



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

El modelo de la abeja-obrera en la época clásica

Héctor A. Salinas Fuentes



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

EL MODELO DE LA ABEJA-OBRAERA EN LA ÉPOCA CLÁSICA



«Hermipo en sus Vidas atribuye a Tales lo que algunos dicen de Sócrates: que afirmaba, dicen, que por tres cosas daba gracias a la Fortuna. Primero por haber nacido hombre y no animal, luego varón y no mujer, y en tercer lugar griego y no bárbaro» (D. Laercio I, 23).



DOCTORANDO : Héctor A. Salinas Fuentes
DIRECTOR : Antonio Alegre Gorri

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA,
ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO:
FILOSOFÍA: HISTORIA, ESTÉTICA Y ANTROPOLOGÍA**

BIENIO 2003-2005

TÍTULO:

**EL MODELO DE LA ABEJA-OBRAERA
EN LA ÉPOCA CLÁSICA**



DOCTORANDO : Héctor A. Salinas Fuentes

DIRECTOR : Antonio Alegre Gorri

B. 412

Agradecimientos

A la camada Salinas-Fuentes
A mi tío y a mi

a mis queridos caracoles:

JANO, RO RO y GERA.



A mis compañeros de T.H.E.

Y a todos los que no negocian con
la dignidad.

INDICE

	<i>Pág.</i>
INTRODUCCIÓN	1
 I. LOS HOMBRES Y LOS ANIMALES EN LA ÉPOCA CLÁSICA.	
Introducción.	13
1. Los hombres no son dioses, pero tampoco animales.	14
2. Platón: Pastor o Apicultor.	30
3. La ciudad es una isla en un mar rural.	42
4. Las abejas en Platón y en la tradición clásica.	58
5. Pero, en la sombra del hombre hay un lobo.	66
6. El lobo se transforma en hereje. La disputa entre paganismo y cristianismo.	74
 II. ACERCA DE LA EDUCACIÓN.	
Introducción.	87
1. Platón y la educación.	97
1.1. Paralelismo alma-Estado.	102
1.2. La educación según Platón.	108
1.3. Una teoría de la educación.	114
1.4. Contra los poetas.	118
1.5. Acerca de la instrucción.	122
2. Acerca de la retórica.	131
2.1. Introducción.	131
2.2. De la retórica.	133
2.3. La Retórica y la figura del orador.	137
2.4. Retórica y lo educativo.	141
2.5. Retórica como instrucción.	148
3. Acerca de la educabilidad.	157

III. EL LUGAR DE LA MUJER EN LA ÉPOCA CLÁSICA.

Introducción.	166
1. La mujer en Grecia.	170
2. Los mitos y las abejas.	188
3. La educación de las mujeres.	201
3.1. La propuesta ideal: Platón.	201
3.1.1. Criterio político.	201
3.1.2. Política eugenista.	203
3.1.3. Platón: La educación de las mujeres.	211
3.2. El modelo real.	220
3.2.1. Las mujeres y las abejas.	220
3.2.1.1. Máxima relacionalidad.	223
3.2.1.2. La casa: la mujer.	223
3.2.1.3. La cuestión del género.	226
4. Mujer: esposa y abeja.	234
4.1. La colmena es femenina.	234
4.2. La mujer: esposa y abeja.	236

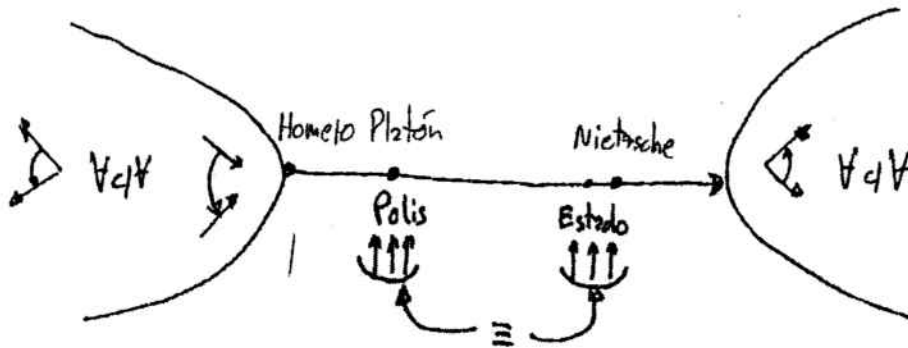
IV. EL PENSAMIENTO MODERNO Y EL MUNDO ANIMAL.

Introducción y Previos.	246
1. Las propuestas utópicas.	247
2. El mundo animal y la mirada social.	259
3. El pensamiento político: entre la mirada pastoril y apícola.	262
4. Las figuras del ciudadano.	269
5. Oveja, abeja, zángano, lobo y, además, ciudadano.	284
6. Final: pero el ser humano es menos y más que ciudadano político.	296

BIBLIOGRAFÍA	304
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN.

«Hermipo en sus *Vidas* atribuye a Tales lo que algunos dicen de Sócrates: que afirmaba, dicen, que por tres cosas daba gracias a la Fortuna. Primero por haber nacido hombre y no animal, luego varón y no mujer, y en tercer lugar griego y no bárbaro» (D. Laercio, I 33).



I.- Esquema.

El dibujo representa el despliegue de la tradición occidental, en su interior señalaré tres puntos de inflexión. El criterio de selección es situar a un autor representativo en cada una de aquellas épocas que han supuesto una mutación cultural o un re-inicio. El primer autor es Homero, luego Platón y, finalmente, Nietzsche. Homero fue leído por todas las generaciones griegas que gestionaron la cultura helena. Platón es el referente continuo de todos los autores de la cultura occidental, y, con Nietzsche, ocurre algo parecido, con él, o contra él, piensan todos los pensadores posteriores. Los tres representan una síntesis de sus respectivas épocas y, a la vez, permanecen como referentes para los periodos posteriores. Con Homero, y hasta Platón, el pensamiento tiene una carácter relacional, todo está relacionado con todo, luego, aparecen los esfuerzos sistematizadores, para acabar, después de Nietzsche, en lo que se llama postmodernidad, que, según mi parecer, tiene componentes similares al período anterior a Platón, es decir, otra vez aparece la necesidad de pensar según la máxima relacionalidad; todo está relacionado con todo

y el ser humano vuelve a sentirse incluido en un mundo que lo envuelve. Fue durante ese período sistematizador que el hombre se puso frente al mundo, y lo hizo creyendo que éste había sido concebido para su beneficio, más allá de cualquier necesidad por mantener el equilibrio del todo; aquí, empero, Agustín reutiliza el modelo platónico y lo pone bajo la hegemonía de la religión. Con Homero la condición humana se eleva desde lo misterioso y mítico; con Platón el hombre ya es centro creador de realidad, y, finalmente, Nietzsche vuelve a remitir lo humano a lo inefable. Por tanto, es un movimiento de lo exterior a lo interior, de lo mítico a lo psicológico, y luego, a la inversa, es decir, de lo psicológico a la creación o representación del mundo. Ahora, con la postmodernidad, se vuelve a lo psicológico, pero, otra vez, con un yo que pertenece a la totalidad de las vivencias, es un yo que tiende a disolverse en la totalidad.

Por otro lado, Platón reflexiona cuando ya la *Polis* comienza a mostrar ciertos síntomas de agotamiento, lo mismo ocurre con el Estado que se encuentra Nietzsche. Ambos son lectores lúcidos de sus respectivos períodos, agudos descifradores y brillantes creadores de cosmovisiones; por esto proyectan su sombra sobre los futuros intérpretes. Se observa, asimismo, que bajo la formación de la *Polis* ocurren fenómenos similares a los que se manifiestan durante la construcción del Estado moderno.

Si nos referimos a las maneras predominantes de optar por un modo de conocer o de fabricar explicaciones acerca de la realidad, parece deducirse que se han dado una serie de desplazamientos en el interior de nuestra cultura, y según esto, podría aparecer el siguiente esquema: Mitología (literatura) → Religión → (Psicología) Filosofía (*Polis*) → Ciencia (Estado) → Ciencia más Literatura y Mitología (otra vez). No son tendencias sin mezclas, en realidad, están pugnando por predominar unas sobre otras; así coexisten en permanente tensión. Eso es lo que ocurre, verdaderamente, a lo largo de los siglos hasta llegar a la actualidad en la cual se defiende la combinación de puntos de vista o interdisciplinariedad; esto es, un juego de combinaciones, mezclas, uniones, intersecciones, etc., que buscan hacer más exhaustivo el conocer.

La mitología, por un lado, sugiere no una ausencia total de lógica, aunque para nosotros en la mayor parte de los casos existen evidentes contradicciones explicativas, su peculiaridad es, fundamentalmente, crear esquemas que no atienden a la relación causa-efecto, que no intentan descifrar, sino que permitan sostenerse al interior de la realidad contextual; sostenerse, abrigado y bien cobijado, podríamos decir, por las posibles lecturas de esa realidad. Sostener no descifrar, empalmar, mantener reunido el todo sin cuestionarse la propia coherencia de la fusión del todo

con todo. Explicar mitológicamente quiere decir mantener vivas las relaciones vitales, relaciones vivas y vitales que hacen innecesario el desmenuzamiento sistemático. El mito es algo que se vive, que posee y que, por tanto, impone sustraerse a los intentos descifradores (Jung; Kerényi, 2004, pp.98-103). El hombre, andando los siglos, parece pasar de la custodia de la mitología al requerimiento de la razón (y de la fe con Agustín) para, finalmente, acabar al interior del lenguaje.

Por otro lado, existe, ahora, la consciencia de que estamos atrapados en el lenguaje, pero lenguaje no quiere decir ausencia de historia; estamos atrapados en la vida, eso sería más acertado. Lo que pasa es que para hablar de la vida no tenemos más que el lenguaje, pero, lenguaje es menos que vida, ésta, en realidad, es sin ley, va, simplemente se vive a sí misma, empuja al hombre; la razón, que brota desde el lenguaje, impone, reduce, es necesaria, pero no es exhaustiva. La novela, que es un recorrido con pretensión de traspasar límites de las geografías humanas (las psíquicas), aparece antes que la psicología moderna, esta última es conceptual, o sea, abarca menos anchura y profundidad que la primera.

