerra de las amazonas, había esculpido su retrato en la persona de un anciano calvo, que tenía cogida una gran piedra con ambas manos, y también había puesto un hermoso retrato de Pericles en actitud de combatir con una amazona."[12]

Escudo Strangford. Copia del escudo de la *Parthenos*. London. British Museum.

Es significativo que las críticas más numerosas de los enemigos de Pe-

[11] PLINIO. *Historia Natural*, XXXIV.
[12] PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, PERICLES, XXXI.

ricles estuvieran relacionadas con la estatua: bajo la apariencia del homenaje a la diosa subyacen otras razones vinculadas a la tentativa imperialista ateniense. La imagen era sumamente poderosa por sus connotaciones. En la Antigüedad fue muy alabada, mientras otros aspectos del Partenón que hoy parecen fundamentales, como el friso con la procesión de las Panateneas, ni siquiera son mencionados pon ninguno de los testimonios. Es igualmente revelador que no tengamos copias de la estatua criselefantina de Zeus Olímpico, famosísima obra, considerada una de las siete maravillas del mundo. Las posibilidades de acceso al templo debieron ser similares en Olimpia y Atenas; si lo que se buscaba reproducir era la obra de Fidias, ambas lo son y, además, otro hito entre los monumentos de la Acrópolis, la Atenea Promachos, también de Fidias, nunca fue copiada. En cambio, la Atenea *Parthenos* fue reproducida en múltiples ocasiones: existen más de doscientas representaciones antiguas en mármol, bronce, terracota, en forma de relieves, de pintura de vasos o en monedas y joyas.[13] La asociación con la sabiduría e inteligencia generó réplicas de la *Parthenos* en bibliotecas y villas privadas que pretendían perpetuar la cultura de la época de Pericles. La versión monumental –de 3, *5* metros– colocada en la sala de lectura de la biblioteca de Pérgamo, del siglo II a.C., era una adaptación libre, pero todos leían el mensaje de los logros culturales atenienses.

Las ambiciones de Pericles encontraron la perfecta solución en el genio creativo de Fidias. Los monumentos de la Acrópolis no fueron sólo edificios religiosos sino que conformaron un discurso político que se expresó a través de códigos visuales, comprendidos por los contemporáneos y por las sucesivas generaciones, tal como profetizara el propio Pericles: […] ***seremos admirados por los hombres de hoy y del tiempo venidero*** […].[14]

[13] LAPATIN, K. D.S. *The ancient reception of Pheidias' Athena Parthenos: the visual evidence in context.* Boston: University. Department of Classical Studies, The Open University. Reception Conference, 1996.
[14] TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Libro VII.

POLÍTICA Y *PARRHESÍA*: CUANDO LA COMEDIA SE HACE CARGO DE LA PALABRA SILENCIADA

PATRICIA LAURA FERNÁNDEZ[1]

RESUMEN: En *Ranas* de Aristófanes, Esquilo y Eurípides debaten sobre la función constructiva del arte para la sociedad. En *La República*, Platón presenta un Estado ideal y analiza el rol de la poesía en la formación del ciudadano. Para el filósofo, ética y política están indisolublemente ligadas y el Estado debe estar en manos de hombres sabios y justos; para los poetas, la sociedad aprende valores, observando el comportamiento de los héroes. Una función resulta complementaria de la otra y la formación de un buen ciudadano necesita de la poesía como nutriente esencial en el desarrollo de los valores éticos indispensables para vivir en sociedad. Es precisamente cuando la libertad se ve cercenada que el arte permite decir lo que está vedado a los caminos democráticos.
Se realizará un breve recorrido por pasajes de autores como Aristófanes y Persio que desde sus estatutos cómicos presentan a la poesía como elemento necesario para la formación ciudadana.

Palabras clave: ética – política – poesía – libertad.

ABSTRACT: In Aristophanes, Euripides, and Aeschylus' *Ranas* there is a debate on the role of art to society. In *The Republic*, Plato presents an ideal state and analyzes the role of poetry in the formation of citizens. For the philosopher, ethics and policy are inextricably linked and the state must be in the hands of wise and righteous, for poets, society learns values, observing the behavior of the heroes. A function is complementary to the other and the formation of a good citizen needs of poetry as an essential nutrient in the development of ethical values essential for living in society. It is precisely when freedom is curtailed that art allows to say what is forbidden to

[1] UBA

democratic ways.
There will be a brief tour of passages from authors such as Aristophanes and Persio whom from their comic statutes present poetry as necessary element for civic education.

Keywords: ethics – policy – poetry – freedom.

ORIGEN DEL DEBATE SOBRE LA FUNCIÓN DE LA POESÍA

En el debate planteado por Dioniso en el *agón* de ***Ranas*** respecto de qué es lo que debe proporcionar un buen poeta a la comunidad, Eurípides sostiene que, a través de sus tragedias, ha contribuido al mejoramiento de la sociedad: "Pues (los poetas son dignos de admirar) por su destreza y capacidad de dar consejos con los que hacemos mejor a los ciudadanos." (vv. 1009-10a). Sin embargo, Esquilo señala que su contrincante ha hecho lo contrario: "Pero si no has hecho esto, sino que has convertido a los virtuosos y nobles en los más perversos" (vv. 1010b-11). Este pasaje refiere no sólo a lo que los poetas hacen en escena, es decir, convertir a los héroes míticos en ejemplos que ya no resultan útiles a la sociedad, sino también, en un sentido ético-moral, al hecho de que transmiten un mensaje equívoco. Es por ello que Esquilo procede a mencionar una lista sucinta pero abarcadora de los autores que –como él– son dignos de admirar por la contribución de sus obras:

> {ΑΙ.}Ταῦτα γὰρ ἄνδρας χρὴ ποιητὰς ἀσκεῖν. Σκέψαι γὰρ ἀπ᾽ ἀρχῆς
> ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηνται.
> Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ᾽ ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ᾽ ἀπέχεσθαι,
> Μουσαῖος δ᾽ ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὅμηρος ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν νλὴν τοῦδ᾽ ὅτι χρήστ᾽

ἐδίδαξεν,
τάξεις, ἀρετάς, ὁπλίσεις ἀνδρῶν; (vv. 1029-35)

Esquilo: Estos son los asuntos que deben tratar los poetas: considerad, si no, qué servicios prestaron los más ilustres (poetas) desde la antigüedad más remota: Orfeo nos enseñó las iniciaciones y el horror al homicidio; Museo los remedios contra las enfermedades y los oráculos; Hesíodo, la agricultura y el tiempo de la siembra y recolección; y al divino Homero, ¿de dónde le ha venido tanta gloria sino por haber enseñado cosas útiles, la estrategia, las virtudes bélicas y la profesión de las armas?

Gracias a los poetas, los hombres aprendieron aquello que resulta útil a la comunidad. Sin embargo, no todos han brindado, a través de sus textos, ejemplos dignos de imitar; Eurípides, mediante algunos personajes mostró lo deshonroso: "Yo (Esquilo) nunca puse en escena Fedras, ni impúdicas Estenobeas" (v.1043),[2] que es (aquello que), según el tragediógrafo, no debe hacer un poeta. A lo que Eurípides responde, diciendo que él no es responsable de la tradición mítica:

{ΕΥ} Πότερον δ᾽ οὐκ ὄντα λόγον τοῦτον περὶ τῆς Φαίδρας ξυνέθηκα;
{ΑΙ} Μὰ Δί᾽, ἀλλ᾽ ὄντ᾽· ἀλλ᾽ ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τὸν γε ποητήν,
καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν ἐστὶ διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖσιν δ᾽ ἥβῶσι ποηταί.
Πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς. (vv. 1052-56)

Eurípides: Acaso yo no he compuesto (sobre) un relato que ya existía de Fedra?
Esquilo: No, por Zeus, ya existía. Pero es necesario que el poeta

[2] Ἀλλ᾽ οὐ μὰ Δί᾽ οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας οὐδὲ Σθενεβοίας,

> oculte lo malo y no lo introduzca y ponga en escena, pues como el maestro es para los niños quien instruye; así los poetas para los hombres.[3] Nuestro deber es enseñar sólo cosas útiles.

El personaje diferencia dos tipos de recepción (niños y adultos); sin embargo no reconoce la capacidad de los primeros de distinguir la función *perlocutoria* del contenido trágico. ¿Es por lo tanto Ésquilo un buen maestro,[4] si no es capaz de formar en su audiencia una conciencia crítica respecto de lo que presencian?

Este pasaje resulta central en el debate sobre el bien que los poetas pueden proveer a la comunidad políticamente organizada. Recordemos que Dioniso desciende al Hades pues el Estado se encuentra ante una crisis: la degradación de los valores compartidos moviliza al dios de la tragedia a buscar la solución en el más allá. La sociedad, víctima del caos y la desesperanza, se entrega a las falsas promesas de quienes aseguran un futuro inmediato pleno de bienestar. Sin embargo, la falta de perspectiva política y económica se muestra como la consecuencia de una carencia más profunda, la pobreza intelectual y moral de quienes rigen los destinos de su pueblo. ¿Puede, acaso, el poeta, producto de esa misma sociedad, erigirse en observador crítico y aconsejar a una sociedad que no tiene la capacidad de discernir lo bueno de lo malo?

POLITEÍA Y PAIDEÍA

Platón, en la configuración del Estado modelo, imagina una República ideal, resultado de una evolución de distintos sistemas de gobierno a lo largo de la historia. Para el filósofo, ética y política están indisolublemente ligadas: el individuo ha de realizarse en un ámbito donde exista conciencia ciu-

[3] Es muy probable que, cuando Platón elabora en *La República* su ataque contra los efectos negativos de la poesía, haya tenido en cuenta estas líneas en boca de Esquilo.

[4] Obsérvese que el personaje atribuye a los poetas la función enseñar, no sólo en v. 1055 (*didáskalos*), sino también a través del valor denotativo primero del verbo *didáskein* (v. 1054), utilizado aquí con su sentido connotativo.

dadana, y sólo en una sociedad justa puede alcanzar una vida plena. Pero esto se da sólo en una sociedad regida por hombres sabios y justos: bien individual y colectivo coinciden.[5]

En *La República*, Platón debate sobre el rol de la poesía (Libros II, III y X) y su función en un Estado ideal. El sentido del Estado (*politeía*) es, en su esencia, indisoluble de la educación (*paideía*). La formación del individuo sobre lo que debe ser justo es, en definitiva, un tema central para el filósofo, pues a través de la justicia se logra la armonía del cuerpo social.

Frente al efecto negativo de los sofistas para la democracia ateniense, Platón afirma que es la filosofía la única disciplina capaz de desarrollar, a través de la formación de los hombres en la ética, un Estado justo. En este sentido, volviendo al debate que tiene lugar en *Ranas*, no están tan distanciados los modos de pensar de Platón y Esquilo; si bien lo piensan desde dos momentos históricos y áreas de pensamiento distintos. No obstante, si bien la postura de ambos coincide al señalar qué es lo que no deben mostrar los poetas; el mismo Eurípides también coincide al sostener en su *Hipólito*: "(Teseo): –¡Oh mortales que cometéis tantos errores neciamente! ¿Por qué enseñáis innumerables ciencias y descubrís todo?, en cambio, una sola cosa no sabéis, ni habéis conquistado, el enseñar a pensar a quienes no poseen inteligencia." (vv. 916-9). El personaje deplora la inutilidad de un saber que no ha logrado lo esencial, es decir, que quienes no poseen la sensatez aprendan a pensar. Y aquí, quizás, está la refutación a Esquilo: los sabios no han logrado lo que debe ser su principal objetivo, lograr la *fronéin*.

Por otra parte, la propia Fedra reconoce el peligro del discurso bien adornado: "(Fedra): Esto es lo que destruye ciudades y casas bien gobernadas, las palabras, demasiado bellas; pues no hay que decir cosas agradables a los oídos, sino aquello de lo que se obtenga buen nombre." (vv. 486-9). El personaje reconoce el poder de la palabra como aquello que según las circunstancias y fines con que se la utilice puede destruir, no sólo un destino

[5] El hombre no es por sí mismo autosuficiente (*autarkés*) y necesita, por lo tanto, de la sociedad para vivir plenamente. En este presupuesto se revela el enraizamiento de Platón en la tradición clásica. Posteriormente, y dado el nuevo contexto histórico-político, los filósofos helenistas renunciarán a este afán y postularán la autosuficiencia del sabio en la búsqueda de la felicidad.

particular, sino el de toda la sociedad. En este sentido, el parlamento de Fedra reconoce el poder negativo que tiene el discurso sofístico, sufrido en su propia persona. Es por lo tanto cierto lo que dice Eurípides: él no fue quien inventó la historia de Fedra; y es ella misma quien reconoce que el poder persuasivo de la palabra puede resultar perjudicial para el interés del bien común del Estado.

No obstante, si volvemos al parlamento de Esquilo, éste sostiene que el poeta es "como un maestro", pero para los adultos, no para los niños, por lo que estaría salvando el obstáculo. Platón sostiene: "los jóvenes no pueden distinguir lo que es alegórico y lo que no, pues cualquier opinión que reciban en esa etapa de la vida se vuelve indeleble e inmodificable." (*Rep*. 378-D-E)

Es sabido que en la antigüedad más remota, y sobre todo en el período en el que predominó la cultura oral, los poetas en general, y en particular Homero, eran tenidos por "fuente de instrucción en lo concerniente a la ética y a los conocimientos que podrían denominarse técnico administrativos" (HAVELOCK: 42). Eran por lo tanto una institución importante para la sociedad griega. Esta forma de creación tenía el respaldo del Estado, pues de los poetas se obtenía una formación que garantizaba el funcionamiento social y político.

Es por ello que Platón, teniendo en cuenta la función formativa de la poesía, adopta una postura negativa respecto de aquella, pues el arte no sólo es fuente de información esencial sino también moral. Hacia fines del siglo V surge el concepto de inspiración[6] y con ello la idea de que la separación entre quehacer poético y filosófico se refleja en dos formas distintas, prosa y verso.[7] En consecuencia, con la nueva concepción no funcional de la poesía surge el preconcepto de que la poesía es "arte" y no instrumento de formación y que, por lo tanto, su contenido y calidad sólo deben juzgarse según criterios estéticos. De allí el virulento ataque de Platón a la poesía, pues en la

[6] Los requisitos de memorización oral dejaron de ser predominantes y los objetivos funcionales de la poesía –en cuanto a educación tribal– se transfirieron a la prosa. (cfr. HAVELOCK: 152). Sin embargo, hay que tener en cuenta que la poesía continuó siendo oral, en cuanto a su modo de expresión, hasta la muerte de Eurípides (cfr. HAVELOCK: 99).

[7] Los filósofos, en la búsqueda de un discurso más conceptual que poético, relegaron la experiencia poética a una categoría no conceptual y, por consiguiente, no racional y no reflexiva (cfr. HAVELOCK: 42).

concepción mental griega, de aquella depende aún la formación de la sociedad.

Durante el período clásico los personajes de la tragedia (y en general de toda creación literaria) siguen siendo característicos, en cuanto continúan sirviendo como paradigmas de lo correcto y de lo incorrecto en materia de conducta.[8] Sólo con el transcurso de los siglos el artista irá lenta e imperceptiblemente distanciándose, y así surgirá una crítica social más explícita. Sin embargo, durante la Grecia del siglo V la observación y señalamiento crítico surgen de la yuxtaposición de contradicciones entre *nómos* y é*thos*. Con todo, tales antítesis continúan entendiéndose como pautas optativas de comportamiento y se contienen dentro de términos convencionales.[9]

TRAGEDIA Y COMEDIA COMO PRODUCTOS DEMOCRÁTICOS

Tragedia y comedia están unidas indisolublemente con el sistema democrático ateniense; en el siglo V, la instalación de una nueva forma de gobierno es acompañada de una nueva forma de *performance* artística, en la que el ciudadano observa el debate de las ideas que atañen a conflictos universales pero también cotidianos. Particularmente la comedia desempeña un papel muy importante, el de ser un "guardián" de la salud política de la sociedad. El cuestionamiento, tanto de líderes políticos como de poetas y pensadores, muestra la importancia de la comedia como forma especial de crítica política.

Tanto el tratamiento trágico de la herencia mítica como la visión fantástica de la comedia son importantes, porque ambas proporcionan distintos puntos de vista sobre los asuntos de la ciudad. El drama, por lo tanto, se vuelve el foro donde los cambios vertiginosos producidos durante el siglo V son llevados a escena. La comedia es el espacio privilegiado donde se ejercen los dos ideales fundamentales para el pensamiento ateniense: *isegoría* y

[8] Cfr. HAVELOCK: 99.
[9] El artista no se siente, aún, habilitado para expresar su credo personal; tal facultad será posterior a Platón.

parrhesía.[10]

PERSIO, EL POETA QUE CRITICA A LA SOCIEDAD DESDE LA ESFERA PRIVADA

La Sátira como género poético de fuerte contenido político tiene afinidades tanto con la poesía yámbica como con la comedia;[11] la primera por ser una poesía de ataque, la segunda por forma de representación de tipos característicos, la crítica a personajes políticos, etc. Persio se inserta en la tradición satírica desde una doble perspectiva, poética y filosófica: desde la primera, critica a sus contemporáneos por la falta de genuina inspiración poética; desde la segunda –y siguiendo los lineamientos de su maestro Cornuto, filósofo estoico– habla de la falsa concepción de libertad que existe en su tiempo. Para el estoicismo, la poesía tiene valor pedagógico-moral. El autor plantea en su *Sátira I*, considerada programática, el problema de la distancia entre la recepción en tiempos de libertad y lo que le toca vivir a él, en tiempos del Imperio. Por eso señala irónicamente, en el inicio del poema, el problema de la calidad de los receptores:

> *'quis leget haec?' min tu istud ais? nemo hercule. 'nemo?'*
> *uel duo uel nemo. 'turpe et miserabile.'* (vv. 2-3)
> […] *si quid turbida Roma* 5
> *eleuet, accedas examenue inprobum in illa*
> *castiges trutina nec te quaesiueris extra.* (vv. 5-7)
> […]
> *scribimus inclusi, numeros ille, hic pede liber,*
> *grande aliquid quod pulmo animae praelargus anhelet.* (vv. 13-14)
>
> ¿Quién leerá esto? ¿A mí dices esto? ¿Nadie, por Hércules, nadie? O dos, o nadie. "Vergonzoso y digno de compasión" [...] Si Roma, agi-

[10] Derecho y libertad de palabra.
[11] Así lo reconoce el propio Persio al establecer su filiación con Cratino, Éupolis y Aristófanes (*Sat*. I, 123-5).

> tada, eleva algo, no accedas o castigues al ímprobo en aquella balanza ni indagues fuera de ti. […] Escribimos recluidos, aquel, versos, éste, con el pie, libre, algo tan grande que, generoso de alma, lo exhala con el pulmón

Persio, en *Sátira* III, escribe como un joven más cercano al público receptor de *Sátira* I, que no puede diferenciar la buena de la mala poesía. Pero a la vez el personaje satírico resulta ser participante crítico en ese "relato" de la disolución de la excelencia republicana en mera actividad mimética propia del imperio:

> *saepe oculos, memini, tangebam paruus oliuo,*
> *grandia si nollem morituri uerba Catonis*
> *discere non sano multum laudanda magistro,*
> *quae pater adductis sudans audiret amicis.* (*Sátira* III, 44-7)
>
> A menudo –recuerdo–, siendo yo pequeño mojaba mis ojos en aceite de oliva, (ya) que no quería aprender las solemnes palabras dignas de admirar de Catón, antes de morir, por parte de un maestro extravagante; (palabras) que mi padre, sudando (de alegría) oía con sus amigos, obligados (a oírme).

Catón es mencionado por dos razones: se trata de quien defendió las instituciones de la República contra los peligros de la guerra entre César y Pompeyo, es el máximo exponente de la *libertas* republicana.[12] Pero también para señalar el motivo filosófico-estoico. La escena refiere al personaje Per-

[12] Lucano, en *Bellum civile,* lo representa como un espíritu defensor de la libertad, y Séneca lo retrata como el portador de la voz de la libertad (*vocem liberam*, cfr. *Ep. a Luc.*, 95,70). La referencia a las palabras de Catón antes de morir confirman que lo que el joven discípulo rechaza es un discurso estoico. Obsérvese la referencia al maestro como *non sano*; y la actitud del padre que obliga a sus amigos a oír el ejercicio de *recitatio* de su hijo. Aquí la metáfora dominante juega con el sentido literal y figurado de *sanus*: sano y cuerdo (Cfr. DESSEN 1950:52)

sio, refiriendo su propia infancia y su falta de interés en recibir educación.[13] El pasaje, como es habitual en el autor, presenta un tono que vacila entre la seriedad y la ironía: como emisor refiere a su juventud, la instrucción que recibe –*recitatio*– y cómo es esta recibida por su padre; sin embargo la expectativa es quebrada con el irónico comentario sobre la actitud del padre "*adductis sudans audiret amicis*".

Por otra parte, la *Sátira* V analiza dos males de su tiempo, la ambición y la falta de libertad. El autor reconoce que para que la sociedad admita la pluralidad de opiniones, la única condición es reconocer la condición humana de la libertad (vv. 66-72). La historia romana atravesó una concepción de libertad política y de lenguaje como práctica perteneciente a la esfera pública; con el advenimiento del Imperio, estas prácticas se convierten en privadas. Entre el fin de la República y el período neroniano la mayor parte del poder está explícita o implícitamente en manos del emperador.[14] Persio rechaza la definición de libertad cívica y política de su tiempo, la verdadera libertad sólo existe en términos filosóficos*: haec mera libertas, hoc nobis pillea donant./ 'an quisquam est alius liber, nisi ducere uitam / cui licet ut libuit? licet ut uolo uiuere, non sum / liberior Bruto?* (Esta es mera libertad. Con esto nos donan gorros frigios. ¿Acaso es libre algún otro, sino a quién es lícito llevar una vida como le place? ¿Es lícito vivir como quiero, no soy más libre que Bruto?, vv. 82-5). Cornuto corrige al discípulo, sosteniendo que, para ser realmente libre, debe alcanzar la sabiduría: *'haec mea sunt, teneo' cum uere dixeris, esto liberque ac sapiens praetoribus ac Ioue dextro.* (Cuando hayas dicho realmente: "esto es mío, lo tengo", serás libre y sabio con los pretores y Júpiter propicio, vv. 43-4)

Lo que se manifiesta en este intercambio maestro-discípulo es que la

[13] El anhelo del personaje es el progreso en la filosofía. La niñez es vista como la etapa vital que necesita de la fuerza "civilizadora" de la educación. Más allá de representar en cierto contexto un ideal de simplicidad y sencillez de estilo (CALÍMACO. *Aitia* 5-6), o material (HORACIO. *Ep*,. 1.1.52-5; SÉNECA. *Ep*. CXV, 8) o virtud republicana (TÁCITO. *Ann*. XIII,16); la niñez es vista como un cuerpo moldeable, dispuesto para la educación o como producto de una naturaleza no cultivada, que debe ser domesticada y civilizada. (Cfr. BRAMBLE 1974: 188-9).

[14] El rol social de la oratoria se ha desplazado de su relación directa con los asuntos del gobierno y se ha convertido sólo en desempeño virtuoso.

expresión republicana del discurso libre –ejemplificada con aquel Bruto que dio origen a la República eliminando la tiranía de Tarquino el Soberbio– es reconfigurada en el tiempo del Imperio como libertad privada, independiente de la estructura política y social. El discurso público propio de la República, ejemplo de la *libertas*, es reducido y reconfigurado en materia de discusión privada.

La noción de una reivindicación republicana de la libertad de palabra, disuelta en tiempos del imperio en materia privada de entretenimiento, opera a lo largo de la historia de la sátira como género; esto se observa en la comparación que el propio Persio hace con sus predecesores:

> *secuit Lucilius urbem,*
> *te Lupe, te Muci, et genuinum fregit in illis.*
> *omne uafer uitium ridenti Flaccus amico*
> *tangit et admissus circum praecordia ludit,*
> *callidus excusso populum suspendere naso*. (*Sat*. I, 114-18)
>
> Lucilio persiguió a la ciudad, a ti Lupo, a ti Mucio, y quebrantó en ellos lo innato. El astuto Flaco toca todo vicio al amigo que ríe y, admitido, juega alrededor de su corazón. Hábil para suspender al público con nariz escrutadora.[15]

En la *Sátira* V se traza una trayectoria del exterior al interior, la misma refleja el cambio de espacio en que el género realiza su *performance*, pero también la concepción de libertad que no puede expresarse en el espacio público sino que es relegada a la esfera privada. No obstante, la especial conexión entre enseñanza y *performance*, propia del género, es una forma de recordar la influencia del acercamiento retórico del personaje a la sociedad. En lugar de ser alienado, él es producto "auto-determinado" de la misma, tanto en la imitación de los procedimientos republicanos como en experiencia artística ante su audiencia. El procedimiento satírico es una forma de debate y de actuación: en ese sentido, escribir sátira, como enseñar, también

[15] A diferencia de Lucilio y Horacio, que efectuaron a través de sus sátiras un ataque público a sus oponentes, Persio compone sátiras de carácter más privado, marginal y reservado.

tiene un doble aspecto, performativo y agonístico.

CONCLUSIÓN

En *Ranas* de Aristófanes, Esquilo y Eurípides debaten sobre la función constructiva del arte para la sociedad. Platón analiza el rol de la poesía en la formación del ciudadano. Para el filósofo, ética y política están indisolublemente ligadas y el Estado debe estar en manos de hombres sabios y justos; para los poetas, la sociedad aprende valores, observando el comportamiento de los héroes. Una función resulta complementaria de la otra, y la formación de un buen ciudadano necesita de la poesía como nutriente esencial en el desarrollo de los valores éticos indispensables para vivir en sociedad. Si bien el valor performativo del drama está ligado con la concepción democrática del mismo, sin embargo es precisamente cuando la libertad se ve cercenada, que el arte permite decir lo que está vedado a los caminos democráticos.

