

ISSN 0718-7246

LA ANTIGUA GRECIA:
CUNA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Revista electrónica
Revista electrónica



ESTUDIOS CLÁSICOS, MEDIEVALES, ÁRABES Y BIZANTINOS

NÚM. 10, SANTIAGO DE CHILE, 2013

Dirección de Pablo Castro Hernández

Eduardo Muñoz Saavedra, Carolina Figueroa León, Loreto Casanueva Reyes,
Mauricio Rivera Arce, Grace Farías Milla, Lucas Fernández Arancibia, Patricio Moya
Muñoz, Alejandro Orellana Ceballos, Paz Vásquez Gibson y Jorge Vargas Maturana
(Eds.)

www.orbisterrarum.cl

LA ANTIGUA GRECIA: CUNA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Pablo Castro Hernández
Eduardo Muñoz Saavedra
Carolina Figueroa León
Loreto Casanueva Reyes
Mauricio Rivera Arce
Grace Farías Milla
Lucas Fernández Arancibia
Patricio Moya Muñoz
Alejandro Orellana Ceballos
Paz Vásquez Gibson
Jorge Vargas Maturana (eds.).



REVISTA ELECTRÓNICA HISTORIAS DEL ORBIS TERRARUM

<http://www.orbisterrarum.cl>

Santiago, 2013

Título original de la revista: *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*
Título de la décima publicación: *La antigua Grecia: cuna de la civilización Occidental*.

Edición: junio de 2013, Santiago

Diseño de cubierta: Pablo Castro H.

Imagen de cubierta: Apolo y Niké de mármol, una copia romana del siglo I a.C.

Diseño del interior: Equipo Editor

Pablo Castro Hernández

Director y Editor General

Carolina Figueroa León

Coordinadora de la Comisión Editora de Estudios Clásicos

Eduardo Muñoz Saavedra

Coordinador de la Comisión Editora de Estudios Medievales

Loreto Casanueva Reyes

Coordinadora de Extensión Académica y Difusión Cultural

© Todos los derechos reservados. Queda prohibida su copia total o parcial por cualquier medio de impresión o electrónico, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma. No se autoriza su uso comercial. La inclusión del presente material al dominio público a través de Internet tiene como fin facilitar el trabajo académico y docente, ante lo cual, la reproducción electrónica o copia impresa solamente se permite con indicación de la fuente.

Publicado originalmente en <http://www.orbisterrarum.cl>

Número 10, 2013

Santiago – Chile

ISSN: 0718-7246

LA ANTIGUA GRECIA: CUNA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Volumen dirigido por

Pablo Castro Hernández

Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

Magíster © en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Edición:

Eduardo Muñoz Saavedra

Profesor y Licenciado en Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS

Magíster © en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Carolina Figueroa León

Licenciada en Literatura, Universidad Diego Portales

Estudiante de Magíster en Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Loreto Casanueva Reyes

Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas, Universidad de Chile

Magíster © en Literatura, Universidad de Chile

Mauricio Rivera Arce

Licenciado en Educación con mención en Historia y Profesor en Historia, Geografía y Educación Cívica,

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Grace Farías Milla

Profesora de Historia y Ciencias Sociales y Licenciada en Historia y Educación, Universidad Alberto Hurtado

Lucas Fernández Arancibia

Licenciado en Educación con mención en Historia y Profesor en Historia, Geografía y Educación Cívica,

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Patricio Moya Muñoz

Licenciado en Teología, Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Estudiante de Licenciatura en Historia, Universidad Alberto Hurtado

Alejandro Orellana Ceballos

Licenciado en Historia de la Universidad Católica de la Santísima Concepción

Máster en Historia del Mundo Hispánico de la Universidad Jaime I, Castellón de la Plana, España

Estudiante de Pedagogía en Historia de la Universidad Católica de la Santísima Concepción

Paz Vásquez Gibson

Licenciada en Arte y Humanidades, Pontificia Universidad Católica de Chile
Estudiante de Magíster en Periodismo mención Prensa Escrita, Pontificia Universidad Católica de Chile

Jorge Vargas Maturana

Licenciado en Educación y Profesor de Historia de la Universidad del Bío-Bío
Magíster © en Historia de la Universidad de Concepción

Comisión de Colaboradores y Asesores Externos:

Fabián Andrés Pérez Pérez

Licenciado y Profesor en Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Magíster © en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Leonardo Carrera Airola

Estudiante de Pedagogía y Licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Juan Pablo Gerter Urrutia

Profesor de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile

Cristián Ignacio Jiménez Acuña

Profesor de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile

Juan Pablo Prieto Iommi

Estudiante de Licenciatura y Pedagogía en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Camilo Vicencio Fuentes

Licenciado en Historia con mención en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Estudiante de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Camila Dascal Olguín

Estudiante de Literatura Creativa, Universidad Diego Portales

Andrés Lagos Valdivia

Licenciado en Educación y Profesor de Historia y Geografía, Universidad del Bío-Bío
Magíster © en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Jessabel Leticia Guamán Flores

Licenciada en Educación y Profesora de Estado en Historia y Geografía, Universidad de la Serena
Estudiante de Magíster en Historia, Universidad de Chile

PRÓLOGO

“La antigua Grecia: el encuentro entre la comunidad y el individuo”

Concederle a la Antigua Grecia el estatus de “cuna de la civilización occidental” significa reconocerla como *el* espacio formativo de la cultura de Occidente. Y aunque llamarla “cuna” pudiera hacernos pensar en un periodo de tiempo limitado, lo cierto es que se trató de un largo espacio que abarcó, según la historiografía, alrededor de doce siglos. Doce siglos en los cuales se acuñaron instituciones políticas, ciencias y disciplinas de ámbitos diversos, patrones urbanos, formas artísticas y corrientes de pensamiento que trascendieron la Hélade, erigiéndose como matriz de nuevas culturas, incluso de regiones alejadas del Mediterráneo.

Y si en el seno de la Antigua Grecia intentáramos desentrañar su propia etapa formativa, la “cuna” que forja lo que posteriormente conoceremos como Grecia Clásica, cuyo legado ha sido el más tangible en la posteridad, sin duda debiésemos referirnos a la época arcaica (siglos VII-VI a.C.) en la cual, según Jean-Pierre Vernant en su texto “El universo espiritual de la polis”, comenzó a forjarse la *polis*, institución auténticamente griega, que conlleva una nueva forma de establecimiento de relaciones sociales. Este acontecimiento será decisivo tanto para la historia social como para la historia del pensamiento griego.

Durante la época arcaica, se produjo la expansión griega a través del Mediterráneo, desde las costas orientales de la península ibérica hasta las del Mar Negro. Con ello, se llevó a cabo un intenso intercambio comercial en las regiones aledañas a dicho territorio. En términos artísticos, este periodo se destacó por el nacimiento de un nuevo lenguaje poético, totalmente “original”, la lírica griega arcaica, y por el desarrollo de un arte figurativo que, por medio de la pintura cerámica y la escultura, ponía el acento en la representación del ser humano (ambos lenguajes, literario y plástico, marcarán al arte griego clásico, en la medida en que éste pone su acento en el hombre, su subjetividad y su cuerpo). En medio de ese panorama, la *polis* comienza a asentarse paulatinamente como la forma de organización sociopolítica griega por excelencia. Según Vernant, uno de los

rasgos principales de la *polis*, y que genera junto con otros su especial “universo espiritual”, es la preeminencia de la palabra: “la palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación”,¹ es la palabra que invita a los ciudadanos a participar de los asuntos de interés general de su polis. Será, entonces, la herramienta política. Un segundo elemento destacado por el autor es la publicidad de las prácticas sociales, y con ello la democratización y divulgación del “mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal”,² de saberes antes considerados esotéricos. Ambos procesos paralelos son posibles gracias a la palabra y la escritura, bienes comunes de todos los ciudadanos. Un ejemplo es la fijación de leyes mediante la escritura y su conocimiento en el dominio público a través de la palabra. El tránsito hacia la publicidad de ciertas manifestaciones sociales se dará también a nivel religioso, por ejemplo, a través de la asunción de cultos oficiales. El tercer rasgo considerado por Vernant es la isonomía, la semejanza entre los ciudadanos, lo cual “funda la unidad de la *polis*”³ hacia el siglo VI. Ello consiste en la igualdad de condiciones entre los ciudadanos respecto del ejercicio del poder y del adiestramiento militar: todos son potenciales partícipes de ellos. Por otra parte, Vernant señala que a esta igualdad se le debe cautelar a toda costa, pues “todo individuo o toda facción que pretenda asegurarse el monopolio de la *arkhé*, amenaza, atentando contra el equilibrio de los demás poderes, la *homónoia* del cuerpo social y pone en peligro, con ella, la existencia misma de la ciudad”.⁴ La *polis* y su particular universo espiritual dependen del prestigio de la palabra, de la apertura de las prácticas sociales en el ámbito público y de la observancia de la isonomía. Estos rasgos serán los abonos de la democracia como sistema político eminentemente griego, que nace hacia el siglo V en Atenas, y que, sin duda, es uno de los rasgos más particulares e importantes de la Antigua Grecia como cuna civilizatoria.

* * *

¹ Vernant, Jean Pierre, “El universo espiritual de la «polis»” en *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p.62

² *Ibíd.*, p.63

³ *Ibíd.*, p 72

⁴ *Ibíd.*, p. 78

La lírica griega arcaica, que surge bajo este horizonte social y político, es una muestra elocuente de algunos de los rasgos que Vernant le adjudica al mundo espiritual de la polis, y bien podemos nominarla como patrón de la lírica como género literario “universal”. De hecho, nuestra concepción contemporánea de “poesía” como género que revela la subjetividad y la emocionalidad de un hablante nace con esta lírica. En la lírica griega arcaica, se establece un provechoso diálogo entre literatura y contexto de producción, el cual está determinado por la *polis* como organización sociopolítica por antonomasia, y por la visión de la época respecto del hombre como sujeto, como individuo, determinado por dicho marco. Como afirma Francisco Javier Gómez Espesolín en su *Historia de Grecia Antigua*, “la época arcaica vio nacer, junto al nacimiento y consolidación de la comunidad, el de la individualidad como tal”.⁵ Así, la lírica griega arcaica, aunque trata por primera vez en la historia de la literatura occidental temas de índole íntima y cotidiana, se erige como poesía pragmática en la medida en que apela a la condición cívica de su audiencia y que su ejecución, como canto, se realiza en el ámbito público (festividades, bodas, reuniones sociales, etcétera). Según Gómez Espesolín, “los poetas arcaicos son ciertamente testigos de su propio tiempo y muestran sin tapujos sus afectos o su odio y rencor hacia sus adversarios políticos o personales. Sin embargo, al mismo tiempo evidencian también su conciencia de pertenecer a una comunidad determinada de la que se sentían miembros efectivos”.⁶ Estos poetas fueron, entonces, agentes de cambio en sus respectivas ciudades, exhortando a sus interlocutores a la participación cívica y bélica, pero sin perder de vista la subjetividad de los ciudadanos en tanto individuos.

Individualidad y comunidad, e indisolubilidad entre oficio literario y *polis* son dos de los más fundamentales *leitmotifs* de la cultura griega, los cuales sostienen y promueven el desarrollo civilizatorio de Occidente.

* * *

Bajo la premisa “La antigua Grecia: cuna de la civilización occidental”, entendiendo a esta cultura como matriz y sus particulares fenómenos como antecedentes del quehacer

⁵ Gómez Espesolín, Francisco Javier, *Historia de Grecia antigua*, Akal, Madrid, 2001, p.141

⁶ *Ibíd.*, pp. 141-142

social, político e intelectual posterior, la Revista *Historias del Orbis Terrarum* presenta su décimo número. La primera parte, titulada “Libertad, guerra y esclavitud en la antigua Grecia”, contiene los siguientes artículos: el primero de ellos es “El límite entre libertad y esclavitud: conceptos e ideología de los amos en la antigua Grecia”, de Lucas Fernández, el cual analiza las categorías teóricas y sociales asociadas al fenómeno de la esclavitud, desde la óptica de la propiedad, a partir de documentos seleccionados de filosofía griega antigua; el segundo artículo es “Algunas reflexiones sobre la guerra y la defensa de la libertad en las *Historias* de Heródoto”, de Pablo Castro, el cual examina la visión de la guerra y la libertad, y los valores asociados a dichos ámbitos, presentes en las *Historias* de Heródoto a propósito de las Guerras Médicas. La segunda parte del presente número, denominada “Pensamiento, cultura y sociedad en el mundo griego”, se abre con “La igualdad entre hombres y mujeres en la *Calípolis* platónica”, de Carolina Figueroa. Este texto aborda el problema de la igualdad entre ambos sexos en la ciudad utópica de *Calípolis*, especialmente desde los roles que se le asignan a las mujeres en ella, los cuales se consideraron como “revolucionarios” en su época. El último artículo que compone este apartado es “Mito, magia y razón a partir de algunos textos herméticos”, de Giuliano De Conti, el cual trata sobre las relaciones intertextuales entre ciertos mitos cosmogónicos de carácter hermético con algunas prácticas mágicas descritas en textos grecoegipcios, con el fin de establecer los tipos de conocimiento y racionalidad en ellos vertidos.

La presente edición cuenta además con dos reseñas de libros alusivos a la cultura griega, publicados recientemente. La primera de ellas versa sobre *Il Mondo di Atene*, del autor italiano Luciano Canfora, la cual fue elaborada por Paulo Donoso. La segunda reseña es acerca del libro *El Mediterráneo y la diplomacia en la antigua Grecia*, cuyo autor es el profesor chileno Raúl Buono-Core. Esta reseña fue confeccionada por Daniel Nieto. Ambas reseñas buscan despertar el interés por la lectura de ambos libros, los cuales son un aporte indiscutible al estudio de la cultura griega antigua.

Por último, nuestra décima edición se cierra con una entrevista realizada por miembros del comité editor de *Historias del Orbis Terrarum*, Juan Pablo Prieto y Camilo Vicencio, a Raúl Buono-Core Varas, la cual se titula “Reflexiones sobre la cultura y la diplomacia en la Antigüedad clásica. El uso de las fuentes en la construcción histórica”. En esta entrevista, el profesor Buono-Core hace una revisión de su carrera académica dentro de

la disciplina de la Historia, a partir de sus principales motivaciones y proyectos. En ella, nos narra su experiencia profesional en Italia y cómo ella fomentó aún más su predilección por la Historia Antigua. A raíz de su reciente publicación, reseñada en la presente edición de la Revista, el profesor explica cómo surge su interés por el estudio de las estrategias diplomáticas en el mundo mediterráneo antiguo, y establece un fructífero vínculo entre la diplomacia de esa época y la de la actualidad. Finalmente, Buono-Core reflexiona sobre el panorama de los estudios clásicos en la actualidad a partir de su disciplina y a partir de cuáles enfoques y metodologías podrían potenciarse.

Loreto Casanueva Reyes

Editora de la Comisión de Estudios Clásicos

AGRADECIMIENTOS

La Revista *Historias del Orbis Terrarum* agradece a aquellas personas e instituciones que con su apoyo y colaboración han hecho posible que este proyecto siga adelante.

En primer lugar, presentamos nuestro agradecimiento a todas las personas que enviaron sus trabajos e investigaciones para enriquecer el contenido de este décimo número, entre quienes destacamos al doctorando Paulo Donoso Johnson; a los candidatos a magíster Daniel Nieto Orriols, Carolina Figueroa León y Pablo Castro Hernández; al licenciado y profesor Lucas Fernández Arancibia y al estudiante de pregrado Giuliano de Conti Rivara. Asimismo, agradecemos al académico Raúl Buono-Coro Varas, por la entrevista concedida para el presente volumen.

Tampoco podemos dejar de expresar nuestra gratitud hacia todas las personas que han visitado el sitio web de la revista y han dejado sus comentarios, animándonos a proseguir con nuestro trabajo. Del mismo modo, agradecemos a los portales www.historiaycultura.cl, www.historiantigua.cl, www.centroestudiosclasicos.cl, www.edadmedia.cl, www.jmarin.jimdo.com, www.historiauniversalenchile.com, y www.cuadernos culturales.cl por su apoyo en este sentido.

Por último, agradecemos a los miembros del comité editor de la revista: Eduardo Muñoz Saavedra, Mauricio Rivera Arce, Grace Farías Milla, Lucas Fernández Arancibia, Carolina Figueroa León, Patricio Moya Muñoz, Alejandro Orellana Ceballos, Paz Vásquez Gibson, Jorge Vargas Maturana, Loreto Casanueva Reyes y Pablo Castro Hernández, que con su trabajo y dedicación han sacado adelante esta nueva publicación, que es un nuevo logro del proyecto y un nuevo impulso para seguir adelante.

Comité Editor de Historias del Orbis Terrarum

PRIMERA PARTE

Libertad, guerra y esclavitud en la antigua Grecia.

2013

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



El límite entre libertad y esclavitud: conceptos e ideologías de los amos en la antigua Grecia.

*Por Lucas Fernández Arancibia**

RESUMEN:

En el presente trabajo se propone un enfoque teórico-metodológico para el estudio de la esclavitud en la Antigüedad clásica grecorromana, a partir del análisis de las dificultades conceptuales y teóricas en torno a las categorías sociales aplicadas a la realidad histórica de la Antigüedad. Se planteará que uno de los elementos de mayor relevancia en una sociedad esclavista es la dimensión ideológica, aspecto en el cual se centrará la demostración, recogiendo ejemplos de la filosofía griega antigua como evidencia de la mentalidad e ideología de los propietarios de esclavos.

* Lucas Fernández Arancibia es Licenciado en Educación y Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Contacto: lucas.fernandez88@hotmail.cl

**EL LÍMITE ENTRE LIBERTAD Y ESCLAVITUD:
CONCEPTOS E IDEOLOGÍAS DE LOS AMOS EN LA
ANTIGUA GRECIA.**

Por Lucas Fernández Arancibia

Campo de batalla político-ideológico, la esclavitud se ha situado al centro de las discusiones en torno a la “naturaleza humana”, la igualdad político-jurídica y el “humanismo” de diversas culturas que la han practicado históricamente sin los reparos propios de la cultura ilustrada occidental. En los últimos cincuenta años, el volumen de publicaciones e investigaciones referidas a la esclavitud se ha multiplicado como consecuencia de las interrogantes planteadas por los especialistas a raíz de la crisis de la democracia, los totalitarismos y las reconocidas masacres propias del siglo XX. El acontecer ha demostrado continuamente lo dificultoso de plantear una “naturaleza humana” universal, propia de la ideología globalizadora de occidente, y el funcionamiento de la institución de la esclavitud constituye un punto de referencia al momento de discutir las diversas variables involucradas en la valoración general de los individuos, sociedades y etnias en contextos culturales particulares.

Las publicaciones de este estilo referidas a la Antigüedad no son la excepción, aún cuando se encuentren marcadas por el sino anticuarista de los Estudios Clásicos. Si bien la filología ha demostrado su continua vigencia, no es menos cierto que su tratamiento del tema ha sido poco afortunado, hecho demostrado por la práctica inexistencia del fenómeno en los estudios del “Tercer Humanismo”, protagonizado por los filólogos alemanes al estilo

de Werner Jaeger, cuya preocupación central fue la cultura, no la sociedad antigua, especialmente griega, como tal. La historiografía sobre la Antigüedad requería de un impulso teórico distinto, y lo obtuvo mediante la sociología y las relecturas de Marx y Weber propias de la Teoría Crítica de mediados del pasado siglo, vertiente de la cual bebió M.I. Finley, quien desarrolló un modelo teórico-metodológico que permite *explicar el funcionamiento* de la esclavitud en la sociedad antigua, especialmente, la *situación social* del esclavo antiguo.

El presente trabajo, entonces, tiene como finalidad el análisis de los conceptos relacionados al *funcionamiento* de la esclavitud en la Antigua Grecia, mediante los cuales se evidenciará la presencia de un límite *entre libertad y esclavitud* delimitado nítidamente en la Época Clásica (ss. V-IV a.C.), y en cómo ese límite, y sus conceptos asociados, constituyeron no sólo el universo conceptual de los amos, propietarios de esclavos, sino también su ideología política y ciudadana: su propia libertad se encontraba condicionada por la *función* de la esclavitud en la sociedad. Cuando el límite estuvo nítidamente trazado en el contexto de la *polis* clásica, entonces la libertad política alcanzó su cénit, especialmente en la Atenas clásica; en cambio, cuando la claridad del límite se difuminó, también lo hizo la sociedad clásica.

En primer lugar, he de aclarar dos conceptos: lo que entiendo por esclavitud y mi delimitación conceptual de una sociedad clásica. El estudio de la esclavitud ha trasladado sus énfasis teóricos desde la explotación (p.ej. Mommsen), la propiedad (p.ej. Buckland) y las relaciones de poder (p.ej. Finley y Patterson en adelante). Mi definición pone énfasis en el último punto, e incluye a los demás: la esclavitud es una relación de poder en la cual el dominador ejerce poderes y reclamaciones que pueden tener como consecuencia la propiedad legal y reconocida por la sociedad sobre otro individuo, o grupo de individuos (incluyendo el control sobre el trabajo, en su forma, lugar y frecuencia), mientras que el dominado carece de los componentes básicos de la pertenencia a un grupo social, como el control sobre su personalidad (desde el nombre hasta sus posesiones), sus lazos de parentesco y labor, considerando, además, que dicha condición es heredable siempre y cuando la sociedad continúe reconociendo que el esclavo es un extranjero absoluto.

Ahora, entiendo por sociedad clásica a una formación social caracterizada por la presencia de *politicidad*, una cualidad que designa la presencia de poderes y derechos

político-jurídicos, ejercidos por parte de los individuos frente al estado del cual forman parte. En la Antigüedad, la excepcionalidad de la sociedad griega y romana fue la *invención* de la política, lo cual tuvo como consecuencia la distribución relativa de los poderes y atribuciones del estado en un cuerpo de ciudadanos, individuos que poseían derechos civiles. Egipcios, babilonios, persas o sirios, ninguno de los individuos de estas sociedades fueron *hombres libres* desde la perspectiva de griegos y romanos. El marco de una sociedad política es la *polis*. El adjetivo “clásico” se emplea para designar la autoridad de estas sociedades para el mundo moderno, producto de la *vigencia* de sus modelos políticos y su universo conceptual a partir del siglo XVIII: democracia, república, libertad, igualdad o justicia aún son conceptos reivindicados continuamente por las sociedades modernas (o “posmodernas”, o “post-industriales” si se quiere). “Esclavitud”, tal vez, aún sea un concepto vigente, aunque deliberadamente oculto. El examen de su *funcionamiento* conceptual e histórico en la sociedad antigua demostrará su relevancia para la formación de la libertad y los modelos políticos.

I - El problema conceptual de la categorización social en la Antigüedad

Si existió una ideología en la Antigüedad, esa fue la de los grupos dominantes, cuyo poder social y económico se tradujo en poder político bajo la forma de privilegios y prerrogativas especiales. Es inútil buscar algo parecido a la ideología de la clase obrera o una filosofía que reivindique el poder de los pobres por sobre los ricos. De hecho, es posible afirmar que lo más parecido a ello se trató de una práctica, y esa fue la democracia ateniense del siglo V a. C.,¹ la cual tenía uno de los mecanismos de control más extraños jamás concebidos en la Antigüedad: el ostracismo. Junto a este mecanismo, se sumaba la oportunidad de castigar y sancionar a los gobernantes a través del poder ejercido por las mayorías en la asamblea. Sin embargo, la sociedad de la Atenas democrática, en los siglos V y IV a.C., constituye una excepción, y es necesario recordarlo, pues, por lo general, el

¹ Es una de las propuestas de Finley, “La libertad del ciudadano griego”, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Crítica, Barcelona, 1982, pp. 103-123

currículum escolar y la cultura de masas tiende a olvidar este hecho, y contribuyen a la confusión al homologar “Grecia” con “Atenas”.²

Finley nos recuerda que el argumento por omisión no es suficientemente válido para el análisis de la estructuración de la sociedad antigua. El hecho de que las fuentes textuales que tenemos a nuestra disposición consistan en el reflejo de la ideología de la aristocracia dominante, producto de que sus autores formaban parte de ella, no excluye el hecho de que la sociedad, en general, la aceptaba como el paradigma de realidad válido para toda situación. “La ideología nunca se divide claramente de acuerdo con las líneas de clase; por el contrario, su función, si ha de ser útil, consiste precisamente en cruzar esas líneas, y en la antigüedad había, respecto a pobreza y riqueza, una noble unanimidad”.³ Los valores de la pobreza y la sencillez, tan conocidos y caros al cristianismo católico, no formaban parte del bagaje cultural-ideológico predominante en el mundo grecorromano:

Fundamentando el positivo juicio greco-romano de la riqueza se hallaba la convicción de que entre las condiciones necesarias de la libertad estaban la independencia y el tiempo libre. «La condición del hombre libre» escribió Aristóteles (*Retórica*, 1367 a 62), «es no vivir bajo la coacción de otro», y es claro, por el contexto, que su idea del vivir bajo la coacción no se limita a los esclavos, sino que se extiende al jornalero y a otros que *eran económicamente* dependientes.⁴

La división, por lo tanto, entre una clase “rica” y otra clase “pobre”, entre los cuales encontramos a explotadores y explotados, no es evidente por sí misma, y por ello se requiere una revisión conceptual. Finley propone tres categorías de estructuración social: orden, clase y *status*. El primero puede definirse como

un grupo jurídicamente definido que forma parte de una población, con privilegios e incapacidades en uno o más campos de actividad gubernamental, militar, jurídica, económica, religiosa, marital, y *que se halla en una relación jerárquica con otros órdenes*. En su forma ideal, se es miembro de él por herencia, como en el ejemplo más antiguo y claro, la división de los romanos, en su primera etapa, en dos órdenes: patricios y plebeyos. Pero ninguna sociedad que no sea completamente

² Sobre estos problemas, véase M.I. Finley, “Los antiguos griegos y su nación”, en *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 185-206

³ Finley, *La economía de la Antigüedad*, FCE, México, 2003, p. 46

⁴ *Ibíd.*, p. 50

estacionaria puede quedarse a un nivel tan sencillo, y desde luego no cuando, como en el caso de Roma, no había manera de remover una familia patricia carente de herederos masculinos.⁵

Tanto patricios como plebeyos, por tanto, constituirían un ejemplo afortunado de órdenes. Ello quedaría demostrado si se piensa en los “triumfos” plebeyos de época republicana, desde la creación del tribunado de la plebe (494 a. C.), pasando por las *rogatio* Sexto-Licinias (367 a. C.), que permitieron, entre otras cosas, la elegibilidad de un cónsul plebeyo cada año, hasta la ley Hortensia (287 a. C.), la cual validó las asambleas plebeyas (*concilium plebs*). Todas constituyeron reivindicaciones ciertamente político-sociales, pero que siempre mantuvieron el componente básico del orden, a saber, la categoría social de los que participaban en las reivindicaciones se encontraban en el marco de un grupo *jurídicamente definido*, en donde el elemento económico no representaba un criterio exclusivamente relevante para la configuración del orden. Así, Finley recalca que en Grecia sólo los ciudadanos podían ser propietarios de tierra. Ser ciudadano implicaba formar parte de un orden en el más estricto sentido, producto de que los lazos tradicionales, como la religión o la pertenencia a la comunidad ancestral, eran la base de un conjunto de privilegios y obligaciones *jurídicamente definidos*, los cuales fueron celosamente protegidos, en el caso griego, y raramente extendidos a “extranjeros”, menos aún a esclavos que fueran liberados (libertos).

En cuanto a la “clase”, Finley repasa las dificultades de esta categoría aplicada a la sociedad de la Antigüedad clásica:

Historiadores y sociólogos no acaban de ponerse de acuerdo respecto a la definición de «clase» o de los cánones por los cuales asignar a alguien una clase. Ni aun el concepto marxista de clase, aparentemente claro e inequívoco, deja de tener sus dificultades. Se clasifica a los hombres por su relación con los medios de producción, en primer lugar entre aquellos que poseen y aquellos que no poseen medios de producción; en segundo lugar, los primeros son divididos entre los que trabajan y los que viven del trabajo de otros. Sea cual fuere la aplicabilidad de tal clasificación a la sociedad actual, para el historiador de la antigüedad presenta una dificultad obvia: el esclavo y el jornalero libre resultan entonces, según una interpretación mecánica, miembros de la misma clase, como

⁵ *Ibíd.*, pp. 56-57

también el más rico de los senadores y el ocioso propietario de una pequeña alfarería. Este no parece un modo muy sensato de analizar la sociedad antigua.⁶

Si los órdenes tuvieron tal importancia en cierto punto de la historia de las sociedades antiguas, entonces la clase, difícilmente, pudo constituir un criterio inequívoco de jerarquización social, pues, de otra forma, los propietarios de los medios de producción podían ser desde un senador romano o un aristócrata griego, hasta un campesino pequeño propietario, que podía poseer algunos esclavos, aunque debía trabajar su propia tierra para subsistir, como también, de acuerdo al criterio de clase, junto con el campesino perteneciente al orden de los ciudadanos, o al orden plebeyo, se puede ubicar al esclavo que trabaja para todos los anteriormente mencionados, y al *thes*, al absoluto desposeído, en una misma clase. Finley, sobre este punto, cita y comenta una frase del marxista ortodoxo George Luckács, quien afirmó que “la conciencia de *status*... cubre la conciencia de clases (...) la estructuración de la sociedad en castas y jerarquías determinó que los elementos económicos quedaran *inextricablemente* unidos a los factores políticos y religiosos (...) las categorías económicas y legales están *entretnejidas* objetiva y realmente de tal modo que son inseparables”.⁷ El modelo para la sociedad de la Antigüedad, por lo tanto, a la hora de definir las categorías sociales, debe considerar que los elementos económicos se encuentran engastados y, la mayor parte del tiempo, *subordinados* a las esferas política, religiosa y, por sobre todo, ideológica, lo que nos señala la diferencia fundamental con la sociedad moderna, en donde el movimiento ideológico-social característico, desde la Baja Edad Media, lo constituye la subordinación de los componentes de la sociedad al elemento económico. Desde esta perspectiva, se requiere otro concepto explicativo que contribuya a la formación de un criterio mediante el cual se puedan ubicar diversas categorías sociales, en este caso, los esclavos.

Cuando se presentan problemas asociados a la disonancia entre el orden y la clase (como un plebeyo enriquecido, o un campesino ciudadano que debe trabajar en las tierras de un gran propietario), la solución que otorga Finley es el *status*:

⁶ Finley, *La economía...*, Op. cit., p. 62

⁷ *Ibíd.*, p. 64-65

Es para tales distinciones para las que propongo la palabra *status*, palabra admirablemente vaga, con un considerable elemento psicológico. Trimalción (el liberto rico del *Satiricón* de Petronio) ha sido comparado con el pompeyano que se llamaba a sí mismo *princeps libertinorum*, el primero entre los libertos, y esto es un *status*. Los ricos, romanos y griegos, por la naturaleza de las cosas eran miembros de categorías entrecruzadas. Algunas eran complementarias, como la ciudadanía y la propiedad de la tierra, pero otras generaban tensiones y conflictos en el sistema de valores y en las pautas de conducta, como entre libertos y hombres libres. Aunque un orden o categoría ocupaba una posición de superioridad o inferioridad hacia otras, normalmente no era igualitaria en lo interno.⁸

El *status* parece, entonces, solucionar una mayor cantidad de problemas que la “clase”, empleado el término de acuerdo al criterio económico-social marxista. Ante todo, el *status* lleva consigo un componente psicológico que puede entenderse desde la perspectiva de los valores, más ampliamente, desde el sistema de valores predominante de la sociedad, aunque Finley admite que no siempre todos los hombres tenían que comportarse siempre de acuerdo al sistema de valores de la Grecia homérica, o de la Roma arcaica del recuerdo de Cincinato. Esta observación, sin duda, fue formulada producto de la tendencia historiográfica del clasicismo, de rehuir de los modelos explicativos y centrarse en las excepciones, ante lo cual Finley sí afirma que la alternativa “no necesariamente es entre valores arcaicos y total falta de valores”.⁹ Lo que se busca con el concepto de *status*, por lo tanto, es establecer una tendencia. Revisaré alguna de las aplicaciones que el concepto pueda tener de acuerdo al modelo de Finley.

Existe un pasaje de un texto del siglo II d.C. donde Juliano¹⁰ advertía que los servicios de un médico esclavo o liberto, si le pertenecían a un miembro de la élite, debían ser gratuitos, de la misma forma como deben ser los de un pantomimo. El *status* de los médicos en la Antigüedad varió dependiendo de la sociedad. En Grecia se daba la tendencia de que había médicos libres,¹¹ cuyos ayudantes eran esclavos, aunque éstos últimos recibían una paga inferior a la de los libres. En Roma, en cambio, la profesión médica era practicada, por lo general, por esclavos o libertos, los cuales podían pertenecer a un propietario poderoso, o ser clientes de un patrón de renombre, lo cual podría conducirlo a ofrecer los servicios de sus esclavos, o clientes, a sus amigos sin mediar pago alguno, tal y

⁸ *Ibíd.*, p. 65

⁹ *Ibíd.*, p. 68

¹⁰ *Código*, 6, 43, 3, 1

¹¹ De acuerdo a lo que Platón refiere en *Las Leyes*, 4, 720 a-c

como si sus dependientes tuviesen las habilidades de un actor cuya función consistiera en la entretención. Es muy dudoso que los médicos griegos fuesen ciudadanos, al menos en la época clásica, y más bien cabría pensar en ellos como metecos, es decir, extranjeros residentes de las ciudades, que no se encontraban incluidos en el orden de los ciudadanos, ni gozaban del *status* de un ciudadano. En el contexto del Imperio romano, en cambio, la profusión de relaciones culturales de dominación y retroalimentación permitieron que tanto esclavos como libertos, seguramente extranjeros, practicaran una profesión de alta importancia, sin gozar de un *status* elevado, sino que, muy por el contrario, fuesen homologados y categorizados cerca de los especialistas en el rubro de la entretención.

En un pasaje del *De Officiis* de Cicerón,¹² sobre el que Finley posa su atención, el senador realiza un listado de los oficios y profesiones que pueden considerarse de alto o bajo *status*, entre ellas, la política, la que sin duda tenía el más alto *status*, mientras, por otro lado, tenemos a la enseñanza, la arquitectura y la medicina, las cuales corresponderían a aquellos “cuya condición social conviene”. El contraste con el mundo moderno es evidente, pues, si bien la política ha mantenido su alto *status*, las profesiones sí han mutado su valoración social (aunque el caso de la enseñanza es más relativo en la actualidad). El modelo social del alto *status*, por lo tanto, sería el del rentista *in absentia*, el noble que atiende sus asuntos en la ciudad, participa en la vida pública y, por tanto, política, mientras sus numerosos bienes son administrados por terceros, significativamente, esclavos y libertos. Se puede concluir, por otra parte, que el bajo *status* engloba al resto de categorías sociales que no ingresan en el modelo del rentista ausente, aunque podían, como en todo caso, producirse excepciones.

II - Del orden al *status*

La estructuración de la sociedad griega se trasladó desde los órdenes a la delimitación del *status*, cuyos polos antinómicos configuraron el límite entre libertad y esclavitud en Época Clásica. Repasaré brevemente la evolución histórica que permite emplear al *status* como descriptor conceptual en la categorización de la *situación* social de los esclavos.

¹² Cicerón, *De Officiis*, 1,151

La sociedad griega, tras la crisis de la sociedad micénica (siglos XI-X a.C.), configuró un proceso de transición desde las pequeñas comunidades, regidas por una jerarquía principesca y aristocrática,¹³ a la formación de la *polis*, fenómeno que los especialistas sitúan, en su mayor parte, hacia el siglo VIII a.C., aunque otros ya la ubican hacia el siglo IX a.C. (producto de las excavaciones en Eubea, las cuales demuestran la existencia de un activo centro comercial, aunque ello sería más parecido a lo que los griegos llamaban *emporion* que a lo que conocemos como *polis*).¹⁴ El siglo VIII constituiría el punto de inflexión, producto de que, además de la realización de los primeros juegos olímpicos (776 a.C.), ocasión que demostraría la existencia de comunidades más complejas que competían entre sí, también hallamos la presencia del alfabeto griego en diversos puntos del Mediterráneo (en la famosa “copa de Néstor” hallada en Ischia, Italia, que dataría de 725 a.C.), consecuencia de la “eclosión” del mundo griego, la llamada colonización, fenómeno histórico fundamental de la Antigüedad que llevo el helenismo hacia diversos territorios del Mediterráneo, desde la península Ibérica hasta las costas del Mar Negro. De acuerdo a lo que plantea Lane Fox en su síntesis de la Antigüedad grecorromana, fue precisamente la colonización el impulso que permitió la conformación de comunidades configuradas a partir de pautas distintas a la de las “sociedades heroicas”. En este periodo, donde nuestras fuentes son escasas y fragmentarias, también se adoptó en Grecia un invento que revolucionó las comunidades, la táctica hoplita de lucha, la cual le restó importantes cuotas de poder a la aristocracia, reduciendo la importancia de la caballería, mientras el papel del ciudadano se fortalecía. Precisamente, en todo el mundo griego, el ciudadano era aquel capaz de armarse como hoplita, como elemento básico, aunque su significación se complejizó cuando se crearon las leyes, hacia el siglo VII, como es el caso de la ley de Dreros y la Gran Rhetra espartana, o el código draconiano ateniense.

El hecho primordial, sin duda alguna, es la creación de la *polis*, fenómeno histórico que señala el límite ideológico y social definitivo en la Antigüedad grecorromana. Una *polis*, de acuerdo a una definición relativamente reciente, puede entenderse como “una pequeña comunidad de ciudadanos sumamente institucionalizada y con capacidad de

¹³ El planteamiento clásico, y aún vigente, sobre la sociedad que *reflejan* los poemas homéricos se encuentra en M.I. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978

¹⁴ En la bibliografía disponible, una discusión podría formularse a partir de Robin Lane Fox, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Crítica, 2007, cfr. con *La historia Oxford del mundo clásico*, vol. 1 Grecia, pp. 31-65

autogobierno, cuyos integrantes viven con sus mujeres y sus hijos en un centro urbano y su *Hinterland*, junto con otros dos tipos de población: los extranjeros libres (a menudo llamados “metecos”) y los esclavos”.¹⁵ Como apunta la definición, la *polis* se encuentra formada por ciudadanos, individuos cuya principal cualidad es la *pertenencia a una comunidad política*. Eran necesariamente hombres, mientras las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos se encontraban excluidos de la cualidad ciudadana. Pese a ello, esto no siempre fue así, y los mayores ejemplos que tenemos disponibles, producto de las fuentes, son Esparta y Atenas.

En el caso de la ciudad laconia, su singularización se inició a partir del siglo VII, momento a partir del cual conformaron su “constitución”, se transformaron en los mejores guerreros hoplitas de Grecia, y conquistaron la zona centro-sur del Peloponeso, incluyendo a Mesenia, región de vital importancia para la estructura social espartana. Para Atenas, en cambio, las “revoluciones” se sucedieron a partir de las reformas solonianas, las que cancelaron las deudas de los ciudadanos atenienses que habían sido esclavizados al interior del territorio ático por otros atenienses, producto de sus deudas. Cosa significativa, pues Solón estructuró a la sociedad ateniense a partir de la cantidad de riqueza producida: *pentakosiomedimnos*, *hippeis* y *thetes*, fueron las “clases” conformadas por el legislador. La reforma soloniana es el punto de inflexión para el estudio de la sociedad ateniense y sus transformaciones, producto de que los ciudadanos cesaron de ser mano de obra esclavizable, y tuvieron que recurrir a una “reserva” de fuerza laboral extranjera, aspecto que solo se reforzó con la democracia del siglo V a.C., puesto que la ciudadanía se transformó en un *status* contrastable con su antípoda, la total esclavitud. La *polis*, como entidad política, experimentó una transformación significativa en la época helenística (siglos IV – I a.C.), periodo en el cual las monarquías cobraron gran relevancia, y la autonomía característica de la antigua comunidad de ciudadanos se perdió.

La evolución histórica del orden al *status* puede explicarse, también, a partir del modelo de la sociedad política. Ante todo, el esquema de la sociedad antigua considera que, antes de la formación de las sociedades políticas clásicas, la sociedad podía caracterizarse a partir de la metáfora de un *espectro* de posiciones sociales. Esta idea se encuentra fuertemente inspirada en el planteamiento weberiano de la “situación estamental”. La

¹⁵ M.H. Hansen ed., *A comparative study of thirty city-state cultures*, 2000, citado en Lane Fox, *Op cit.*, p. 58

última se puede entender como “una pretensión efectiva de privilegios positivos o negativos en la consideración social, fundada en: 1) el modo de vida y, en consecuencia, 2) en la educación formal, pudiendo ser ésta a) entrenamiento empírico, o b) una instrucción racional y la posesión de las formas de vida correspondientes, y 3) prestigio hereditario profesional. El elemento económico no es determinante en la conformación de la situación estamental, aunque puede conducir a ella. Luego agrega: “Estamento se llama a un conjunto de hombres que, dentro de una asociación, reclaman de un modo efectivo a) una consideración social especial, y posiblemente también, b) un monopolio exclusivo de carácter estamental. Éstos pueden originarse a partir de: a) En primera instancia, por un modo de vida propio y, en particular, por la naturaleza de la vocación: estamentos autoproclamados y profesionales; b) En segunda instancia, por carisma hereditario a través de pretensiones efectivas de prestigio en méritos de una procedencia estamental: estamentos hereditarios; c) Por apropiación monopolista de poderes políticos o hierocráticos: estamentos políticos o hierocráticos”.¹⁶

Cuando comenzaron a conformarse sociedades políticas, comenzaron, también, a entrar en juego las categorías de la tipología de Weber, es decir, reclamaciones positivas al Estado y la sociedad a partir del criterio de la situación social. Dicha situación se confirmaría siguiendo el calificativo de Pólux en el *Onomastikon*, en donde se refiere a situaciones en donde los hombres se encuentran “entre los libres y los esclavos”. Finley propone su modelo a partir de la frase de Pólux.

El punto de partida, como ya se ha mencionado, es la reforma de Solón (594 a. C.), en donde los ciudadanos atenienses fueron liberados de la esclavitud por deudas, y los que habían sido vendidos en el extranjero también habrían sido rescatados. Estos esclavos “reincorporados” a la comunidad, sin embargo, no eran cabalmente esclavos, sino que pertenecían, reconocidamente, a la *polis* ática. Esta es una diferencia fundamental con los esclavos “reales”, los que no pertenecían a la comunidad:

Los esclavos atenienses habían seguido siendo atenienses, ahora reafirmaron sus derechos como atenienses y obligaron a poner fin a una institución – esclavitud por deudas – que les había privado de facto de todos o la mayoría de sus derechos. No se habían opuesto a la esclavitud como tal, sino al sometimiento de unos atenienses a otros. Por tanto, pese a la semejanza superficial, no fue una

¹⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1960, pp. 245-246

revuelta de esclavos; tampoco los comentaristas antiguos relacionaron nunca ambas cosas, a pesar de recurrir a la terminología del esclavo.¹⁷

Ante la posesión de derechos, y la posibilidad de ejercerlos, se encuentra la contraparte de los deberes. La categoría social se define, por tanto, a partir de la posesión de derechos, y la pretensión de aumentarlos. Esto se puede comprobar si se piensa en el esclavo como “extranjero total”, comparado con los atenienses esclavizados por deudas, y reincorporados por Solón, o los libertos, ex – esclavos, sujetos a una serie de limitaciones legales, como la imposibilidad de ser propietario, o de engendrar hijos ciudadanos. En el extremo superior de la escala, un ateniense rico se encontraba obligado a correr con los gastos en la construcción de un templo, o en la organización de un festival teatral, a través de las *liturgias*. Lo mismo vale si se piensa en la sociedad clásica romana, en donde el habilidoso esclavo de un amo rico podía administrar sus bienes mediante la ficción del *peculium*, poseyendo, a su vez, sus propios esclavos (*vicarii*), mientras habían esclavos encadenados, trabajando en la penumbra de las minas de hierro ibéricas, o, en la misma sociedad, donde habían esclavos que conformaban el servicio imperial, la oficina administrativa del propio César. Es por ello que “se trata de la colocación de la categoría social en un espectro o en una serie continua; los *servi Caesaris* como clase, en este lenguaje, se hallaban más cerca de la libertad que los esclavos de cualquier propietario privado romano”¹⁸.

Finley desarrolló una tipología que puede definir la ubicación en la categoría social de la sociedad antigua:

- 1) Reivindicaciones a la propiedad, o poder sobre las cosas
- 2) Poder sobre el trabajo (p.ej. privilegio de esclavizar a otros)
- 3) Poder para castigar e inmunidad al castigo
- 4) Privilegios y responsabilidades en procedimientos judiciales
- 5) Privilegios familiares (matrimonio, sucesión, etc.)
- 6) Privilegios, movilidad social (manumisión, esclavización penal, etc.)
- 7) Privilegios y deberes religiosos, políticos y militares

¹⁷ M.I. Finley, “Entre esclavitud y libertad”, *La Grecia antigua...op cit*, pp. 129-130 (Publicado originalmente en *Comparative Studies in society and history*, VI, 1964)

¹⁸ *Ibíd.*, p. 145

Esta tipología se puede aplicar, junto con la metáfora del *espectro*, a las sociedades “pre-clásicas”, producto de que no existe una divisoria clara e inequívoca entre los “libres” y los “esclavos”, por lo cual el límite no estaba debidamente constituido. En efecto, concluye:

Debo terminar con un modelo altamente esquemático de la historia de la sociedad antigua. Se movió desde una sociedad en la que la clase social¹⁹ corrió a lo largo de un continuo hacia otra en la que las clases sociales se dividían en dos extremos, el esclavo y el libre, movimiento que se completó casi del todo en las sociedades que más atraen nuestra atención por razones obvias. Y luego, bajo el imperio romano, el movimiento se invirtió; la sociedad antigua volvió gradualmente a un continuo de clases sociales y se transformó en lo que llamamos el mundo medieval.²⁰

Aceptaremos, por tanto, como supuesto, que en las sociedades clásicas el límite sí se trazó con claridad, por lo que la posición social efectivamente se debatió desde la antinomia libre – esclavo, situación demostrada por la relevancia que adquirió el *status* social.

III - Las categorías de esclavitud en la Antigüedad: esclavitud por deudas, hilotaje y *chattel-slavery*

Con la finalidad de aplicar la conceptualización del *espectro* y la conformación de la polaridad libre – esclavo en los periodos clásicos, describiré y caracterizaré a los tipos de situación de esclavitud que predominaron, en términos generales, en el mundo antiguo: esclavitud por deudas; hilotaje; y *chattel – slavery*.

En términos generales, J.P. Vidal-Naquet acepta que pueden existir dos “modelos” de esclavitud en Grecia, los que, como se verá más adelante, pueden también aplicarse a la sociedad romana: el modelo espartano y el modelo ateniense. El primero se encuentra asociado a las sociedades “arcaicas”, mientras que el segundo a las sociedades “clásicas”.