El lenguaje cotidiano, en los albores de los procesos de construcción de la *Polis* y del Estado moderno, estaba contaminado de refranes, proverbios, apodos, alegorías, símiles, metáforas, relatos, etc., en fin, figuras retóricas que, luego, la evolución del modo político de vida, hegemónico, empujó a un uso más conceptualizado, más aún, al aparecer la escolaridad y su mediación. A mayor conceptualización en el uso del lenguaje se advierte la desaparición de esas figuras, y, en general, las formas míticas y retóricas quedan relegadas bajo interpretaciones elaboradas según un criterio racional. Es, en realidad, el triunfo de un lenguaje más sistemático que va desterrando cualquier referencia a la realidad cotidiana que no sea conceptual y abstracta. El paso de la filosofía a la ciencia refleja un mayor incremento de esa distancia respecto al uso contextual de la palabra. Se trata de un proceso inevitable y ligado al propio uso de la escritura, proceso que comenzó a hacerse evidente con la filosofía, pero, ésta y la sofística¹ son, en realidad, dos maneras del hacer humano que buscan la fijación de la realidad, para disponer de ella en un contexto social y político cada vez más exigente. Al desplegarse la cultura, empujada por la vida, van creándose géneros, maneras nuevas de decir lo humano-mundano, van ensanchándose las lecturas del mundo social y también del psíquico, nacen nuevos modos, nuevos géneros, otras maneras de conocer y conocerse del hombre; dentro de este despliegue nace la idea de método, y con él aparecerá la ciencia moderna que implicará experimentación; pero todo esto estaba, embrionariamente, en el mundo clásico. Desde aquí, desde ese inicio que es re-inicio

¹ «Filosofía y sofística són, però, el *revers* i l'*anvers* de la mateixa moneda» (Sini, 1997, p. 87).

según una síntesis re-elaboradora, se recomenzó la moderna construcción científica de la realidad; sin embargo, esa forma de conocer neutraliza la subjetividad². Es una nueva manera de conocer, pero necesitada de la reducción³ para poder avanzar; la realidad no permite controlar todas las variables. Podríamos decir que, más allá de la ciencia moderna, se vuelve a Heráclito.

II.- Los tres puntos de inflexión.

Homero nos sitúa en el primer punto de inflexión, en la síntesis de un encuentro de dos realidades: el pasado mítico, con raíces en el mundo primitivo, con mezclas de culturas, y, el arranque de una nueva cultura centrada en sí misma, que culminará en la creación de la *Polis*. A partir de ésta, todo el movimiento de la cultura cae bajo la hegemonía del hacer político.

En Homero todo está mezclado, y sin embargo, es una síntesis que se convertirá en referencial para el mundo heleno, nos enseña un mundo de reinados y principados en el cual la figura del varón se proyecta hacia el modelo del guerrero-orador. El panteón está jerarquizado en la figura de Zeus, o sea, según una jerarquía masculina. La categorización de Homero⁴ en contexto épico será, más tarde, sistematizada por Hesíodo en unos poemas que combinan el carácter práctico con el diseño cosmológico y teológico. Esta será la visión predominante que nos llegará; a pesar de ello, se sabe que la versión órfica proponía lecturas distintas, no obstante, de ésta no poseemos tanta información. En todo caso, cuatro son las virtudes que se hacen presente desde Homero hasta Platón: prudencia, valor, templanza y justicia.

² «En particular, y esto es lo importante, tal es la razón de que la visión científica del mundo no contenga en sí misma valores éticos, ni valores estéticos, ni una palabra acerca de nuestra finalidad última o destino, y nada de Dios, si lo prefieren. ¿De dónde vengo, adónde voy?» (Schrödinger, 1997, p.127).

³ Wilson nos explica que aunque la ciencia tenga necesidad de avanzar según estrategias reduccionistas y experimentales no se cierra ahí el avance del conocer humano, sino que, coincidiendo con la mayoría de los autores, concibe la necesidad de la fusión o interfecundación de los saberes. Así su propuesta de *Consiliencia*, es un intento de diseñar un territorio común del conocer, donde las distintas disciplinas se conjuguen. Eso a pesar de que su fuerte está en la mirada biológica: «La fuerza principal de la concepción consiliente del mundo es, por el contrario, que la cultura, y con ello las cualidades únicas de la especie humana, sólo tendrán sentido completo cuando se conecten mediante explicaciones causales a las ciencias naturales. La biología, en particular, es la más inmediata, y por ello relevante, de las ciencias científicas. (...) La condición humana es la frontera más importante de las ciencias naturales. Y al revés, el mundo material que han puesto al descubierto las ciencias naturales es la frontera más importante de las ciencias sociales y las humanidades. El argumento de la consiliencia puede destilarse como sigue: las dos fronteras son la misma» (Wilson, 1999, pp. 390-391).

⁴ Homero puede ser entendido como síntesis de su época, más aún si consideramos los problemas para certificar su identidad como autor. «¿Se ha personificado entonces toda la poesía heroica en un modo popular sencillo y se ha explicado con la figura de Homero? ¿Se ha hecho un concepto de una persona o una persona a partir de un concepto?» (Nietzsche, 1995, p. 60).

Sócrates⁵ representa un segundo punto de inflexión, un giro del hombre hacia sí mismo, el descubrimiento del principio rector interior (moral, intelectual...). También es una síntesis de mundo épico y de la *Polis*. Aquí, se produce un giro antropológico que viene a significar el nacimiento de la psicología y su fundamento, el hombre, desde este fondo saldrá la representación filosófica y desde ella la ciencia.

Su personalidad influye en Jenofonte, Isócrates y Platón, éste será el que acomode la figura histórica de Sócrates a su punto de vista filosófico, convirtiéndolo en referente del pensamiento racional posterior. Con Platón, en un mismo movimiento de sistematización, la filosofía se diferencia y se pone por encima de la Sabiduría, de la Retórica y de la Poesía. La ciudad ya está madura, es decir, ya tiene historia, lo que permite a Platón pensar sus posibilidades a partir de ese recorrido. Agustín propone la visión religiosa del mundo, pero es una continuación, reestructurada y con cierta oposición, del pensar griego.

El tercer punto de inflexión es Nietzsche, con éste la cultura occidental ya posee un largo trayecto; esto le permitirá observar las dificultades del sueño occidental de la paz perpetua, o sea, de las soluciones políticas óptimas. Con él es llevado hasta el extremo el modelo metafísico, y, sin poder romper sus límites, sí puede demostrar la falta de fundamentos de los grandes presupuestos de la cultura⁶.

⁵ Karl Jaspers sitúa la trascendencia de Sócrates junto a Jesús, Buda y Confucio, y en todos ellos ve el énfasis puesto en la necesidad de la transformación personal: «*Transformación*». Lo esencial no es ni obra ni contenido, sino una realidad existencial que es el comienzo de una transformación del hombre en el mundo. Quien quiera entenderla debe experimentar él mismo una transformación, ya sea en una reencarnación o en un súbito cambio de la conciencia existencial, una iluminación e íntima comprensión. Sus postulados no se agotan en directivas; para entender su respectivo aporte al mundo es menester la propia transformación de quien los escucha. Esta transformación es en el caso de Sócrates el progreso por obra del pensar, en Buda la profunda meditación y el correspondiente modo de vida, en Confucio la ilustración que es más que la mera adquisición de saber y en Jesús la entrega incondicional, desentendida del mundo y sus realidades, a la voluntad de Dios» (Jaspers, 1996, pp.245-246). Asimismo, recalca la exigencia de la implicación del individuo en la propuesta de éste: «Sócrates no se vuelve, como más tarde Platón, contra el movimiento sofístico en su conjunto. No funda ningún partido, no hace propaganda ni formula alegatos justificativos, no crea ningún instituto educativo. No propone ningún programa de reforma del Estado, ni enseña ningún sistema del saber. No se dirige a ningún auditorio, ni al pueblo reunido en asamblea. Dice en la *Apología*: “yo siempre me dirijo solamente al individuo”; (...). Cualquier mejoramiento presupone que el individuo se eduque, educándose a sí propio, que se despierte a su efectiva realidad la substancia aún oculta del hombre, y ello por la vía del conocimiento que es, a la vez, obrar interior, por la vía del saber que es, al mismo tiempo, virtud. Llegar a ser un hombre virtuoso es llegar a ser un buen ciudadano. Por consiguiente todo depende del individuo, al margen del éxito y de la influencia que pudiera tener en el Estado. La independencia de quien es dueño de sí (*eukrateia*), la libertad verdadera que nace de la comprensión intelectual, es el suelo último donde el hombre se enfrenta con la divinidad» (Jaspers, 1996, p. 111-112).

⁶ Esto, en palabras de Edgar Morin, queda expuesto así: «A mi lugar, a mi posición, puedo difícilmente nombrarla porque yo navego entre la ciencia y la no ciencia. ¿Cuáles son mis fundamentos? La ausencia de fundamentos, es decir, la conciencia de la destrucción de los fundamentos de la certidumbre. Esta destrucción de los fundamentos, propia de nuestro siglo, ha llegado al conocimiento científico mismo. ¿En qué creo? Creo en la tentativa de desarrollar un pensamiento lo menos mutilante posible y lo más racional posible. Lo que me interesa es respetar los

En un sentido similar se expresa S. Paniker.⁷ El hombre de la épica se convirtió en ciudadano, ahora, en la época de Nietzsche es ciudadano de un Estado, pero eso no lo agota, entonces, aparece la condición de inefabilidad; lo social se barrunta como una reducción de lo humano. Nótese que la relatividad filosófica se adelanta a la relatividad física. Ahora se abre la multiplicidad y la ausencia de centro gestor, a no ser el del dominio político, pero esto ya no es cultural; aunque lo sea, claro.

III.- Equivalencias entre la Polis y el Estado Moderno.

Los procesos que se dan al nacer la *Polis* son equivalentes (no iguales) con los fenómenos que dan origen al Estado moderno; en éste último hay una especie de repetición de los mismos acontecimientos.

Con Homero se inicia la visión de la cultura helénica, la posibilidad de una historia común para un pueblo que se aglutina en torno a unos comienzos épicos, y que convierte ese inicio en algo recurrente. El hombre se eleva sobre sí mismo mediante la figura del héroe, por encima de los hombres y por debajo de los dioses. De aquí surgirá la *Polis* que, dejando atrás y superando la gestión según reinados y principados, desarrolla los ámbitos de gestión pública, judicial, administrativo, militar, comercial,... En este período se pasa de la oralidad a la escritura y el registro poético es sustituido por la prosa, esto significa, sobre todo, que el propio lenguaje se convierte en tema de análisis con vistas a la continua re-elaboración, y esto último como fórmula para poder responder a las exigencias de nuevos usos, cada vez más conceptuales. Se impone la necesidad de educar y que la educación se convierta en una responsabilidad política; el hombre ha nacido para educarse. El hombre se civiliza, aprende a vivir en la ciudad y se diferencia del género de vida de los animales. Todos los saberes trabajan para definir qué es ser hombre y cómo ha de vivir. El mundo moderno también nace siendo fundamentalmente un mundo de varones. Los saberes modernos se separan de la teología, lo mismo que la *Polis* griega había puesto la religión bajo la hegemonía de la política. Igualmente, el lenguaje es cada vez más especializado y conceptual. La escolarización moderna, lo mismo que la antigua, viene a ser una manera de hacer entrar el lenguaje cotidiano en códigos de uso especializado. Utiliza un lenguaje cada vez más conceptual, más

requisitos para la investigación y la verificación propios del conocimiento científico, y los requisitos para la reflexión propuestos por el conocimiento filosófico» (Morin, 1998, p. 140).

⁷ «Occidente, al apostar por el *logos* y por el ente, ha apostado por la ceguera y por la ciencia; una fecunda y enigmática tautología. (Incluso escribir esto no sirve de gran cosa, no nos abre a lo realmente real.) Oriente, al optar por un más allá del *logos* y del ser, optó por la suprema lucidez, pero al precio (provisional) de incapacitarse para la ciencia, la acción y el dominio de la natura. Hoy, en la encrucijada de las culturas, somos capaces, al menos, de plantearlo así; de padecer nuestra radical insuficiencia. De tantear una nueva y más honda aproximación al origen» (Paniker S., 1992, pp. 236-237).

especializado, con menos refranes, símiles, etc., en definitiva, con menos sentido de la realidad.