Aristófanes y Persio, desde diferentes estatutos cómicos, presentan a la poesía como elemento necesario para la formación ciudadana, tanto cuando existe la plena libertad como cuando esta se ve limitada y la poesía se ve forzada a presentar su visión del mundo en un ámbito privado. Si bien desde distintos contextos históricos, donde existió o faltó la libertad, las obras de ambos autores han perdurado en el tiempo y continúan hablándonos no sólo sobre sus propias condiciones de producción, sino, más importante aún, dialogan con nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

BRAMBLE, J.C. "The image of the child in ancient satire and diatribe". En: *Persius and the Programmatic Satire, A study in form and imagery*. Cambridge: Univesity Press, 1974.

BROWNSON, C. "Reasons for Plato's Hostility to the Poets". ***TAPhA***. 1897; 28: 5-41.

CONNORS, C. "Imperial space and time: The literature of leissure". En: *Lite-*

rature in the Greek and Roman Worlds, a New Perspective. Ed. O. Taplin. Oxford: University Press, 2000.

DESSEN, C.S. *Iunctura Callidus Acri: A study of Persius´Satires*. Illinois: University Press, 1968.

DOVER, K.J. *Aristophanes'Frogs*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

EURIPIDE *Hippolyte*. París: Les Belles Lettres, 1994.

HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 1994.

KEANE, C. *Figuring Genre in Roman Satire*. Oxford: University Press, 2006.

WILSON, P. "Powers oh horror and laughter: The great age of drama". En: *Literature in the Greek and Roman Worlds, a New Perspective*. Ed. O. Taplin. Oxford: University Press, 2000.

"NOBLE MENTIRA" Y BIEN COMÚN. LA JUSTIFICACIÓN PLATÓNICA DEL USO DE LA MENTIRA COMO HERRAMIENTA DE GOBIERNO DEL FILÓSOFO

JULIÁN MACÍAS[1]

RESUMEN: En el presente trabajo analizaremos el modo en que Platón justifica la utilización de la "noble mentira" como herramienta de gobierno para alcanzar el bien común en la *pólis*. Para ello, primero nos centraremos en el análisis de *Rep.* II, 382b-383c, donde Platón argumenta a favor del uso de la mentira por parte del rey-filósofo. Hecho esto, examinaremos algunos ejemplos en *Rep.* III y V de aplicación de la "noble mentira" a la luz del análisis anterior. Intentaremos mostrar que aun cuando Platón cuestiona el uso persuasivo de la palabra, al admitir que la verdad no es fácil de creer (cfr. *Leyes*, 663e), reconoce la necesidad de apropiarse de la potencia del *lógos* como herramienta eficaz de engaño. Así y todo, contrariamente al uso del discurso que proponían los sofistas, Platón subordina su utilización a la búsqueda del bien común y restringe el uso de la mentira a los filósofos, en quienes recae la responsabilidad encontrar los medios necesarios para asegurar el mayor bien (cfr. *Leyes* II, 664a).

Palabras clave: Platón – sofistas – "noble mentira" – bien común

ABSTRACT: In this paper we will analyze how Plato justifies "noble lie's use as a government's tool to reach the common good of the *pólis*. Thus, we first focus on the analysis of *Rep.* II, 382b-383c, in which Plato argues for the use of lies by the philosopher-king. Next, we examine some examples in *Rep.* III and V about application of the "noble lie" in light of previous analysis. We try to show that even if Plato questions he persuasive use of the word, on having admitted that the truth is not easy to believe (cfr. *Laws*, 663e), he recognizes the need to appropriate of the power of *lógos* like an effective

[1] UBA

tool of deception. Yet, contrary to the use of speech proposed by the Sophists, Plato subordinates its use for seeking the common good and restricts the use of lies to the philosophers, who bear the responsibility to find the necessary means to ensure the greatest good (cfr. *Laws* II, 664th).

Keywords: Plato, Sophists, "noble lie", common good

Hacia el siglo V a.C. la palabra había adquirido una importancia inusitada, producto del crecimiento de la democracia en Atenas. Para entonces, todos los ciudadanos gozaban del derecho de *isegoría*, la potestad que tenían todos los miembros de la *pólis* de hablar en la Asamblea. Así, puesto que las cuestiones más importantes eran determinadas a partir de los discursos públicos, el *lógos* se convirtió en una poderosa herramienta, a tal punto que los retóricos adquirieron un lugar de privilegio en la sociedad ateniense al definirse ellos mismos como maestros de la *rhetoriké téchne*, y enseñar técnicas de utilización eficaz de la palabra.

Por su parte, al presenciar el momento de decadencia de la democracia ateniense y sufrir sus consecuencias –no olvidemos que fue la misma Asamblea ateniense la que condenó a muerte a Sócrates–, Platón fue muy crítico con este régimen. Para él, la democracia había exacerbado los intereses individualistas por encima del bien común de la sociedad y, según su visión, en este proceso habían tenido gran responsabilidad los sofistas y oradores. Estos eran, a su juicio, quienes con discursos verosímiles y argumentos erísticos habían corrompido la unidad de la *polis* ateniense.[2]

Sin embargo, a pesar de los reiterados ataques contra los maestros del arte oratorio, cuando Platón tematiza la relación entre la sociedad y sus gobernantes y describe los medios de los que ha de servirse el gobernante-

[2] A tal punto Platón los critica, que presenta ambos tipos de vida de modo totalmente irreconciliable: "¿Qué vida hay que elegir; esta a la que tú me invitas, haciendo lo que llamas la tarea propia de un hombre, hablando en Asamblea, ejercitándose en la retórica y practicando la política de la manera que la practican los políticos de hoy en día, o siguiendo la vida de la filosofía?" (*Gorg.*, 500c). Más aún, en la célebre digresión del *Teeteto* (172e ss), el antagonismo entre ambos tipos de vida reaparecerá con toda su fuerza.

filósofo, llamativamente lo hace en términos no del todo distintos a los que les critica a los sofistas. Nos referimos más precisamente a la justificación de la utilización de la mentira en ***República*** II, III y V, donde pueden observarse fuertes reminiscencias de la defensa del uso persuasivo del discurso que ha caracterizado a sofistas como Gorgias.[3] En definitiva, creemos que más que una crítica a las falsedades que transmiten los discursos sofísticos y los relatos tradicionales, la crítica platónica apuntaría a la finalidad meramente erística que subyace a la práctica de la mentira.[4] En otras palabras: lo que Platón cuestiona a los sofistas no es el uso persuasivo de la palabra, ni siquiera la apelación a la mentira, sino su uso indiscriminado e irresponsable que hacen los sofistas sin otro móvil más que el engaño.

En este marco, en el presente trabajo analizaremos el modo en que Platón justifica la utilización de la noble mentira como herramienta de gobierno del filósofo. Para ello, primero nos centraremos en el análisis de ***Rep***. II, 382b-383c, donde Platón ensaya una justificación de la mentira que será decisiva para luego legitimar su uso por el gobernante-filósofo. Hecho esto, examinaremos algunos ejemplos, en ***República*** III y V, de aplicación de la "noble mentira" a la luz del análisis anterior (*vg*. el mito de los metales en ***Rep***. III, 414b-415d, o las mentiras en los sorteos matrimoniales en ***Rep***. V, 460a). Intentaremos mostrar que Platón cuestiona porque al admitir que la

[3] Gorgias en su ***Encomio de Helena***, afirma que el *lógos* posee una gran potencia persuasiva y un valor terapéutico sin igual para el alma. Gorgias fundamenta estas dos características esenciales del *lógos* en la escisión entre lenguaje y realidad postulada en su tratado ***Sobre el no ser***. La "tragedia del *lógos*", como la llama Untersteiner (1949), tiene como consecuencia que la palabra, al no estar atada a objetividad o realidad alguna, adquiere autonomía y potencia persuasiva, siendo capaz de generar efectos semejantes a los de la magia y la hechicería. Incluso, para Gorgias el hombre se encuentra imposibilitado de conocer la realidad, lo que potencia la eficacia del acto persuasivo: "Si todos tuviesen recuerdo de las cosas pasadas, inteligencia de las cosas presentes y previsión de las cosas futuras, la palabra, aun siendo la misma, no se comportaría de modo similar" (***EH***, 11).) El hombre, limitado cognoscitivamente, no puede evitar ser persuadido por un discurso bien pronunciado.

[4] En este sentido, coincidimos con Belfiore (1985:55), quien afirma que la crítica a la poesía del Hesíodo y Homero en ***Rep***. II reside no en ser ficticios, sino en que esas falsedades no se asimilan lo más posible **a la verdad** (*lies unlike the truth*). En palabras de Platón, el problema de tales relatos es el de dar "con palabras, una falsa imagen de la naturaleza de dioses y héroes" (***Rep***. II, 377e).

verdad es bella pero no fácil de creer (cfr. *Leyes*, 663e), está dispuesto a apropiarse de la potencia del *lógos* como herramienta eficaz de engaño, si bien subordinando su utilización a la búsqueda del bien común y restringiendo el ejercicio de la mentira a aquello que aspira al bien supremo y colectivo.

La preocupación central de Platón es que la falsedad verbal se convierta en un veneno por ser usado por aquellos cuyos fines no coinciden con los de la *pólis*. Precisamente, la recurrente caracterización del discurso como *phármakon*, remedio pero también falsedad, refleja la potencia ambivalente de una mentira, ya que así como al ser utilizada con un fin noble es una herramienta útil para asegurar la conformación de la *pólis*, esa misma mentira, usada con fines innobles, se convierte en un poderoso veneno que atenta contra la armonía social (*Rep.* III, 389b-c).

Recordemos brevemente que tres son los casos en que la mentira puede convertirse en un remedio: (I) contra los enemigos, (II) para ayudar a un amigo y (III) para componer relatos mitológicos (*Rep.* II, 382c-d). De las tres utilidades enumeradas, a Platón le interesa especialmente el último caso, debido al rol esencialmente educativo que atribuye a la ficción en la constitución de los futuros ciudadanos. Como señala Neul Galí (1999), no debemos olvidar que los relatos poéticos tenían incidencia directa en todos los ámbitos de la vida ateniense, sean estos privados o públicos, y Platón consideraba que de su correcta utilización dependía el correcto funcionamiento de la pólis.[5]

[5] Ahora bien: ¿por qué Platón se preocupa por regular la composición y utilización de la falsedad en palabras, en vez de erradicarlas totalmente de la ciudad ideal? En primer lugar, para responder a esta cuestión es necesario comprender la importancia que tenían la poesía y los relatos mitológicos en la cultura griega, de la cual Platón es totalmente contemporáneo y heredero. Galí se refiere al papel central que tenía la poesía en la cultura griega en tiempos de Platón y lo sintetiza lúcidamente de la siguiente manera: "[La poesía] constituía no sólo el centro absoluto de la formación de los ciudadanos, de la *paideia*, sino también un elemento fundamental en cualquier celebración festiva, pública o privada. La poesía era el espejo que devolvía a los griegos la imagen de tiempos remotos, los ideales heroicos de sus antepasados, los antecedentes de la comunidad griega […]. Los niños aprendían, a través de los poemas, a convertirse en miembros de su sociedad. Los adultos acudían en masa al teatro, recitaban versos en los banquetes, y durante las grandes celebraciones escuchaban a los rapsodas recitar a

En este sentido, la crítica platónica a oradores y poetas está directamente relacionada con el hecho de que los mitos y fábulas que critica son utilizado en la formación de quienes no poseen conocimiento y en especial en la educación de los niños, los más vulnerables a los malos relatos: "el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan" (*Rep.* II, 378d). Los jóvenes carecen de la capacidad para diferenciar entre un relato verdadero y otro alegórico, la realidad de la apariencia, y por eso están expuestos a considerar como verdadero lo falso durante toda su vida:

> "Da la impresión de que todos los que hacen obras de esa índole [refiriéndose a los relatos mitológicos con que educaban a los ciudadanos en Atenas] son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son las cosas" (*Rep*. X, 595b)

En esta misma dirección, Lear, en su trabajo sobre alegoría y mito en la *República*[6] (cfr. *Rep.* VII, 515a), sostiene que la "noble mentira" tiene como finalidad educar a los niños para que sean capaces de distinguir aquello que es alegoría de lo que no, lo real de lo ficticio, lo verdadero de lo falso. Sin educación, admite Sócrates, los hombres son "extraños"[7] y se encuentran en la misma condición que los hombres encerrados en la caverna: toman lo aparente como lo verdadero y fundante y guían su vida a partir de esta interpretación. En este sentido, así como la mentira para Platón puede acercar de modo paulatino a los niños a la verdad respecto de los dioses, su uso también se vincula con la distinción entre apariencia y realidad: su mala utilización puede hacer que su receptor continúe viviendo sumergido en un sueño, sin poder distinguir lo real de los ficticio.

Homero y Hesíodo, a los coros cantar himnos en honor a los dioses y los héroes" (GALÍ, 1999:351).

[6] LEAR, J. (2008)

[7] La palabra griega traducida por "extraño" es *átopos*, que quiere decir *fuera de lugar, sin un lugar o localización*. Y precisamente *átopos*, sostiene Lear, es la "posición" de una alegoría que no es reconocida como tal, cuando "no conocemos aún el lugar de esa alegoría en el esquema de las cosas" (LEAR. 2006:35)

Por otra parte, hay que considerar otro punto por el cual Platón le dirige tanta atención a la utilización de la mentira, pues los niños no son el único grupo al que hay que reservar las buenas mentiras. Por el contrario, dado que la persuasión alcanzada a través del *lógos* tendrá incidencia directa en el funcionamiento de la *pólis* por estar destinada a un auditorio variado,[8] entonces la monopolización de la mentira por parte de los filósofos adquiere mayor relieve y se convierte en una herramienta de vital importancia para concretar el proyecto político que Platón está edificando en *República*. En este sentido, Díaz[9] sostiene que el uso de la mentira en el régimen ideal de ***República*** es amplio e incide sobre el conjunto de los ciudadanos, dado que la mentira tiene no sólo por destinatario a la mayoría (***hoi polói***) sino también a los guardianes, guerreros, niños, jóvenes y artesanos.

En el libro III, por ejemplo, se puede advertir esta pluralidad de receptores de la mentira. Allí, Platón enumera aquellos versos que deben ser suprimidos cuando tales relatos sean contados a los guardianes, pues no sólo no son útiles ni ayudan a que éstos adquieran valor, sino que, por el contrario, es factible que "influidos por temores de esa índole [relacionados con el contenido de esos versos que propone suprimir], se hagan más sensibles y blandos de lo que sería menester" (***Rep. III***, 387c). Otra vez, advertimos que lo que interesa a Platón son los efectos que pueda provocar una mala mentira en los jóvenes, antes que el hecho de que se utilicen mentiras en su educación, pues advierte que los efectos de una mala mentira repercutirán negativamente a lo largo de toda vida de ese ciudadano:

> "Si nuestros jóvenes oyesen en serio tales manifestaciones, en lugar de tomarlas a broma como cosas indignas, sería difícil que ninguno las considerase impropias de sí mismo, hombre al fin y al cabo, o que se reportara si le venía la idea de decir o hacer algo semejante; al contrario, ante el más pequeño contratiempo se entregaría a largos trenos y lamentaciones, sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza" (***Rep.*** III, 388e)

[8] Cfr. ***Rep***. III, 414c.
[9] DÍAZ, M. E.; KULESZ, O.; SPANGENBERG, P.; MELI, F. (2005)

Por otro lado, además de versos que estimulen la valentía, también son convenientes todos aquellos relatos que ayuden a desarrollar la templanza. Puesto que la templanza es la virtud por medio de la cual se contienen las pasiones y apetitos propios, y por la cual en el ámbito político se obedece a los que mandan (*Rep.* III, 389d), es imprescindible que tanto jóvenes, artesanos, y especialmente las multitudes reciban este tipo de enseñanzas, lo que contribuirá a la paz y la funcionalidad de la *pólis*, así como a la recepción sin conflictos del régimen propuesto.

En esta dirección, uno de los ejemplos paradigmáticos de relatos dirigidos a sentar las bases de la organización político-social y asegurar su aceptación,[10] es el mito de los metales que, tal como señala Guthrie, "satisface la condición que Platón exige para que un mito sea aceptable, es decir, que, aunque en sí mismo sea una ficción, debe ilustrar una verdad".[11] Se trata, pues, de un relato con el *status* de una "noble mentira", a través del cual se busca alcanzar cohesión social inculcando el sentimiento de pertenencia a la tierra natal (*Rep.* III, 414c-d), y a la vez justificar la división de clases: quienes hayan sido favorecidos con oro en la composición de su alma, serán los encargados de mandar. Quienes hayan recibido plata, serán los auxiliares que ayudaran a los primeros. Y por último, quienes tengan bronce en su composición, serán los labradores y demás artesanos. (*Rep*. III, 415a-c)

Asimismo, el relato oscila entre dos extremos opuestos y tiene la difícil tarea de reconciliar ambos polos para dar unidad a la *pólis*: el hecho de que las diferencias entre las distintas clases se pretendan naturales, no impide que entre los hombres haya cierto tipo de hermandad. De hecho, resulta interesante observar que pese a que generalmente cada clase producirá hijos de su misma clase, como todos proceden del *mismo origen*, subraya Platón, "puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier combinación semejante entre las demás clases" (la cursiva es nuestra) (*Rep.* III 415a). De ahí que, los guardianes deban dedicar mucha atención a cómo están compuestas las almas de los niños para ubicar a cada uno en el lugar que le corresponde dentro de la *pólis*.

[10] Cfr. ob. cit.
[11] GUTHRIE (1988: 443).

Ahora bien: es curioso que, tras haber mostrado en qué casos se vuelve necesario mentir a los niños, jóvenes, multitudes, artesanos y auxiliares (cuyo punto en común es el de tener a la opinión como consejera del alma y no al conocimiento), Platón reserve cierto tipo de mentiras que tienen por destinatarios a los guardianes de la *pólis* y por emisores a los más ancianos entre ellos. Nos referimos a aquellas mentiras destinadas a regular la conformación de los matrimonios entre los mismos guardianes, tal como Platón lo plantea en *Rep.* V.

Una de las tantas misiones que corresponden a los gobernantes es la de controlar los matrimonios y formarlos del modo más sagrado posible. Para ello, del mismo modo que el criador de caballos u otros animales (*Rep.* V, 459b), el gobernante debe asegurar que las uniones se produzcan de acuerdo a la calidad de cada hombre y mujer, encargándose de "que las mujeres y hombres mejores tengan relaciones asiduas y que, por el contrario estas relaciones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores" (*Rep.* V, 459e). La propuesta platónica consiste en que todos aquellos que hayan sido seleccionados como los mejores y hayan estado en contacto con la mejor educación cohabiten todos juntos, mujeres y hombres. Como consecuencia, explica Platón, se producirán uniones entre los miembros más excelentes del grupo.

Sin embargo, así como el buen médico es aquel que prescribe medicinas a una persona enferma (pues ante alguien sano es tan bueno el médico mediocre como el distinguido), los buenos gobernantes son aquellos que buscan favorecer la unión entre los mejores a pesar de que generalmente esto no se produce así. En este contexto, Platón introduce nuevamente la necesidad de apelar a una mentira en vistas de un fin noble:

> "De la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. Y decíamos, según creo, que era en calidad de medicina como todas esas cosas resultaban útiles" (*Rep*. V, 459c).

En consecuencia, prosigue el relato, es conveniente que los gobernantes organicen un gran festival para facilitar la unión de hombres y mujeres, aunque estas uniones no estarán libradas de ninguna manera al azar. Por el con-

trario, no sólo se les permitirá a los gobernantes reglamentar el número de matrimonios según la necesidad del Estado, sino también controlar las uniones recurriendo al uso de la mentira: "Se tendrán que hacer, pues, ingeniosos sorteos, de modo que el individuo de clase inferior eche la culpa a su mala suerte en cada aparejamiento, pero no a los gobernantes" (***Rep.*** V, 460a). Así, Platón justifica y legitima que los gobernantes puedan manipular los sorteos por medio de una dosis justa de mentiras con el objeto mejorar la descendencia y asegurar la armonía futura de la *pólis*. (***Rep.*** V, 459e)

Concluyendo: la polémica que Platón entabla en ***República*** a los poetas más que una pugna que debería explicarse en términos de verdad o falsedad, toma sentido en el horizonte donde la falsedad es aceptada por cada una de las partes. Es decir, lo que separa a Platón de Homero y Hesíodo no es que éstos mienten, sino que sus mentiras no ayudan ni benefician a la consolidación de la *pólis*. Platón apela a la utilización de la mentira como una herramienta de gobierno legítima por parte del rey-filósofo, al mismo tiempo que cuestiona el uso indiscriminado e irresponsable del *lógos*.

De hecho, lo que le preocupa es que la mentira utilizada por quienes persiguen fines innobles pueda provocar efectos irreparables no sólo a nivel individual sino también en el campo político. Platón sabe que la mayoría de los individuos tiene por consejera de sus acciones a la opinión, lo cual deja un margen de poder muy fuerte a aquellos que utilizan el *lógos* en beneficio propio y hace imperioso que los filósofos tomen aquellos lugares que hasta entonces habían estado ocupados por los que aparentan ser sabios o buenos, y que se decían expertos en política y maestros de *areté*.

Y precisamente, ante el peligro que significa que la mentira pueda ser utilizada por cualquiera, Platón se ve obligado a restringir su uso al experto. Únicamente el gobernante de la ciudad, el filósofo en el contexto de ***República***, puede faltar a la verdad, siempre y cuando sea con un fin noble y por el bien de la comunidad. Este es el único modo en que la mentira se convertirá en un *remedio* que ayude a aproximarse lo más posible a la virtud y a la verdad.

En suma, aun cuando Platón suele cuestionar el uso de la palabra con fines puramente persuasivos, su tratamiento de la mentira en ***República***, en el marco de su crítica a la poesía tradicional, muestra que es sensible al pro-

blema de la eficacia de la verdad, que reconoce la insuficiencia de esta última a la hora de persuadir y la potencia del discurso como medio de persuasión. En *Leyes* II, 663e, por ejemplo, Platón admite que "la verdad es bella y firme, mas en verdad no parece que sea fácil de creer". No obstante, y contrariamente al uso que proponían los sofistas, Platón subordina su utilización a la búsqueda del bien común y restringe el uso de la mentira al gobernante que debe subordinarse al bien supremo y colectivo, y no al bienestar y el deseo individual. Este es el motivo por el cual es necesario que su uso esté reservado a manos de los filósofos, en quienes reposa precisamente la responsabilidad de "conducir a la ciudad al mayor bien, y encontrar *todos los medios necesarios* para ello" (la cursiva es nuestra) (*Leyes* II, 664a)

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

PABON J. M. ; FERNÁNDEZ GALIANO F. Platón, *La República*. 3 vols. Ed. bil., trad., introd. y notas. Madrid: 1981.

DAVOLIO, C. ; MARCOS, G., Gorgias, *Encomio de Helena*. Trad. esp. inédita.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BELFIORE, E. "Lies Unlike the Truth: Plato on Hesiod, *Theogony* 27". *Transactions of the American Philological Association*. 1985; 115: 47-57.

DÍAZ, M. E.; KULESZ, O.; SPANGENBERG, P.; MELI, F. (2005) "¿Sólo persuade el engaño? Filósofos y sofistas en torno a la eficacia de la verdad" [En línea]. V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9-11 de diciembre, 2004, La Plata. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.84/ev.84.pdf.

GALÍ, N. *Poesía silenciosa, pintura que habla.* Barcelona: El Acantilado, 1999.

GUTHRIE, W.K.C. *HIstoria de la Filosofía Griega,* vol. III. Trad. A. Medina Gónzalez. Madrid: Gredos, 1988.

LEAR, J. "Allegory and Myth in Plato's *Republic*", p. 25-43. En: SANTAS, G., ed. *The Blacwell Guide to Plato's Republic*. Malden: Blacwell Publishing, 2006.

MARCOS, G. "Gorgias y Platón sobre *lógos*, persuasión y engaño". *Hypnos*. 2008; 14(20): 44-60.

MARGEL, S. "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge". *Kairos*. 2002; 19: 145-161.

SCHOFIELD, M. "The Noble Lie", p. 138-164. En: FERRARI, G. R. F., ed. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SEGAL, CH. P. "Gorgias and the Psychology of the Lógos". *Harvard Studies in Classical Philology*. 1962; 66: 99-105.

TATE, J. "'Imitation' in Plato's Republic". *The Classical Quarterly*. 1928; 22(1): 16-23.

UNTERSTEINER, M. *I sofisti*. Torino: Giulio Einaudi, (1949). (Cap. 5, trad. por G. Livov: "La gnoseología de Gorgias: de lo trascendente a lo inmanente para concluir en lo trágico del conocer", p. 57-90. En: *Lecturas sobre sofística*. Buenos Aires: OPFyL, 2002).

EPICURO Y OTRA POSIBLE FORMA DE LO POLÍTICO

JORGE MALLEAREL[1]

RESUMEN: La ponencia intentará mostrar que en el pensamiento de Epicuro, con respecto a la tradición socrático-platónica, además de un desplazamiento filosófico se produjo un corrimiento en el ejercicio de lo político, entendiendo lo político como el *tópos* o espacio de modificación de un aspecto de la realidad (ya sea individual o comunitaria). Si bien hubo una ruptura en el contexto de la *práxis* política en cuanto a la tradición mencionada (la discusión en el exterior, en la ciudad, frente a la discusión en el interior del *Jardín*), lo que ocurrirá dentro del epicureísmo es una transformación existencial que posibilita una trama política novedosa. En efecto, con otra percepción de la *philía* o amistad, junto a la imposición de determinados límites se trata de influir en la constitución de nuevos lazos sociales que favorecen otras relaciones públicas.