La esclavitud por deudas era un procedimiento bastante conocido en el mundo grecorromano arcaico y en el Próximo Oriente. Finley llama la atención sobre la dureza

¹⁹ Existe un error claro en la traducción de estos artículos, producto de que Finley, a menos que indique lo contrario, por lo general no emplea el término “clase” en el sentido sociológico del concepto. Habla, más bien, de “*status*”, tal y como lo indica el título de otro de sus artículos, “The servile statuses in the ancient Greece”, traducido como “Las clases sociales serviles de la Grecia Antigua” (véase *Infra*)

²⁰ Finley, *Op. cit.*, pp. 165 - 185

generalizada de la ley de la deuda en todas las sociedades antiguas: “El punto clave con respecto a la deuda, por lo menos, es que en la ley primitiva se asimila normalmente al delito y por tanto al crimen”.²¹ Esta práctica era aún más severa si se trataba de deudas contraídas entre pobres y ricos. Y donde sea que se encuentre la esclavitud por deudas, lo relevante no es el pago de la deuda y el interés que pueda extraerse, aspecto moderno de la misma, sino la operación que debía realizarse para cancelarla, es decir, el trabajo, la prestación forzosa de mano de obra. En la Antigüedad, tal y como insistió con ahínco Finley en sus trabajos sobre la esclavitud, no existía una conceptualización del trabajo, de la forma en que la conocemos en el mundo moderno, a partir de la abstracción conceptual del trabajo, lo cual queda suficientemente demostrado por la ausencia de palabras en griego o latín que designen una “función general del trabajo”. De ahí que Finley afirme que el concepto de trabajo, como producto vendible, sea relativamente reciente en la historia. Esta situación implicó que, necesariamente, el trabajo no estuviese separado del individuo. Con el capitalismo, la fuerza de trabajo “se convirtió así en una de las principales mercancías del mercado. En la esclavitud, por el contrario, la mercancía es el *trabajador mismo*.”²²

En efecto, en las sociedades “arcaicas”, la deuda era un procedimiento para obtener mano de obra, pues, con seguridad, ya se había excedido la capacidad laboral del grupo familiar. Sin embargo, esta situación alcanzaba ese extremo cuando la deuda se daba entre ricos y pobres. “La «deuda» es posible que se haya arreglado para *crear* un estado de esclavitud, lo mismo que, entre iguales, puede haber tenido como propósito el mantener lazos de solidaridad o proporcionar una especie de seguro contra una necesidad futura (...). Realmente, iré más lejos y diré que la mano de obra y la solidaridad, históricamente fueron anteriores al beneficio en forma de interés (...). Es decir, como entre las clases sociales, la deuda era un recurso deliberado por parte del acreedor para obtener más mano de obra dependiente, antes que un recurso para enriquecerse gracias al interés”.²³

En la Atenas pre-Solón, los *hektemoros* eran los campesinos ligados, esclavos por deudas en el “interior”, que se encontraban sujetos a pagar la sexta parte de su cosecha a sus acreedores. En caso de no cumplir con dicho requerimiento, se transformaban en

²¹ M.I. Finley, “La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud”, *La Grecia antigua... op cit.*, p. 171 (Publicado originalmente en francés en *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 4ª serie, 43, 1965)

²² Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 86

²³ Finley, “La esclavitud por deudas...” *op cit.*, pp. 175-176

agogimoi, los que podían ser “embargados para venderse en el extranjero”. No queda suficientemente claro si los *agogimoi* eran solo “ex *hektemoros*”, o si esta situación era el destino de todos los deudores. De ahí que la reforma de Solón se dirigiera a la abolición de estas categorías y situaciones “híbridas” de esclavitud de ciudadanos atenienses: 1) Abolió a los *hektemoros* (haciendo desaparecer a los *horoi*, mojones de piedra que señalaban la situación de deuda en los campos atenienses); 2) Rescató a los atenienses vendidos en el extranjero (*agogimoi*, *hektemoroi*); y 3) Prohibió que los deudores pagaran sus deudas con su persona.

La deuda era contraída producto de la extrema necesidad. En una economía agraria, bastante primitiva, las condiciones no eran particularmente halagüeñas para los más pobres, por lo que la presencia de moneda no era necesaria en este tipo de transacción: comida, trigo para sembrar, ganado y animales de carga constituían el “costo” de la libertad. La brecha radical entre ricos y pobres en la sociedad arcaica se materializaba en la escasez de oportunidades para los más desposeídos, los que, ante alguna catástrofe natural, una mala cosecha o la guerra, no podían protegerse más que solicitando el patrocinio de algún poderoso, situación que los dejaba cada vez más cerca de la deuda, y, por tanto, de la esclavitud.

Sin embargo, en Grecia y Roma ocurrió un fenómeno particular, pues los esclavos por deudas se rebelaron, y consiguieron que los ciudadanos cesaran de ser esclavizados al interior de la comunidad. En Atenas este movimiento ocurrió a partir de Solón, y se consolidó con la inclusión radical en la democracia post-Clístenes (siglos VI – V a.C.), mientras que en Roma, las conquistas políticas de los plebeyos, y la disponibilidad de mano de obra externa, condujeron a que el *nexum* se transformara en una institución arcaica, extraña e incomprensible para los romanos de época clásica, siendo finalmente abolido en 326 a. C. La esclavitud por deudas, por lo tanto, fue abolida producto de la transformación de las sociedades arcaicas en sociedades políticas, tal y como lo he planteado con anterioridad:

El efecto, en cualquier caso, fue que la esclavitud por deudas fue abolida *tout court* por una acción política, y su reaparición fue impedida por el poder político creciente de la clase emancipada, en cuanto entró a formar parte de la comunidad que se gobernaba a sí misma, en la que pudieron usar su posición tanto para fines políticos como económicos. (No importa para esta discusión si la

comunidad que surgió en época clásica fue democrática u oligárquica). Las clases pudientes, a su vez, resolvieron su continua necesidad de mano de obra empleando, en una escala cada vez mayor, esclavos personales sacados del exterior. En el Oriente Próximo no hubo una evolución política semejante, no se produjo la emancipación de las diversas categorías de esclavos «del interior», y por tanto se desarrolló poco la esclavitud personal como institución esencial.²⁴

El caso del hilotaje es más complicado, y me basaré en lo que J.P. Vidal-Naquet ha establecido al respecto. El historiador francés comienza llamando la atención sobre un pasaje del enigmático historiador del siglo IV a.C. Teopompo, el cual conocemos a través del *Banquete de los doctos* de Ateneo, que introduce una variable temporal en el estudio de la esclavitud:

El pueblo de Quíos fue el primero de Grecia que utilizó esclavos después de los tesalios y los lacedemonios, pero no los adquirió del mismo modo que éstos últimos. En efecto, tal como luego veremos, los lacedemonios y los tesalios constituyeron una categoría servil (*douleia*) a partir de los griegos que habitaban antes que ellos la región que en cada momento ocupaban; los lacedemonios a partir de los aqueos, los tesalios a partir de los perreos y los magnesios. Los primeros denominaron *hilotas* a los pueblos sometidos, mientras que los otros los llamaron *penestai*. En cuanto a la gente de Quíos, los que convirtieron en servidores suyos (*oiketai*) eran bárbaros, y así lo hicieron mediante el pago de un precio.²⁵

Claramente la variable temporal, en opinión de Vidal-Naquet, se demuestra al establecer la diferencia entre los “tipos” de esclavos: los esclavos “antiguos” eran griegos reducidos a la condición servil mediante la conquista militar, mientras que los esclavos “nuevos” eran bárbaros, adquiridos mediante la compra-venta. La contraposición entre estos dos tipos de esclavos se haría patente en el terreno plenamente político, pues mientras los *hilotas* y *penestai*, al ser griegos, poseen reivindicaciones y constituyen comunidades políticas, en el sentido ya especificado, los esclavos adquiridos mediante el mercado son extranjeros, bárbaros, por lo que no poseen la cualidad política de los griegos. Esto quedaría demostrado, de acuerdo a Vidal-Naquet, por la frecuencia con la cual son empleados los *hilotas* en el ejército espartano, luchando como *hoplitas*, siendo aquella una obligación ciudadana, mientras que, en el caso ateniense por otro lado, los esclavos son

²⁴ *Ibíd.*, p. 188

²⁵ Fr. 122, libro VI, 265 bc

movilizados en situaciones de extrema urgencia, y sólo tras haberles prometido la libertad, como fue el caso de la Guerra del Peloponeso, específicamente en las Arginusas en 406 a.C.

Por otra parte, Vidal-Naquet se refiere a un segundo enfoque, aquel que hace alusión al mito, la utopía y la tradición. El autor propone que, a partir del hecho de que la *polis* “descansa sobre la exclusión de mujeres, esclavos y extranjeros (y también, provisionalmente, de los jóvenes), he tratado de estudiar qué eran en ella *las mujeres y los esclavos* en las situaciones imaginarias del «mundo invertido» en que, en cierto modo, se nos presenta la sociedad «normal». Comprobamos así que, cuando estamos en Esparta, en Argos, en Lócride, en resumen, en regiones de esclavitud «hilótica», el «mundo invertido» es un mundo gobernado *por los esclavos y por las mujeres*”.²⁶ A diferencia de lo que sucede en esta *inversión* del mundo donde predomina la esclavitud “hilótica”, en Atenas, ni siquiera en las utópicas realidades que muestra la comedia aristofánica, los esclavos dejan de ser esclavos: las mujeres pueden gobernar la ciudad, pero los esclavos aún labran la tierra y realizan sus quehaceres domésticos. Claramente, la realidad social espartana presenta el peligro, y la tentación, de ser útil como un modelo de esclavitud “arcaica”. Sin embargo, Esparta debe tomarse como una excepción, y un diagnóstico del hilotaje, comparado con la información disponible sobre otras formas de esclavitud “arcaica”, puede contribuir a aclarar esta afirmación.

El autor que puede contribuir, de forma sintética y completa, a caracterizar al hilotaje es Paul Cartledge. El británico comienza por recordarnos que la palabra más común para designar a los esclavos en griego es *doulos*, siendo *douleia* la situación propia del esclavo. Los autores que tenemos disponibles de época clásica, que en algún momento se refieren a los hilotas, utilizan dicho término, a pesar de que “hilita”, en sí misma, era una denominación distinta a “esclavo” (*doulos*). La ambigüedad del hilotaje, como afirma Cartledge, es que los hilotas eran, y, al mismo tiempo, no eran, *douloi*, esclavos.²⁷ Hacia la década de los `70 del siglo IV a.C., los hilotas desataron una controversia, recogida por Platón en *Las Leyes* (776 c), en donde el ateniense afirma que los hilotas no eran

²⁶ Vidal-Naquet, J.P., “Relexiones sobre la historiografía griega de la esclavitud”, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Península, Barcelona, 1983, pp. 202-203 (Publicado originalmente en *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, An. Litt. Univ. Besancon, París, 1973 pp. 25-44).

²⁷ Cartledge, Paul, “The helots: a contemporary review”, en Bradley y Cartledge eds., *op cit.*, p. 75

“bárbaros”, extranjeros esclavizados y comprados, sino que se trataban de griegos, los que se habían rebelado cada vez que se les presentó la oportunidad, con el fin de liberarse y constituirse como una comunidad política (basta recordar la gran rebelión de hilotas entre 465 – 462 a.C., tras el terremoto que afectó a Esparta, y que además de provocar un esfuerzo bélico sostenido en el interior para los espartanos, significó el desprestigio del ateniense Cimón tras el desaire recibido de parte de los espartanos). La idea se completaba al tomar en consideración que los hilotas finalmente pudieron liberarse de los espartanos, luego de que éstos fueran derrotados continuamente a manos de los tebanos a partir de Leuctra en 371 a.C., tras lo cual prestaron ayuda a los hilotas en calidad de comunidad política. En 369 a.C. los hilotas comenzaron la tarea de construir su propia *polis*.

La situación de los hilotas era controversial para Platón, producto de su célebre “consejo” en torno a la población servil (*Leyes*, 777 b-c), en donde se refiere a las dificultades de controlar a grandes cantidades de esclavos que tuviesen el mismo origen, el mismo lenguaje, o lazos familiares, caso demostrado por el comportamiento de los hilotas y sus rebeliones. La solución: los esclavos no deberían ser griegos, ni hablar el mismo idioma ni tener el mismo origen étnico.

El origen de los hilotas, precisamente, es un asunto extraño. Por lo general, tanto en las fuentes antiguas como en la historiografía moderna, son inmediatamente asociados con Mesenia, región conquistada por Esparta, presumiblemente, en el siglo VII a.C., momento en el cual se produjo su singularización como comunidad política. De ahí que a los hilotas se les denomine comúnmente “mesenios”. Sin embargo, dicho origen no es tan evidente por sí mismo, así como tampoco lo es la forma, que se logra deducir, mediante la cual fueron transformados en población servil, es decir, la conquista militar. Heródoto diría (I. 66-8) que los espartanos “hilotizaron” a los arcadianos de Tegea en la primera década del siglo VI a.C., a través de dicho método. Helánico de Lesbos, desconocido historiador de fines del siglo V a.C., formuló la extraña – e imposible – afirmación que los hilotas descendían de los vencidos de la ciudad de Helos, y que su denominación provendría de dicha comunidad (en ese caso, deberían llamarse “heleioi”).²⁸ Cualquier intento de fijar con claridad el origen de los hilotas tropezará con las dificultades planteadas en las fuentes. Baste decir

²⁸ *Ibíd.*, p. 76

que Tucídides²⁹ afirmó que la mayor parte de los hilotas descendía de los mesenios, que habían sido esclavizados por los espartanos desde hacía largo tiempo, y que por lo general se les denominaba simplemente “mesenios”. Para Tucídides, “esclavo”, “hilota” y “mesenio” designaban la misma realidad. Aún así, es sugerente notar que “mesenio” implica la pertenencia a una colectividad política y de identidad, precisamente lo que preocupaba a Platón respecto a la población servil, y lo que explicaría la tendencia de los hilotas a rebelarse tan a menudo.

Aún a sabiendas de la “confusión” terminológica que existe en torno a los hilotas, para Cartledge un hecho es claro: los hilotas eran todos *douloi* a ojos de los espartanos, como también constituían una “colectividad esclava”, lo cual es el punto, sin duda, más singular, puesto que ninguna otra población esclava fue catalogada de forma colectiva y abstracta bajo una terminología, en este caso, la palabra “hilota”. “Tal neologismo lingüístico sirve por sí mismo como indicador del hecho de que el hilotaje era, en ciertas maneras o sentidos, distinto de todos los demás sistemas serviles”.³⁰ Precisamente, la singularidad del hilotaje condujo a que Julio Pólux, el lexicógrafo egipcio del siglo II d.C., afirmara que “entre los libres y los esclavos” se encontraban los hilotas, los *penestai* tesalios, los *dorophoroi* mariandinos o los *gymnetes* argivos, lo cual induce a error, puesto que los griegos, en general, podían pensar a los hilotas como *douloi*; y, además, el *status* hilota, en este caso, se compara con otros grupos subalternos que, también, eran denominados, simplemente, *douloi*.

Frente a estas evidentes confusiones, Cartledge afirma que lo que puede extraerse de las fuentes, es que los hilotas constituían “una especie de colectividad, más precisamente un grupo étnico, y que se trataba de esclavos públicos”.³¹ Comparativamente, se trataba de una situación distinta a la de los esclavos obtenidos en el mercado, los cuales calzan con el modelo del “extranjero absoluto”, y del “alienado de nacimiento”, pues se trataba de una población colectiva, proveniente desde diversos puntos del Mediterráneo, que no podían, desde ninguna perspectiva, conformar una comunidad étnica o política homogénea, como sí nos dan a entender las fuentes que constituían los hilotas. Éstos, al reproducirse, a su vez, reproducían su esclavitud colectiva y pública, traspasándola de generación en generación.

²⁹ I. 101.2

³⁰ Cartledge, *Op. cit.*, p. 79

³¹ *Ibíd.*, p. 79

Sin embargo, no era lo único que reproducían, pues también la identidad colectiva, expresada en la lengua en común y las continuas reivindicaciones políticas, formaba parte de la psicología hilita. En el caso de los *penestai*, por ejemplo, se trataba de población servil, heredada por cada tesalio, luego de que éstos dispusieran las condiciones y procedimientos para ello. Los hilotas, en cambio, eran la propiedad “corporativa”³² del cuerpo ciudadano de los espartanos, por lo que solamente ellos, en calidad de *polis*, podían manumitirlos, lo cual, sin duda, se trataba de un acto político. Durante la Guerra del Peloponeso, los espartanos manumitieron a un número importante de hilotas, con la finalidad no sólo de aumentar sus contingentes, sino también para evitar una posible rebelión, como las anteriormente estimuladas por los atenienses. Los *neodamodeis*, hilotas *parcialmente* incorporados a la *polis* lacedemonia, no podían, bajo ninguna perspectiva, ser vendidos como esclavos, y se les reconocía un *status* libre dentro de Esparta. Existe la posibilidad, como reconoce Cartledge, de que los hilotas fueran intercambiados entre los espartanos, sin implicar necesariamente la compra, aunque esto, necesariamente, debía darse dentro de los límites de Esparta, y nunca fuera, por lo que la existencia de un “mercado de hilotas”, si bien puede considerarse un mecanismo de control plausible de parte de los espartanos hacia la población servil, no parece ser un aspecto significativo del hilotaje, lo cual, por lo demás, introduciría un matiz que lo alejaría del modelo de “esclavitud arcaica”.³³

Por otro lado, puede pensarse que los hilotas podían ser más “libres” que otros esclavos. Un argumento a favor de dicha opinión, es que los hilotas serían más parecidos a “campesinos ligados” que a esclavos “rurales”, producto del “acuerdo” existente entre espartanos e hilotas de que éstos últimos debían entregar una parte de la producción, lo cual podía implicar cierta “protección legal”, garantizada por el pago de la “renta”. Cartledge desestima esta opinión: “Que los hilotas trabajaran bajo amenaza de ejecución sumaria como enemigos del estado (...) me parece que ignora dicho elemento hipotético de

³² Expresión afortunada de Cartledge, *Ibíd.*, p. 81

³³ *Ibíd.*, p. 82. Aunque Cartledge sostiene la plausibilidad del intercambio de hilotas, el texto de Aristóteles sobre la homologación de las propiedades espartanas con los hilotas, y el juicio de Estrabón en torno a los *dorophoroi* mariandinos, que podían ser vendidos como esclavos, siempre y cuando no se traspasaran los límites de la *polis*, puede que no tome en cuenta la particularidad espartana, y lo difícil que resulta comparar su realidad con otras *poléis*, aún cuando se sostenga que es un modelo de “sociedad arcaica”

libertad”.³⁴ Este aspecto resulta revelador, si atendemos al juicio de Heródoto sobre la intensidad de la religiosidad espartana. Cada año, los éforos, misteriosos magistrados que forman parte de la institucionalidad espartana, declaraban la guerra a los hilotas, por lo que éstos se transformaban en “enemigos del estado”. En uno de los rituales espartanos por excelencia, la *krypteia*, los jóvenes completaban un entrenamiento especial, que podía consistir en vivir en los campos, donde se internaban en las granjas hilotas con el frecuente resultado del asesinato de la población servil, a manos de estos feroces neo-espartiatas. El que la sociedad griega haya sido una sociedad pre-cristiana, no significa que el asesinato fuese un acto gratuito y carente de relevancia. Todo homicidio tenía su sanción en un plano divino, pues podía considerarse un sacrilegio, como también en un plano judicial, cuando la ley lo dictara. Pese a ello, con los hilotas, la situación podía ser distinta, pues “eran designados públicamente como enemigos del estado, lo que desde luego posibilitaba que fuesen legal y legítimamente asesinados, sin incurrir en la mancha de la contaminación religiosa que normalmente acompañaba a todo homicidio, fuera este voluntario o involuntario”³⁵. La declaración de guerra “ritual” era a menudo llevada a la realidad, a lo cual se le añaden otros mecanismos habituales del trato de los esclavos, como los trabajos forzosos, los castigos brutales y la humillación pública, para lo cual el ejemplo de los hilotas, a quienes se les suministraban grandes cantidades de alcohol, con la finalidad de mostrar los efectos de la ebriedad a los jóvenes, es uno entre otros.

De todas formas, la dimensión de mayor relevancia del hilotismo, es la existencia de la politicidad, cualidad propia de los griegos que conformaron las *poléis*. Cartledge logra resumir todos los aspectos de esta dimensión que se encuentran presentes entre los hilotas:

Auto-consciencia como miembros de un grupo solidario, con un siempre agudo sentido de lo político como una pérdida personal, o más bien como una privación forzosa de la identidad; un sentido robustamente justo de cómo sería un futuro de empoderamiento e independencia; las implicancias para los espartanos de estar alejados del centro de Mesenia, y su separación producto de la existencia de una gran cadena montañosa, eran grandes ventajas geográficas; las ventajas numéricas de las que disfrutaban los mesenios, tanto absoluta como relativamente (la población mesenia aparentemente pudo o haber crecido marginalmente o permanecido estática, al mismo tiempo que la población ciudadana espartana sufrió una clara y anormal declinación entre *ca.* 480 y 370); factores

³⁴ *Ibíd.*, p. 83

³⁵ *Ibíd.*, p. 85

estructurales y coyunturales, como la prolongada estadía en el extranjero de los espartanos, causada por un conflicto anormalmente prolongado como la Guerra Ateno-Peloponesia, y el acontecimiento de un devastador terremoto en *ca.* 464, que provocó la muerte de muchos jóvenes espartanos y desestabilizó la ciudad psicológica y físicamente; y finalmente, pero no menos importante, las rupturas al interior de la clase dominante de los espartanos, como las ocurridas en la década de 460, que causaron el temor, o al menos un temor declarado, a los planes del regente Pausanias de no simplemente liberar a ciertos hilotas, sino también concederles derechos de ciudadanía.³⁶

Los hilotas mesenios lograron escapar del control espartano en 369 a.C., gracias a la ayuda del general tebano Epaminondas y su innovador ejército. Sin embargo, los hilotas laconios siguieron existiendo durante, al menos, dos siglos más, aunque hubo hitos de interés. En la década de los 220 a.C., Cleómenes III manumitió a seis mil hilotas laconios, a cambio de 500 dracmas de plata, pues requería de los fondos para el pago de mercenarios; entre 207 y 192 a.C., el revolucionario rey Nabis habría acabado con el hilotaje, como una de las formas de modificar drásticamente a la sociedad espartana; mientras que Estrabón diría que el hilotaje se terminó con la conquista romana, lo cual puede ser periodificado en 146 o 27 a.C. De todas maneras, asevera Cartledge, “la Esparta romana era una sociedad de *chattel-slaves*, no de hilotas”.³⁷ Es posible afirmar, sin temor a equivocarse, que los hilotas efectivamente constituyeron un elemento ideológico de la mayor relevancia en la formación, consolidación y crisis de la *polis* espartana. En primer lugar, el “hilotaje” puede ser rastreado de forma simultánea a la singularización de la comunidad política espartana, es decir, a partir del siglo VII a.C.; en segundo lugar, la identidad espartana desarrolló una relación dialéctica con la identidad hilita, en el sentido de que su antinomia normal, entre el siglo VII a.C. y el siglo II o I a.C. era la población colectivamente esclavizada; y, en tercer lugar, cada vez que los hilotas tuvieron la oportunidad de rebelarse, hicieron peligrar completamente el sistema espartano. En síntesis, el hilotaje era un elemento estructural de la sociedad espartana conformada como *polis*.

La ambigüedad de la terminología, los conceptos y la posible realidad de la esclavitud puede ser vista a partir del código de Gortina, conjunto de disposiciones legales que datan de mediados del siglo V a.C. perteneciente a la *polis* cretense del mismo nombre. En ella aparecen las palabras *oikeus* y *doulos*, las que podrían conducir a la falsa deducción

³⁶ *Ibíd.*, p. 87

³⁷ *Ibíd.*, p. 88

de que se trataban de dos tipos distintos de población esclava. Sin embargo, como bien señala Finley, la confusión de términos podría reflejar la realidad histórica.³⁸ Estos esclavos poseían privilegios que otro tipo de población servil no podría gozar, como una especie de matrimonio reconocido legalmente, la posibilidad de tener sus propios rebaños y poseer sus propios bienes domésticos. Asimismo, se estipulaban los procedimientos mediante los cuales se podía caer en una situación servil. Un *nenikamenos* era un hombre que había perdido un juicio en un tribunal y no pudo pagar la cantidad acordada, o sancionada. Tiene tres grandes posibilidades: ser vendido en el extranjero, ser vendido como esclavo luego de que la parte demandante gane el litigio, o ser esclavo en Gortina; mientras que un *katakeimenos*, pasó a ser esclavo mediante un acuerdo directo. Sin embargo, este “esclavo”, presente en el limbo de la no-libertad y la no-esclavitud, tenía privilegios, derechos y obligaciones, que pueden perfectamente calzar en ambas condiciones. Por ejemplo, si puede pagar una deuda, la pagará; en caso de que no pueda, su “amo” (denominado como *katathemenos*) llegará a acuerdo con el acreedor, o, en caso de crimen, con la parte ofendida; ahora, si el *katakeimenos* es ofendido o perjudicado, su amo demandará tal y como si se tratara de un hombre libre, y de existir una indemnización, se repartiría entre ambos. En ambos casos, los términos *oikeus* y *doulos* son empleados indistintamente, sin que se sugiera en ningún lugar que se refieren a dos tipos distintos de esclavos.

Para los griegos, en general, cualquier trabajo implicaba una aproximación a la servidumbre.³⁹ La expresión clásica de “trabajar como esclavo”, es perfectamente aplicable a toda la ideología de la sociedad política de la Antigüedad clásica. Las diferencias que puedan ofrecer Teopompo, introduciendo una variable temporal en torno al “antes” y el “después” de las poblaciones serviles, o Julio Pólux con su distinción de “entre libres y esclavos” nunca representaron, en realidad, un problema para los griegos. Emplear los términos *doulos*, *oikeus*, *oiketes*, *tetrapoda*, *andrapoda* o *therapon*, no introducía diferencias significativas en torno a la *categoría y condición social* del individuo en cuestión: se trataba de un no-ciudadano, y un no-libre de todas maneras. Los problemas, sin embargo, los tenemos nosotros, y por ello es necesario establecer diferencias.

³⁸ M.I. Finley, “Las clases sociales serviles de la Grecia Antigua”, *La Grecia antigua...*, *Op. cit.*, p. 150 (Publicado originalmente en *Revue Internationale des Druits de l'Antiquité*, 3ª serie, 7, 1960).

³⁹ Idea reiterada en Finley: *La economía...*, *Op. cit.*, pp. 49-54; “¿Se basó la civilización griega en la esclavitud?”, *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 1979, pp. 106-107.

Una tercera categoría de esclavos es, sin duda, la más relevante para los fines del presente trabajo, pues se encuentra inextricablemente asociada a la evolución histórica de la sociedad política clásica: la *chattel-slavery*. Este es un concepto utilizado por los historiadores anglosajones, y que, desde los años `50 del pasado siglo, se ha apoderado de los estudios sobre la esclavitud, pasando a ser la sinonimia del esclavo-cosa, o el esclavo como mercancía y propiedad absoluta. El *chattel-slave* es un tipo ideal, que calza perfectamente con la conceptualización que se ha elaborado sobre la esclavitud: es el extranjero absoluto, alienado desde el nacimiento, privado de identidad y cualquier lazo familiar válidamente constituido en sociedad. Comparativamente, un hilota es “más libre” que un *chattel-slave*, como también lo sería cualquier esclavo por deudas, o un individuo involucrado en las situaciones híbridas descritas en relación al código de Gortina.

La innovación que habrían introducido los quitotas, de acuerdo a Teopompo, habría sido, precisamente, la adquisición de esclavos desde el extranjero, intercambiados como mercancía, formando parte del patrimonio particular de cualquier propietario. Esto marcaría un quiebre relevante entre la “esclavitud arcaica” y la “esclavitud nueva”. Un supuesto “contrato de servidumbre”, junto con la conquista militar, serían, de acuerdo a Vidal-Naquet, los orígenes de la “esclavitud arcaica”.⁴⁰ Los hilotas, los *penestai* y los mariandinos, eran comunidades griegas reducidas a la servidumbre *al interior* de otra comunidad griega. Tanto la esclavitud por deudas, como la “esclavitud arcaica”, serían, por lo tanto, *esclavitud interna*, es decir, griegos esclavizando a otros griegos. En el caso de la *chattel-slavery*, en cambio, el mayor componente de contraste es que se trata de una esclavitud *externa*: los no-griegos, o, como para cualquier griego, los bárbaros, los habitantes del exterior de la comunidad política, conforman el grueso de la población esclava.

IV - ¿*Status* o clase social?

La aparición del *chattel-slave* representa, asimismo, un elemento de cambio al interior de la *polis*, y su presencia contribuye a fundamentar por qué los esclavos no constituyeron una clase, como también permiten demostrar la transición desde los órdenes

⁴⁰ J.P. Vidal-Naquet, “Reflexiones sobre la historiografía...” *op cit.*, pp. 219-221

hacia el fortalecimiento del *status* en los periodos clásicos. Por ello, repasaré los argumentos propuestos, con la meta de fundamentar la situación social del esclavo, para luego destacar y demostrar el cambio que implicó la *chattel-slavery* para la configuración de su antinomia: el ciudadano de época clásica.

J.P. Vidal-Naquet argumenta que una clase social debe poseer tres cualidades ineludibles:

- 1) Una clase es un grupo de hombres que ocupan un lugar muy definido en la escala social
- 2) Una clase social ocupa un lugar definido en las relaciones de producción
- 3) (...) una clase social supone la toma de conciencia sobre los intereses que le son comunes, el empleo de un lenguaje común, una acción común en el juego político y social.⁴¹

Como ya se ha visto, esto puede ser problemático si consideramos que existen dos modelos, el de la “esclavitud arcaica”, y el de la *chattel-slavery*, elemento relevante, sin lugar a dudas, si se debe considerar que una clase debe estar compuesta por un grupo social con un grado de homogeneidad significativo. Por otra parte, Vidal-Naquet, de acuerdo a Finley, argumenta que no es el esclavo el peor situado en la escala social, sino más bien el desposeído, el *thes*, quien, de acuerdo al esquema de la sociedad de clases, debería compartir la situación social con el esclavo. Ahora, si bien para los griegos, en general, resulta más que evidente que un hilota es designado de la misma manera que un *chattel-slave*, mediante la negativa cualidad de la *douleia*, no es un *chattel-slave*, y eso se toma en consideración a partir de la perspectiva que se tenga de la sociedad en la cual existe. Los *homoioi*, los “iguales” espartanos, tampoco constituían un grupo homogéneo, puesto que había categorías intermedias, como los 300 caballeros, *hippeis*, los *hypomeiones*, quienes no podían optar a un lote hereditario, o los *tresantes*, degradados por haber demostrado cobardía en el combate. Los hilotas, por su parte, tampoco eran todos iguales: *mothax* era la denominación para los que habían nacido al interior de un hogar espartano, y habían “sufrido” la *agogé* espartana, lo que indica, sin duda, el conocimiento de los espartanos sobre su debilidad demográfica, pues, ante alguna urgencia bélica, el *neodamodeis*, hilota

⁴¹ J.P. Vidal-Naquet, “¿Eran los esclavos griegos una clase social?”, *Clases y lucha de clases...*, *Op. cit.*, p. 19. También puede encontrarse en castellano, ligeramente modificado: “¿Constituían los esclavos griegos una clase social?”, *Formas de sociedad...*, *Op. cit.*, (Publicado por primera vez en *Raison présente*, 6, 1968)

incorporado a la *polis*, entraría en combate, “sin llegar a ser por ello un *homoios*”.⁴² La aplicación del modelo del espectro a la sociedad espartana implica una irresistible comparación con la sociedad clásica ateniense, la cual se llevará nuestra atención. Vidal-Naquet, en efecto, concluye: “En resumen, la sociedad espartana se caracteriza por una gama de *status* en la que no se puede señalar muy claramente dónde comienza la libertad y dónde acaba la esclavitud, pues incluso los Iguales (*homoioi*), en el fondo, no son hombres libres en el sentido ateniense del término”.⁴³

En el fondo, es la oposición del comportamiento político entre los hilotas y los *chattel-slaves* atenienses, el factor que señala el camino. Mientras los hilotas conforman una comunidad política, los esclavos atenienses *del exterior* no poseen politicidad, y solo reivindican su libertad desde una perspectiva individual. Desde esa mirada, todo conflicto político que ocurra al interior de la *polis* guarda relación con la población esclava: en Esparta, los hilotas son protagonistas, pues reivindican derechos políticos, y en última instancia, su liberación, mediante su participación en el ejército y la rebelión abierta; en Atenas, son los esclavos los que posibilitan todo conflicto, producto de que al encargarse de la mayor parte de las labores productivas, permiten que los ciudadanos ocupen su tiempo en la política. En la reforma soloniana, no tenemos noticia de que los *chattel-slaves* tuviesen alguna especie de participación, pero sí sabemos que fueron los atenienses esclavizados los reincorporados a la *polis*, mientras que los esclavos *externos* conservaron su condición social. Tampoco tomaron ventaja de las crisis políticas que condujeron al gobierno de los pisistrátidas, ni de éste a la *isonomía* clisteniana. Según Tucídides, unos veinte mil esclavos habrían huido tras la toma de Decelia por los espartanos, en 413 a.C. (aunque Jenofonte afirma que fueron recapturados), y, años después, en 406 a.C., también en el contexto de la Guerra del Peloponeso, los atenienses se vieron forzados a reclutar a sus *chattel-slaves* para hacerle frente a los espartanos en el combate naval de las Arginusas. Ni siquiera en estos episodios los esclavos atenienses demostraron un comportamiento similar al de los hilotas espartanos, *douloi* con una politicidad muy griega.

En opinión de Vidal-Naquet: “La esclavitud hizo posibles estos conflictos, no porque ella realice el total del trabajo material (esto no será nunca verdad), sino porque su

⁴² *Ibíd.*, p. 23

⁴³ *Ibíd.*, p. 23

status de anticiudadanía, de extranjero absoluto, permite al *status* opuesto de los ciudadanos desarrollarse, porque el comercio de esclavos y el comercio en general permiten a un número muy excepcional de atenienses ser ciudadanos”.⁴⁴ Estamos en presencia de un modelo de comportamiento social. Incluso, como se ha mencionado (véase *supra*), Vidal-Naquet argumenta que en un plano mítico, los griegos lograron captar la diferencia entre el modelo arcaico y el de *chattel-slaves*, si se piensa en las tradiciones sobre ciudades fundadas por hijos de esclavos, como la historia de los hijos bastardos de Esparta, que fundaron Tarento hacia el siglo VII a.C., luego de que fueran expulsados de la *polis* laconia por los espartiatas, furiosos por la impudicia de sus mujeres que se habían unido con los hilotas tras la larga ausencia de los guerreros en campaña; o el ejemplo de Argos, donde la ginecocracia, o gobierno de las mujeres, también tendría un origen ligado a la ausencia de los ciudadanos y las uniones indebidas entre esclavos y mujeres de la comunidad.⁴⁵ Así, Vidal-Naquet asegura: “Que yo sepa, ningún relato de este género se ha conservado en las ciudades donde la *chattel-slavery* se había seriamente implantado”.⁴⁶ En efecto, relatos como el de Teopompo, o las preocupaciones de los filósofos en torno a los esclavos y los libres, sólo aparecen cuando las sociedades de tipo espartano comenzaron a desintegrarse en el siglo IV a.C., es decir, con la crisis del hilotaje, de los *penestas* tesalios o del sistema evidenciado en el código de Gortina. El acontecer antecedió necesariamente a la teoría. En opinión de Vidal-Naquet, el pensamiento del siglo IV a.C. en torno a la esclavitud, sucede como efecto de la liberación de los hilotas mesenios en 369 a.C., pero también producto de la desestructuración de la *polis* en su forma clásica, antecedente claro del giro epocal que marcará Alejandro al fundar el mundo helenístico, en donde los griegos entrarán en contacto directo con un mundo sin ciudadanos, y los campesinos son lo más parecido a los esclavos que ellos han conocido.

Resulta más que claro, entonces, que los esclavos no se unieron con los más pobres, que podían ser sus compañeros de clase social, sino que reivindicaron la libertad de su comunidad política, o su libertad individual. Este comportamiento político y social será el modelo de la esclavitud en la Antigüedad clásica, y, como señala Vidal-Naquet, la ciudad, lo que he descrito como *polis*, es su límite de acción. Los esclavos no constituyeron una

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 25-26

⁴⁵ Heródoto, VI, 83

⁴⁶ Vidal-Naquet, *Op. cit.*, p. 29

clase social, y deben situarse, más bien, “como un grupo de *status* (...); y debemos intentar entender las decisiones económicas hechas por los individuos (e.g. consumir servicios antes que desarrollar nuevas tecnologías), en términos, no de la maximización de las utilidades que el racionalismo económico del capitalismo ha impuesto, sino a partir de las prioridades establecidas, igual y específicamente racionales, por la mentalidad o el sistema de valores del grupo social al cual el individuo pertenecía”.⁴⁷ El *status*, tal y como señaló Finley, contiene el elemento psicológico y ambiguo que permite pensar en el sistema de valores y la ideología de la sociedad, antes que en su estructura económica, la cual se encontraba engastada en la política, la religión y, finalmente, en la ideología de la sociedad antigua. Pese a lo anterior, el esclavo y su situación social debe entenderse *necesariamente* a partir del ciudadano, y de uno de los inventos griegos de mayor duración: la libertad.

V - Libres y ciudadanos

Puesto que el esencialismo no la había transformado aún en un concepto metafísico, en el contexto de la Antigüedad, la libertad es un conjunto de derechos y deberes, y de posibilidades de reivindicaciones en los ámbitos político y jurídico, con la finalidad de aumentar la cantidad de derechos. Esta es la mirada más precavida y ajustada al estudio histórico de la sociedad antigua, pues, la antinomia esclavo/libre conlleva el cáustico efecto de llevarnos a pensar en que, efectivamente, existió el “esclavo total” y el “libre total”, ambos tipos que son imposibles bajo el esquema de los derechos, deberes, reivindicaciones y responsabilidades:

(...) la gama de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, y de sus correlativos deberes, falta de privilegios, responsabilidades e incapacidades, es demasiado vasta, en el conjunto de la actividad humana, y demasiado variada, no sólo de sociedad a sociedad, sino también entre los miembros de cualquier sociedad conocida. Los derechos reconocidos en una sociedad dada constituyen un haz de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones desigualmente distribuidos entre sus miembros, incluso entre los que se llaman «libres», por lo que una definición de libertad que los incluyera sería una tautología o una falsa representación de la realidad.⁴⁸

⁴⁷ Wiedemann, T.E.J., *Slavery*, New Surveys in the Classics, núm. 19, Oxford Clarendon Press, UK, 1987, pp. 7-8

⁴⁸ M.I. Finley, “La libertad del ciudadano...”, *Op. cit.*, p. 103

Por ello, cualquier tipo de declaración de derechos, o de reivindicación de los mismos, siempre resultó ser concreta, no abstracta ni esencial. De ahí que proponga tres puntos para sostener esta afirmación: 1) Los derechos cambian, están condicionados históricamente. “La dialéctica es que los «derechos naturales» específicos surgen como una petición positiva contra la autoridad, solo para transformarse luego en argumento contra cambios posteriores en la ordenación social y política”.⁴⁹ 2) Los cambios en este punto comienzan a partir de algo concreto, no abstracto o esencial. 3) “Cualquier intento de obtener más derechos y privilegios para un hombre o una clase o un sector de la población determina necesariamente una reducción correspondiente de los derechos y privilegios de otros”.⁵⁰

Las continuas crisis al interior de la *polis*, que por lo general conocemos como *stasis*, en cuanto a su frecuencia y alcance, se explican por el carácter excepcional de la existencia de una población con reivindicaciones políticas, y que conformaban a la comunidad política en base a la exclusión y a la exclusividad del *status* ciudadano. Finley lo explica de la siguiente manera:

Una razón para su capacidad de permitirse una actividad tan fratricida (la *stasis*) era la presencia de otros que carecían de derechos. Sobre este asunto, la opinión griega era casi unánime: no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (parcial o total) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen iguales.⁵¹

La *polis* se funda a partir, y con la finalidad, de la exclusión. La figura del ciudadano es la antinomia del *chattel-slave*, puesto que posee mayor participación “en el conjunto de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, que cualquier otra persona”.⁵²

Sin embargo, no es acertado visualizar el *status* ciudadano como un indicador inequívoco e inmutable de la libertad antigua, ni menos a partir de la antítesis de la total falta de libertad, puesto que no todos los ciudadanos cuentan con los privilegios con los que

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 107

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 107

⁵¹ *Ibíd.*, p. 108

⁵² *Ibíd.*, p. 108

cuenta un ciudadano rico, o los derechos que toda una comunidad puede ejercer o reivindicar en relación a otra. Es por esto que la libertad “que no incluye la libertad de abogar por cambios es vacía. Así, la libertad de defensa que no incluye la libertad de asociarse con otros. Y el cambio (...), provoca la pérdida de algunos derechos de algunos miembros de la comunidad. Estos resisten, y se produce la *stasis*”.⁵³ Por ello, el espectro de los derechos, obligaciones, privilegios, exenciones y deberes, se tensa, y al tensarse, produce cambios en la evolución política de la sociedad antigua. Es difícil no pensar en los atenienses ricos que se vieron afectados por la reforma soloniana, y por el retiro de los *horoi*, o los aristócratas de época clásica, castigados por el *demos* mediante el ostracismo, o los generales que fueron condenados a muerte por la *ekklesia* tras su desempeño en la batalla, en plena Guerra del Peloponeso.

De ahí que Finley señale que, para los griegos, la incompatibilidad no se encontraba en el punto de las radicales diferencias entre un ciudadano y un esclavo, sino entre libertad y desigualdad, por lo que innovaron, mediante la invención de “igualdades artificiales”, como es el caso extremo de la Atenas democrática a partir de Clístenes, donde la inclusión del *demos* al estado tomó un matiz totalmente distinto al de las *poléis* arcaicas. Bajo esta igualdad artificial, los atenienses podían formar parte de la *boulé*, votar en la *ekklesia*, ser sorteados para deliberar en las *dikasterias*, y participar directamente del gobierno del estado. La relación con el estado, desde esta perspectiva, sería virtualmente directa. No obstante, las diferencias entre ricos y pobres eran notorias, y para el concepto de libertad, el contraste es significativo, pues “el ciudadano ateniense más pobre tenía la libertad de escoger entre servir y no servir, y ser mantenido por el estado si elegía el servicio, mientras que el ciudadano ateniense más rico carecía de libertad en este campo”.⁵⁴ Mientras los más pobres, los *thetes*, podían participar en el servicio de la flota, bogando en las trirremes, los ricos no tenían esta alternativa, y, más aún, se encontraban obligados, por la tradición, a financiar los festivales dramáticos, las fiestas religiosas, y las grandes obras públicas, mediante las *litourgoi*.

Los ciudadanos tenían la libertad de reivindicar derechos, reclamaciones y privilegios directamente al estado, y es posible que en ello resida uno de los puntos clave de

⁵³ *Ibíd.*, p. 109

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 118

su politicidad; si a ello se suma la “voluntad” de organizar a la comunidad política, a partir de reglas, procedimientos y experiencias conjuntas, puede que se obtenga la idea de la *polis* clásica. La perspectiva privada no constituyó un freno significativo a esta libertad básica del ciudadano, así como tampoco el rol del estado, cuyo campo de acción se encontraba, a su vez, limitado precisamente por las libertades de los ciudadanos. Los derechos naturales, los derechos humanos, e incluso la libertad como un concepto inherente a la humanidad, no existían en la Antigüedad, y la perspectiva correcta es situar a la libertad como una sumatoria de derechos y privilegios concretos, y no como un concepto que señale una cualidad común a todos los ciudadanos por igual. Aunque, genéricamente, se pueda entender que el ciudadano es el “libre *per excellence*”. De acuerdo a Kurt Raaflaub, *eleutheria*, la palabra griega que comúnmente señala a la libertad, se encuentra relacionada inextricablemente con la evolución política, en especial, la evolución de la democracia tras las Guerras Médicas de comienzos del siglo V a.C.⁵⁵ Uno de los conceptos clave de la libertad política es *autonomia*, la libertad del autogobierno, distinta de la libertad personal, la cual no cuenta con el elemento de la pertenencia total al conjunto de derechos y deberes involucrados en el gobierno de la *polis*. Así, es posible que los ciudadanos que participaran de forma más activa en dicho ámbito, fuesen “más libres” que aquellos que no lo hacían, cuando, como se ha mencionado, esta consideración sea más relativa de lo que suele pensarse, producto de las obligaciones a las cuales se encontraban sujetos los “más libres”. En términos generales, se puede concluir con respecto a la *polis* y la libertad del ciudadano, en palabras de Finley:

(...) la polis griega clásica había desarrollado un sistema institucional que, por sí mismo, era capaz de formular, sancionar y, si era preciso, cambiar la intrincada red de derechos y deberes, recogidos bajo el rótulo de «libertad» (...). El mayor defecto, desde nuestro punto de vista, el apuntalamiento de la *polis* por una mayoría con derechos restringidos o sin derechos, no era una de las debilidades condenadas por los teóricos. Por el contrario, consideraban que la *polis* democrática era poco jerárquica, y que su mayor imperfección era la extensión de la *isonomía* (en sus dos sentidos) a campesinos, tenderos y artesanos.⁵⁶

⁵⁵ Raaflaub, Kurt, *The Discovery of freedom in ancient Greece*, University of Chicago Press, USA, 2004, p. 8

⁵⁶ Finley, “La libertad del ciudadano...”, *Op. cit.*, p. 123

Resulta conflictivo para el sistema de valores moderno aceptar que la democracia ateniense, el modelo político e ideológico más potente desde el siglo XIX, se basara en la exclusión, y en la posesión de un cúmulo de derechos efectivos con los cuales los individuos podían lidiar con el estado y la comunidad. Sin embargo, tal y como es posible notar en la actualidad, es la cantidad de derechos, privilegios y poderes lo que finalmente define la situación social, tanto en el caso del ciudadano como en el caso del esclavo. Atenas es el caso histórico más apropiado para la aplicación del modelo del *status*, ya que en la época clásica, cuando la sociedad alcanzó su más alto punto de politización, la escala de la esclavitud bajo el rótulo de *chattel-slavery*, también llegó a su cénit. De ahí que la localización precisa de un límite “entre libertad y esclavitud” constituya una ilusión, pues nunca existió un individuo completamente libre, ni completamente esclavo en la Antigüedad clásica, por lo que hablar de “grados de libertad”, en términos de la conceptualización de una cualidad, es más apropiado. La fórmula de Finley es clara:

Más claramente, las ciudades en las que la libertad del individuo alcanzó su más alta expresión – para mayor claridad, Atenas – eran ciudades en las que la propiedad de esclavos alcanzó su auge. Como todos sabemos, los griegos descubrieron a la par la idea de la libertad individual y el marco institucional en el que se podría realizar. El mundo pre-griego – el mundo de los sumerios, babilonios, egipcios y asirios, y no puedo dejar de añadir a los micenos (micénicos) – era, en un profundo sentido, un mundo sin hombres libres, en el sentido que Occidente ha llegado a comprender. Y al mismo tiempo era un mundo en el que la propiedad esclava no desempeñaba ningún papel significativo. Eso también fue uno de los descubrimientos griegos. Un aspecto de la Historia de Grecia, en resumen, es el progreso conjunto de la libertad y de la esclavitud.⁵⁷

VI - Una sociedad esclavista: el límite y la ideología de los amos

Han existido cinco sociedades esclavistas, diferenciadas de las sociedades que “poseen esclavos” (entre las que puede contarse a la sociedad chilena colonial e independentista ss. XVI-XIX): La Atenas clásica (ss. V-IV a.C.); la Italia romana (ss. III a.C. – III d.C.); las Antillas coloniales (ss. XVII-XIX); el sur esclavista de EEUU hasta la Guerra de Secesión (ss. XVIII-XIX); y Brasil (ss. XVIII-XIX). El concepto de “esclavista” se justifica a partir de tres variables:

⁵⁷ Finley, “¿Se basó la civilización griega...?”, *Op. cit.*, p. 127

1) La población esclava debe desempeñar un rol insustituible en las labores productivas. En general, las sociedades esclavistas fueron pre-industriales, por lo que se sostenían inevitablemente mediante una base agraria, y, desde una mirada global, con una manufactura a nivel artesanal, en términos cuantitativos y cualitativos. Por lo tanto, si se trata de una sociedad esclavista, las fuentes arrojarán que éstos se encontraban presentes en la mayor parte de las labores ligadas a la producción material de la sociedad.

2) Desde una perspectiva demográfica, la población esclava debe representar un número significativo de la población total, al menos, un tercio de la misma. Si bien para el caso de la Antigüedad clásica los datos demográficos son, en la mejor realidad posible, poco confiables y escasos, la sociedad que aporta los puntos de comparación más recurrentes, la del *ante bellum south* americana, precisamente representa dicha aproximación cuantitativa, un tercio de la población total hacia mediados del siglo XIX.

3) La esclavitud tiene un rol ideológico, expresado en toda manifestación de la sociedad. La institución, y la figura del esclavo, el marginal, el extranjero, el excluido total, es un elemento estructural, sin el cual la sociedad no puede ser concebida. Fortalece a los grupos más ricos, y diferencia a los pobres y miserables de aquel que es considerado, a ojos de toda la sociedad, como una propiedad, y un “muerto social”⁵⁸.