Por tanto, en ambos momentos, hacerse político es lo mismo que cultivarse que humanizarse, que diferenciarse del género de vida de los animales..., o sea, que educarse.

En los tres momentos, todo se pone en relación con todo, los límites de cada saber específico no son claros, son intentos de mirada global. En la mirada literaria de Homero todo está relacionado, lo mismo pasa con la mirada política de Platón y, posteriormente, se repite la relacionalidad con la visión cultural de Nietzsche. En el primer caso, la épica de la guerra unifica, en el segundo es la necesidad del diseño de una *polis* equilibrada y, con el tercero, la ausencia de centro hegemónico convierte el perspectivismo en un juego de relaciones. Ese animal que toma conciencia de su ser político, pasa luego a ser hijo de Dios, para volver, nuevamente a autoconcebirse como animal político, pero, finalmente, acaba por admitir su condición de inefable; cosa que ya estaba en la conciencia de los primeros autores de nuestra cultura.

Conclusiones.

Al parecer, la cultura hace un viaje desde la incertidumbre hasta la incertidumbre, pasando por un largo período de intentos de certeza, y, a pesar de la intensa inmersión religiosa, acaba en una marcada secularización. De la máxima relacionalidad (mundo primitivo) hasta la máxima relacionalidad (mundo postmoderno), esto último, ahora, se llama interdisciplinariedad⁸. El inicio y final son semejantes. Todo con todo: la postmodernidad es sin centro (globalización), el mundo primitivo es también sin centro (animismo)⁹. Se certifica que el yo moderno es inhallable¹⁰, el hombre antiguo se envolvía con los mitos, se sostenía con ellos; se dice del hombre actual que pertenece al lenguaje, que es otra forma de estar atrapado y sostenido por la palabra, por una conceptualización no ajena a nuevas mitologías.

⁸ «Considero la ciencia parte integrante de nuestro esfuerzo por dar una respuesta a la pregunta filosófica esencial que resume todas las demás, aquélla que planteaba escuetamente Plotino mediante su breve τίμες δέ ήμεις (¿qué somos?). Aun más: considero esto no una de las tareas de la ciencia, sino la tarea, la única que cuenta realmente» (Schrödinger, 1985, p. 65).

⁹ A modo de ejemplo, «No hay una (mente) que flota, sino un pasado estructurado de vivencias que miran, analizan y deciden en la situación presente. Es cierto, hay un eje central, un yo, aunque ese yo, como te explicaré después, no es más que la superposición de la centralidad y unificación de todas las vivencias pasadas» (Vilarroya, 2002, p. 240).

¹⁰ «¿Hay alguna idea que debemos evitar? Pienso que sí, que hay por lo meno una: la falacia del homúnculo. (...). La mayoría de científicos que tratan estos temas no creen que en el cerebro haya ningún homúnculo. Por desgracia es más fácil declarar la falacia que evitar incurrir en ella. Porque ciertamente tenemos la ilusión del homúnculo: el yo. Es probable que haya alguna buena razón para que esta ilusión persista tan vigorosa. Quizá refleje algún aspecto del control del cerebro sobre todo el individuo, pero de qué naturaleza sea ese control no lo hemos averiguado todavía» Crick, F.H.C. *Reflexiones entorno al cerebro*, en AA.VV, 1981, p. 225).

Morin, en uno de sus últimos textos, reconoce la necesidad de la fusión entre los puntos de vista occidental y oriental, al tiempo que reivindica la sabiduría.¹¹ Raimón Panikkar, dentro de su esquema interpretativo, ve un momento de pérdida de inocencia y luego la necesidad de una nueva inocencia¹². Para él, la actualidad, que básicamente consiste en darse cuenta que sabemos que no sabemos, exige un nuevo inicio; ya no es posible la exclusividad de un solo punto de vista cultural, hay, por tanto, interfecundación cultural en las primeras culturas de occidente y también en los momentos actuales. Su hermano, Salvador Paniker, habla en términos parecidos, según éste se impone un nuevo paradigma: «Me estoy refiriendo a lo «retroprogresivo»: ir simultáneamente hacia lo nuevo y hacia lo antiguo, hacia la complejidad y hacia el origen. A mi entender, ésta es la clave para acomodarse a la nueva era que se avecina, que ha llegado ya» (Paniker, 1987, p. 39). Y, concluye proponiendo la necesidad de una nueva *paideia*: «La cultura –lo vimos ya– es mucho más que superestructura; es casi lo contrario: es la matriz profunda donde accionan las oscuras fuerzas paradigmáticas. Habrá que ensayar una nueva planificación estratégica que asuma la incertidumbre; habrá que esbozar una nueva *paideia* en la que los hombres cobren un sentido nuevo de los límites; habrá que habituarse a la ambivalencia entre lo claro y lo oscuro, lo cierto y lo incierto, la fe y la duda, el orden y el desorden; hacer un uso nuevo de las paradojas, entrecruzar permanentemente los métodos y las esferas del saber, acostumbrarse a la complejidad en la misma medida en que el clima de pluralismo vaya generando antagonismos nuevos» (Paniker, 1989, p. 402). Habermas también admite la necesidad de una razón ya no omnipotente, y, refiriéndose a la propuesta de una sociedad descentrada (Nietzsche, Luhmann), postula la opción por una razón débil¹³.

En parecidos términos Gadamer habla de un yo que queda representado como círculo lingüístico¹⁴.

De todo lo anterior, se puede concluir la necesidad de resolver una serie de “enfermedades” de la cultura occidental: R. Panikkar habla de seis dicotomías que

¹¹ Morin habla de diálogo poesía-prosa, de racionalizable y lo no racionalizable; para él la vida es una mixtura de ambas. También se pronuncia por la necesidad de diálogo o de fusión entre culturas, en este caso oriente y occidente; se trata de ensanchar la aventura reflexiva, de abarcar más: «Creo que las grandes líneas de la sabiduría se encuentran en la voluntad de asumir las dialógicas humanas, la dialógica sapiens-demens, la dialógica prosa-poesía» (Morin, 2001, p. 70).

¹² «I si sabem realment que no coneixem el fonament en què el nostre coneixement descansa, això vol dir que tampoc no coneixem la veritat d'allò que coneixem, perquè aquesta veritat depèn de quelcom no conegut. Només «coneixem» la nostra «ignorància» del fonament del nostre coneixement» (Panikkar, 1999b, p.45).

¹³ «He entrado en esta controversia con la intención de hacer plausible un concepto débil, pero no derrotista, de razón lingüísticamente materializada» (Habermas, 1990, p. 182).

¹⁴ «La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente» (Gadamer, 1992, p. 224).

habrían de ser superadas: «Alma / cuerpo; masculino / femenino; Individuo / sociedad; teoría / praxis; conocimiento / amor; tiempo / eternidad» (Panikkar 1999a, p. 129). Y, E. Morin nos remite a ocho disoluciones: «Subjecte / objecte; ànima / cos; esperit / matèria; qualitat / quantitat; finalitat / causalitat; sentiment / raó; Llibertat / determinisme; existència / essència» (Morin, 2000a, p. 22).

IV.- Lo que haré.

Las tesis propuestas se desarrollan en cuatro capítulos:

Cap. I. Los esfuerzos del mundo grecorromano y del cristianismo por definir al hombre por diferencia de los animales; aquí aparecen símiles que son usados con fines políticos (Grecia, Roma), o con fines teocráticos y teológicos en el cristianismo. Los símiles más comunes o más significativos son las ovejas, las abejas, el perro, el lobo y el pastor.

Cap. II. Acerca de la educación: la versión platónica y la opción retórica.

Cap. III. El lugar de la mujer en la cultura clásica; qué significa que una mujer esté educada: que sea buena esposa y madre; o sea, una abeja obrera, pero, reproductora.

Cap IV. Unir esos dos momentos, *Polis* y Estado, mediante la idea de utopía, que es la gran idea que gobierna el movimiento histórico de occidente, y estableciendo como límite de nuestro análisis la frontera de la Revolución Francesa. Después de la Revolución Francesa se reiteran los mismos intentos revolucionarios y con los mismos esquemas de fondo que se dieron en el 1789, reapareciendo la búsqueda de la utopía política por diferentes geografías. No obstante, y circunscribiéndonos a nuestro periodo de estudio, se vuelve a encontrar en los andamios del Estado moderno las mismas estructuras que en los andamios de la construcción de la *Polis* griega. Entonces, reaparecen los mismos símiles (pastor, lobo, perros, abejas, ovejas), para, luego, ir desapareciendo disueltos por un lenguaje político y científico moderno ya consolidado. En ambos casos, más allá del agotamiento de la posibilidad utópica y del retroceso de la religión, aparece, inevitablemente, lo humano como algo complejo e indescifrable. Así, en el siglo II d. C. nace la novela antigua y el concepto biografía, y, en correspondencia, en el siglo XVIII d. C., aparece la novela moderna y el concepto autobiografía.

V.- La cuestión del Método.

Rigurosamente no puede haber método. Lo que hay son trampas para reducir a una línea de argumentación lo que se intenta y pueda ser objeto de captura.

No cabe todo en el lenguaje. La razón, también prisionera del lenguaje, tampoco puede dar cuenta de todos los fenómenos humanos; cabe más en el lenguaje literario que en el discurso científico. Entonces, cualquier método es una elección entre posibilidades de recorrido, es un camino entre caminos posibles. Si todo está relacionado con todo, entonces, un posible método es recoger, leer, prestando atención a ciertos elementos para separarlos de la totalidad mezclada. Una fenomenología pura no es posible, estamos en el lenguaje, y a través de él siempre se cuele la realidad, ese mundo que nos hace previamente. Esa realidad, mediada lingüísticamente, ya se manifiesta como un tejido informe, y, mientras más entras en su estructura más se deforma su tejido, se deshacen sus dibujos, cambian, mutan. Además, a mayor complejidad aumentan las interconexiones que se encuentran. La idea de conjunto no tiene lógica precisa de conjunto, en realidad, se trata de sumas constantes según un criterio de reconstrucción de acuerdo a intereses circunstanciales, en donde la falta de lógica se mantiene al margen de la problematización. Lo que podemos es meter el tenedor en el agua y sacar algo, poco.