Palabras clave: política – límite – *philía* – Apolo – historia

RÉSUMÉ: Le rapport va tenter de montrer que dans le pensée du Épicure, il s'est produit un glissement dans l'exercice du la politique et aussi un déplacement philosophique, par rapport à la tradition socratique-platonique, si nous considérons la politique comme le *tópos* ou l'espace de modification d'un aspect de la réalité sociale, dans laquelle l'individu el la communauté sont compris. Même s' il y a eu une rupture dans le contexte de la *práxis* politique en ce qui concerne la.tradition sus-mentionnée (la discusion à l'extérieur, dans la cité, face à la discussion à l'intérieur du Jardin), ce qui se passerait dans l'épicurisme est une transformation existentielle qui rend possible une trame politique nouvelle. En effet, avec autre perception de la *philía* ou amitié, et en plus l' imposition de certaines limites, il s'agit d'influer sur la constitution de nouveaux liens sociaux qui favorisent d'autres relations

[1] Universidad de Morón

publiques.

Mots-clé: politique – limites – *philía* – Apollo – histoire

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta describir algunas particularidades del pensamiento de Epicuro como ser, entre otras cuestiones, cierto alejamiento de la filosofía socrático-platónico. Cabe aclarar que dicho alejamiento corresponde más al orden de la *práxis* que al teórico. Es decir, a pesar de que Epicuro conserva de sus predecesores alguna estructura discursiva, la separación se manifiesta en niveles existenciales, pues aparece un modo de vida diferente, con un marcado distanciamiento de la *pólis*.

Sin embargo, en la obra ética epicúrea hallaríamos algunos roces con la estructura argumental de Platón y de Aristóteles. Por ejemplo: la cuestión que alude al límite, el enlace entre medida y felicidad, la utilización de determinadas metáforas, como por ejemplo la metáfora médica, a la cual se aludirá. A estas particularidades se le puede sumar cierta influencia de la religión del dios Apolo. Dice García Gual: "Esta alegre moderación del Jardín, el hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomienda la mesura y la conciencia de los límites humanos".[2] Pareciera que tanto el filósofo del Jardín como sus seguidores aceptaban de buen grado el "Nada en demasía" del oráculo délfico. Por eso escribe que "la frugalidad tiene su medida; el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación".[3]

Fuera de esta vecindad con las tradiciones mencionadas, también hay mudanzas y movimientos en el modo de existencia que no coinciden demasiado con aquella herencia. No obstante, trataré de situar un conjunto de nociones que sean compartidas, representativas respecto de las motivaciones

[2] GUAL G. *Epicuro*, p. 52.
[3] EPICURO. Gnomologio Vaticano 63. En: GUAL. *Ética de Epicuro*.

del presente trabajo. Compartidas, porque a pesar de que Epicuro oriente la filosofía hacia el individuo, tratando de liberarlo de ideales trascendentes y de temores, igualmente las nociones de armonía, límites, como el cuidado por la medida, el ideal de ***sophrosýne***, de prudencia y de mesura, continúan desplegándose en el siglo IV como ideas capitales dentro del andamiaje conceptual de este hombre que pensó "armar" al hombre de una serenidad imperturbable.

LA "SALUD" EN EL DESCUBRIMIENTO DE LA PHYSIOLOGÍA

Decíamos que si bien hay prácticas que se alejan, cierto andamiaje discursivo se mantiene. En este particular, la metáfora médica seguirá guardando el espíritu esclarecedor que apunta al logro y concreción de ciertos ideales. Platón suele presentarla en bastantes ocasiones con el propósito de facilitar la comprensión. Parece una excelente herramienta que hace al discurso político accesible. En el texto ***Protágoras***, Platón refiriéndose a las leyes expresa: "Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad".[4] En ***El Banquete*** repite lo que expresaba Pausanias, "que era bello complacer a los hombres buenos y vergonzoso a los intemperantes, es bello también en el caso de los cuerpos complacer a las tendencias buenas y saludables de cada cuerpo; y así se debe hacer, y es esto a lo que se ha dado el nombre de medicina".[5] El giro metafórico que acompaña a estas exposiciones aclara la importancia de seguir los dictados de la naturaleza e indica, al mismo tiempo, que salud, armonía y belleza son nociones compartidas tanto por el ***tópos*** social como por el organismo humano. Así, puede establecerse una analogía entre los males sociales y las patologías o males del cuerpo, a los que hay que curar/desterrar.

En la obra de Epicuro hay proximidades con esta tradición simbólica. El uso de la metáfora quizá, por un lado, provee de fuerza y sencillez a las máximas y aforismos. Por otro, ingresa las nociones de salud y de remedio

[4] PLATÓN. *Protágoras* 322-d.
[5] PLATÓN. *Banquete* 186-b.

como un bienestar ético. Por tal motivo, redacta: "Téngase presente sólo el cuadrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar".[6] Si se trata de la modificación del individuo y de arrancarle sus temores, la filosofía epicúrea es una verdadera medicina, cuyo cuádruple bálsamo intenta nutrirlo de una fuerza existencial inconmensurable. Pues bien, ese remedio protegería a los hombres de los "dolores" que el cuerpo puede padecer o de los males a los que se expone en su comercio con los otros, consigo mismo y con la naturaleza. Alma y cuerpo enferman, entre otras cosas, por el temor y la inquietud del mañana. Sufren por el dolor aún no experimentado. Cualquier hombre, no preparado, está expuesto a la desdicha, al sufrimiento y al dolor, en tanto es un "ser en el mundo".

Aquí se puede seguir la interpretación de Foucault e introducir dos palabras: ***physiología*** y ***paraskeué***. La primera, ***physiología***, se refiere al conocimiento de la naturaleza "en tanto es filosóficamente pertinente para la práctica de sí".[7] En efecto, ésta prepara, ***paraskeué*** en griego, contra los males, contra el desorden o estado de ***anarquía*** en el que cae el alma presa de un estado de agitación. Ante ello, la filosofía o, con más exactitud en este caso, la ***physiología***, se convierte en ***phármacon*** (bálsamo). Éste pretende guiar de la perturbación a la ***ataraxía***. En otros términos, la ***paraskeué*** consiste en preparar o "armar" al hombre de un escudo frente a las inquietudes y los temores. Más aún, es lo que va a permitir, según Foucault, "oponer resistencia a todos los movimientos o solicitaciones que pueden llegar del mundo externo".[8] De lo que se trata es de lograr una vida plena, sin temores ni inquietudes de ningún tipo. Se trata, entonces, de una determinada instalación existencial. Dicha tarea viene por un cambio en el acercamiento al saber: se va tratar de un saber que incida en el hombre, un saber que tiene un carácter ***etopoético***. Como expresa Foucault: "***Ethopoiein*** quiere decir: hacer ***ethos***, producir ***ethos***, modificar, transformar el ***ethos***, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo".[9] La escuela epicúrea alienta este saber, pues su

[6] GUAL G. *Ética de Epicuro. Fragmentos y testimonios escogidos*, 11.
[7] FOUCAULT. *La hermenéutica del sujeto*, p. 234.
[8] Ibíd., p. 236.
[9] Ibíd., p. 233.

objetivo es que el hombre se libere del temor que suscita el porvenir. Es decir, que ante el terror que impulsa a la pérdida de *autonomía* ofrezca la *autárkeia* o autarquía, como serenidad y equilibrio. Dicha serenidad suspende las inquietudes de un futuro incierto. En este particular sentido, quien enferma es el futuro, el cual se llena de pensamientos hostiles. Para ello, se dijo, el *phármacon* es la *physiología*, es decir, el estudio de la naturaleza. La *physiología*, además de evitar que los individuos teman a lo desconocido, según Foucault "da al individuo un arrojo, un coraje, una especie de intrepidez que le permite afrontar no sólo las numerosas creencias que quisieron imponerle sino los peligros de la vida y la autoridad de quienes quieren dictarle la ley".[10] Así la *physiología* se convierte en el *phármacon* que quita y dona. Quita el miedo a las creencias forjadas por el pasado: a los dioses por ejemplo; pero también dona una autoridad, un poder, un gobierno, que exime de buscar la ley afuera y hallarla en uno. Expresa Epicuro: "El fruto más importante de la autarquía es la libertad".[11]

EL JARDÍN COMO EL ESPACIO DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL

En *Carta a Meneceo* recomienda: "Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma".[12] Como puede verse, la metáfora médica compromete sus escritos. Se dijo más arriba que representaba una voz que otros ya habían utilizado. Sin embargo, aquellas voces enmudecen cuando el lugar de la conquista de ese tipo de "salud" deja de ser el *agorá* y pasa a ser el Jardín, *tópos* de reunión de Epicuro y sus discípulos. Este escrito no asegura que haya existido una contribución política en las acciones de Epicuro o que el huerto exprese tal contribución. Simplemente podría sospecharse que hubo una actitud de resistencia, y esta actitud roza lo político, pues, quiérase o no, despier-

[10] Ibíd., *La hermenéutica del sujeto*, p. 236.
[11] EPICURO. *Exhortaciones*. Gnomologio Vaticano 77. En: *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa.
[12] EPICURO. *Carta a Meneceo*. 122. En: GUAL. *Ética de Epicuro*.

ta el debate, la adhesión o la repulsa. No obstante, algo del carácter resistencial quizás aparezca en la triple solidaridad entre *límite*, *salud* y *filosofía* escrito en sus máximas.

Para tal fin, dirijamos primero la mirada al vínculo entre filosofía y salud y su relación con la *ataraxía*. Comenta Epicuro: "mientras que los dolores surgidos por carencias físicas reales son fáciles de eliminar, los dolores y las penas surgidas de las vanas opiniones son infinitos […], por lo que conviene mucho más cuidarse de la disposición buena de la mente que de la del cuerpo".[13] La filosofía, por un lado, es advertencia, y por otro, preparación. Prepara al individuo para eliminar las inquietudes que surgen de opiniones huecas, disponiéndolo a distinguir lo que es necesario de lo que no lo es. En esta doble tarea radica la utilidad de la filosofía. Expresa que "así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma".[14] Enfermedades que surgen debido a la expectativa depositada en un futuro y a la carencia que surge de la inadecuada deliberación. De este modo, la filosofía podría ser un paliativo importante y necesario para proteger a los individuos de determinadas morbosidades que se depositan en el alma. En sus escritos se la recomienda como el modo más placentero de vida, pues de ella "va surgiendo el placer con el conocimiento; puesto que el placer no es posterior al haber aprendido, sino que aprendizaje y placer van juntos".[15] Esta relación de inmediatez parece ser la efectiva forma de lograr la salud del alma o serenidad. Dicha inmediatez impediría la búsqueda afanosa de otras cosas por fuera del conocimiento. Es decir, no habría un "producto" que abra la brecha entre artista y artificio. Además, la carencia de esa brecha es la que instala al hombre en la imperturbabilidad, pues producción y producto son uno y lo mismo. En esta identidad parece basar Epicuro la serenidad, debido a que dicha identidad mutilaría toda inquietud que se produce cuando hay espera. Por ejemplo, la espera subyacente de cualquier *tekhnítes* en el momento que reflexiona acerca de si lo pensado concordará o no con la cosa pensada. Por eso dice: "No

[13] GUAL. *Epicuro*, p. 163.
[14] GUAL G. En *Ética de Epicuro. Fragmentos y testimonios escogidos*, 2.
[15] EPICURO. *Exhortaciones*. Gnomologio Vaticano 27. En: *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa.

hay que despreciar lo que se tiene por el deseo de lo que nos falta, sino que debemos considerar que también lo que se tiene era antes un deseo".[16]

Ahora abordemos el carácter problemático que se presenta en la relación salud y espacio, junto a la noción de *límite*. En Epicuro dichos términos se conjugan en una doble acción que lo conduce a la privacidad del Jardín, por un lado, y al alejamiento de la *pólis*, por otro. Recordemos la importancia de la *pólis* como lugar de realización del ciudadano para la concepción socrático-platónica y enfrentémoslo con el siguiente aforismo: "Es necesario liberarse a uno mismo de las cadenas de las ocupaciones cotidianas y de los asuntos políticos".[17] Lo saludable pareciera radicar en otro *tópos*, espacio. Pues la salud del alma es un bien que sólo otorga la libertad, y en la vida pública generalmente aparecen dependencias.

Esto nos lleva a retomar una noción importante: la idea de *ataraxía* o ausencia de dolor espiritual, es decir, un estado libre de turbación. Para ello la vida pública no sería lo conveniente, en ella surgen turbaciones. Epicuro alerta sobre alguna ellas explicando que "ni produce alegría digna de mención la mayor riqueza del mundo, ni el recibir honores de la multitud, ni el gozar de una consideración extraordinaria, ni otra cosa alguna que dependa de causas indeterminadas".[18] El trato público, de este modo, pondría en peligro la *ataraxía*, debido a que en él habría fuertes propensiones a perseguir fines no deseados por sí mismos sino por otra cosa: un cargo de poder, por mencionar un caso. Si de lo que se trata es de conseguir la *aponía* o ausencia de dolor, la discusión vincular que se da en la amplitud del *agorá*, quizá no sea el sitio adecuado, y sí, en cambio, la *phylía* amparada por el Jardín. Esto se debe a que lo que se "cultiva" en él es al individuo mismo y su libertad, lejos de las preocupaciones que suele despertar la multitud. "Una vida libre no puede llegar a poseer muchas riquezas, porque éstas no son fáciles de alcanzar sin servir a la multitud o a los poderosos".[19] Es evidente que sobre es-

[16] Ibíd., Gnomologio Vaticano 35.
[17] Ibíd., Gnomologio Vaticano 58.
[18] GUAL G. En: *Ética de Epicuro. Fragmentos y testimonios escogidos*, 2. EPICURO. *Exhortaciones*. Gnomologio Vaticano 81. En: *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa.
[19] EPICURO. *Exhortaciones*. Gnomologio Vaticano 67. En: *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa.

ta sabiduría por la conquista de una interioridad y el anhelo de la *ataraxía*, sobrevuela una idea central: la idea de *límite*.

Ahora bien, señalemos dos límites: uno espiritual y otro espacial. Este último se refiere al Jardín. Dicho *tópos*, además de ser la aparente frontera que aísla y "protege" de la ciudad, también procura otra perspectiva de la realidad en la que se instituye una *práxis* diferente, cuyo resultado es la solidaridad entre espacio y espíritu. Si bien el Jardín aparenta un territorio de "encierro", sin embargo es el sitio dónde los átomos individuales se alimentan de un desarrollo intelectual –razonamiento y prudencia– cuya aspiración es la conquista de una vida feliz. Lugar –a pesar de tener límites, *péras*– en cuyo interior se busca una expansión ilimitada, pues se práctica la filosofía que exhorta a mantener la calma y la mesura, *sophrosýne*, ante el incognoscible devenir. Según Epicuro, entonces, aquel que "es conciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera. De modo que para nada reclama cosas que traen luchas competitivas".[20] El interés por esta máxima radica en que sintetiza cuestiones referidas al *límite* y a la presencia de los dos *tópoi* señalados: la ciudad y el Jardín. Además, hace alusión a un rasgo de la vida política que Epicuro parece aborrecer: la competencia, pues, aleja al individuo de la serenidad espiritual o *ataraxía*.

CONCLUSIÓN

Este escrito transitó la metáfora médica, como las nociones de espacios y de límite. En cuanto a la herencia, se manifestó que, aún alejándose Epicuro de los dictados de Sócrates y Platón, puede aceptarse algún andamiaje terminológico cercano a ambos filósofos, quizás la metáfora médica fue ilustrativa al respecto.

Ahora bien, si partimos de que hubo ciertos cambios en las condiciones históricas desde las cuales asomó el espíritu curioso de Epicuro, posiblemente sea entendible su alejamiento de la *pólis*. Es decir, es un tiempo en el que las creencias en los sistemas metafísicos platónicos y aristotélicos se resque-

[20] EPICURO. *Máximas Capitales*, 21. En: GUAL. *Epicuro*.

brajan. Además, junto a la extensión de las fronteras ampliadas por Alejandro vinieron tiempos inestables, y peores luego de su muerte. Quizá su posicionamiento frente al límite y la "desestimación" de lo público sean los emergentes de estas condiciones. Por tal motivo, es oportuno visualizar estas particularidades históricas para comprender la actitud de transformación del individuo que asume Epicuro. Actitud enrolada en una tarea ***resistencial*** ante las tradiciones políticas de enfrentamientos en la plaza. Esto, sospecho, es otra forma de la política y no un total alejamiento de ella. Creo que no hay en él una forma de lo ***a-político***. Entiende que el rol protagónico no está en el afuera, en las calles. La salida a una vida plena no se encuentra en la tensión desplegada en el *agorá*. El cambio verdadero crece o se cultiva –y aquí hay algo simbólico– dentro del Jardín. Entonces, si bien evita la política de las calles como transformación, creo que no abandona la idea de una ***transformación*** que debe procurarse en el individuo. Recordemos lo dicho sobre la ***physiología*** y el término ***paraskeué***. Es decir, al profundizar la privacidad y la moderación, el sabio intenta dar una respuesta a su intrincado tiempo. Estas respuestas, más que un desapego rotundo hacia la política, abren la posibilidad de un *éthos* distinto. Esto es una respuesta y, posiblemente, una respuesta política.

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA GUAL, C.; ACOSTA MÉNDEZ, E. *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral, 1973.

FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Argentina, 2000.

GARCÍA GUAL, C. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

EPICURO. *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1994.

PLATÓN. *Protágoras. Gorgias*. España: Planeta De Agostini, 1998.

PLATÓN. *El Banquete. Fedón. Fedro*. Argentina: Orbis, 1984.

FESTUGIÈRE, A.J. *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: EUDEBA, 1960.

LLEDÓ, E. *El epicureismo*. Barcelona: Montesino Editor, 1984.

EL BIEN COMÚN Y LA METÁFORA CORPORAL EN *DE PARADISO* DE AMBROSIO DE MILÁN

LIDIA RAQUEL MIRANDA[1]

RESUMEN: En *De paradiso* (ca. 375), Ambrosio de Milán realiza una interpretación alegórica del paraíso, en consonancia con la hermenéutica de Filón y de Orígenes de Alejandría. En ese contexto, postula que solo el conocimiento del bien y del mal permite al hombre comprender la suprema excelencia del bien. En esta obra, Ambrosio formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo). Así, sin el mal no existiría el bien. El objetivo de esta comunicación es analizar, a partir de la metáfora corporal, la idea de la utilidad que tiene el mal para el bien común, en el marco del plan divino, en el pensamiento del obispo milanés.

Palabras clave: bien – mal – metáfora – cuerpo humano – Ambrosio de Milán

ABSTRACT: Ambrose of Milan, in his treatise *On paradise* (ca. 375), interprets paradise allegorically, according to the hermeneutics of Philo and Origin of Alexandria. In that context, he postulates that only knowledge of goodness and evil allows man to understand the supreme excellence of goodness. In this book, Ambrose formulates a comparison between paradise and human body to expose his thesis: the evil (like bitterness of bile) in not entirely bad because it is useful in general (to the whole body). So, without the evil, goodness would not exist. The objective of this communication is to analyze, starting form the corporal metaphor, the idea of utility that evil has to common goodness, in the frame of divine plan, in Ambrose's thought.

[1] CONICET-UNLPam

Keywords: goodness – evil – methapor – human body – Ambrose of Milan

A partir de la interpretación alegórica de diferentes pasajes de la Sagrada Escritura que describen al hombre que ha sido creado y colocado en el paraíso, Ambrosio de Milán en *De paradiso* (ca. 375) concibe el jardín de las delicias como una parte de la naturaleza humana, puesto que el paraíso simboliza el alma tutelada por las virtudes –prudencia, temperancia, fortaleza y justicia– y postula que solo el conocimiento del bien y del mal permite al hombre comprender la suprema excelencia del bien. En ese contexto, el obispo formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo). Así, sin el mal no existiría el bien. El objetivo de esta comunicación es analizar, a partir de la metáfora corporal, la idea de la utilidad que tiene el mal para el bien común, en el marco del plan divino, en el pensamiento del obispo milanés.

METÁFORA Y CUERPO

Entre las figuras del lenguaje que distingue la antigua Poética, la metáfora es aquella que sin duda ha despertado en mayor medida el interés de los investigadores.

La definición más habitual sostiene que la metáfora es una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son transferidos de su contexto semántico a otro y son utilizados como imagen. El término fue tomado, a través del latín, del griego *metaphorá*, de *metaphérein*, verbo que significa 'llevar hacia otro lugar', y se compone de dos partes: *metá*, 'detrás de; hacia', y *phérein* (*phéro*), 'llevar'. En ese sentido, para Lausberg (1974), la metáfora (*translatio*; *metaphorá*) es la sustitución de un *verbum proprium* por un vocablo cuya significación propia guarda con la del vocablo sustituido una relación de copia o similitud.

Tal como la define Vianu, la metáfora es "el resultado manifiesto de una comparación sobreentendida" (VIANU 1967: 9). En la expresión metafó-

rica, el término que sustituye al otro es en parte idéntico y en parte distinto de él pues, si hubiera identidad absoluta entre ellos, no podría existir ningún motivo aparente que hiciera preferir el uno al otro. Y si fueran enteramente heterogéneos, sería imposible acercarlos.

Todas las especulaciones sobre los orígenes de las metáforas, que no viene al caso citar aquí, han tenido el mérito incuestionable de actualizar su problemática. Hoy las nuevas luces sobre el tema pueden interpretarlo con los modernos instrumentos de investigación y desde la óptica de distintas disciplinas. Así, el siglo XX ha recuperado plenamente la consideración de la metáfora como herramienta del conocimiento y son numerosas las obras que se ocupan del papel que ella desempeña no solo en el lenguaje sino también en la forma de pensar, de concebir e interpretar el mundo e, inclusive, en el conocimiento científico.

Entre ellas sobresalen las aproximaciones que otorgan un lugar destacado a las metáforas corporales. Zumthor, por ejemplo, señala que las representaciones del espacio proceden de nuestra conciencia corporal. En efecto, una tradición milenaria y casi universal hace del cuerpo humano un modelo y una estructura del mundo, porque representa el modo "espacio-temporal de la existencia, ejemplo físico y conceptual de todo aquello que, en el espacio, se posa o se mueve" (ZUMTHOR 1994: 19). Por ello, el cuerpo es fuente de metáforas. En coincidencia, Guiraud afirma que "el cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa" (1986: 48). Estima este autor que el campo semántico de las analogías corporales es el vehículo de experiencias y de nociones corporales que se remontan posiblemente a épocas en que el conocimiento del cuerpo y de sus funciones, así como el de sus relaciones con el mundo, eran muy confusos y generalmente inexactos, aunque en la mayoría de los casos se ha conservado gracias a la arbitrariedad del signo que hace posible su funcionamiento dentro de sistemas epistemológicos diferentes.

En efecto, las metáforas y los símiles corporales no funcionan de modo aislado, sino que constituyen un sistema de imágenes a través de las cuales es posible representar una red de relaciones condensadas en ellos y que remiten a una topología de la imaginación histórica en torno al cuerpo.

En los últimos tiempos, los estudios lingüísticos cognitivos también ponen de manifiesto la forma en que los sistemas conceptuales guían la activi-

dad humana cotidiana. Para Lakoff (1987), los aspectos imaginativos de la razón (como la metáfora y la metonimia) son centrales para el pensamiento y se sustentan fundamentalmente en la experiencia corporal: el modo en que el hombre usa los mecanismos imaginativos le permite construir las categorías que otorgan sentido a la experiencia. El foco de investigación de esta línea de estudio semántico se ubica principalmente en el conocimiento de cómo el ser humano comprende el mundo en el que se mueve. Lakoff y Johnson (1991) lo explican mediante la aplicación, precisamente, de proyecciones metafóricas de los esquemas de imágenes que permiten comprender experiencias mal o poco conocidas, porque no están claramente delineadas (como las emociones, las ideas, el tiempo), en función de otros conceptos mejor entendidos porque se hallan más cercanos a la experiencia corporal y, en consecuencia, están más adecuadamente categorizados mediante esquemas corporeizados (por ejemplo, orientaciones espaciales y objetos).

LA METÁFORA CORPORAL EN ALGUNOS INTERTEXTOS DE *DE PARADISO*

Ambrosio de Milán afirma su trabajo exegético en la tradición hermenéutica anterior, tanto judía como cristiana, y son los trabajos de Filón de Alejandría los que guiaron sus primeros pasos en la lectura alegórica. En este sentido, *De paradiso* constituye un testimonio privilegiado de las condiciones de su adopción y adaptación del alegorismo del alejandrino, ya que en el opúsculo que nos ocupa sigue principalmente a *Alegorías de las leyes*, aunque de manera crítica e independiente. Por otra parte, su uso de la alegoría cristiana proviene de la obra del apóstol Pablo que es, como afirma de Lubac (1959: 377), el modelo de la práctica hermenéutica misma para Ambrosio, si bien el epistolario paulino no es el único texto neotestamentario al que recurre.

El sistema cristiano de metáforas corporales se asienta en la primera carta escrita por Pablo a los Corintios, en la cual el Apóstol compara la sociedad con un cuerpo, que es uno pero está formado con diversos miembros: Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ

μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός (*1 Co* 12, 12).[2]

El símil sobre la comunidad entendida como "cuerpo de Cristo" se extiende hasta *1 Co* 12, 30 y es, por lo tanto, el texto paulino más amplio referido a este tema. Según explica Vidal (1996: 203 nota 165), su base la constituye la metáfora helenista popular sobre la sociedad como un cuerpo, que también se halla constatada en el judaísmo helenista, pero que Pablo profundiza desde la tradición eucarística (*1 Co* 10, 16-17) y desde la tradición bautismal (*1 Co* 12, 13). En *1 Co* 12, 14-26 se desarrolla extensamente la metáfora popular del cuerpo, pero no con un sentido social sino con énfasis en la unidad y comunión de la pluralidad de miembros que lo componen sin atender a diferencias sociales o jurídicas entre ellos. En este sentido, Pablo defiende la función y necesidad de todas las partes del cuerpo, incluidas las más débiles y aún las más vergonzosas. El versículo 12,18 de la ***Primera Epístola a los Corintios*** es sumamente importante en esta argumentación porque coloca a Dios como la voluntad que organizó el cuerpo al dar a cada miembro su lugar: νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν, ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.[3]

Las metáforas corporales presentes en el sistema cristiano también se relacionan con el conjunto cabeza-cuerpo, cuyo más claro referente es la Iglesia concebida como "cuerpo" en relación con Cristo que es la "cabeza", tal como aparece en *Col* 2, 18-19 y en *Ef* 4, 15-16. La fuerza simbólica de la cabeza parece residir en la valorización de lo alto, expresión del fundamento cristiano de la jerarquía. La cabeza es el principio de cohesión y crecimiento del resto de los miembros del cuerpo; también es sede del cerebro, órgano que alberga el alma. El sentido cristológico es muy claro en estos textos ya que la consideración de Cristo como cabeza de la Iglesia significa que Él es el guía responsable de la comunidad pues vivifica a todos los miembros del cuerpo que dirige. Efectivamente, a partir de la cabeza, todo el cuerpo crece,

[2] "En efecto, lo mismo que sucede con el cuerpo, que, teniendo muchos miembros, es uno, y así todos sus miembros, con ser muchos, forman un único cuerpo, eso mismo sucede con Cristo" (traducción de Vidal 1996: 203).