Aunque el análisis de los dos primeros puntos es de vital importancia, me centraré en el estudio del rol ideológico de la esclavitud, enfatizando los conceptos y reflexiones evidenciados por los ciudadanos, es decir, quienes representan el punto de vista de los propietarios de esclavos, tomando como principal referencia a la formulación de la “teoría de la esclavitud natural” de Aristóteles, y el traslado del límite desde lo político a lo espiritual en la Época Helenística (323-30 a.C.), finalizando con el pensamiento de San Pablo y su empleo metafórico de los conceptos asociados a la esclavitud, ya en el contexto

⁵⁸ Las referencias para los dos primeros puntos puede verse en Keith Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Península, Madrid, 1981, pp. 127-129; Peter Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1996, pp. 2-7; M.I Finley, *Esclavitud antigua...op cit.*, pp. 100-102; T.E. Rill, “Classical Athens”, Bradley y Cartledge, *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge University Press, 2011, pp. 48-51; Me he tomado la libertad de proponer el tercer punto, producto de la sugerencia de Orlando Patterson de diferenciar a las sociedades donde la esclavitud posee una importancia estructural, de aquellas donde posee una importancia solo cuantitativa o económica, Patterson, *Slavery and social death*, Harvard, 1982, pp. ix-x

del Alto Imperio (30 a.C. – 235 d.C.), verdadero símbolo de la transformación de la *polis* griega clásica.

a) Eurípides y Platón: la creación del conflicto entre *physis* y *nomos*

La producción textual de la Antigüedad clásica, tendré que insistir en este problema nuevamente, fue producida con la intencionalidad de ser consumida por la élite, los ricos y poderosos de la sociedad, quienes, por lo demás, poseían la también extraña cualidad de saber leer y escribir. El hecho de que encontremos teorías y planteamientos sobre la esclavitud considerando este contexto convierte a la evidencia en casos aún más inusuales.

Como diría un griego antiguo, todo comienza con Homero. Pese a que la épica no se encuentra dentro de los límites de este trabajo, sí marca una tendencia del pensamiento en torno a la esclavitud: se trata de una desgracia individual, producida por la debilidad en el combate y la pérdida del favor de los dioses. Eumeo, el leal esclavo porquerizo de Odiseo, diría: “Zeus de amplia frente se lleva la mitad de la virtud de un hombre en cuanto el día de la esclavitud se cierra sobre él”.⁵⁹ La tragedia ateniense, heredera de los *topoi* literarios épicos, nos muestra a Eurípides como un autor que se detuvo a pensar más detenidamente sobre la condición de la esclavitud, en especial, la esclavitud femenina. En las palabras de Hécuba se destaca el revés de la fortuna que involucra ser capturada y esclavizada: “Debo trabajar el pestillo que cierra sus puertas. Yo, cuyo hijo fue Héctor una vez; u hornear su pan; dejar caer estos miembros atrofiados para dormir en el suelo desnudo, cuya cama fue de la realeza alguna vez”⁶⁰. El patetismo del pasaje es evidente, y permite pensar en cómo Eurípides empleó su conocimiento de las experiencias de los esclavos para introducir elementos emocionales que dejan entrever la *posible* psicología del esclavo.

Como ha observado Peter Hunt, durante el siglo XIX, los relatos sobre la experiencia de la esclavitud, con *La cabaña del tío Tom* como el mejor ejemplo en el *ante bellum south* norteamericano, fueron importantes argumentos intelectuales para el avance del abolicionismo. En la Antigüedad, es inútil buscar algún elemento parecido al interior de la sociedad grecorromana, pese a que algunos autores han pensado en Eurípides como un

⁵⁹ *La Odisea*, 17.322-3

⁶⁰ *Las Troyanas*, 492-5

“proto, cripto-abolicionista”.⁶¹ Aún así, es posible determinar ciertos aspectos de interés en el “pensamiento” sobre la esclavitud del autor trágico. La condena a la condición esclava es expresada en *Hécuba*: “Ay, qué malvada ha sido siempre la esclavitud/ Hace durar lo que no es correcto, debilitando por la fuerza”.⁶² Por otro lado, en *Helena*, un mensajero, esclavo, hace referencia a su condición:

Aunque he nacido esclavo, con un nombre de esclavo,
Mi mente es de mi propiedad, y me gustaría ser catalogado
Entre los esclavos nobles. Mucho mejor de esa manera
Que para un hombre doblemente discapacitado –
Teniendo que obedecer a la gente a su alrededor
Y ser maldito con un espíritu servil también.⁶³

El giro de la fortuna provoca, entonces, una condición percibida como injusta por parte de los personajes de la tragedia de Eurípides. En ambos ejemplos, no obstante, es una condición inevitable, y quienes expresan sus sentimientos sobre la institución, no manifiestan la intención de escapar de ella.

Hay dos aspectos centrales, asimismo, que pueden ser extraídos de los pasajes citados. En primer lugar, la condición de los esclavos es asumida, pero no es calificada como innoble o inherente a quienes se encuentran dentro de ella; lo que se advierte son claras lamentaciones por la suerte que han padecido, tanto por haber sido esclavizados y cruzar el límite, perdiendo su libertad, como por haber nacido en la condición de la esclavitud. En segundo lugar, se observan algunas aristas de uno de los debates intelectuales de mayor relevancia en la Antigüedad, *physis* y *nomos*, la diferencia entre la naturaleza y la convención. Los griegos podían optar por pensar en que la esclavitud era una condición natural para algunos individuos, e incluso para comunidades étnicas completas, o que se trataba de un estado injusto, pues podían existir quienes nacen esclavos, pero cuya alma sea libre. En otro fragmento de Eurípides, esta idea es expresada

⁶¹ Peter Hunt, “Slavery and greek literary culture”, Bradley y Cartledge, *op. cit.*, pp. 32-33, nota 34. La gran excepción de la Antigüedad son los Esenios, una secta judía de los siglos II a.C. – I d.C., que prohibía la esclavitud, la cual constituía un pecado. Su caso, obviamente, merece un tratamiento aparte, que no será abordado en el presente estudio.

⁶² *Hécuba*, 332-3

⁶³ *Helena*, 728 – 33

con mayor claridad aún: “A menudo un esclavo es deshonrado por nada más que el nombre, mientras su alma podría ser más libre que la de un no-esclavo”⁶⁴. La diferencia entre una ex – reina como Hécuba, y un hombre nacido bajo la condición de la esclavitud es el énfasis en torno a la “nobleza” de cada cual; mientras el destino de Hécuba es horrible y lamentable, el del alienado por nacimiento debe ser soslayado por la “nobleza” de su espíritu. En cualquier caso, el resultado es el patetismo, que puede ser destacable considerando el absolutismo de los derechos y poderes sobre el esclavo por parte de los amos, pero que en ningún caso expresa la voz de los esclavos o de quienes han caído en dicha tragedia personal. Como Peter Hunt apunta, incluso la “preocupación” por aquellos nacidos como esclavos “sirve para destacar las preocupaciones de elevados sentimientos de los personajes nobles”.⁶⁵

De hecho, es posible identificar tres “actitudes” o concepciones “populares” sobre la esclavitud. La primera, es que la esclavitud se produce por inferioridad militar, en el caso de los vencidos, y superioridad bélica, en el caso de los vencedores. En segundo lugar, puede ser vista como un giro negativo de la fortuna, eventualmente, injusta; a partir de una perspectiva intelectual, impulsada por los sofistas, este punto conduce al debate entre *physis* y *nomos*, en torno a si la esclavización de otros seres humanos se produce por convención, perfectamente conectado con el primer punto, o producto de la naturaleza de las cosas. El tercer punto de vista consiste en que los no-griegos son esclavos por naturaleza, y nos detendremos en esta idea, pues da paso a la “teoría” de la esclavitud.

Las principales razones que probablemente condujeron a los griegos a la difundida noción de la esclavitud natural, serían:

1) El suministro de *chattel-slaves* en las *poléis* que emplearon esclavos de esta categoría, en especial Atenas, de la cual estamos mejor informados. Producto de que la mayor parte de los esclavos obtenidos mediante el mercado eran “bárbaros”, es decir, no-griegos, es posible que una idea popular entre los atenienses de época clásica fuese homologar la condición de la esclavitud con la figura del extranjero. De esta forma, el esclavo es “doblemente” extranjero, pues no está incluido en la comunidad política, y

⁶⁴ Fr. 83.1

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 35

tampoco pertenece a la *koinonia* griega; es un *extranjero absoluto*. Los nombres de esclavos y la frecuencia con la cual éstos se encuentran asociados al comercio del Mar Negro y las riberas danubianas, confirman la presunción de que los *chattel-slaves* de época clásica eran “bárbaros” en su abrumadora mayoría.

2) El avance de la libertad política, la cual se vio fuertemente estimulada como consecuencia de las Guerras Médicas. Este coyuntura crítica fomentó la idea de que todo individuo que no formase parte de una comunidad política se trataba de un “esclavo de”: esclavo del rey, del estado, de los dioses, etc. Al entrar en contacto con los persas, una sociedad gobernada por un monarca que contaba con poderes inconcebibles para los ciudadanos atenienses (situándome en el mejor y más ilustrativo caso), los griegos vieron reforzada su noción de superioridad moral frente a pueblos compuestos de “esclavos”. “Era más fácil creer en la esclavitud intrínseca de gentes que ya carecían de libertad política”.⁶⁶ El evidente etnocentrismo de esta concepción se ve ilustrado por las hipótesis que autores como Herodoto o Hipócrates formularon sobre las condiciones geográficas o climáticas que determinaba si un pueblo podía ser libre o no. El historiador de Halicarnaso se refiere a cómo los persas quisieron convencer al Gran Rey Ciro de avanzar hacia los valles del oeste, con la finalidad de invadir y habitar esas tierras, luego de que los designios de Zeus y los dioses le fueran favorables, asegurando su liderazgo y mandato en Asia. Ciro respondió: “Adelante y háganlo (...) pero si lo hacen, prepárense a dejar de ser gobernantes y transformarse en gobernados. Tierras suaves crían a hombres suaves; los maravillosos frutos de la tierra y los guerreros valientes no crecen del mismo suelo”. Luego, Herodoto enfatiza el componente ambiental en la situación de los bárbaros: “Los persas se dieron cuenta que Ciro razonaba mejor que ellos, y se marcharon, eligiendo ser gobernantes de una árida región montañosa que habitar en valles cultivados para ser esclavos de otros”⁶⁷. Resulta evidente el contraste entre la idea de una geografía compleja, donde la agricultura es posible a duras penas, y las “ventajas” de una tierra yerma: en ellas, no existen otros pueblos más fuertes, como los griegos, que rivalicen en superioridad con los persas. De todas formas, la esclavitud sería forzosa e inevitable a causa de las enormes diferencias de carácter de las gentes respecto a su entorno geográfico.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 37

⁶⁷ Heródoto, IX, 122. 1-4

3) Considerando los anteriores puntos, es posible afirmar que en época clásica surgió una concepción ligada a que esclavizar a otros griegos no era correcto.

En torno al último punto, es posible iniciar el estudio de la teoría de la esclavitud natural. Platón debe ser señalado como el precursor de esta concepción en el campo intelectual, a raíz de la claridad con la cual emplea su lógica en el tratamiento del tema. En su Estado ideal, los guardianes son los encargados de la guerra. Al preguntarse qué harán con los enemigos, los dialogantes que constituyen la voz del filósofo ateniense afirman:

-En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud, ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos, o no deberían permitirlo incluso a ningún otro Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega, previniéndose de ser esclavizados por los bárbaros?

- En todo sentido importa que la respeten.

- Por consiguiente, no adquirirán ellos mismos esclavos griegos, y aconsejarán a los otros griegos proceder así

- Completamente de acuerdo – dijo Glaucón -. Más bien, deberían volverse contra los bárbaros, y abstenerse de combatir entre sí.⁶⁸

Reconociendo la convención de la esclavitud de los vencidos en la guerra (algo difícilmente desconocido para un ateniense de fines del siglo V a.C. como Platón, considerando las acciones atenienses de represión sobre sus “aliados”), el filósofo establece elocuentemente que no es correcto esclavizar a otros griegos, una idea reforzada, incluso, por el término “Estado”. Más aún, la propuesta adjunta a los guardianes es el cese de hostilidades entre las *poléis* griegas y la hostilidad permanente y sostenida en contra de los bárbaros. Más adelante, fortaleciendo su punto de vista, Platón propone una distinción conceptual en torno a estas hostilidades:

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama disputa intestina, a la hostilidad con lo ajeno guerra (...) Afirmo, en efecto que la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera

⁶⁸ *La República*, V, 469b-c

respecto de la raza bárbara (...). Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos guerra. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos disputa interna.⁶⁹

La recurrente idea de la *stasis*, la crisis política interna de una comunidad, ha sido ampliada por Platón hasta abarcar a todas las comunidades griegas. En ese caso, ello no puede ser una guerra, puesto que los griegos son evidentemente distintos, ajenos y extranjeros a todos los bárbaros. Todo lo que puede resistir el concepto de “guerra” se vuelve en el pensamiento platónico hacia el conflicto justificado en contra de los no-griegos.⁷⁰ Ahora, lo realmente interesante de este pasaje es la raíz de la justificación del concepto de “guerra” aplicado a las hostilidades entre griegos y bárbaros, la cual no es otra que la disposición natural de las cosas. Por ello, en ese sentido, griegos y bárbaros viven en una hostilidad permanente y latente, basada en su contradicción natural.

Más aún, Platón admite que el Estado que está “fundando” es netamente griego. Por ello, cuando se produzcan desavenencias internas, los vencidos no sufrirán la suerte habitual de los cautivos de guerra, sino que “los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos”.⁷¹

En un célebre pasaje de *Las Leyes*, Platón hace referencia a la difícil tarea de “administrar” hombres. La situación de los hilotas (véase *supra*) era controversial en la perspectiva de un griego como Platón, que había propuesto la semejanza natural entre los helenos. Griegos y liberados en 369 a.C., los hilotas mesenios representaban la naturaleza griega y, al mismo tiempo, la inconveniencia de la posesión de esclavos con lazos culturales semejantes. El hombre, diría Platón

⁶⁹ *Ibíd.*, V, 470 b-d

⁷⁰ Resulta complejo para la mentalidad moderna no emplear el concepto de “racismo”, aplicándolo en una situación como la descrita por Platón, aunque la noción de “racismo” prácticamente no existía en la Antigüedad. Los griegos, una cultura basada en la exclusión, desarrollaron pensamientos y valores que resaltaron su peculiaridad en el Mediterráneo antiguo. El “racismo” formaba parte del bagaje cultural de sociedades que buscaban diferenciarse entre sí en un mundo heterogéneo y escasamente interconectado, aunque este relativismo moral no puede llevarnos muy lejos cuando se trata del sometimiento y “capitalización” de seres humanos.

⁷¹ *La República*, V, 471 a

es una cosa difícil de manejar, como se ha demostrado a menudo por las revueltas frecuentes de los Mesenios, y los grandes problemas que surgen en los estados con muchos esclavos⁷² que hablan el mismo lenguaje (...). Sólo dos soluciones han quedado para nosotros: no tener esclavos del mismo origen étnico ni que tampoco, si es posible, hablen el mismo lenguaje.⁷³

Una consecuencia del consejo de Platón es, eventualmente, la esclavización de no – griegos. Es coherente con la formulación del conflicto natural entre griegos y bárbaros y, en consonancia con dicha noción, los esclavos adquiridos, ya fuese mediante la guerra o la compra – venta, describirían un cuadro heterogéneo de diversas etnias. Aún así, resulta más plausible que esta idea de Platón haya sido alimentada, simultáneamente, por el horror causado tras la liberación de los mesenios, y por la realidad conocida en Atenas y otros estados con un amplio comercio marítimo que constituían un mercado común para el tráfico de esclavos. La guerra, se puede pensar, probablemente significaría la esclavización de individuos de la misma etnia, por lo que la solución necesaria pasaría por el tráfico y la compra – venta.

Además de que la esclavización de los bárbaros sea eventualmente “natural”, en el pensamiento de Platón es posible hallar otra explicación en torno a la superioridad e inferioridad “natural” entre los humanos. Como es sabido, parte del dualismo antropológico de Platón es la división entre las partes del alma: racional, irascible y apetitiva. En el caso de los bárbaros, su alma es dominada principalmente por la región apetitiva e irascible. Al raciocinio le corresponde el gobierno, tras dominar y controlar a la pasión y los instintos, caso opuesto a la “naturaleza” bárbara, donde el raciocinio es sometido a las bajas pasiones, configurando un inmediato cuadro de inferioridad. Dentro de los guardianes de su terrible estado ideal se admite la explosión instintiva, siempre y cuando se ajusten al gobierno del raciocinio, aunque sus apetitos deben ser vigilados cuidadosamente, de lo contrario puede que “crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase (...)”.⁷⁴ El peligro de lo “bárbaro” se cierne, incluso, sobre *Kalípolis*.

⁷² Platón emplea la palabra *oiketai*, que, como hemos visto (*supra*) es un sinónimo de esclavo relativo al “sirviente”. Paul Cartledge afirma que es la “segunda palabra más común para no - libre, *op. cit.*, p. 75

⁷³ *Las Leyes*, 777 b-c

⁷⁴ *La República*, IV, 442, b

Si bien Platón formuló estas ideas en algunos pasajes de su *corpus*, lo cierto es que la esclavitud no fue un tema destacado, ni valía la pena, al menos lo suficientemente, como para dedicarle un estudio más detenido en su obra, puesto que el énfasis platónico ya había sido destinado hacia los problemas de la *polis*, el dualismo y la realidad. La “genuina” teoría de la esclavitud se encuentra en el pensamiento de Aristóteles

b) Aristóteles: la esclavitud natural y sus enemigos

Como se ha dicho, la esclavitud era una institución bien conocida en la Antigüedad, para griegos y romanos. El *status* legal de los individuos era definido de acuerdo a su relación con el estado, la *polis*, en un contexto social donde los valores de la sociedad política delimitaban el comportamiento general. Aristóteles, un griego del siglo IV a.C., estaba plenamente consciente de esta realidad, particularmente en torno a la relevancia de la *polis*: su *zoon politikon* naturalmente debía vivir en *koinonia*; es decir, el hombre, el “animal social”, formaba parte de una comunidad racional y política, la *polis*. Lo establece de esa forma al comenzar su *Política*:

Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.⁷⁵

Al interior de esta comunidad, encontramos relaciones características de poder, y en su tratamiento, Aristóteles no pierde tiempo en desestimar la homologación de todas ellas sin tomar en cuenta sus diferencias: reyes, gobernantes, administradores de su *oikos* y amo de sus esclavos, cada cual implica una relación de subordinación distinta en escala y naturaleza.

El origen de toda relación subordinada se encuentra en el orden natural. Existen macho y hembra, que no pueden vivir el uno sin el otro a raíz de su papel en la reproducción, y “el que por naturaleza manda y el súbdito para seguridad suya”. El primero, trabaja con su raciocinio, elaborando previsiones y órdenes que el segundo ejecuta

⁷⁵ *Política*, 1252 a

y cumple con su cuerpo, el cual es “súbdito y esclavo por naturaleza”.⁷⁶ La naturaleza, asimismo, diferencia a las mujeres de los esclavos *al interior* de la comunidad, mas no sucede lo mismo entre los bárbaros, que no viven como los griegos, por lo que “entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo”. Bárbaros y esclavos, concluye Aristóteles, “son lo mismo por naturaleza”.⁷⁷

Para poder afirmar esto, su definición de “esclavo natural” debiese ser lo suficientemente sólida como para no dejar lugar a dudas. El filósofo la formula en los siguientes términos:

El que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, éste es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente.⁷⁸

Esta definición antitética, en realidad, no dice mucho, y termina por definir al esclavo natural mediante lo que *no es*, o sea, un hombre libre que no pertenece a sí mismo. Lo realmente interesante es conocer cuáles son las razones y los rasgos que permiten distinguir a un esclavo natural. Una primera distinción que logra identificarse en los argumentos aristotélicos es la referida a la configuración anatómica de los libres y esclavos naturales:

La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos más fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica).⁷⁹

Resulta evidente que el hombre político, el ciudadano, es quien por naturaleza posee las cualidades de la administración y la deliberación en el terreno político, como también en las actividades relativas a la defensa de la comunidad. Estos no solo han sido dispuestos de esa manera, sino que también físicamente son “inútiles”, adjetivo matizado por la dignidad

⁷⁶ *Ibíd.*, 1252 *a*, 25-30

⁷⁷ *Ibíd.*, 1252 *b*, 5-10

⁷⁸ *Ibíd.*, 1254 *a*, 4-18

⁷⁹ *Ibíd.*, 1254 *b*, 28-34

implícita en la palabra “erguidos”. Los esclavos naturales, por lo tanto, poseen cualidades físicas distintivas que les permiten desarrollar toda actividad laboral, excluyéndose, claramente, la política. Aún así, también existe una condicionante mental destacada por Aristóteles:

Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos.⁸⁰

Por estar naturalmente dispuestos a realizar labores relativas al uso forzoso del cuerpo, los esclavos están más cerca del polo “animal” y “corporal” en las dualidades cuerpo/alma y animal/hombre, sin por ello dejar de ser humanos. Si aquellos “cuyo rendimiento es el uso del cuerpo” son naturalmente subordinados de otros poderes externos, al mismo tiempo pueden participar de la razón, sin poseerla totalmente. El límite entre el hombre y el animal se marca a partir de este punto, pese a que el límite entre esclavo natural y “hombre racional” se presenta más borroso, pues no sabemos cuál es la diferencia entre un hombre “naturalmente” apto para todas las labores, y un ente que se gobierna por sus instintos. De acuerdo a Aristóteles, los animales “no se dan cuenta de la razón”, mientras que el esclavo por naturaleza “la reconoce pero no la posee”. Se trata de una nebulosa ambigua que puede aclararse al pensar en la ausencia de “aplicación racional” en el intelecto de los esclavos, comparándolos con la incapacidad deliberativa de las mujeres y los niños. Tomando parte del sistema de su maestro Platón, Aristóteles recuerda que en el alma de todo ser existe un elemento dirigente y otro dirigido, de lo que se sigue que naturalmente existan algunos donde la razón y la virtud sea el elemento dirigente, por lo que son gobernantes, mientras que en otros sean los instintos y la irracionalidad, transformándolos en gobernados:

⁸⁰ *Ibíd.*, 1254 *b*, 15-24

El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa: la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta.⁸¹

La virtud (*areté*) del esclavo, asimismo, debe ser mínima, correspondiendo a su condición naturalmente inferior. Cualquiera sea la medida de virtud que posea, ésta “es relativa al dueño”, afirmación que conduce a pensar en la metáfora de la proyección de la sombra: la personalidad del esclavo es un espacio al interior del oscuro reflejo de su amo, plasmado en una superficie extraña. Ya que el esclavo “es útil para los menesteres necesarios”, su virtud debe ser la necesaria para llevarlos a cabo, y no debe ir más allá de eso.⁸² Si bien su condición puede aproximarse a la de los artesanos “perezosos”, éstos tienen una especie de “servidumbre limitada”, distinta a la esclavitud natural. El aspecto parcial es relativo a la consumación de sus habilidades en trabajos donde se emplea el cuerpo en lugar de la razón, símbolo de una *areté* menor desde el prejuicio aristocrático del estagirita. El esclavo natural, en cambio, *participa* de la virtud de su amo *sin poseerla*. Su pertenencia al *oikos* es una extensión de la existencia de su propietario.

En qué medida un esclavo es “humano” en el sentido griego del concepto, resulta complejo de determinar atendiendo a lo propuesto en la *Política*. Sin capacidad deliberativa, ni raciocinio, ni la posibilidad de expresarlo (*logos*), tampoco distinguen el bien del mal, es decir, no tienen algo parecido a un sistema moral y ético que no sea el otorgado por su amo.⁸³ Repasando las motivaciones que tendrían los ciudadanos para organizarse a partir de una ciudad, con sus diversas variantes respecto a formas de gobierno, Aristóteles afirma que éstos no solo se han agrupado para vivir, sino para “vivir bien”, algo impensable para los esclavos, pues “en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida”.⁸⁴ La “bestialidad” de los esclavos por naturaleza parece estar asestada en un pasaje de la *Ética Nicomaquea*:

⁸¹ *Ibíd.*, 1260 *a*, 7-12.

⁸² *Ibíd.*, 1260 *a*, 30-35

⁸³ *Ibíd.*, 1253 *a*, 9-18

⁸⁴ *Ibíd.*, 1280 *a*, 33-35

Son por naturaleza incapaces de razonar y viven una vida de puras sensaciones, como ciertas tribus en los límites del mundo civilizado, o como la gente que padece a través del ataque de enfermedades como la epilepsia o la locura.⁸⁵

De acuerdo a Peter Garnsey, la inclusión de la categoría de “gente bestial” en la *Ética* y su no-incorporación en *La Política* podría sugerir que la “esclavitud natural” no estaba conceptualizada aún. Aristóteles no habla de la condición “naturalmente servil” de las tribus que habitan los bordes del mundo civilizado, como tampoco asimila a los individuos “mentalmente enfermos” y la “bestialidad” con los esclavos naturales en *La Política*, por lo que la condición “sub-humana” de los *douloi* es una categoría que no alcanza la “bestialidad” de los entes caracterizados en la *Ética*.⁸⁶ Al diferenciar a la relación entre el jefe de familia con la mujer y sus hijos de la relación amo/esclavo, Aristóteles sitúa al esclavo natural en una situación aún más marginal, dificultando la categorización de su condición y relaciones sociales. Su naturaleza “menos humana”, pero al mismo tiempo “más humana que animal” sólo revela las constantes contradicciones en las que debe incurrir Aristóteles para establecer un sistema a partir de la situación de los esclavos.⁸⁷

Ahora, la relación entre amo y esclavo responde a un modelo “político”. Aristóteles identifica las constituciones “naturales” y aquellas que son “desviadas”. Entre las primeras encontramos a la monarquía, la aristocracia y la política, mientras que en la segunda categoría se hallan la tiranía, la oligarquía y la democracia, constituyendo cada una la forma “desnaturalizada” de las primeras, respectivamente. Resulta algo paradójico, a juicio de Peter Garnsey, que las constituciones “naturales” impliquen el gobierno sobre hombres libres.⁸⁸ Así, tanto la monarquía como la aristocracia corresponden a una relación de poder doméstica: paternal y conyugal, respectivamente. No obstante, Aristóteles no considera que éstas correspondan en algún nivel a la relación amo-esclavo. La tiranía, desde la mirada moderna, parecería ser la anti-constitución más adecuada para describir la relación de poder entre amos y esclavos, pero nuestro filósofo no piensa de la misma forma. En una tiranía, prevalecen los intereses personales del gobernante, *tyrannos*, por sobre el resto de la

⁸⁵ *Ética Nicomaquea*, 1149 a, 9-12

⁸⁶ Peter Garnsey, *op. cit.*, p 114

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 115

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 116; *Pol.*, 1255, b 17

comunidad. Si aquellos son griegos, entonces el cuadro se complica, pues los tiranos gobiernan a hombres “naturalmente” libres.

En la *Política*, la imposibilidad de la analogía entre la tiranía y el poder sobre los esclavos radica en la supuesta “comunidad de intereses” entre el amo y sus propiedades humanas. Puesto que en los amos, naturalmente libres, el alma gobierna al cuerpo, y han sido dispuestos para dedicarse a las actividades relativas a la política y al gobierno, mientras que en los esclavos el cuerpo gobierna sus almas, y han sido naturalmente establecidos como “trabajadores”, es posible advertir la configuración de un “orden”:

(...) la parte y el todo, el cuerpo y el alma, tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario.⁸⁹

Las palabras dirigidas a la “convención” serán abordadas más adelante. Por ahora, hay que detenerse en esta “comunidad de intereses” entre amos y esclavos. Alma y cuerpo, de acuerdo a Aristóteles, tienen los mismos intereses. Si la primera se identifica con el amo, y la segunda con el esclavo, entonces, teóricamente, no debiese existir una fuerza *contra natura* ejerciendo coerción al interior de esta relación de poder, menos aún violencia dirigida en contra de libres para esclavizarlos. La tiranía es una constitución *forzada*, y al interior del esquema de la esclavitud natural aristotélica en la *Política*, la analogía es contradictoria, ilógica e imposible.

En la *Ética Nicomaquea*, no obstante, el caso es distinto. Aristóteles trata las relaciones familiares como modelos políticos:

La relación de un padre hacia sus hijos se asemeja a la monarquía, desde que el padre tiene los intereses de sus hijos a partir del corazón. Es por ello que Homero llama a Zeus ‘Padre Zeus’, ya que el gobierno paterno es el ideal de la realeza. Pero en Persia el gobierno parental se asemeja a la tiranía, ya que los padres Persas tratan a sus hijos como esclavos. Nuevamente la relación entre amos y esclavos es una especie de tiranía, puesto que los intereses de los primeros son el objetivo de las

⁸⁹ *Política*, 1255 b, 8-13

actividades de los segundos. Esto parece estar correcto, pero el sistema Persa está mal: las formas de gobierno debiesen variar en cuanto al tipo de personas gobernadas.⁹⁰

Los persas se han equivocado al tratar como esclavos tanto a sus súbditos como a sus hijos y mujeres, puesto que la tiranía se asemeja a la posición del amo: ellos han “desnaturalizado” el gobierno doméstico pensado por Aristóteles. Es posible, en este sentido, recordar que en *La Política* el estagirita sostiene que los persas han degenerado todas las formas de gobierno, producto de su indistinción entre los subordinados. Los bárbaros, en definitiva, al carecer por naturaleza de la *areté* de los libres, transforman en tiranía las relaciones que entre los griegos forman parte de un orden natural.

La contradicción entre la *Ética* y *La Política* se aprecia más claramente aún cuando Aristóteles estudia las implicaciones de la justicia y la amistad al interior de las constituciones “torcidas”. En una tiranía, no existe nada en común entre el gobernante y los gobernados, puesto que sus intereses son distintos y anti-naturales, como tampoco puede existir justicia. Su relación es comparable con la de un artesano con sus herramientas. Resulta llamativo, por lo demás, que Aristóteles piense en la subordinación del cuerpo al alma, cuando en *La Política* ha quedado suficientemente establecido que los bárbaros simbolizan dicha relación de desigualdad; de ahí que afirme la inexistencia de justicia o amistad al interior de una relación donde los intereses difieren radicalmente:

Porque el esclavo no tiene en común con su amo; es una herramienta viviente, así como la herramienta es un esclavo inanimado. Por lo tanto, no puede existir una relación de amistad de un amo hacia un esclavo, como si se tratara de un hombre para él.⁹¹

El problema de la tiranía, por lo tanto, es el gobierno despótico sobre aquellos que no son necesariamente esclavos. Peter Garnsey ha propuesto que al momento de formular su *Ética Nicomaquea* Aristóteles aún no había desarrollado la teoría de la esclavitud natural, y por ello en la primera es posible advertir que la analogía entre tiranía y esclavitud resultaba válida para el filósofo.⁹² Aún así, es posible que algunos pasajes muestren contradicciones producto de la transcripción y re-composición de un *corpus* mayormente

⁹⁰ *Ética Nicomaquea*, 1160, b 24-32

⁹¹ *Política*, 1161, b 1-6

⁹² *Ibíd.*, p. 119

constituido por aportes de discípulos y escoliastas, a lo largo de más de un milenio. La responsabilidad de Aristóteles en la autoría de estas propuestas, de todas formas, no debe olvidarse, menos aún cuando es posible detectar una controversia intelectual.

Aristóteles es el único ejemplo de “reflexión sistemática” y de “esfuerzo intelectual” en torno a la definición de la situación de los esclavos en el contexto de la *polis*, y su aporte debe ser visto desde la perspectiva completa de la Antigüedad, pues, tras él, no hubo otro intento semejante, o al menos que se nos haya conservado. En efecto, la excepcionalidad del tratamiento del tema en el *corpus* aristotélico posiblemente es la huella de una controversia en la cual Aristóteles tomó partido por una posición que, tal vez, reflejaba las concepciones comunes entre los griegos clásicos en torno a la esclavitud, frente a la posición que situaba a la esclavitud como obra de la convención (*nomos*). Peter Hunt ha recalcado que la obra perdida del hijo de una esclava tracia, Antístenes, titulada *Sobre la esclavitud y la libertad*, pudo haber sido un punto de referencia para los ataques a la esclavitud natural, aunque ello es solo una conjetura.⁹³

El acontecer de mayor significado histórico que condujo a la instalación de la pugna entre “naturalistas” y “convencionalistas” (si se me permite la adjetivación lúdica) fue sin duda alguna la liberación de los hilotas mesenios en 370-369 a.C. Como he afirmado (véase *supra*), alimentó la “reflexión” en torno a los orígenes de la esclavitud griega, - con el famoso pasaje de Teopompo indicando a los quiotas como los primeros en introducir esclavos mediante la compra-venta como el mejor ejemplo - , estimulando al mismo tiempo la presunción de que los griegos no deberían ser esclavizados por otros griegos, y que los bárbaros son enemigos “naturales”, como lo presentó Platón.

El caso de los hilotas representa los puntos más criticables del pensamiento común en torno a la esclavitud natural: en primer lugar, se trataban de griegos esclavizados injustamente; en segundo lugar, no eran esclavos por deudas, sino que, a ojos de todos los griegos, verdaderamente se trataban de esclavos; en tercer lugar, al liberarse del yugo espartano, los hilotas no solo escaparon de su condición servil, sino que también procedieron a conformar una comunidad política. El último punto, precisamente, echa por tierra la afirmación de la existencia de una esclavitud inherente. Alcidas, en un pasaje de su *Discurso Mesenio*, afirma: “Dios hace libres a todos los hombres. La naturaleza no ha

⁹³ Hunt, Peter, *Op. cit.*, p. 35

hecho esclavo a nadie”.⁹⁴ Así, cuando Demóstenes defendió a su cliente, el liberto Formio, ante las acusaciones de Apolodoro a mediados del siglo IV a.C., destacó sus excepcionales cualidades humanas, entre las cuales se encuentran la inteligencia, la honradez, la excelencia en sus asuntos personales y su honestidad en los negocios.⁹⁵ Esta lista honorífica, comúnmente reservada a los ciudadanos libres, difícilmente podría describir las cualidades de un “esclavo por naturaleza”, un bárbaro como Formio, quien, helenizado, pasó a formar parte del cuerpo de ciudadanos atenienses al igual que su ex – amo, Pasión.

El caso de Formio, y de los escasos libertos de los que tenemos noticia en las fuentes griegas de época clásica, configuró sin duda un ejemplo para el punto de vista que negaba a la esclavitud natural. No obstante, como elocuentemente ha afirmado Peter Hunt, la depresiva y corta lista de quienes discutieron la posibilidad de la esclavitud natural solo puede resumirse como “los oponentes anónimos de Aristóteles”,⁹⁶ producto de que sus argumentos pueden conocerse por el silencio, y las propias referencias del estagirita en *La Política*. En efecto, tras enunciar que existe la opinión de que la dominación es una ciencia y la base de todo gobierno sobre los subordinados, Aristóteles reconoce:

Otros (piensan) que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta.⁹⁷

Se reconocen dos elementos básicos dentro de la perspectiva de los “oponentes de Aristóteles”: en primer lugar, la esclavitud es una convención, por lo que no existirían realmente diferencias en la naturaleza de las gentes, sino en su conformación político-intelectual, y en cuán desarrollada se encontrase su relación con las leyes o la costumbre (*nomos*); en segundo lugar, el empleo de la fuerza y la violencia en la esclavización de otros humanos que en su medio social eran “libres”, sin diferencias estructurales en cuanto a naturaleza con los griegos, demuestra que la esclavitud no es natural, pues el orden que funciona de acuerdo a ese principio no requiere de fuerza y violencia para el logro de la subordinación a un determinado poder.

⁹⁴ Escoliasta de Aristóteles, *Retórica*, 1.13.2

⁹⁵ *Pro- Formio*, 28-32. 43-52, 57

⁹⁶ Hunt, *op. cit.*, p. 40

⁹⁷ *Política*, 1253 b, 21-23

Aristóteles reconoce que hay esclavos con cuerpos y almas de libres, y libres en la situación contraria, aunque la distinción entre ellos no es clara. Lo justo, desde la visión de Aristóteles, es que se reconozca la libertad natural del alma; pero, “la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo”.⁹⁸ Dificultoso como se ve, la solución del filósofo es pensar en que algunos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos últimos “la esclavitud es a la vez conveniente y justa”.⁹⁹ Luego, se refiere, nuevamente, a sus oponentes en el campo intelectual:

No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores (...). Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos. (...) Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar.¹⁰⁰

El mejor esfuerzo que realizó Aristóteles para considerar la posibilidad de que no todos son libres o esclavos por naturaleza, es aceptar que la guerra se ve precedida, en ocasiones, por acciones forzosas e injustas, transformando una posterior victoria y esclavización de aquellos que son derrotados, en una situación igualmente injusta. En ese caso, los aparentemente “bien nacidos”, quienes no son esclavos por naturaleza, son reducidos a la condición de esclavitud. Para el estagirita, finalmente, existen individuos “configurados” naturalmente para ser libres o esclavos, incluyendo aptitudes mentales y físicas, mientras que existen esclavos por “convención”, los cuales no merecen su condición, producto de las circunstancias injustas de su esclavización.

⁹⁸ *Ibíd.*, 1254 *b*, 38-39

⁹⁹ *Ibíd.*, 1255 *a*, 2-3

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 1255 *a-b*, 4-11

La aceptación parcial de los argumentos en contra de la esclavitud natural, presumiblemente emitidos a partir del movimiento sofista, no reduce la fuerza e influencia de la teoría aristotélica al interior de la opinión común entre los griegos de época clásica. El hecho de que la mayor parte del suministro de esclavos del periodo tuviese como origen los “límites del mundo civilizado”, sólo alimentó la opinión de la “naturaleza degradada” de los bárbaros, mientras la seguridad en la naturaleza superior de los griegos como una cultura dominante, y cuyo imperio sobre los más débiles también se consideraba justo, se fortaleció de forma inversamente proporcional a la degradación de los extranjeros. La muerte social de los esclavos de época clásica debe ser vista prácticamente como una *función* de la ciudadanía, y la actitud común frente al tema corresponde al periodo en el cual la *polis*, especialmente en Atenas, alcanzó su apogeo en términos de libertad política e imperio. Aristóteles justificó la esclavitud, brindando un piso teórico a los propietarios de esclavos, y su tesis no debe ser tomada como una descripción de la realidad de los esclavos, o el funcionamiento de la institución. La opinión (supuestamente) sofista, que consideraba a la esclavitud una condición anti-natural, es un argumento intelectual que lentamente cobró mayor fuerza, aunque con matices distintos, y en un contexto distinto, cuando la *polis* cesó de ser una realidad política autónoma y la libertad política perdió su simbolismo ideológico en un sentido clásico.

c) El traslado del límite: los estoicos

En los albores de la época helenística (323 a.C. – 30 a.C.) la filosofía clásica, es decir, los sistemas de Platón y Aristóteles, se difuminó significativamente, dando paso a distintas escuelas de pensamiento cuya preocupación ya no radicaba en la *polis* y sus problemas, sino en la moral individual y en la relevancia de la naturaleza como reguladora del comportamiento humano. A la filosofía helenística se le suele identificar casi automáticamente con el estoicismo, aunque ello podría conducir a una falacia, puesto que existieron otros movimientos como el cinismo, el eclecticismo, el neopitagorismo o el peripatetismo, entre otros. Sin embargo, es posible afirmar con toda seguridad que el pensamiento estoico fue el encargado de difundir una opinión sobre la esclavitud que permaneció durante todo el periodo que he considerado “clásico” en este estudio: tanto la

libertad como la esclavitud son cualidades morales del alma. La esclavitud “legal” no constituyó un problema relevante para los estoicos, siendo más bien una consecuencia de los designios de la fortuna (*tyché*). Procederé a revisar los principales ejemplos del pensamiento estoico griego, en primera instancia, y su presencia en algunos autores romanos posteriormente.¹⁰¹

La influencia de los cínicos entre los primeros estoicos fue sin duda poderosa, aunque sus preceptos nunca fueron suficientemente practicados. La renuncia a las posesiones y a la vida como miembro de la comunidad política, para pasar a transformarse en un *kosmopolites*, resultaban una práctica limitada a individuos aislados, aunque las anécdotas del posterior héroe estoico y padre fundador del cinismo, Diógenes, “el perro”, son útiles para ilustrar algunos aspectos de la *stoa*. Diógenes Laercio, autor del siglo III d.C., a quien debemos el conocimiento de autores que se han perdido, narró brevemente episodios de la vida del *cuio* Diógenes, de los cuales he seleccionado dos. En una oportunidad, Diógenes se enteró que uno de sus esclavos, Manes, había huido. El cínico opta por no perseguirlo y afirmó: “sería ridículo que Manes viviera sin Diógenes, pero que Diógenes no pudiera vivir sin Manes”.¹⁰² En otro pasaje, el filósofo es capturado por piratas y puesto en venta como esclavo. Luego de que uno de los traficantes, reconociendo su sabiduría, le pregunta qué hacer con él, Diógenes respondió: “Véndeme a cualquiera que quiera comprarse un amo”. Tras esto, el esclavo cínico avistó a un corintio y le ordenó al traficante: “Véndeme a ese. Necesita un amo”.¹⁰³ Después, ya pasando a ser “legalmente” el esclavo de su nuevo amo, Diógenes le discutió su forma de vestir, el estilo de su cabello, el método de crianza de sus hijos y todo su comportamiento.

En ambos ejemplos, lo relevante, además del pintoresco y ejemplificador comportamiento de Diógenes, es el escaso interés presentado tanto por el personaje literario como por el autor en la condición social de un esclavo. Por lo general, la huida, la resistencia o la rebelión de los esclavos constituían un verdadero problema para todo propietario de humanos, mientras que la actitud de Diógenes sugiere que la dependencia de

¹⁰¹ Las fuentes estoicas tienen el problema de no constituir un *corpus* similar al platónico o aristotélico. Los ejemplos de un tema tan disperso como la esclavitud en los autores cuyas obras y fragmentos han sobrevivido, abarcan aproximadamente seis siglos (ss. III a.C. – III d.C.); desde Zenón hasta Filón de Alejandría, pasando por Cicerón y Séneca, los ejemplos intentarán conformar cierta unidad que, realmente, nunca existió en la Antigüedad. La tendencia ha sido construida por los autores modernos, especialmente a partir del siglo XX.

¹⁰² Diógenes Laercio, 6.55

¹⁰³ *Ibíd.*, 6.74-75

los esclavos es una especie de vicio moral del cual él no se siente parte. Una situación aún más compleja es caer en la esclavitud luego de ser capturado o reducido a dicha condición a través de la guerra; no obstante, Diógenes continuó comportándose como libre, invirtiendo la situación que *tyché* había invertido en primer lugar, demostrando la escasa relevancia de la condición legal de un individuo que es “moralmente” libre. Riqueza o pobreza; salud o enfermedad; alto o bajo *status*, todas son condiciones que escapan del control del individuo, por lo que la única condición moral real es la libertad del alma, no la situación del cuerpo.¹⁰⁴

El padre fundador del estoicismo, Zenón, activo durante la segunda mitad del siglo IV a.C., compuso su propia *República* con la finalidad de refutar y corregir a Platón. Lamentablemente, es una obra perdida, de la cual sabemos a través de Diógenes Laercio. El autor nos habla sobre las críticas formuladas en contra de Zenón, otorgando algunas luces de su pensamiento en torno a la esclavitud:

Algunos, incluyendo el círculo de Casio el Escéptico, critican extensamente a Zenón: primero, por declarar al inicio de su *República* que el currículum educacional es inútil; y segundo, por su afirmación de que todos aquellos que no son virtuosos son oponentes, enemigos, esclavos y extraños uno de otro, incluyendo a padres e hijos, hermanos y parientes. Lo critican por presentar solo a gente virtuosa como ciudadanos, amigos, parientes y libres en su *República* (...).¹⁰⁵

Desde la perspectiva presentada por Diógenes, para Zenón la libertad es una condición moral *exclusiva*, reservada solo para una minoría, una minoría aún más reducida que la reconocida por los griegos de época clásica en la extensión de sus derechos. La virtud y no la libertad política configura el límite entre libres y esclavos, extendiéndose a la gama de relaciones familiares, fraternas y civiles. Esto “desnaturaliza” el concepto clásico de la ciudadanía y la identidad política de la *polis*, situando a la realidad en un segundo plano. En otro pasaje, Diógenes Laercio establece las diferencias entre libres y esclavos desde la perspectiva estoica:

Los estoicos dicen: Sólo él [el hombre sabio] es libre, pero los malvados son esclavos. La libertad es el poder de la acción autónoma, pero la esclavitud es la carencia de acción autónoma. También hay

¹⁰⁴ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, p 132

¹⁰⁵ Diógenes Laercio, 7.32-3

una esclavitud distinta que consiste en la subordinación, y una tercera consistente en la posesión como en la subordinación; ésta última se contrasta con el despotismo, el cual también es un estado malvado.¹⁰⁶

Todo lo relativo a la posesión, tanto desde la carencia de autonomía, como la propiedad y el gobierno total sobre otros individuos, son vistos como vicios relativos a la ausencia de virtud. Desde esta perspectiva, tanto amos como esclavos, si carecen de sabiduría y virtud, son malvados y, por lo tanto, esclavos. El interés de los estoicos, en definitiva, no reside en las condiciones reales de la sociedad.

Lo anterior, podría conducir a la conclusión de que los estoicos estarían de acuerdo con los “adversarios anónimos de Aristóteles”, nuestros presuntos sofistas, en cuanto a que la esclavitud no es una condición natural, inherente a ciertos individuos, preferentemente bárbaros. La humanidad estaría dividida entre superiores e inferiores, lo cual conduce al problema del “origen” de la virtud y la maldad, cualidades del alma y no de la realidad social. Solamente una minoría al interior de la humanidad son hombres sabios, suficientemente virtuosos como para alcanzar la verdadera libertad. Estobeo, el doxógrafo macedonio de mayor relevancia en la Antigüedad Tardía (ss. III), cita a un desconocido Cleantes en torno a este problema: “Todos los hombres tienen una tendencia natural a la virtud”.¹⁰⁷ Diógenes Laercio, a su vez, cita a Crisipo, esbozando levemente un argumento en torno a una especie de *paideia*: “La virtud es enseñable (...) como se hace evidente por el hecho de que los hombres inferiores se hacen buenos”.¹⁰⁸ Aparentemente, estos autores identifican una especie de “igualdad” de posibilidades entre los hombres que *potencialmente* podrían alcanzar la virtud y, por ende, la libertad. Sin embargo, de esto tampoco se extrae que *todos los hombres sean iguales* o que posean las *mismas* posibilidades de alcanzar la virtud. El hecho de que algunos “malvados” se hayan introducido en el aprendizaje de los elementos que constituirían a la libertad no significa que *todos* pudiesen hacerlo. El “optimismo” pedagógico estoico continua siendo, pese a todo, excluyente, más aún cuando se considera que la mayor parte de los “buenos” sean “coincidentemente” de la élite.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 7.121-2

¹⁰⁷ *Florilegium*, 2.65.8

¹⁰⁸ Diógenes Laercio, 7.91

Inclusive, existen ejemplos que sugieren la “naturaleza” escasamente apta para la virtud de ciertos individuos. Cicerón en *Sobre el Destino* hace alusión a la “atmósfera enrarecida” de Atenas como una condición para su famoso “agudo intelecto”, como también a la atmósfera “pesada” de Tebas para explicar la anatomía “rechoncha” y “fuerte” de sus habitantes. Crisipo, de acuerdo a Cicerón, también, afirmarí­a que existen distintas personas de acuerdo a sus gustos (“algunos aman los dulces mientras otros lo salado”), y comportamientos (“irascibles, crueles o arrogantes”), considerando las grandes diferencias entre sus entornos geográficos: “(...) ¿por qué debiese ocasionar sorpresa que estas diferencias sean productos de distintas causas?”.¹⁰⁹ Aulo Gelio, en sus *Noches Áticas*, por su parte, reconoce, junto con Crisipo, que sin educación los designios del destino, que pueden incluir desventajas de toda índole, no lograrán ser superados por individuos arrogantes carentes de virtud, cuyo objetivo es, precisamente, alcanzarla.¹¹⁰ En ambos casos se advierte que existen condiciones de mayor amplitud que lo contingente, el contexto dentro del cual los individuos se diferencian como superiores o inferiores. Los atenienses están notablemente influidos por el ambiente para diferenciarse de los tebanos, quienes no escapan a esta situación. La combinación de factores geográficos, climáticos y psicológicos (gustos y conductas) pueden, asimismo, constituir las condiciones prefiguradas por el destino de cada individuo: la “cadena” entre el intelecto y la acción, “teoría” y “praxis”, está condicionada por la naturaleza, pero no por ello es imposible de vencer. La educación, bien espiritual reservado a las clases altas y a los grupos dominantes de la sociedad antigua, puede proveer los elementos que guían hacia el logro de la virtud; a partir de ello, se deduce que, de una u otra manera, la élite tendría mayores posibilidades de ser “libres” que el resto de la sociedad.