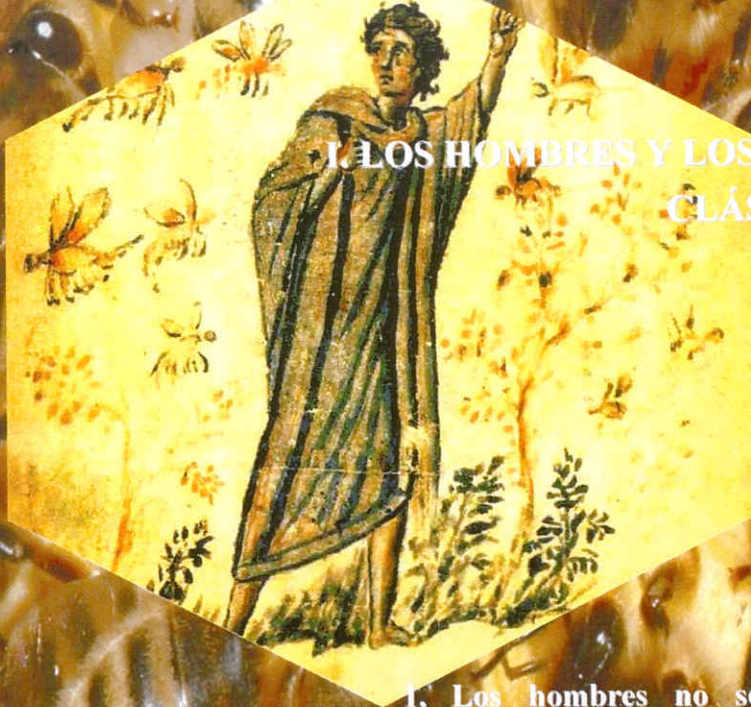
El esfuerzo metodológico será, entonces, un intento muy sesgado de fenomenología, de ir a buscar en los textos clásicos ciertas figuras contextuales que habrán de ir tomando forma, genealógicamente, a medida que la lectura vaya proporcionando elementos que le dan consistencia en la teoría y en la práctica real de la época. Mediante las representaciones de la cultura que dan los interpretes circunstanciales (poetas, filósofos, médicos, filósofos, retóricos, religiosos, etc.) iré recogiendo, al modo de una etnografía, esos elementos que dan cuerpo a los fenómenos investigados. Los cuales son: qué significa para una mujer en la época clásica ser educada (Cap. III), o qué propone Platón y qué los retóricos como método de enseñanza y qué significa educarse (Cap. II); estos dos capítulos se sostienen sobre la mirada a los albores del humanismo occidental, desde allí emerge una interpretación que se hace cada vez más política y que, usando símiles traídos del mundo animal, diseña la singularidad humana y sus fines políticos y/o religiosos (Cap. I); y, finalmente, el Cap. IV, viene a ser un intento por mostrar la continuidad y semejanza entre la construcción de la *Polis* griega y el diseño del Estado moderno; con la pretensión que los elementos de la semejanza se impongan por sí mismo.

Por tanto, el método será una suerte de mezcla entre una genealogía, etnografía y fenomenología aplicada a los textos que reflejan la realidad clásica, todo ello,

sabiendo que la gran dificultad es que a medida que avanza la cultura, la conceptualización sostiene a la propia conceptualización, haciendo más difícil penetrar al interior de la realidad verdaderamente contextual.

I. LOS HOMBRES Y LOS ANIMALES EN LA ÉPOCA CLÁSICA.

1. Los hombres no son dioses, pero tampoco animales.
2. Platón: Pastor o Apicultor.
3. La ciudad es una isla en un mar rural.
4. Las abejas en Platón y en la tradición clásica.
5. Pero, en la sombra del hombre hay un lobo.
6. El lobo se transforma en oveja. La disputa entre paganismo y cristianismo.



Introducción.

En este apartado intentaré fijar algunos elementos que sustentan el despliegue cultural occidental, y a partir de los cuales se proyectan los siguientes capítulos. También analizaré la cuestión de los esfuerzos que realizaron los autores por dejar establecida la diferencia entre los hombres y los dioses, pero, sobre todo, entre los hombres y los animales. A partir de este desmarque se manifiesta el uso de símiles del mundo animal que, luego, son utilizados, consciente e inconscientemente, para construir la realidad política. Platón, referente para la posteridad, parece moverse básicamente entre la mirada del pastor y la del apicultor. A él, al igual que al resto de autores, le influye el predominio de una mirada urbana que, sin embargo, permanece rodeada de ruralidad. Lo cual determina, por un lado, que la abeja se haga presente como el símil más adecuado a la vida social, pero, por otro lado, su contramodelo inmediato, el zángano, curiosamente, no sea tan usado como la figura del lobo, rural por excelencia. La tradición cristiana convierte al lobo, representante del mal ciudadano, en un hereje. Ambas tradiciones permanecen a lo largo de los siglos. En el Estado moderno se mantienen los mismos predominios y vuelven a repetirse los procesos de fondo que se hicieron presentes durante la emergencia de la ciudad griega.

1.- Los hombres no son dioses, pero tampoco animales.

La tesis doctrinal de Platón, de que los hombres son diferentes de los animales, es en realidad una tesis común en toda la tradición grecorromana. Se trata de una perspectiva que, por diferenciación, intenta sostener el ejercicio humano de autoconstrucción de la identidad. Aristóteles elabora de manera sistemática esta diferencia, estableciendo canónicamente una clasificación cuyos esbozos ya están presentes en Platón y en anteriores autores. Para él, se trataría de poner al hombre como un referente que le permita establecer una escala descendente, en la cual poder incluir y localizar al resto de los animales: «Tal es el género humano, pues o bien es el único de los animales conocidos por nosotros que participa de lo divino, o el que más de todos. De modo que por eso, y por ser más conocida la forma de sus partes externas, se hablará primero de él. Además, para empezar, es el único en que las partes naturales están situadas según el orden natural, y su parte superior está orientada hacia la parte superior del universo: el único de los animales erguido es, efectivamente, el hombre» (Aristóteles, 2000b, *Partes de los animales*, 656a 5-10). En el fondo, se trata de poner al hombre por debajo de los dioses y por encima de los animales, y, a partir de aquí, señalar, por un lado, un movimiento ascendente vinculado a virtudes que encaminan hacia la cercanía o semejanza con lo divino, virtudes intelectuales que permiten la contemplación: lo más propio de dioses; y, por otro lado, un movimiento descendente, o de perversión, a través del cual el hombre degrada su condición natural y se asemeja a los animales. Esto último, se refiere al hecho de pervertir esa posibilidad de elevarse sobre sí mismo en base a su específica naturaleza, aquella que le permite hacerse humano y distanciarse del género de vida de los animales, esto es, crear un modo de vida exclusivamente humano. Obviamente se refiere a la ciudad, es decir, lo natural en el hombre, puesto que éste funciona como una ciudad; todo animal, piensa él, funciona como una ciudad gracias al alma: «Pero hay que suponer que el animal está constituido como una ciudad bien gobernada» (Aristóteles, 2000b, *Movimiento de los animales*, 703a 25-35). En términos del animal político esto quiere decir que la ciudad es una prolongación natural del hombre, pues la naturaleza en general no hace nada sin un fin determinado: «La causa de la carencia de pies de las serpientes es que la naturaleza no hace nada en vano, sino mirando que todo sea lo mejor posible para cada uno, preservando la esencia propia de cada cual y su fin particular» (Aristóteles, 2000b, *Marcha de los animales*, 708a 10), asimismo, la naturaleza humana tiene por finalidad llevar al hombre hacia su especificidad, o sea, perseguir una cierta semejanza con lo divino.

En estos temas, Aristóteles es referencial porque es el autor que investiga y clasifica saberes y especies. Es el biólogo por excelencia, el primer sistematizador de envergadura que conocemos, sin embargo, sabemos que autores anteriores también se dedicaron al análisis de la diferencia entre hombres y animales, empujados por el mismo intento de buscar una identidad específica de lo humano. Así, encontramos en los filósofos presocráticos señales similares a las que luego deja anunciadas Aristóteles. Se reconoce por todos que Alcmeón de Crotona fue el primer autor que pone al cerebro como centro de gobierno del hombre (Alcmeón, Frag. 407, en *Los filósofos presocráticos I*, 1994), de la misma opinión eran los Hipocráticos¹⁵; disiente Aristóteles de esta opción apuntándose a una versión más primitiva que localizaba el pensamiento en el corazón, con lo cual se distancia de la mayoría de autores clásicos.

Dice Alcmeón, según recoge Teofrasto: «Alcmeón define, en primer lugar, la diferencia entre «(hombres)» y animales. El hombre, en efecto –dice–, se diferencia de los otros «animales» sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden, de modo que el entender y el sentir son distintos, y no lo mismo, como sostiene Empédocles» (Alcmeón, Frag. 393, en *Los filósofos presocráticos I*, 1994). Queda reflejado, asimismo, cómo se desmarca de Empédocles, autor que trabaja con los cuatro elementos y dos fuerzas originarias causantes de la realidad, el Odio y la Amistad, para éste esas realidades y fuerzas generan todo lo que existe y, por tanto, actúan sobre todos los seres; de ahí que hombres y animales mantienen una cercanía constitutiva, cosa, esta última, que no admite Alcmeón. Porfirio, confirma esto al comentar un fragmento de Empédocles, allí nos dice: «Pues creo que al predominar totalmente la Amistad y el sentido de la afinidad, nadie daba muerte a nadie por considerar que el resto de los animales eran sus familiares. Pero cuando arribaron Ares, el Combate, toda batalla y el principio de la guerra, entonces nadie, por vez primera, consideró a nadie como su afín» (Empédocles, Frag. 443, en *Los filósofos presocráticos II*, 1986). Tal vez, sostener la familiaridad entre hombres y animales tiene su origen en los postulados de la transmigración de las almas, como queda aclarado cuando dice Empédocles: «Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha, un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar» (Empédocles, Frag. 451, en *Los filósofos presocráticos II*, 1986). La idea de que las almas viajan por distintos cuerpos, de distintas especies, parece estar sujeta a la idea de una Naturaleza que da a nacer a los seres vivos; se sostiene que fue Pitágoras el primero en establecerla, aunque, al funcionar los pitagóricos como una secta cerrada sobre sí misma (Timeo, Frag. 324, en *Los filósofos presocráticos I*, 1994), mucha información permanece en

¹⁵ «No obstante, de la capacidad de comprensión no participa ni uno ni otro, sino que el responsable de todo eso es el cerebro» (*Sobre la enfermedad sagrada*, 20, en *Tratados Hipocráticos I*, 1990).

la incertidumbre, sin embargo, todos le asignan la idea de la inmortalidad del alma y de su transmigración (Dicearco, Frag. 310, en *Los Filósofos presocráticos I*, 1994).

En autores presocráticos posteriores parece darse la tendencia a acentuar dos diferenciaciones. Por un lado, la mentada del hombre respecto a los animales, pero, a pesar de reconocer que en muchas cosas les imitamos, lo cierto es que plantas, animales y hombres son mezclas de diferentes componentes: «Parece que el hombre tiene mayor predominio de calor que todos estos animales, puesto que la materia que constituye su cuerpo es más pura y con mayor capacidad de recibir calor. Es ésta la razón por la cual el hombre es el único entre todos los animales que tiene figura erecta y toca apenas la tierra; y hay infundido en él algo de más divino, en virtud de lo cual posee intelecto, razón y pensamiento y puede descubrir, a fuerza de buscarlas, la naturaleza de las cosas» (Hermipo, Frag. 479, en *Los filósofos presocráticos III*, 1997). Puesto que el fragmento corresponde a Leucipo y Demócrito, se ha de entender que la constitución de hombres y dioses depende, al igual que en Epicuro, de la nobleza de los átomos, es decir, su inmortalidad o perdurabilidad. Se observa, además, cómo el gesto interpretativo permite en el mismo movimiento hacerse cargo de otra diferencia, aquella que ya desde Homero ponía a los hombres entre los dioses y los animales. Ahora, pero, se trata de reconocer que en los presocráticos la búsqueda principal es saber qué es el hombre.