[3] "El hecho es que Dios colocó los miembros en el cuerpo, a cada uno donde él quiso." (trad. de Vidal 1996: 205).

se nutre y se sostiene tal como aparece en *Col* 2, 19[4] y en *Ef* 4, 16.[5] En este último caso se utiliza el verbo οἰκοδομὴ, término inusual porque generalmente se prefiere οἰκοδόμησις, que proviene de οἶκος y quiere decir "construir como una casa" o "manejar como una casa": en tal sentido y en el contexto de la perícopa, dicho verbo representa el lugar de encuentro de dos isotopías que podríamos sintetizar como "nutrir" y "guiar el crecimiento".

Estas dos configuraciones distintas de significado referidas a la cabeza, pueden a su vez relacionarse con el sentido que aparece en la metáfora que utiliza Filón de Alejandría en *Los sacrificios de Abel y Caín*: "Y todo cuanto los sentidos ven, escuchan o perciben de forma acorde a la exhortación del intelecto, todo esto es masculino y completo, pues el bien se añade a cada uno. Pero cuanto se percibe sin guía, destruye nuestro cuerpo como una ciudad se destruye bajo la anarquía" (*Sacr*. 106[6]). En esta sección de la obra, Filón distingue entre la masculinidad y la feminidad del alma y destaca la preponderancia del Logos frente al mundo de las sensaciones. En ese contexto, el intelecto es mostrado como guía de todo el cuerpo. La metáfora opera aquí al vincular un cuerpo destruido sin la guía de la razón con una ciudad destruida por el desgobierno.

EL BIEN COMÚN A PARTIR DE LA METÁFORA CORPORAL EN *DE PARADISO*

[4] "[...] τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ." (*Col* 2, 19): "[…] la cabeza, a partir de la cual todo el cuerpo a través de coyunturas y ligamentos, nutrido y sostenido crece en crecimiento de Dios" (trad. propia).

[5] "[…] ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ." (*Ef* 4, 16): "[…] a partir del cual [Cristo] todo el cuerpo, compaginado y sostenido por todas las coyunturas según un principio activo, en la medida de cada una de sus partes el crecimiento del cuerpo realiza, en dirección a una construcción de sí mismo en amor" (trad. propia).

[6] Cito por la traducción de R. Martín Hernández (2010).

En relación con las reflexiones anteriores, nos abocaremos aquí al reconocimiento de los simbolismos en relación con el cuerpo y su vinculación con el bien común presentes en los parágrafos 7, 8 y 9 del capítulo I de *De paradiso* (*Par* I, 7-9). Conviene recordar que no es la única parte de la obra en la que Ambrosio utiliza este tipo de semejanzas. En efecto, se pueden citar como ejemplo ilustrativo los alcances de la noción de pecado, concebido como 'caída' (*praevaricatio*) en *Par* I, 11, que remite a la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, refiere el término y que hemos analizado en otras ocasiones (cfr. MIRANDA 2009; MIRANDA, ARIZTIMUÑO Y RODRÍGUEZ 2009).

En *Par.* I, 7 aparece el árbol del conocimiento del bien y del mal. Su descripción sigue a *Gn* 2, 9 ya que se centra en su buen aspecto y su abundancia de alimento e implícitamente remite a Filón, quien explica en *Leg. I,* 56-58 que los árboles del jardín son las virtudes y que la lozanía y la generosidad de alimento simbolizan la dimensión teórica y práctica, respectivamente, que tiene la moral. El texto de Ambrosio anticipa en este parágrafo que el hombre fue inducido a error al probar el árbol del conocimiento del bien y del mal, porque necesita fundamentar el hecho de que Dios permitiera el engaño, e incluso la existencia de la serpiente y otros animales venenosos en el jardín del Edén.

A partir de la premisa de que la inteligencia humana no alcanza para conocer ni saber las razones del obrar de Dios, en *Par.* I, 8 Ambrosio propone que es precisamente el conocimiento del bien y del mal lo que permite comprender la suprema excelencia del bien.

Esta sección es la que nos interesa en este trabajo porque Ambrosio formula una comparación con el cuerpo humano para exponer con claridad su tesis: lo malo (como el amargor de la bilis) no es enteramente malo porque es útil en general (a todo el cuerpo).

El parágrafo 8 del tratado evidencia el modo dialéctico con que procede la disquisición moral del obispo, ya que parte del planteo de la contratesis ("*Pone enim, sine praejudicio tamen assertionis futurae, ideo tibi hoc lignum de scientia boni et mali displicere, quia posteaquam gustaverunt ex eo*

homines, intellexerunt se esse nudos;")[7] para exponer su tesis ("*attamen ad consummationem divinae operationis dicam tibi et hoc lignum in paradiso exortum, et ideo a Deo esse permissum, ut possimus supereminentiam boni scire.*")[8] y fundamentarla con sus argumentos. Entre estos sobresalen la pregunta retórica ("*Quomodo enim si non esset scientia boni et mali, inter bonum et malum discretionem aliquam disceremus?*")[9] y, precisamente, la metáfora corporal ("*Cape exemplum de ipsa conditione humani corporis.*")[10] cuyo desarrollo permite concluir que sin el mal no existiría el bien.

> "Naturalmente tiene [el cuerpo] el amargor de la bilis, que es útil a la salud del hombre, a condición de que encuentre cuidados para todos [en general]. Y por lo tanto lo que pensamos a menudo como malo no es malo por todo sino útil en general. Efectivamente, la hiel está en una parte del cuerpo y sin embargo muestra utilidad para todo [el cuerpo]; así conociendo Dios la ciencia útil del bien y del mal [la] estableció en parte para utilidad de todos, para que sea útil en general."[11]

Siniscalco establece como fuentes de esta metáfora algunos textos estoicos, entre ellos la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo donde aparece el ejemplo de la bilis en el cuerpo humano (SINISCALCO 1984: 45-47, nota 4).

---

[7] "Supone en efecto, sin perjuicio sin embargo de afirmaciones futuras, que desapruebes por esto este árbol del conocimiento del bien y del mal, porque después que los hombres lo probaron, supieron que estaban desnudos: […]" (trad. propia. A partir de aquí, todas las traducciones de *De paradiso* me corresponden).

[8] "[…] sin embargo te diré que este árbol fue originado y permitido en el paraíso por Dios para el cumplimiento de las obras divinas, para que podemos conocer la suprema excelencia del bien."

[9] "¿Cómo en efecto, si no existiera el conocimiento del bien y del mal, conoceríamos alguna distinción entre lo bueno y lo malo?"

[10] "Toma ejemplo de la misma condición del cuerpo humano."

[11] *Nempe habet et amaritudinem quamdam fellis, quae si in commune prospicias, ad salutem hominis utilis invenitur. Ergo et quod malum putamus, plerumque non per omnia malum est, sed in commune utile. Nam sicut fel in parte est corporis, et tamen ad totius utilitatem corporis prodest: ita utilitati omnium profuturam sciens Deus scientiam boni et mali, in parte constituit, ut in commune prodesset.*

Sin dejar de considerar esta relación, nos parece también evidente la vinculación que parece tener la imagen con el sistema metafórico cristiano.

Dos son los aspectos que permiten asociarla con el pensamiento de Pablo en *1 Co* 12, 12-30. En primer lugar, Ambrosio parte de que la bilis es amarga y, considerada como una parte del cuerpo, no es apreciada; sin embargo, cuando es útil a todo el cuerpo se transforma en un elemento bueno. En un sentido bastante similar, *1 Co* 12, 20-26 menciona a los miembros más débiles y a los más deshonrosos con una función solidaria en el marco de la totalidad del cuerpo. A partir de la metáfora, Ambrosio concluye que el conocimiento del bien y del mal (que corresponde a la bilis metafórica) fue establecido por Dios porque Él sabe que es de utilidad para todos. Esta idea se relaciona con *1 Co* 12, 24-25 donde se dice que Dios mismo compuso el cuerpo para que sus miembros se preocupasen los unos de los otros. Es interesante, por último, la coincidencia terminológica entre *1 Co* 12, 27 y el texto ambrosiano al referirse a los miembros que forman un todo como 'partes': καὶ μέλη ἐκ μέρους. ("y miembros a partir de partes"); ***in parte constituit*** ("[Dios] la estableció en parte"), respectivamente.

La idea de la utilidad que tiene el mal para el bien se completa en el parágrafo 9 del texto mediante una serie de ejemplos tomados del Antiguo Testamento y conectados por la sentencia de *2 Tm* 2, 5: "***Nemo enim nisi qui legitime certaverit, coronatur***",[12] argumento que evoca tanto los padecimientos de Jesús y los mártires como los obstáculos sufridos por Pablo para sostener su actividad misional (*2 Cor* 11, 23-28) y refiere a que la presencia del mal permite valorar el bien y, por ello, justifica que la serpiente también estuviera en el paraíso y hubiera sido creada por la voluntad de Dios al igual que el hombre. En este parágrafo notamos que el autor relaciona por primera vez de manera explícita la serpiente con el mal, porque "en la figura de la serpiente está el diablo".[13] Según Ambrosio, Dios utiliza la figura del diablo para que el hombre conozca la maldad y, al resultarle repugnante, busque la salvación. La presencia del mal en el paraíso responde, entonces, al plan divino.

El parágrafo 9 culmina con una figura que reafirma el sentido antes

[12] "Nadie es coronado sino quien ha luchado legítimamente"
[13] "*In serpentis autem figura diabolus est*".

atribuido a la metáfora corporal y reconduce el tema en la historia de la salvación, pues dice:

> "Y así, por lo tanto, en el paraíso estaba el árbol del conocimiento del bien y del mal, que era vistoso para la vista y parecía bueno para comer por el aspecto; pero de hecho en la práctica no era bueno para comer puesto que por su alimento parece haber dañado a los hombres. Por lo tanto, es nocivo para cada uno, aunque en general sea útil, como el diablo fue nocivo para Judas, pero excepto a él coronó a todos los apóstoles que vencieron la tentación de su maldad."

Esta sección del texto que hemos analizado, así como las que siguen, busca que el hombre acepte los designios de Dios y, en tal sentido, propone una regla de vida, útil para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto concurre, además de la hegemonía de la construcción temática y dialógica, la recurrencia en el discurso de ejemplos y metáforas que delinean un propio espacio textual en el marco de la disposición alegórica que caracteriza la mayor parte del texto.

COMENTARIO FINAL

El análisis de la metáfora corporal en un texto como *De paradiso* no ha resultado una tarea sencilla puesto que la estructura y los aspectos doctrinales de la obra imponen estereotipos en la descripción y en la representación del cuerpo humano. Sin embargo, podemos advertir que, en un sentido amplio, el sentido de la exégesis reside en la permanencia del simbolismo utilizado mediante el que se encadenan una serie de conceptos sobre el cuerpo, sobre el alma y sobre sus mutuas relaciones.

En líneas generales, puede afirmarse que el empleo de la metáfora corporal en la sección analizada del texto ambrosiano –al igual que los ejemplos, que solo hemos mencionado en esta ocasión– actúan como procedimiento destinado a la transmisión y se enmarcan en el propósito didáctico de la obra, dado que, como sabemos, originalmente este tratado fue compuesto como texto homilético para la enunciación en la liturgia.

Por último, más allá de que la argumentación de Ambrosio se enmarca en una controversia teológica, sus observaciones revelan un compromiso con el hombre y sus debilidades así como también la convicción de que todo deriva de Dios y por ello los principios divinos deben guiar la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

ALESSO, M. *Alegorías de las Leyes I, II y III*, p. 159-301. En: MARTÍN, J. P. (ed.) *Filón de Alejandría. Obras completas I.* Madrid: Trotta, 2009.

MARTÍN HERNÁNDEZ, RAQUEL. *Los sacrificios de Abel y de Caín*, p. 71-114. En: MARTÍN, J. P. (ed.). *Filón de Alejandría. Obras completas II.* Madrid: Trotta, 2010.

SAVAGE, J. *St. Ambrose. Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington DC.: 2003.

SCHENKL, CH. *Ambrose. Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe.* Vienna: 1897.

SINISCALCO, P. *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche II/I. Il paradiso terrestre, Caino e Abele.* Introd., trad., note e indici. Milano-Roma: 1984.

UBIETA, J. A. (dir.). *Biblia de Jerusalén.* Bilbao: 1981.

VIDAL, Senén. *Las cartas originales de Pablo.* Edición bilingüe griego-español con prólogo y notas. Madrid: Trotta, 1996.

OBRAS CITADAS

DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Escriture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

GUIRAUD, PIERRE. *El lenguaje del cuerpo.* México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

LAKOFF, GEORGE. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories reveal about Mind.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, GEORGE y JOHNSON, MARK. *Metáforas de la vida cotidiana.* Madrid: Cátedra, 1991.

LAUSBERG, HEINRICH. *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura.* Madrid: Gredos, 1974.

MIRANDA, L. R. "¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24". *Circe, de clásicos y modernos.* (Santa Rosa: EdUNLPam y Miño y Dávila). 2009; 13: 157-171.

MIRANDA, L. R.; Ariztimuño, L.; Rodríguez, D. "VERBOS DE MOVimiento y metáforas de la vida cotidiana. Un enfoque cognitivo para el estudio del léxico", p. 1-14. En: *Actas de las XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam.* Santa Rosa: EdUNLPam, 2009.

VIANU, TUDOR. *Los problemas de la metáfora.* Buenos Aires: EUDEBA, 1967.

ZUMTHOR, PAUL. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994.

ARGUMENTACIÓN Y DISCURSO POLÍTICO EN UNA EPÍSTOLA DE CICERÓN

VERÓNICA INÉS PEDERSEN[1]

"tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes; pacisque inponere morem,
Parcere subiectis, et debellare superbos"
VIRGILIO. *Eneida*, Libro VI, vv.851-853

RESUMEN: En el trabajo abordamos los mecanismos discursivos usados por Marco Tulio Cicerón en la construcción de una doble identidad sustentada en dos ámbitos: *lo político*, (como lugar de constitución de un pensamiento acerca de la vida de los hombres en sociedad, un posicionamiento ideológico) y *la política* (como lugar de estrategias de gestión de poder, un posicionamiento en la situación comunicativa) en una epístola pública dirigida al Senado, en la que describe una acción llevada a cabo durante su proconsulado en Cilicia. El análisis se sustenta en los aportes de Teun Van Dijk y Marafioti sobre el análisis del discurso político. La distinción entre las esferas de *la política* y *lo político* se basa en la propuesta de Pierre Rosanvallon.

Palabras clave: discurso político – género epistolar – ideología y comunicación

ABSTRACT: In this work we discuss the discursive mechanisms used by Marcus Tullius Cicero in the construction of a dual identity based on two areas: 'political', (as a place of emergence of a thought about the lives of men in society, an ideological positioning) and 'politics' (as a place of power management strategies, a positioning in the communicative situation) in a public epistle addressed to the Senate, which describes an action carried out during his proconsulate in Cilicia. The analysis is supported by the contribu-

[1] Universidad Nacional del Nordeste

tions of Teun Van Dijk and Marafioti on the analysis of political discourse. The distinction between the fields of political and politics is based on Pierre Rosanvallon's proposal.

Keywords: political discourse – epistolary genre – ideology and communication

LA EPÍSTOLA

Albert von Albrecht, en un breve análisis general sobre las cartas ciceronianas, nos informa que "las epístolas son bastantes variadas: encontramos expresiones informales, privadas (especialmente dirigidas a su amigo Ático), pero también escritos oficiales de forma retorizante, que en cierto caso se acercan a los discursos o a los tratados."[2] Podemos inscribir esta epístola en la variedad de escritos oficiales debido a que sus destinatarios son "los cónsules, pretores, tribunos de la plebe y Senado", instituciones que representan la constitución mixta de la *res publica* y el fundamento de dicha forma de gobierno.

La fecha en la que se data el texto es el año 51 a.C. y su lugar de emisión se ubica en las afueras de Cilicia, provincia romana (anexada en el año 67 a.C. por C. Pompeyo).

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Bien puede sostenerse que la escritura es utilizada aquí como registro documental, como resguardo de su quehacer político ante los demás magistrados y testimonio de su interés por el ideal republicano que dichas instituciones sustentaban. Sin embargo, podemos apreciar que tras la exposición de cada una de estas acciones se realiza un trabajo retórico/argumentativo, en el

[2] VON ALBRECHT, MICHAEL. *Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio*, vol.I, p. 505.

que el enunciador se muestra no sólo afín a un orden político instituido sino también acorde a preservarlo. Vemos que en cada gestión descripta podemos distinguir una dimensión de *la política* del enunciador y una dimensión de *lo político* que lo compromete.

Para trabajar esta epístola hemos de diferenciar, entonces, dos nociones que tienden a ser confundidas pero que, sin embargo, responden a dos ámbitos del mundo humano ciertamente diferentes: *la* política y *lo* político. Con este fin hemos de basarnos en la distinción realizada por el historiador Pierre Rosanvallon, quien se refiere a *lo político* como "[…] a una modalidad de existencia de la vida comunitaria y a una forma de la acción colectiva que se diferencia implícitamente del ejercicio de la política. Referirse a *lo* político y no a *la* política es hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye a la *pólis* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones."[3]. Esto significa que entablar un análisis de lo político implica una remisión al ámbito de la *ideología*,[4] y un estudio sobre la política implica introducirse en las estrategias organizacionales y/o comunicacionales (tanto internas como externas) de un sujeto/enunciador en el seno de un grupo.

[3] ROSANVALLON, PIERRE. *Por una historia conceptual de lo político*, p. 20.

[4] "Yo adopto esta última visión constructiva de las creencias: representar al mundo, incluso los hechos de la naturaleza, involucra la interpretación y la comprensión de ese mundo en términos de categorías conceptuales socialmente adquiridas. En ese sentido, las creencias constituyen el mundo-según-nosotros. Obviamente, esto no significa que el mundo natural o social no exista independientemente de nuestras creencias, sino tan sólo que las personas lo estructuran, comprenden y experimentan (directamente o por medio de instrumentos) en términos de creencias. Esto tampoco implica que las experiencias comunes que las personas tienen del allí-afuera de su mundo percibido y vivido estén erradas, son tan sólo que tales experiencias en sí mismas son representaciones […]. Además de asociar así las representaciones sociales con la intersubjetividad de la cultura y la sociedad, una aproximación constructivo-cognitiva también explica fácilmente las imágenes, las creencias ficticias o abstractas, las mentiras, los planes, las expectativas, las esperanzas, las ilusiones, así como también los sesgos personales o sociales en la percepción y comprensión del mundo." VAN DIJK, TEUN. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, p. 43.

Analizaremos cómo el enunciador construye en la epístola su doble identidad discursiva de lo político y la política, de acuerdo a su época.[5]

EL ANÁLISIS DE LA CARTA

El enunciador se presenta de manera formal, investido con la magistratura del proconsulado,[6] y se refiere a sus destinatarios apelando, de igual manera, a sus cargos y, en el caso del Senado, a su *status*:

> "M. Tulio hijo de Marco Cicerón Procónsul saluda a los cónsules, pretores, tribunos de la plebe y Senado (a).
> Si vosotros estáis bien, yo también lo estoy."

Desde el punto de vista comunicacional, nuestro enunciador se dirige a todos los representantes de las instituciones jerárquicamente superiores que daban vida e identidad a la república romana sin atender a la facción que representaban. Se presenta, por tanto, como un sujeto respetuoso del orden instituido y, además, como un sujeto en consonancia con la armonía de tales grupos en tanto plantea su salud o bienestar en consonancia con la de aquellos a quienes se dirige y, por tanto, en concordancia con el equilibrio de los diferentes representantes de la *res publica*:[7] *"Si vosotros estáis bien, yo tam-*

[5] "Como resulta obvio, todo "orden político" está directamente vinculado a la cosmovisión de su época (sin que esto implique inclinarnos por un relativismo historicista) que facilita –mítica y luego racionalmente– su misión histórico-política." (HUBEÑAK, FLORENCIO. *Roma. El mito político*, p. 108).

[6] "Una vez finalizado el mandato normal, tanto los cónsules como los pretores podían recibir el gobierno de alguna provincia, con el título de procónsules, o propretores, cargos éstos dotados del correspondiente *imperium*." (GHIRARDI, JUAN CARLOS Y ALBA CRESPO, JUAN JOSÉ. *Manual de Derecho Romano*, p. 53).

[7] "[…] en *Reflexiones sobre la violencia* Sorel aclaraba que los mitos 'no son descripciones de cosas sino expresiones de una determinación a actuar" y por ello "no puede refutarse un mito dado que, en el fondo se identifica con las convicciones de un grupo y es la expresión de esas convicciones en el lenguaje del movimiento, y en consecuencia, no puede ser analizado en partes que puedan ser colocadas en el plano de las descripciones históricas.' […]" (HUBEÑAK, ob. cit., p. 110).

bién lo estoy."

Pasemos a analizar cada una de las acciones mencionadas:

> "Habiendo llegado a la provincia el día 31 de julio, siéndome imposible arribar antes por las dificultades de los caminos y de la navegación, pensé que era de máximo interés mío y de la república que yo dispusiera todo lo concerniente al ejército y al servicio militar."

a) Nuestro enunciador, desde el punto de vista comunicacional, comienza precisando la fecha de llegada y se puede percibir que sólo pasaron dos meses desde entonces hasta el momento de escribir su informe. Expone, a continuación, las difíciles circunstancias de su llegada a la provincia que le han encomendado ("*siéndome imposible arribar antes por las dificultades de los caminos y de la navegación*") y los planes que organizó durante dicho trayecto ("*pensé que era de máximo interés mío y de la república que yo dispusiera todo lo concerniente al ejército y al servicio militar*"). Desde el punto de vista ideológico podemos percibir que el enunciador comienza presentando una imagen de sí que condice con el ideal del "soldado-campesino",[8] asociado con el imaginario de una Roma republicana en auge y en expansión, en tanto debió sortear obstáculos físicos (*dificultades de caminos y navegación*) para llegar a su meta: el gobierno de una tierra anexada. Coincidiendo, y explayando un poco más esta imagen, sostiene que, durante la travesía, preparó "*todo lo concerniente al ejército y al servicio militar*" mostrando por un lado previsión, como todo buen general, y, por otro, el aspecto que caracterizara a Roma y le otorgara supremacía en todo el orbe conocido: su fuerza militar. Para reforzar este lazo de unión entre pasado y presente sostiene que, tanto una como otra acción (sortear obstáculos y planificar estrategias militares), *"era de máximo interés mío y de la república"*. La

[8] "Estas son también las virtudes del soldado. También él ha de conocer el valor de la rutina, que forma parte de la disciplina, ya que tiene que responder casi instintivamente a cualquier llamada repentina. Debe bastarse a sí mismo. El vigor y la tenacidad del campesino son necesarios al soldado […] El soldado también sabe de ese elemento imprevisto capaz de trastornar el mejor de los planes; tiene conciencia de fuerzas invisibles y atribuye suerte a un general victorioso a quien algún poder –el destino o la fortuna– utiliza como instrumento. Es leal con las personas, los lugares y los amigos." (BARROW, R. H. *Los romanos*, p. 13-14).

identidad discursiva que nuestro enunciador construye es, por tanto, de corte tradicionalista pues apela al "soldado-campesino",[9] conservador, en tanto se muestra conforme a la política expansionista de Roma y atento en tanto equipara su interés con el interés del ideal republicano.

> "Y habiéndolo dispuesto todo con más cuidado y diligencia que con abundancia de dispositivos, y llegándome casi diariamente mensajes y cartas de la guerra que los Partos llevaban a la Siria, pensé que debía de hacer una marcha por Licaonia, por Isauria y por Capadocia. Había pues muchas sospechas de que si los Partos salían de Siria y querían irrumpir en mi provincia, se dirigirían por Capadocia. Por ello emprendí una marcha con el ejército por aquella parte de Capadocia […]"

b) Se da cuenta de la realización/actualización de lo planteado en un comienzo: a la previsión siempre acompaña la concreción y la realización de una campaña de prevención contra las amenazas de los Partos. Es necesario notar, en primer lugar, que la concreción de esta empresa militar se realizó antes por voluntad del enunciador ("*más cuidado y diligencia*") que por disponibilidad de recursos materiales para tal efectivización ("*que abundancia de dispositivos*"). Nuevamente se realza el mito del "soldado-campesino": un sujeto humilde que con laboriosidad y constancia conquistó el mundo conocido. Esta concepción es complementada con una idea que será desarrollada en los posteriores párrafos: la misión de Roma (y de Cicerón como su representante) es arbitrar el orden del mundo, en tanto *había pues muchas sospechas de que si los Partos salían de Siria y querían irrumpir en mi provincia, se dirigirían por Capadocia […]*

c*)* A continuación, se presenta la siguiente acción ("*puse los campamen-*

[9] "Entre estos primeros escritores de historia podemos citar a Catón, el gran defensor de los valores tradicionales del "soldado-agricultor" ante el avance de la influencia helenizante, quien en sus *Orígenes* fijó la dirección de la épica nacional, al narrar la historia de Roma como una obra colectiva y no de héroes individuales según era tradición en el mundo antiguo. Esta tesis fue retomada y canonizada posteriormente por Cicerón, otorgando a la fundación de Roma su matiz tan peculiar de mito social o más específicamente político […]" (HUBEÑAK, ob. cit., p. 140).

tos junto a Cibistra") como una táctica, pues el enunciador presenta una justificación de carácter estratégico-militar a sus interlocutores: hacer patente su presencia en actitud de cuidado o cautela, en solapada actitud ofensiva, para que "*Artuasdes, rey Armenio, en cualquier disposición que se encontrara, supiera que el ejército del pueblo romano no estaba lejos de sus fronteras*", y ubicar sus fuerzas cerca de los aliados para aproximar "*lo más posible a Deyótaro, rey fidelísimo y amiguísimo de nuestra república, con cuyos consejos y fuerzas nos pudiéramos ayudar*", con el fin de amplificar dicha puesta ofensiva. Desde el punto de vista ideológico, intenta marcar la legitimidad de la supremacía de los ejércitos romanos debido a su precaución y a la aceptación de tal superioridad por parte de sus poderosos socios.