El pensamiento estoico es *despolitizado* y, al mismo tiempo, *despolitizador*. Sus puntos más altos de influencia se alcanzaron a partir de la crisis de la *polis*, el auge de las monarquías helenísticas, y el principado romano que reorganizó el estado tras la crisis de la República. Al situar los aspectos fundamentales de la realidad *fuera* de ella, los estoicos proporcionaron una justificación y un impulso para el paulatino transmundanalismo que se estaba gestando en las sociedades clásicas. Uno de los aspectos de mayor impacto de su

¹⁰⁹ Cicerón, *Sobre el Destino*, 7-8

¹¹⁰ *Noches Áticas*, 7.2.6 ff

pensamiento es la concepción de una especie de “comunidad universal”, dentro de la cual todos los hombres son hijos de “Dios” (no es la deidad judeocristiana, aún). Al ser una filosofía inserta en un contexto donde la cultura griega se transforma en cultura *universal*, los estoicos cesaron de pensar en la comunidad de ciudadanos autónoma y clásica, para pensar en la *cosmópolis*. Pocos pasajes son tan elocuentes en este sentido, como aquel donde Epicteto señala que las “nacionalidades” pueden olvidarse, puesto que “eres un ciudadano del mundo” (1.9.1). Dios produjo seres racionales, que viven en comunidad con él. Pero, ¿qué sucede con los esclavos al interior de este esquema? Epicteto se dirige a los amos: “¿No recuerdan quiénes son, y sobre todo a quién gobiernan, que ellos son parientes, hermanos por naturaleza, los vástagos de Zeus?”.¹¹¹

La relación “natural” entre los miembros de la especie humana se inicia al interior de la familia, para abarcar a la sociedad y luego a toda la humanidad. Hierocles, citado por Estobeo, propone un “modelo” donde distintos círculos concéntricos describen la “jerarquía” de la *oikeiosis* atendiendo el criterio del “respeto” del cual cada miembro de ellos dispone, comenzando con la mente individual, pasando a la familia inmediata, la parentela extendida, los compañeros de tribu, los otros ciudadanos, los habitantes de los campos fronterizos y la raza humana finalmente.¹¹² Toda jerarquía, sin embargo, debe ser reconocida, pese a la “igualdad natural” entre los hombres. Marco Aurelio, el emperador estoico (161-180 d.C.), asegura que el gobierno de superiores sobre inferiores es natural y que ha sido diseñado por la inteligencia del universo:

La inteligencia del universo es social. Por consiguiente ha creado las cosas inferiores por el bien de las superiores, y ha ajustado a los superiores entre ellos. Han visto cómo ha subordinado, coordinado y asignado a todo su porción adecuada, y ha establecido la concordia entre las mejores cosas.¹¹³

Pese a que la sustancia del argumento de Marco Aurelio radica en la naturaleza, no es la *misma* naturaleza que la de Aristóteles. Aquella se trataba de una raíz metafísica que justificaba la existencia de relaciones naturales de subordinación, entre las que se

¹¹¹ 1.13. Peter Garnsey recuerda que los estoicos medios y tardíos desarrollaron el concepto de *oikeiosis*, una especie de “afinidad natural” entre todos los hombres, la cual se extendía desde la familia inmediata hasta el resto de la humanidad. *Op. cit.*, p. 143

¹¹² *Eclogai*, 4.671-3.11

¹¹³ *Meditaciones*, 5.30

encontraba el binomio amo-esclavo. Para el estoico, en cambio, la subordinación es una facultad necesaria al interior de la sociedad, sin emplear en ningún momento el ejemplo entre amo y esclavo como relación ideal en este sentido: se trata de una subordinación “genérica”, fundamental y necesaria.

El pensamiento estoico en torno a la esclavitud, entonces, puede resumirse en los siguientes términos:

- 1) La esclavitud legal es externa, escapa al control individual y no requiere mayor atención.
- 2) La esclavitud, al ser una condición moral del alma, en dicha dimensión, sí se encuentra bajo el control individual.
- 3) El hombre sabio y bueno (virtuoso) es libre e independiente, mientras que todo aquel que se presente como inferior o malvado, es inferior y esclavo.
- 4) Los sabios son, realmente, una minoría, transformando, de acuerdo a los anteriores puntos, al resto de la humanidad en esclavos. La esclavitud es, por lo tanto, una condición moral.¹¹⁴

Adicionalmente, algunos aspectos del pensamiento estoico contribuyeron al fortalecimiento de las jerarquías sociales, aunque, posiblemente, ello no parezca sorprendente si se toma en cuenta la *despolitización* inherente a la filosofía estoica. Hipólito, un apologista cristiano del siglo III d.C., recogió las palabras de Zenón y Crisipo en torno a las implicancias del destino forzoso de los hombres:

Ellos también afirmaron que todo ha sido destinado, junto con el consiguiente modelo. Cuando un perro se encuentra atado a una carretilla, si quiere continuar entonces la empuja, haciendo que su acto espontáneo coincida con la necesidad, pero si no quiere continuar, entonces en cualquier caso se le obliga. Así también sucede con los hombres: incluso cuando no lo quieran, de todas formas se le obliga a continuar de acuerdo a lo que se les ha destinado.¹¹⁵

¹¹⁴ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, p. 133

¹¹⁵ *Refutación a los herejes*, 1.21

La analogía de Hipólito constituye uno de los argumentos basados en las fuentes clásicas para el establecimiento de la doctrina cristiana, unos cuatro siglos tras la muerte de Zenón y Crisipo, que se harán cada vez más frecuentes al interior de la intelectualidad de la sociedad grecorromana del Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. El empleo de los estoicos, no obstante, no debe bloquear una de las evidentes consecuencias de su pensamiento, esto es, el traslado sostenido del foco de atención desde las reivindicaciones de derechos político-jurídicos por parte de los ciudadanos hacia el estado, hasta la aceptación de un orden natural en donde la fortuna, el destino y la moral condicionan las relaciones entre los individuos y las sociedades.

d) San Pablo: la igualdad universal

El mensaje de San Pablo, el cual conocemos a través de sus epístolas, posee un carácter *universal*, es decir, no distingue diferencias sociales ni étnicas, todo visto en el contexto del mundo Mediterráneo grecorromano antiguo. Considerando la historia de Jacob y Esaú, San Pablo no solo admite sus diferencias respecto a su condición de libre y esclavo, sino que también la justifica aludiendo a la naturaleza creadora e inmortal de Dios, lo cual explica el total dominio de su voluntad sobre los hombres.¹¹⁶ Más aún, puede pensarse que Pablo presenta el caso de Jacob y Esaú como una alegoría: Dios, a través de Cristo, ha expresado su voluntad de que los cristianos desplacen a los judíos como su pueblo elegido, sin que por ello los últimos dejen de ser sus hijos.¹¹⁷

Tal y como los estoicos, el interés de Pablo no se halla en el mundo de las categorías sociales, sino en el mundo espiritual, en donde todos son hijos de Dios y han sido redimidos de sus pecados, cualidades de un alma “esclava”, a través del sacrificio de Cristo. Ahora bien, una de las diferencias fundamentales entre Pablo y los estoicos es su discurso interventor de la realidad, el cual tenía como finalidad la reafirmación de las jerarquías sociales y de la situación social de los individuos realzando el valor de la servidumbre:

¹¹⁶ *Romanos*, 9:1-24

¹¹⁷ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, pp. 175-176

Que cada uno, pues, permanezca en la situación en que estaba cuando fue llamado. ¿La llamada de Dios te alcanzó siendo esclavo? No te preocupes. Pero si puedes conseguir la libertad, no dejes pasar esa oportunidad. El que recibió la llamada del Señor siendo esclavo es un cooperador libre del Señor. Y el que fue llamado siendo libre se hace esclavo de Cristo. Ustedes han sido comprados a un precio muy alto; no se hagan esclavos de otros hombres.¹¹⁸

Cristo, como realidad metafísica, revierte las jerarquías, relaciones de poder y subordinación del mundo terrenal en un plano transmundano: el que recibe la llamada de Cristo bajo la condición de la esclavitud es en realidad libre de espíritu, mientras que quien la recibe en la condición opuesta se transforma en un esclavo de Cristo. En ambos casos, la situación social es irrelevante. La metáfora de la compra de un esclavo, y el precio involucrado, hace referencia al sacrificio del Mesías en la cruz. Es posible observar, por consiguiente, que el apelativo a “permanecer en la situación en que estaban cuando fueron llamados”, estimula la adaptación y aceptación de las jerarquías y la situación social de los individuos. Esta idea es confirmada por las palabras de Pablo, quien en su carta a los Colosenses¹¹⁹ insta a los esclavos a ser “buenos esclavos”:

Siervos, obedezcan en todo a sus amos de la tierra; no sólo en presencia del patrón o para ganar en consideración, sino con sinceridad, porque tienen presente al Señor. Cualquier trabajo que hagan, háganlo de buena gana, pensando en que trabajan para el Señor y no para los hombres. Bien saben que el Señor los recompensará dándoles la herencia prometida. Su señor es Cristo y están a su servicio.¹²⁰

Idea que se puede encontrar nuevamente en la carta a los Efesios:

Siervos, obedezcan a sus patronos de este mundo con respeto y responsabilidad, con corazón sincero, como quien obedece a Cristo. No se fijen en si son vigilados o si ganarán consideración, pues ustedes son siervos de Cristo que hacen con gusto la voluntad de Dios. Hagan su trabajo con empeño, por el Señor y no por los hombres, sabiendo que el Señor retribuirá a cada uno según el bien que haya hecho, sea siervo o sea libre.¹²¹

¹¹⁸ 1-Corintios, 9:20-23

¹¹⁹ Cabe considerar que se ha demostrado que las epístolas a los Colosenses, Timoteo, Efesios, Segunda a los Tesalonicenses y Tito, serían “deteropaulinas”, es decir, cartas que no son de la autoría de Pablo, sino de sus seguidores o adeptos a su teología. Debo la precisión de este aspecto a Patricio Moya.

¹²⁰ Colosenses, 3: 20-24

¹²¹ Efesios, 6:5-8

El servicio a los amos terrenales, conlleva la recompensa de la vida eterna luego de la muerte. Además, no solo se trata de servir, sino de servir con agrado, dedicación y sinceridad, puesto que toda labor realizada a favor del amo es una labor dedicada a Cristo. Tal y como lo haría un amo con sus esclavos, la divinidad recompensaría a todos quienes cumplieren con las condiciones de su servicio terrenal, y castigaría con la negación de la vida eterna a quienes no cumplan ni atiendan al llamado de Cristo. Se trata de una de las lógicas de la relación amo-esclavo, la recompensa y el castigo como parámetros del control comportamental del sirviente.

Por otra parte, Pablo afirma que el mensaje de Cristo es universal (*catholos*). Tangente a uno de los puntos más relevantes de la filosofía estoica, la afirmación de que todos los hombres son hijos de la naturaleza y nacen libres, el apóstol asegura que en Cristo no existen distinciones de etnia y condición social, puesto que todos son hijos del orden que Él ha creado. Aún así, a ello debe agregarse el elemento escatológico del pensamiento cristiano, el cual limita el campo de acción de la moral social a un plazo definido por el fin del tiempo. Los pasajes que mejor definen el universalismo del mensaje de Cristo nos hablan de las antinomias y condiciones sociales más características de la sociedad antigua, y de la contradicción religiosa más problemática al interior del cristianismo:

Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús.¹²²

Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres. Y todos hemos bebido del único Espíritu.¹²³

Ahí no se hace distinción entre judío y griego, pueblo circuncidado y pueblo pagano; ya no hay extranjero, bárbaro, esclavo y hombre libre, sino que Cristo es todo en todos.¹²⁴

Origen y realidad metafísica, Cristo constituye una entidad en la cual todas las estructuras de la sociedad dejan de funcionar. La analogía con la edad de oro es tentadora, aunque tampoco describe acertadamente el logro del cristianismo como invención

¹²² *Galatas*, 4:28

¹²³ *1-Corintios*, 12:13

¹²⁴ *Colosenses*, 3:11

filosófico-religiosa. Más bien, el aspecto central del pensamiento paulino es la liberación de la esclavitud al pecado de la humanidad, emancipación que no toma en cuenta las diferencias terrenales, efectuada a través de Cristo, en un plano transmundano que acontece *a partir* de la sociedad terrenal; las “buenas” obras de amos y esclavos se verán recompensadas en la vida eterna, si cumplen con las labores asignadas a su posición social específica. “Nuestra vocación – afirma Pablo – es la libertad. No hablo de esa libertad que encubre los deseos de la carne, sino del amor por el que nos hacemos esclavos unos de otros”.¹²⁵ Queda claro, entonces, que en el pensamiento paulino las principales categorías sociales experimentan los “reveses” que los estoicos le atribuían a la fortuna.

De forma similar al estoicismo, la filosofía de Pablo es *despolitizada*. Él mismo era un ciudadano romano de la ciudad de Antioquía, situación social que en la primera mitad del siglo I d.C. no era un privilegio detentado por la mayor parte de la población libre de las provincias orientales del imperio. En un célebre pasaje de los *Hechos de los apóstoles*, se relata el apresamiento de Pablo luego del alboroto causado por sus palabras, demostrando su intención de expandir el mensaje hacia los paganos. El oficial romano encargado, decidió azotarlo, con el objetivo de hacerle confesar el motivo por el cual se había originado el alboroto:

Pero cuando quisieron quitarle la ropa, Pablo preguntó al oficial que estaba allí presente: «¿Es conforme a la ley azotar a un ciudadano romano sin haberlo antes juzgado?». Al oír esto, el oficial fue donde el comandante y le dijo: «¡Qué ibas a hacer! Ese hombre es un ciudadano romano». El comandante vino y le preguntó: «Dime, ¿eres ciudadano romano?» «Sí», respondió Pablo. El comandante comentó: «A mi me costó mucho dinero hacerme ciudadano romano». Pablo le contestó: «Yo lo soy por nacimiento».¹²⁶

Ante la posibilidad de ser tratado como un esclavo legal, Pablo rápidamente se ciñó a la justicia terrenal, apelando a su privilegio jurídico por nacimiento, la ciudadanía romana. Evidentemente, Pablo se habría visto en la obligación de sacar a relucir la *tria nomina* de los ciudadanos, evitando de esa forma un trato injusto de acuerdo a su condición social. ¿Es este pasaje representativo del pensamiento paulino desplegado hasta el momento? La respuesta es afirmativa. Pese a que una actitud servil, la mansedumbre y la

¹²⁵ *Galatas*, 5:13

¹²⁶ *Hechos de los apóstoles*, 22:25-29

conformidad son elementos fundamentales en el comportamiento “libre” de un cristiano, Pablo no incurre en ninguna contradicción al aceptar y asumir su propia condición social y los privilegios asociados a la misma; de esta forma “aceptaba” la situación en la cual se encontraba cuando fue llamado por Cristo. No obstante, el privilegio de Pablo no es *político* en el sentido clásico del concepto, sino que se trata más bien de un privilegio jurídico, mediante el cual, antes de ser castigado o sometido al método de confesión bajo tortura normalmente aplicado a los esclavos legales, tenía el derecho de ser juzgado a través de un proceso regular.

La apelación de Pablo a sus derechos jurídicos de nacimiento y la eventual consecuencia y logicidad interna de teoría y praxis en su comportamiento social, son la mejor expresión de la *despolitización* de la sociedad que retrata el apóstol de Antioquía en sus cartas, y en el acontecer de su vida relatado por el autor de los *Hechos*. Pablo, como hicieron los estoicos, traslada el foco de su filosofía desde lo terrenal a lo transmudanal, justificando la estructura del orden social a partir de la voluntad de Dios, como condición para la liberación de la esclavitud del cuerpo llevada a cabo por Cristo. Más aún, refuerza las jerarquías sociales de una sociedad que se encontraba en un proceso de profundas transformaciones estructurales, marcadas por la imposición de una monarquía universal, cuyos valores religiosos y morales apuntaban en una dirección similar al mensaje paulino: evitar los conflictos, mantener el orden y someterse a Roma constituían los puntales de la nueva mentalidad imperial. Paulatinamente, la vieja libertad política de las *poléis* griegas se transformó en un recuerdo, y una fuente metafórica y conceptual para describir la condición moral del alma, la cual también se debatía entre libertad y esclavitud, aunque en un contexto totalmente distinto. El pensamiento paulino describía, probablemente, la *única* posibilidad de liberación en un mundo donde *todos*, potencial y metafóricamente, eran esclavos.

VII - Conclusión

En síntesis, es imposible dissociar la realidad político-social del pensamiento filosófico revisado en el presente trabajo. Tanto Platón como Aristóteles se refirieron a la esclavitud como una de las realidades indiscutibles de la comunidad política, aunque el

estagirita es el único ejemplo de teorización exclusiva en torno al tema, puesto que extrajo el concepto e intentó definir sus componentes. Aún así, *su* esclavitud es un tipo ideal, que no describe el funcionamiento más probable de la institución al interior de la sociedad griega. Su aspecto más controversial, y perjudicial para las relaciones sociales e interculturales del mundo moderno producto de la autoridad moral e intelectual de los clásicos, es sin duda la concepción de un grupo completo de individuos como “esclavos por naturaleza”, creando automáticamente un orden auto-justificado y natural donde el *zoon politikon*, es decir, todo griego, pasaba a ocupar el lugar del amo mientras que el bárbaro, el extranjero, el puesto del esclavo. Esto fue refutado, no obstante, por los “oponentes de Aristóteles”, presumiblemente sofistas, quienes sostenían que la esclavitud es anti-natural y se trata, más bien, de una institución convencional. Conocemos dicha posición por los pasajes de las tragedias de Eurípides, algunos fragmentos de los discursos forenses del siglo IV a.C., y, paradójicamente, por las palabras del mismo Aristóteles, quien aceptó que una pequeña “fisura” de su tesis consistía en la posibilidad de que individuos nacidos “naturalmente libres” fuesen esclavizados mediante una “guerra injusta”. Puede aceptarse, sin embargo, que lo sistematizado con dificultad por Aristóteles constituía la opinión común de los griegos de época clásica, cuya experiencia habitual frente a la esclavitud se encontraba asociada al elemento extranjero.

Al interior de los estoicos, su (probablemente) deliberada ignorancia de Aristóteles resulta desconcertante para los especialistas modernos. La despolitización en curso a partir del siglo IV a.C. en el mundo griego, que desembocó en la imposición paulatina de monarquías hereditarias durante la época helenística, es el marco histórico para el dominio intelectual del estoicismo en lo referente a las actitudes frente a la realidad social. De ser la antítesis del ciudadano libre, el esclavo se transformó en un individuo inferior, carente de virtud, poseído por sus pasiones y apetitos, mientras que su opuesto, el libre, “evoluciona” hacia la figura del hombre sabio y virtuoso, tipo ideal de los cuales existían verdaderamente pocos. El mundo pequeño y autónomo de la *polis*, cuyos miembros eran individuos políticos, se transformó en un mundo enorme y multidimensional, abarcando a toda la humanidad, en donde el dualismo antropológico de Platón se apoderó de las actitudes de las sociedades helenizadas: ahora, existían almas, con diversas condiciones morales, que determinaban su *verdadera* situación de libres o esclavos; el mundo externo y terrenal, con

sus jerarquías y valores, conformaba una dimensión en donde dichas cualidades eran raramente visibles y distinguibles, puesto que un esclavo podía tener un alma libre, mientras que un libre podía tener un alma esclava.

En resumen, es posible apreciar cómo la realidad, y el lenguaje, de la esclavitud a partir de su *funcionamiento* conceptual e histórico configuró un punto de referencia irremplazable en la formación de la sociedad política, al punto que cuando ésta entró en crisis, las valoraciones y conceptos relativos a la institución también mutaron significativamente: la esclavitud, por lo tanto, es un *elemento estructural* de la sociedad clásica de la Antigüedad, especialmente en los territorios donde el *status* ciudadano adquirió un papel de primera relevancia: la Atenas de Época Clásica, y la Italia romana de los siglos III a.C. – III d.C. Si el sujeto clave, protagonista, de la Antigüedad clásica, especialmente en la Atenas clásica, es el ciudadano, entonces su antinomia, el esclavo, permitió su existencia y evolución a través del periodo. La igualdad paulina le habría parecido escandalosa a un ateniense del siglo V a.C.: el cambio de mentalidad en gestación de Época Imperial continuó evolucionando hasta la crisis final del mundo antiguo, y la desaparición del límite entre libertad y esclavitud es uno de sus principales factores.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

Fue empleado el *sourcebook* de T.E.J. Wiedemann *Greek and Roman slavery*, Routledge, USA, 1981. Las fuentes consultadas y estudiadas de tal recopilación fueron las siguientes:

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
- Aristóteles, Escoliasta de, *Fragmentos*
- Ateneo, *El banquete de los doctos*
- Cicerón, *De officis; Sobre el destino; Noches Áticas*
- Demóstenes, *Pro Formio*
- Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*
- Estobeo, *Eclogai; Florilegium*
- Eurípides, *Las Troyanas; Hecuba; Helena*
- *Hechos de los apóstoles*
- Hipólito, *Refutación a los herejes*
- Juliano, *Código*
- Homero, *La Odisea*
- Marco Aurelio, *Meditaciones*
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*
- Heródoto, *Historias*
- Pablo (San), *Romanos; Corintios; Efesios; Gálatas; Colosenses*
- Platón, *Las Leyes*

De las ediciones Gredos, se emplearon:

- Aristóteles, *La Política*, Gredos, Madrid, 1988
- Platón, *La República*, Gredos, Madrid, 1996

Obras y fuentes secundarias

Boardman, John et al, *Historia Oxford del mundo clásico, vol. 1 Grecia*, Alianza, Madrid, 1986

Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011

Cartledge, Paul, “The Helots: a contemporary review”. En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 74-91

Finley, Moses, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1980;

Finley, Moses, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Crítica Barcelona, 1984

Finley, Moses, *La economía de la antigüedad*, FCE, México, 2003

Finley, Moses, *El Mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978

Finley, Moses, *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid, 1981

Finley, Moses, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986

Finley, Moses, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1979

Fox, Robin Lane, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Crítica, Barcelona, 2007

Garnsey, Peter, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, London, 1996

Hopkins, Keith, *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1981

Hunt, Peter, “Slaves in Greek literary culture”. En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 22-48

Patterson, Orlando, *Slavery and social death*, Harvard, USA, 1982

Rihll, T.E., “Classical Athens”. En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 48-74

Vidal-Naquet, Jean Pierre, et al, *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 1979;

Vidal-Naquet, Jean Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Península, Barcelona, 1983

Wiedemann, T.E.J., *Greek and Roman Slavery*, Routledge, New York, USA, 1981; *Slavery*, New Surveys in the Classics, núm. 19, Oxford Clarendon Press, UK, 1987

2013

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



Algunas reflexiones sobre la guerra y la defensa de la libertad en las *Historias* de Heródoto.

*Por Pablo Castro Hernández**

RESUMEN:

El presente estudio examina el concepto de guerra en las *Historias* de Heródoto y el problema de la libertad durante las Guerras Médicas. En primer lugar, se estudian los valores, prácticas y actitudes de la guerra, revisando los conceptos de *sophrosyne* e *hybris*, y la crítica a la guerra por los horrores que provoca, esto es, destrucciones, muertes y esclavitud. En segundo lugar, se examina el rol de la guerra en la defensa de la libertad, donde se analiza el problema de la esclavitud y el despotismo bárbaro, y la amenaza que representan para los valores culturales y los modos de vida del mundo griego.

* Pablo Castro Hernández es Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster © en Historia con mención en Arte y Cultura de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: pfcastro@uc.cl

**ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA GUERRA Y LA
DEFENSA DE LA LIBERTAD EN LAS *HISTORIAS* DE
HERÓDOTO.**

Por Pablo Castro Hernández

I- Una introducción a la idea de la guerra y el derecho de libertad en Heródoto

El problema de la guerra se presenta como una actividad cotidiana y natural dentro del mundo griego, la cual se puede vislumbrar desde su concepción agonística en las relaciones políticas y sociales hasta el enfrentamiento de distintas fuerzas sobrenaturales. Ya desde el mundo homérico hasta los tiempos macedonios observamos los diferentes conflictos que se generan en la órbita griega, donde es posible notar motivaciones políticas, económicas y sociales en el desarrollo de las rivalidades y actividades bélicas. Ahora bien, si nos internamos en el concepto de la guerra, podremos notar cómo a través de ésta se establecen relaciones de encuentro y contacto con una otredad, donde se marcan las diferencias culturales entre uno y otro pueblo. Sin ir más lejos, en el caso de los griegos y los persas narrado por Heródoto, es posible notar cómo los griegos buscan definir su propia identidad mediante una categoría opuesta de los persas basada en la tiranía y la barbarie.¹ De esta manera, el griego concibe su cultura como una creación original y liberada de toda atadura, lo que se torna el motivo central en la defensa de sus valores y modos de vivir.² Pero bien, dentro del contexto de la guerra narrada por el historiador de Halicarnaso,

¹ Hartog, François, *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, pp.299 y ss.

² Rodríguez Adrados, Francisco, *Historia griega e historia del mundo*, El Observador, San Martín de Quillota, 1978, p.7

también podemos percibir cómo éste imprime un discurso de alteridad en el conflicto greco-persa, marcando polaridades entre libertad y esclavitud o monarquía despótica y democracia. Asimismo, es posible vislumbrar cómo Heródoto critica la guerra por su estado de salvajismo y crueldad, generando miedo, destrucción y esclavitud en las personas.³

En relación a esto, podemos plantearnos algunas interrogantes, ¿cómo se define la guerra en la obra de Heródoto? ¿Cuáles son los valores, actitudes y prácticas que configuran la actividad bélica en el mundo griego? ¿Y de qué manera la guerra y el derecho se tornan herramientas que legitiman la libertad griega frente al despotismo bárbaro? Si bien la guerra se torna un elemento central dentro del desarrollo de la obra del historiador de Halicarnaso, también notamos cómo se configura un marco jurídico que empieza a definir la acción bélica en el mundo griego. De este modo, la guerra ya no sólo representa un estado de destrucción y barbarie para el hombre griego, sino que también puede utilizarse como una forma de proteger los valores de su cultura, es decir, se torna una herramienta legítima para defender el derecho de libertad de la amenaza persa.

Ahora bien, para realizar el presente estudio se ha considerado como fuente principal la obra *Historias* de Heródoto, redactada alrededor del siglo V a.C. Este documento, escrito en dialecto jonio y dividido en nueve libros, narra con precisión las Guerras Médicas entre griegos y persas, dando cuenta de las relaciones de diversos pueblos y culturas de la antigüedad, como también de la historia, geografía y etnografía de su tiempo. En cuanto a nuestro análisis, éste se centra particularmente en la Segunda Guerra Médica, desarrollada entre los años 480-479 a.C. y narrada en los libros VII, VIII y IX, donde podemos vislumbrar las diferentes prácticas y actitudes de la guerra desplegada entre Grecia y Persia. Asimismo, se ha optado revisar de manera complementaria la obra *Los Persas* de Esquilo, escrita en el 472 a.C. Cabe tener presente que esta tragedia del teatro griego se encuentra ambientada en la batalla de Salamina, correspondiente a la Segunda Guerra Médica (480 a.C.), donde es posible vislumbrar las relaciones de alteridad entre ambas culturas que se hallan en conflicto, como también la imagen que construyen los griegos sobre el mundo persa basado en la tiranía, barbarie y esclavitud. Por otro lado, se

³ Tal como sostiene Domingo Plácido, la invasión persa se identifica con esclavitud, lo que empieza a establecer una dicotomía entre los griegos y los bárbaros. De hecho, la lucha contra el bárbaro se torna una lucha por la propia libertad: el imperialismo es esclavización. Si el centro de la *Historia* de Heródoto está constituido por Persia, es porque allí se revela la significación de la lucha griega por la libertad [Plácido, Domingo, "De Heródoto a Tucídides", *Gerión*, 4, 1986, p.24].

han considerado dos obras claves de Platón en relación a las leyes y el sistema político en el mundo griego. La primera de ellas es *Las Leyes*, un diálogo perteneciente a su época de madurez (c.386-370 a.C.), donde se expresan sus teorías acerca de la política y la organización social, abocando una mirada particular a la revelación divina de las leyes, la relación entre filosofía, religión y política, la ley natural y la ley positiva y la educación de los ciudadanos. Por otro lado, el segundo diálogo es *La República*, escrito alrededor del siglo IV a.C., donde se discute la naturaleza de la justicia, el rol de la educación y la moral en la sociedad y las mejores formas de organización de los Estados.

Pues bien, dentro de la investigación se analizan tres aristas en torno al concepto de guerra aplicado en el conflicto greco-persa. En el primer capítulo se realiza una introducción al problema de estudio, analizando el concepto de guerra en el mundo griego. Asimismo, se desarrolla un estado de la cuestión sobre los estudios existentes en torno a la guerra y el derecho en el mundo griego. En el segundo capítulo se estudian los valores, prácticas y actitudes de la guerra en la obra de Heródoto, dando cuenta de la imagen y mentalidad que se genera a partir de este tipo de acciones bélicas en la sociedad griega. Dentro de esto, se examinan conceptos como la *sophrosyne* e *hybris*, moderación y desmesura, respectivamente, que se tornan elementos claves para la comprensión de los valores y el carácter agonal de la guerra. Por otro lado, se revisan prácticas y actitudes de estos conflictos, donde se vislumbra el horror de lo que significa la guerra y la crítica y rechazo que establece Heródoto ante este tipo de hostilidades que generan destrucciones, muertes y esclavitud. En el tercer capítulo se estudia el problema de la guerra y la defensa de la libertad, donde se analiza el discurso de alteridad en el conflicto greco-persa y el problema político y cultural entre ambos estados. Dentro de esto, se revisa la polaridad entre libertad y esclavitud y monarquía despótica y democracia, dando cuenta de las diferencias culturales que existen en las concepciones y finalidades de la guerra para cada pueblo. Por último, se examina la amenaza y peligro de la ofensiva persa, como parte de su afán expansionista e imperialista, lo cual permite legitimar la guerra para los griegos en defensa de su derecho de libertad y valores culturales.

En concordancia con esto, es necesario retornar a nuestra problemática inicial acerca del concepto de guerra aplicado en la obra de Heródoto y el marco jurídico que define este tipo de acción bélica dentro de la sociedad griega. Por lo mismo, resulta ineludible

cuestionarse, ¿qué representa la guerra para el hombre griego? ¿Cuál es la postura que entrega el historiador de Halicarnaso sobre la práctica bélica? ¿Y de qué manera este conflicto contra los persas nos aproxima a una construcción cultural que define el espíritu e identidad de la sociedad griega? Si bien notamos una crítica y rechazo de Heródoto a la acción bélica por su carácter de destrucción y barbarie, ya sea en lo humano, material y moral, donde se pierde la libertad y se impone la esclavitud, el mismo historiador de Halicarnaso nos da cuenta de una ambivalencia en su discurso al ver en la guerra una herramienta de legitimación de los valores propios de su cultura, defendiendo el derecho de libertad que define el espíritu e identidad de la sociedad griega y construyendo un modelo de justicia y superioridad frente al despotismo oriental. De esta manera, la guerra permite articular los valores y actitudes de su cultura, tales como la racionalidad, la moderación y la prudencia, oponiéndose al desenfreno y salvajismo propio de la *hybris*, lo que permite consolidar un sentido de superioridad y unidad moral del mundo griego basado en la justicia y libertad humana. En otras palabras, nuestra propuesta considera que la guerra y el derecho para los griegos durante las Guerras Médicas, se tornan herramientas esenciales para legitimar la libertad griega frente al despotismo bárbaro y defender los modos de vivir propios de su cultura. En este sentido, en la obra de Heródoto no sólo notamos una guerra material de destrucción, botín o esclavitud, sino que podemos dar cuenta de cómo se busca proteger la originalidad de un modo de vida que define su marco espiritual e identidad cultural.

II- La guerra y el derecho en el mundo griego: un estado de la cuestión

El estudio de la guerra en el mundo griego nos plantea una serie de problemáticas en la configuración de definiciones, imágenes y nociones sobre este concepto. Si bien dentro de la historiografía se ha abordado extensamente el problema de la guerra desde los tiempos homéricos hasta el imperialismo macedonio, la mayoría de los estudios se han centrado en el carácter político, militar y económico, los recursos humanos, sociales y tecnológicos, las relaciones internacionales y diplomáticas, y el sentido moral, jurídico e ideológico.⁴ Sin

⁴ Resulta interesante destacar los estudios de Vernant, Jean-Pierre, *Problemes de la guerre en Grece ancienne*, Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales, París, 1985; Rich, John y Shipley, Graham, *War and society in the Greek World*, Routledge, London and New York, 1993; Harmand, Jacques, *La guerra antigua. De Sumer*

embargo, dentro del plano cultural aún faltan investigaciones que ahonden sobre las actitudes, prácticas y nociones mentales en la comprensión de la guerra para la sociedad griega. Ahora bien, dentro de los estudios realizados sobre la guerra en Heródoto, el panorama no se muestra muy alentador, ya que si bien encontramos obras y artículos que abordan el conflicto de las Guerras Médicas, éstas se analizan desde la óptica política, económica, estratégica y diplomática, sin ingresar con mayor profundidad en las construcciones culturales de las acciones bélicas.⁵

En este contexto, nuestro debate se sitúa en comprender el concepto de la guerra en la obra de Heródoto y las construcciones discursivas y culturales que surgen para definir dicha noción bélica. Pero bien, antes de revisar la guerra en el historiador de Halicarnaso, resulta necesario articular lineamientos de este concepto en el mundo griego que nos permitan comprender ciertas dinámicas sobre estas acciones. Tal como señala Yvon Garlan, la guerra posee un carácter cotidiano en la vida del hombre griego, donde por ejemplo la Atenas clásica se dedica dos de cada tres años a las armas sin disfrutar de muchos períodos de paz; a lo que hay que añadir la inseguridad provocada por diferentes formas de violencia en tierra y mucho más aún por mar, como actos de represalia, derechos de naufragio y piratería.⁶ De este modo, tal como apunta W. R. Connor, la guerra es aceptada como algo inevitable y natural, la cual se encuentra presente en la realidad y cotidianeidad griega. Es más, ésta se considera el centro de la vida griega, en cuanto se vincula a las emociones,

a Roma, EDAF, Madrid, 1976; Fernández-Nieto, F. J., *Los acuerdos bélicos en la antigua Grecia (época arcaica y clásica)*, I, Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1975 y Sage, Michael, *Warfare in Ancient Greece. A sourcebook*, Routledge, London and New York, 2003.

⁵ Cabe mencionar la importancia del trabajo de A. E. Wardman, quien estudia el origen y las causas de las Guerras Médicas [Wardman, A. E., “Herodotus on the cause of the Greco-Persian Wars (Herodotus, I, 5)”, *The American Journal of Philology*, vol. 82, núm. 2, 1961, pp.133-150]. Asimismo, destaca el estudio de W. W. How quien se interna en los armamentos, tácticas y estrategias en el conflicto entre griegos y persas [How, W. W., “Arms, tactics and strategy in the Persian War”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 43, 2, 1923, pp.117-132]. Por otra parte, A. Balil analiza los motivos de las Guerras Médicas, ahondando en los objetivos políticos y las campañas militares realizadas entre ambas culturas [Balil, A., “Heródoto y las grandes batallas de las Guerras Médicas”, *Estudios Clásicos*, tomo 6, núm. 32, 1961, pp.32-92]. En una línea más específica, N. G. L. Hammond realiza un estudio minucioso y detallado sobre el escenario político y estratégico de la batalla de Salamina [Hammond, N. G. L., “The battle of Salamis”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 76, 1956, pp.32-54]. Por otro lado, G. B. Grundy, aborda el desarrollo de esta lucha, dando cuenta de la información que posee Heródoto y los diversos movimientos desplegados en el combate [Grundy, G. B., “The account of Salamis in Herodotus”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 17, 1897, pp.230-240]. Finalmente, Lieselotte Solmsen trabaja los discursos de Heródoto en la batalla de Platea, dando cuenta de las construcciones políticas y culturales que se van forjando en las relaciones entre Grecia y Persia [Solmsen, Lieselotte, “Speeches in Herodotus’ account of the battle of Plataea”, *Classical Philology*, vol. 39, núm. 4, 1944, pp.241-253].

⁶ Garlan, Yvon, “El militar”. En Jean-Pierre Vernant, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, p.77

valores éticos y rasgos sociales y define el núcleo de la *polis* en la medida que se halla conformada por una comunidad de guerreros.⁷ De hecho, para los historiadores griegos la guerra es un asunto digno de memoria, tornándose el tema unificador de sus obras y regulando los relatos de los acontecimientos.⁸ Sin ir más lejos, tal como plantea Jean-Pierre Vernant, el griego reconoce este espíritu de lucha bajo los diversos nombres de *Pólemos*, *Eris* y *Neikos*, una misma fuerza de enfrentamiento que Hesíodo sitúa en el origen del mundo y Heráclito celebra como padre y rey de todo el universo, donde la guerra griega se define principalmente a través del *agón*, es decir, la rivalidad.⁹ En relación a esto, podemos notar como el enemigo se opone al amigo, alejándose del *philos*, que es para el individuo su pariente próximo, donde hijos, padres y hermanos se sienten de cierta manera idénticos los unos a los otros, perteneciéndose recíprocamente. De este modo, el enemigo se asocia al forastero, extraño y diferente.¹⁰

Ahora bien, si nos internamos en la obra *Historias* de Heródoto, notaremos como la acción militar se torna el centro del relato bajo el cual giran la mayoría de los acontecimientos. La guerra adquiere una preponderancia dentro de las acciones que definen a los personajes y el pensamiento de la sociedad griega. A raíz de esto, podremos notar algunas investigaciones que se han aproximado a lineamientos más culturales sobre la concepción de lo bélico mediante el conflicto contra los persas en las Guerras Médicas. Resulta importante destacar el artículo de Lawrence Tritle, quien tras analizar la experiencia de la guerra en Heródoto, señala que el historiador de Halicarnaso concibe este tipo de acción militar como un asunto brutal lleno de sucesos extraños y violentos. La guerra genera horrores: los soldados sufren amputaciones traumáticas, se practican brutalidades contra gente indefensa y se mutilan cuerpos de hombres muertos.¹¹ En esta misma línea, Helen H. Law, manifiesta que Heródoto muestra su repugnancia por el hecho de que mutilasen el cuerpo de Leónidas después de haber caído en combate, donde claramente se violan los derechos propios de la guerra.¹² Un aspecto que resulta no menor,

⁷ Connor, W. R., "Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression", *Past & Present*, núm. 119, 1988, pp.3-4

⁸ Garland, Yvon, *Op.cit.*, pp.77-78

⁹ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003, pp.22 y ss.

¹⁰ Vernant, Jean-Pierre, *Problemas de la guerra en Grece ancienne*, *Op.cit.*, p.11

¹¹ Tritle, Lawrence, "Warfare in Herodotus". En Carolyn Dewald y John Marincola (eds.), *Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p.212

¹² Law, Helen, "Atrocities in Greek Warfare", *The Classical Journal*, vol. 15, núm. 3, 1919, p.134

puesto que el derecho de guerra entre los griegos se define bajo una serie de normas no escritas, en términos informales, que tal como indica Adriaan Lanni, se basa en una costumbre, *nomos*, que no se puede violar ya que daña el honor y el estatus de las personas, e incluso, crea la posibilidad de ser castigado por los dioses.¹³ En este sentido, es posible comprender como la guerra se asocia a la destrucción, peligro y muerte, donde si bien acaecen espectáculos de violencia y sangre, el problema mayor recae sobre las actitudes y valores que definen las costumbres de la sociedad griega.

En relación a esto, cabe cuestionarse, ¿qué papel cumplen los valores, ideales y actitudes en la práctica de la guerra? ¿Y de qué manera la guerra legitima el derecho de libertad del mundo griego? Tal como hemos visto, la guerra adquiere un rol fundamental dentro de la conciencia moral de los griegos, tanto así que Heródoto imprime un discurso de rechazo hacia la práctica bélica. Según Yvon Garlan, por muy cotidiana que haya sido la guerra dentro de la vida de esta sociedad, el hombre griego no puede definirse como un *homo militaris*, si se entiende por ello una persona que gusta de la violencia por la violencia. La guerra desenfrenada y salvaje, la de los lobos, se consideraba desde luego como una transgresión escandalosa (*hybris*) que afectaba las normas de convivencia.¹⁴ Junto con esto, no hay que perder de vista que el personaje del guerrero como tipo humano desaparece, o más exactamente, como sostiene Jean-Pierre Vernant, viene a confundirse con el ciudadano, el cual rechaza la *hybris*, delirio e insolencia del hombre que, al consagrarse totalmente a la guerra y no querer conocer más que la guerra, se coloca a sí mismo fuera de la sociedad.¹⁵ Ahora bien, frente a la modélica *hybris* persa que relata Heródoto, se contraponen la *sophrosyne* griega, la que según César Sierra Martín, se vislumbra principalmente a través de virtudes como la inteligencia, paciencia, ponderación, coraje, ardor, constancia y fuerza.¹⁶ Pero bien, lo cierto es que no sólo se dibujan una serie de virtudes e ideales que definen los valores del mundo heleno, sino que también notamos como se contraponen dos sistemas y formas de orden político. Sin ir más lejos, los persas son asociados a un mundo bárbarico, lo cual según Manuel García Sánchez, está en directa

¹³ Lanni, Adriaan, "The laws of war in Ancient Greece", *Law and History Review*, vol. 26, núm. 3, 2008, pp.471-475

¹⁴ Garlan, Yvon, *Op.cit.*, p.68

¹⁵ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, *Op.cit.*, p.33

¹⁶ Sierra Martín, César, "Jerjes, Leónidas y Temístocles. Modelos griegos en el relato de Heródoto", *Historiae*, núm. 8, 2011, p.81

relación a esa imagen de oriente que se prefigura a partir del siglo V a.C. vinculada al bárbaro asiático y a una forma política basada en la realeza y el despotismo.¹⁷ De hecho, tal como sostiene Domingo Plácido, Heródoto ve un peligro hacia la ley y el orden mediante la tiranía de los persas, quienes a través de su imperialismo coartan la libertad y generan esclavitud en las gentes.¹⁸ En este sentido, la guerra que se desarrolla entre griegos y persas está basada en un proceso en que los hombres luchan entre ser libres o esclavos.¹⁹

En concordancia con esto, ¿de qué forma la guerra ya no sólo se rechaza dentro del contexto griego sino que se legitima como una acción justa para defender el derecho de libertad? Si bien en el discurso de Heródoto se vislumbra la guerra como un estado de destrucción y catástrofe, también es posible notar cómo busca diferenciar a ambas culturas en sus conceptos de derecho y motivación bélica. Ya es claro, como indica Alfonso Gómez-Lobo, que Heródoto se propone hacer pública la culpa de los griegos y persas, donde se impone la violación del orden de la justicia y la suprema arrogancia de estos últimos.²⁰ Incluso, como señala Francisco Rodríguez Adrados, la guerra se define fundamentalmente como un castigo a la *hybris* de los persas, un exceso manifestado en el afán de imperialismo y el deseo de venganza contra los griegos.²¹ Pues bien, el problema mayor recae sobre la violencia y la esclavitud, que se tornan los motivos centrales por los cuales se busca defender la libertad de la sociedad griega. No hay que perder de vista, tal como sostiene Raúl Buono-Core Varas, que el mundo griego es antes que nada un mundo que garantiza la libertad espiritual de los hombres.²² En este sentido, la lucha de los griegos es contra la esclavitud de un amo, que según Michael Flower, representa la defensa de su libertad frente a la agresión e imperialismo persa.²³ En otras palabras, la guerra se legitima en la medida que se torna una herramienta para combatir contra el sometimiento y despotismo bárbaro, defendiendo a su vez los valores propios de la sociedad griega. Sin ir más lejos, tal como manifiesta Tonio Hölscher, la identidad griega ahora se define en extrema oposición a la alteridad cultural del enemigo oriental, donde la nueva idea del enemigo extranjero cambia

¹⁷ García Sánchez, Manuel, “Los bárbaros y el Bárbaro: identidad griega y alteridad persa”, *Faventia*, 29/1, 2007, p.41 y ss.

¹⁸ Plácido, Domingo, “De Heródoto a Tucídides”, *Op.cit.*, p.24

¹⁹ *Ibíd.*, p.21

²⁰ Gómez Lobo, Alfonso, “Las intenciones de Heródoto”, *Estudios Públicos*, 59, 1995, p.8

²¹ Rodríguez Adrados, Francisco, “Una introducción a Heródoto”, *Estudios Clásicos*, 6, 1961, pp.25-26

²² Buono-Core, Raúl, “El sentido de la libertad en Atenas y en Esparta”, *Limes*, 14-15, 2002-2003, p.47

²³ Flower, Michael, “Herodotus and Persia”. En Carolyn Dewald y John Marincola (eds.), *Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p.276

el sistema de valores de los griegos. De esta manera, los persas no son considerados adversarios de igual valor, sino que ellos son enemigos absolutos basados en la violencia.²⁴

En definitiva, mediante la construcción discursiva de Heródoto es posible comprender como la guerra y el derecho se tornan mecanismos claves para defender la cultura e identidad griega. Si bien la guerra se rechaza por su sentido catastrófico, bárbaro e inhumano, el historiador de Halicarnaso la justifica en la medida que permite proteger los valores y el derecho de libertad del mundo griego, dando cuenta de la superioridad y unidad de los helenos, que ya no sólo se manifiesta dentro del plano político como oposición a la esclavitud y despotismo persa, sino que se consolida en el cuadro moral y espiritual, donde el hombre griego se considera un espíritu libre y civilizado.

III- Valores, prácticas y actitudes de la guerra en la obra de Heródoto

Si nos introducimos en el problema de la guerra efectuada entre griegos y persas, notaremos cómo la práctica bélica no sólo nos refleja el choque material de dos culturas, sino que nos presenta el enfrentamiento de dos formas de concebir las unidades morales que definen a cada pueblo. Según Henry Immerwahr, la acción militar es insignificante en la obra de Heródoto, puesto que las grandes batallas de las Guerras Persas son recordadas como imágenes estáticas que se asocian a elementos morales y religiosos más complejos, donde el historiador de Halicarnaso busca demostrar los caminos de la providencia y la virtud moral.²⁵ Incluso, como expresa W. R. Connor, la guerra en el mundo griego, en cuanto se vincula a una cuestión de honor, afecta su conducta y resultados, tanto así que detrás de la violencia y la destrucción que se pueden dar en estas contiendas, el uso de la acción bélica no funciona sólo con una lógica de medio para obtener ciertos fines materiales, sino que su efectividad reposa en la medida que actúa como una forma de representación del aparato cívico y social.²⁶ En relación a esto, es posible apreciar que si bien la guerra refleja un hilo conductor en la trama narrativa de Heródoto, la construcción que realiza acerca de los valores y actitudes de los combatientes nos aproxima a las

²⁴ Hölscher, Tonio, "Images of war in Greece and Rome: between military practice, public memory and cultural symbolism", *The Journal of Roman Studies*, vol. 93, 2003, p.10

²⁵ Immerwahr, Henry, "Historical action in Herodotus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 85, 1954, pp.16-45

²⁶ Connor, W. R., "Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression", *Op.cit.*, p.17

nociones e imágenes de guerra concebidas por el mundo griego. De este modo, resulta ineludible cuestionarse, ¿de qué manera los griegos perciben la experiencia y práctica bélica? ¿Y cuáles son los valores y actitudes que se manifiestan a través de este tipo de acciones militares?

Si analizamos el caso de la práctica de guerra contra el pueblo griego atribuida por Heródoto al general persa Mardonio, notaremos:

Insufrible cosa fuera de verdad que los que hicimos con las armas vasallos nuestros a los sacas, a los indios, a los etíopes, a los asirios, a tantas otras y tan grandes naciones, no porque nos hubiesen ofendido en cosa alguna, sino por querer nosotros extender el imperio, dejamos sin venganza a los griegos que han sido los primeros en injuriarnos. ¿Por qué motivo temerles? ¿Qué número de tropas pueden juntar? ¿Qué abundancia de dinero recoger? Bien sabemos su modo de combatir; bien sabemos cuán poco o ninguno es su valor. Hijos suyos son esos que llevamos vencidos; esos que viven en nuestros dominios; esos, digo, que se llaman jonios, eolios y dorios [...] Y contra vos, señor, ¿quién habrá de ellos que armado os salga al encuentro, cuando os vean venir con todas las fuerzas de Asia por tierra y con todas las naves por agua? No, señor; no ha de llegar a tanto, si no me engaño, el atrevimiento de los griegos. Pero demos que me engañe en mi opinión, y que faltos ellos de juicio y llenos de su loca presunción no rehúsen la batalla: peleen en mal hora, y aprendan de su ruina que no hay sobre la tierra tropa mejor que la persa. Menester es hacer prueba de todo, si todo queremos conseguirlo».²⁷

A partir de este fragmento podemos notar cómo Heródoto vislumbra en las palabras de Mardonio una práctica bélica e imperialista hacia los griegos. En primer lugar, se da cuenta del carácter natural y cotidiano de la guerra para los persas, en la medida que es una herramienta política y militar bajo la cual expanden sus territorios.²⁸ Asimismo, es posible observar cómo el sentido de su guerra se mueve por el desenfreno y la venganza, en cuanto el general Mardonio le propone al rey Jerjes acometer contra los griegos por ser los primeros en ofender e injuriar al Imperio Persa.²⁹ Ahora bien, no hay que perder de vista

²⁷ Heródoto, *Historias*, VII, 9 (Iberia, Barcelona, 1955)

²⁸ Hay que tener presente que durante el siglo V a.C., Persia ya dominaba territorios desde África del norte hasta Cirenaica, la costa norte del Egeo hasta Macedonia, el Asia menor y las islas lejanas a la costa del Egeo [Forrest, George, "Grecia: historia del período arcaico". En John Boardman, et. al., *Historia Oxford del Mundo Clásico*, I, Grecia, Alianza, Madrid, 1993, p.56].