Así, por otro lado, el hombre se va diferenciando de los dioses, es decir, se pone como mortal y sujeto a otra suerte que la de los inmortales. Lo inmortal en los hombres se refiere a la parte divina, esto es, a las facultades racionales, criterio que viene a consolidarse con Pitágoras y Platón y, que, más adelante, ratifica Plotino al reafirmar estas diferencias, pero, agregando, las aportaciones de Aristóteles. Con él, lo animal sigue vinculado a las partes sensitivas y apetitivas, ya que el hombre, según Plotino, posee, como el animal, una parte racional, otra sensitiva y otra vegetativa: «El «nosotros» tiene, pues dos sentidos: el que incluye la bestia y el que trasciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el cuerpo vivificado; pero el hombre verdadero es otro, el que está puro de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas, las cuales residen en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de separarse y separada aun estando acá todavía» (Plotino, 1992, *Enéadas*, I 10). Pero, como ya vimos, Demócrito expresa una versión física de la diferencia entre hombres, animales y dioses: «Demócrito afirma que los sentidos son más <de cinco>, tanto en los animales irracionales como en los sabios y en los dioses» (Demócrito, Frag. 612, 1997, en *Los filósofos presocráticos III*, 1997); lo que se está marcando es un desplazamiento, con mayor intensidad, hacia una preocupación por temas más

propios de la vida de la ciudad, las leyes, la educación y el gobierno de los hombres, temas creados desde una perspectiva cada vez más humana.

Estamos señalando autores que pertenecen a una época en que las disciplinas no están diferenciadas, podemos decir que estamos, como diría Heidegger,¹⁶ en ese período anterior a la conceptualización; por eso, estos autores son una mezcla de poetas, médicos, místicos, matemáticos, etc.... Se trata de entender el todo relacionado con el todo, esto es, que no pueden desvincularse los distintos ámbitos del saber y, por lo mismo, del hacer.

Así, este análisis que parece ir buscando nuevos discursos, cada vez menos mitológicos, no puede desvincularse de los *Tratados Hipocráticos*, pues en éstos vemos aparecer la investigación sobre la especificidad humana desde una mirada más biológica, aunque no desvinculada del todo de anteriores paradigmas¹⁷. Lo que deberíamos destacar en estos autores, debido a su influencia en los aspectos educativos y filosóficos de la cultura griega, son sus intentos por crear una disciplina con carácter marcadamente racional, no sólo por desmarcarse de todo ejercicio de curanderos y curanderas, sino también por la manera de sistematizar la información, es decir, el rigor que se busca en la relación causa-efecto, así como el objetivo de dar con recursos terapéuticos fiables; no ajenos a un trabajo de archivo, escritura y comprobación. Se debe, en gran parte, a esta manera de entender la medicina que luego la educación y la filosofía adoptaran una finalidad terapéutica para los ciudadanos.

¹⁶ «El pensar no es com-prender. A la altura de los sublimes albores de su desarrollo esencial, el pensar no conoce la aprehensión, el concepto» (Heidegger, 1964, p.203).

¹⁷ Como aquel que admite efectos de la naturaleza en el hombre, esto es, que el clima determina el carácter de hombres y los animales, al punto de señalar unas determinadas maneras de ser más o menos civilizadas: «En cambio, cuando el país es pelado, pobre en agua y escabroso, azotado por el invierno y abrasado por el sol, allí los habitantes son duros, secos, bien articulados, vigorosos y velludos. Notarás que en naturalezas de tal índole radican la extrema laboriosidad y la actitud vigilante; que, por su carácter y comportamiento, son orgullosos y obstinados; que tienen más de salvaje que de civilizado; que son peculiarmente agudos e inteligentes para las artes y bastante aptos para la guerra, y que todo lo demás que se produce en la tierra está en consonancia con el país» (*Tratados Hipocráticos II*, 1997, *Sobre los aires, aguas y lugares* 24). Asimismo, podemos advertir que tanto hombres como animales tiene la misma composición: «Ya que es así la naturaleza de todos los demás seres y también la del hombre, es necesario entonces que el hombre no se componga de un único elemento, sino que cada uno de los elementos que contribuyen a su nacimiento se mantenga en el cuerpo con la misma propiedad que aportó. Por otro lado, es también necesario que, una vez que la vida del hombre llega a su fin, cada elemento vuelva a su naturaleza: lo húmedo con lo húmedo, lo seco con lo seco, lo caliente con lo caliente y lo frío con lo frío. Tal es también la naturaleza de los animales y de todos los demás seres vivos. Todo surge así y así termina todo. Por tanto, la naturaleza de los seres se compone de todos estos elementos a los que me he referido y su fin es tal y como he dicho: al mismo sitio de donde cada ser se originó, allí regresa. El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra; estos elementos constituyen la naturaleza del cuerpo, y por causa de ellos se está enfermo o sano» (*Tratados Hipocráticos VIII*, 2003, *Sobre la naturaleza del hombre*, 3).

En esta misma línea de trabajo encontramos a Galeno, quien desde el siglo II deviene representativo para la medicina de los siglos posteriores, en éste se fusionan principios hipocráticos y aristotélicos, aunque es fundamentalmente platónico. Su carácter científico lo acerca a posturas agnósticas cuando tiene que pronunciarse acerca de temas como la divinidad y la inmortalidad del alma, sin embargo, acepta las tres partes del alma que diseñó Platón: «Pero en ninguno de esos volúmenes emití un juicio sobre si el alma es mortal o inmortal o si es corpórea. Sin embargo, que ésta es el principio de tres movimientos, uno procedente del cerebro, otro del corazón y otro del hígado, lo he demostrado con pruebas en mi libro de Hipócrates y Platón» (Galeno, 2002, *Sobre mis opiniones*, 3). Con él la medicina alcanza un nivel de ciencia que ya estaba en los Hipocráticos, sólo que ahora medicina y filosofía se complementan desde una actitud investigadora independiente, con, según Galeno, la superioridad de la medicina respecto a las demás artes; pues no sólo vela por la salud física sino también moral. Para la comparación con los animales, Galeno arranca su texto *Exhortación a la medicina* estableciendo una comparación entre los hombres y los animales, en ella no descarta la posibilidad de que los animales posean ciertos grados de raciocinio, aunque le parece claro que es el hombre el único con capacidad para crear artes; con esto pone a los hombres en la cercanía de los dioses, pues, según él, éstos poseen en exclusiva las competencias para adquirir y administrar conocimientos: «La raza humana, hijos míos, tiene rasgos en común con los dioses y con los animales, con los segundos su carácter mortal. Por tanto, es aconsejable tomar conciencia de este rasgo que tenemos en común con los seres superiores y poner cuidado en la educación, porque si la ponemos en práctica con éxito obtendremos el mayor de los bienes, y si fracasamos al menos no experimentaremos la vergüenza de ser inferiores a los animales de peor condición» (Galeno, 2002, *Exhortación a la medicina*, 9). Nótese que la educación aparece, como es habitual en toda la literatura clásica, como aquello que nos diferencia de las bestias, como lo que humaniza, civiliza, es decir, como lo que hace a los humanos como tales; nos hace más cercanos a lo divino al tiempo que nos aleja de lo animalesco.

Es evidente que Galeno reutiliza a Platón, ya que éste admitía que las condiciones educativas, alimenticias y climáticas influían sobre la disposición del alma; ambos, empero, están en la línea de los Hipocráticos¹⁸, que con anterioridad habían establecido «que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo, y no sólo las facultades que dependen de la parte irascible o concupiscible de

¹⁸ En los *Tratados Hipocráticos* se afirma que el mundo y el clima determina a los hombres, animales y plantas en todos sus aspectos; o sea, su punto de vista se generaliza a todo lo que es vivo. Esta idea está en diversos textos, pero, sobre todo, en *Sobre las semanas*. Ver, por ejemplo, *Tratados Hipocráticos* VIII, 2003, *Sobre las semanas*, 21-22.

ésta, sino también de la racional» (Galeno, 2003, *Las facultades del alma...*, 802), aquí se nos está diciendo que lo que le acontece al cuerpo afecta también a los temperamentos y finalmente al alma. La doctrina médica de fondo que se hace presente en estos autores es la fisiognomía, en ella «el alma y cuerpo comparten entre sí sus mutuas afecciones» (Pseudo-Aristóteles, 1999, 808b), dicho de otra manera, los intentos de explicar las peculiaridades de las diferentes almas les llevó a dar con una disciplina que, por vía de las afecciones, aspectos o influencias externas, hablase de la interioridad de cada cual; o sea, mirar al cuerpo (sobre todo al rostro) e inferir consecuencias en el alma. Así, dieron con la fisiognomía, ciencia que «estudia las disposiciones naturales del temperamento así como las adquiridas, en tanto en cuanto su aparición comporta una transformación de los rasgos objeto del examen fisiognómico. (...). El examen fisiognómico se lleva a cabo, en efecto estudiando los movimientos, las posturas, los colores, los rasgos faciales, el cabello y su lisura, la voz, la carne, las partes del cuerpo y el aspecto de todo él» (Idem 806a). La observación de todas estas características liga la conducta con el aspecto exterior y compara, a la vez, animales con hombres, e incorpora las peculiaridades de cada región y los géneros de vida, además de considerar el criterio de calor-frío, humedad-sequedad. El autor, se extiende en toda una serie de especulaciones, en las cuales los hombres son explicados en función de sus aspectos externos y la asociación de estos rasgos con ciertos animales; deduciendo de ello el temperamento de cada cual. Subyace en todos estos casos la mirada androcéntrica que polariza lo masculino y femenino en función de dar a los primeros fuerza, robustez, valor y justicia, y lo contrario a las segundas (Idem 814a). El alma se refleja en el rostro, y en todo el cuerpo anida todo un género de vida que induce un carácter determinado. Cuando, por ejemplo, Séneca (2008, *Sobre la Ira*, 19-20) analiza la locura, sus causas y síntomas externos, hace una descripción y explicación que responde al mismo esquema del autor de este tratado de fisiognomía (Pseudo-Aristóteles, 1999, 808b).

Conviene, a estas alturas, dejar constancia que la problematización de lo humano se somete a una expansión, a un ensanchamiento de la interpretación y de la complejidad y, simultáneamente, los aspectos doctrinales se van haciendo cada vez más explícitos en los textos con el paso de los siglos. Y, en ese sentido, la visión predominante, es decir, la idea de que el hombre es diferente y superior a los animales, entra en un debate amplio que se enmarca entre dos polos, por un lado, la adjudicación de la exclusividad de la racionalidad a la condición humana, y por otro, la valoración del género de vida de los animales como algo digno de consideración, y, no sólo eso, sino que incluso, para algunos, puede ser un modelo digno de vida para los hombres, es decir, que los hombres pueden aprender de la sabiduría del mundo animal.