> "[…] habiendo enviado la caballería a Cilicia, [con el fin de que mi llegada a las ciudades que hay por allí confirmara los ánimos de todos y yo pudiera saber con mayor rapidez lo que sucedía en Siria]"

d) En esta instancia el enunciador da cuenta de la distribución de los ejércitos en el territorio con el fin de proyectar, a los conciudadanos y subordinados, seguridad ante la amenaza de los Partos, y recabar información sobre los mismos. Vislumbramos aquí la asunción de una clase y/o jerarquía superior en el orden instituido pues el enunciador es quien concentra varios aspectos organizacionales importantes en la definición de una sociedad: la seguridad, la información ("*que mi llegada a las ciudades que hay por allí confirmara los ánimos de todos y yo pudiera saber con mayor rapidez lo que sucedía en Siria*") y, por inferencia, la toma de decisiones. Es de notarse también que esta jerarquía se manifiesta no sólo sobre grupos aislados de individuos sino sobre sociedades complejas ("*a las ciudades que hay por allí*"). Este movimiento responde ideológicamente al mito de Roma como la instauradora del orden en el mundo.

e) Después, el enunciador legitima su consecuente accionar con las disposiciones de sus superiores: él no ha de moverse por voluntad propia o en pos de propios intereses sino que lo hace en función de las preocupaciones o propósitos de aquellos a quienes responde (las altas magistraturas que representan al orden republicano romano): "*Ya que vuestra autoridad me había encomendado la protección del rey Ariobarzanes Eusebes y Filoromeo, que*

guardara la vida, la incolumidad y el reino de este rey, y fuera su égida; y me habíais añadido que la seguridad de este monarca era una gran preocupación para el Senado, cosa que nunca se había decretado sobre ningún otro rey por los senadores" Esta presentación ostenta el ideal romano de la *civitas,*[10] de la subordinación del sujeto a ciertos órdenes superiores y el cumplimiento de ciertos deberes con un fin superior.

Y continúa: "*por eso creí yo que debía comunicar al rey vuestra encomienda y presentarle mi protección, mi fidelidad y mi diligencia, y puesto que me habíais recomendado la incolumidad del rey y de su reino, que pudiera decirme él si precisaba de alguna cosa.*" Aquí reproduce (con estilo indirecto) la conversación sostenida con el rey, cuya seguridad estaba en cuestión. El enunciador se presenta como un individuo sujeto voluntariamente a las jerarquías y presto a brindar un servicio (tal como lo ordenaron sus superiores) al amigo/aliado de aquellos a quienes responde (sus dirigentes y su patria). En la misma línea resulta interesante ver que se presenta, en el informe ante las autoridades romanas, como un *encomendado égida* (salvaguardia, tutor o patrocinador) del rey y de su reino y, ante el rey, en calidad de *presentador* (expositor y donante) *de protección, fidelidad y diligencia*; se muestra cooperador,[11] un artefacto (un dispositivo) de las fuerzas superiores, consagrado a ellas activa y/o pasivamente.

f) Y una vez planteado el objetivo de su visita ("*Habiendo hablado yo*

[10] "[…] la moral romana no sabría mostrarse tan severa contra todo abuso en la vida diaria si no reposase en la desconfianza, esencialmente campesina, contra toda novedad, toda falta a la disciplina ancestral, todo lo que tiende a desbordar el cuadro de la ciudadanía […]. Esta moral romana está muy netamente orientada: su fin es la subordinación de la persona a la ciudadanía, y hasta los últimos tiempos el ideal seguirá siendo el mismo, a despecho de todas las transformaciones económicas y sociales […]" (GRIMAL, PIERRE. *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes y artes*, p. 70)

[11] "Necesita el hombre subordinarse a algo, si rehúsa, provoca el desastre; si se somete contra su voluntad, se convierte en víctima de una fuerza superior; si lo hace voluntariamente, descubre que puede elevarse a la categoría de cooperador, por medio de la cooperación puede vislumbrar la dirección e incluso la finalidad de esa fuerza superior. La cooperación voluntaria da a su obra un sentido de dedicación; las finalidades se hacen más claras, y el hombre se siente como agente o instrumento en su logro; en un nivel más alto, se llega a tener conciencia de una vocación, de una misión para sí y para los hombres que, como él, componen el Estado" (BARROW, R. H, ob. cit., p. 11-12).

todo esto en mi consejo con el rey […]"), el enunciador describe e informa la reacción positiva de su interlocutor, cuya respuesta se muestra como reflejo explícito de su recta moral y modo de obrar: una respuesta de agradecimiento y aceptación del *statu quo* sostenido por la *res publica* romana: "*os dio gracias infinitas, como debía, luego también me las dio a mí; porque le parecía algo extraordinario y sumamente honorífico que se preocupara el Senado y el pueblo romano tanto de su seguridad, y que yo aplicara tanta diligencia para que pudiera advertir mi lealtad y la gravedad de vuestra recomendación*". A continuación, nuestro enunciador presenta a su foráneo interlocutor como un individuo cándido, ingenuo e inexperto en cuestiones políticas, que, ante tal descubrimiento, se muestra reconocido y agradecido: "*Y él, en primer lugar, cosa que me dio mucha alegría, habló conmigo de forma que me aseguraba que no sabía, ni siquiera sospechaba que se tendieran insidias a su vida*". El diálogo termina con las palabras de Marco Tulio, quien felicita al joven rey por sus palabras (la aceptación de la prudencia y la experiencia del pueblo romano –representado por el Senado y este procónsul–) y, asumiendo un papel paternal con orgullo y alegría ante la buena actitud del joven, aconseja al mismo no olvidar las experiencias del pasado con el fin de preservar su vida y la de su reino: "*Yo le felicité y le manifesté mi alegría por ello al mismo tiempo que lo exhortaba a que se recordara del asesinato de su padre y se protegiera con cuidado y que por consejo del senado mirara diligentemente por su salud* […]"

g) El relato de nuestro enunciador continúa. Al otro día, el rey Ariobarzanes se presenta en el campamento romano quebrantado anímica y físicamente ("*perturbado y llorando*"), solicitando la tutela y el resguardo del Senado ("*imploraban mi lealtad y vuestra recomendación*"), no como individuo sino como representante de una institución pues asiste "*en compañía de sus súbditos más cercanos*". Informa la ratificación de la verdad de las palabras de Cicerón y del Senado: una traición lo acecha y en consecuencia su vida y su reino corren peligro. Tal verdad sale a la luz gracias a la intervención de Cicerón (en nombre y por encargo de los *Patres* y de la *res publica*) y la promesa de salvación que la presencia de nuestro enunciador brinda ("[…] *en ese momento con la esperanza de mi protección, muchos le habían comunicado lo que sabían* […]").

Nuevamente nuestro procónsul se erige como consejero, no sólo de un

joven en peligro cuyo padre fue asesinado, sino de un rey (único sujeto con plena soberanía política) aceptado (y en consecuencia, establecido como tal por las instituciones romanas), cual señal de la autoridad del pueblo romano.

h) Acto seguido, luego de la confirmación de la amenaza, el quebranto y el miedo, el rey solicita la activa interposición del gobierno romano mediante el pedido de "*parte de la caballería y algunas cohortes del ejército*" a lo que el procónsul se rehúsa ante la amenaza del territorio romano. El enunciador se presenta no como un desobediente a las órdenes de sus superiores sino como el fiel observante de un ideal ("[…] *y aunque entendía por vuestro senadoconsulto que no sólo podía, sino que debía hacerlo, sin embargo, exigiéndome el bien de la república,* […] *que condujera cuanto antes el ejército a los límites de Cilicia,* […] *le recomendé que aprendiera a reinar ante todo conservando su vida.*")

Por tercera vez, Cicerón se presenta como guía de este rey al que le proporciona seis enseñanzas que promoverían la organización del reino y un juramento que garantizaría tal orden, en caso de ser necesario:[12]

1) la primera y principal, en la que se asientan las siguientes lecciones es "*que aprendiera a reinar ante todo conservando su vida*": garantizar la vida de las instituciones para el mantenimiento del orden establecido.
2) "*contra los que viera que le habían preparado la celada usara el derecho real*": usar la pena máxima contra los autores intelectuales del atentado contra dicho orden natural (muerte o destierro).
3) "*que castigara a los que fuera preciso*": penar o amonestar con moderación y justicia a los seguidores.
4) "*que a los demás les quitara todo el miedo*": restablecer la confianza de los demás miembros en el orden instituido (y por él representado).
5) "*que se valiera de mi ejército [romano] para aterrorizar a los culpa-*

[12] "Por oposición a lo que pasa en otras formas de reconocimiento de la verdad, en la argumentación ninguna aserción bastaría por sí misma para imponer su propia verdad, […] la verdad de una aserción depende de otra aserción. En toda argumentación hay siempre por lo menos dos afirmaciones vinculadas: aquella que se quiere transmitir (o imponer) al interlocutor y aquella(s) que se basa(n) en la primera." (MARAFIOTI, ROBERTO. *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*, p. 38).

bles, mejor que para luchar con ellos": valerse de ejércitos aliados para mantener el orden mediante el miedo y no para provocar una guerra contra y entre los suyos.

6) "*sucedería que todos, una vez que hubieran conocido el decreto del Senado, entenderían que yo, si fuera necesario, por órdenes vuestras, defendería al rey*": en caso extremo, ejércitos romanos estarían dispuestos a intervenir militarmente con el fin de restablecer el orden natural, garantizado por la presencia de Roma y particularmente por cuidado expreso del orden senatorial.

> "Así pues, reafirmado el rey, levanté los campamentos de aquel lugar, y me dirigí a Cilicia, y salía de Capadocia con la convicción de que por vuestro consejo, por una coincidencia increíble y casi divina, mi llegada liberó de unas asechanzas inminentes a un rey a quien vosotros, sin que nadie os lo pidiera, honrasteis con ese título […]"

i) Concluye la narración con la vuelta a su ciudad (Cilicia) y a sus deberes gubernamentales, pero su argumentación a favor de la política imperialista de Roma termina con la *reafirmación* del rey, acto que indica un proceso de jerarquización, y con la consagración del Senado, en tanto *auctor* de la subsistencia de una institución real, contraria a sus tradiciones republicanas, y gestor de una acción diplomática y benéfica para el rey aliado. El *consejo* del Senado es visto como una admonición de carácter supranatural y *"coincidencia increíble y casi divina"*, consejo del que el enunciador, Marco Tulio Cicerón, fue portador. El enunciador se presenta, en consecuencia, como parte de un artificio del destino ("*mi llegada liberó de unas asechanzas inminentes a un rey*"), un elemento cuyo *telos* era colaborar con la grandeza del *imperium* romano, garantizada por el Consejo de los *Patres* y con la anuencia de los dioses.[13] El enunciador, por lo tanto, se construye como un

[13] "En Cicerón apreciamos de manera notable el acentuado carácter político que tuvo la religión para los romanos, pues ellos consideraban que la *religio* les convertía en agentes de la divinidad destinados a expandir el orden natural político en medio del caos terrestre. En términos helenísticos diríamos que se trataba de ampliar la *oikuméne* a las tierras de los *barbároi*, adhiriéndolas al centro que era Roma […]" (HUBEÑAK, ob. cit., p. 158).

sujeto observante de la *pietas.* [14]

> "Me ha parecido oportuno escribiros este evento, para que observéis por él, que vosotros previsteis lo que estuvo en un tris de acontecer […]"

j) Así finaliza la rendición de cuentas de la gestión realizada en el extranjero: la disposición y uso de las fuerzas militares y el establecimiento y manejo de las relaciones con otros reinos, concretado en la audiencia sostenida con el rey. Cicerón se muestra aquí como un funcionario, en tanto presenta un informe, género textual escrito de carácter objetivo donde no sólo describe su accionar sino que explica, mediante esa descripción con pretensiones de verdad, cómo se despliega la política expansionista de Roma. Es un escrito con intenciones de control interno pues se percibe una valoración donde se explicita la no presencia de desvíos en los reinos sometidos al gobierno de Roma, se otorga información confiable y oportuna a las autoridades jerárquicas y se estipula el grado de seguridad del Estado romano: "***en el rey Ariobarzanes me parece que he descubierto signos de virtud, de ingenio, de fidelidad y de benevolencia para con vosotros*** […]". De tal manera, la gestión de *la* política se encuentra en consonancia con la disposición de *lo* político: una acción de rutina, una gestión de gobierno asienta y complementa una moral piadosa hacia el Estado romano, fundando la base del mito político de Roma.

CONCLUSIÓN

De acuerdo a los conceptos expuestos, podemos ver que esta carta nos muestra, desde el punto de *la* política, la competencia partidaria del enuncia-

[14] "Los romanos designaban con el nombre de ***pietas*** la actitud que consistía en observar escrupulosamente no sólo los ritos, sino también las relaciones existentes entre los seres en el interior mismo del universo. La ***pietas*** era en principio una especie de justicia de lo inmaterial, manteniendo las cosas espirituales en su lugar o volviéndolas a poner en él cada que un accidente había revelado la existencia de alguna perturbación. El término está en estrecha relación con el verbo *piare*, que designa la acción de borrar una mancha, un mal presagio, un crimen." (GRIMAL, ob. cit., p. 72-73).

dor: una disposición favorable al *statu quo*, una ratificación a los poderes instituidos y a la política expansionista de Roma. Su acción gubernamental se encuentra circunscripta a: administrar la provincia, defender el territorio romano y acompañar a los aliados. Desde el punto de vista de *lo* político, el enunciador presenta una noción mítica de Estado (que gravita en torno a la *res publica*) y la revalorización de virtudes tradicionales (particularmente centradas en la figura del soldado-campesino) que dieron identidad y esplendor a Roma en el Mediterráneo durante siglos. En otras palabras, desde el ángulo de *la* política o lo comunicativo-organizacional (la competencia partidaria por el ejercicio del poder, la acción gubernamental del día a día y la vida ordinaria de las instituciones) y también de *lo* político (que involucra nociones como el poder y la ley, el Estado y la nación, la igualdad y la justicia, la identidad y la diferencia, la ciudadanía y la civilidad) la identidad discursiva del autor sostiene el mito expansionista de Roma patrocinándolo como una verdad[15] de carácter ancestral (pues remite a la Roma de los campesinos-soldados) y perenne (pues esta tradición es la que garantiza la supremacía y la expansión territorial de Roma y su orden en el mundo antiguo conocido). El *ethos* construido forma parte de ese mito en tanto el enunciador se muestra diligente partícipe, en tanto funcionario romano y representante de las instituciones romanas y colaborador del orden institucional.

Además, nuestro enunciador exhibe naciones extranjeras como gobiernos inexpertos en el dominio de la política y, en contraposición, a Roma como fuente de conocimientos en el ámbito cívico-militar. Roma, por tanto, es

[15] "Hablar de técnica discursiva de verdad significa que el modo de transmisión y la forma de admisión de las verdades es argumentativo. El reconocimiento de la verdad depende exclusivamente de lo que, en el discurso, revela la técnica y de lo que, en la técnica, concierne al discurso. Estos dos rasgos pueden definir la argumentación. Decir que la forma de reconocimiento de la verdad depende de lo que en el discurso revela la técnica significa, en principio, que la verdad no depende de lo que está fuera del discurso o de lo que muestra con relación a su referente. Quiere decir que está excluida de las técnicas de verdad toda apelación a la evidencia empírica sobre la cual se funda la transmisión de la verdad […]. Además, decir que el reconocimiento de la verdad depende de lo que, en la técnica, concierne al discurso significa que depende de lo que es dicho, y no de quien lo dice (la posición extradiscursiva del auditor). En otras palabras, en una técnica de verdad, la forma esencial de reconocimiento de la verdad excluye toda apelación a la autoridad de quien habla […]" (MARAFIOTI, ROBERTO, ob. cit., p. 36-38).

modelo de supervivencia, expansión y evolución en el terreno civil. Si un pueblo extranjero recurre a Roma, en tanto aliado de Roma y co-garante de su política intervencionista y expansionista, puede acceder a una mayor continuidad, una participación (en el sentido platónico) de la perennidad de la *Urbs*.[16] En síntesis, este hecho circunstancial (búsqueda, encuentro y ayuda de Ariobarzanes) es aprovechado para afianzar el mito de la *aeterna Urbs* y de la benéfica *res publica*, sostenida particularmente por la *auctoritas* de la tradicional institución del Senado.[17]

BIBLIOGRAFÍA

BARROW, R. H. *Los romanos*. Trad. M. Villegas. México: F.C.E., 1950.

CICERÓN, MARCO TULIO. *Cartas políticas*. Ed y trad. José Guillén Cabañero. Madrid: Akal, 1992.

CICERO, MARCUS TULIUS. *Correspondance*. Ed. y trad. Jean Beaujeu. T. IV. Paris: Belles Lettres, 1964.

GHIRARDI, JUAN CARLOS Y ALBA CRESPO, JUAN JOSÉ. *Manual de Derecho Romano*. Córdoba (Argentina): Ed. Eudecor, 1999.

GRIMAL, PIERRE. *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes y artes*. Trad. Serra Rafols. Barcelona: Paidos, 2004.

HUBEÑAK, FLORENCIO. *Roma. El mito político*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 1997.

MARAFIOTI, ROBERTO. *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

[16] "Ya en Cicerón encontramos esta fe de los romanos en haber sido elegidos por los dioses para el dominio del mundo. En una de sus *Filípicas* se refiere a los romanos como pueblo vencedor y dueño de todas las naciones (V, 12)" (HUBEÑAK, ob. cit., p. 162).

[17] "[…] este grupo humano –que llamamos comunidad– no está unido únicamente por un conjunto de instituciones –no siempre representativas y aceptadas– sino que tiene una identidad y solidaridad que supera con creces esta institucionalización. Este sentimiento de identidad –que genera una mística política– tiene raíces mucho más hondas que se hunden en lo mítico y permiten al ojo avizor las pervivencias de un poder sacro y de una necesaria divinización y culto de quien ejerce ese poder para la entidad que –fundacional, o sea sacralmente– representa." (HUBEÑAK, ob. cit., p. 89).

MARTÍNEZ-PINNA ET ALII. *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos*. 2 ed. Madrid: Akal, 2008.

ROSANVALLON, PIERRE. *Por una historia conceptual de lo político*. Trad. M. Mayer. Buenos Aires: FCE, 2003.

SMITH, WILLIAM. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Oxford: 1870. v. 1, p. 286-87
(en: http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/0295.html)

VAN DIJK, TEUN. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. 2ª reimp. España: Gedisa, 2006.

VON ALBRECHT, MICHAEL. *Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio*. vol.I. Trad. Dulce Estefanía y Andrés Pociña Perez. Barcelona: Herder, 1997.

FILOCTETES DE SÓFOCLES: EL LENGUAJE DEL ENGAÑO AL SERVICIO DE LA πόλις

MARÍA MERCEDES SCHAEFER[1]

RESUMEN: El último período de la vida de Sófocles se encuentra signado por las desastrosas consecuencias de la Guerra del Peloponeso, que significaron no sólo el declinar de la democracia ateniense, sino también el fin de su hegemonía. En este contexto, el trágico produce una de sus obras postreras, el *Filoctetes*, drama que constituye una profunda reflexión sobre las posibilidades y los alcances del lenguaje en el ámbito de la πόλις. El presente estudio propone un abordaje de la obra desde la perspectiva del lenguaje, y se centra especialmente en el uso de los términos relativos a aquello que el lenguaje oculta: σιγᾶν (callar), στέγειν (ocultar), κρύπτειν (esconder) y κλέπτειν (robar). En tanto contrapartida del acto de ejecutar la palabra, se convierten en poderosos instrumentos de dominio al servicio de la πόλις.

Palabras clave: tragedia – Sófocles – democracia – πόλις – lenguaje

ABSTRACT: The last period of Sophocles' life is marked by the disastrous consequences of the Peloponnesian War, which meant not only the decline of Athenian democracy, but also the end of its hegemony. In this context, the Poet produces one of his last works, the *Philoctetes*, a drama that is a profound reflection on the possibilities and scope of language in the field of πόλις. This study proposes an approach to work from the perspective of language, and focuses especially on the use of terms related to what the language hides: σιγᾶν (silent), στέγειν (conceal), κρύπτειν (hide) and κλέπτειν (steal). As the counterpart of the act of enforcing the word, they become powerful tools at the service of the πόλις dominance.

[1] UCA

Keywords: tragedy – Sophocles – democracy – πόλις – language

El *Filoctetes*, representado en el año 409 a.C., refleja el último período de la vida de Sófocles, y, por ello, considerando el profundo compromiso con que el trágico asumió la labor poética desde su juventud, da claras muestras de su madurez en tanto dramaturgo y en tanto pensador.

Este drama se originó en el contexto de los últimos años de la Guerra del Peloponeso, período oscuro para el Imperio ateniense que, pocos años antes, había conocido tiempos de bienestar propiciados por el establecimiento de la democracia. La derrota de Atenas en esta Guerra significaba, entre otras cosas, el derrumbe de un sistema democrático de gobierno emprendido y consolidado en la misma πόλις. Como reflejo de la situación en la πόλις, Sófocles expone en el *Filoctetes* un tema de relevancia capital que atañe a las relaciones entre los seres humanos: el del engaño (δόλος) a través del lenguaje.

El lenguaje manifiesta la naturaleza del hombre y Sófocles en esta obra reflexiona profundamente sobre las posibilidades y los alcances del mismo. Muestra cómo tanto la palabra hablada como su contraria, aquella no pronunciada, constituyen instrumentos principales del discurso, en este caso orientado al δόλος ineludible, por otra parte, para la obtención de un fin necesario. El presente estudio se centrará en el análisis de los actos del λέγειν y del σιγᾶν en tanto instrumentos que, conjuntamente, sirven a la práctica del δόλος y que, desde su lugar de relevancia, resultan ejes estructurantes de toda la obra.

Puntualizaremos nuestro análisis en el Prólogo dado que es allí donde Sófocles presenta todos los elementos relativos al λέγειν y al σιγᾶν a partir de los usos e intercambios que de estos conceptos realizan Odiseo y Neoptólemo y que, en el transcurso de la obra, en virtud de su natural ambigüedad, irán revelando su más hondo y verdadero sentido. Los usos específicos del λέγειν y del σιγᾶν nos permiten, en el nivel ficcional de los personajes,

develar su naturaleza, sus propósitos, sus ideales. El hijo de Laertes revela las posibilidades del lenguaje, hace expresa la elasticidad del mismo y, se convierte en el punto de partida desde el cual Sófocles hace surgir la reflexión sobre el λόγος. Neoptólemo, en cambio, un héroe joven, perteneciente a una generación posterior, aunque emparentado con la parte más noble del ejército, es seducido por el carácter retórico del discurso de su compañero accediendo entonces a obrar de acuerdo a sus directivas.

Es de sobra sabido que la tradición homérica ha hecho de Odiseo el prototipo del conocimiento a partir de la experiencia. En uno de los versos iniciales del Prólogo, frente a la afirmación de Neoptólemo de que odia poner en práctica aquellas palabras que el sólo escucharlas lo afligen, responde el hijo de Laertes:

> Ἐσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὢν νέος ποτὲ
> γλῶσσαν μὲν ἀργὸν, χεῖρα δ᾽ εἶχον ἐργάτιν·
> νῦν δ᾽ εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς
> τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ᾽ ἡγουμένην. (vv. 96-100)
>
> Oh hijo de tan noble padre, también yo cuando era joven tenía la lengua ociosa y la mano activa, pero ahora que he llegado a una convicción, veo que para los mortales la lengua, no las acciones, es guía de todas las cosas.

Las palabras de Odiseo no hacen sino mostrar la conciencia que él mismo posee acerca de la fundamental preeminencia de la palabra en el ámbito de las relaciones entre los hombres. Debe destacarse la precisión con que Sófocles construye el discurso del personaje al emplear el término ἔλεγχον, con el que refleja puntualmente el hecho de que Odiseo ha alcanzado un grado de saber tal que ***puede*** ser expresado, como deja ver la raíz λεγ- de esta palabra. Esa comodidad del hijo de Laertes dentro del espectro de palabras que el lenguaje brinda le permite entonces modelar su lenguaje y tener el poder de hacer de él no sólo un uso sino, más bien, un abuso en aras de sus propósitos. Así, estos versos reflejan la conciencia que Odiseo posee de lo

que el lenguaje puede ***obrar*** y de su convicción por ende, de que la palabra es el mejor instrumento de dominio sobre el otro.

Odiseo sabe que su grado superior de conocimiento consiste en que es capaz de escoger y expresar las palabras adecuadas a cada situación, y que su uso del lenguaje lo coloca en un lugar de poder y de dominio sobre el joven Neoptólemo. Es consciente de su rol de διδάσκαλος, como puede interpretarse a partir de los versos 13 y 14.

> μὴ καὶ μάθῃ μ᾽ ἥκοντα κἀκχέω τὸ πᾶν
> σόφισμα τῷ νιν αὐτίχ᾽ αἱρήσειν δοκῶ. (vv. 13-14)
>
> No sea que sepa que he llegado
> Y pierda yo toda mi habilidad con la que creo en seguida poder capturarlo.