²⁹ Cabe destacar que las ofensas que consideran los persas dadas por el mundo griego tienen como antecedentes la sublevación jonia en Asia menor y las derrotas obtenidas en la primera Guerra Médica, donde los griegos buscan defenderse de la expansión y dominio persa que amenaza con someter a sus ciudades y

que el discurso planteado por Heródoto busca justificar la defensa de los griegos contra los persas, considerando la acometida de estos últimos como una acción basada en la expansión e imperialismo de sus territorios, pero que genera destrucción, muerte y esclavitud en los lugares que asolan. En cierta medida, y tal como manifiesta George Cawkwell, Heródoto indica que la invasión persa fue inspirada por la ayuda ateniense en la revuelta jonia, por lo cual, Mardonio señala que se debe castigar a los atenienses para que no vuelvan a levantarse contra los persas.³⁰ De este modo, la guerra que plantea Heródoto a través de los persas es una acción que no puede ser considerada justa, puesto que se funda en el castigo y la venganza, motivos que sólo conducen a la desmesura y la desolación en la práctica bélica.³¹

Incluso, el rey Jerjes de Persia, irritado y lleno de cólera tras la discusión generada por la empresa contra los griegos, manifiesta su voluntad:

Renegara yo de mí mismo y me corriera de ser quien soy, hijo de Darío y descendiente de mis abuelos Histaspes, Arsamenes, Armnes, Telspis y Aquemenes, si no pudiera vengar a ellos y a mí de los atenienses; y tanto más por ver bien claro que si los dejamos en paz nosotros los persas, no dejarán ellos vivir a los persas en paz, sino que bien pronto nos invadirán nuestros Estados, según nos podemos prometer de sus primeros insultos, cuando, moviendo sus armas contra el Asia, nos incendiaron a Sardes. En suma, ni ellos ni nosotros podemos ya volver a atrás del empeño que nos obliga o a la ofensa o a la defensa, hasta que o pase a los griegos nuestro imperio, o caigan bajo nuestro imperio los griegos: el odio mutuo no admite ya conciliación alguna.³²

comunidades libres. Para una mayor revisión de este conflicto, véase: Bengtson, Hermann, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la Edad Antigua*, I, Siglo Veintiuno, Madrid, 1973, pp.33-41

³⁰ Cawkwell, George, *The Greek Wars. The failure of Persia*, Oxford University Press, New York, 2005, p.87

³¹ Cabe mencionar cómo esta desmesura se expresa en el castigo que infringe el rey persa al río Helesponto, cuando se entera que el puente que se estaba construyendo fue destruido por una tempestad: «*Lo cierto es que ordenó que al tiempo de azotarle le cargasen de baldones y oprobios bárbaros e impíos, diciéndole: "Agua amarga, este castigo te da el señor porque te has atrevido contra él, sin haber antes recibido de su parte la menor injuria. Entiéndelo bien y brama por ello; que el rey Jerjes, quieras o no quieras, pasará ahora sobre ti. Con razón veo que nadie te hace sacrificios, pues eres un río pérfido y salado". Tal castigo mandó ejecutar contra el mar; mas lo peor fue que hizo cortar las cabezas a los oficiales del puente sobre el Helesponto*» [Heródoto, *Historias*, VII, 35]. Claramente podemos notar cómo Jerjes manda a castigar al mar con azotes, grilletes y oprobios, lo que nos da cuenta de cómo el rey persa articula una conducta desafiante que establece una amenaza para los griegos. Asimismo, es posible observar el carácter tiránico y cruel que forja en sus mandatos y decisiones, tales como el castigo contra el mar y la ejecución de los oficiales que dirigían la construcción del puente. Tal como indica François Hartog, esto responde al sentido de la transgresión realizada por el Gran Rey persa, es decir, salir por *hybris* de su espacio para entrar en un espacio extranjero. En el caso de Jerjes, el puente es destruido por una tormenta, puesto que esta transgresión espacial es también la transgresión de un espacio divino y una agresión contra los dioses [Hartog, François, *Op.cit.*, p.306].

³² Heródoto, *Historias*, VII, 11

Claramente podemos vislumbrar cómo el discurso asignado a los persas se basa en el odio y la venganza, donde el exceso de las pasiones empieza a quedar completamente develado en sus objetivos bélicos. En este caso, es posible observar cómo la *hybris* de Jerjes, es decir, su desmesura y exceso, se torna el centro de un conflicto en cuanto refleja el motor que desencadena esta catástrofe. Según César Sierra Martín, las motivaciones que Heródoto puso en boca de Jerjes muestran a un monarca arrogante y con una ambición desmedida, donde la campaña de Grecia es tan sólo una excusa para extender sus dominios.³³ Ahora bien, tal como señala K. H. Waters, la figura de Jerjes es descrita en la obra de Heródoto como un rey arrogante, sacrílego, irresoluto y cruel, donde la soberbia de atacar Grecia es un acto realizado incluso por sus predecesores.³⁴ Es así que podemos notar cómo se construye una imagen de este monarca basada en las pasiones y los excesos, donde estos súbitos ataques de emoción lo tornan un personaje inestable y desmesurado.³⁵

Por otro lado, en la obra de Heródoto también notamos cómo se presenta la guerra a modo de destrucción y catástrofe:

Entonces, pues, viniendo a las manos con el enemigo fuera de aquellas angosturas los que peleaban en los días anteriores contenidos dentro de ellas, era mayor la riza y caían en más crecido número los bárbaros. A esto contribuía no poco el que los oficiales de aquellas compañías, puestos a las espaldas de la tropa con el látigo en la mano, obligaban a golpes a que avanzase cada soldado, naciendo de aquí que muchos caídos en la mar se ahogasen, y que muchos más, estrujados y hollados los unos a los pies de los otros, quedasen tendidos sin curarse en nada del infeliz que perecía. Y los griegos como los que sabían haber de morir a manos de las tropas que bajaban por aquel rodeo de los montes,

³³ Sierra Martín, César, *Op.cit.*, p.70

³⁴ Waters, K. H., *Op.cit.*, p.134

³⁵ Hay que tener en cuenta que esta *hybris* personificada en los persas, y particularmente en Jerjes, va a significar la ruina y perdición de los mismos. Ya el poeta Esquilo plasma en su obra *Los Persas* la derrota de Jerjes en Salamina: «Asia entera gime hoy al verse sin sus hijos. Jerjes los llevó. ¡Oh dolor! ¡Oh dolor! Jerjes los perdió. Jerjes lo entregó todo imprudentemente a las naves que caminan a merced de las olas» [Esquilo, *Los Persas*, I, Estasio I, Estrofa 1, p.62 (Losada, Buenos Aires, 1999)]. Claramente la imprudencia, irracionalidad y arrojo desmedido nos dan cuenta del castigo divino que recibe Jerjes, siendo derrotado por los griegos y perdiendo gran parte de su ejército en dicha batalla. Tal como señala Elsa García, esta construcción discursiva que realza el poder de Atenas, responde más bien al hecho de que Jerjes ha caído en *hybris*, calculando mal sus fuerzas, desbordando sus límites y olvidándose del poder de los dioses [García Novo, Elsa, “Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo”, *Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, 2005, p.55].

hacían el último esfuerzo de su brazo contra los bárbaros, despreciando la vida y peleando desesperados.³⁶

Si analizamos este caso que nos remite a la batalla de las Termópilas, notaremos cómo la guerra se asocia a un estado de ruina, calamidad y destrucción. La lucha se concibe como un desorden y caos, donde muchos combatientes se caen del paso y mueren ahogados y otros quedan tendidos sin poder curarse de sus heridas. Tal como expresa Lawrence Tritle, si bien Heródoto se impresiona por los muchos logros de griegos y bárbaros en el campo de batalla, preservando sus hazañas en la memoria histórica, también se da cuenta de que la guerra misma era, en cierto sentido, por definición, un *mega thoma*, es decir, un asunto brutal lleno de sucesos extraños y violentos.³⁷ La guerra genera desdicha e infelicidad. Heródoto no queda ajeno a dicha realidad y da cuenta de los horrores que significan estas acciones bélicas. Sin duda alguna, este tipo de enfrentamientos empiezan a generar terror y rechazo por la desesperación y crudeza que provocan.³⁸

Asimismo, el historiador de Halicarnaso nos da cuenta de las prácticas crueles y barbáricas realizadas por los persas con el cuerpo de Leónidas:

Después de haber pasado este discurso, fuese Jerjes a pasar por el campo entre los muertos, y allí dio orden que cortada la cabeza de Leónidas, de quien sabía ser rey y general de los lacedemonios, fuera levantada sobre un palo. Y entre otras pruebas, no fue para mí la menor esta que dio el rey Jerjes de que a nadie del mundo había aborrecido tanto como a Leónidas vivo, puesto que no sé que haya en todo el mundo gente ninguna que haga tanto aprecio de los soldados de mérito y valor como los persas. En efecto, los encargados de aquella orden la ejecutaron puntualmente.³⁹

³⁶ Heródoto, *Historias*, VII, 223

³⁷ Tritle, Lawrence, "Warfare in Herodotus", *Op.cit.*, p.212

³⁸ El mismo historiador de Halicarnaso destaca la crudeza de estos combates: «*En el calor del choque, rotas las lanzas de la mayor parte de los combatientes espartanos, iban con la espada desnuda haciendo carnicería en los persas*» [Heródoto, *Historias*, VII, 224]. La descripción que realiza Heródoto nos permite comprender el carácter horrible e inhumano que inunda el sentido de la guerra, el cual provoca carnicerías y muertes entre los contendientes. Incluso, Esquilo presenta un carácter desastroso de la guerra en voz de Jerjes: «*Allí los dejé muertos. Cayeron de sus naves tirias, y arrastrados por las olas hasta la costa de Salamina, se estrellaron contra sus ásperos riscos [...] ¡Ay de mí! Todos cayeron de un solo golpe. Sus míseros cuerpos, palpitanes aún, yacen en la costa mirando a la antigua, a la odiosa Atenas*» [Esquilo, *Los Persas*, II, Commós, Antístrofa 2, Estrofa 3, p.73]. Del mismo modo, es posible apreciar una guerra ruin y despreciable que genera miseria, provocando muertes, desolación y dolor.

³⁹ Heródoto, *Historias*, VII, 238

A partir de este fragmento podemos notar cómo hay sorpresa y rechazo por parte del historiador de Halicarnaso ante la crueldad de los persas, quienes mutilan el cuerpo de Leónidas que ya se hallaba muerto. Heródoto describe las prácticas barbáricas de los persas, violando los derechos de guerra y mutilando el cuerpo de los muertos.⁴⁰ Claramente la noción de guerra que se construye también considera los ultrajes y deshonores a los vencidos.⁴¹ En este sentido, el persa busca saciar su *hybris* mediante el hecho de cercenar la cabeza del rey de Esparta y levantarla sobre un palo, lo que por un lado denota un carácter de triunfo en la medida que se realza la cabeza como trofeo, pero que también contribuye a generar una imagen espantosa e inhumana de quienes cometen este acto.⁴²

Por otra parte, podemos apreciar cómo los griegos se oponen ante este tipo de acciones bárbaras y salvajes:

Por la acción que acabo de cumplir, a mí y a mi patria nos ensalzas hasta las nubes, y tu con tu aviso nos abates tú mismo a la mayor ruindad, queriendo nos ensangrentemos con los muertos, pretextando que así lograría yo mayor aplauso entre los griegos con una determinación que más conviene con la ferocidad de los bárbaros que con la humanidad de los propios griegos, que abominarían en ellos semejantes desafueros.⁴³

⁴⁰ Tal como expresa Adriaan Lanni, el trato respetuoso y el regreso de los enemigos muertos era una norma muy arraigada dentro de la sociedad griega, lo que consideraba no mutilar o dañar los cuerpos de los vencidos. Sin ir más lejos, los vencedores fueron obligados a entregar a los muertos al enemigo bajo petición, lo que no responde tanto a preocupaciones humanitarias o dignatarias, sino que refleja un sentido completamente religioso, en la medida que negar los entierros de las personas fallecidas podía interferir con los ritos funerarios requeridos por los dioses [Lanni, Adriaan, "The laws of war in Ancient Greece", *Op.cit.*, p.478].

⁴¹ Véase por ejemplo los ultrajes cometidos por los bárbaros al santuario de Minerva [Heródoto, *Historias*, VIII, 37], o las crueldades y asesinatos cometidos por los persas dentro de un templo griego tras la toma de Atenas [Heródoto, *Historias*, VIII, 53].

⁴² No hay que perder de vista que acciones de este tipo resultan contrarias a los ideales que definen la realidad cultural del mundo griego, tales como el valor, la piedad, la justicia y la prudencia. Sin ir más lejos, Yvon Garlan señala que en la vida moral, el valor de un hombre de bien (*agathós*), su *areté*, consiste ante todo en un valor razonado que manifiesta tanto en su fuero interno como luchando contra las pasiones mezquinas [GARLAN, Yvon, "El militar", *Op.cit.*, p.68]. Incluso, como añade Werner Jaeger, el valor del hombre justo es quien obedece las leyes y se rige por sus mandatos, cumpliendo también su deber en la guerra, es decir, respetando los límites de lo que es de uno y lo que es otro y evitando las acciones en provecho del interés personal y los actos de injusticia moral [Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp.102 y ss.]. En otras palabras, el *ethos* del hombre griego va a estar dado en sus acciones y valores que van a configurar los ideales de su educación y disciplina moral, combatiendo contra todo tipo de pasión que resulte lejana a la prudencia y moderación, y realizando actos piadosos y justos que reflejen las virtudes del ciudadano.

⁴³ Heródoto, *Historias*, IX, 79

Si analizamos este caso, podremos vislumbrar cómo los griegos se oponen a la barbarie y ferocidad de los persas. En primer lugar, difieren de mutilar o dañar los cuerpos de los persas derrotados, lo cual es considerado un acto de vileza y ruindad, y que tal como expresa K. H. Waters, es calificado como algo ‘sumamente sacrílego’.⁴⁴ De ninguna manera visualizan el honor a través de ese tipo de acciones, lo que sin duda estiman que es más propio de los bárbaros que de los helenos. Tal como sostiene Helen H. Law, el mismo Heródoto expresa su repugnancia ante el hecho de mutilar los cuerpos de hombres caídos, repudiando este tipo de situaciones que considera como indignas.⁴⁵ Por otro lado, no hay que perder de vista que si bien se rechazan este tipo de actos, como también la guerra en sí, el hombre griego se autodefine en base a la humanidad, es decir, los valores dados por la moderación, la racionalidad y la prudencia. En este sentido, podemos notar como la *sophrosyne* se contrapone al modelo de *hybris* asociado al mundo persa, basando sus actos en virtudes morales que definen los ideales de la cultura griega.⁴⁶ En otras palabras, mediante esta postura que manifiestan los helenos al oponerse a dañar los cuerpos de los vencidos, no sólo expresan su rechazo ante ese tipo de prácticas atroces e irracionales, sino fortalecen las virtudes que definen sus modos de vida, es decir, los valores e ideales que configuran el espíritu de los griegos basados en la humanidad y civilización.

En definitiva, mediante la guerra desplegada entre griegos y persas, es posible apreciar la construcción de valores, prácticas y actitudes que definen ciertas nociones del

⁴⁴ Waters, K. H., *Op.cit.*, p.94

⁴⁵ Law, Helen H., “Atrocities in Greek Warfare”, *Op.cit.*, p.134

⁴⁶ Cabe destacar que a través de la *sophrosyne* los griegos se aproximan a la excelencia humana, en la medida que consolidan sus valores y virtudes de carácter racional en oposición a la desmesura y desenfreno de las pasiones. Tal como expresa Werner Jaeger, las virtudes que definen a la *polis* griega se asocian a la valentía, la ponderación, la justicia y la piedad, las cuales reflejan la excelencia del alma, del mismo modo que la salud, la fuerza y la belleza representan las virtudes del cuerpo, es decir, son las fuerzas peculiares de las partes respectivas en la forma más alta de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por naturaleza [Jaeger, Werner, *Op.cit.*, p.396]. En relación a esto, es posible apreciar como el hombre griego va a dirigir sus acciones en búsqueda de tales valores y virtudes, donde la *sophrosyne*, tal como explica Helen F. North, va a reflejar la sensación de la armonía y la moderación que rige todas las fases de la vida griega. De hecho, las referencias a este concepto se centran en la modestia y conciencia de las limitaciones del hombre, la prudencia, sensatez y obediencia a la autoridad, e incluso estar libre de *hybris*, lo cual es digno de honor. Sin ir más lejos, ya a principios del siglo V a.C., Heráclito se refiere a esta virtud como la más alta excelencia, mientras que Teognis personifica a *Sophrosyne* y la ubica en el Olimpo de los dioses. Por otro lado, Esquilo y Sófocles siempre tratan a esta virtud como una cualidad deseable, en tanto que Heródoto interpreta las Guerras Médicas en términos éticos como un conflicto entre la *hybris* y la *sophrosyne*, donde la victoria va a estar dada por una justa recompensa otorgada por los dioses a las virtudes de Atenas [North, Helen F., “A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 78, 1947, p.2].

concepto de lo bélico aplicado por Heródoto. Si bien la guerra adquiere connotaciones negativas en la medida que representa la destrucción, violencia y desmesura, alejándose de los valores racionales y virtudes moderadas, también podemos notar cómo ésta nos permite establecer diferencias culturales e identitarias entre el imperio persa y el mundo griego. Ahora bien, resulta necesario cuestionarse, ¿en qué sentido esta guerra se asocia a un conflicto cultural basado en las concepciones de libertad y esclavitud de cada pueblo? ¿Y de qué manera la guerra y el derecho se tornan herramientas que legitiman la libertad griega frente al despotismo bárbaro?

IV- El problema de la esclavitud y el despotismo bárbaro: una revisión a la defensa de la libertad y los valores culturales griegos.

Si analizamos las nociones culturales con las cuales el mundo griego define a la otredad persa, notaremos como este imperio de oriente se encuentra vinculado a la esclavitud, la barbarie, el despotismo y la tiranía. Sin lugar a dudas, la construcción discursiva que se realiza del mundo persa se basa en un régimen político y cultural contrario a los ideales de los griegos, puesto que limita y suprime toda posibilidad de vivir en libertad. En cierta medida, este régimen despótico y tiránico del mundo persa, es el núcleo contra el cual se combate, ya que de esta forma de gobierno nacen los males que generan miedo, destrucción y esclavitud. Según Francisco Rodríguez Adrados, el conflicto que realmente se manifiesta en forma abierta en las páginas de la historia de Heródoto es el existente entre tiranía y libertad; no el que hay entre aristocracia y democracia o entre los diversos tipos de democracia. Sin ir más lejos, la tiranía se presenta ya en la forma del tirano que rige una ciudad, en el dominio de un pueblo extranjero y en el espíritu agresivo del tirano que gobierna.⁴⁷ En esta misma línea, François Hartog señala que la imagen del poder tiránico se forja en relación con el poder real, donde el tirano no debe rendir cuentas a nadie, puede condenar a muerte sin juicio, no respeta las costumbres y se rodea de la peor gente, etc.⁴⁸ En otras palabras, el tirano se define esencialmente como el hombre injusto, es decir, el que viola las leyes no escritas tradicionales y que va contra la igualdad.⁴⁹ Incluso,

⁴⁷ Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1975, p.282

⁴⁸ Hartog, François, *Op.cit.*, pp.300-301

⁴⁹ Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, *Op.cit.*, p.282

como estima John Gammie, la tiranía considera dentro de sus defectos la *hybris*, la envidia, el uso de violencia y el homicidio.⁵⁰ Pero bien, tal como indica Domingo Plácido, Heródoto identifica este poder personal con el despotismo oriental, lo que termina provocando la esclavitud entre las gentes.⁵¹ El tirano es el *despótes*, quien genera un desorden en el *kósmos*, personificando la codicia, el deseo, el exceso y la pasión, donde el poder despótico se manifiesta como el poder del amo sobre el esclavo.⁵²

Ahora bien, ¿en qué sentido el problema de la esclavitud se asocia al despotismo y la barbarie oriental? ¿Y de qué forma estas relaciones de poder de un amo sobre un esclavo difieren dentro de los ideales que configuran el mundo griego? En primer lugar, es necesario comprender que la esclavitud genera ataduras al espíritu de una sociedad, estableciendo límites a toda posibilidad de creación y expansión de su cultura. Tal como señala Victoria Cuffel, la relación del amo con el esclavo es tiránica, donde el esclavo representa una criatura inferior y moralmente imperfecta, ya que no tiene la misma libertad que otros hombres.⁵³ De hecho, el esclavo es considerado como un instrumento del amo, el cual le debe obediencia a su señor.⁵⁴ De este modo, podemos observar cómo este sentido tiránico y de dominio de un hombre sobre otro hombre, paulatinamente se empieza a vincular al mundo persa, quiénes basan su sistema de gobierno en la monarquía y mantienen relaciones despóticas con sus súbditos. Es así como se establece una oposición entre dos continentes y dos sistemas políticos, que tal como considera Rosa-Araceli Santiago, el historiador de Halicarnaso refleja a través del plano de lo bárbarico, es decir,

⁵⁰ Gammie, John G., "Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 45, núm. 3, 1986, p.174

⁵¹ Plácido, Domingo, "Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía", *Gerión*, 25, núm. 1, 2007, p.130

⁵² Hartog, François, *Op.cit.*, pp.304-308. En esta misma línea, Platón en *La República* expresa su visión del tirano en voz de Sócrates: «El auténtico tirano no es más que un esclavo, sujeto a las más bajas servidumbres y adulaciones, esclavizado por lo más abyecto entre los hombres; jamás podrá satisfacer por completo sus deseos, porque lo que le falta excederá siempre lo que posee, y si se logra penetrar hasta el fondo de su alma, pronto se ve que es indigente, viviendo en continuo sobresalto, y presa de dolores y de desesperación [...] A tantos males añadamos los que antes hemos señalado al referirnos al Estado; que es forzoso y en razón del mando que ejerce, hacerse cada día más envidioso, desleal, injusto, falto de amigos, impío, mejor dispuesto a acoger y alimentar toda clase de vicios y maldades, y por consiguiente, el que sea el más desgraciado de los hombres» [Platón, *La República*, IX, p.321 y ss. (Iberia, Barcelona, 1961)]. Claramente podemos observar como Platón realiza una fuerte crítica a la noción de tiranía, considerando dicho despotismo como un mal que daña al Estado, y junto con ello, a sus ciudadanos que terminan esclavizados bajo la autoridad de una figura que basa su poder en las pasiones, desmesuras y excesos.

⁵³ Cuffel, Victoria, "The Classical Greek Concept of Slavery", *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, núm. 3, 1966, pp.330-333

⁵⁴ *Ibíd.*

como un anti modelo cultural, caracterizado por el despotismo político y el primitivismo de sus costumbres.⁵⁵ En este sentido, tal como señala Raúl Buono-Core Varas, los griegos aparecen como democráticos e igualitarios frente a los bárbaros que representan la tiranía y jerarquía.⁵⁶ En suma, la categoría de los bárbaros vinculados al imperio persa no se basa tan sólo en un problema étnico y cultural, sino que considera esencialmente un conflicto político e ideológico, estableciendo una oposición y diferencia a los conceptos que definen el mundo griego.⁵⁷

Pero bien, si realizamos una lectura a la obra de Heródoto, notaremos como aquél da cuenta de la crueldad y esclavitud a la que someten los persas a los griegos vencidos:

Por estas razones que en su favor alegaban y de que tenían allí por testigos a los tésalos, dióseles cuartel, aunque no por eso lograron muy buen éxito, porque los bárbaros mataron a algunos al tiempo que los prendían conforme llegaban, y a los más, empezando por su general Leontíades, se les marcó por orden de Jerjes con las armas o sello real como viles esclavos.⁵⁸

A partir de este extracto podemos observar cómo los tésalos, que eran aliados de los griegos en la batalla de las Termópilas, tras ver como los persas empezaban a declarar la

⁵⁵ Santiago, Rosa-Araceli, “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, *Faventia*, 20, 2, 1998, p.39

⁵⁶ Buono-Core Varas, Raúl, “La barbarie, ¿una acusación recíproca?”. En Cecilia Ames y Marta Sagristani, *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua*, vol. 2, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009, p.355

⁵⁷ Cabe destacar que los griegos inventan el concepto de lo bárbaro, aplicándolo de modo permanente a todos los no griegos, al resto, para definirse luego a sí mismos, por oposición y contraste. Ya con Heródoto y Esquilo durante el siglo V a.C., notamos como se desarrolla la noción de superioridad de lo griego frente a lo bárbaro. Si bien en un principio el concepto bárbaro se basaba en la diferencia de la lengua, en la medida que éste era el que balbuceaba o murmuraba un *bar-bar* incomprensible y confuso, en contraste con la claridad expresiva de la lengua griega, que fue en opinión de los griegos el vehículo por excelencia de lo racional, también podemos vislumbrar como los bárbaros empiezan a ser asociados a seres hostiles, salvajes, apasionados, torpes, serviles y escandalosos, que sin duda se vincula a lo oriental a raíz del mismo conflicto que sostienen con los persas [Buono-Core Varas, Raúl, “La barbarie, ¿una ruptura, una alternativa?”. En José Luis Widow, et. al., *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*, Editorial Universitaria, Santiago, 2009, pp.211-213]. Asimismo, tras separar una frontera entre griegos y bárbaros, tal como manifiesta W. H. S. Jones, es posible vislumbrar una serie de imágenes que se construyen sobre estos extranjeros. Ya con Isócrates vemos como se piensa que los griegos tienen como enemigos naturales a los bárbaros, mientras que Aristóteles ve en los bárbaros la esclavitud y la incapacidad de auto-gobernarse. Sin embargo, Heródoto también expresa su estima hacia los mismos en su educación, valor y fuerza, en lo cual no eran inferiores a los griegos, e incluso, Jenofonte observa en el rey persa Ciro el ideal de monarca [Jones, W. H. S., “Greeks and Foreigners”, *The Classical Review*, vol. 24, núm. 7, 1910, p.208]. Si bien cada apreciación de estos personajes debe ser atendida a su contexto político, social y cultural, la construcción que se realiza sobre la imagen del bárbaro no es una representación fija y estática, sino que es más bien una imagen que se va transformando por las diferentes circunstancias que le atañen. Ahora bien, el bárbaro es calificado como tal, en cuanto difiere de un modo de vida con el cual se identifica el hombre griego, es decir, un hombre que no posee ataduras espirituales y que vive en una comunidad libre, basando su diferencia en la humanidad y civilización de su cultura.

⁵⁸ Heródoto, *Historias*, VII, 233

victoria sobre dicho terreno, no dudan en retirarse del combate y aliarse con los medos. Ahora bien, el resultado no es muy favorable para los tésalos, puesto que muchos son pasados por el filo de la espada, y otros tantos esclavizados. Cabe destacar que el rey ordena que se les marque con las armas o sello real, que tal como explica François Hartog, responde a la idea de que una marca en el cuerpo resulta ignominiosa y refleja una señal de esclavitud.⁵⁹ En otras palabras, es un signo de dominación, en cuanto el rey puede cortar, mutilar y marcar los cuerpos de sus súbditos, manifestando como el poder despótico del amo se impone sobre el esclavo.⁶⁰

Por otro lado, mediante las palabras de Demarato, podemos apreciar como los griegos combaten contra la esclavitud persa:

Grecia, señor, es una nación criada siempre sin lujo y con pobreza, pero hecha a la virtud, fruto de la sabiduría y de la severa disciplina. Con la misma virtud que practica remedia su pobreza y se defiende de la servidumbre. Tal elogio debo darlo a todos los griegos que moran cerca de la región y países dóricos; pero no hablaré ahora de todos ellos, sino solamente de los lacedemonios. Y, en primer lugar, digo que de ningún modo cabe que den oídos a nuestras pretensiones, encaminadas a quitar la libertad a Grecia, de suerte que aunque todos los demás griegos os presten vasallaje, ellos solos saldrán a recibiros con las armas en la mano.⁶¹

Claramente podemos notar cómo el mundo griego difiere de esta mentalidad que coarta la libertad en las personas. En este caso en particular referido a los lacedemonios, el cual relata Demarato a Jerjes, es posible observar como el consejero persa advierte al déspota de que los espartanos no dejarán ser sometidos por el imperio, alzando las armas en caso de ser necesario para defender su libertad. Sin duda alguna, esto se responde en la medida que los griegos no conciben su modo de vivir en términos de vasallaje y esclavitud. Tal como sostiene Victoria Cuffel, el ideal de vida de los griegos es ser completamente

⁵⁹ Hartog, François, *Op.cit.*, p.308

⁶⁰ *Ibíd.*, p.307. En relación a esto, resulta interesante establecer un contrapunto con el caso analizado sobre los griegos cuando rechazan mutilar el cuerpo de Mardonio (Heródoto, *Historias*, IX, 78-79), puesto que lo consideran algo más propio de los bárbaros que de los helenos. No hay que perder de vista que los griegos tienen el *nómos*, la ley, no tienen un *déspotes* como es en el caso persa. En otras palabras, la ley no mutila, es la negación de la transgresión y sustituye la *hybris* por la moderación [Hartog, François, *Op.cit.*, p.309].

⁶¹ Heródoto, *Historias*, VII, 102

libre de funciones serviles, puesto que para ellos la libertad significa hacer lo que se quiere.⁶²

En esta misma línea, Esquilo manifiesta en su obra *Los Persas* la noción de libertad de los atenienses:

ATOSA: ¿Quién es su rey y el señor y el caudillo de su ejército?

CORO: No se dicen esclavos ni súbditos de hombre alguno.⁶³

A partir de este fragmento basado en la batalla de Salamina, podemos vislumbrar como la reina Atosa, esposa de Jerjes, consulta sobre quién dirige a los atenienses, a lo que el coro le responde que no son esclavos ni súbditos de nadie, dando cuenta del valor de la libertad en su pueblo. Si bien esta noción de libertad que expresa Esquilo se halla ligada a la democracia, los griegos se sienten creadores de un modo de vivir, en cuanto esto refleja un principio de vida que define la originalidad fundamental de su civilización.⁶⁴ De esta manera, la libertad significa una garantía en la cual todos los hombres cuentan con la protección para hacer lo que creen que es su deber frente a la influencia de la autoridad, las mayorías, las costumbres y la opinión.⁶⁵ En otras palabras, el hombre adquiere una capacidad de libertad donde se libera de las cadenas de la esclavitud, potenciando un nuevo sentido de autogobierno del pueblo basado en la ley.⁶⁶

Por otra parte, Heródoto narra el caso de los lacedemonios que niegan ser vasallos de los persas en defensa de la libertad:

⁶² Cuffel, Victoria, "The Classical Greek Concept of Slavery", *Op.cit.*, p.337

⁶³ Esquilo, *Los Persas*, I, p.54

⁶⁴ Buono-Core Varas, Raúl, "El sentido de la libertad en Atenas y en Esparta", *Op.cit.*, p.47

⁶⁵ Lord Acton, "Historia de la libertad en la Antigüedad", *Estudios Públicos*, 11, 1983, p.4. Cabe destacar como Platón en *Las Leyes*, también destaca el valor del Estado libre en los griegos: «Acabamos de asentar que no debe crearse nunca una autoridad demasiado poderosa y que no esté moderada, y lo que nos hace pensar de esta manera es que importa a un Estado ser libre, sabio y unido, y que estos grandes fines no deben dejar nunca de estar presentes en el espíritu del legislador» [Platón, *Las Leyes*, III, p.65 (Porrúa, México, 1991)]. A partir de esto, podemos notar cómo se critica el poder personal de un monarca, donde resulta más conveniente poseer un Estado libre, basado en la prudencia y moderación, porque en caso contrario se puede caer en un exceso de servilismo y despotismo como ocurre en el régimen persa.

⁶⁶ Cabe destacar que la esencia de la democracia consiste en no obedecer a otro señor que a la ley. Ya con Solón podemos vislumbrar como redistribuye el poder en la sociedad, dando a la gente común el grado de influencia que considera que son capaces de emplear, de manera que el Estado se prive de un gobierno arbitrario. En cierta medida, se invierte la noción de autoridad humana y se inaugura el reino de la influencia moral, haciendo a cada ciudadano el guardián de su interés propio [Lord Acton, "Historia de la libertad en la Antigüedad", *Op.cit.*, p.7].

«¿Por qué, oh amigos lacedemonios, mostráis tanta aversión a la amistad con que el Rey os convida? En mi persona y en mi fortuna tenéis a vista de ojos una prueba evidente de cómo sabe el Rey honrar a los sujetos de mérito y a los hombres de valor. En vosotros mismos experimentaríais otro tanto si quisierais declararos por vasallos del Rey, quien, como está de vuestras prendas bien informado, haría sin falta que fuese cada uno de vosotros gobernador de alguna provincia de Grecia». A lo cual respondieron: «Este tu aviso, Hidarnes, por lo que a nosotros mira, no tiene igual fuerza y razón que por lo que mira a ti, tú que nos lo das, si sabes por experiencia el bien que hay en ser vasallo del Rey, pero no el que hay en ser libre e independiente. Hecho a servir como criado, no has probado jamás hasta ahora si es o no la dulce independencia de un hombre libre; si la hubieses alguna vez probado, seguros estamos que, no sólo nos aconsejarías que la mantuviéramos a punta de lanza, sino a golpe de segur, ofreciendo el cuello al acero». Así es como contestaron a Hidarnes.⁶⁷

Si analizamos este caso podremos notar cómo dos lacedemonios se dirigen por propia voluntad donde Jerjes a pagar la pena cometida al rey Darío, esto debido por la muerte dada a sus heraldos en Esparta. Claramente podemos vislumbrar como Hidarnes, señor persa, les ofrece ser vasallos del Gran Rey, una propuesta que los espartanos rechazan ya que ellos prefieren la libertad e independencia. En cierta medida, y tal como explica Germán Burgos, renunciar a la libertad habría equivalido a desistir a la calidad de griego, a la mismísima condición humana, tal como la concebían los helenos como parte de su identidad.⁶⁸ Sin ir más lejos, los lacedemonios le dicen a Hidarnes que como criado aún no ha probado el goce de la autonomía y que por lo mismo no puede llegar a comprender el sentido de defensa de la libertad. Tal como manifiesta Raúl Buono-Core Varas, los persas obedecían a un soberano absoluto, que era su amo, al que temían y ante el cual se prosternaban; en Grecia esas costumbres no existían.⁶⁹ En este sentido, los griegos no conciben obedecer sólo a un amo, por lo cual, éstos no se someten a la voluntad de los persas, ya que su lucha se define en la protección de la libertad frente a la esclavitud del despotismo oriental.⁷⁰

⁶⁷ Heródoto, *Historias*, VII, 135

⁶⁸ Burgos, Germán, “Las Guerras Médicas: un hito para la identidad de la Grecia clásica”, *Tiempo y Espacio*, núm. 25, 2010, p.6

⁶⁹ Buono-Core Varas, Raúl, “El sentido de la libertad en Atenas y en Esparta”, *Op.cit.*, p.47

⁷⁰ Cabe mencionar como los lacedemonios insisten en su libertad a través de otras actitudes: «Llegados ya a Susa y puestos en presencia del Rey, lo primero en que mostraron su libertad fue en responder a los alabarderos, que pretendían obligarles a que postrados adorasen al Rey, que nunca harían tal, por más que diesen con ellos de cabeza en el suelo, pues ni ellos tenían la costumbre de adorar a hombre ninguno, ni a tal cosa habían venido» [Heródoto, *Historias*, VII, 136]. A partir de este fragmento podemos apreciar cómo los griegos defienden el sentido de su libertad, donde claramente se oponen a realizar prácticas que resultan

En definitiva, mediante el problema de la esclavitud y el despotismo bárbaro es posible comprender como el mundo griego busca defender el derecho de libertad que configura el modo de vivir de su cultura. Si bien los helenos manifiestan una retórica de la guerra justa en defensa de la hegemonía e imperialismo oriental sobre sus territorios,⁷¹ la verdadera lucha se legitima en la medida que se protegen sus valores, prácticas y costumbres que definen su identidad.⁷² En otras palabras, la defensa de la libertad griega no es más que el amparo y conservación de un modo original de vida del cual ellos mismos se sienten creadores, libres de toda atadura espiritual, donde se oponen claramente a todo sistema de subordinación, esclavitud y violencia, que resulta contrario al sentido de humanidad y civilización que propugna su comunidad.

V- Algunas consideraciones finales

Si efectuamos un balance final sobre las ideas de la guerra y el derecho en el mundo griego, podremos apreciar como éstas se constituyen herramientas esenciales para la defensa de la libertad y los modos de vida propios de su pueblo. Si bien en el relato de Heródoto notamos cómo la guerra representa un estado de catástrofe, destrucción y esclavitud, también es posible constatar ciertos valores, prácticas y actitudes que nos aproximan a imágenes y nociones culturales que se construyen sobre la otredad bárbara y que permiten establecer diferencias con los valores e ideales del mundo griego. En este sentido, la construcción discursiva que se asocia al imperio persa se basa en la idea de que sus acciones militares nacen del deseo y el exceso, es decir, de una *hybris* descontrolada

ajenas a su cultura, a sus costumbres y modos de vida. Sin duda alguna, notamos la originalidad de un estilo de vida, que tal como explica Francisco Rodríguez Adrados, refleja la originalidad de una cultura creada libremente por individuos particulares, donde el *logos* se desata y libera, desarrollando una fuerte conciencia racional y espiritual, permitiendo una mayor razón crítica y autonomía del individuo [Rodríguez Adrados, Francisco, *Historia griega e historia del mundo*, Op.cit., pp.14 y ss.].

⁷¹ Dawson, Doyne, *The origins of Western Warfare: militarism and morality in the Ancient World*, Westview Press, Oxford, 1996, p.68

⁷² Tal como señala Walter Agard, el mundo griego se concibe creador de una noción de libertad basada en el pensamiento y la discusión, donde ningún estado ha tenido tan claro como Atenas este concepto aplicado en el plano político y social de cada ciudadano. Sin ir más lejos, vislumbra en Heródoto el hecho de que los griegos, amantes de la libertad, luchan por la misma ante la amenaza externa de los persas. Incluso, con Platón, quien aborda el concepto en un contexto de democracia, señala que la *polis* está llena de libertad, donde se puede hacer lo que se quiera, y que según Tucídides, esto permite una rica vida comunitaria que desarrolla la independencia del espíritu [Agard, Walter R., "Greek conceptions of freedom", *The Classical Weekly*, vol. 20, núm. 18, 1927, p.141]. Es así como se concibe la libertad personal como una de las experiencias humanas más satisfactorias, tornándose un valor fundamental para el individuo y la sociedad y fortaleciendo las estructuras identitarias que definen la realidad cultural griega.

con la cual buscan expandir sus territorios y someter a los otros pueblos que consideran inferiores a su cultura. Por otra parte, el mundo heleno difiere completamente de esta mentalidad, lo cual ya queda plasmado en los pensamientos de Heródoto, Esquilo, Platón y otros autores, quiénes vislumbran en este tipo de actos desmedidos una fuerza que cae en el *pathos* y que sólo genera desastre y miseria en los hombres.

Ahora bien, el conflicto desplegado entre Grecia y Persia nos conduce a otra problemática que tiene sus raíces en los fundamentos políticos de cada estado. En cierta medida, la configuración política de cada pueblo nos refleja los modos de vida con los cuales se autodefinen estas culturas. Es así como los persas, basados en la monarquía y la realeza, son considerados un imperio despótico y tiránico que esclaviza a sus súbditos y desconoce el sentido de la libertad. Bajo esta noción que construyen los griegos sobre los orientales, ellos mismos basan sus estructuras culturales como una identidad opuesta al despotismo y barbarie practicado por los persas, puesto que se alejan de las leyes y las formas civilizadas de existencia. En este sentido, los griegos se sienten los creadores de una forma original de vida, en la cual respetan el valor de la libertad, en la medida que ésta no se ata ni limita en sus posibilidades, ni esclaviza ni provoca destrucción en las personas, sino que forja un espíritu crítico, racional, virtuoso y autónomo que permite alcanzar la excelencia humana.

En definitiva, es posible comprender como la guerra permite articular los valores y actitudes de su cultura, tales como la racionalidad, la moderación y la prudencia, que dan cuenta de la *sophrosyne* que constituye el ideal griego, consolidando un sentido de superioridad y unidad moral en su comunidad. En relación a esto, es posible pensar como la guerra se legitima como una causa justa dentro de la concepción griega, en cuanto se torna un instrumento con el cual se pueden defender precisamente estos valores y virtudes que configuran la identidad de lo heleno. Pero bien, resulta importante destacar que no sólo se protegen estos elementos, sino que se ampara por sobre todo el sentido de la libertad, la humanidad y la civilización que reflejan el marco espiritual y cultural de su mundo. En otras palabras, la guerra se justifica en cuanto su fin último está dado por la defensa del universo creado por los griegos, es decir, las costumbres, prácticas y modos de vida basados en la libertad espiritual y autonomía del individuo que constituyen la esencia más pura de su mundo e identidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

Heródoto, *Historias*, Iberia, Barcelona, 1955

Esquilo, *Los Persas*, Tragedias, Losada, Buenos Aires, 1999

Platón, *Las Leyes*, Porrúa, México, 1991

Platón, *La República*, Iberia, Barcelona, 1961

Obras generales y artículos de revista

Agard, Walter, “Greek conceptions of freedom”, *The Classical Weekly*, vol. 20, núm. 18, 1927, pp.140-143

Balil, Alberto, “Heródoto y las grandes batallas de las guerras médicas”, *Estudios Clásicos*, tomo 6, núm. 32, 1961, pp.32-92

Bengtson, Hermann, *Griegos y Persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1973

Buono-Core, Raúl, “El sentido de la libertad en Atenas y en Esparta”, *Limes*, 14-15, 2002-2003, pp.46-54

Buono-Core Varas, Raúl, “La barbarie, ¿una acusación recíproca?”. En Cecilia Ames y Marta Sagristani, *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua*, vol. 2, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009, pp.353-367

Buono-Core Varas, Raúl, “La barbarie, ¿una ruptura, una alternativa?”. En José Luis Widow, et. al., *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*, Editorial Universitaria, Santiago, 2009, pp.211-223

Burgos, Germán, “Las Guerras Médicas: un hito para la identidad de la Grecia clásica”, *Tiempo y Espacio*, núm. 25, 2010

Cawkwell, George, *The Greek Wars. The failure of Persia*, Oxford University Press, New York, 2005

Connor, W. R., “Early greek land warfare as symbolic expression”, *Past & Present*, núm. 19, 1988, pp.3-29

Cuffel, Victoria, “The classical Greek concept of slavery”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, núm. 3, 1966, pp.323-342

Dawson, Doyne, *The origins of Western Warfare: militarism and morality in the Ancient World*, Westview Press, Oxford, 1996

Dewald, Carolyn y Marincola, John (eds.), *Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006

Flower, Michael, “Herodotus and Persia”. En Carolyn Dewald y John Marincola (eds.), *Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp.274-289

Gammie, John, “Herodotus on Kings and Tyrants: objective historiography or conventional portraiture?”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 45, núm. 3, 1986, pp.171-195

García Novo, Elsa, “Las dos caras del protagonista en *Los Persas* de Esquilo”, *Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, 2005, pp.49-62

García Sánchez, Manuel, “Los bárbaros y el Bárbaro: identidad griega y alteridad persa”, *Faventia*, 29/1, 2007, pp.33-49

García Sánchez, Manuel, “Los bárbaros y el *Bárbaro*, los persas y el *Persa*: la retórica de la alteridad”. En *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Universitat de Barcelona, 2009

Garlan, Yvon, “El militar”. En Jean-Pierre Vernant, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, pp.77-99

Gómez-Lobo, Alfonso, “Las intenciones de Heródoto”, *Estudios Públicos*, 59, 1995

Harmand, Jacques, *La guerra antigua: de Sumer a Roma*, EDAF, Madrid, 1976

Hartog, François, *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003

Hölscher, Tonio, “Images of war in Greece and Rome: between military practice, public memory and cultural symbolism”, *The Journal of Roman Studies*, vol. 93, 2003, pp.1-17

Hunt, Peter, *Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

Immerwahr, Henry R., “Historical action in Herodotus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 85, 1954, pp.16-45

Jaeger, Werner, *Paidea: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001

Jones, W. H. S., “Greeks and Foreigners”, *The Classical Review*, vol. 24, núm. 7, 1910, pp.208-209

Lanni, Adriaan, “The laws of war in Ancient Greece”, *Law and History Review*, vol. 26, núm. 3, 2008, pp.469-489

Law, Helen, “Atrocities in Greek Warfare”, *The Classical Journal*, vol. 15, núm. 3, 1919, pp.132-147

Lord Acton, “Historia de la libertad en la Antigüedad”, *Estudios Públicos*, 11, 1983, pp.1-24

North, Helen F., “A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 78, 1947, pp.1-17

Plácido, Domingo, “De Heródoto a Tucídides”, *Gerión*, 4, 1986, pp.17-46

Plácido, Domingo, “Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía”, *Gerión*, 25, núm. 1, 2007, pp.127-166

Rich, John y Shipley, Graham, *War and society in the Greek World*, Routledge, London and New York, 1993

Rihll, Tracey, “War, slavery and settlement in early Greece”. En John Rich y Graham Shipley, *War and society in the Greek World*, Routledge, London and New York, 1993, pp.77-107

Rodríguez Adrados, Francisco, *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*, Alianza, Madrid, 1997

Rodríguez Adrados, Francisco, *Historia griega e historia del mundo*, El Observador, San Martín de Quillota, 1978

Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1975

Rodríguez Adrados, Francisco, “Una introducción a Heródoto”, *Estudios Clásicos*, 6, 1961, pp.7-31

Sage, Michael, *Warfare in Ancient Greece*, Routledge, New York, 2003

Santiago, Rosa-Araceli, “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, *Faventia*, 20/2, 1998, pp.35-45

Shipley, Graham, “Introduction: the limits of war”. En John Rich y Graham Shipley, *War and society in the Greek World*, Routledge, London and New York, 1993, pp.1-24

Sierra Martín, César, “Jerjes, Leónidas y Temístocles. Modelos griegos en el relato de Heródoto”, *Historiae*, núm. 8, 2011, pp.66-91

Tritle, Lawrence, “Warfare in Herodotus”. En Carolyn Dewald y John Marincola (eds.), *Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp.209-223

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo XXI, Madrid, 2003

Vernant, Jean-Pierre, *Problemes de la guerre en Grece ancienne*, Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales, París, 1985

Waters, K. H., *Heródoto, el historiador: sus problemas, método y originalidad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1990

SEGUNDA PARTE

Pensamiento, cultura y sociedad en el mundo griego.

2013

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



Igualdad entre hombres y mujeres en la *Calípolis* platónica.

*Por Carolina Figueroa León**

RESUMEN:

El presente artículo aborda como Platón en la *Calípolis* o “ciudad bella”, utopía presente en *La República* muestra un ideal bastante revolucionario, respecto a la visión que se tenía del rol femenino en la *polis* griega, ya que una de las características de su ciudad perfecta es la igualdad entre hombres y mujeres, pero dentro de la clase de los guardianes. Esta igualdad es presentada en el Libro V cuando retoma y explica el tema de la “comunidad de mujeres”. Comunidad en donde las mujeres y niños son comunes a todos los hombres, hecho que rompe con la noción de familia y matrimonio. La igualdad planteada por Platón tiene que ver específicamente con que las mujeres y los hombres poseen las mismas condiciones para cumplir las funciones sociales que les son propias. Ambos pueden optar a los cargos de guardianes, auxiliares o productores.