Hay matices, por supuesto, pero el debate se abre abarcando todas las opciones, aunque, básicamente, se podría circunscribir a la confrontación del punto de vista pitagórico, es decir, el vegetarianismo que niega el consumo de carne animal y el punto de vista de los peripatéticos, epicúreos y estoicos. Porfirio, en su defensa de la abstinencia se postula contrario a esas tendencias filosóficas¹⁹: «Porque quizás ignoras que se han pronunciado bastantes contra la abstinencia de los animales y que, entre los filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos, se han consagrado la mayor parte de sus esfuerzos a la refutación de la filosofía de Pitágoras y Empédocles» (Porfirio, 1984, I 3,3). El referente inicial es aristotélico: los hombres son racionales y los animales no; a partir de aquí la posición de los estoicos es casi similar a la epicúrea: «Si se hubiera podido concluir un pacto con los animales, tal como ocurre entre los hombres, en el sentido de que ellos no nos causarían la muerte, ni nosotros a ellos de un modo indiscriminado, buena cosa hubiera sido prolongar la acción del derecho hasta ese punto; esa extensión redundaría en la seguridad» (Idem, I 10,5). Esta idea que expresa Porfirio está casi textual en Epicuro (2001, *Máximas capitales*, 32); hay, sin embargo, una diferencia entre epicúreos y estoicos en relación al tema de los dioses, en los últimos el mundo es monista y tiene providencia, en los primeros es azaroso y todo está compuesto de átomos. También para los primeros los dioses existen (Gual, 1988, p.168), pero son indiferentes a los hombres; la génesis de hombres, animales y plantas, desde la Tierra como Madre (Lucrecio, 2003, V 820-825), parece indicar un comienzo idílico de convivencia entre hombres y animales, no obstante, su postura ante los animales es según prudencia y utilidad, en ningún caso de nostalgia (Gual, 1988, p. 208). En el fondo, la diferencia se establece en función de dos aspectos, primero, el hombre está más cerca de los dioses y segundo, esto se explica porque es racional y el animal no –y al revés²⁰.

Debemos decir, sin embargo, que en el extremo, esto es, en la posición de mayor asimilación entre ambos géneros de vida, el humano y el animal, encontramos a los cínicos. Éstos defendieron y practicaron un modo de vida callejero, de ahí el

¹⁹ Pero, se sabe que Zenón en su libro *La República* llegó a sostener lo innecesario del culto público, y, con ello, deja de lado los sacrificios de animales (*Estoicos antiguos*, 1996, *Zenón*, 413), cosa que también proponían los cínicos. No obstante, Porfirio es de la opinión contraria. Al parecer, el criterio diferenciador es el consumo o no de carne; como se sabe, generalmente se consumía el animal sacrificado y, este parece ser el caso de Epicuro y de los estoicos. Esta actitud tenía más que ver con la participación pública que con criterios religiosos, pues Epicuro, lo mismo que Zenón y los Cínicos, no veían la necesidad de templos y sacrificios; lo importante parecía ser la religiosidad personal, pero sin excluirse de lo comunitario (Otto, 2006, p.92- 94).

²⁰ En Cicerón se reflejan estas posiciones, pues los estoicos marcan con intensidad que el mundo está creado para los hombres: «¿En beneficio de quiénes se creó el mundo? Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la racionalidad, y éstos son los dioses y los hombres» (Cicerón, 2000a, II 53, 133). Y, también los animales son inferiores a los hombres, por esto están a su servicio, ya que, como todo el mundo, han sido creados para este ser que basa su supremacía en la razón (Cicerón, 2000a, II 12, 34), y lo mismo vale para los epicúreos (Cicerón, 2000a, I 28).

apodo de *perros* con que se les conocía y conoce aún hoy. Ellos representan la máxima radicalidad respecto a una opción de vida que se aproxima a las condiciones animalescas; incluso se afirma que Diógenes defendía el consumo de carne cruda, cosa que según dicen le causó la muerte y, no sólo eso, sino también se habla de su antropofagia. Pero, en términos filosóficos, lo que cabría destacar es su desarraigo político, apatía respecto a la gestión pública, cosa que para Aristóteles es crucial para determinar quién es o no ciudadano, además, su estilo burlesco y refranero lo convertía en una especie de conciencia de los vicios de la sociedad; se trata, empero, de una apatía cínica, mordaz, incisiva, es decir, de un *ethos* crítico. El desapego quedaba reflejado en su apariencia exterior: el zurrón, el báculo, su manto y, sobre todo, en la ausencia de casa. Dos comentarios son pertinentes en relación a su aspecto externo, por un lado, está la constatación que en la cultura griega y también en la romana, la imagen externa hacía explícito a los demás la condición de la persona; corte de pelo, vestido, tatuajes, etc., mostraban a la mirada de los otros el estatus de su portador; por lo tanto, Diógenes, no sólo daba la apariencia de un perro callejero, sino que además vivía como tal, por esto, para sus conciudadanos poseía una verdadera mentalidad animalesca²¹. Por otro lado, los tres elementos claves que lo identifican, el zurrón, el manto y el bastón o cayado (no cetro), lo asimilan a la figura del pastor de cabras u ovejas, cosa que lo vincula con el mundo rural, es decir, con una realidad opuesta a la vida urbana. Sus hábitos anuncian, paradójicamente, la idea de superar la vida de la ciudad según un estadio superior que representa un salto atrás, hacia lo rural, o sea, que su actitud era ya en sí una crítica, un descreer todo lo que la *polis* representaba; aquí hemos de tener en cuenta que los hábitos de la ciudad también hacían al ciudadano. Empero, en el calificativo de perro, no se perdía la condición racional, sino que conservaba esa capacidad de discernimiento, es decir, de filosofar, cosa que también reconoce Platón en estos animales. Solamente que Diógenes era, según éste último, un Sócrates loco; loco por radical.

De todas maneras, la opción predominante fue, a lo largo de toda la tradición grecorromana, la de que el hombre está por debajo de los dioses, pero por encima de los animales, y será esta concepción la que abra al hombre a la creación de la cultura que se conoce como prometeica²², por oposición a la era de Cronos, o Edad de Oro, en donde, supuestamente, el hombre estaba arrojado en la realidad en condiciones

²¹ «Fue discípulo de éste (Antístenes) Diógenes el perro quien teniendo, al parecer una mentalidad también muy animalesca, atrajo a muchos» (Eusebio de Cesarea. *Preparación evangélica* XV 13.8, en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, p. 221).

²² «Tal es, en sus líneas esenciales, el mito de Prometeo, divinidad civilizadora, no un olímpico, sino un adversario de Zeus en el terreno de la astucia, un *trickster* que aporta a los humanos tres elementos decisivos de la instalación en el mundo: el sacrificio que regula su relación con los dioses, el fuego que funda la civilización y el progreso, y la creación de la primera mujer y con ella el matrimonio y la familia mediante el ambiguo presente de los dioses» (García G. C., 1992, p. 104).

inocentes e idílicas. El hombre, en este caso, se relaciona con los dioses mediante ofrendas y sacrificios; con el mundo lo hace mediante la técnica representada por el dominio del fuego y, además, le fue dada la mujer para reproducirse. Todo ello nos refiere el mito de Prometeo de Esquilo, donde se trata, fundamentalmente, de poner a los hombres en el preámbulo del camino cultural: «En resumen, apréndelo todo en breves palabras: los mortales han recibido todas las artes de Prometeo» (Esquilo, 1986, *Prometeo encadenado*, 500). Son los primeros pasos que, luego, le llevarán a alcanzar la plena competencia política, esta vez más acorde con su específica naturaleza política, tal cual lo señala Platón en *Protágoras*, cuando nos dice que dio Zeus a todos los hombres por igual las virtudes políticas, la justicia y el sentido moral, y no al modo desigual como están repartidos los demás conocimientos: ««A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: Que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad»» (Platón, 1990, *Protágoras*, 322d). Hay, claramente, un desplazamiento desde lo arcaico y rural hacia lo político, pues el inicio de esta trama la encontramos en Hesíodo y su mito de Prometeo y Pandora que, al modo del Génesis bíblico, arroja a los hombres en un mundo hostil (Hesíodo, 1997, *Trabajos y días*, 90-95). Lo cultural en los griegos es algo que evoluciona políticamente, esta es su gran peculiaridad.

En este sentido, lo que nosotros llamamos civilización es, entre otras cosas, el proceso histórico de marcar las diferencias y diferenciarnos del mundo animal, o dicho de otra manera, ser animal social significa poseer competencias diferenciadores del resto de animales: «Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento» (Aristóteles, 1987, I 981a). Lo anterior permite pensar que la educación y el proceso de humanización se confundan.

Asimismo, debemos pensar que esa relación entre dioses y hombres abarca desde un ateísmo extremo hasta la superstición, pero, en el contexto de la *polis*, al igual que antes en el mundo rural, los dioses habitaban todos los rincones de la ciudad y eran partícipes de todos los rituales políticos y privados; normalmente, se realizaban sacrificios antes de viajar, al iniciar una asamblea, se consultaban oráculos para la guerra y, en general, para cuantas empresas personales estuvieran por comenzar. Junto a esta actitud religiosa, que podríamos llamar política, nunca dejaron de sumarse otras versiones religiosas llegadas a través del contacto con otros pueblos; de la misma manera, la superstición estaba muy enraizada en la mentalidad

popular y oficial, así nos lo confirma el tema de los augurios positivos como el estornudo, o negativos como el paso de un pájaro de izquierda a derecha.

Lo que aquí nos interesa, es dejar establecido que en ese cambio de paradigma, podríamos llamarlo así, desde un mundo centrado en las pequeñas aldeas, cuyo modo de vida era esencialmente rural, al nuevo modelo de vida, el de la ciudad, centrado ya en la necesidad legislar de manera pública y escrita, aparecen nuevas normas de convivencia; en ese cambio, otra cosmovisión se está diseñando en el mismo proceso de consolidación de la vida política. Y es también, en este gesto, que lo animalesco va quedando relegado por el realce de una posición más racional, más política, en el sentido de una comunidad regulada de hombres que comparten lengua, territorio, ciudadanía, en una palabra, patria. W. Otto²³, señala el desplazamiento en la construcción de la figura de los dioses desde unos más cercanos a lo ctónico (los dioses de la antigua religión, centrados en la idea de la Tierra, habitan con los hombres) hasta unos cada vez más antropomórficos (los dioses homéricos habitan en el cielo y «sólo admiten deidades antropomórficas»). Este traslado implica el paso de unos modelos cercanos al mundo animal y más rústico, hasta un modelo de convivencia que requiere un referente más humano; según el cual se irán depurando los elementos animalescos y monstruosos de la interpretación y construcción de la realidad social. Consecuencia de esto, es que los dioses alcancen la figura humana, marcando, eso sí, la diferencia clara entre inmortales y mortales, y con esto, se humaniza a los dioses y se les convierte en uno de los modelos referenciales para conducir al ser humano hasta un *télos* ajustado a su “naturaleza” mortal. El modelo divino mantiene una relación de correspondencia y paralelismo con la realidad social.