Odiseo sabe que posee un σόφισμα una habilidad; es un σοφισθής. La posesión de esta τεχνή o arte le otorga a él, en tanto artífice, las herramientas de que puede disponer cualquiera sea el fin que desee conseguir. Es importante destacar que el hecho de que Odiseo exprese que si Filoctetes lo ve él perderá su σόφισμα implica su conocimiento de que su arte (σόφισμα) no puede, dadas las circunstancias, reportarle ningún beneficio mientras no lo transfiera a alguien que esté en condiciones de poder utilizarlo. De este modo, Odiseo seduce con palabras a Neoptólemo puesto que necesita que éste se convierta no sólo en su servidor (ὑπηρέτης) para la causa de Troya sino también en su discípulo (μαθητής), un discípulo a quien le sea posible –en virtud de la adquisición de su nuevo saber, versado puntualmente, en la aplicación del δόλος a partir del lenguaje– obrar sobre Filoctetes.

Sófocles acude a los recursos más sutiles para implementar en el breve tiempo que implica el Prólogo esta transferencia de las posibilidades del λέγειν de Odiseo a Neoptólemo. En el verso 22, mediante el recurso del ἀπὸ κοινοῦ, Sófocles hace decir a Odiseo:

> ΄Α μοι προσελθὼν σῖγα σήμαιν᾽ εἴτ᾽ ἔχει
> χῶρον τὸν αὐτὸν τόνδε [...](vv. 22-23)
>
> Estas cosas, tras acercarte en silencio revélame a mí: si este mismo espacio…
> Estas cosas, tras acercarte, revélame en silencio a mí: si este mismo espacio…

El adverbio σῖγα puesto en medio del verso posee como referente tanto al participio προσελθὼν, de modo que Odiseo está indicando a Neoptólemo que se acerque ***en silencio*** a la gruta de Filoctetes, como al imperativo σήμαιν᾽ implicando, entonces, que Neoptólemo debe revelarle ***en silencio,*** a través de un simple gesto, las características del espacio de la gruta de Filoctetes, que se han propuesto explorar. De cualquier modo, la relevancia de la expresión está en la intencionalidad de Odiseo de acercar al joven a su propio modo de ver la realidad y a su propio modo de obrar en la realidad. Sin embargo, si bien el hijo de Aquiles termina cediendo a la voluntad de su maestro y accediendo al modo de obrar que éste le propone, no llega a identificarse con el sentido profundo de las palabras de Odiseo; la exhortación a obrar ***con silencio*** no cala en el espíritu de Neoptólemo.

La importancia de esta expresión reside en que constituye la primera formulación directa de la importancia del silencio para la consecución de un fin. A ésta se sigue una ampliación del campo semántico relativo al callar (σιγᾶν) a partir de la constante aparición de otras formas o modos diversos que expresan, asimismo, el concepto de silenciar aquello que no sea conveniente u oportuno decir. Consecuentemente, se advierten, formulados en el Prólogo y extendidos luego a lo largo de toda la obra, campos léxicos extensos que giran en torno a la acción de esconder (κρύπτειν), al hecho de actuar clandestinamente (κλοπεύς), o de robar (κλέπτειν).

Para conseguir el regreso de Filoctetes a Troya, Odiseo instruye a Neoptólemo no sólo en lo que debe decir, sino también en lo que debe silenciar. El éxito de la empresa reside en que el joven hijo de Aquiles adquiera la capacidad de manejar el λόγος y su contrapartida, el σιγῆ en la proporción

adecuada y exigida por el δόλος.

> Τὴν Φιλοκτήτου σε δεῖ
> ψυχὴν ὅπως λόγοισιν ἐκκλέψεις λέγων.
> Ὅταν σ᾽ ἐρωτᾷ τίς τε καὶ πόθεν πάρει,
> λέγειν, Ἀχιλλέως παῖς· τόδ᾽ οὐχὶ κλεπτέον· (vv. 54-57)
>
> Es necesario que tú te robes el alma de Filoctetes
> diciendo una especie de discurso convincente.
> Cuando él te pregunte quién eres y de dónde vienes,
> Dile "hijo de Aquiles"; esto no hay que ocultarlo.

Cabe observar en la cita la manipulación que Odiseo realiza con el lenguaje para persuadir a su compañero la cual se refleja, por una parte, en la elección precisa de los términos y, por otra parte, en la estructuración particular de la frase. Odiseo tiene, en realidad, la intención de robar a través de las palabras, ὅπως λόγοισιν λέγων, el alma no de Filoctetes, puesto que sabe que no puede hacerlo, sino de Neoptólemo, quien es, de algún modo, ganado en el Prólogo por el discurso convincente de su jefe y persuadido a abandonar su naturaleza noble (γενναῖος), honrada (τιμήεισσα) e incapaz de urdir engaños (μήδη τεχνᾶσθαι κακά) en pos de una Razón de Estado defendida por Odiseo e imperiosa a tal punto que éste considera incuestionables los medios por los que deba defendérsela.

Odiseo encarna el principio de la Razón de Estado (para Sófocles, el bien máximo de la πόλις) con el fin de atraerse hacia sí a Neoptólemo. Por eso, recurre al uso de frases impersonales como δεῖ, ***es necesario*** o adjetivos verbales, como κλεπτέον para expresar la cualidad obligatoria de las acciones que deben ejecutarse en beneficio de la escuadra.

Es notable cómo el personaje construye constantemente un discurso consciente alternando con absoluta naturalidad la construcción personal de la frase (en cuyo caso se implica directamente al sujeto potencial de la acción) con la impersonalidad (y aquí el sujeto desaparece primando la acción, acción ésta a tal punto necesaria que se sobrepone al sujeto, lo supera).

εἰ δ᾽ ἐργάσῃ
μὴ ταῦτα, λύπην πᾶσιν Ἀργείοις βαλεῖς.
Εἰ γὰρ τὰ τοῦδε τόξα μὴ ληφθήσεται,
οὐκ ἔστι πέρσαι σοι τὸ Δαρδάνου πέδον. (vv. 66-69)

Pero si no haces esto,
llevarás tristeza a todos los argivos.
Pues si el arco de éste no es robado,
no te será posible destruir la tierra de Dárdano.

Es visible en este ejemplo cómo Odiseo personaliza las formas cuando quiere expresar que a Neoptólemo le atañe directa y personalmente la acción εἰ δ᾽ ἐργάσῃ μὴ ταῦτα, ***si no obras (tú) estas cosas,*** λύπην βαλεῖς, ***llevarás tristeza*** ο ***no te será posible a ti*** (σοι) ***destruir la tierra de Dárdano.*** En cambio, no lo hace sujeto de una acción como ληφθήσεται, trasladando el verbo a su forma pasiva para así destacar la importancia del arco en cuanto objeto, y evitar hacer explícito el sujeto de una acción deshonrosa que, si bien no puede ser otro que Neoptólemo, mejor resultará no decirlo. Odiseo sabe que para un joven con las características de Neoptólemo: ingenuo, solícito, noble en cuanto a su naturaleza, el impacto de atribuirle una acción con connotaciones morales tan manifiestamente negativas, como ***robar***, puede resultar desventajoso y contraproducente.

Sin embargo, la despersonalización constante del discurso labrada por Odiseo no consigue una inmediata adhesión de Neoptólemo a sus planes. La siguiente cita muestra el reparo del personaje frente a las propuestas de Odiseo y sintetiza, además, lo que el hijo de Aquiles es por naturaleza.

[...] βούλομαι δ᾽, ἄναξ, καλῶς
δρῶν ἐξαμαρτάνειν μᾶλλον ἢ νικᾶν κακῶς. (vv. 94-95)

Pero prefiero, oh rey,
errar obrando honradamente a triunfar obrando malamente.

El verbo ἁμαρτάνω –destacado tiempo después por Aristóteles por ser la forma verbal que expresa el ***error*** o ἁμαρτία del héroe trágico, ya fuera éste de índole intelectual o moral– resulta en este contexto ilustrativo de esta actitud de Neoptólemo ante las proposiciones de su compañero de actuar con δόλος. El uso de este verbo, pero precedido por el prefijo ἐξ, ἐξαμαρτάνειν, acentúa el hecho de que su deseo es no verse implicado moralmente en una acción deliberada que comporta deshonra. Si se consideran los principios que rigen la conducta de este personaje, la expresión del verbo precedida del prefijo ἐξ- hace que, de algún modo, su eventual ***errar*** sea externo a él.

A pesar de los insistentes intentos por parte de Odiseo de mover a Neoptólemo a que engañe (δολεῖν) y mienta (ψεύδειν) a Filoctetes, una prueba de la voluntad del joven de apartarse de estas malas acciones se refleja en la despersonalización del discurso que él, al modo de Odiseo, realiza:

> ΝΕ. Οὐκ αἰσχρὸν ἡγῇ δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν;
> ΟΔ. Οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναί γε τὸ ψεῦδος φέρει.
> ΝΕ. Πῶς οὖν βλέπων τις ταῦτα τολμήσει λακεῖν; (vv. 108-110)
>
> NE. ¿No crees, acaso, vergonzoso, decir una mentira?
> OD. No si la mentira lleva a la salvación.
> NE. ¿Con qué cara podría mirarlo alguien que se atreviera a decirle estas cosas?

La recurrencia al indefinido τις para expresar, en realidad, su propia vergüenza frente a la mentira, refleja su manifiesta necesidad de verse apartado de una acción vergonzosa. [Cabe recordar la sensibilidad que ya antes había demostrado este personaje frente a toda palabra que pueda significar una mala acción:

> Ἐγὼ μὲν οὓς ἂν τῶν λόγων ἀλγῶ κλύων,

Λαερτίου παῖ, τούσδε καὶ πράσσειν στυγῶ· (vv.86-87)

Pues yo, a las palabras que al escucharlas me afligen,
oh hijo de Laertes, odio también ponerlas en práctica]

Frente a las cualidades que caracterizan a su adversario, Odiseo, conocedor de los recursos de que su habilidad retórica todavía dispone, entendiendo que el logro de la persuasión del joven reside en hacer mella en su naturaleza, formula –hacia el final del Prólogo– la afirmación de que la posesión del arco (alcanzable sólo mediante el uso del δόλος) significará para Neoptólemo la obtención de fama y gloria eternas:

ΟΔ. Ὡς τοῦτό γ᾽ ἕρξας δύο φέρῃ δωρήματα.
ΝΕ. Ποίω; μαθὼν γὰρ οὐκ ἂν ἀρνοίμην τὸ δρᾶν.
ΟΔ. Σοφός τ᾽ ἂν αὐτός κἀγαθὸς κεκλῇ ἅμα (vv. 117-119)

OD. De manera que al hacer esto se obtienen dos presentes
NE. ¿Cuáles? Pues sabiéndolo no me negaría a obrar
OD. Serás llamado al mismo tiempo sabio y valiente

Claramente, considerando la sensibilidad antes remarcada de Neoptólemo, el mero escuchar estos términos afecta al joven pues resultan conmovedores para su naturaleza por tratarse de dos virtudes que se ajustan al código heroico tradicional cuyo máximo exponente había sido Aquiles, su padre, "el más noble entre los griegos" (κρατιστὴς πάτηρ Ἑλλήνων Ἀχιλλεύς). De acuerdo a los parámetros de la edad heroica estas dos cualidades eran virtudes esenciales para alcanzar la ἀρετή, la excelencia asequible solamente a aquellos caracteres más nobles y selectos.

El Prólogo se cierra con el consentimiento de Neoptólemo a obrar de acuerdo con los medios propuestos por su maestro Odiseo y con la invocación de éste a la diosa Νίκη Ἀθάνα Πολιάς, *Atenea Vencedora, protectora de la ciudad.*

Hemos expuesto en el presente análisis el empleo que Odiseo realiza del λέγειν y del σιγᾶν en tanto recursos del lenguaje que permiten construir un δόλος consciente que considera como único medio para conseguir el retorno de Filoctetes a Troya. Asimismo, a partir de los ejemplos vinculados con la construcción sintáctica y semántica de un discurso convincente se ha observado cómo Odiseo va adecuando las formas del lenguaje en función de las reacciones provocadas sobre su interlocutor. Tras intentar reiteradamente hacerle ver a Neoptólemo el carácter necesario y preeminente de la razón de la πόλις en cuyo fin debe, forzosamente, implementarse el δόλος logra convencerlo no en virtud de esta causa sino por revelarle un futuro acorde a su origen. Sin embargo, a medida que la obra avanza, el λόγος va descubriendo su verdadero y natural sentido y el lenguaje urdido por Odiseo fracasa. El δόλος que Odiseo pretendió imponer a Neoptólemo para que con δόλος actuara éste frente a Filoctetes resulta, paradójicamente, engañoso y se vuelve contra el propio sujeto que lo había concebido; pues al intentar reducir el lenguaje ajustándolo a sus intereses ordenados en función de la πόλις no contempló que Neoptólemo, en tanto hijo de Aquiles, el más noble padre de entre los griegos, haría primar las virtudes ancestrales defendiendo el honor, cuya más alta manifestación es (λόγος δικαίος) el lenguaje de la verdad.

Sófocles, en tanto autor de la obra en un espacio y tiempo definidos, nos permite asistir a una de las más profundas reflexiones sobre el significado del lenguaje en las relaciones humanas.

BIBLIOGRAFÍA

GOLDHILL, S. "The Great Dionysia and Civic Ideology", p. 97-129. En: WINKLER & ZEITLIN (eds.). 1990.

LONG, A. A. *Language and Thought in Sophocles. A study of abstract nouns and poetic techinque*. London: 1968.

NUSSBAUM, M. "Consequences and Character in Sophocles' Philoctetes".

Philosophy and Literature. 1976; 1(1) 25-53.

SEGAL, CHARLES. *Sophocles tragic world. Divinity, nature, society.* London: 1995.

————————. *Tragedy and Civilization. An interpretation of Sophocles.* Oklahoma: 1999.

VERNANT, J.-P.; VIDAL NAQUET, P. *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*. T. I. Madrid: 1987 (Paris 1972).

LA RELACIÓN ENTRE EL *BÍOS THEORETIKÓS* Y EL *BÍOS POLITIKÓS* EN EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ARISTÓTELES

VIVIANA SUÑOL[1]

RESUMEN: Aristóteles heredó de su maestro una concepción intelectualista de la contemplación y ambos procuraron lograr la unión del *bíos theoretikós* al *bíos politikós*. Sin embargo, el Estagirita hizo un aporte propio a la cuestión. La separación que propone en *EN* VI 7 entre la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*) no le permite 'garantizar' que quien se dedica a la contemplación, *v.gr.* Anaxágoras y Tales, sea a la vez, un conocedor de lo que es bueno y adecuado en el ámbito práctico. De este modo, se enfrenta al desafío de conjugar la vida práctica y la contemplativa y sobre todo, de lograr que ambas se hagan efectivas en las acciones. El hecho de que el sabio elija actuar conforme a la virtud va más allá de una elección individual, la misma está determinada por el orden político que integra como ciudadano. Aristóteles no se limita simplemente a 'esperar' la eventual concordancia de la vida contemplativa y práctica, sino que hace mucho más que ello al diseñar el programa educativo del mejor régimen político y en particular, al reconocerle una importante función cívica al ocio en la búsqueda del bien común (*Pol* VII y VIII).

Palabras clave: Aristóteles – *bíos theoretikós* – *bíos politikós* – pensamiento ético-político – bien común

ABSTRACT: Aristotle inherited from his teacher an intellectualist conception of contemplation and both tried to achieve the union of the *bíos theoretikós* to the *bíos politikós*. Nevertheless, he did his own contribution to the question. The separation that he proposes in *NE* VI 7 between wisdom (*sophía*) and prudence (*phrónesis*) does not allow him to 'guarantee' that the person

[1] UNLP – CONICET

who devotes to contemplation, *v.gr.* Anaxagoras and Thales, can be simultaneously a connoisseur of what is good and appropriate in the practical sphere. Thus, he faces the challenge of bringing together the practical and contemplative life and especially, of achieving that both become effective in the actions. The fact that the wise person chooses to act in conformity with virtue does not depend on an individual choice, it is determined by the political order that integrates as citizen. Aristotle does not limit himself to simply 'wait' for the eventual conformity of the contemplative and practical life, but it does much more when he designs the educational program of the best political regime and especially, when he recognizes the important civic function that leisure has in the search of common good (*Pol* VII - VIII).

Keywords: Aristotle – *bíos theo̲re̲tikós* – *bíos politikós* – ethico-political thought – common good

El cristianismo (en particular, la teología mística cristiana) es depositario de la tradición filosófica griega clásica, entre otras razones, porque heredó uno de sus conceptos claves, la contemplación (*theo̲ría*). Este término griego que tiene una clara denotación visual remite originariamente a la idea de ser un espectador en el teatro, en los juegos, ante un oráculo o, más ampliamente, un observador.[2] La oración fúnebre que Pericles ofrece en honor al primer ateniense muerto en guerra (TUCÍDIDES. *Hist.* 2. 40. 2), su elogio y exhortación a la vida política, el desdén que expresa por aquel que evade las ocupaciones de la *pólis* ponen de manifiesto la oposición que para el siglo V a.C. ya existía entre la vida política (*bíos politikós*) y la teorética (*bíos theo̲re̲tikós*), esto es: el antagonismo entre aquel que de manera tranquila y pací-

[2] Originariamente la palabra griega *theo̲ría* remite a la acción de 'ver', de 'ser un espectador', pues a los embajadores de las ciudades griegas que eran enviados a los juegos –en calidad de espectadores o bien para consultar el oráculo– se los denominaba *theoroí*. En virtud de ello, se cree que tempranamente el término adquirió junto a su etimología primaria una connotación cultual e incluso mística. Festugière (1950:13 n.1) señala que *theo̲ría* es la resultante de un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver, a saber, *théa* y *vor* (*horáo̲*). *LSJ*, *s.v.*

fica se limita a observar el espectáculo del mundo y aquel que es su diligente hacedor. En un trabajo reciente, E. Brown (2009) interpreta este antagonismo como el enfrentamiento entre la ideología dominante –que vincula el honor a los hombres ocupados en la vida política y el deshonor a los que se desentienden de ella– y las distintas oposiciones que desde el campo de la filosofía surgieron en defensa de la vida tranquila.[3] La necesidad de que los ciudadanos cumplan con sus funciones guerreras –que junto con la posesión de un fundo eran requisitos para la ciudadanía– es una de las principales razones que explican la hostilidad hacia la vida tranquila del retiro de la vida política. El principal testimonio de este antagonismo es el diálogo –parcialmente conservado– entre los hermanos Zeto y Anfión, como los representantes respectivos de la vida activa y del ocio contemplativo, y que pertenece a un drama perdido de Eurípides titulado ***Antíope***. Eurípides ilustra ejemplarmente los valores e ideales que cada modo de vida representa. Zeto repudia los placeres de la danza, la música y la indagación intelectual porque conllevan la inutilidad de los hombres en el ámbito público y privado; además opone el carácter femenino de estos placeres frente a la masculinidad de la acción política. Por su parte, Anfión asume la defensa de la vida dedicada al estudio argumentando que permite la búsqueda del placer (el cual no se alcanza a través de la lucha política) y, aunque parezca paradójico, porque esta forma de vida permite un mejor ejercicio de la ciudadanía. En un pasaje que probablemente pertenezca al ***Antíope***, Eurípides habla de la contemplación del orden atemporal de la naturaleza inmortal (***TGF*** fr. 910). Este fragmento podría abonar la hipótesis de que el trágico habría estudiado con Anaxágoras (DIÓGENES LAERCIO. ***Vidas*** 2.10), quien a su vez parece haber sido el principal defensor de este modo de vida. Como atestigua el propio Aristóteles (***EE***. 1216 a 13-14; DK 59 A1, 14-15), Anaxágoras remite a la contemplación del cielo y del orden que reina en todo el universo como fin último de la vida humana. Hay quienes dudan de que el ideal contemplativo

[3] Brown (2009: 488-489) identifica tres defensas del retiro, a saber: a) la que desarrollan Platón y Aristóteles, que procura trascender la política con vistas a la contemplación filosófica, si bien acepta algunos de los supuestos de la ideología dominante; b) la que propone Epicuro, en defensa del placer; c) la que desarrolla Sócrates y algunos de sus seguidores a favor de reformar la política.

se haya originado en la filosofía presocrática, entre otras razones porque la palabra ***theoría*** está ausente de su vocabulario. No obstante, la idea de contemplar los fenómenos de la naturaleza y, en particular, los cuerpos celestes articula de manera medular el pensamiento de estos filósofos (***physikoî***).

En las obras de Platón y Aristóteles abundan las anécdotas biográficas en las que se muestra la inutilidad de la sabiduría de los filósofos (presocráticos) en los asuntos prácticos, lo cual es paradigmáticamente representado por el episodio de Tales cayendo en un pozo.[4] Sin embargo, no hay uniformidad en estos relatos ya que en ocasiones sirven para ilustrar una perspectiva contraria como es el caso de Aristóteles en ***Pol***. 1259 a 6, donde destaca que la sabiduría de Tales le permitió predecir una cosecha de olivas. Más allá de la verosimilitud y del supuesto carácter "fraudulento" de estas anécdotas, ellas revelan que la oposición entre la vida contemplativa y la vida política era una de las preocupaciones centrales de Platón y Aristóteles. Ambos son considerados como los creadores y propagadores del ideal contemplativo de vida (FESTUGIÈRE, 1950: 21). Sin embargo, ninguno de los dos en sus programas políticos ideales apuntan al alejamiento de la vida política, sino que más bien la favorecen. Como señala Brown (2009: 489): "Se encuentran en un lugar difícil, queriendo motivar el ideal de ocuparse de los propios asuntos sin rechazar la ideología dominante".

La contemplación de la Idea del Bien es el fin último en torno del cual se organiza el régimen político que Platón diseña en la ***República*** (517 c 1). Sin embargo, ello no implica el abandono de la función política por parte de los ciudadanos, por cuanto que aquellos que han sido seleccionados por su capacidad filosófica son constreñidos a ejercitar dicha función (***Resp***. 517 c-d; 519 c- 520 e). De hecho, en la descripción del programa educativo de los guardianes-filósofos presentado en ***Resp***. VII, el cálculo y la geometría son disciplinas elegidas no solo por su valor para el desarrollo de la dialéctica,

[4] En la obra de Platón y de Aristóteles pueden hallarse anécdotas diversas y, en algunos casos, contrapuestas sobre la vida de Tales, *v.gr.* Pl. *Teet.* 174 a; Arist. *Pol*. 1259 a 6, *EN* 1141 b 2; en *EE* 1247 a 17 Aristóteles se refiere a la inutilidad de Hipócrates en todo aquello que no atañe a la geometría. Puesto que los testimonios sobre la vida de los filósofos no son anteriores a Platón y Aristóteles y siendo ellos los primeros en abogar por una vida contemplativa, esto los lleva a atribuir a sus antepasados este modo de existencia. Festugière (1950: 18) denomina esta atribución "fraude piadoso".

sino también por su utilidad en ejercicio de la función guerrera (***Resp***. 521 d, 522 d, esp. 525 b-c, 526 d).[5] Platón es quien por primera vez asume una defensa sistemática del ideal contemplativo, pero no propició que los ciudadanos y, en especial, los filósofos se desentiendan de la responsabilidad política de dirigir un Estado justo. A pesar de las razones que ofrece en ***Resp***. (521 b - c) sobre la importancia del desinterés político de los filósofos, el carácter compulsivo que le otorga a la vida política como una carga pública que estos deben desempeñar alternadamente prueba que Platón no logra armonizar ambas formas de vida. En efecto, en varios de sus diálogos expone la brecha insalvable que existe entre el *bíos theorętikós* y el *politikós*. (***Phaed.***, 68 b-c; ***Teet***. 173 c -176 e, esp. 175e; ***Resp***. 496 c-497a y 592 a-b; ***Gorg***. 484 c - 485 c)

Si bien es cierto que Aristóteles hereda de su maestro el ideal contemplativo, el tema adquiere en su pensamiento ético una complejidad mayor, por cuanto que vincula estrechamente la contemplación al logro de la felicidad (*eudaimonía*). En efecto, uno de los principales problemas que plantea el estudio de la ***Ética a Nicómaco*** reside en que desde el comienzo del escrito (***EN*** I 4) Aristóteles se ocupa de definir la felicidad (*eudaimonía*), pero solo hacia el final de este (***EN*** X 7-8) la vincula o, más precisamente, la identifica con la contemplación intelectual (*theoría*).[6] Desde mediados de los años '60

[5] Platón es quien por primera vez enuncia el principio conforme al cual la guerra es con vistas a la paz (*hé tôn polemikôn heneka tà tês eirénes*, ***Resp.*** 373 e 5; ***Leg.*** 625 e-c; 628 d-e; 803 d 4-7; 829 a-b). Este principio es acorde al repudio que de manera reiterada expresa ante la guerra y los modelos militaristas de organización política, *v.gr*. Lacedemonia y Creta. A pesar de ello, la función guerrera es el eje en torno del cual se organizan todas las funciones cívicas tanto en ***Resp***. como en ***Leg***. En el bosquejo del mejor régimen político en ***Pol***. VII-VIII, Aristóteles reconoce el carácter instrumental de la guerra. Para Defourny (1977) más allá de la influencia platónica, la teoría aristotélica de un Estado pacífico devino –en virtud de su rigor sistemático– la innovación filosófica de la época.