* Carolina Figueroa León es Licenciada en Literatura Creativa de la Universidad Diego Portales y Magíster © en Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Contacto: c.figueroa.leon@gmail.com

IGUALDAD ENTRE HOMBRES Y MUJERES EN LA
CALÍPOLIS PLATÓNICA

Por Carolina Figueroa León

Calípolis o “ciudad bella”, utopía presente en *La República* platónica muestra un ideal bastante revolucionario, respecto a la visión que se tenía del rol femenino en la *polis* griega, ya que una de las características de su ciudad perfecta es la igualdad entre hombres y mujeres, pero dentro de la clase de los guardianes.¹ Esta igualdad es presentada en el Libro V cuando retoma y explica el tema de la “comunidad de mujeres”. Tema antes esbozado en el Libro IV, 423e: “la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible”.

En el Libro V esta equidad es presentada en relación a que tanto los hombres como las mujeres poseen las mismas condiciones para cumplir las funciones que les son propias (guardianes, auxiliares o productores). Platón, además, señala que las únicas diferencias existentes entre ambos sexos tienen que ver con la función biológica que cada uno desempeña en la reproducción (el hombre procrea y la mujer pare) y en relación a la composición física y fuerza en donde el género femenino es más débil que el masculino.

¹ Los guardianes son el eslabón más alto dentro de la división tripartita de la ciudad ideal platónica, la cual es dividida en: guardianes (gobernantes), auxiliares (guerreros) y productores. Véase Platón, *La República*, Libro IV, libro en donde a partir de la tripartición del alma se llega a su vez a una tríada dentro del orden de la *Calípolis*.

En relación a esta temática, este ensayo pretende responder: ¿Qué función cumple la igualdad entre hombres y mujeres dentro de la utopía platónica de *La Calípolis*? ¿Se da realmente esta igualdad? y si ¿Se puede interpretar la comunidad de mujeres como una crítica a la noción tradicional del rol femenino en Atenas?

La discusión respecto a estas interrogantes ha sido muy variada tanto respecto a si *La Calípolis* es una utopía como en relación a la igualdad de los sexos.

En relación al aspecto utópico hay autores como Étienne Helmer, quien en su artículo “La ciudad realizable de Platón: Uso racional de las creencias y de la imaginación en la política”² plantea que *La República* y *Las Leyes* de Platón no corresponderían a utopías ni en el sentido literario ni como proyectos teóricos de reformación política, sino que más bien serían paradigmas de ciudades realizables: “*La República y las Leyes difieren de las utopías literarias por su función y alcance. El tono polémico evidente de estos dos diálogos es secundario a su alcance dialéctico y práctico*”.³ Helmer plantea esta hipótesis centrándose en la definición de utopía como un programa político ideal que no tiene cabida en la realidad, por lo tanto al ser *La República* un programa realizable, dejaría de corresponder a una utopía. Un programa realizable, ya que Platón intentó varias veces instaurarlo en Sicilia. Pero como bien sabemos su proyecto no tuvo resultado.

Leo Strauss en su libro *The City and Man*⁴ señala que en la república platónica se mencionan todas las condiciones que se requieren para fundar una ciudad perfecta, pero que esta ciudad perfecta es imposible de conseguir, ya que los planteamientos del comunismo y la igualdad de sexos van contra la naturaleza. Ya que el hombre y la mujer por naturaleza biológica son distintos y el hecho de compartir todo, incluso hasta las mujeres es algo totalmente imposible. Para Strauss Platón a través de estos planteamientos más bien promovería una anti-utopía.⁵

² Helmer, Étienne. “La ciudad realizable de Platón: Uso racional de las creencias y de la imaginación en la política”, *Revista Hypnos*, núm. 28, Sao Paulo, 2012

³ *Ibidem*, p. 144

⁴ Strauss, Leo, *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964, p. 127

⁵ *Ibidem*. Respecto a la teoría de la antiutopía platónica, Strauss señala que Platón en vez de estructurar utopías daría cuenta de distopías (término acuñado en 1868 por John Stuart Mill, el cual alude a la falta de salud o la anomalía dentro del sistema político; la oposición del buen lugar que corresponde a la *eutopía*. Para más información sobre el concepto de distopía en Stuart Mill, véase: Michael S. Roth, *Trauma: A Dystopia of Spirit*, en VV. AA, 2001

Otro detractor de la tesis de las utopías platónicas es A. E Taylor, quien señala en su libro *Plato, the man and this work* que “Platón no es ningún constructor de utopías”,⁶ ya que por más que sienta cierta conexión con los postulados que plantea en *La República*, admite que la realidad de los hechos se dan sólo en su segunda utopía *Las Leyes*, en la cual deja en claro que cada uno de los ideales propuestos nunca se darán todos en conjunto.

Entre los pensadores que se adhieren a la postura de que las obras platónicas son utopías se encuentra M. Scholfield, quien en su libro *Plato* alude a un “realismo utópico presente en Platón”.⁷ Puesto que sus utopías serían sensibles a la realidad social de su época y que a través de ellas se instaurarían modelos para estructural el mejor modelo político.

También Carlos García Gual se adhiere a esta tesis, señalando que Platón construye su ciudad ideal en un pasado idealizado, ya que rechaza el progreso que ha presentado una ciudad como Atenas, que se encontraba corrompida por el lujo y el imperialismo, lo que habría llevado a producir escisiones dentro de la *polis* y decaído la moralidad tradicional. Por lo tanto, a través de su utopía entrega el remedio necesario que puede producir un mundo feliz.⁸

Juan Trías Vejarano, a su vez, defiende la línea de análisis de la utopía platónica como una auténtica utopía, señalando en su artículo “Utopía y realidad histórica en Platón”, que si bien ésta “trasciende la historia, no por ello deja de alimentarse de la historia e inclusive de ubicarse en ella”.⁹

Asimismo, Ernest Bloch admite la existencia de una utopía platónica, considerándola como “la paradoja de una utopía de la clase dominante, una idealización de Esparta”.¹⁰ Víctor Hugo Méndez también defiende la existencia de las utopías platónicas, señalando que “La República es la primera gran utopía de Platón y quizás de todo Occidente”.¹¹

⁶ Taylor, A. E., *Plato, the Man and his Work*. Methuen, London, 1977, p. 472

⁷ Schofield, M., *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 203

⁸ García Gual, Carlos, “Platón, Nostalgia, Historia, Utopía (El pensamiento político de Platón)”, *Revista Filosofía Taula*, núm. 3, Universidad de les Illes Balears, 1985, p. 31

⁹ Trías Vejarano, Juan, “Utopía y realidad histórica en Platón”, en Ramón G. Cotarelo (Comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”, Guadalajara, 1981, p. 56

¹⁰ Bloch, Ernest, *El principio esperanza*, Vol. II., Trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1977, p.37

¹¹ Méndez, Víctor Hugo, “Las mujeres en la última utopía platónica”, *Anuario de Filosofía*, vol. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 206

Y en relación al tema de equidad masculino-femenina, existen muchos detractores. Dentro de ellos se encuentra Amalia González Suárez, quien en su artículo “Mujeres y Filosofía clásica”¹² señala que en *La República* platónica la mujer no tiene la función de gobernante, es decir, la condición de guardiana, sino que sólo puede concebirse como la mujer del guardián.¹³ Defiende esta tesis planteando que esta igualdad no se da, ya que las mujeres nunca podrían ser fundadoras de un estado justo,¹⁴ porque lo femenino siempre se ha asimilado a lo irracional y para Platón, el fundador de su estado debe ser un hombre racional y sabio. En otro artículo, “La justicia y las mujeres en la filosofía de Platón” señala que el hecho de que las mujeres participen en las tareas propias del gobierno de la ciudad al igual que los hombres, tiene que ver con la armonía de la ciudad, ya que a través de esta medida “los verdaderos varones de Estado no tendrán conflictos entre ellos, funcionando como si tuviesen un sólo cuerpo”.¹⁵

Por su lado, Margarita Dalton Palomo en su libro *Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria*¹⁶ plantea que la igualdad no es tal, ya que sólo está estructurada en la clase gobernante con el fin de que los guardianes tengan mujeres que posibiliten el apareamiento y con ello la *eugénesis*.¹⁷ Una idea similar ha planteado George Klosko en su libro *The development of Plato's political Theory*, donde señala que esta igualdad podría darse en relación a las guardianas, pero que no se extendería a las mujeres productoras, las cuales estarían sujetas al orden social ateniense de la época.¹⁸ Julia Annas plantea algo similar en su libro *An Introduction Plato's Republic*,¹⁹ donde señala que en la

¹² González Suárez, Amalia, “Mujeres y filosofía clásica”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Plaza y Valdés, 2001

¹³ *Ibidem*, p. 54

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ González Suárez, Amalia, “La justicia y las mujeres en la filosofía de Platón”, *Asparkia*, núm. 11, 2000, p. 66

¹⁶ Dalton Palomo, Margarita, *Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria*, El Colegio de México, México, 1996

¹⁷ *Ibidem*, p. 259

¹⁸ Klosko, George, *The development of Plato's political Theory*, Oxford University Press, Segunda edición, New York, 2006. Frente a la postura planteada por Klosko, respecto a la situación de las mujeres no guardianas, Víctor Hugo Méndez en su artículo, postula una tesis contraria, señala que las mujeres del pueblo o productoras serían igualmente virtuosas que el grupo de los guardianes y que recibirían el mismo tipo de educación. Lo que sería señalado por Platón a partir del mito de los metales en donde se dice que la educación musical sería impartida a todo el pueblo. Véase: Méndez, Víctor Hugo, “Las mujeres del pueblo en la Calípolis platónica”, *Avances: Coloquio de Doctorado de Filosofía*, 1996, p. 112

¹⁹ Annas, Julia, *An Introduction Plato's Republic*, Oxford University Press, New York, 1981. Annas en un artículo anterior “Plato's Republic and feminism”, señala que el criterio utilizado por Platón para asignar que las mujeres cumplan las mismas funciones que los hombres es un criterio utilitarista que tiene

argumentación platónica no se tendría en consideración los deseos, necesidades, ni derechos femeninos. Sólo se considerarían estos aspectos en la clase gobernante.²⁰

Víctor Hugo Méndez en su artículo “Axiotea en Calípolis” (Las mujeres en La República de Platón)²¹ refiere que si bien Platón hace una diferenciación biológica entre hombres y mujeres guardianes no apelaría a una desigualdad socio-sexual.

María Isabel Santa Cruz en su artículo “Justicia y género en Platón: República V” indica que el criterio utilitarista del que hacía mención Annas no está en consonancia con las exigencias de la ciudad, sino que más bien es utilitarista en el sentido de que Platón lo utiliza para probar la conveniencia de la igualdad entre hombres y mujeres en relación a su definición de justicia. Por lo tanto no sería utilitario, sino que más bien un criterio dialéctico que se corresponde con el ideal de justicia de que cada cual realice las funciones para las cuales está capacitado, por lo tanto no hay diferencia de capacidades entre hombres y mujeres.²²

Como vemos la discusión es bastante amplia respecto al tema de las utopías platónicas y la propuesta innovadora de *La República* en relación al rol femenino. Este ensayo se adscribe más bien a la postura de Víctor Hugo Méndez y María Isabel Santa Cruz, entre otros, quienes han abogado por una lectura igualitarista y emancipadora de Platón. Esta igualdad se analizará como uno de los puntales o bases de la utopía platónica de la *Calípolis*, como aquella primera ola que posibilita que el proyecto de la ciudad perfecta pueda llevarse a cabo.

que ver con las exigencias de la ciudad que está fundando. Véase: Annas, Julia, “Plato’s Republic and feminism”, *Philosophy*, vol. 51, 1976

²⁰ Annas, Julia, *An Introduction Plato’s Republic*, Op. cit., p. 308

²¹ Méndez, Víctor Hugo, “Axiotea en Calípolis (Las mujeres en La República de Platón)”, *Revista Diadokhe*, núm. 1-2, 2004-2005, pp. 105-121

²² Santa Cruz, Isabel, “Justicia y género en Platón: República V”, *Hiparquía*, núm. 1, 1988, pp. 35-42

I.- La Utopía Platónica

1.1- El género utópico

El término utopía²³ a lo largo de los siglos ha sido pensado de diversas formas. Surge por primera vez en 1516, como un neologismo creado por Tomás Moro en su libro *Utopía*²⁴, quien escoge esta palabra para designar una sociedad que no se encuentra en ningún lugar, por lo tanto se entiende como una ficción. En el siglo XVII el término se amplía y no sólo se piensa como una descripción literaria que da cuenta de una sociedad que no tiene lugar o que es imposible de llevar a cabo, sino que se percibe como un paradigma o el conjunto de principios que rigen a una sociedad ideal, por lo tanto, programas políticos que pueden ser realizables.²⁵ A fines del siglo XVIII la utopía responde a ideales que ansían reformar la humanidad entera. En el siglo XIX la palabra se utiliza para designar proyectos políticos para una sociedad ideal que se conciben como posibles y que pueden lograr un mundo mucho mejor. Desde el siglo XX en adelante la palabra se ha cargado con un contenido despectivo que designa proyectos irrealizables, por lo tanto, meras fantasías.²⁶ Bronislaw Baczko difiere respecto a la idea de la utopía como ficción o algo inexistente e irrealizable, ya que para él, las utopías dan cuenta de una cierta época y su fin objetivo es rebajar o aventajar esa realidad social, lo cual no implica que se entiendan como “un sueño o evasión, ya que la utopía parte de la realidad y ofrece sobre ella un testimonio revelador”.²⁷

²³ En relación a la definición de utopía se ha abierto una amplia discusión, la cual ha sido encabezada por Raymond Trousson, quien plantea que la palabra utopía debe utilizarse “cuando en una obra narrativa se describe una comunidad organizada de acuerdo a los principios políticos, económicos y éticos correspondientes a la complejidad de la sociedad; puede presentarse como un ideal a ser alcanzado (utopía positiva) o como la predicción del infierno (anti utopía); y puede ser localizado en un lugar, real o imaginario, o temporal; puede ser descrito como el informe de un viaje ficticio probable o poco probable”. Véase: Trousson, R., *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p.24. Otros estudiosos como Negley y Patrick señalan que el género literario utópico se caracteriza por poseer tres características específicas: es ficticio, describe a una comunidad determinada y se centra en la estructura social y política de ésta. Véase: Negley, G.R & Patrick, J.M. “A Definition of ‘Utopia’”, *Twentieth century interpretations of Utopia; a collection of critical essays*, W. Nelson (Ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968, pp. 108-109

²⁴ Brisson, Luc, “Les 'Lois' de Platon, une utopie”, *Res publica Litterarum*, Suplemento Monográfico Utopía 2006-2, p.1. Véase también : <http://turan.uc3m.es/uc3m/inst/LS/suputopia.htm>

²⁵ Manuel, F.E y Manuel F.P. *Utopian thought in the Western World*. Cambridge, Mass. 1979, p. 2

²⁶ *Ibidem.*, p. 3

²⁷ Baczko, Bronislaw. *Lumières de l'utopie*. Payot, París, 1978, p. 18

La utopía como género es mucho más antigua de lo que se piensa. Platón ha sido considerado como “el verdadero creador del género utópico”²⁸. Etienne Helmer señala que se le atribuye este título “debido a las numerosas referencias a sus diálogos que aparecen en los trabajos de sus seguidores”.²⁹ Al respecto Andrés Suzzarini Balboa añade que a pesar de ser inspiradora de las utopías renacentistas y modernas, “no fue totalmente comprendida por los utopistas posteriores”.³⁰

Muchos académicos describen las mejores ciudades platónicas como utopías, entendidas a partir de la doble etimología de la palabra: mundo socio-político ideal y perfecto (*eu-topia*) y la definición de mundo inexistente (*ou-topia*), ya que para autores como Karl Popper Platón buscaba contribuir a la felicidad de la humanidad y eran alcanzables de facto.³¹

1.2- La utopía de la ciudad bella

La utopía platónica de la *Calípolis* se correspondería a la categoría de utopía, porque tiene el fin de ser un modelo que pretende una implementación³² y es comprendida por Platón como un gran proyecto político que se construye en el pensamiento,³³ por lo tanto no es algo que no exista. Tiene más bien la estructura de una *politeia*,³⁴ por consiguiente, no es una ciudad irrealizable, sino que aquella que incorpora lo mejor. García Gual señala que esta imagen de sociedad utópica esbozada en *La República* es una sociedad “cerrada”. Mucho más cerrada que la sociedad ateniense del siglo IV a.C., pero

²⁸ Manuel F.E. y Manuel P.F., *Op. cit.*, p. 28

²⁹ Helmer, Étienne, *Op.cit.*, p. 141

³⁰ Suzzarini Balboa, Andrés, “Platón, origen de las utopías”, *DIKAIOSYNE. Revista de filosofía práctica*, núm.25, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 2010, p. 146

³¹ Helmer, Étienne, *Op.cit.*, p. 145

³² No olvidemos que Platón trató de implementar su República en Sicilia.

³³ Platón, *La República*, IX, 392b (Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2003)

³⁴ Jaeger en *Paideia: los ideales de la cultura griega* se refiere al sentido etimológico primitivo del término, señalando que éste se entendía como aquello que beneficia o daña a la *polis*. La *politeia* tenía que ver con las leyes y las costumbres. Otros estudiosos como Lisi según señala Mariano Nava en su artículo “*Politeia* y Utopía: De la teoría política a la literaria” piensan en dos acepciones para la palabra. Por un lado entendida como constitución (ley fundamental) y otra más bien ligada al conjunto de costumbres y hábitos. Véase Nava, Mariano, “*Politeia* y Utopía: De la teoría política a la literaria”, *Retórica, política e ideología: desde la antigüedad hasta nuestros días*: actas del II Congreso internacional, Salamanca, noviembre 1997. Coord. por Mikel Labiano Ilundain, Antonio López Eire, Antonio Miguel Seoane Pardo, pp. 229-234

las premisas en que se constituye parte de una concepción racional del hombre.³⁵ El fin objetivo de esta utopía sería el bienestar de toda la comunidad y el buen funcionamiento de la polis como un organismo.³⁶

En relación a este fin objetivo Suzzarini señala que esa es principalmente una de las características que da cuenta que *La República* platónica es una utopía, ya que una de las características de las utopías es la de ser una crítica de la sociedad de su tiempo y pretenden transformar a esa sociedad.³⁷ La utopía de *La Calípolis* al igual que las utopías posteriores es una sociedad en donde se cumple y persigue un ideal de justicia.

La Calípolis es una ciudad construida por etapas o fases, las cuales darían cuenta de que dentro de *La República* habría varias utopías:³⁸ 1) La utopía socrática de la ciudad de los cerdos (369^a-372d): construcción social irreal que es frugal, simple y saludable. 2) la ciudad lujosa o enferma (372e- 374b), la cual es descrita con el objetivo de contemplar la injusticia y 3) La “Calípolis” (374b en adelante) ciudad bella en donde se puede encontrar, lo justo, lo saludable y la felicidad,³⁹ ya que la justicia (*el hacer cada uno lo suyo*)⁴⁰ es el ideal que Platón persigue, y es esta virtud cardinal la que contiene y posibilita la existencia de la felicidad. En relación a la definición de justicia planteada por Platón en el libro IV, Méndez señala que ésta “implica que el lugar de cada ciudadano y ciudadana en la escala social es adquirido en función del mérito individual y no adscrito por consideraciones pecuniarias, de sexo o ascendencia”,⁴¹ lo que significa que en la ciudad ideal platónica no habría espacio para diferencias ni discriminaciones de ningún tipo. De ahí se puede esbozar el tema de la igualdad entre hombres y mujeres.

³⁵ García Gual, Carlos, *Op.cit.*, p. 33

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Suzzarini, Andrés, *Op.cit.*, p. 151

³⁸ Véase Ostwald, Martin, “The two States in Plato’s Republic”, en John Anton & g. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, T. I, Albany, State University of New York Press, 1972, p. 316. Citado en Méndez, Víctor Hugo, “Axiotea en Calípolis” (Las mujeres en La República de Platón), *Revista Diadokhe*, núm.1-2, 2004-2005, p. 110

³⁹ Méndez, Víctor Hugo, *Op.cit.*, p.110

⁴⁰ Platón, *La República*, IV, 433a

⁴¹ Méndez, Víctor Hugo, *Op.cit.*, p. 115

II- La igualdad de géneros en la *Calípolis*

Para poder analizar si Platón plantea una igualdad en términos de lo femenino-masculino en su utopía de “la ciudad bella”, debemos revisar qué se entiende por igualdad. Al respecto Isabel Santa Cruz en su artículo “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”⁴² la define en los siguientes términos: “Igualdad se dice de muchas maneras, diría Aristóteles. Es un discutible, diría Platón. No es en efecto, un término unívoco ni simple. Es un concepto abstracto no sustancializable (...) Es ante todo algún tipo de relación de semejanza”.⁴³ El término semejanza es definido por la autora como “la relación entre dos o más términos que comparten uno o más caracteres idénticos, que son en ellos mismos y respecto de los cuales se dice que los términos son semejantes entre sí”.⁴⁴ Añade además que para que dos términos se consideren iguales “deben ser diferentes entre sí”, siendo la semejanza aplicable a algunos caracteres y por lo tanto, diferentes en otros.⁴⁵ Otro aspecto importante a señalar dentro de la definición de la igualdad es la relación de igualdad con equivalencia, aquella idea de que dos elementos, objetos o personas pueden ser medidos en el mismo valor. En palabras de Santa Cruz: “ser considerado ni por debajo ni por encima de otro”.⁴⁶

En base a esta definición, podemos comprender la igualdad entre hombres y mujeres planteada por Platón en el Libro V (451b-457c), la cual estaría dada a partir de la educación en conjunto de ambos sexos. Para explicarlo utiliza la metáfora de los perros de raza. Sócrates pregunta a Glaucón: “¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común (...)?”⁴⁷

Luego añade que si las mujeres cumplirán las mismas tareas que los hombres deben tener la misma educación (la gimnasia y la música) y también debían introducirlas en el arte de la guerra.⁴⁸

⁴² Santa Cruz, Isabel, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, *Isegoría*, núm. 6, 1992, pp.145-152

⁴³ *Ibidem*, p. 146

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 147

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Platón, *La República*, Libro V, 451e

⁴⁸ *Ibidem*, 452a

Más adelante señala que tal como los hombres según sus capacidades se dividen en guardianes, auxiliares y productores, las mujeres también ocuparán el lugar que les corresponde de acuerdo a sus capacidades: “Existen mujeres dotadas para la medicina y otras que no lo están; mujeres músicas y otras negadas por la naturaleza para la música”.⁴⁹ Siguiendo este ejemplo llegará a la conclusión que tal como hay mujeres aptas y no aptas para la medicina, la música, la filosofía y la gimnasia, hay mujeres que poseen la capacidad de ser guardianas y otras que no.⁵⁰

Sócrates señala que esta reforma que alude a la igualdad entre hombres y mujeres es factible: “Vemos, pues, que no legislábamos en forma irrealizable ni quimérica, puesto que la ley que instituímos está de acuerdo con la naturaleza. Más bien el sistema contrario, que hoy se practica, el que, según parece, resulta oponerse a ella.”⁵¹

Y con ello critica el modelo tradicional de su época, basado en la diferenciación de los sexos y en la inferioridad femenina. Respecto a estos prejuicios Platón hace una analogía con el prejuicio existente sobre los bárbaros,⁵² aludiendo a que tal como los griegos terminaron por adoptar costumbres que habían sido consideradas bárbaras, es razonable sostener que del mismo modo los hombres puedan aceptar que las mujeres son sus iguales por naturaleza. Por lo tanto, al ser similares por naturaleza, pueden cumplir funciones similares, tener la misma educación y pueden practicar desnudas la gimnasia.⁵³

Esta similitud también se aplica en el caso inverso, ya que los hombres también tendrán que encargarse de actividades que normalmente son asignadas a las mujeres. Tal es el caso del cuidado de los hijos. Platón socializa el cuidado de los descendientes,⁵⁴ por lo tanto, los hombres también pueden encargarse de la crianza de los niños calipolitanos: “Y así, encargándose de los niños que vayan naciendo los organismos nombrados a este fin, que pueden componerse de hombres o de mujeres o de gentes de ambos sexos, pues también los cargos serán accesibles, digo yo, tanto a las mujeres como a los hombres”.⁵⁵

⁴⁹ *Ibíd.*, 456a

⁵⁰ Véase *Ibíd.*, 455e-456 a

⁵¹ *Ibíd.*, 456c

⁵² Tema que surge a partir de la discusión sobre si era posible que las mujeres practicaran las labores gimnásticas desnudas al igual que los hombres (452b).

⁵³ Véase Platón, *La República*, V, 456b

⁵⁴ Méndez, Víctor Hugo, *Op.cit.*, p. 118

⁵⁵ Platón, *Op.cit. República*, 460b

Víctor Hugo Méndez señala que la situación de igualdad o de emancipación que se relata en el Libro V de *La República* gravita en torno a la teoría platónica de la justicia.⁵⁶ Planteamiento al que llega a partir de los postulados de Oscar Velázquez en su libro *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*. En esta obra señala que los entrenamientos comunes a los sexos están en armonía con el principio fundamental de la ciudad, que es la justicia (que cada cual realice el trabajo para el que naturalmente es apto Libro II 370b). Por lo tanto, la igualdad entre los sexos estaría dada por el *principio de especialización*.⁵⁷ Para poder analizar la emancipación femenina y la igualdad que propone Platón es necesario revisar el estereotipo tradicional femenino ateniense.

2.1- La mujer ateniense

El principal rol que se le asignaba a la mujer como ciudadana y en beneficio de la *polis* era la maternidad; entregar hijos legítimos y herederos para el Estado. En relación a la educación, éstas tenían una escasa educación que era entregada por la abuela, la madre o la criada. Una educación dirigida hacia la enseñanza de las tareas domésticas. Una instrucción que *iba encaminada a formar buenas esposas*.⁵⁸ En cambio la educación masculina era dada por los sofistas, los cuales preparaban a los jóvenes para que tuviesen las armas suficientes para participar en la vida política.

La situación de la mujer ateniense distaba mucho de la del hombre. Dentro de las principales diferencias se podían observar en que los hombres podían pasar gran parte del tiempo en lugares públicos como el mercado y la plaza, en cambio las mujeres estaban confinadas a permanecer en casa⁵⁹. En relación a esta separación espacial, en donde los hombres se ubican en torno a la *polis* ateniense y las mujeres en torno al *oikos*, Rubí de

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 116

⁵⁷ Véase Velázquez, Oscar, *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1997, p. 97. Citado en Méndez, Víctor Hugo, “Axiotea en Calípolis” (Las mujeres en La República de Platón)”, *Revista Diadokhe*, núm. 1-2, 2004-2005

⁵⁸ González Suárez, Amalia, “Mujeres y filosofía clásica”, en Rubí de María Gómez (coord.). *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Plaza y Valdés, 2001, p.47

⁵⁹ La reclusión en casa se daba más bien a las mujeres de las clases más altas, ya que las más pobres no tenían tantas prohibiciones.

María Gómez señala que esta división orienta y delimita los espacios públicos y privados “en relación con los procesos de diferenciación sexual”.⁶⁰

Esta diferenciación sexual se hace más fuerte en la democracia, puesto que las mujeres no logran una igualdad con los hombres, es más *tenían una situación de mayor sujeción*⁶¹. Ya que las mujeres carecen de poder sobre su persona, bienes e hijos, debido a que son consideradas en un estado de minoría de edad, por lo tanto, siempre deben depender de una figura masculina, sea su padre, marido o hijo. Para Claudine Leduc⁶² esto daría cuenta de que las mujeres atenienses son una especie de eslabones silenciosos.

2.2- La mujer en la Calípolis

Como hemos visto en el apartado sobre la igualdad, Platón libera a las mujeres tanto del condicionamiento biológico, al romper con la dicotomía mujer-parto v/s hombre-guerra. Pero lo más importante de la propuesta platónica es que les permite alcanzar el status de guardianas o gobernantes. Rol para el cual sólo era apto el varón en la Atenas democrática. Al respecto Mercedes Madrid en su libro *La misoginia en Grecia* señala: “Con esta medida se reconoce, asimismo, por primera vez en la cultura griega que en las mujeres las características humanas priman por sobre las de su género, es decir, que las mujeres dejan de ser definidas únicamente por el adjetivo *thelyterai* (‘femeninas’)”.⁶³

La mujer guardiana ya no debe cumplir con labores que biológicamente dependen del género femenino. Tal es el caso de la maternidad y la lactancia, Platón erradica el vínculo existente entre madre e hijo (apego) y limita la lactancia: “llevarán a la inclusa a aquellas madres que tengan los pechos henchidos, pero procurando por todos los medios que ninguna conozca a su hijo; proporcionarán otras mujeres que tengan leche, en el caso de que ellas no puedan hacerlo”.⁶⁴

Esta comodidad que presentan las mujeres en su maternidad para Víctor Hugo Méndez es la que posibilita o más bien “asegura que cada individuo pueda acceder a su

⁶⁰ Gómez, Rubí, “La mujer en Grecia: Mito y Concepto”, *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual*. Rubí de María Gómez (Cord), Plaza y Valdés, 2001, p. 34

⁶¹ González Suárez, Amalia, *Op.cit.*, p. 46

⁶² Leduc, Claudine, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia siglos IV-IX a. C.”, *Historia de las mujeres*, tomo 2, La antigüedad, rituales colectivos de mujeres, Taurus, Buenos Aires, 1999

⁶³ Madrid, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Universitat de Valencia, Càtedra, Madrid, 1999, p. 301

⁶⁴ Platón, *La República*, 460d

máximo desarrollo intelectual y profesional”.⁶⁵ Esto quiere decir que al desligar a la mujer de la maternidad y la lactancia no hay ningún impedimento en que pueda cumplir las mismas funciones políticas que un varón: ser guardiana.

La mujer al igual que el hombre puede acceder al gobierno a los cincuenta años,⁶⁶ tras un largo proceso educativo y entrenamiento. Es en esta edad cuando ya han alcanzado el máximo conocimiento a través de la contemplación de la Idea, ya que ésta es la época en que han logrado conocer el Bien y pueden utilizarlo como un paradigma que ordena a la ciudad, en relación a la función que a cada cual le compete.⁶⁷

Como vemos la figura de la guardiana que nos presenta Platón, es completamente distinto al asignado por el estereotipo femenino, ya que cumple y realiza las mismas funciones que el hombre. Lo que daría cuenta que si podemos hablar de una igualdad de los sexos en Platón.

III- Conclusión

La Calípolis es una utopía, ya que cumple con todos los requisitos que son inherentes a ésta: en primer lugar Platón, al mejorar su ciudad lujosa, que representa a la Atenas de su época a través de la construcción discursiva de “la ciudad bella” da cuenta de una crítica a la sociedad de su época y en relación a lo que critica propone soluciones que permiten eliminar los grandes males en que se encuentra la sociedad ateniense del siglo IV a.C. La propuesta innovadora de igualdad entre hombres y mujeres, también funciona como elemento que critica la situación de las mujeres atenienses, las cuales vivían subyugadas al poder masculino y confinadas al *oikos*.

La mujer de la Calípolis ya no cumplirá sólo con el rol de producir hombres para la *polis*, sino que a su vez podrá participar en cada una de las actividades confinadas sólo a

⁶⁵ Méndez, Víctor Hugo, *Op.cit.*, p. 119

⁶⁶ La edad de cincuenta años corresponde con la división del ciclo vital en hebdómada. División atribuida a Solón, quién habría postulado la idea de dividir la vida en períodos naturales de siete años. Según esta división a los cincuenta años se estaría ya en la etapa de consolidación de la mente, etapa que para Víctor Hugo Méndez es la hebdómada de las hebdómaditas. Este sistema implementado por Solón plantea que se deben adecuar las funciones sociales con las etapas del ciclo vital. Modelo que será retomado por Platón y Aristóteles.

⁶⁷ Véase Platón. *La República*, Libro VII, 540 a-b.

los varones. Podrá gobernar tal como los guardianes, para ello tendrá la misma educación que el varón. Tal como los hombres son aptos para diversas labores, las mujeres también.

Sin lugar a dudas la Calípolis platónica es una de las primeras utopías que concibe la igualdad de roles entre hombres y mujeres a partir de la noción de justicia, por lo tanto, no puede excluirse a las mujeres de cumplir con actividades para las que son aptas, ya que por naturaleza no son diferentes del hombre. Sólo se diferencia en que ellas paren y los hombres procrean y que las mujeres son más débiles.

Esta gran utopía es realizable para Platón, lo cual deja en claro en el libro V, donde da cuenta de tres grandes cambios, uno de ellos es la igualdad de condiciones entre hombre y mujer a partir de la educación; el segundo el tema es el de la comunidad de mujeres y niños; por último y más importante, la idea de que los filósofos se conviertan en gobernantes o que los gobernantes se conviertan a la filosofía,⁶⁸ siendo la segunda opción lo que propondría Platón. Por lo tanto, dándose esta condición es factible que la utopía se lleve a cabo y que junto con ella se materialice el innovador postulado de la igualdad de los sexos, tanto a partir de la educación como a través de la asimilación de roles por igual, que tanto hombres y mujeres se ocupen de las mismas labores, sean en relación a la comunidad de mujeres y niños, como en el gobierno del estado.

⁶⁸ Platón, *La República*, V, 473d-e.

BIBLIOGRAFÍA

Anna, Julia, *An Introduction Plato's Republic*, Oxford University Press, New York, 1981

Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978

Bloch, Ernest, *El principio esperanza*, Vol. II, Trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1977

Brisson, Luc, “Les 'Lois' de Platon, une utopie”, *Res publica Litterarum*, Suplemento Monográfico Utopía, 2006-1. Véase: <http://turan.uc3m.es/uc3m/inst/LS/suputopia.htm>

Dalton Palomo, Margarita. *Mujeres, diosas y musas. Tejedoras de la memoria*, El Colegio de México, México, 1996.

García Gual, Carlos, “Platón, Nostalgia, Historia, Utopía (El pensamiento político de Platón)”, *Revista de Filosofía Taula*, núm. 3, Universidad de les Illes Balears, mayo 1985, pp.27-37

Gómez, Rubí, “La mujer en Grecia: Mito y Concepto”, *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual*, Rubí de María Gómez (Coord), Plaza y Valdes, 2001

González Suárez, Amalia, “La justicia y las mujeres en la filosofía de Platón”, *Asparkía*, núm. 11, 2000, pp. 65-76

González Suárez, Amalia, “Mujeres y filosofía clásica”, en Rubí de María Gómez (coord.). *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Plaza y Valdés, 2001

Helmer, Étienne, “La ciudad realizable de Platón: Uso racional de las creencias y de la imaginación en la política”, *Revista Hypnos*, núm. 28, Sao Paulo, 1º semestre 2012, pp.139-156

Klosko, George, *The development of Plato's political Theory*, Oxford University Press, Segunda edición, New York, 2006

Leduc, Claudine, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia siglos IV-IX a. C.”, en *Historia de las mujeres*, tomo 2: La antigüedad, rituales colectivos de mujeres, Taurus, Buenos Aires, 1999

Madrid, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Universitar de Valencia, Cátedra, Madrid, 1999

Manuel F.E. y Manuel P.F., *Utopian thought in the Western World*, Cambridge, Mass, 1979

Méndez, Víctor Hugo, “Axioatea en Calípolis (Las mujeres en La República de Platón)” *Revista Diadokhe*, núm. 1-2, 2004-2005, pp. 105-121

Méndez, Víctor Hugo, “Las mujeres en la última utopía platónica”, *Anuario de Filosofía* vol.1, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 205-212

Platón, *La República*, Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2003

Santa Cruz, Isabel, “Justicia y género en Platón: República V”, *Hiparquía*, núm. 1, 1988, pp. 35-42

Santa Cruz, Isabel, “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”, *Isegoría*, núm. 6, 1992, pp. 145-152

Schofield, M., *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2006

Strauss, Leo, *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964

Suzzarini Balboa, Andrés, “Platón, origen de las utopías”, *DIKAIOSYNE. Revista de filosofía práctica*, núm. 25, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, julio-diciembre 2010, pp. 145- 159

Taylor, A. E., *Plato, the Man and his Work*, Methuen, London, 1977

Trías Vejarano, Juan, “Utopía y realidad histórica en Platón”, en Ramón G. Cotarelo (Comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”, Guadalajara, 1981

Trousseau, R., *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975

2013

Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



Mito, magia y razón a partir de algunos textos herméticos.

*Por Giuliano de Conti Rivara**

RESUMEN:

Este trabajo busca analizar las relaciones entre el mito cosmogónico relatado en el texto hermético conocido como Asclepio con ciertas prácticas mágicas descritas en los textos mágicos grecoegipcios conocidos como PGM, planteándose el problema de la racionalidad del conocimiento y las prácticas mágicas del mundo helenístico tardío.

* Giuliano de Conti Rivara es Estudiante de Licenciatura y Pedagogía en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: transporter_266@hotmail.com

**MITO, MAGIA Y RAZÓN A PARTIR DE ALGUNOS
TEXTOS HERMÉTICOS.**

Por Giuliano de Conti Rivara

Nos ubicaremos en el Egipto helenizado del siglo III de la era cristiana. El territorio, ya desde hace tiempo dominado por el Imperio Romano, tiene como uno de sus lugares de mayor helenización a la ciudad de Alejandría. Capital del antiguo reino tolemaico; famosa por el desarrollo científico y literario que se gestó bajo el auspicio de esos soberanos. Aún para ese entonces conservaba su rol de gran centro del reino en lo administrativo, comercial y cultural. Si bien los conquistadores griegos y romanos organizaron el territorio, la administración y la sociedad de tal forma de colocarse ellos como élite dirigente, sin alterar sustancialmente la vida de las grandes masas egipcias, tratando de no mezclarse, el Egipto ptolemaico y luego romano fue capaz de generar notables sincretismos culturales entre Occidente y Oriente. En la época en que nos movemos, podemos destacar el fuerte proceso de imbricación entre las creencias y conocimientos tradicionales egipcios y mesopotámicos (o de lo que se creía que tenían ese origen) y grecorromanos, además de presenciar la expansión del cristianismo.¹

En este ámbito, la magia y su práctica adquirieron un desarrollo relevante, que puede ser introducida con descripciones como la siguiente:

¹ Para una revisión general de las religiones y cultos en esa parte del mundo Mediterráneo, incluyendo hermetismo, astrología, magia, culto a Asclepio entre otras, véase Ferguson, John, *Le Religioni nell' Impero Romano*, Editorial Laterza, Bari, 1970.

[En la Alejandría del siglo II d.C.] Si se nos permite subirnos a la terraza de una casa con un hombre tendido al sol sobre una tela blanca de lino. Se está solarizando, es decir captando el *dynamis* de Helios-Amón-Ra para después utilizarlo a su antojo: para adivinar sobre todo (...) este hombre de la terraza es un personaje más serio, el *Magós* (...) podríamos haberlo visto “osirizando” a un animal sagrado, es decir ahogándolo para absorber su *ousía* [fuerza vital] (...) también podría estar realizando una compleja operación adivinatoria con una lámpara (licnomancia) (...) Tiene una buena biblioteca con documentos tanto egipcios como griegos (sobre todo de orden religioso, libros herméticos, quizá hebreos y caldeos, himnarios griegos). Su aspecto es seguramente pulcro y hasta elegante (...) anhela el contacto y familiaridad con el mundo sobrenatural mediante la solarización o la comunión (...) Un tercer personaje, (...) no lo encontraremos en la calle ni en la consulta. Lo encontraremos en la Biblioteca del Museo o en el frescor silencioso del templo de Serapis o de Isis, o de cualquier otra divinidad. Su nombre es *theurgós* [“el que actúa sobre los dioses”](...) busca la unión mística y contemplativa con la divinidad, con el Uno. Porque este personaje es en realidad, un filósofo. Es un hombre instruido en las obras de Platón y luego de Plotino, Jámblico y Porfirio.²

La cita no deja de nombrar que los personajes descritos tienen un soporte escrito sobre sus saberes. Esto se debe a que numerosos textos de corte místico, ritual y mágico circularon en este ámbito cultural. Uno de estos, famosos por la notoriedad que alcanzó no sólo en su época, sino en las posteriores, es el Asclepio, un texto latino hermético del siglo IV d.C., (pero basado en textos griegos de los siglos IV a II a.C. se estima)³ que retrata todo un esquema de generación y funcionamiento del mundo de corte filosófico-místico. Además de hacer referencia a ciertas prácticas cúltricas del hermetismo, refiere algunas prácticas mágicas y algunas profecías sobre el desarrollo espiritual del mundo.⁴ Este texto es aunado con un corpus de textos herméticos más o menos contemporáneos conocido como el *Corpus Hermeticum*. Por otro lado, se han encontrado un conjunto de textos en papiros escritos en griego (los PGM, *Papyri Graecae Magicae*), datables en su mayoría en los siglos II a IV d.C.,⁵ que refieren a la más variadas prácticas mágicas con diversos fines y estilos, con énfasis en el desarrollo práctico de los rituales (fórmulas de estilo

²Calvo Marínez, José Luis, “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, en Jesús Peláez (Ed.) *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Ediciones El Almenro, Córdoba, 2002, pp.15-19

³Copenhaver, Brian, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, serie El Árbol del paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, p.57

⁴ El contenido del texto será explicitado más tarde, en el acápite correspondiente.

⁵ Véase: *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987. Algunos han sido datados como del siglo II a.C.

“recetario”)⁶ más que en su explicación y teorización. Los estudiosos del hermetismo⁷ han encontrado diversas relaciones entre este corpus muy variado de textos mágicos y los contenidos de los textos de corte teórico/filosófico que componen el *Asclepio* y el *Corpus Herméticum*. Así para este estudio, intentaremos analizar el *Asclepio*, recurriendo a modo de correlato, a tres textos encontrados en los PGM, los PGM IV, 4 (la llamada *Liturgia de Mitra*), PGM IV, 19 y PGM V, 8.

En este contexto es que nuestro trabajo busca analizar el contenido del *Asclepio* como una explicación del cosmos y de la realidad de la cual se pueden derivar una serie de prácticas mágicas y religiosas, con efectos posibles o reales sobre otras personas y sus practicantes. Esperamos entonces, hacer un análisis de la forma de pensamiento de la magia de la época, buscando algunas formas de explicación y fuentes que se utilizan para estas prácticas, intentando en última instancia, reflexionar sobre el nivel de racionalización que podemos hallar. Explorar una forma de pensamiento como ésta tiene sólo un sentido (más allá de satisfacer nuestra propia curiosidad): es un conocimiento que permite acercarse a una forma arcaica de misticismo, y así, para aquellos racionalistas laicos, reflejarse en el espejo de la alteridad y acercarse a una forma de entender la realidad que todavía podemos ver reflejada en el ocultismo contemporáneo.⁸

Para lograr estos objetivos, el trabajo seguirá una organización bastante sencilla: en primer lugar, haremos referencia a ciertos postulados teóricos concernientes al mito y a la magia, desde el punto de vista de su organización conceptual y su funcionalidad social, luego, entraremos en una digresión breve referente al hermetismo en general, en particular, como han sido analizados el contexto y cualidades clave del *Corpus Herméticum* y el *Asclepio* en relación con los PGM. En tercer lugar, procederemos a utilizar estos elementos conceptuales para analizar los textos seleccionados, incluyendo una síntesis general de su contenido y un análisis particularizado de los fragmentos que consideramos relevantes para nuestra problemática. Finalmente, concluiremos sintetizando las relaciones mito-magia

⁶ Calvo Martínez, Jose Luis, Sánchez Romero, María Dolores, Traducción e introducción a *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987.

⁷ Copenhaver cita el trabajo de Jean Pierre Mahé como uno de los que realiza la relación entre PGM y el *Asclepio*, en particular en relación a los pasajes referidos a las estatuas animadas y la creación de dioses, véase, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.* p.416

⁸ Para una aproximación a este problema, véase: García Tejedor, Esther C., *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la U.N.E.D., 2002

halladas y su relación con las formas de pensamiento asociadas a la magia, tratando de aclarar, con la ayuda de algunos elementos de la filosofía de la ciencia, el nivel de racionalidad que podemos encontrar.

I- Una aproximación teórica a dos conceptos clave: Mito y Magia

La selección de una teoría general sobre el mito, estará mediada directamente por su utilidad para la explicación que buscamos. Por lo mismo, la visión del mito que permita explicarnos cómo éste se inserta en el universo conceptual de un grupo de tal forma que le permite desarrollar un hacer de carácter mágico, es la que será elegida.

Comencemos desde lo más general. Una buena introducción al mito, creo, es la que nos hace G.S Kirk, quien luego de un análisis de un arrollador eclecticismo crítico, nos define el mito de la siguiente forma:

(...) con frecuencia, un cuento tiene, al mismo tiempo que un poder narrativo, algún interés adicional; por ejemplo, ofrece una explicación de algún fenómeno o costumbre importantes, mitiga de alguna manera un dilema social constante, registra y establece una institución útil o expresa una emoción de tal manera que satisfaga alguna necesidad a nivel individual. Además, podría reforzar un sentimiento religioso o actuar como soporte poderoso o como precedente para un ritual establecido o una práctica del culto (...) en resumen muchos cuentos que se implantan en una sociedad con tanta fuerza como para que sean considerados tradicionales tienen que poseer, al mismo tiempo, un poder narrativo excepcional y una clara relevancia funcional en relación a algún aspecto importante de la vida que trascienda el simple entendimiento.⁹

Este popurrí de posibilidades nos indica algunos elementos útiles para nuestra investigación, al establecer que el mito es un relato, por un lado y por otros, que puede cubrir funciones, entre las cuales encontramos la explicación y la justificación de ritos e instituciones. Es decir como primera aproximación nos orienta en nuestra propuesta. Pero no es suficiente, pues no basta establecer ese supuesto. Para ello, creo que podemos profundizar en la concepción de mito. Siguiendo a Vernant, una de las expresiones de la teoría del mito del siglo XX, corresponde a la sociología francesa influida por Durkheim. Así, M. Mauss, en palabras de Vernant, considera al mito como “Un sistema simbólico

⁹Kirk, G.S, *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, editorial Paidós, Barcelona, 2000, p.31

institucionalizado, una conducta verbal codificada, que conlleva, como la lengua, maneras de clasificar, ordenar, coordinar, agrupar y oponer los hechos, de captar a la vez semejanzas y desemejanzas, en resumen de organizar la experiencia”.¹⁰

Destacar que este fragmento nos da dos claves interpretativas a mi juicio relevantes. La primera, es que el mito está institucionalizado, es un relato que circula en la sociedad con una forma que responde a ella. Y segundo, la expresión “organización de la experiencia”, nos refiere a la idea de un relato que cumple una función ordenadora del mundo, de conocimiento cósmico. En una línea similar, Vernant resume la idea de Dumezil sobre los mitos indoeuropeos, como transmisores de una ideología particular, de un marco de pensamiento que caracteriza a la cultura (en su caso, la trifuncionalidad indoeuropea).¹¹

Para terminar de delinear la solidez de la concepción de mito como un orden del mundo construido en la mentalidad de una cultura, podemos recurrir a otra noción no estructuralista, sino fenomenológica-simbólica. Mircea Eliade constituye algunas categorías para la definición del mito que creo pueden ser aplicables al *Corpus Hermeticum*. Según este autor, el mito, en general:

Constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales (...) esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales) (...) El mito se refiere siempre a una «creación», cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo (...) al conocer el mito, se conoce el «origen» de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento «exterior», «abstracto», sino de un conocimiento que se «vive» ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación (...) de una manera o de otra, se «vive» el mito, en el sentido de que

¹⁰Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, editorial Siglo XXI, Madrid, 2003 (4ª edición), p.204

¹¹Esta teoría considera, en breves rasgos, que las culturas de origen indoeuropeo tienen una ideología que se expresa en sus mitos y en sus ideas de organización social: la noción de que existen tres funciones que ordenan el mundo, una función sagrada/soberana, una función guerrera y una función de la nutritiva o de fertilidad, que a su vez tienen incorporadas un dualismo, dos caras de cada funcionalidad. Es una teoría que se construye a partir de la comparación de los mitos y prácticas religiosas de diversas culturas. Para una síntesis de esta teoría véase, Ardévol Piera, Elisenda, Munilla Cabrillana, Gloria (Coords.) *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial UOC, España, 2003, pp.122-128

se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan”.¹²

Para profundizar aún más en la noción de mito cosmogónico, creo que podemos traer a colación el análisis realizado por un autor cercano a Eliade, Alberto Bernabé. Según este autor, el mito cosmogónico remite a un inicio ordenador del mundo, al que atribuye variadas funciones, considerando que en general, es una referencia que da autoridad a los relatos sobre el origen de los elementos del cosmos.