Ambos requerimientos, el divino y el político, se tensan mutuamente para entrar en un proceso de configuración simultáneo, arrastrando consigo toda la variedad posible de discursos que puedan ayudar en ese juego de construir una visión de la realidad global, envolvente. Así, en ese viaje histórico y cultural hacia la consolidación de la ciudad, todos los discursos se mezclan apoyándose entre sí, buscando, paradójicamente, crear, por un lado, ámbitos singulares de saber, mientras que, por otro, se hace evidente la dependencia epistemológica entre ellos. Será al interior de este movimiento, donde el predominio de un pensar masculino sustituirá a la visión femenina más hegemónica en la Vieja Europa: «En el círculo celestial de la

²³ «En la época prehomérica, en cambio, debió haber prevalecido el pensamiento elemental en mayor grado según su antigüedad. Por eso los dioses aparecían en forma de animales, su existencia estaba íntimamente vinculada con árboles, plantas, ríos, con la tierra y formaciones terrenales, con vientos y nubes. No vivían en el cielo como los dioses olímpicos sino sobre y bajo la tierra» (Otto, 1973, pp. 21-22)

religión homérica, sin embargo, éste (el predominio del sexo femenino en el mundo) retrocede de una manera que no puede ser casual. Los dioses que están allí en la primera fila no sólo son de sexo masculino, sino que representan con toda firmeza el espíritu masculino. Aunque Atenea se une a Zeus y Apolo en suprema tríada, ella desmiente el carácter femenino y se hace genio del masculino» (Otto, 1973, p. 131)²⁴. Este movimiento hacia delante de la nueva cultura, ahora política, lo podemos representar con la idea de que todo está relacionado con todo, es decir, máxima relacionalidad, o dicho en términos más antropológicos, la conexión “animista” persiste, pero, ya no bajo la lógica del antiguo mito, sino según los nuevos parámetros de una racionalidad que gana en capacidad interpretativa y representativa. Es bajo las coordenadas de la razón que las explicaciones vinculan todos los ámbitos del saber y del hacer, de modo que nada puede explicarse por sí sólo, así, la vida de la ciudad es considerada como un todo, un conjunto de partes indisociables e interrelacionadas.

Cuando el proyecto político se pone en juego, impone por correspondencia modificaciones en lo conceptual, así, cuando se precisa de la hegemonía de la razón, la palabra mitología pasa de significar historias ya conocidas, relatos o cualquier *logos* en el sentido de leyendas, en definitiva, a usarse como reverso de la razón: «Con Platón *mitología* es una palabra nueva, sin ser por ello un neologismo» (Detienne, 1985, p. 109). Este es uno de los tantos recursos para desplazar una visión de mundo a otra más racional y más política, el sentido de este traslado está ligado a la intención de conducir a los ciudadanos; el recurso simbólico refuerza esta conducción política, la garantiza (Detienne, 1985, p. 108).

Al hilo de lo anterior, la constatación aristotélica²⁵ de que los hombres son los únicos que hablan, es puesta en relación con animales gregarios y abejas; bajo las diferenciaciones, se impone la naturaleza como principio fundante. Aristóteles sigue a Platón en los aspectos doctrinales, y en algunos aspectos es incluso más radical, por

²⁴ De igual manera: «Este cambio quedó reflejado en una cosmología en la que predominaban los dioses del cielo y el orden de la sociedad fue, en correspondencia con lo anterior, de carácter patriarcal. El orden moral de la cultura de la diosa, heredado del Neolítico, se basa en el principio de la relación de lo manifestado con lo no manifestado, donde lo primero era la epifanía. O <mostrarse>, de lo no manifestado. La vida humana, animal y vegetal constituían parte de esta epifanía. El orden moral de la cultura del dios, derivado de las tribus semíticas y arias, estaba basado en el paradigma de la conquista y de la oposición: una visión de la vida y, particularmente, de la naturaleza, como un <otro> a quien conquistar. El mundo manifestado era percibido como intrínsecamente separado del mundo no manifestado, que ahora se situaba fuera o más allá de la naturaleza, en el reino de los dioses trascendentes» (Baring, A. y Cashford, J., 2005, pp. 189-190).

²⁵ «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra» (Aristóteles, 1994c, *Política*, 1253a).

ejemplo, cuando marca la diferencia entre hombres y mujeres, para ambos es el varón adulto el modelo con el cual comparar.

Plutarco, que tiene a ambos por referente, es un buen guía para adentrarnos en la problematización al respecto de la naturaleza y el género de vida del hombre, del animal político. En él, y ya situados en el siglo II después de Cristo, encontramos una mirada retrospectiva, en la cual se refleja la amplitud del debate cultural del cual es un heredero significativo para nosotros, pues, por sus datos biográficos, sabemos que, estando Grecia bajo dominio romano, se dedicó al trabajo intelectual, a la vida familiar y a ejercer como sacerdote de Delfos; cosa que lo hace un gran conocedor de las cuestiones sagradas. A través de él, podemos valorar el alcance de nuestro tema: la humanización como proceso de diferenciación del mundo animal, pero, con adaptaciones al pensamiento político de modelos traídos desde el modo de vida de los animales. Siendo Platónico, como fue, su reflexión moral también se hace presente al tratar estos temas.

Todo esta preocupación por el mundo animal y su relación con el mundo de los hombres, es tratada básicamente en cuatro textos («*Sobre la inteligencia de los animales*», «*Los animales son racionales o Grilo*» y «*Sobre comer carne*, I» y «*Sobre comer carne*, II»), pero, éstos no son exclusivos, en realidad este tema aparece constantemente en todas sus obras. En Plutarco, a diferencia de Platón, ya no se trata de un tema fundamentalmente doctrinal, sino de una reflexión consciente y explícita. Uno de los aspectos claves de su especulación se desprende del debate con los estoicos, ya que éstos no admitían en los animales la posibilidad del *logos*; de esto deducían la ausencia de deber moral para con ellos, esto es, que no hay porque preocuparse ni tenerles compasión al comerlos o sacrificarlos. A todo ello se opone Plutarco, por entender que los animales poseen inteligencia y que, la diferencia con los hombres, es una cuestión de grado: «Y, en general, las cualidades por las que los filósofos demuestran que los animales participan de razón son la intencionalidad, los preparativos, la memoria, las emociones, el cuidado de la prole, el agradecimiento a sus benefactores y el rencor contra quienes les han perjudicado, y además la capacidad de dar con lo que necesitan y las demostraciones de virtudes tales como la valentía, la sociabilidad, la continencia o la magnanimidad» (Plutarco, 2002, *Sobre la inteligencia de los animales*, 10). Se refiere aquí a animales terrestres y, sobre todo, los domésticos.

En el texto *Los animales son racionales o Grilo* nos explica una reelaboración de la historia de Ulises cautivo en la isla de Circe. La historia homérica nos refiere a Ulises sujeto a los deseos de Circe, convertido en su amante “forzoso” y sin poder abandonar la isla; en cambio, a sus marineros, además de permanecer como

prisioneros, los ha convertido en cerdos (Homero, 1993, X 235-243). El desenlace de esta historia es que Circe les da a sus hombres otra vez la forma humana y permite que Ulises siga su viaje junto a ellos a Ítaca. Plutarco, al contrario, dibuja un panorama diferente. Nos explica la misma historia, pero, ante el requerimiento de Ulises para que devuelva a sus hombres otra vez la forma humana, Circe pone en duda que éstos, convertidos en lobos y leones, estén dispuestos a recuperar, voluntariamente, de nuevo su forma original. Entonces, se abre un diálogo entre Grilo²⁶, el representante de los hombres metamorfoseados, y Ulises. Se trata de un diálogo en el que se ponen en juego argumentos a favor y en contra de recuperar la forma humana, es decir, la discusión se centra en los beneficios y problemas de ambos géneros de vida. El interlocutor desdeña la posibilidad de volver a la forma humana, «la más fatigosa y desdichada de todas las criaturas» (Plutarco, 2002, *Los animales son racionales*, 986E), y que, «tras haber experimentado ambos géneros de vida, con razón preferimos ésta en lugar de aquella» (Plutarco, 2002, *Los animales son racionales*, 986E). Este texto hace un repaso por todas las virtudes de los animales y una comparación, en todos los términos, con la dimensión humana. Los animales están dotados por naturaleza para ejercer las virtudes, por tanto, no precisan de un aprendizaje, hacen lo que le es propio, pues: «Los animales, que mantienen sus almas por completo inaccesibles y ajenas a la mezcla de afecciones extrañas, y que llevan una vida alejada de toda vana opinión, como si se hubieran establecido lejos del mar, se quedan atrás en lo referente a llevar un género de vida delicado y superfluo; en cambio conservan enérgicamente su moderación y un mejor gobierno de los deseos, pues los que en ellos habitan no son numerosos ni extraños» (Plutarco, 2002, *Los animales son racionales*, 989C).

Plutarco trabaja, también, con la clasificación aristotélica según la cual el hombre se sitúa entre los dioses y los animales, pero, se convierte en referencial para el resto de seres: los hombres, varones, representan lo óptimo, luego las mujeres, los monstruos, los animales, y, finalmente, las plantas, todos ellos dentro de la idea de continuidad que existe en la *phýsis*, que en él equivale al demiurgo platónico (Aristóteles, 1994b, Introd. p. 48). Pero, para Plutarco, y coincidiendo con el Estagirita, la naturaleza determina lo adecuado a cada ser, y en este sentido, la naturaleza impone la diferencia entre hombres y animales, y en relación a la crianza de la prole, el amor humano es más perfecto que el de aquellos. Entonces, a pesar de

²⁶ ««Grilo» era equivalente a «cerdo», un animal que se tenía por emblema de la estupidez y la ignorancia. Como, por otra parte, a los boecios se les aplicaba el calificativo infamante de «cerdos» (para destacar su supuesta necedad), es muy posible que la elección del cerdo Grilo, que va a refutar al sabio Ulises, esté motivada por el afán de «venganza literaria de Plutarco, natural de esta región griega» (Plutarco, 2002, *Los animales son racionales*, nota a pie N° 3 p. 349). San Jerónimo da cuenta de un texto en forma de parodia, «Testamento del Cerdo», en el cual el Cerdo repartía sus partes antes de ser muerto. Era, además, un progymnasma escolar (Jerónimo, 2003, I 18).

realzar a los animales en relación a los hombres, la distancia entre ambos es clara: «En cambio al hombre, animal racional y social, introduciéndole en la justicia y la ley, en el culto a los dioses, la fundación de ciudades y en la amistad, lo ha dotado como de las semillas nobles, bellas y fructíferas de estas cosas en la alegría y el amor por sus hijos, que acompaña a los primeros principios» (Plutarco, 1995b, *Sobre el amor a la prole*, 3). Diferencia, empero, dentro de una clasificación que contemplaba la existencia de los démones²⁷ y los héroes: «Hay, en efecto, como es sabido, dioses, démones y héroes, luego, la cuarta especie tras éstos, los hombres, y quinta y última la irracional y animalesca» (Plutarco, 1995a, *La E de Delfos*, 13).