[6] El vocablo *theoría* y su familia de palabras son empleados en el *corpus* aristotélico frecuentemente en el sentido de 'estudio', 'investigación', *v.gr. Metaph.* 993 a 30, 995 b 19, 997 a 26, 1005 a 29, 10026 b 4, 1037 a 16, 1061 a 29, 1061 b 7 y 22, 1073 b 6. También pueden hallarse empleos que remiten a la etimología primaria de 'ver' o 'ser espectador', *v.gr. Pol.* 1323 a 3 (concursos, espectáculos gimnásticos, dionisíacos, y cualquier otro similar), 1340 a 27 (imágenes u objetos), 1340 a 36 (obras de arte), 1341 a 23, 1342 a 21. Mi interés en el empleo de este vocabulario se centra principalmente en la contemplación intelectual y en su dimensión ético-política.

del siglo pasado se considera que esta suerte de desbalance es producto de cierta confusión (HARDIE, 1965), indecisión (NAGEL, 1972) y aun contradicción (COOPER, 1975; GUARIGLIA, 1997, 1992)[7] entre una perspectiva inclusiva de la felicidad –expuesta al comienzo de la obra– y una perspectiva dominante –desarrollada en el último libro– conforme a la cual esta se limitaría al ejercicio de la actividad contemplativa en detrimento de todas las otras actividades virtuosas. En el marco de esta discusión, hay quienes ponen en tela de juicio que la contemplación legítimamente forme parte del pensamiento ético de Aristóteles, ya que es considerada como un "cuerpo extraño" a él, que atenta contra sus principales desarrollos en ese ámbito (GUARIGLIA, 1992: 209; 1997: 334). Incluso hay intérpretes que en defensa de la lectura inclusiva sostienen que hacia el final de la *EN* X 7-8 Aristóteles habla de manera irónica, que se toma una suerte de recreo filosófico y que ello no pudo ser detectado por sus atentos lectores a lo largo de los 2500 años que nos distancian de él (MOLINE, 1983: 45-46, 51-52).[8] Pero es preciso tener en cuenta que Aristóteles no solo refiere al ideal contemplativo de vida en *EN* sino también en otras obras y, en especial, en *Pol*. VII 1-3, cuando establece los principios éticos a partir de los cuales diseña el mejor régimen político. Además, entre ambas obras existe una continuidad discursiva y conceptual que no solo permite resolver el problema de la supuesta inconsistencia que habría en la definición de la felicidad a lo largo de *EN*, sino también solucionar el conflicto que surge a partir de la disociación que Aristóteles establece entre la contemplación –como actividad propia del hombre de carácter divino que le permite acceder a la felicidad perfecta– y el ejercicio de las restantes virtudes humanas (*Pol*. VII 1324 a 29-32). A la luz de ello, no es posible desconocer la importancia ni dudar sobre la genuina pertenencia de la contemplación al pensamiento aristotélico. En primer lugar, Aristóteles no ofrece en *EN* dos definiciones de la felicidad, pues el contraste de las diversas caracterizaciones que presenta a lo largo de ambos libros revela una conti-

[7] En su trabajo *Reason and Human Good* (1975), Cooper hablaba de la inconsistencia de la teoría de la felicidad humana de *EN* X con el análisis de la virtud moral en los primeros libros. Sin embargo, en un trabajo posterior (1987: 191-195) propone una reconsideración de la cuestión, que abona una comprensión continua del tratamiento de la *eudaimonía* en la *EN*. Mi interpretación se corresponde a grandes rasgos con esta reconsideración posterior.

[8] Para una crítica a la interpretación de Moline (1983), cfr. KUNG (1983: 54-55).

nuidad expositiva. En efecto, en el análisis detallado de la contemplación que presenta en el Libro X (7-8) no dice nada que no estuviera en cierto modo anticipado en el tratamiento preliminar de la felicidad del Libro I (4-13).[9]

Aristóteles califica la aparente identidad plena que establece entre felicidad y contemplación al señalar que se trata de la felicidad *perfecta* y no de la felicidad sin más (*EN* 1177 b 7, 1178 a 7), al reconocer una jerarquía entre una forma primaria y otra secundaria de la felicidad (*EN* 1178 a 7-9) y, sobre todo, al destacar que por causa de su naturaleza compuesta, el hombre no puede desligarse completamente de sus necesidades básicas para dedicarse a ella (*EN* 1178 b 33-35).

Con respecto a la segunda cuestión, *i.e.* la disociación entre la contemplación y el ejercicio de las restantes virtudes, ella se origina a partir de la separación que Aristóteles establece en *EN* VI 7 entre la sabiduría (*sophía*) y el conocimiento práctico (*phrónesis*). Precisamente, este divorcio es uno de los aspectos centrales en los que se distancia de Platón y determina fundamentalmente la singularidad de su pensamiento acerca de la contemplación.[10] El propio Aristóteles reconoce que al separarlos no puede 'garantizar' que quien se dedica a la contemplación sea a la vez, un conocedor de lo que es bueno y adecuado en el ámbito práctico, *i.e.* un *phrónimos*. Este es el caso de Anaxágoras y de Tales, de quienes se dice que son sabios pero que carecen del conocimiento práctico, pues ignoran lo que es útil para sí y no buscan el bien humano (*EN* 1141 b 3-8). Pero Aristóteles apunta a la posesión de ambas formas de conocimiento y a pesar de la supremacía que le reconoce a la sabiduría (*EN* 1145 a 6-11), admite que es preferible el saber práctico al teorético (*EN* 1141 b 21-22). Pues tal como reconoce en el último capítulo del Libro X, en relación a las cuestiones tratadas en la obra no basta ni la contemplación ni el conocimiento sino la acción (*EN* 1179 b 1-2).

[9] En este mismo sentido, Cooper (1987:189) señala que en *EN* Aristóteles desarrolla su teoría de la felicidad humana en dos niveles separados: por un lado, una explicación preliminar al comienzo de la obra y por otro, hacia el final en donde el tema es retomado y algunos detalles no previamente incorporados son desarrollados. En efecto, la teoría de la felicidad del libro I es sólo un esquema preliminar que apunta hacia la discusión del libro X, donde es resumido y completado si bien sólo a un nivel esquemático. *Ibíd*., 203; 211-212.

[10] Cfr. FESTUGIÈRE (1950:18); OKSENBERG-RORTY (1978: 350, 351).

De este modo, se enfrenta al desafío de conjugar la vida práctica y la contemplativa y, sobre todo, de lograr que ambas se hagan efectivas en las acciones. El hecho de que el sabio elija actuar conforme a la virtud (*EN* 1178 b 6) va más allá de una elección individual, ella está determinada por el orden político que integra como ciudadano. No es posible entender la naturaleza de esta elección si no se tiene en cuenta la inseparabilidad que existe en el pensamiento aristotélico entre ética y política y, por ende, la correspondencia que establece entre las virtudes del individuo y las de la ciudad (*Pol*. 1323 b 33-37; 1325 b 30-32). Esta continuidad no solo se revela al contrastar el tratamiento de la felicidad en ambos libros, sino fundamentalmente al reconocer la estrecha unión conceptual (*EN* I 1094 a 26 - b 10; 1102 a 12-13) e incluso discursiva (*EN* X 1181 b 12-24) que Aristóteles establece entre ética y política al comienzo y al final de la *Ética a Nicómaco* y en su epílogo, la *Política*. Como demuestra esta continuidad disciplinaria, Aristóteles no se limita simplemente a 'esperar' la eventual concordancia de la vida contemplativa y práctica (*pace* OKSENBERG RORTY, 1978: 357),[11] sino que hace mucho más que ello al diseñar el mejor régimen político en *Pol* VII y VIII. Precisamente, allí construye un régimen en el que toda su organización demogeográfica (*Pol* VII 4-7), social (*Pol* VII 8-10), arquitectónica y militar (*Pol* VII 11), legislativa (*Pol* VII 16) y, sobre todo, educativa (*Pol* VII 13-17, VIII) apunta a habituar a los ciudadanos desde (e incluso antes de) su nacimiento en el ejercicio de las virtudes y a prepararlos a través de diversas disciplinas para el ocio (*Pol* VIII 3). A diferencia de lo que ocurre en la *República*, el ejercicio de la actividad política en el mejor régimen aristotélico no es una constricción, sino que es la resultante de este prolongado proceso educativo que se inicia desde la unión conyugal de los padres y en el que se educa a los ciudadanos para la virtud política habituándolos en los valores de un Estado libre, justo, pacífico y, sobre todo, feliz. La música que se distingue por su naturaleza ética y, en distinta medida, las restantes artes miméti-

[11] Sobre la relación entre la vida contemplativa y la práctica o virtuosa, Oksenberg Rorty asegura que Aristóteles titubea: "[…] *he hopes that the two courses will coincide, that as decisions to promote peak exercises of human faculties are those that will also promote their best exercise in the course of a whole life, so also political decisions to promote the best development of contemplators are also those that promote the flourishing of virtuous non-contemplators.*"

cas permiten infundir esos hábitos gracias al carácter cognitivo que las caracteriza (SUÑOL, 2011). El hecho de que la música y, por extensión, las artes miméticas sean propedéuticas o, más precisamente, formas preliminares de la contemplación pone de manifiesto la continuidad que para Aristóteles existe entre esta y las actividades ociosas (DEPEW, 1991). Asimismo, revela que en el marco de este régimen ideal, el Estagirita supera la oposición entre la vida política y la contemplativa al reconocer que esta última es también activa. En efecto, en *Pol*. VII 3 reconoce que quienes defienden ambas formas de vida tienen en parte razón, pues la vida política no puede ser identificada con la dominación despótica ni tampoco puede vincularse la vida contemplativa y feliz con la inacción. En tal sentido, asegura que la mejor vida es la activa (*ho praktikós*, *Pol*. 1325 b 16) y aclara que no está orientada a otros ni tiene en vista los resultados de la acción, sino que más bien se trata de una vida en la que las contemplaciones y los pensamientos tienen su fin y su causa en sí mismas (*Pol*. 1325 b 16-21). Aristóteles hace consideraciones análogas sobre el carácter práctico-activo de la contemplación en *EN* X 7 y en ambos casos vincula esta praxis contemplativa a lo divino (*Pol*. 1325 b 28-30; *EN* 1177 b 26-1178 b 9). A pesar del carácter autárquico de la actividad contemplativa, los hombres que se dedican a ella no están exentos de los requerimientos indispensables para vivir una vida humana, tales como la salud del cuerpo, el alimento, etc., porque la naturaleza humana es compuesta y mortal y, en consecuencia, no puede ser completamente autárquica (*EN* 1178 b 35). De modo que quien se consagra a la vida contemplativa no puede desvincularse de los requerimientos que inevitablemente supone su condición humana. Aristóteles reconoce que la vida humana no puede estar dedicada solo a la contemplación ni es factible para el hombre lograr la felicidad perfecta y, en tal sentido, esta clase de vida no es plenamente realizable por el hombre. Sin embargo, no pretende contraponer ambas formas de vida sino más bien conjugarlas. Si se tiene en cuenta el esquema de distribución de las funciones públicas que propone en *Pol*. VII 9, podríamos pensar que solo quienes se hayan retirado por la edad y que por ello cumplen funciones sacerdotales serían los indicados para dedicarse a la vida contemplativa, porque ya han cumplido todas sus funciones cívicas. Conforme a este esquema, la vida política y la contemplativa no se oponen sino que son más bien continuas. A juicio de Brown (2009: 491), la tensión entre ambas formas de vida

se disipa porque Platón y Aristóteles acuerdan en que el ideal contemplativo es excepcional. Sin embargo, la excepcionalidad no resuelve la tensión ya que la contemplación es el fin último y en torno del cual se organizan los regímenes políticos ideales de ambos filósofos. A diferencia de Platón, quien en sus diálogos alimenta la oposición, Aristóteles en cierto modo la desarticula no solo al reconocer que la contemplación es una actividad, sino también al construir un orden político virtuoso en el que todos sus ciudadanos incluso los que han sido mejor dotados para la contemplación ***eligen*** ejercitar el saber práctico a lo largo de toda su vida. A través de este régimen político ideal Aristóteles garantiza la unión de la vida contemplativa y la vida política.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

ARAUJO, M.; MARÍAS, J. (trads.). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, (1994) ([1]1949).

BODIN, L.; ROMILLY. J. (eds., trads.). *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Paris: Belles Lettres, 1955.

DIELS, H.; KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ª edición. Berlin: Weidmann, 1951-1952.

CALONGE RUIZ, J.; ACOSTA MÉNDEZ, E.; ET ALII. *Platón. Diálogos II*. Madrid: Gredos.

GARCÍA VALDÉS, M. *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos, 1988.

GARCÍA GUAL, C.; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M.; LLEDÓ IÑIGO, E. (trads.). *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1992.

GÓMEZ ROBLEDO, A. (trad.). *Aristóteles. Ética Eudemia*. México: UNAM, 1994.

HICKS, R. D. (ed., trad.). *Diogenes Laercio. Lives of eminent philosophers*. Cambridge, Mass. London: Heinnemann, 1942-1958.

NAUCK, A. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Suppl. B Snell. Hildesheim: Olms, 1964 ([2]1889).

NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle.* 4 vols. Oxford: 1950.
SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I. *Aristóteles. Política*. Buenos Aires: Losada, 2005.
SANTA CRUZ, M. I.; VALLEJO CAMPOS, A.; CORDERO, N. L. (trads.). *Platón. Diálogos V.* Madrid: Gredos, 1992.

LITERATURA SECUNDARIA

BROWN, E. "False Idles: The Politics of the Quiet Life", p. 485-500. En: BALOT, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
COOPER, J.M. "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration". *Synthese*. 1987; 72: 187-216.
DEPEW, D. J. "The Ethics of Aristotle's *Politics*", p. 399-418. En: BALOT, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
DEPEW, D. J. "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State", p. 346-380. En: KEYT, D.; MILLER, F., (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford-Cambridge, Mass., 1991.
FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, (^{2}1950) (^{1}1935).
GUARIGLIA, O. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
————————. *Ética y Política según Aristóteles.* 2 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
HARDIE, W. F. R. "The final good in Aristotle's Ethics". *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1965; XL(154): 277-295.
KUNG, J. "Contemplation and the human good: Comments on Moline". *Noûs*. 1983; 17(1): 54-55.
MOLINE, J. "Contemplation and the human good". *Noûs*. 1983; 17(1): 37-53.
NAGEL, T. "Aristotle on 'Eudaimonia'". *Phronesis*. 1972; 17: 252-259.
OKSENBERG RORTY, A. "The place of contemplation in Aristotle's Nichomachean Ethics". *Mind*, New Series. 1978; 87(347): 343-358.
SUÑOL, V. *Más allá del arte: Mimesis en Aristóteles*. La Plata: Edulp, 2011 (en prensa).

LA INDIVIDUALIDAD EN LA REPÚBLICA: LAS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES A PLATÓN

DIEGO TABAKIAN[1]

RESUMEN: Es un lugar común criticar a Platón por desconocer la individualidad en la *República*, así como defenderlo del anacronismo de la crítica. Otro tanto ocurre respecto de la viabilidad de sus propuestas: algunos señalan la imposibilidad de ponerlas en práctica, mientras que sus defensores arguyen que se aplican a un mundo ideal y que el propósito de la ciudad ideal es servir de polo-regulador de las acciones de los individuos, de modo que puedan volverse cada vez más justos. En el presente ensayo analizaremos sus propuestas a fin de establecer que el propio Platón reconoce el individualismo y no puede, en virtud de su comprensión del mismo, dejar de oponerse a él. Analizaremos las críticas aristotélicas con el objetivo de mostrar que la posición platónica frente al individualismo constituye el talón de Aquiles que hace a sus propuestas impracticables.

Palabras clave: Platón – Aristóteles – república – política – individualidad

ABSTRACT: It's a common place to criticize Plato in the *Republic* for ignoring the individuality, as well as defend him from such anachronistic critic. Likewise, it occurs with the viability of his proposals: some point out the impossibility of putting them into practice, while their defenders argue that they can only be applied in an ideal world, and that the purpose of the ideal city is to serve as a regularity pole to the actions of the individuals, so as they become more just. In this essay, we will analyze Plato's proposals in order to establish that Plato himself recognizes the individuality and that he could not –because of his understanding of it– object to it. We will analyze Aristotle's criticism in order to show that the platonic understanding of the individualism is the Achilles heel that makes his proposals impracticable.

[1] UBA

Keywords: Plato – Aristotle – republic – policy – individuality

I.

En el prefacio a sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel ofrece una interpretación un tanto provocadora de la república platónica: no se trata de una utopía, sino de una solución ineficaz de último momento contra la crisis de la *pólis*. Para Hegel, Platón es un auténtico filósofo porque ha captado en su república la esencia de la eticidad griega, comprendiendo que hay algo dentro de la *pólis* que amenaza con destruirla: el principio del individualismo representado por los sofistas. Precisamente, son los adversarios de Sócrates quienes "basan lo que constituye el Derecho en los propósitos y opiniones subjetivas, en el sentimiento subjetivo y en la convicción particular",[2] socavando las bases del Estado.

Frente al principio que destruye la unidad de la *pólis*, Platón no puede sino oponerse de manera frontal: en su *República* expulsa toda instancia individualista de los lugares fundamentales de la *pólis*. Así, los guardianes y sus auxiliares, encargados del gobierno, no deben tener ni propiedad privada ni familia.

Para Hegel, el problema de la república platónica radica en que es irrealizable porque se opone a un principio verdadero. Platón, en tanto filósofo de la *pólis*, comprende insuficientemente: no puede reconocer cuánto hay de auténtico en el principio del individualismo porque para él está derrumbando lo que es legítimamente verdadero. En consecuencia, opta por medidas que no tienen sentido porque el momento del individualismo forma parte de la verdad del Estado.

Hay dos puntos que comprometerían la interpretación de Hegel. Primero la consideración histórica de que el individualismo –la concepción de que somos todos libres e iguales por naturaleza y que poseemos derecho a elegir– surge con la modernidad. En este sentido, Platón no habría incomprendido ni omitido ningún principio verdadero *a priori*. Acusarlo por esta vía es

[2] HEGEL, G.W.F. *Filosofia Del Derecho*. trad. cast. Buenos Aires: Claridad, p. 31

anacrónico.

Por otro lado, Platón dice explícitamente que él no propone medidas aplicables a los hombres tal como actualmente son (451c-d), ni que la ***República*** pueda realizarse plenamente (472a-473b y 592b). Si tenemos en cuenta la metafísica de la Formas, esto cobra sentido: jamás podrá haber coincidencia plena entre Forma y participantes. La Idea de Justicia funciona como el modelo al cual tienden las acciones humanas para ser justas. En este sentido, las propuestas de Platón no son un conjunto de medidas aplicables a corto plazo, sino un boceto de la ciudad justa, al cual hay que aspirar.

Las críticas que Aristóteles realiza a su maestro van en una línea similar: a) por un lado, las propuestas políticas de Platón están basadas en el supuesto errado de que el bien para el Estado consiste en la mayor unidad (2.1261a10-b16), la cual, como veremos, tiende a minimizar la elección individual; b) por otro lado, argumenta que la abolición de la familia (3.1261b16-1262b36) y la propiedad (5.1262b37-1264a1), no contribuiría en nada a ese fin. Parecería que las objeciones de Aristóteles, de carácter práctico, están totalmente fuera de lugar. Pero, para decidirnos al respecto, deberemos evaluar el fin sobre el cual se fundan las propuestas, esto es, la unidad del Estado.

II.

Antes de abocarnos al análisis de la unidad propugnada por Platón, debemos tener en cuenta dos presupuestos fundamentales: la analogía alma-Estado (368d-369b, 441d-442b) y la prioridad de la unidad de la clase guardiana (465b, 545d-e). Según el primero, las partes del alma del individuo y del Estado son las mismas, dando lugar a una equivalencia de la Justicia y la Injusticia en ambos ámbitos. Según el segundo, la unidad total del Estado depende sólo de la unidad de los guardianes, de ahí que las propuestas platónicas se aplican sólo a esta clase.

En 461e-462e Platón nos dice que el mayor bien para el Estado consiste en la unidad, que se logrará cuando se produzca una comunidad de placer y dolor entre todos los guardianes (463c-464b). La unidad del Estado debe ser análoga a la del individuo a fin de que no se disuelva. La clase guardiana ad-

quiere esta comunidad afectiva en virtud de la supresión de la familia y la propiedad privada que, de perdurar, evitarían que los guardianes mantuvieran los mismos afectos entre sí y respecto de las mismas cosas.

Esta unidad es traspasada al resto del Estado mediante el gobierno de los guardianes: los productores deben ser gobernados por ellos, puesto que carecen de la facultad racional necesaria para tomar las decisiones importantes acerca de sus vidas (590c-d). Este gobierno se fundamenta, en parte, por la analogía alma-Estado: hay una parte superior que domina la parte inferior. Pero, por otra parte, hay que considerar el principio de especialización (369d-370e) que rige la armonía del Estado: puesto que no todos los ciudadanos tienen las mismas capacidades (mito de los metales, 415a ss.), cada individuo debe dedicarse sólo a la función que le corresponde por naturaleza; de modo que ni los productores ni tampoco los guardianes son libres de elegir su lugar en el Estado. De hecho, los guardianes son educados específicamente para no desviarse de su fin (519b-d, 424a-425c).

Si los guardianes tuvieran sentimientos privados de placer y dolor entonces no podrían funcionar como un cuerpo colectivo, puesto que tomarían decisiones individuales, perjudicando a todo el Estado. La falta de un cuerpo de gobierno unificado conlleva la ruina del Estado, tal como observamos en el pasaje de la aristocracia a la oligarquía (547e-548c). Si los guardianes poseen sentimientos individuales, entonces pueden desviarse de su función dentro del Estado.

La unidad del Estado es importante porque garantiza la felicidad de sus ciudadanos (421c). Todos los ciudadanos son "igualmente" felices en el sentido de que todos participan del bien común. Sin embargo, hay que aclarar que su disfrute varía según la clase a la que pertenece el ciudadano, puesto que sus ocupaciones, y hasta su naturaleza, son diferentes. En este sentido, no hay una preocupación en Platón por la felicidad individual, puesto que piensa en la felicidad de alguien en tanto miembro de una determinada clase. No es casual que Platón insista varias veces en que él no se ha asegurado la felicidad de una clase, sino de todos los ciudadanos (419a ss., 465e ss., 519b ss.). Los guardianes han sido educados para cumplir con su función, desinteresada e imparcialmente, mientras que los productores gozan del buen gobierno de aquellos.

Respecto del bien común es importante señalar el paralelismo que Pla-

tón realiza entre la Justicia del alma humana y del Estado (441d-442b): así como en el alma se produce enfermedad cuando la parte irascible subvierte la jerarquía natural (444b-e), el estado se corrompe cuando las clases mezclan sus funciones (434a-c). La "salud" en el individuo consiste en que cada parte de su alma cumpla el papel asignado naturalmente. Respecto del Estado, su bienestar radica en que cada una de sus partes funcione acorde al principio de especialización. En esto radica la esencia de la Justicia, mientras que lo opuesto es la Injusticia.

Platón subordina los deseos e intereses individuales al bien común. Pero hay que tener en cuenta que se trata de un bien común que es la conciliación de los deseos e intereses que los ciudadanos deberían tener si cada uno de ellos cumpliera con su función. En otras palabras, se trata de un bien común adecuado a personas justas, las únicas que pueden auténticamente ser felices. Puesto que los individuos son capaces de tener deseos privados y egoístas, pueden alejarse del bien común (la unidad del estado). Dicho bien es el suyo propio, pero no lo perciben como tal porque son injustos y viciosos. Así, la autonomía de la parte pone en riesgo el bienestar del todo.

III.

De las múltiples críticas de Aristóteles realiza a Platón en *Política*, nos interesa señalar sólo tres:

1. Puesto que la ciudad consiste esencialmente en una pluralidad, la unidad no constituye para ella un bien, sino un mal que la destruye. La pluralidad está vinculada con la autosuficiencia, por ende ha de preferirse a la unidad (1261a10-1261b15 y 1263b30ss.).
2. La comunidad de mujeres y niños es imposible porque las personas cuidan más las cosas propias que las que comparten con otros. De aplicarse, diluiría el vínculo social (1261b35-40 y 1262b10-24).
3. De las dificultades que se siguen de la propiedad colectiva, resulta que es preferible que la propiedad sea privada y su explotación "común". Su uso nos brinda placer y nos permite ampliar el egoísmo (1262b37-1263b14).

Consideramos que las tres críticas deben leerse en conjunto y que apuntan, lo adelantamos, a un nivel argumentativo más alto que el práctico: el ideal platónico, como demuestra la experiencia, no es compatible con la naturaleza humana, sino más bien lo contrario.

El fin propuesto por Platón –la unidad– es contrario a la pluralidad esencial al Estado. Consideramos que dicha pluralidad puede caracterizarse de dos modos complementarios: como una pluralidad de afectos y una pluralidad de gobierno. Platón suprime ambas, en pos de la unidad.

La comunidad de afectos, es decir, la unificación del Estado, es sencillamente imposible por que atenta contra la individualidad que caracteriza la intensidad de los sentimientos de placer y dolor. Aristóteles dice, en ocasión de la propiedad privada, que considerar algo como propio es fuente de intenso placer. Así mismo, nos permite cumplir con la virtud de la generosidad, otra vía para sentir placer.

Por otro lado, la propiedad privada no produce conflictos entre los propietarios –como en el caso de la propiedad colectiva–, puesto que cada uno se dedica intensamente al trabajo de lo que le es propio. En otras palabras, la separación de los intereses en propiedades diferenciadas produce mejores resultados que si todos ellos estuviesen reunidos en una sola propiedad.

El sentimiento de lo propio, entonces, es muy fuerte. Así, respecto de la comunidad de mujeres y niños, Aristóteles señala que la gente se ocupa más de las cosas propias que las que comparte con otros. Al faltar el interés privado y la estima por el hijo propio, se lo descuida porque alguien más se hará cargo de él. Pero, en la medida que todos los niños son hijos de todos, todos quedarán descuidados por igual.

Para Aristóteles, en la ciudad hay una pluralidad de afectos, puesto que las relaciones que mantienen los individuos entre sí son diferentes. Subyacente a esta manera de pensar las relaciones humanas se encuentra el supuesto de que los hombres tienen marcas personales identitarias (familia, propiedad, ocupación, etc.) que los individualizan y hacen que los vínculos entre ellos sean diferentes.

Para Aristóteles, como para Platón, el fin de la ciudad consiste en la buena vida, sólo que no puede lograrse sin una diferenciación de roles entre los ciudadanos. Los ciudadanos, a fin de sobrevivir, deben intercambiar proporcionalmente bienes entre sí. En esto consiste la "igualdad recíproca" des-

arrollada en la *Ética* (1132b33 ss.): los ciudadanos desempeñan distintos roles e intercambian bienes equitativamente.