Se remiten a un evento prodigioso, nada menos que el momento en que el mismísimo mundo echó a andar, los principios básicos de la vida física y de la vida social, la forma en que se manifiesta el mundo físico (desde el movimiento de los astros hasta las cosechas o eventos meteorológicos), la forma en que se desarrolla la vida social del grupo (jerarquía, formas de comportamiento, ética), e incluso el conjunto de formas y funciones de los dioses, así como las relaciones entre el hombre, el mundo y la divinidad; en suma, toda la concepción del mundo del grupo y los principios que rigen el conjunto de su vida.¹³

Teniendo en cuenta lo anterior, para efectos de este trabajo situaremos al mito como un relato particular que se remite hacia un pasado ancestral o sobrenatural, describiendo el origen del mundo y justificando ciertos ritos particulares, ordenando el mundo y revelando estructuras mentales particulares en esa ordenación, que se relacionan con la sociedad y la época que los producen. Es decir, rescatamos principalmente una postura cognoscitiva y de corte histórico sobre el mito, por cuanto creemos que de esa manera podemos explicar la posición del mito en un texto de carácter sacro y filosófico y su posible relación con aplicaciones prácticas. Aquí podemos recoger la relación que hace Bauzá entre el mito y el gnosticismo (y la idea de Gnosis se halla presente en algunos tratados herméticos, como el *Pimander* o el *Asclepio*):¹⁴ “(...) los gnósticos se inclinaron por el uso de mitos, símbolos y otras imágenes transfiguradas para tener acceso a aspectos de la realidad a los que no es

¹² Eliade, Mircea, *Mito y realidad*. Editorial Labor, Barcelona, 1983 (5ª edición), pp.10-15

¹³ Bernabé, Alberto, *Dioses, Héroes y Orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid, 2008, pp.21-22

¹⁴ Véase Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983, donde se usa profusamente el concepto.

posible llegar mediante el lenguaje racional (...) permiten leer, y en ocasiones, recuperar, aspectos claves de lo sagrado”.¹⁵

Pero no basta en este marco teórico, seleccionar una definición de mito adecuada a los fines que se persiguen, creemos relevante explorar también la definición de magia. Dos elementos generales particularmente fuertes que pueden interactuar en nuestra definición. Por un lado las ideas de Frazer sobre la magia, y por otra, las definiciones constituidas por Mauss criticando y utilizando algunas de las nociones de Frazer.

Frazer identifica el acto mágico con la noción de simpatías y antipatías, una concepción supuestamente primitiva, por la cual, los seres y objetos del universo están unidos por contigüidad o similitud, así las partes de los objetos con sus todos o los conceptos y sus significantes estarían unidos indisolublemente y por ello, son susceptibles de ser afectadas por determinadas prácticas: «Lo semejante produce semejanza; las cosas que han estado en contacto y han dejado de estarlo continúan actuando las unas sobre las otras, como si el contacto persistiera».¹⁶ Así, la acción del mago tendría un efecto inmediato y directo sobre el objeto. Esta teoría ha sido criticada en dos flancos: según Vernant, por responder a la noción evolucionista y eurocéntrica de la “mentalidad primitiva”¹⁷ y por el propio Mauss, que considera que la magia puede ser conceptualizada con mayor generalidad y precisión si se deja reducido a un elemento parcial la noción de simpatía y se pone énfasis en otros elementos, como veremos a continuación.

Para este autor,¹⁸ la magia tiene tres esferas diversas que la explican: el mago, como personaje identificable y con cualidades particulares reconocidas socialmente (normalmente míticas),¹⁹ las representaciones que se asocian a la magia en general; y las formas rituales que se realizan, las que demuestran una relativa eficacia. Para este trabajo, nos centraremos en las representaciones: según el autor, la magia se sustenta en determinadas abstracciones conscientes o inconscientes que actúan como leyes, tales como la contigüidad (los elementos contiguos están unidos), la similitud y la contrariedad. Es decir, ideas que se

¹⁵ Bauzá, Hugo, *Qué es un mito: una aproximación a la mitología clásica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p.31

¹⁶ Frazer, James George, *La Rama dorada*, Citado en Mauss, Marcel. “Esbozo de una teoría de la magia”, en: *Sociología y Antropología*, editorial Tecnos, Madrid, 1999, p.46

¹⁷ Vernant, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p.190

¹⁸ Procedo a recoger los elementos más relevantes a mi juicio de la teoría mágica de Mauss, véase Mauss, Marcel, *Op. Cit.*, pp.45-152

¹⁹ Para un análisis de las características del mito asociado al personaje del mago, véase: Butler, E.M., *El mito del mago*, Cambridge University Press, U.K., 1997

remontan a la idea de simpatía y antipatía de Frazer. Estas nociones son explicitadas o racionalizadas más tardíamente, por alquimistas y filósofos. Pero también hay un conjunto de representaciones de corte concreto, que se refieren a las propiedades de un conjunto de objetos, a los que la práctica social ha atribuido cualidades mágicas apreciables y que son reconocidas socialmente y transmitidas de generación en generación.

Estos tres factores (mago, representación y rito) representan un todo bastante multiforme, que tiene contactos tanto con las ideas de ciencia como de religión, ya que la magia responde a un conjunto de prescripciones dadas por verdades aplicables sobre la naturaleza, y sobre la religión, ya que se sustenta en creencias sociales asociadas a determinados ritos. Aún así no se confunde con ellas. Llegados hasta acá, el autor demuestra que lo más específico de la magia está en el concepto de *mana* (en Grecia se lo asocia al concepto de *dynamis*), que significa la fuerza, la cualidad y el sustrato que hace posible el acto mágico. Es una categoría social (por cuanto está reconocida socialmente) que permite calificar los objetos del mundo según su cualidad de *mana*, que se derivaría de las necesidades de la sociedad: se cree en el mago y en la magia a priori, hay una sugestión colectiva ante el rito mágico no sólo porque sus actos le permitan apoyar esa sugestión,²⁰ sino porque existen deseos y expectativas a los que se espera que se responda con el rito mágico. Así, la magia estaría más cerca de un conocimiento técnico-científico que de uno religioso, en tanto sería una especie de técnica en la cual se realizan las aspiraciones individuales y sociales a través de la explotación de imágenes y creencias particulares, insertas en una idea particular del mundo.²¹ A medida que sistematizan los conocimientos mágicos, nos vamos acercando más a la ciencia y se va perdiendo la experiencia mística social que la acompañaba antes, pues la participación de la sociedad en las concepciones que la sustentaban (ideas a priori) se van diluyendo ante las fórmulas establecidas de antemano por los magos.

²⁰ El mago es quien reúne las condiciones para lograr un “encantamiento colectivo”, véase Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1972, pp.69-76

²¹ En Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2006, p.33, encontramos una definición similar: “Would define magic as a technique grounded in a belief in powers located in the human soul and in the universe outside ourselves, a technique that aims at imposing the human will on nature or on human beings by using supersensual powers. Ultimately, it may be a belief in the unlimited powers of the soul”.

II- Sobre el hermetismo, una visión general

Siguiendo a Brian P. Copenhaver, editor de la edición del *Corpus Hermeticum* y del *Asclepio* que utilizaremos, se pueden establecer diversos elementos dentro de la tradición hermética: por un lado, los diversos tratados incluidos en el *Corpus Hermeticum* y otros manuscritos, como los encontrados en los códices de *Nag-Hammadi*²² o los extractos de Estobeo,²³ que tratan más bien de una especulación místico-filosófica que de actos mágicos o alquímicos. También en asociación a Hermes se encuentran una serie de libros astrológicos de diversa índole, una multitud de fragmentos alquímicos que son elaborados por Zósimo de Panópolis,²⁴ incluyendo nociones filosóficas herméticas y también, el conjunto de los Papiros Mágicos Griegos, una serie de instrucciones de magia práctica que a veces se entroncan con la tradición de Hermes. Como se ve, es una tradición bastante amplia y compleja, que abarca textos desde el siglo III a.C. hasta el siglo IV d.C. Se le ha intentado comprender desde diversos ángulos, pero según Copenhaver, la aproximación más conveniente, aunque muy general, sería dividirlos entre textos de corte práctico/técnico y otros de corte más bien filosófico, aunque todos participarían de un objetivo común: ofrecer un camino soteriológico a lo mundano y a lo trascendente, donde lo mágico y lo religioso tienden a confundirse, en una época de gran complejidad cultural como es la helenística.²⁵

²² Los pergaminos de Nag Hammadi corresponden a un conjunto de pergaminos de los siglos III y V encontrados en ese pueblo egipcio, que incluyen numerosas obras gnósticas cristiana, fragmentos del *Corpus Hermeticum* y una versión reelaborada de la República de Platón, escritos en copto principalmente. Véase Biblioteca de Nag Hammadi: <http://www.nag-hammadi.com/sp/index.html> [Mayo, 2013].

²³ Juan Estobeo, sabio macedonio del siglo V- VI d.C., escribió una antología de preceptos, máximas y sentencias sobre una gran cantidad de temas (en especial morales y filosóficos), de las cuales unas cuarenta se corresponden con la tradición hermética. Véase: Iohannis Stobaeus, en *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*: <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/3247.html> [Mayo, 2013].

²⁴ Alquimista griego que vivió hacia el año 300 d.C. Véase “alquimia helenística” en Enciclopedia Británica: <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/13282/alchemy/35958/Hellenistic-alchemy#ref414579> [Mayo, 2013].

²⁵ En líneas generales, esa idea es sostenida por Fowden, quien realiza uno de los más recientes análisis del hermetismo. Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, New York, 1986. Para una visión complementaria, podemos observar lo que nos señala Yates: “No obstante, el mundo del siglo II buscaba ansiosa e intensamente un conocimiento acerca de la realidad, una respuesta a sus propios problemas, que era incapaz de proporcionarle la educación al uso, por este motivo volvía su mirada hacia otros caminos distintos, como la intuición, el misticismo y la magia, para intentar encontrara tal respuesta, y, dado que la razón parecía haber agotado sus recursos para llegar a alcanzarla, se pasó a cultivar el *Nous*, es decir las facultades intuitivas del hombre. La filosofía debía ser usada (...) como una gnosis para lo cual era necesario prepararse a través de una disciplina ascética y un comportamiento religioso”. Yates, Frances, *Op. Cit.*, pp. 20-21

Según se ha podido observar, los textos que constituyen la tradición hermética han sido constituidos a lo largo de un arco relativamente amplio de tiempo por diversos autores. Por lo que aunque llevan cientos de años editándose agrupados de determinadas formas, no constituyen un cuerpo de conocimiento completamente coherente, sino más bien un conjunto de textos que cumplen una función común: reflexiones en búsqueda de la salvación y el acercamiento a la divinidad.²⁶

Las interpretaciones de la tradición hermética han variado con el tiempo. Nuestro autor recoge diversas ideas y autores, que nosotros procedemos a sintetizar.²⁷

En los siglos XVI a XVII, Marcilio Ficino, un florentino que realizó una de las traducciones más influyentes del texto, interpretó a Hermes como un filósofo iluminado antiquísimo (contemporáneo a Moisés), que entronca en una tradición genealógica de personajes míticos e históricos; tales como Platón, Orfeo, Pitágoras, entre otros, que supuestamente adelantaron el advenimiento de Cristo. Esta postura tuvo importancia por bastante tiempo, aún cuando ya desde el siglo XVII haya sido criticada por filólogos de diversa índole, que cuestionaban la supuesta gran antigüedad de los textos.

Hacia principios del siglo XX, se van perfilando algunas de las tesis más relevantes para el estudio del hermetismo, acompañadas de nuevas ediciones críticas del texto. Richard Reitzenstein, atribuyó a los textos herméticos del corpus una función de textos de culto o escritura sagrada en un ámbito religioso institucionalizado; más bien egipcio, atizando una polémica que hasta hoy existe. Otros autores reaccionaron y establecieron que las fuentes del *Corpus Hermeticum* estarían en pensadores griegos anteriores de diverso estilo. Se perfila otra tensión relevante: ¿Son filosofía o religión? Algunos también estimaron que la idea de la salvación a través de concepciones de este estilo tendría origen en un sincretismo grecoiranio.

Hacia mediados de siglo, los estudios de Festugiere y Nock se impusieron como una nueva ortodoxia. Remarcan el carácter griego de los textos, basados es un eclecticismo filosófico con ciertas influencias orientales. Se desecha la idea de un culto hermético, sino más bien a una literatura de salvación de corte escolástico, caracterizado por una falta de unidad doctrinal. Se separan los textos de Hermes en dos grupos: unos de corte popular mágico y otros de corte culto o intelectual, cuyos puntos de contacto son escasos.

²⁶ Véase para más detalles: Yates, Frances, *Op. Cit.*, pp.38 y ss.

²⁷ Para más detalle, véase Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.59-76

Más tarde, Jean Pierre Mahé, ante el descubrimiento de nuevos textos herméticos (como los hallados en los códigos de *Nag Hammadi*), propone que las bases de los textos herméticos se encontrarían en un conjunto de sentencias grecoegipcias de antigua data. Otros, como C.H Dodd propusieron también conexiones entre la tradición del judaísmo y el corpus.

Hacia los 80`s, una de las visiones más recientes del hermetismo es la realizada por Gary Fowden, que trata de zanjar la discusión atribuyendo un origen grecoegipcio a los textos. Hace referencias a un ambiente de discusión abierta entre diversos grupos que buscan la salvación de diversas formas y con múltiples fuentes.

Finalmente, se destaca Frances Yates, quien sitúa la problemática del hermetismo en el Renacimiento. No le interesan tanto las cualidades del hermetismo histórico, sino la representación que se creó en el Humanismo, de tal forma que se revela su influencia en el ambiente cultural de los siglos XV al XVII.

Este ajustado estado de la cuestión, nos es útil no sólo para situar nuestra temática y poner de relieve determinados problemas interpretativos, sino que es capaz de revelar que el estudio del hermetismo está plagado de tensiones difíciles de resolver, fruto del particular ambiente sincrético que es el Egipto helenizado. Como veremos más adelante, estas tensiones también surgirán en nuestro trabajo en su particularidad, por cuanto filosofía, técnica y religión se entremezclan de una forma compleja.

Hasta este punto, estimamos que ya podemos obtener una conclusión general: el mito bien puede ayudar a dar sentido a una práctica mágica, por cuanto el recorrido teórico hecho admite esa superposición. La magia utiliza representaciones en actos rituales determinados respondiendo a necesidades sociales y el mito explica rituales y constituye representaciones del mundo asociados a contextos sociales. También hemos revisado algunos elementos generales del hermetismo, ponderando sus cualidades de práctica mágica y religiosa, su vocación de conocimiento salvífico, sus fuentes heterogéneas y sincréticas. Ahora toca volverse a las fuentes que hemos seleccionado.

III- Zambullirse en los textos: el *Asclepio* y algunos *PGM*

Antes de comenzar el análisis, nos gustaría presentar un sucinto resumen de los contenidos de las fuentes para situar al lector:²⁸

El texto comienza presentando a los personajes, que son Hermes Trismegisto, Amón y Asclepio (principal interlocutor) y se remarca que los conocimientos que serán revelados no deben ser divulgados masivamente, de lo que se deduce que es conocimiento para los iniciados solamente.

Se comienza exclamando que dios es todo, ya que a partir de él mismo él creó el universo, él es la materia y el alma del mundo y tiene una influencia cósmica. Se hace una distinción de clasificación de los entes universales: por un lado están los géneros de las cosas y seres, de orden inmortal (la humanidad, la divinidad), y las formas de las cosas, la expresión concreta de estos géneros, que pueden ser mortales (los individuos humanos, los animales por ejemplo). Se remarca que el hombre tiene una naturaleza intermedia y dual, mediadora entre lo mortal y lo inmortal/divino. Por lo que tiene una dignidad especial, ya que puede amar lo inferior/terrenal; es querido por lo inmortal/superior y puede ascender hacia esas esferas. Esto se explica desde la creación del universo. Pues dios, luego de crear a un segundo dios a su semejanza (que en algunos textos del corpus *Herméticum* como el *Pimender*, es el demiurgo del universo), decide crear a un tercero que pueda contemplar esa perfección creada. Y ése es el hombre, al que se encomienda el control de lo natural y material en el mundo (utilizando las artes y las técnicas) y de relacionarlo con la divinidad. Por ello, no sólo somos los encargados del mundo, sino que debemos amar a dios como nuestro segundo servicio. Se comprende entonces que la naturaleza del hombre es terrenal y también divina. Aquel hombre bondadoso, piadoso, virtuoso que cumple bien ambos roles, será premiado con la supresión de las ataduras que lo mantienen en este mundo mortal. En cambio el impío será castigado manteniéndose su alma atada a lo terrenal, trasmigrando. La totalidad está constituida por la unión de la eternidad de dios expresada en espíritu y la materialidad de la naturaleza. En esa unión el mal puede surgir, y por ello, hemos sido dotados de conciencia e intelecto para discernir y evitar el mal.

²⁸ He utilizado un vocabulario genérico en el resumen, cuando comente los extractos que he seleccionado seré preciso en la terminología.

Además, el dios máximo ha creado toda una serie de dioses “sensibles” e inteligibles encargados de dominar y producir la naturaleza habitada por el hombre. Cada uno con funcionalidades y posiciones dentro del cosmos. El dios superior es descrito como innombrable, creado, bisexual, fértil, bondadoso. Se presupone la existencia de un plan divino que es comprendido por los hombres piadosos y que actúan de forma correcta y moral. El hombre, por cuanto dual e intermedio en este orden, es destacado en la creación. Se expresa su grandeza en su parentesco con los dioses, que llega a tal nivel que puede crear dioses que lo ayuden en su vida cotidiana, al hacer descender poderes y sustancias de los dioses a las estatuas de sus templos.

Se expresa que el templo del mundo es Egipto mismo, y que en un futuro, la impiedad, la incredulidad, la degeneración moral, la violencia, se tomarán este espacio sagrado y la sagrada verdad será ultrajada y negada. Generándose un desequilibrio social, natural y cósmico que llevará al mundo a su purificación y restauración.

Luego de esta profecía, se retorna a los temas cosmológicos: se expresa que dios es quien da los poderes a los dioses y permite la vida y sus ciclos, siendo el sol el principal dispensador de vida en nuestro mundo mortal. Se describe la estabilidad del dios y su inmovilidad, que es capaz de contener en la eternidad el mundo móvil que habitamos. Dios es el cosmos. Se refiere a la separación del alma y de cuerpo luego de la muerte, que puede ser castigada y caer al vacío o bien ascender hacia la inmortalidad.

El hombre puede ser consciente del orden y plan divinos, pues sus facultades mentales le permiten conocer el mundo sensible, deducir la idea de lo divino a partir de lo conocido en el mundo e intuir la verdad del dios supremo. El hombre ha sido capaz entonces de descubrir la naturaleza de lo divino y puede incluso fabricar dioses en la tierra, utilizando selectivamente elementos naturales con poderes específicos y una serie de rituales piadosos para tales efectos. Los que permiten mantener la unión entre la divinidad convocada y lo terrenal. Se termina el diálogo con una invocación y alabanza a dios, donde resaltan conceptos como conciencia, razón y conocimiento que tenemos de la divinidad (y se agradece por ellos) y que nos permiten la salvación.

La introducción del *Asclepio* nos aclara la atribución de origen del texto y su público ideal. “Un discurso tal que, en buena justicia, parece más divino en su piadosa fidelidad, que cualquier otro que hayamos pronunciado antes, más que cualquier otro que el

poder divino nos haya inspirado (...) no llames a nadie más que a Hammon, para que la presencia y la injerencia de la multitud no profane este discurso tan piadoso acerca de un tema tan grande (...).²⁹ Así se observa que el texto es un discurso, es decir se atribuye una lógica oral, pero una lógica oral de tipo demostrativo o argumentativo, por cuanto el texto asume la forma de lo que podríamos llamar un diálogo entre “maestros y estudiantes”, donde Hermes se explaya y Asclepio asiente y expresa sus dudas. El discurso parece ser resultado de un proceso de iluminación, henchido de gran reverencia por lo sacro y demostración de las virtudes de los practicantes.³⁰ Se observa también que es un discurso dirigido sólo a los que podríamos decir iniciados o pertenecientes al círculo, no a las masas ignorantes y profanas.

Iniciado el discurso, me gustaría llamar la atención a un conjunto de referencias asociadas al mito cosmogónico resumido anteriormente, en particular, las cualidades de organización del *cosmos* y al rol del hombre dentro de él. Así, primero se expresa la posición del dios supremo: “A lo largo de toda esta discusión, pues, pon cuidado en acordarte de aquél que él solo lo es todo, o que es él mismo el hacedor de todo (...) Los elementos por los cuales el conjunto de la materia ha sido formada, son pues, cuatro, fuego, agua, tierra y aire. Una materia, un alma y un dios.”³¹ Se afirma la clara unificación del mundo, ya sea material como espiritualmente, en la figura de dios. Creo que esta referencia puede conectarse con la idea de unidad del mundo que está subyacente a las nociones de simpatía y antipatía mágicas. Mismo creador original, misma materia básica, mismo sentido general, el todo es uno. En ese esquema de unidad de la creación, el hombre ocupa un lugar muy particular: “[el hombre] ha sido colocado en el lugar más dichoso del estado intermedio, de modo que pueda amar a los que están por debajo de él y ser querido por aquellos que se hallan encima de él. Cultiva la tierra (...) el mismo cielo no le parece demasiado alto, porque lo mide con su pensamiento sagaz (...) ninguna neblina del aire enturbia la concentración de su pensamiento (...).”³² Se destaca que el hombre es un ente de posición intermedia entre lo divino y lo terrenal, pero además de ello, se muestran como cualidades particulares de éste su capacidad de acción sobre la naturaleza y su capacidad

²⁹ *Asclepio*, 1, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.199

³⁰ Así interpreta el concepto de piedad Copenhaver, siguiendo a Festugiere, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.255

³¹ *Asclepio*, 2-3, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.200

³² *Asclepio*, 6, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.202

intelectual que le permite conocer el mundo y lo celeste. Pero no sólo el hombre ocupa esa posición y tiene esa capacidad de acción y la cercanía de los dioses, sino que el hombre por su naturaleza es dual, creación mixta de lo divino y lo terrenal: “De este modo, dios forma la humanidad a partir de la naturaleza del alma y del cuerpo, de lo eterno y de lo mortal; en otras palabras, de tal manera que el ser vivo formado así resulte adecuado a su doble origen, admirando a los seres del cielo y rindiéndoles culto, vigilando a los seres de la tierra y gobernándolos.”³³ Por sus cualidades el hombre entonces, tiene una alta dignidad y responsabilidad, al pertenecer, por una parte, a la esfera de lo superior, lo que le permite tener contacto con los dioses, y le da el deber de rendirles culto. Por otra, al ser mortal y terrenal, le permite actuar sobre el mundo terrenal, controlándolo y gobernándolo. En este sentido, y para así relacionarlo con la práctica mágica, a partir de la creación del mundo ordenado como es conocido, se le asigna un rol poderoso al hombre: “En pocas palabras, el Génesis egipcio narra la creación y la caída de un hombre íntimamente próximo a los demonios astrales en cuanto a su origen efectivo, de un Hombre-Mago. El Génesis egipcio concuerda con aquel famoso pasaje del Asclepius(...).”³⁴ Hasta acá, creo que puede entenderse cómo la cosmogonía hermética ordena un mundo donde no sólo la magia era posible, sino que constituía una vía de acción para la salvación del hombre, anexa a la iniciación mística, al culto, rito y actitud moral necesarias para así obtener la trascendencia y la inmortalidad a la cual que según el Asclepio, puede acceder el hombre.

Pero aún podemos desarrollar más esta problemática, ya que existen otros fragmentos que pueden relacionarse con la práctica mágica. En primer lugar se halla un referencia muy interesante a la palabra y su relación con dios; “(...) Entonces la totalidad del nombre de dios incluye también su significado, espíritu y aire, junto con todo aquello que existe en ellos o con ellos; no, no tengo esperanzas de nombrar al hacedor de toda la majestad, al padre y señor de todas las cosas, con un simple nombre”.³⁵ Es una concepción de la palabra que algunos autores consideran materialista, pero que, en cierto sentido, puede ser utilizada como explicación de la eficacia de las palabras mágicas en un sentido negativo. Si dios es innombrable, es porque su existencia no cabría en las palabras, es demasiado supremo para ser nombrado, pero a la inversa, el nombre de otros seres y

³³ *Asclepio*, 8, Copenhaver, Brian, *Op. Cit*, p.204

³⁴ Yates, Frances, *Op. Cit*, p. 46.

³⁵ *Asclepio*, 20, Copenhaver, *Op. Cit*, p.213

objetos incluye su existencia.³⁶ Además, existen dos extractos del texto que relatan cómo el hombre expresa esa capacidad de actuación mágica en el mundo que posee desde su creación, ya que es él mismo el atractor de la presencia de los dioses celestes en la tierra por medio de la conjunción de materiales terrenales y fuerzas espirituales:

Así como el señor y padre, o dios (...) es el hacedor de los dioses celestes, así es el hombre quien moldea a los dioses de los templos, que se satisfacen de habitar cerca de los hombres. De esta manera, el hombre no sólo glorificado, es capaz de glorificar. No sólo avanza hacia dios; también es hacedor de dioses (...) las imágenes de los dioses que los seres humanos forjan han sido formadas a partir de ambas naturalezas, -de la divina (...) y del material que están hechas, cuya naturaleza es incluso inferior a la humana (...) recordando siempre su naturaleza y su origen, el hombre persiste en imitar la divinidad, representando a los dioses con su propio aspecto (...) a lo que me refiero es a estatuas animadas, conscientes, llenas de espíritu vital y que llevan a cabo grandes hechos; estatuas que conocen el futuro y lo predicen (...) estatuas que pueden hacer caer enfermos a los hombre y que los curan (...).³⁷

Ahora bien, no sólo nos queda clara la capacidad creadora del hombre y los efectos de la creación de dioses terrenales, sino que se nos insinúa el procedimiento. Es el hombre, con sus facultades intelectuales, el que ha descubierto el cómo y con ello ha descubierto la naturaleza de la divinidad (más adelante reflexionaremos en profundidad respecto a este problema):

Volvamos de nuevo al hombre y a la razón, este don divino por el cual el hombre es llamado un animal racional (...) el hecho de que los seres humanos hayan sido capaces de descubrir la naturaleza divina y cómo fabricarla supera la maravilla de todas las maravillas (...) a su descubrimiento añadieron un poder conveniente, derivado de la naturaleza de la materia. Puesto que no podían hacer almas, combinaron este poder e invocaron a las almas de los demonios o los ángeles y las implantaron (...) Y esa cualidad de estos dioses que son considerados terrenales ¿Qué tipo de cosa es? Trismegisto. -Procede de una mezcla de plantas, piedras y especias, Asclepio, que contiene en sí misma un poder natural divino. Esta es la razón por la cual tales dioses son celebrados con sacrificios constantes, con himnos, plegarias y amables sonidos, acordes a la armonía celeste: de modo que el ingrediente divino introducido en el ídolo, gracias a la comunicación constante con el

³⁶ Copenhaver desarrolla algo más este problema, véase Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.392. También véase infra, nota 53.

³⁷ *Asclepio*, 23-24, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.215-216

cielo, puede soportar de buen grado su dilatada permanencia entre la humanidad. De este modo el hombre fabrica sus dioses.³⁸

El hombre descubrió que había ciertos elementos naturales que tenían poderes asociables a la divinidad. Nos encontramos entonces, nuevamente con la noción de *mana* y de simpatía entre elementos naturales y fuerzas celestiales o divinas. Además, debemos remarcar que nos encontramos ante una dimensión temporal vaga “nuestros antepasados” y, además de una relación entre orden cosmogónico y práctica mágica, una explicación de la funcionalidad de los rituales religiosos y sacrificiales más amplios. Como remata Yates, “Las estatuas de los templos, los “dioses terrestres” eran animados gracias al conocimiento de las propiedades ocultas de la substancia, a su combinación según los principios de la magia simpática ya la insuflación de la vida de los dioses celestes en su interior gracias a invocaciones rituales”.³⁹

Pero el *Asclepio* no sólo hace referencia a las temáticas tratadas, también presenta algunas opiniones respecto a la naturaleza del conocimiento que genera el hombre y de las formas en que se concibe el hermetismo como conocimiento, por lo cual son cruciales para nuestro análisis. El *Asclepio*, entonces, considera las posibilidades de conocimiento del hombre: la investigación del mundo, que compara, cuantifica y describe es una de las actividades del hombre racional: “Así pues el hombre investiga incansablemente y se dedica a buscar variaciones, cualidades, efectos y cantidades de las cosas, y sin embargo, debido a que el pesado y excesivo influjo del cuerpo le retiene aquí abajo, no puede discernir claramente las causas verdaderas de la naturaleza de las cosas”.⁴⁰ El problema que hallamos en este fragmento es que niega que esta investigación sea completamente fructífera, por cuanto las ataduras terrenales inherentes a nuestra naturaleza nos impiden la comprensión. Pero como veremos más adelante, las facultades intelectivas del hombre le permiten efectivamente conocer a la naturaleza. Si la “verdadera naturaleza de las cosas” hiciera referencia al ordenamiento sacro del cosmos, igualmente aparece una tensión, porque el conocimiento gnóstico, aunque atribuido a las capacidades racionales del hombre, no deriva de actos que podamos asociar a la cuantificación o a la variación del mundo terrenal. Hacia la conclusión trataremos de profundizar en este problema, pero mientras,

³⁸ *Asclepio*, 37- 38, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.226-227

³⁹ Yates, Frances, *Op. Cit.*, p.60

⁴⁰ *Asclepio*, 11, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.207

avancemos sobre la consideración de determinadas disciplinas como la música, geometría o aritmética:

¿Por qué resulta que la multitud convierte la filosofía en incomprensible? (...) a base de combinarla, por medio de ingeniosos argumentos, con una serie de ramas del conocimiento que no son comprensibles- arithmetiké, música y geometría.- La pura filosofía, que sólo depende de la piedad hacia dios, debe preocuparse de estas otras materias tan sólo para admirar la recurrencia de los astros, sus estaciones prescritas y cómo el curso de de sus órbitas obedece al número; debe aprender las dimensiones, cualidades y cantidades de la tierra, las profundidades del mar, el poder del fuego y la naturaleza y efectos de todas estas cosas, a fin de celebrar, adorar y admirar la habilidad de la mente de dios.⁴¹

La verdadera filosofía es piadosa, iluminada y acepta estas disciplinas sólo para el conocimiento del orden cosmológico divinizado, que como vimos, puede identificarse con dios mismo. Llama la atención eso sí, que este orden cosmológico acepta ser conocido por medio de la cuantificación y busca conocer los efectos y poderes de los elementos enlistados. Pensamos que tal vez una posible hipótesis para esta asociación sea el que para la época en que fue escrito este texto, las ramas del conocimiento aquí nombradas tenían amplio desarrollo y puede que el hermetismo acepte que bajo una orientación piadosa y salvífica, el universo sea escudriñado de estas formas, de tal manera de aumentar el conocimiento del mismo y hallar otras vías de salvación. Pensando que tanto la aritmética como la geometría se construyen a partir de abstracciones simbólicas como son los números y sus relaciones y son capaces de representar en su lenguaje la realidad. Además, destacamos que en este pasaje, aparece un elemento polémico, o de discusión, que en algún sentido rompe con el tono de revelación que se halla en los pasajes cosmológicos, de hecho, poco después, iniciando el fragmento 14, Hermes expresa “Tal es, pues nuestro argumento sobre estas materias”.

El texto hace numerosas referencias a conceptos como mente, intelecto, conocimiento, razón, e investigación. Según Copenhaver, el problema del tratamiento de estos conceptos asociados a las ideas griegas de *Nous* (mente en sentido amplio, se relaciona con la divinidad en estos contextos) y *Gnosis* (conocimiento, en este caso de la verdad divina) es extremadamente complejo y varía de caso a caso, aún cuando concuerda

⁴¹ *Asclepio*, 13, Copenhaver, Brian, *Op. Cit*, p.208

con Festugiere al afirmar que la forma de conocimiento de la divinidad es intuitiva.⁴² Para adentrarnos en la problemática que nos va adelantando de cierta forma nuestra conclusión, he seleccionado diversos fragmentos. En primer lugar, debemos notar que se hace hincapié en el gran esfuerzo intelectual que implica la aceptación transmisión de este tipo de conocimientos, con el riesgo de perder el rumbo: “Ahora préstame toda tu atención, toda tu fuerza mental, todo tu ingenio, rendir cuentas a la divinidad, cuyo conocimientos requiere una divina concentración de la conciencia, es lo más parecido a un río que fluye como un torrente desde la altura y se precipita hacia abajo; de modo que su rápido fluir supera nuestra concentración, no sólo la del que lo escucha, sino cuando lo enseñamos”.⁴³ Pero no sólo eso, en otra sección, se hace una especie de clasificación de las formas de comprensión del hombre:

La comprensión de la conciencia humana, lo que ella es y cuan grande es, deriva enteramente de la memoria de los acontecimientos pasados (...), la comprensión de la naturaleza, sin embargo y la calidad de la conciencia del mundo puede ser percibidas por completo en todas las cosas del mundo que los sentidos pueden detectar. La comprensión de la eternidad, que viene a continuación, es una conciencia obtenida a partir del mundo sensible, a partir del cual se puede discernir su cualidad. Pero la cualidad de la conciencia de dios supremo y la comprensión de esta cualidad es la única verdad. Ni siquiera una sombra (...) de esta verdad puede discernirse en el mundo (...).⁴⁴

Así, nuestra comprensión del mundo y sus cualidades procede de diversas fuentes. Sobre nosotros y nuestra conciencia; es la memoria la que nos informa de ella. Para la comprensión del orden natural, los sentidos son nuestra fuente, y gracias a nuestras facultades racionales, podemos deducir del orden natural la noción de eternidad. Pero el verdadero conocimiento está más allá de lo sensible, está fuera de este mundo. De allí es que adquiere sentido la idea de *Gnosis* como comprensión intuitiva y distinta de otros mecanismos racionales de entendimiento del mundo, como las nombradas anteriormente. Además, nos parece relevante notar, que dentro de la estructura de conocimientos propuesta, si bien la idea de divinidad es la central, pareciera que las otras formas de

⁴²Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.373

⁴³ *Asclepio*, 3, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.200

⁴⁴ *Asclepio*, 32, Copenheaver, Brian, *Op. Cit.*, p.223

comprensión son valoradas de igual forma. Tal vez así adquiera más sentido la aceptación del conocimiento matemático y aritmético del *cosmos* que antes consignábamos.

Finalmente, quisiéramos ir terminando este apartado con las frases de alabanza que van cerrando el *Asclepio*, para asentar la compleja concepción de conocimiento que tenían los grupos herméticos: “Te damos gracias, dios sumo y supremo, por cuya gracia hemos conseguido la luz de tu conocimiento (...) al otorgarnos el don de la conciencia, la razón y la comprensión: conciencia con la que podamos conocerte; razón con la que buscarte con nuestras oscuras suposiciones; conocimiento con el que, conociéndote, podamos alegrarnos”.⁴⁵ El conocimiento es un don divino, una iluminación de dios, pero es permitida porque se nos ha entregado una conciencia de él que nos permite su conocimiento y una razón que nos permite buscarlo, aun a tientas. Expresamos con esto la tensión observable entre el intento del hombre por la búsqueda de dios, intuitivo, basado en sospechas, pero racional y el resultado de un conocimiento que por ese camino se transforma en revelación.

A modo de conclusión del análisis del *Asclepio*, pero a la vez, como enlace con los textos de los *PGM* que versan de magia propiamente tal, consideramos esclarecedora la siguiente afirmación de Frances Yates:

Todos los tratados herméticos (...) presuponen una estructura cósmica de tipo astrológico. Gnosticismo y magia se dan de la mano (...) El todo era uno, unido por un infinitamente complicado sistema de relaciones. El mago era el individuo capaz de penetrar al interior de este sistema y servirse de él gracias a su conocimiento de los vínculos existentes entre las cadenas de influencias que descendía de lo alto, ya que era capaz de construir una cadena de vínculos ascendente mediante el correcto uso de los ocultos poderes simpáticos contenidos en las cosas terrestres, de las imágenes celestes, de las invocaciones y nombres, etc. Los métodos y el sistema cosmológico presupuesto son siempre los mismos (...).⁴⁶

Así podemos observar cómo se imbrican la cosmología mítica que hasta ahora llevamos analizada, con las prácticas mágicas propiamente tales. Pero es necesario profundizar en los textos, por lo que ahora procederemos a analizar los fragmentos de los *PGM* ya señalados y así aclarar aún más las relaciones.

⁴⁵ *Asclepio*, 41, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, p.229

⁴⁶ Yates, Frances, *Op. Cit.*, p.64

La llamada *Liturgia de Mitra* consiste en un ritual místico que le permite al mago tener una ascensión a los cielos superiores para así obtener la visión de dios (es decir una *gnosis* suprema) y con ellos hacerse de los poderes mágicos (*dynamis, pneuma, o aporroia*)⁴⁷ es decir una especie de “conversión” a divinidad.⁴⁸

Se conmina al mago a utilizar un conjunto específico de hierbas y luego se procede con una invocación a las fuerzas divinas para que pueda iniciar la visión de lo inmortal, permitido por la separación de su parte mortal, que incluye numerosas fases mágicas ininteligibles. Se describe diversos elementos de la visión, indicando posiciones y acciones de diversos dioses y ángeles en el cosmos. Se dan instrucciones rituales para que la visión permanezca: silbidos, chasquidos, palabras mágicas, frases claves. Se hace una invocación a lo divino, llena de símbolos asociadas al fuego y la luz, que permiten la entrada a la esfera de la divinidad, y cómo enfrentarse a Helios para acceder a la visión del dios supremo. Aparecen siete diosas y siete dioses que hay que “saludar” ritualmente y que preparan la visión de dios. Utilizando más frases rituales, palabras mágicas y amuletos, el mago puede acceder a la profecía que buscaba. Se describen los preparativos de magia natural requeridos, que incluyen escarabajos, perfumes, vino, algunas plantas específicas, amuletos con diversas frases alusivas a Zeus y Ares, palabras mágicas aplicadas a las sustancias, entre otros elementos similares.

El segundo texto de los *PGM* que he seleccionado, es una práctica mágica para la prosperidad. La práctica consiste en hacer una figura de cera con jugos de plantas específicas, con la forma de Hermes, a la cual se le asocian algunas formulas mágicas escritas y se le hace un sacrificio. Se describe también una invocación mágica sobre otra figurilla que incluye similares ingredientes, pero con atributos de otros dioses y diversas formulas puestas en sectores específicos.

El tercer texto de los *PGM* tiene similar estructura, corresponde al proceso de animación de una estatua por medio de un *médium*, en el que el mago debe preparar un sustrato de hierbas y productos animales. Se hace una figura de Hermes con ciertos símbolos. Se deben colocar en el Hermes algunas fórmulas escritas con invocaciones y

⁴⁷ Estos conceptos hacen referencia al poder mágico en sí mismo que poseen las divinidades y los elementos de la naturaleza.

⁴⁸ Así lo interpreta José Luis Calvo Martínez, *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987, véase p.27

palabras mágicas diversas y presentar algunas ofrendas. Hay una fórmula mágica que invoca al dios luego de una profusa descripción de sus funciones, en el caso de que se desee profetizar utilizando la estatuilla.

Destacamos, entonces de la *Liturgia de Mitra*, el que se haga nuevamente referencia a una serie de elementos naturales específicos con poderes determinados adecuados a los fines deseados: “La comunicación con el dios grande es ésta. Toma la citada planta *kentrítis* cuando el sol se encuentra en Leo; toma el jugo, mézclalo con miel y mirra y escribe sobre la hoja de un árbol *persea* el nombre de ocho letras, en la forma que sigue. Tres días antes purifícate y dirígete por la mañana hacia Oriente, lame la hoja y muéstrala al sol y así te escuchará cumplidamente”.⁴⁹ Esta mezcla, entonces, que se asocia además a símbolos mágicos como la asignación de nombres particulares para la divinidad y un ritual de purificación, es un elemento clave para el proceso de inmortalización buscado. El texto además adelanta la visión que se hallará si el proceso es exitoso, mostrando una visión del mundo astral donde tendrá encuentro con diversas divinidades.

Observarás la divina posición de aquel día y de aquella hora; y a los dioses que recorren el polo los verás a unos subir al cielo y a otros bajar: la marcha de los dioses visibles se hará manifiesta a través del disco, mi padre, el dios, e igualmente el llamado aulós, el principio del aire que presta servicio; porque verás un tubo que cuelga del disco solar. Hacia la región del Suroeste lo verás de una longitud ilimitada como viento del Este, si es que ha sido asignado a la región del Oeste, e igualmente en sentido contrario, si (el viento del Oeste) ha sido asignado a la región de aquél, verás el giro del espectáculo (el Aulós).⁵⁰

Vemos que por el espacio descrito circulan dioses de diversa índole en plena actividad. Esta visión puede ponerse en relación con los contenidos descriptivos del orden divino que se encuentran en el *Asclepio*.⁵¹ Además, cuando se acerca el momento de la visualización del dios supremo, el mago entra en un diálogo con Helios, a mi juicio con múltiples elementos útiles para nuestro problema:

⁴⁹ PGM IV, 4, 779-786, *Op. Cit.*, p.121

⁵⁰ PGM IV, 4, 544-556, *Op. Cit.*, p.114

⁵¹ Por ejemplo, *Asclepio* 19, Copenhaver, Brian, *Op. Cit.*, pp.211-212

Entonces, cuando tu alma haya vuelto en sí, di: «Ven, señor, ARCHANDARA PHOTAZA PYNPBOTA ZABYTHIX ETIMENMERO PHORATHEN EN PROTHRI PHORATHI.⁵² Cuando hayas pronunciado estas palabras, se dirigirán a ti los rayos; mira al centro de ellos. Cuando lo hayas hecho, verás a un dios más joven, de hermoso aspecto e ígnea cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego. Al instante saludalo con el saludo del fuego: «Señor, te saludo, fuerza grande, de gran poder, el mayor entre los dioses, Helios, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses; poderoso es tu aliento, poderosa es tu fuerza, señor. Si te parece bien, anúnciame al dios supremo, al que te engendró e hizo; porque un hombre, yo, fulano, hijo de fulano, nacido de una matriz mortal de fulana y del divino icor fecundante, puesto que hoy este (cuerpo material) ha sido regenerado por ti, (este hombre) , llevado a la inmortalidad entre tantos miles en esta hora por decisión del dios extraordinariamente bueno, cree que es digno de postrarse ante ti, y te suplica, de acuerdo con su humana fuerza (que tomes) al regente del día de hoy y de la hora, cuyo nombre es TRAPSIARI MORIROK, para que se muestre y actúe en las horas buenas: EORO RHORHE ORRI ORIOR ROR ROI OR RHEORORI EOR EOR EOR EORE.⁵³

En primer lugar, se destacan palabras mágicas ininteligibles que son capaces de convocar fuerzas divinas ante el llamado del mago, de tal forma que se aplica algo que recuerda a la noción de palabra dicha en el *Asclepio* (más adelante se desarrolla más el tema). Luego, se hace un diálogo con el dios, donde el mago remarca sus atributos cósmicos claves y se presenta haciendo referencia a la naturaleza divina y mortal del hombre, concepción que como vimos, se deriva de la cosmogonía misma en el *Asclepio*, que es la que además hace posible estos actos, ya que está perfectamente admitido que el hombre con el ritual y forma de vida correcta, alcance la gnosis suprema y se inmortalice. La sutileza por supuesto, es que en el *Asclepio* la inmortalización ocurre al separarse el alma del cuerpo luego de la muerte, cuando acá, el procedimiento y concepciones gnósticas son manipuladas para la obtención de poder mágico.

Si analizamos con cuidado los encantamientos a Hermes de los *PGM* IV 19 y V 8, podemos observar algunas características interesantes que se relacionan con lo anterior. La figurilla que permite la invocación al dios está constituida de materiales específicos, así ambos textos nos informan:

⁵² Este tipo de frases no se encuentran traducidas en la edición española utilizada, porque se trata de palabras mágicas ininteligibles que permiten simbolizar la divinidad.

⁵³ *PGM* IV, 4, 630-654, *Op. Cit.* pp. 116-117

Toma cera amarilla, jugo de aérea y de hiedra lunar y moldea un Hermes hueco (...) Escribe una tablilla para cada parte en papiro hierático, con cinabrio, jugo de artemisa y mirra.⁵⁴

Toma 28 hojas de laurel medular y tierra virgen y semilla de Artemisa, harina de trigo y yerba de cinocéfalos (...) con los ingredientes mencionados se une el líquido de un huevo de ibis para conseguir una mezcla total y una figura de Hermes vestido con la clámide (...).⁵⁵

Estos textos son relacionables con el *Asclepio*, por cuanto hacen referencia a diversos elementos naturales que guardan relación con las fuerzas divinas que se desean atraer, es decir existe, por un lado, un conjunto de elementos a los que se les ha asignado un valor mágico particular (*mana o dynamis*) y también que se piensan guardan relación directa de simpatía con las fuerzas sacras que se desean invocar.

Hay, en el primer caso, además, una legitimación con un mito en particular:

Fórmula eficaz y fórmula de invocación sobre un taller o una casa o cualquier lugar donde la sitúes: teniéndola te enriquecerás, tendrás suerte, pues Hermes la hizo para Isis cuando andaba vagando; es maravillosa y se la llama “pequeño pedigüeño”. Toma cera que no haya estado al fuego, la que se llama goma de abeja, y modela una figura de hombre que tenga la mano derecha en actitud de pedir y en la izquierda sostenga una alforja y un báculo. Que haya una serpiente enroscada al báculo; la figura debe tener un ceñidor y estar, como Isis, sobre una esfera que tenga una serpiente enroscada.⁵⁶

La figurilla que se realiza, tiene su justificación o su razón de ser en una brevísima referencia al mito de Hermes, ya que se le atribuye a un regalo de Hermes a Isis. Vemos, nuevamente, como la práctica del rito se ve iluminada por un mito. En este caso no tenemos una cosmogonía ni una idea general de magia, pero si una referencia vaga (y por lo tanto, la suposición de que el lector conoce a que se está refiriendo) a un mito que explica un rito específico.

En el segundo caso, se utiliza una fórmula ritual que describe la posición, función y atributos de la divinidad, que podemos entroncar con la “división de funciones” esbozada en el *Asclepio* para los dioses que están al servicio del dios supremo: “Hermes, tú que estás en el corazón, círculo de la luna, redondo y tréagonal, fundador de las palabras de la

⁵⁴ PGM IV, 19, 2360-2361, *Op. Cit.*, p.160

⁵⁵ PGM V, 8, 370-379, *Op. Cit.*, p.197

⁵⁶ PGM IV, 19 2373-2386, *Op. Cit.*, p.161

lengua, defensor de la causa de la justicia (...) tú, que haces girar el curso etéreo hacia los abismos de la tierra, auriga del espíritu, ojo de Helios (...).⁵⁷

En ambos casos, aparecen numerosas palabras ininteligibles (que colocamos en mayúscula), como por ejemplo, “Sobre la serpiente [de la figurilla de Hermes], el nombre del Demon Bueno, que es, según dice Epafrodito, como sigue: FRE ANOI PHÓRCHÓ PHYYYY RHORPSIS OROCHOÓI; pero, como en el papiro que yo encontré, fue cambiado el nombre eficaz, así: HARPONENUFI (fórmula)”⁵⁸ y también “Fórmula coactiva: OUKRA NOUKRA PETIRINODE TMAISIA, de aspecto terrible DRYSSALPIPS BLENMENNITHEN BANDYODMA TRIPSADA ARIBA, TA KRATARNA. Después el nombre de Hermes de cien letras”.⁵⁹ Las palabras de este estilo, muchas veces, hacen referencia a la divinidad en sí misma.⁶⁰ Según una lógica de *sympatheia*, las palabras están enlazadas o relacionadas con aquello que nombran. Es común que en los ritos mágicos se utilicen estas expresiones como medio de convocatoria, de refuerzo mágico o, en algunos casos, de suplantación de la divinidad por parte del mago, ya que hay casos en los que el mago desea utilizar fuerzas sacras de orden inferior y podría manejarlas si asume los atributos de dioses superiores. No sólo es entonces un juego de convocatoria y engaño/simulación, sino que se presupone una determinada jerarquía del *cosmos* donde se puede actuar. Y esto nuevamente nos lleva al *Asclepio*, en el que, como vimos, se genera toda una jerarquía de divinidades que se enlazan con el mundo material y se muestra a hombre con una capacidad de agencia en las fuerzas cósmicas.

También, destacamos la referencia en ambos casos a una fuente, a otro mago que fue oído: “yo he oído a un hombre de Heracleópolis que él toma 28 tallos tiernos de olivo de un árbol cuidado y conocido”⁶¹ y en el caso del PGM IV 19 en la cita anterior, a un texto. Ambas referencias funcionan como fuente o como practicantes de una fórmula

⁵⁷ PGM V, 8, 403-415, *Op. Cit.*, p.198

⁵⁸ PGM IV, 19, 2428-2434, *Op. Cit.*, p.162

⁵⁹ PGM V, 8, 370-379, *Op. Cit.*, pp.198-199

⁶⁰ Luck define así este tipo de palabras: “Another aspect that has received special attention is the power of words or inarticulate sounds, including the many names of deities and daemons and the unintelligible voces magicae. Magic has always relied to a certain extent on material things, on techniques, but the truly accomplished magus was thought to achieve results by the mere use of sounds, whether articulate and meaningful or not. A sequence of vowels, A E I O U Y in various combinations (also as diphthongs), spoken or chanted or hissed in certain ways that had to be learned from a master, could force the agents of the spirit world to obey. To know their names and to pronounce them correctly was in itself a source of power. The Egyptian language was considered to be more effective than Greek, and something was likely to get ‘lost in translation.’”, Georg Luck, *Op. Cit.*, p.14

⁶¹ PGM V, 8, 371-375, *Op. Cit.*, p.197

alternativa. Se trasluce entonces una tradición mágica que se aprende de otros magos de forma oral o de textos que “se encuentran”.

Hasta aquí llegan las fuentes que hemos podido revisar. Ahora toca balancear el trabajo y ver que obtuvimos en limpio entre el juego teórico inicial y nuestra zambullida en algunos textos místico-mágicos del helenismo tardío.

IV- Una conclusión: las formas de pensamiento mágico y el problema de la racionalidad.

En primer lugar, creemos que es posible afirmar que el mito cosmogónico, dentro del *Asclepio*, cumple una función estrechamente relacionada con las representaciones que sostienen la magia de la época. Como pudimos ver, el mito, como relato fantástico que cumple, entre otras funciones, un rol asociado al conocimiento del mundo y su justificación/ordenamiento, en especial el mito de los orígenes, que recrea y justifica el momento mismo del ordenamiento sustancial del cosmos. Como pudimos ver a partir de las ideas del hermetismo y analizando los textos, creemos que es evidente que el *Asclepio* construye un relato cosmogónico en el que el uso de la magia no sólo es posible, sino que está relacionada con la posibilidad de salvación del hombre y que remite a su esencia original. Diversas representaciones típicas de la magia en general están asociadas a esta creación: la noción de unidad universal simpática, la posibilidad de alcanzar un conocimiento sobre la divinidad (gnosis), que lleva a la salvación, pero también permite la obtención de poderes sobrenaturales (no se olvide la *Liturgia de Mitra*), se admite que diversos elementos naturales contienen unos poderes determinados para con las fuerzas celestiales (recordándonos la noción de *mana* de Mauss), se presenta a un hombre con capacidad de conocimiento, de creación y de salvación posible, en el que si bien la palabra magia no comparece, su práctica es más que admisible. Finalmente, creemos que en el ambiente helenizado del mundo egipcio del siglo IV, estos grupos buscadores de la salvación fueron capaces de construir una forma de conocimiento medianamente institucionalizado (por cuanto es tenido por revelación sacra para algunos que diríamos son “iniciados” o “entendidos”), capaz de ser reconocido como ordenador del mundo al menos por quienes pertenecieron a ellos y también, muy posiblemente iluminar la experiencia

cotidiana de otros grupos no directamente relacionados, por cuanto el hermetismo es una tradición compleja y heterogénea, cuyos principios son coherentes sólo de forma parcial.

Ahora bien, quisiéramos adentrarnos en un problema algo más complejo e indefinido, intentando reflexionar a modo de exploración sobre la racionalidad o irracionalidad de los procesos establecidos anteriormente. Siguiendo a José Antonio García González, el problema de la razón es múltiple y lleno de tensiones a nivel filosófico, pero es posible colegir algunas nociones orientadoras que consideramos claves para este problema. Así, las nociones de razón pueden hacer referencia a diversos ámbitos de la intelección:

La facultad o función captadora de conexiones generales, cuya mejor expresión es el razonamiento deductivo. La captación de verdades necesarias, aunque sean singulares, por intuición. Los procesos de inferencia no necesaria a la sombra de reglas que la experiencia pasada nos proporciona en orden al futuro: aquí caben muchos grados, desde una inducción rigurosa hasta las reglas habituales de la conducta práctica. La actitud reflexiva, crítica y hasta escéptica. El elemento racional de la inteligencia.⁶²

Desde algunas posturas filosóficas, la noción de racionalidad puede ser atribuida a una construcción histórica particular; son los contextos sociales, económicos, religiosos, científicos, históricos, los que constituyen una esfera de lo racional particular,⁶³ desde donde se va separando lo racional de lo irracional. La acción dinámica de la razón, o racionalización, entendida como proceso de ordenación, categorización, unificación y fundamentación del conocer, es la que va moviéndose entre los espectros enlazados de lo racional e irracional.⁶⁴

A partir de lo anterior, es que creemos que después de todo el recorrido teórico y de fuentes, es posible afirmar que en la tensión de lo racional y lo irracional presente en un conocimiento de tipo místico religioso y una práctica mágica, se define en este caso más hacia lo racional que hacia lo irracional.

⁶² García González, José Antonio, *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007, p.100

⁶³ La concepción, diríamos constructivista de la razón, es atribuida por García González a Paul Feyerabend, en particular, *Tratado Contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, editorial Tecnos, Madrid, 1986.

⁶⁴ Para mayor detalle, véase García González, José Antonio, *Op. Cit.*, pp.100-104

Si nos situamos desde la perspectiva de la teoría y cosmogonías del *Asclepio*, observamos el intento de construcción de una visión interpretativa de la realidad cósmica y del hombre, que se construye a través de una exploración intuitiva y una práctica ritual que permite alcanzar una verdad asociada a la iluminación divina (como vimos, la intuición constituye una de las fuentes posibles de la noción de razón entendida ampliamente), pero que no desprecia completamente otras formas de intelección del mundo más lejanas a la idea gnosis. Este es el gran punto en común que se halla entre el discurso racional y el mítico. Según Alberto Bernabé: “Ambas son producto de la actividad intelectual del hombre y de su esfuerzo por comprender la realidad (...) se centra en ambos casos en reducir la complejidad, a menudo caótica en apariencia, de los acontecimientos del mundo a un esquema organizado presidido por relaciones de causa-efecto”.⁶⁵ Es decir, en última instancia, creemos que el *Asclepio* se refiere a una construcción mística del mundo, pero que contiene elementos que indican el deseo de un saber místico categorizado y fundamentado que se expone a otros de forma convincente, de tal forma que podría responder a patrones de racionalidad que no coinciden con los de el hoy, pero igualmente válidos. Aquí es donde creo que la idea de Vernant referida a que la forma textual es un indicador de procesos de racionalización del mito (aunque sean incipientes), adquiere relevancia. Según este autor, la escritura en prosa, se asocia no al discurso poético encantador de los sentidos, sino al discurso público que busca el convencimiento del otro.⁶⁶ Como vimos, el *Asclepio*, aun con sus fuertes simbolismos y misticismo, responde a la estructura de un discurso para iniciados, tiene una estructura dialógica (que se asocia a los textos filosóficos, aunque aquí no hay ningún esbozo de dialéctica, ya que el interlocutor más bien es pasivo) y a veces, se muestra el deseo de polemizar con otras posturas antagónicas.

Para terminar este acápite respecto a la cosmogonía y su función como teoría mágica, tal vez valga la pena rescatar las posturas filosóficas que son críticas de la posición exclusivista de la racionalidad moderna instrumental como forma de conocimiento del mundo. Así, Gadamer considera la experiencia mítico-religiosa como forma de alcanzar la

⁶⁵Bernabé, Alberto, *Op. Cit.*, p.378

⁶⁶ El relato en prosa, según Vernant, ya no correspondería a la lógica comunicativa del mito, véase Vernant, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, en especial pp.171-174 y 180-183

verdad y con presencia de elementos racionales, en tanto permite la comprensión de la existencia humana:

El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.⁶⁷

Si nos adentramos en el pensamiento mágico práctico aquí analizado, creo que la idea de un hacer más racional que irracional también adquiere sentido. En primer lugar, observamos que el acto mágico está amparado, aún implícitamente, diríamos, en la figura de la autoridad de un relato mítico reconocido. El acto del mago, aún no queriendo justificarse explícitamente, responde a un constructo de realidad particular, que demuestra cierto reconocimiento e institucionalización en la época en que vive. No es mero azar o práctica individual, sino que se ilumina con un marco de referencia que, suponemos, el mago concibe como verosímil o que le da verosimilitud y posibilidad a su hacer, por lo que podemos acercar estas ideas a los argumentos dados más arriba respecto a la cosmogonía del *Asclepio*. En este punto, es donde podemos utilizar la visión de Mauss respecto a la cercanía de la magia con la ciencia. Los *PGM*, no sólo funcionan desde una lógica de la autoridad de lo aceptado colectivamente (por cuanto está la referencia implícita a la cosmogonía hermética y al mito como antecedentes de los rituales), sino que podemos pensar también en un proceso de rigidización y codificación de las representaciones de la magia por parte los magos. La consideración de la efectividad simpatética y de la *dynamis* de los elementos rituales explicitados en los *PGM*, se remite a otros magos o a textos que transmiten esa sabiduría, es decir, que existe un cuerpo de conocimientos que superan las atribuciones mágicas de la sociedad y que son controladas por expertos con autoridad propia. Finalmente, como última problematización, quisiéramos preguntarnos si el proceso de gnosis suprema retratado en la *Liturgia de Mitra*, nos revela una forma particular de

⁶⁷ Gadamer, Hans Georg, *Mito y Razón*, 1954, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, p.5 de la versión digital: <http://es.scribd.com/doc/69051348/MITO-Y-RAZON> [Junio, 2013].

racionalización no referida hasta ahora. Me explico: si estamos ante la utilización mágica de rituales místéricos iniciáticos no pensados directamente para ello, creo que tal vez sea posible atribuir un razonamiento instrumental al autor de ese texto. Si la gnosis descrita en el rito puede ser relacionada directamente con las nociones de *Asclepio* respecto a la naturaleza del hombre y su posición, pareciera que la divinización humana no es posible, sino luego de la muerte. Pero aquí el mago es capaz de proyectarse en un viaje astral y regresar empoderado, es decir, tal vez (y esto lo digo sólo como posibilidad) estemos ante la selección de medios adecuados para los fines dados, configurándose entonces una curiosa imbricación entre la creencia de un orden mítico del mundo y la planificación racional de un mago para poder aprovechar al máximo ese orden.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

Calvo Martínez, José Luis, *Textos mágicos en papiros griegos*, editorial Gredos, Madrid, 1987

Copenheaver, Brian, *Corpus Herméticum y Asclepio*, serie El Árbol del paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2000

Bibliografía secundaria

Ardévol Piera, Elisenda, Munilla Cabrillana, Glòria (Coords.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Editorial UOC, España, 2003

Bauzá, Hugo, *Qué es un mito: una aproximación a la mitología clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005

Bernabé, Alberto, *Dioses, Héroes y Orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid, 2008

Bermejo, José, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Ediciones Akal, 1992

Butler, E.M., *El mito del mago*, Cambridge University Press, U.K., 1997

Calvo Martínez, José Luis, “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, Jesús Peláez (Ed.) *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Córdoba, ediciones El Almendro, 2002

Castiglioni, Arturo, *Encantamiento y magia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972

Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, editorial Revista de Occidente, 1960

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, editorial Labor, 1983

Ferguson, John, *Le Religioni nell' Impero Romano*, Editorial Laterza, Bari, 1970

Feyerabend, Paul, *Tratado Contra el método*, esquema de una teoría anarquista del conocimiento, editorial Tecnos, Madrid, 1986

Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press, New York, 1986

Gadamer, Hans Georg, *Mito y Razón*, 1954, Editorial Paidós, Barcelona, 1997. En: <http://es.scribd.com/doc/69051348/MITO-Y-RAZON>

García González, José Antonio, *Heródoto y la ciencia de su tiempo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007

García Tejedor, Esther C., *Formas marginales de la racionalidad en las ciencias ocultas*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la U.N.E.D., 2002

Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, A Collection of Ancient Texts, John Hopkins University Press, Baltimore, 2006

Kirk, G.S., *La Naturaleza de los Mitos Griegos*, editorial Paidós, Barcelona, 2000

Kirk G.S., *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006

Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría de la magia”, *Sociología y Antropología*, editorial Tecnos, Madrid, 1999

Peláez, Jesús (Ed.), *El dios que hechiza y encanta, magia y astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, ediciones El Almendro, Córdoba, 2002

Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, editorial Siglo XXI, Madrid, 2003

Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, editorial Ariel, Barcelona, 1983

TERCERA PARTE

Reseñas de Libros.

Luciano Canfora, *Il Mondo di Atene*, Editori Laterza, Bari, 2011, 518 páginas.

Recientemente el profesor emérito de la Università di Bari, Luciano Canfora, publicó *Il Mondo di Atene* obra que, como evidenciaré en esta reseña, da cuenta del vasto conocimiento del profesor Canfora sobre historia griega antigua en Italia y Europa. Múltiples áreas de la historia antigua y contemporánea han sido los temas tratados por Canfora a saber por sus libros: *Tucidide Continuato* (1970), *Storia della Letteratura Greca* (1986), *Giulio Cesare. Il dittatore democratico* (1999), *Critica della retorica democratica* (2002), *Il papiro di Artemidoro* (2008) entre otros.

Su visión crítica de los procesos democráticos desde la antigüedad hasta nuestros días, junto al análisis de los acontecimientos desde el materialismo histórico pero sobretodo desde el uso de las fuentes clásicas grecorromanas como elemento fundacional de los sistemas políticos existentes, hacen de este autor un protagonista de cualesquiera investigación que se inicie en el ámbito de la historia antigua.

Il Mondo di Atene es sin lugar a dudas una obra que condensa su amplio conocimiento en filología, historia y literatura griega. Sin embargo Canfora en este último trabajo considera, a pesar de la amplitud del título de la obra, los motivos por los cuales la democracia ateniense colapsó en el contexto de la Guerra del Peloponeso (431 – 404 a.C) debido a la lucha política de facciones internas que sepultaron las esperanzas de un dominio ateniense en el Mediterráneo. Una lucha a muerte entre una oligarquía despiadada y un *demos* intolerante incapaz de flexibilizar su posición. En este sentido dice Canfora: “Demokratia no nace como una palabra acerca de la convivencia política, sino como palabra de quiebre, expresa el predominio de un grupo más que la participación conjunta de todos indistintamente en la vida ciudadana (que significa más bien isonomía). Además la democracia nace, según Platón, con un acto de violencia: cuando ganan los pobres y asesinan a algunos de los ricos, a otros los expulsan y a los que permanecen les conceden la participación paritaria en la vida política y en los cargos, y por este motivo los cargos son elegidos por sorteo” (República, VIII, 557 a. Canfora, L., p. 152)

El autor realiza un profundo análisis del sistema político ateniense tomando en cuenta los textos de Tucídides, Jenofonte, Platón, Isócrates y Aristóteles, además de autores de los cuales sólo quedan pequeños fragmentos o discursos como Lisias y Antifonte. Cuenta además con importantes referencias de la tragedia griega como fuente fundamental que considera el aspecto social de aquella lucha política que mantuvo a Atenas en constante crisis.

El libro está dividido en 7 partes con pequeños capítulos que van siguiendo el esquema de la obra de Tucídides. Uno de los más sugerentes capítulos es el titulado *Pericle Princeps* donde el autor pone especial atención en el liderazgo de Pericles en Atenas y su relación con la democracia. Bien sabemos la opinión de Tucídides sobre el carismático líder (Tucídides II, 65, 9). Como estratega, dice Canfora, fue capaz de generar el consenso entre las distintas facciones y “para obtener consenso, no forzado, necesitaba dos elementos al mismo tiempo: el salario para todos y el continuo empuje para ampliar el imperio, que significaba guerra” (Canfora, L., p. 123)

En los capítulos dedicados al Diálogo de Melos (Tucídides, Libro V, 85 – 113), el autor realiza un sólido análisis tomando en cuenta el aporte bibliográfico moderno acerca del paradigmático coloquio. En primer lugar, el autor bajo el título de “Il terribile dialogo” nos dice que “la singularidad del diálogo de los Melios y de los atenienses consiste en la sucesión dramática de las intervenciones como en un texto escénico” (Canfora, L., p. 166) es decir compuesto según los esquemas teóricos de la tragedia griega. Y más aún argumenta el historiador italiano, “Debido a que está construido con técnica dramática, por su evidente naturaleza estructural, el diálogo melio-ateniense es una obra destinada a la recitación” (Canfora, L., p. 168) De esta manera el autor conecta su hipótesis con el subsiguiente capítulo denominado “Euripide e Melo”. En este capítulo el autor realiza una sorprendente conexión entre el asedio a Melos con la tragedia *Las Troyanas* de Eurípides. Según Canfora, la obra se representó en marzo del 415 a.C una vez que la isla había sido conquistada y los habitantes exterminados. Es tan evidente la similitud argumental de la representación euripídea que cita a Gilbert Norwood, quien escribe acertadamente “No spectator could doubt that Troy is Melos” (Greek Tragedy, Londres, 1948, Canfora, L., p.177)

Los capítulos siguientes, están dedicados a profundizar exhaustivamente los hechos acaecidos entre el 415 a.C y el 399 a.C (desde el zarpe de la flota ateniense a Sicilia y la profanación de los Hermes sagrados, pasando por el golpe de estado oligárquico del 411 hasta el fin de la guerra civil que concluye con la instauración de los denominados Treinta tiranos). Me atrevo a decir que este es el argumento mejor logrado de la obra de Canfora pues la recreación del clima de pánico y desconfianza que se crea en la ciudad de Atenas y la existencia de sociedades secretas que conspiraban permanentemente contra la estabilidad del gobierno del *demos*, dejan el camino abierto a una lucha descontrolada por el poder a fines del siglo V a.C, cuando los grandes líderes de la democracia moderada tales como Pericles y Nicias habían ya desaparecido.

Una de las hipótesis que el autor sostiene desde hace mucho tiempo y que coloca nuevamente en el debate es la supuesta participación del historiador Tucídides en los movimientos conspirativos oligárquicos que culminan con el golpe de estado del 411 debido al conocimiento *in situ* de los personajes involucrados a quienes describe con gran precisión y por ende, Canfora, estima que no habría vivido en el exilio durante ese período (Tucidide. L'oligarca imperfetto, Roma, 1988; Il mistero Tucidide, Milán, 1999)

Este clima hostil lo describe Canfora diciendo que “se agudiza en esta ocasión la angustia crónica del golpe de Estado que es típica del ateniense medio y que tanto sarcasmo suscita en los políticos avezados. Un sentimiento obstinado y preconcebido, fastidioso en su alarmismo. Un alarmismo la mayoría de las veces destinado a la desmotivación, pero que esta vez, aunque Tucídides se esfuerza en presentar la obtusa manía del demócrata medio sobre el complot, había un fundamento y era quizás un indicador del olfato político de parte de la gente” (Canfora, L., p. 200)

Los acontecimientos venideros, que ya conocemos gracias al relato de Tucídides y Jenofonte, nos muestran el grado de conflictividad que responde a *un estado de guerra permanente* (Canfora, L., p. 248) que alejó la posibilidad de una concordia entre las facciones atenienses. Ya en el año 404, que Canfora denomina *anno zero*, luego que los oligarcas habían sido condenados y ajusticiados y el general espartano Lisandro había ya ocupado la Acrópolis como su mayor trofeo de guerra, la Asamblea designa, bajo la atenta vigilancia de los ocupantes lacedemonios, a treinta prominentes ciudadanos, pertenecientes a la oligarquía, para que redactasen una constitución. Como dice el autor, “una vez más una

asamblea popular abolió la democracia” (Canfora, L. 394). Entre las cláusulas de la nueva carta política estaba la reducción de la ciudadanía a 3000 personas. Sin embargo, Lisandro sueña con construir un imperio personal teniendo como centro de Grecia a Atenas. Su ambición le cuesta caro y el 403 a.C. el rey de Esparta lo obliga a dimitir. Se instaura una amnistía y concluye entonces la guerra civil.

A pesar del cese bélico, la convivencia política en este nuevo escenario no fue fácil para Atenas. La democracia retorna pero la ciudad de Eleusis se convierte en el bastión oligárquico protegido por los espartanos y se mantendrá como recinto sagrado y de protección para los militantes de las oligarquías hasta el 401 cuando esta república autónoma es masacrada por el demos ateniense.

Recordaba el profesor Canfora en un encuentro de Arqueología realizado el 24 de febrero del presente año en Florencia el juramento de Demofanto durante la presentación del Filoctetes de Sófocles: “Asesinaré con las manos a quien quiera derribar la democracia”.

El autor ciertamente no pretende demonizar a ningún grupo político en particular, sino que pone el acento a la interpretación de las fuentes existentes sobre el período que ciertamente dan cuenta de una polarización extrema en un contexto de guerra mediterránea y de constante oprobio entre las partes. Sin lugar a dudas un libro que se enriquece con la pluma académica de un profesor que durante décadas enseñó en la Universidad de Bari y cuenta con un merecido espacio en la historiografía europea actual.

PAULO DONOSO JOHNSON

Profesor Asistente Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Doctorando en Historia Università di Pisa, Italia

Raúl Buono-Core Varas, *El Mediterráneo y la diplomacia en la Antigua Grecia*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2012, 207 páginas

El Mediterráneo y la diplomacia en la Antigua Grecia es el título de la obra perteneciente al historiador chileno Raúl Buono-Core Varas, quien desde hace varios años se ha abocado al estudio de los problemas de política y relaciones internacionales del mundo clásico, y, a través de su más reciente publicación, nos ofrece un análisis histórico al respecto de los orígenes y características de la diplomacia del mundo antiguo.

En cuanto al autor, cabe destacar que es Doctor en Historia de la Universidad de Pisa y Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, donde, asimismo, es Profesor Titular, impartiendo docencia de pre y postgrado. Por su parte, es profesor de la Universidad de Chile. Del mismo modo, es autor de los libros: *Roma Republicana: estrategias, expansión y dominios (525-31 a. C.)* y *Aspectos de la lucha política en Roma durante la segunda mitad del siglo III a. C.*, a los que se añaden numerosos artículos de su especialidad.

Estamos así ante un historiador de extensa trayectoria, lo que se confirma a través de su producción historiográfica y académica, por lo que, principalmente, la obra que presenta en esta oportunidad, se configura como el trabajo de un profundo conocedor del mundo grecorromano que, como se demuestra en su narración, ha reflexionado y concluido sobre la temática en cuestión.

En este marco, el texto no pretende ser un manual de historia sobre las relaciones diplomáticas de Grecia, ni tampoco una síntesis de los aspectos jurídicos del derecho internacional. Por el contrario, llama la atención la amplia mirada con que es efectuada la investigación, puesto que, la perspectiva de análisis, no sólo se enmarca en el ámbito político -cuestión inherente a dichos temas-, sino que, fuertemente, involucra el cultural, especialmente cuando se centra en los problemas de la identidad de Grecia para explicar la conformación de un sistema diplomático que debía responder a las características y necesidades de su pueblo, pero que, además, debía insertarse en un escenario interconectado a través del Mediterráneo.

En este sentido, la idea del Mediterráneo como núcleo central del mundo antiguo se inserta con fuerza en nuestro autor, quien la hace formar parte central del argumento que le permitirá afirmar que son las características de dicha espacialidad que proporcionaba cercanía y a la vez lejanía entre las sociedades circunscritas a su alrededor, lo que propiciará el surgimiento de un sistema diplomático griego que será expandido y asimilado, constituyéndose en el modelo base de otros posteriores.

En efecto, la idea que subyace al texto propone a la diplomacia griega a partir de un carácter fundante, es decir, a través de la idea de que el sistema griego se constituyó en la base de lo que fueron las posteriores relaciones diplomáticas; aspecto que permite vislumbrar sus amplias capacidades de reformulación y, asimismo, su dimensión trascendente. A este respecto, el autor no se abstiene de dar cuenta de dicha condición, la que es puesta en evidencia en varios capítulos donde se hace referencia al modo en que la diplomacia romana, si bien difiere de la griega en cuanto a conceptos y alcances de aplicación, establece una resignificación de ciertas bases que, de acuerdo con Bueno-Core, podrían identificarse, incluso, como los cimientos de la diplomacia moderna. De este modo, el texto no sólo se propone explicar ciertas características del origen de la diplomacia griega, sino, principalmente, establecer las conexiones que ésta posibilitará en el Mediterráneo y las posibilidades que ésta brindó para el establecimiento de fronteras con otras sociedades. En este sentido, el autor no sólo se propone dar cuenta de la utilidad del sistema diplomático griego en la antigüedad, sino vislumbrar su carácter inmanente.

Ahora bien, para llevar a cabo su cometido, se preocupa de identificar los principales factores que propiciaron el desarrollo de un sistema de interacción entre las *poleis*, para lo cual alude a las características de la historia y la cultura de la sociedad helena con la intención de dar cuenta que el sistema de relaciones diplomáticas se irá desarrollando de manera más acabada a partir de necesidades circunstanciales, propiciando un modo de relación que permitía el respeto por los valores básicos de la sociedad, aun cuando, con el paso del tiempo, éstos se inscribieran como mudables. En este sentido, Bueno-Core recorre un extenso período de tiempo, no obstante, no responde a una narración diacrónica, sino que trabajará en base a los conceptos que le permiten dar cuenta de los valores generales de la Hélade en la elaboración de un marco regulatorio. En este marco, la diplomacia griega se plantea, a diferencia de la de otros pueblos, desde su

condición profundamente cultural, lo que necesariamente tocaba al ámbito religioso y cosmogónico.

Pues bien, su obra se encuentra dividida en cuatro partes que, atendiendo a aspectos de geografía, cultura, recursos instrumentales de la diplomacia y desenvolvimiento de diplomáticos, permite formar un corpus coherente que permite entender el surgimiento, características, alcances y transmisiones de un sistema diplomático propuesto por Grecia, pero que luego irá asumiendo un rol universal.

En la primera parte de la obra, a saber, “El Mediterráneo en la antigüedad: una forma de comunicarse y relacionarse”, el autor pone en evidencia el espacio geográfico como un centro de confluencia de culturas, encuentros bélicos, intercambios económicos, trasposos materiales y contextos de aculturación, aspectos que se proponen demostrar que el Mediterráneo se constituye en un espacio de poder político que supuso un interés para los pueblos que allí se circunscribieron y, en consecuencia, propició el desarrollo de sistemas de interlocución. Así, advierte: “El mediterráneo es el gran escenario que posibilitará los primeros contactos entre pueblos y civilizaciones que irán afirmando un estilo en las relaciones que se irán acercando progresivamente a lo que hoy podemos denominar: relaciones diplomáticas” (Buono-Core, p. 13).

En el segundo apartado intitulado “Grecia y las fronteras del mundo: la irrupción del pensamiento griego en las formas de convivencia”, Buono-Core se ocupa de explicar las características de la cultura griega: sus valores, ideales, cosmovisión y sentido de libertad, todo ello en función de comprender el desarrollo de un modelo de diplomacia que se encuentra íntimamente relacionado con su identidad; la que se autoidentificaba y reforzaba a través del proceso de oposición y contraste con la otredad. En este sentido, su trabajo explica las características de la construcción de la barbarie y el modo en que Grecia se observaba a sí misma como la entidad más importante de su época, cuestión que, finalmente, alude a las características de la mentalidad griega para comprender el modo en que ésta concibió la diplomacia, sus normas, posibilidades de aplicación y sus alcances. En este punto, el estudio explicita las diferencias de la diplomacia griega con la de otros pueblos, estableciendo un refuerzo sobre los conceptos de libertad y superioridad que sostendrán toda construcción griega.

De este modo, la tercera parte se inserta con los “Instrumentos para las relaciones internacionales y la diplomacia”, donde son definidos y tratados en detalle los conceptos y herramientas desarrollados por el mundo griego para la interacción diplomática en contextos de conflicto, y que finalmente se inscriben como mecanismos para acometer al término de las hostilidades. Ejemplo de algunos instrumentos tratados son: la neutralidad, la tregua, los tratados, entre otros.

Así, el texto desarrolla un último capítulo: “Diplomacia y diplomáticos”, donde se analizan las características del sistema diplomático presente en el Mediterráneo Antiguo a través del envío de embajadas y del desenvolvimiento de los legados en los diversos escenarios. En éstos, el estudio de algunos casos permite consolidar una imagen de la diplomacia que si bien en un inicio podrá ser considerada incipiente, casuística y fortuita; con el paso de los siglos se fue transformando en un sistema que adquirió profesionalismo, pues los contextos de interacción, generalmente de carácter hostil, obligaban a tener diplomáticos que supieran lidiar con presiones políticas a través de habilidades y conocimientos.

Por su parte, resulta interesante que en este capítulo se establece un paralelo con la diplomacia romana, que como heredera del sistema griego, resignifica categorías a partir de su pragmatismo y sistema político que, para la época Republicana, se establecerán como parte del Estado. Sin duda, en este capítulo se articula una visión complementaria de la diplomacia, atendiendo a sus formalidades y a su carácter representativo de una comunidad político-cultural.

Aun cuando la obra plantee problemas de la diplomacia, el enfoque brindado por su autor no responde sólo al tradicional modelo de historiografía política o de las relaciones internacionales, sino que va involucrando metodologías que permiten concebir la presencia de ciertos aspectos de la historia cultural. En este sentido, el autor se preocupa por comprender el modo en que la cultura griega concibe la diplomacia a partir de su cosmovisión, la que es planteada de manera lata en el segundo capítulo.

Finalmente, resulta interesante mencionar que la contextualización de los acontecimientos y las comparaciones entre la diplomacia griega y romana, especialmente en el último capítulo, permiten forjarse una idea más amplia de las formas de interacción

del mundo antiguo, posibilitando comprender sus continuidades y rupturas desde una perspectiva novedosa.

Así, *El Mediterráneo y la diplomacia en la Antigua Grecia* se configura como un estudio innovador, que si bien rescata numerosos aspectos de la historiografía política, aborda los estudios de la diplomacia desde aristas que, antes bien, se ocupan por trabajar aspectos omitidos, que facultan su entendimiento a la luz de problemas que atañen a la diplomacia y a las embajadas como objetos de estudio susceptibles de analizar para la comprensión de los procesos de representativos de las ideas políticas y culturales surgidos de las interlocuciones entre pueblos.

DANIEL NIETO ORRIOLS

Profesor Universidad Andrés Bello y Universidad Santo Tomás
Magíster © en Historia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

APÉNDICE

Entrevista al profesor Raúl Buono-Core Varas: Reflexiones sobre la cultura y la diplomacia en la Antigüedad clásica. El uso de las fuentes en la construcción histórica.

“La verdad yo no creo mucho en estas “nuevas formas”. Se habla de la historia oral, la de las mentalidades y muchas otras, en gran medida a causa de los franceses, que se han convertido en modas como últimamente ha sido la nueva historia cultural (...) Yo creo que la historia se trabaja de una sola manera, leyendo la fuente, y es a partir de ello que aparecerá la vía específica de reflexión, los nuevos problemas y lo demás. La historia se hace a partir de la fuente”.



Raúl Buono-Core Varas es Licenciado en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Doctor en Historia en la Universidad de Pisa. Es profesor titular de Historia Antigua en el Instituto de Historia de la PUCV. Es Miembro de Número de la Academia de Historia Naval y Marítima de Chile y organizador y editor de las Semanas de Estudios Romanos. Es autor, entre otros, de Aspectos de la lucha política en Roma durante la segunda mitad del siglo III a.C. (Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1988), Roma republicana: Estrategias, Expansión y Dominios (525-31 a.C.) (Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2002) y El Mediterráneo y la Diplomacia en la Antigua Grecia (Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2012).

Por Juan Pablo Prieto Iommi* y Camilo Vicencio**

¿En qué momento comienzan sus intereses por la historia?

Desde el colegio, tuve buenos profesores de historia. Recuerdo al padre Florencio Infante, no solo hacía clases de historia, las declamaba. Era un orador, muy histriónico.

* Juan Pablo Prieto Iommi es Estudiante de Licenciatura en Historia con mención en Ciencia Política y Pedagogía en Historia, Geografía y Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

** Camilo Vicencio Fuentes es Licenciado en Historia con mención en Ciencia Política y Estudiante de Magíster en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Después tuve otros profesores: un sacerdote, Estanislao Raveau. Un gran profesor, fue por él que me acerqué a la historiografía francesa y a su cartografía. Después, en el colegio Patmos en Viña del Mar, tuve a René Salinas, auxiliar del Profesor Héctor Herrera en la escuela de Historia en la Universidad Católica de Valparaíso. Resultó simpático volver a ver al profesor Salinas nuevamente, cuando lo tuve como profesor de historia en la universidad. Ahora bien, fuera del área académica, mis padres siempre me incentivaron a leer los clásicos y otras lecturas, además de la famosa Reader Digest, con temas tan variados y de gran valor para difundir todo tipo de conocimientos durante mi juventud. En esos tiempos el cine no causó un efecto tan profundo en mi predilección por la historia, excepto quizás el medieval, con los caballeros, los combates y la justa.

Cuando me decidí finalmente por estudiar historia, me interesé primero por la Arqueología Clásica, en gran medida por las ideas románticas de la primera arqueología, con su sentido de aventurarse a lo desconocido, al modo de Schiellmann y su descubrimiento de Troya. Sin embargo, no existiendo una carrera en Chile que se acercara realmente a lo que yo esperaba de la arqueología, ingresé a Licenciatura en Historia de la Universidad Católica de Valparaíso. Fue allí donde, gracias a la influencia de Don Héctor Herrera -sin dudas el mejor profesor que he tenido- desarrollé un profundo interés hacia el Mundo Antiguo e ingresando como profesor auxiliar, después de haber sido durante algún tiempo su ayudante e instructor de la cátedra.

Y considerando esto último que menciona, en más detalle, ¿cómo surge su interés por la Historia Antigua y, específicamente, los temas relacionados con el mundo griego y romano?

A mí me interesó siempre la historia política, en especial, el senado romano. Fue así que me animé en una de las primeras Semana de Estudios Romanos y presenté un trabajo sobre el senado. No debe haber sido muy bueno, porque no salió en la publicación, pero hay que recordar que en esos tiempos casi nadie publicaba en calidad de estudiante de pregrado, así y todo generó un debate interesante y creo que salí bastante bien parado de él; en ese entonces, en la Semana de Estudios Romanos, trabajábamos como un seminario,

generando discusiones mucho más críticas, específicas y distendidas que las que son posibles en sus últimas versiones.

Cuando terminé mis primeros estudios universitarios me interesé al principio por estudiar en Francia, pero luego, movido por intereses personales y las circunstancias, opté por Italia. Allí, me contacté con el eminente profesor Gabba, quien por razones de trabajo tuvo que irse de la Universidad de Pisa a la Universidad de Pavía, pero me presentó a su discípulo Umberto Laffi, con quien generamos una gran amistad académica y personal. Fueron grandes años y amistades: agradables, activos y con una increíble disposición al trabajo y la discusión.

¿Cómo era ese ambiente académico italiano en que vivió?

Esa era la época de las Brigadas Rojas y el terrorismo internacional, que culminó con el asesinato del político italiano Aldo Moro. Una crisis, como muchas otras crisis de los italianos. Pese a ello, la universidad ofrecía un ambiente muy agradable de trabajo, cada alumno y profesor tenía un espacio privado donde trabajar en la biblioteca. Uno veía a los profesores personalmente trabajando en ella, junto y en conjunto con los alumnos. Todo ello ofrecía una atmósfera muy apropiada para estudiar. Además como en Italia no se estudian las pedagogías en la Universidad, era un mundo profesional dedicado a la antigüedad griega y romana; en mis tiempos eran entre veinte y treinta profesores dedicados solo a ello en el departamento clásico.

Ahora bien, transportándolo a la actualidad y en relación a su última publicación “El Mediterráneo y la diplomacia en la antigua Grecia” ¿Cuándo y cómo surge el interés por este tema de investigación?

En algún momento me atrajeron los mecanismos diplomáticos entre los pueblos y las ciudades; me di cuenta que no habían muchos trabajos al respecto y, aún en ese reducido espacio, había mucho que decir sobre el mundo griego clásico y la Roma antigua. Esta última resultaba muy atractiva, estudiando el cómo es que ésta se va proyectando desde el mundo itálico hacia afuera. Ahora bien, eso es lo más difícil porque hay una cierta

complejidad en el asunto, son temas complejos al estar muy ligados a lo jurídico, con el problema que no somos juristas. Al respecto me parece que hay que mantenerse siempre dentro de la frontera de la historia y saber cuándo pedir consejo y ayuda a otras ramas del saber.

Ahora sobre cuándo específicamente el interés, diría lo que me decidió fue en un congreso que organizó el profesor Nicolás Cruz, sobre el tema: las vías de comunicaciones en el Mediterráneo antiguo. A raíz de eso me introduje en el tema de la diplomacia “mediterránea”. Presenté y publiqué un trabajo, y así seguí trabajando los temas hasta dar con este libro. En nuestro contexto académico casi nadie puede darse el lujo de sólo escribir. No estamos en condiciones de estar sentados en el escritorio, para pensar “qué libro voy a publicar este año”. Los libros van apareciendo como el resultado o síntesis de trabajos y publicaciones durante largos periodos de tiempo de reflexión, debate y experiencia. Hay datos y debates acumulados, esto le da una madurez al trabajo, son ideas fortalecidas por el tiempo de la discusión y de la enseñanza.

Resulta evidente que la cantidad de publicaciones en comparación con el hemisferio norte es mínima, donde algunos profesores publican 10 a 12 trabajos anualmente. Todo esto se produce por las diferencias en los “modos” de trabajar de la universidad. En este sentido, la Semana de Estudios Romanos tiene un efecto limitado en la sociedad, en Chile, porque da la posibilidad de que los trabajos se muestren, se oigan y se debatan. Todo ello teniendo en mente la importancia del mundo antiguo en nuestra época.

Entrando en un tema quizás de gran interés para muchos estudiantes, profesores y el público general interesado en el mundo clásico: ¿qué relación existe entre la diplomacia de la Grecia antigua y el mundo Mediterráneo? ¿Qué elementos cree usted permiten el entendimiento entre griegos y bárbaros?

Ahí yo creo que el escenario es distinto para Grecia y Roma. Para los griegos los bárbaros son los no-griegos, su aporte es menor, porque su diplomacia es “entre” griegos. Por supuesto que hay delegaciones con Persia. En el caso griego, la diplomacia con bárbaros es más bien secundaria. En general, siempre hubo conflicto y, si hubo guerra, es porque la diplomacia no fue efectiva. En cambio en el caso romano, éste busca romanizar

al bárbaro, de modo tal que la diplomacia es un instrumento para acercarse a este último. La diplomacia asiste a la romanización. Es evidente que no siempre fue una herramienta decisiva, hay fracasos diplomáticos, pero pese a ello ésta tenía su lugar y su utilidad.

Y partiendo de este tema del griego y “el otro” ¿Los estudios diplomáticos sólo se entienden en un nivel político a la hora de analizar las fuentes del mundo antiguo?

Yo creo que es evidente que hay otras vías aparte del acercamiento político. Una vez que el pueblo está incorporado, se dan otras formas de aproximarse. No olvidemos que el romano es bastante pluralista, acepta los rasgos culturales del bárbaro. La pérdida de identidad del bárbaro acontece quizás en un nivel político, pero cultural y religiosamente mantienen sus características. La vida en ciudad cambia al bárbaro, pero no lo desnaturaliza y es muy interesante pensar en cuántas formas de estudiar este proceso surgen y en donde la diplomacia puede ofrecer pistas y nuevos problemas de estudio. No olvidemos que la diplomacia busca la paz, haciendo evidente que la mejor relación es siempre la pacífica.

Es interesante esto último que usted menciona, porque nos da pie a otra pregunta importante que a menudo puede hacerse: ¿Es posible establecer una relación de semejanza entre la diplomacia de la Grecia Antigua y la diplomacia en el mundo contemporáneo?

Es una idea que planteo en el libro. A partir de mis lecturas, de manuales sobre la diplomacia de los tiempos modernos, resulta notorio que no se consideraba normalmente a la diplomacia antigua como parte y origen de la historia de la diplomacia. La Edad Media de alguna manera “borra” en parte este pasado diplomático de treguas, protocolos, alianzas y especialistas, y sus conceptos no son retomados por la época moderna...al menos no con el “espíritu original”. Creo que la creatividad diplomática del mundo antiguo es un gran aporte a la época moderna. El mérito está en la capacidad de inventar medios para acercarse a la paz, nuevos medios para comunicarse con otros pueblos. Sin embargo, hay que reconocer que la precariedad de los diplomáticos de entonces era tremenda; gente que

no estaba protegida con ninguna convención, o acuerdo tácito. Prima en ellos el ingenio y la valentía para poder relacionarse pacíficamente.

Tomando en cuenta el valor de la antigüedad para nuestros tiempos que la diplomacia antigua y moderna representan ¿Qué perspectivas podría realizar sobre las Semanas de Estudios Romanos para los estudios clásicos en el país?

Yo considero que la "Semana" de Estudios Romanos en nuestro país, y en América del sur, han estimulado los estudios por la Historia Antigua, porque es un importante escenario donde los profesores puedan mostrar sus discusiones y los estudiantes puedan oír y hasta ser partícipes de los debates a veces acalorados entre los estudiosos. Eso, me parece, que es una oportunidad invaluable. Esto ha tenido un claro efecto en la cantidad de personas que se han dedicado a estudiar la Historia Antigua en un número importante. Es mayor la cantidad de gente dedicada a la antigüedad que al medievo o al mundo moderno. Ese es un mérito y una buena consecuencia de las Semanas de Estudios Romanos.

A futuro, y en buena medida porque hemos tratado de subir el nivel de los invitados, tengo la seguridad de que este congreso seguirá convirtiendo a nuestro país en el principal centro de estudios romanos en América del sur. En lo concreto, ha tenido grandes frutos. Por ejemplo, en Argentina, con buenos grupos de reflexión sobre la antigüedad en sus universidades en los últimos treinta o cuarenta años, esto estaba francamente debilitándose. A tal punto era el problema, que no había nuevas figuras a quienes invitar en Argentina, por la falta de debate, de apoyo y hasta de congresos. Sin embargo, discutiendo hace algunos años con la profesora argentina Cecilia Ames durante una de las Semanas de Estudios Romanos, propuse la organización de un congreso, ofreciéndole nuestra colaboración y al cabo de cuatro años inauguró en Córdoba unas jornadas de Historia Antigua. Al momento de la inauguración de ésta, la profesora Ames se dirigió a los presentes y agradeció mi sugerencia, la que aceptó como un desafío. La proporción de profesores del mundo antiguo en Argentina es unas cinco veces mayor que en Chile. Lo que dejaba a la vista su potencial para los estudios clásicos destacando el rol de muchas mujeres – a veces consideradas como relegadas a un rol secundario en la academia- dedicadas a temas como la filología. También hay que destacar el interés por participar de profesores de otros lugares del mundo.

Y en directa relación con estos intercambios y relaciones con otros académicos de viejas y nuevas generaciones y países ¿Qué enfoques historiográficos considera necesario potenciar en los estudios de la antigüedad?

La verdad yo no creo mucho en estas “nuevas formas”. Se habla de la historia oral, la de las mentalidades y muchas otras, en gran medida a causa de los franceses, que se han convertido en modas como últimamente ha sido la nueva historia cultural. Pero la verdad es que, en mayor o menor grado, esto se ha hecho siempre y no es tan novedoso como se pretende. Sin embargo, me parece bueno que estimulen los estudios o revitalicen los viejos temas. Yo creo que la historia se trabaja de una sola manera, leyendo la fuente, y es a partir de ello que aparecerá la vía específica de reflexión, los nuevos problemas y lo demás. La historia se hace a partir de la fuente. Estas modas pueden ser estimulantes, pero no las creo como “metodología”. Son cosas generacionales, son variaciones de perspectiva importantes, pero nunca determinantes.

Finalmente, nos gustaría saber qué le recomendaría a un estudiante de historia que está pensando en dedicarse a la Historia Antigua y a un docente de aula escolar que debe enseñar las temáticas del mundo clásico.

Al estudiante, le diría que parta leyendo a la fuente, decir que conoce las fuentes le permite encaminarse con propiedad y autoridad, pudiendo desde ahí acceder a la bibliografía más moderna, conociéndolas, pues solo así podrá generar una discusión sofisticada y eventualmente dedicarse a la Historia Antigua. El conocimiento de las lenguas muertas no son fundamentales, aunque sí necesarias. Si uno maneja medianamente el griego y el latín le permite revisar fuentes en ediciones bilingües. Ello le permitirá comparaciones terminológicas, que permitirán decir algo más sobre los términos significantes del pasado. El caso de la diplomacia en el mundo antiguo es un buen ejemplo, porque el término “diplomacia” no existía en la antigüedad. Por lo cual hay toda una discusión que aún no termina. Estas discusiones y reflexiones podrán ser quizás tímidas, pero nos permiten entender más los grandes problemas de la historia.

Para un profesor de colegio, sería ideal que analizara pequeños fragmentos de fuentes para ciertos temas. Fuentes seleccionadas que acerquen la historia de los hombres y mujeres que las vivieron a los estudiantes. Un tema, con una fuente seleccionada. Nuestros estudiantes deben leer la fuente desde el primer momento. Hay muchas universidades en nuestro país que no hacen leer a sus estudiantes de Historia las fuentes. Si queremos hablar de problemas en la educación universitaria este podría ser una vía para construir mejor el conocimiento histórico, con disciplina y rigor académico. De otro modo los grandes problemas de la historia serán tratados solo superficialmente.

Abril de 2013
Viña del Mar - Chile

INDEX



LA ANTIGUA GRECIA: CUNA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL.

Prólogo.....	V
Agradecimientos.....	X

PRIMERA PARTE:

LIBERTAD, GUERRA Y ESCLAVITUD EN LA ANTIGUA GRECIA

LUCAS FERNÁNDEZ ARANCIBIA, El límite entre libertad y esclavitud: conceptos e ideologías de los amos en la antigua Grecia.....	12
I- El problema conceptual de la categorización social en la Antigüedad.....	16
II- Del orden al status.....	21
III- Las categorías de esclavitud en la Antigüedad: esclavitud por deudas, hilotaje y chattel-slavery.....	26
IV- ¿Status o clase social?.....	37
V- Libres y ciudadanos.....	41
VI-Una sociedad esclavista: el límite y las ideologías de los amos.....	45
VII- Conclusión.....	75
PABLO CASTRO HERNÁNDEZ, Algunas reflexiones sobre la guerra y la defensa de la libertad en las <i>Historias</i> de Heródoto.....	81
I- Una introducción a la idea de la guerra y el derecho de libertad en Heródoto.....	83
II- La guerra y el derecho en el mundo griego: un estado de la cuestión.....	86
III- Valores, prácticas y actitudes de la guerra en la obra de Heródoto.....	91

IV- El problema de la esclavitud y el despotismo bárbaro: una revisión a la defensa de la libertad y los valores culturales griegos.....	98
V- Algunas consideraciones finales.....	104

SEGUNDA PARTE:

PENSAMIENTO, CULTURA Y SOCIEDAD EN EL MUNDO GRIEGO

CAROLINA FIGUEROA LEÓN, Igualdad entre hombres y mujeres en la <i>Calípolis</i> platónica.....	112
I- La utopía platónica.....	119
II- La igualdad de géneros en la Calípolis.....	122
III- Conclusión.....	126
GIULIANO DE CONTI RIVARA, Mito, magia y razón a partir de algunos textos herméticos.....	131
I- Una aproximación teórica a dos conceptos clave: Mito y Magia.....	136
II- Sobre el hermetismo, una visión general.....	141
III- Zambullirse en los textos: el Asclepio y algunos PGM.....	144
IV- Una conclusión: las formas de pensamiento mágico y el problema de la racionalidad.....	158

TERCERA PARTE:

RESEÑAS DE LIBROS

PAULO DONOSO JOHNSON, “Luciano Canfora, <i>Il Mondo di Atene</i> , Editori Laterza, Bari, 2011”.....	167
DANIEL NIETO ORRIOLS, “Raúl Buono-Core, <i>El Mediterráneo y la diplomacia en la antigua Grecia</i> , ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2012”.....	171

APÉNDICE:

ENTREVISTA AL PROFESOR RAÚL BUONO-CORE VARAS. Reflexiones sobre la cultura y la diplomacia en la Antigüedad clásica. El uso de las fuentes en la construcción histórica.....	177
--	-----

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA EDICIÓN DE MANERA DIGITAL,
VOLUMEN DÉCIMO DE HISTORIAS DEL ORBIS TERRARUM,
EN SANTIAGO, EN JUNIO DE 2013.

Fuente de imagen utilizada en portada: *Apolo y Niké de mármol (siglo I a.C.)*. En:
«http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nike_libation_Apollo_Louvre_Ma965.jpg»