Sin embargo, la vida buena no sólo requiere relaciones económicas entre los ciudadanos, sino vínculos más complejos entre ellos. La ciudad es más autosuficiente que la casa y la aldea porque posee una pluralidad que la hace valiosa. El individuo necesita de esa pluralidad de relaciones afectivas (familia, amigos, conciudadanos, etc.) para desarrollarse y ser feliz (*EN* 1097b8-11).

Entre la variedad de vínculos afectivos se destaca la amistad, fuente de algunas de nuestras más grandes satisfacciones. La amistad mantiene unido al Estado y, a su vez, es el fin de su existencia (*EN* 1155a22-25, *Pol*. 1262b8 ss.). Se caracteriza por ser una relación excluyente: uno es amigo de unos pocos, puesto que se trata de un vínculo fuerte que hay que sostener con la compañía y el cuidado mutuo (*EN* 1156b25 ss. y 1158a10). No podemos mantener este tipo de relación con todos nuestros conciudadanos a la vez. Por lo tanto, hay una pluralidad de relaciones dentro de la comunidad.

Para Platón, las diferencias entre los individuos deben ser suprimidas, puesto que el fin de la república es que los ciudadanos se asemejen lo más posible a un hombre individual. La desaparición de la pluralidad esencial a la ciudad aparejaría varias consecuencias negativas. Primero, esta forma de organización política igualaría las características de los individuos, impidiendo que estos entren en relaciones de intercambio provechosas. Segundo, asimilaría las distintas clases de vínculos, produciendo una amistad diluida. La clase de fraternidad que Platón pretende entre los guardianes, y la "amistad" de estos con los productores es sencillamente imposible. El parentesco y la amistad son relaciones afectivas que pertenecen al orden de lo privado, no de lo público. La amistad es un vínculo fuerte porque se siente al amigo como propio e inclusive se lo considera otro yo, sin el cual no se puede ser feliz (*EN* 1170b6-10). Esta es la causa de su intensidad y su consecuente relevancia para la vida buena. La privacidad de los sentimientos y los vínculos son condiciones necesarias para la amistad.

IV.

Hay una tercera consecuencia negativa, que repercute en la relación entre gobernantes y gobernados: la supresión de la pluralidad en el interior del gobierno. Para Platón, la elección del individuo sobre la propia vida debe ser negada en pos del bien común. La mayoría de los ciudadanos deben acatar las decisiones de los guardianes, los cuales tampoco han elegido su lugar en la sociedad. De este modo, las vidas de la mayoría de los ciudadanos deben ser dirigidas por un grupo reducido.

En cambio, para Aristóteles, el bien humano consiste en la actividad virtuosa (*EN* 1098a16-17), la cual conlleva elección (*EN* 1106b36, 1111b26-9, 1113a22-4). Aristóteles argumenta que el amor propio, como todo sentimiento privado, es muy fuerte y forma parte de nuestra naturaleza (*Pol*. 1263b1-5). En este sentido, resulta sumamente problemático que la clase productora acate sin más las decisiones de los guardianes y no se interese por el gobierno de sus vidas.

La crítica de Aristóteles no consiste en impugnar en sí la unidad del Estado, sino sólo aquellas formas que lo destruirían (*Pol*. 1263b30-36). Hay diferentes clases de unidades más o menos cohesionadas: el individuo, la casa o la ciudad. La unidad adecuada al Estado debe permitir que dentro de él haya un espacio para la pluralidad de afectos y decisiones. La igualdad recíproca entre conciudadanos respeta sus diferencias a la vez que habilita el gobierno por turnos, lo que preserva la unidad de la ciudad. En efecto, como todos los ciudadanos son libres e iguales, todos deben participar del gobierno (*Pol*. 1261a30-1261b5).

En este sentido, para Aristóteles, Platón se equivoca al excluir del gobierno a la mayoría de los ciudadanos, puesto que de este modo se perpetúa en el poder un único cuerpo de magistrados, conduciendo al Estado a un conflicto inevitable (*Pol*. 1264b7-10). La unidad que propone destruye al Estado porque no concede al ciudadano poder de elección y, consecuentemente, impide cualquier tipo de "amistad" entre gobernantes y gobernados.

Aristóteles cree que los ciudadanos tienen un amor propio que los inclina naturalmente al gobierno de sus propias vidas. Platón, suponiendo el principio de especialización, niega que todos los ciudadanos sean iguales y, por lo tanto, que ***deban*** gozar de la misma libertad. Consideramos que la crítica

de Aristóteles no consiste meramente en negar este supuesto, sino en señalar que su maestro reconoce y niega esta libertad de elección.

Platón parecería aceptar que no hay una adecuación necesaria entre el principio de especialización y las ocupaciones que de hecho realizan los individuos. El estado actual de la *pólis*, que dista mucho de ser el Estado justo, y las reformas propuestas en el diálogo, serían prueba de ello. Si bien Platón nunca afirma explícitamente que los individuos, dejados a su libertad, son responsables por la injusticia de su alma y de su ciudad (443c-444a), sí argumenta que es necesaria una educación radical para dar luz a ciudadanos justos y a un Estado justo (588b-591d). En este sentido, parecería que Platón consideró que la elección personal, sin condicionamientos ni educación previas, procede de un alma inclinada naturalmente al vicio. Recordemos que los individuos justos por naturaleza son sumamente excepcionales.

Aristóteles, por el contrario, distingue entre el amor propio y el egoísmo, que consiste en un exceso de amor propio. El amor de sí es parte de nuestra naturaleza, y como tal debe dársele el espacio para que el individuo pueda desarrollarse. La virtud de la generosidad es un ejemplo de la expansión del amor propio que no se degenera en egoísmo: mediante la propiedad beneficiamos al amigo, que es otro-yo.

En este sentido, no toda libre elección está inclinada a un egoísmo o a un fin totalmente individual y vicioso. El amor propio no es por sí mismo un estado de desequilibrio anímico, sino una condición natural del hombre. Las elecciones personales no son individualistas, no tienden por sí a corroer al Estado. La educación, en vez de suprimir el amor propio, debe encausarlo y orientar la elección, junto a la de los demás ciudadanos, al bien común.

V.

Concluyendo podemos advertir, a la luz de las críticas aristotélicas, que la lectura de Hegel es parcialmente acertada. Platón concibe la elección personal, y todos los sentimientos que conllevan privacidad, como inclinadas a un individualismo que corroe al Estado. Por ello opta por medidas dirigidas a reducir estas inclinaciones del alma injusta.

Pero, siguiendo a Aristóteles, podemos afirmar que es un error confun-

dir individualismo con egoísmo. El error de Platón habría sido creer que puede erradicarse de la naturaleza humana un amor propio que es connatural a ella. En este sentido, las medidas propuestas por Platón destinadas a unificar a la ciudad son irrealizables inclusive en un contexto ideal. No sólo eso, sino que además establece una unidad inadecuada a la naturaleza de la comunidad política, produciendo los peores resultados imaginados.

BIBLIOGRAFÍA

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1981, p. 170-189.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia Del Derecho.* Trad. cast. Buenos Aires: Claridad, 1968.

STALLEY, R. F. "Aristotle's Criticism of Plato's Republic", p. 182-99. En: KEYT, D. and MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

VLASTOS, "The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic", p. 1-40. En: NORTH, H. (ed.). *Interpretations of Plato* Leiden: E.J. Brill, 1977 (Mnemosyne, vol. 50).

LA PALABRA QUE ORDENA EL MUNDO. ANÁLISIS DE *TIESTES,* DE SÉNECA

PATRICIA ZAPATA[1]

RESUMEN: La vida de Séneca se desarrolló bajo cuatro emperadores, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, que purgaron los ideales de la vieja República (VEYNE,1996:24). En este escenario, su palabra reflexionó y pretendió modificar la corrupción moral de la sociedad que había reemplazado la *concordia* por la violencia propiciada por los mismos gobernantes.
Este trabajo se propone analizar la confrontación dialéctica en *Tiestes* a partir de dos conceptos que organizan el conflicto dramático: *nefas* y *virtus*. Ambos términos oponen la realidad y el idealismo de una reconstrucción de la política unida a la moral del gobernante.

Palabras clave: Séneca – *virtus* – *nefas* – estoicismo.

ABSTRACT: Seneca's life developed under four emperors: Tiberio, Caligula, Claudio y Nero who made old republic ideas dissapear (VEYNE,1996: 24). In this context, his speech reflected about and tried to change the moral corruption of his society that had replaced its *concordia* with violence favoured by the same governors.
This paper explores the dialectic opposition in *Tiestes* between *nefas* and *virtus*. Both concepts oppose the reality and the idealism of politics reconstruction which is joined to governor´s moral.

Keywords: Seneca – virtue – impiety – stoicism.

[1] Univ. Nac. de la Patagonia Austral.

INTRODUCCIÓN

En un escenario signado por un orden violento y en el que la *crudelitas* es un medio de domesticación y una forma unívoca de la construcción de poder, la relación entre discurso e ideología es un argumento fundamental para sostener el posicionamiento político y filosófico de Séneca.

En ese contexto, Séneca a través de *Tiestes* expone aspectos de la realidad e intenta modificarla a partir de su escritura.[2] Para ubicarnos en este análisis consideramos que desde la perspectiva del discurso se confrontan dos concepciones de mundo que manifiestan el orden frente al desorden motivado por las pasiones. En este sentido, focalizamos la oposición discursiva ***nefas – virtus*** que impulsan la trama dramática a través de los personajes protagónicos. En Atreo Séneca ha concentrado los rasgos del tirano cruel y sanguinario y en Tiestes el ideal del *sapiens* que ha cambiado a partir de la experiencia y de su alejamiento del poder.

Nefas y *virtus* están en tensión en el marco del conflicto político y moral que comparten Séneca y sus contemporáneos. Por una parte, a través de un campo semántico asociado con *nefas* (*penates impios, scelus, furor, crimen)* se expresa la degradación moral que incide en las relaciones sociales y políticas y por otra, mediante *virtus* se proyecta la idealización de un estado que de concretarse puede garantizar el estado ideal y en consecuencia la felicidad de los hombres.

LA PALABRA QUE ORDENA EL MUNDO

Séneca establece un vínculo entre el individuo y la *res publica,* relación que está condicionada por la *virtus y* la justicia para colaborar en la salud del estado. De este modo la contribución del filósofo, conocedor de las cuestiones públicas, está en la palabra que adquiere una dimensión política al describir un escenario en el que el conflicto tiene como protagonistas a persona-

[2] Cfr. FAVEZ, "Le pessimisme de Sénèque". Hace referencia a que Séneca reprocha a su época una doble decadencia: intelectual y moral. Una época marcada por la inmoralidad y la violencia. Reafirma que el mal viene del hombre, no de la naturaleza. (p.158-59).

jes asociados con el gobierno y la lucha por el poder. Según Veyne (1995:34), Séneca a pesar del descrédito que tiene la figura del rey defiende un régimen monárquico establecido de acuerdo con el mandato de la naturaleza. En principio, no existe una crítica a este sistema de gobierno sino al modo de ponerlo en práctica. En el plano del discurso confrontan la realidad y el idealismo acerca del modo de concebir a un gobernante.

El discurso de Tántalo al inicio de la obra está marcado por términos o expresiones que se asocian con los malos augurios y la oscuridad de un destino que lo empuja a desatar una tragedia inevitable:

> *In quod malum transcribor? O quisquis nova*
> *Supplicia functis durus umbrarum arbiter*
> *Disponis* (I, 13-15)
>
> ¿A qué mal soy llevado? Qué nuevos suplicios
> dispones, duro árbitro de las sombras

El discurso de la Furia acentúa los conceptos de *furor, nefas y scelus* portadores de *penates impios* (I, 24 y ss.). Las palabras, estratégicamente, desatan el caos y la desmesura. No se mantienen en el plano de la enunciación sino que son llevadas a la práctica por Atreo, quien no pone límites a su venganza.

Desde el comienzo de la trama, se instala en el imaginario del lector la preeminencia de fuerzas del mal que dominan el discurso trágico, pero también podríamos establecer que aluden a los tiempos históricos del imperio.[3] Estos impulsos indomables sólo admiten la explicación que proviene de la irracionalidad del gobernante que se ha alejado de la *virtus*.

Al concebir que toda palabra es portadora de significaciones, el conjuro de Atreo a las fuerzas del mal sostiene los signos que están en la escena coti-

[3] Cfr. LEFÈVRE, E. "Política y actualidad en las tragedias de Séneca" (1996), p. 191-196. Según este autor, una tragedia, que ya por el tema tenía que tener implicancias políticas, fue *Thyestes*, en la que se representó la lucha fratricida entre Atreo y Tiestes. Siguiendo la datación propuesta por R.J. Tarrant que ubica la obra en los años 60-62, o la R.G.M. Nisbet para el 62, la obra tendría relación con los últimos años de Nerón y con la época del retiro político de Séneca.

diana y que pueden explicar el desorden moral que atraviesa el gobierno de la ciudad:

> *Excede, Pietas, si modo in nostra domo*
> *umquam fuisti. Diri Furiarum cohors*
> *discorsque Erinys veniat et geminas faces*
> *Megaera quatiens: non satis magno meum*
> *ardet furore pectus, impleri iuvat*
> *maiore monstro* (I, 249-54)

> Aléjate, Piedad, si es que alguna vez estuviste en nuestra casa.
> Que venga terrible escuadrón de las Furias
> y la Erinis de la discordia y Megera,
> agitando dobles antorchas. No arde mi pecho
> con una furia lo bastante grande; quiero que se llene
> de monstruosidades aun mayores

De acuerdo con la cita precedente, observamos un despliegue semántico del término *Nefas*[4] como negación de la *pietas.* Atreo niega los valores y principios fundacionales de la vida romana. Él mismo reconoce su sometimiento, son fuerzas que lo aturden:

> *Fateor. Tumultus pectora attonitus quatit*
> *Penitusque voluit. Rapior et quo nescio,*
> *Sed rapior* (II, 260-62)

> Lo confieso. La turbación y el aturdimiento agitan mi pecho
> Soy arrastrado y no sé adónde, pero soy arrastrado.

La imposibilidad de reaccionar no expresa precisamente una esperanza.

[4] Florence Dupont define *nefas* como crimen monstruoso que supera la dimensión humana y escapa al derecho. (Citado por Lía Galán (2006) en "Los monstruos en *Fedra* de Séneca". En: DEL SASTRE, E.CABALLERO DE; ET AL. (comps). ***Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas.*** Homo Sapiens ediciones.

Por el contrario, acentúa la inversión de un orden amenazado por fuerzas que los hombres no pueden manejar. Es un destino que lleva sólo a la destrucción. *Nefas* se contrapone al universo de la religión doméstica, representado en los dioses *lares*, que huyen:

> […] *moti Lares*
> *vertere vultum: flat hoc, flat nefas*
> *quod, di, timetis* (II, 264-66)
>
> Los Lares, espantados, han vuelto la cara:
> Hágase, hágase esta impiedad, lo que os asusta, dioses.

En el plano humano, en la voz del guardia está la imposibilidad de un estado ideal, y adquieren relevancia por su misma inexistencia términos asociados con la justicia y la virtud:

> *Ubi non est pudor*
> *nec cura iuris, sanctitas, pietas, fides*
> *Instabile regnum est* (I, 215-17)
>
> Donde no hay pudor,
> no existe la preocupación por la justicia, ni hay pureza, ni piedad, ni lealtad
> existe un reino inestable

Séneca comprende y persuade acerca de que la presencia de las furias y antiguas maldiciones se ciernen en el destino de los personajes y por extensión a un mundo amenazado por la violencia de sus gobernantes. La decadencia moral y religiosa se corresponde con la pérdida de la tradición y de valores que históricamente han erigido el poderío romano.

Como ya hemos observado, la tragedia desde su inicio sostiene su argumento en los rasgos que connotan la inestabilidad del poder humano y de su gobierno. La correspondencia *nefas* – *scelus* traslada de manera permanente la culpa, el delito, el daño que se infringe a la autoridad y al imperio.

Por su parte, el coro que expone los valores estoicos, caracteriza un

mundo político y social en el que se reflejan estos desequilibrios**.** De modo ingenuo al desconocer las verdaderas intenciones de Atreo, expresa el deseo de que no regrese la cadena de crímenes –***alternae scelerum*** – (I, 133) porque ***Peccatum satis est/*** ya hay bastantes delitos (v. 135).

Como respuesta, Atreo niega la posibilidad de que puedan coexistir la ***virtus*** con la clemencia:

> ***Maximum hoc regni bonum est***
> ***quod facta domini cogitur populus sui***
> ***tam ferre quam laudare*** (I, 205-07)
>
> La mayor ventaja del que reina es ésta:
> que el pueblo se ve obligado tanto
> a soportar los hechos de su señor como a alabarlos.

La credulidad del coro reafirma que los valores que guían a un gobernante tienen su fundamento en la virtud, en la justa medida. De este modo delimita una serie de valores que se explicitan como un plan posible en medio de la desmesurada realidad:

> ***Rex est qui posuit metus***
> ***et diri mala pectoris,***
> ***quem non ambitio impotens***
> ***et numquam stabilis favor***
> ***vulgi praecipitis movet*** (II, 348-52)
>
> Rey es el que ha dejado los temores
> y la maldad que hace cruel a un pecho;
> al que ni la ambición desmesurada
> ni el favor nunca estable
> del vulgo tornadizo lo conmueven

Séneca concibe un sistema político en el que el gobernante debería ser la razón encarnada en el interior del estado (GRIMAL, 1995:25). La representación del gobernante conlleva la imagen de dos conceptos que están, según

Séneca, en pugna en el gobernante y que éste en la medida de su sabiduría tendría que controlar: la ira y la clemencia.

En *De Clementia*[5] que dirige a Nerón le hace ver una imagen de sí mismo al señalarlo como árbitro de la vida y de la muerte, y que por lo tanto tiene escondida la severidad pero a la vista la clemencia (I, 1). Esta parece ser la visión política acerca del modo de llevar a cabo las cuestiones de la *res publica*.

Contraria a ese dominio, la *crudelitas*, contracara de la clemencia, es asumida por Atreo como un modo concreto de construir el poder:

> *Ubicumque tantum honesta dominanti licent,*
> *precario regnatur.* (V, 214-15)
>
> Donde al que tiene el poder se le permiten cosas honestas
> se gobierna con precariedad.

.

En esta imagen no sólo está presente la locura de un gobernante sino la representación práctica del ejercicio de la autoridad. De este modo, las pasiones que dominan el pensamiento de Atreo para alcanzar su venganza pueden considerarse no sólo como un arrebato de sentimientos, sino como la afirmación de sistemas de valores y de derechos (FONSECA, 2009:324).

El orden que impone Atreo es la forma práctica en la que el gobierno se relaciona con el pueblo. Veyne (1995:34) nos recuerda que la política imperial era sencilla y rutinaria, a la manera de las tareas domésticas: sofocar aquí una revuelta, allá una intrusión de bárbaros, contestar peticiones. Sin embargo estas prácticas no eran las principales acciones de un gobernante. Séneca parece dar a la clemencia una importancia exagerada porque ésta se situaba en el único margen de libertad de acción en que un soberano podía dar muestras de su carácter y de su moderación. Por ello, a pesar de que Tiestes defiende y asume una existencia en base a los principios estoicos de la virtud y de la moderación, el peso de las decisiones descansa en el *furor* de Atreo. Así la tragedia nos presenta una experiencia de poder. Séneca sabe que su

[5] Cfr. LEFÈVRE, ob. cit. Según el autor *De clementia*, escrito entre el 55 y 56, es una advertencia a Nerón.

ejercicio corrompe las almas tal como lo señala Tiestes:

> *non ture colimur nec meae excluso Iove*
> *ornantur arae*
> […]
> *sed non timemur, tuta sine telo est domus*
> *rebusque parvis magna praestatur quies.*
> *Immane regnum est posse sine regno pati.* (III, 463 y ss.)

> A mí nadie me adora con incienso,
> Ni se adornan mis altares, excluyendo a Júpiter
> […]
> Pero yo no soy temido; segura está mi casa sin arma alguna
> y la humildad de mi casa me ofrece una profunda quietud.
> Inmenso reino es poder pasar sin reino.

Esta idealización que tiene su base en la virtud, Tiestes lo expresa en un momento en el que cree haber encontrado la felicidad y el equilibrio. Sin embargo todo se derrumba. De igual modo que el gobierno temporal de los hombres, las leyes, los actos piadosos no tienen espacio. Como contraste con este modelo, el despliegue de *nefas* se proyecta en la descripción del crimen de los hijos de Tiestes a través del mensajero. Es la imagen de una crueldad que no tiene límites. En este punto la reflexión política de la tragedia lleva a un análisis de la condición humana, y un modo de reflexionar en ello es mediante la presentación de comportamientos extremos. Atreo es la expresión de *nefas* al sobrepasar los límites de la piedad. Es dios, es más que cada uno de los reyes:

> *Nunc decora regni teneo, nunc solium patris.*
> *Dimitto superos: summa votorum attigi* (V, 887-88)

> Ahora poseo los honores del reino, ahora, el solio paterno.
> Prescindo de los dioses: he alcanzado todo cuanto anhelaba

> […] *O me caelitum excelsissimum,*

regumque regem: vota transcendi mea (V, 911-12)

Oh, yo, el más excelso de los dioses
Y el rey de los reyes: superé mis deseos

CONCLUSIÓN

Creemos que el propósito de la persuasión se manifiesta con un fuerte peso de la construcción monstruosa del gobernante. No es la ficción la que se impone sino la realidad política que agobia a quienes no adulan o se someten a sus caprichos.

La descripción del horror ha puesto en escena de manera predominante el concepto *nefas*. Los actos de Atreo se juzgan como "hecho atroz"/ ***trucis facti***" (IV, 635), "crimen atroz"/ ***saevum scelus*** (IV, 715) , ***facinus tetrum/*** "terrible delito" (IV, 776).

Virtus se ha expresado a través de la reflexión de Tiestes y del coro. Sin embargo, por su peso discursivo la batalla parece haberla ganado ***nefas***, ya que se ha desplegado no sólo en palabras sino en crímenes que la justicia de los hombres no puede juzgar. Entendemos que por eso se acentúa la resistencia de la naturaleza a reconocer o aceptar las consecuencias de las acciones llevadas a cabo por la locura de Atreo:

[…] ***si nihil superos movet***
nullumque telis impios numen petit,
aeterna nox permaneat et tenebris tegat.
immensa longis scelera […] (V, 1095)

Si nada conmueve a los dioses y ninguna divinidad ataca con sus armas a los impíos, que permanezca por siempre esta noche y que cubra con sus prolongadas tinieblas la inmensidad de estos crímenes. (V, 1095)

Como contraste, la imagen final de Tiestes más que una derrota es la expresión del hombre que se domina a sí mismo. Se impone sin desmesura la

virtus que se ejemplifica en la piedad:

> *Vindices aderunt dei.*
> *His puniendum vota te tradunt mea.* (V, 1110-11)
>
> Los dioses acudirán a vengarme:
> en ellos, para que te castiguen, te ponen mis votos.

El cierre de la obra valora el equilibrio que conduce a la perfección moral. Es un comportamiento prototípico de la fuerza del espíritu ante la adversidad.

En el cruce del discurso filosófico y político, el destinatario ideal es un hombre libre que no puede aceptar por amo más que a un hombre que lo sea de sí mismo y capaz de refrenar sus pasiones.

BIBLIOGRAFÍA

SÉNECA. *Tragedias.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.

SÉNÈQUE. *Tragédies.* T. II. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

FAVEZ, CHARLES. "Le pessimisme de Sénèque". *Rev. Études Latines*. 1947; 25: 158-63.

GALÁN, LÍA. "Los monstruos en *Fedra* de Séneca". En: DEL SASTRE, E. CABALLERO DE; RABAZA, BEATRIZ; VALENTINI, CARLOS (comps.). *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas.* Rosario: Homo Sapiens ediciones, 2006.

LEFÈVRE, ECKARD. "Política y actualidad en las tragedias de Séneca", p. 191-96. En: RODRÍGUEZ-PANTOJA. *Séneca, dos mil años después: actas del Congreso Internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento.* Córdoba: Universidad, 1997.

VEYNE, PAUL. *Séneca y el Estoicismo.* México: F.C.E., 1995.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en CD, en Word, acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 30 de junio de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO.

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las **citas** en **idioma extranjero**: en cursiva; en **idioma nacional**: en re-

donda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros:

a) apellido y nombre del **autor, en versalita**.

b) **título, en cursiva**. Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha**: a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.

g) **número de páginas**: a continuación de lo anterior

Revistas:

a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.

b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.

c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.

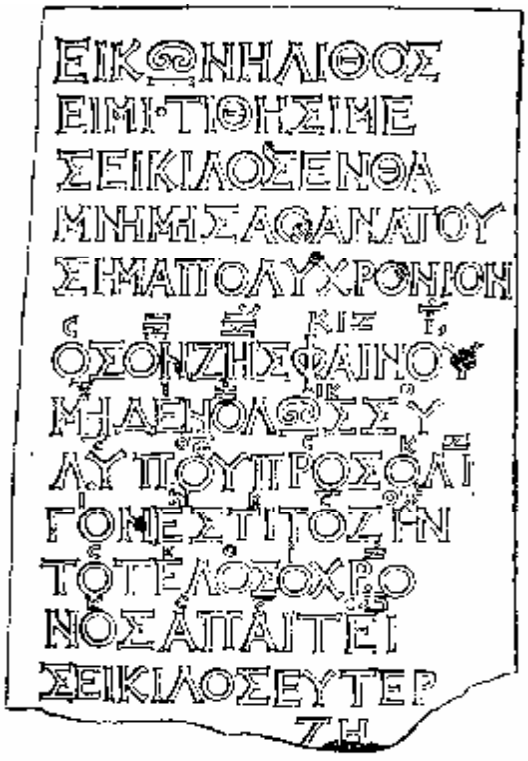
d) **fecha;** : a continuación, y seguida de punto y coma.

e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.

f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número

arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.



Inscripción del epitafio de Sícilo