La defensa del punto de vista de los animales, con su forma de vida equilibrado que se deriva de su natural género de vida, así como la aceptación de ciertos niveles de racionalidad en ellos, debemos relacionarlo con la idea de que Plutarco concibe en el hombre una racionalidad elevada, óptima según le predetermina su naturaleza social y racional. Vinculada a esta exigencia está la diferenciación establecida por Aristóteles entre animales salvajes, los que no saben o no pueden convivir con los hombres en el medio social, y los que sí pueden, y que, por su natural, son afines al modo de vida de la ciudad, es decir, los animales domésticos. De la misma manera, Plutarco juega con lo interior y compatible con el género de vida político y lo exterior e incompatible, lo más bárbaro o salvaje; por eso, su comparación apunta al hecho de que al hombre se le adecua una vida regulada de acuerdo a leyes racionales, o sea, a un nivel de comportamiento muy por encima de la simple pertenencia a la ciudad, o a la simple domesticación, si hablamos en términos animalescos. El hombre es a las leyes como el animal salvaje es a la ausencia de éstas²⁸. Asimismo, recuerda que Homero resaltaba en la *Odisea* la forma de vida salvaje de Polifemo al mostrarnos como éste vivía en ausencia de cultura, es decir, de manera no-humana, pues ni cultivaba ni se daba leyes; sin conocer la convivencia ni practicar la religión. Lo mismo afirma en el contexto de un debate contra los epicúreos en relación a la necesidad de las leyes, allí dice que los hombres sin leyes son como animales salvajes (Plutarco, 2004a, *Contra Colotes*, 29-30).

Sin embargo, aquí debemos destacar aquellos símiles que fueron utilizados como modelos o referentes para pensar la nueva realidad política, esto es, la vida en la ciudad. Así, no es extraño encontrar en Plutarco los dos símiles que para mí son los más significativos. Por un lado, la figura del lobo, de ese animal que sugiere lo

²⁷ Démones, seres intermedios entre mortales e inmortales, desde la tradición antigua se consideraba a cada cual ligado a su demonio, o como intermediario, o como una personalidad divina; con el cristianismo pasaron a ser los ángeles rebeldes.

²⁸ Demóstenes, es una referencia para dejar sentado que la ley hace del hombre un ser político, no un animal (*Contra Aristogitón*, 20-21, en Demóstenes, 1985b).

extra-político y, por otro, el de los insectos sociales, los más cercanos a la vida social. Subyace a estos símiles, de uso habitual entre griegos y romanos, y también en la Biblia, un saber experiencial del cual todos estaban en posesión. De todas maneras, hemos de decir que, como en la mayoría de culturas, ya existía claridad en torno a que las abejas no eran los únicos insectos sociales, también se pensaba lo mismo de las hormigas²⁹. Plutarco cree que existe relación de amistad entre los congéneres de estas especies, recogiendo así muchas historias que eran muy mentadas acerca de la solidaridad entre las hormigas; pero, luego duda del valor de esta actitud que para algunos implicaba valor ético: «Lo que es yo, ni siquiera entre las abejas y las hormigas veo una preocupación mutua que sea comparable; pues aunque todas ellas contribuyen a la común tarea, ninguna de ellas individualmente tiene consideración o interés por ninguno de sus congéneres» (Plutarco, 2002, *Sobre la inteligencia de los animales*, 31). Parece contradecirse, pues cuando en este mismo texto (ap. 11) nos explica la historia que recoge de Cleante acerca del rescate por parte de las hormigas de uno de sus congéneres, rescate al modo en que las tropas en combate recogían a los muertos durante las treguas establecidas a estos fines. Era habitual en la antigüedad asociar las acciones de los animales a la de los hombres; ya desde Homero cada vez que se veía un enjambrazón se pensaba en escuadrones militares en campaña, por esto, no es extraño que Plutarco cuando vea o piense en un enjambrazón los asocie al pueblo guerrero por excelencia, a los Lacedemonios: «Pretendía, en suma, acostumar a los ciudadanos a que no desearan ni supieran vivir en privado, sino que, creciendo siempre juntos. Como las abejas en comunidad, y apiñados unos con otros en torno a su jefe, casi con olvido de sí mismos por su entusiasmo y pundonor, se entregaran en cuerpo y alma a la patria» (Plutarco, 2002, *Licurgo*, 25,5).

Por último, quisiera nombrar tres cuestiones importantes para Plutarco: primero, reclama la compasión hacia los animales, es decir, no hacerlos sufrir; segundo, que los aspectos anatómicos que posee el hombre desmienten que esté destinado por naturaleza a consumir carne, y, finalmente, uno de los aspectos más destacados del debate, considerar el género de vida de los animales modélico para el ser humano: «Y en primer lugar, no se alimenta de carne por falta de recursos o por incapacidad alguna (ya que siempre le es posible en la primavera segar, recolectar y recoger gran cantidad de plantas y cereales, hasta casi cansarse de su abundancia), sino que llevado de su molicie y harto de lo estrictamente necesario, va en busca de

²⁹ «Es que no hay en la naturaleza otro espejo tan pequeño de los valores más grandes y hermosos: como en una gota de agua pura, se ve en ellas el reflejo de la virtud en todos los aspectos. «Allí existe la amistad», en su vida social; hay también la imagen del valor en su espíritu infatigable, así como abundantes semillas de templanza, de sabiduría y de justicia» (Plutarco, 2002, *Sobre la inteligencia de los animales*, 11)

alimentos inapropiados e impuros –debido a la matanza de seres vivos–, comportándose de forma mucho más cruel que los animales salvajes. Pues la sangre y la carne son el sustento propio del milano, del lobo y de la serpiente, mientras que para el hombre son una golosina. Por ello consumen todo tipo de alimentos, no como los animales, que se abstienen de la mayor parte y en su necesaria búsqueda del sustento luchan contra unas pocas especies; pero, por así decirlo, ninguna criatura voladora, nadadora o terrestre ha escapado de nuestras mesas, que encima calificáis de civilizadas y hospitalarias» (Plutarco, 2002, *Los animales son racionales o Grilo*, 8). Es claro, que para Plutarco los aspectos morales también se hacen presentes al pensar la comparación entre hombres y animales³⁰.

³⁰ Otra vez la misma idea: «¿No os avergonzáis de mezclar nuestros frutos con sangre y muerte? Y eso que llamáis salvajes a las serpientes, los leopardos, a los leones, de hecho, para ellos la muerte es alimento; para vosotros, guarnición» (Plutarco, 2002, *Sobre comer carne*, I 2). Ver también Plutarco, 2004b, *Fragmentos dudosos*, 193.

2.- Platón: Pastor o Apicultor.

Jenofonte, también discípulo de Sócrates, en sus *Recuerdos de Sócrates* utiliza la fábula del perro para dar legitimidad al orden jerárquico y funcional del gobierno de la casa. La alegoría no se refiere directamente al gobierno de la ciudad, pero es evidente que la casa y la ciudad mantienen una semejanza en todos los ámbitos, por lo cual la alegoría es extensible al gobierno de los hombres, en tanto que ciudadanos: «¿Por qué no les cuentas la fábula del perro?, dijo Sócrates. Dicen que cuando los animales hablaban, la oveja le dijo a su amo: Es extraño lo que haces, porque a nosotras que te proporcionamos lana, corderos y queso, no nos das nada que no tomemos nosotras de la tierra, y en cambio al perro, que no te procura nada parecido, le haces partícipe de tu propia comida. Y que el perro al oírlo dijo: ¡Por Zeus!, es que yo soy quien os guarda para que no os roben los hombres ni los lobos os lleven, pues si yo no os protegiera, ni siquiera podríais pastar, por miedo a que os mataran. Dicen que entonces las ovejas estuvieron de acuerdo en que el perro tuviera trato preferente. Diles, pues, a tus parientas que eres como su perro guardián y cuidador, y que gracias a ti nadie les hace daño y pueden vivir trabajando con seguridad y a gusto» (Jenofonte, 1993, *Recuerdos de Sócrates*, 7, 13-14). Pastor, perros, ovejas y lobo. Cuatro figuras en las cuales Jenofonte pareciera querer representar los principales elementos funcionales de una sociedad política.

Esta misma alegoría, y no ajena a la gestión política, la encontramos en la crítica de Platón a una forma de ateísmo.³¹ «Por lo tanto, el que dice que los dioses son siempre indulgentes con los hombres injustos y los que cometen injusticia, siempre que se les dé una parte del producto de los delitos, debe hacer ese discurso, como si los lobos le asignaran pequeñas porciones de sus despojos a los perros y éstos, tranquilizados con los regalos, les dieran permiso para saquear los rebaños. ¿No es ése acaso el discurso de los que dicen que los dioses se pueden apaciguar» (Platón, 1999b, X 906 c-e). Y cuando a los dioses se les considera como guardianes de los hombres, es decir, que no descuidan, bajo ningún pretexto, las cosas humanas, Platón hace la siguiente afirmación: «Ni tampoco (diremos que se parecen) a generales ni a médicos ni a campesinos ni a pastores, ni mucho menos a esos perros engatusados por los lobos» (Platón, 1999b, X 906e). Y vuelve a aparecer en su *República*, en este caso la alegoría ya está enmarcada en la temática de la comunidad de los guardianes, es decir, en la problemática de la sociedad política más adecuada: «Voy a tratar de explicártelo. La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un

³¹ La crítica de los ateísmos que hace Platón se encuadran en tres tipos: los que no creen, los que creen en su existencia, pero dicen que no intervienen en los asuntos humanos, y los que dicen que los dioses son fáciles de seducir con sacrificios y plegarias (Platón, 1999b, X 885b). Y, también en *República* II 364 y 365.

pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros» (Platón, 1992b, III 416a-b). La alegoría³² es reiterada porque, al parecer, le resulta adecuada para reflejar la necesaria jerarquía, orden, valores, corrección,..., que debe darse en una estructura que busca el mejor equilibrio, la más virtuosa funcionalidad social. El mundo animal dirigido por un pastor humano hace evidente la diferencia antropológica que sitúa en la cúspide del orden natural al ser humano. El hombre, más concretamente su facultad intelectual, es la que por naturaleza ha de gobernar, así, el pastor representaría al gobernante que conduce al resto, porque sus facultades superiores lo ponen en el lugar y desempeño más propio.

El pastor representa a la parte divina del alma, el intelecto. Si pensamos la conducción por analogía al cuerpo humano, y éste representando a la ciudad, analogía que utiliza el propio Platón,³³ la conducción supondría gobernar todo el cuerpo social. Sugiere abarcar la totalidad del espacio social y psicológico, es decir, la conducción supone pensar en el orden legal, en las estructuras educativas, en los aspectos religiosos, en el valor de las leyes no escritas, en los hábitos... Es decir, la conducción apunta a una intención de gobierno global e individual, ambos inseparables, pero, más allá de esto, señala que Platón está dejando caer una especie de red sobre todo el quehacer social, una red que busca cubrir toda la realidad humana con una nueva hermenéutica que, al tiempo que interpreta, sirva para reorientar el curso de los acontecimientos. Hay un re-inicio en su propuesta, un volver a comenzar reutilizando algunos elementos anteriores, eliminando otros e incorporando nuevos, para finalmente, re-conducir el todo. Esta red mantiene enlazados los distintos ámbitos del saber, de manera que sus discursos concretos y sus conceptos específicos sólo alcanzan su máximo sentido en la lectura de conjunto. Dependen unos de otros. Por ello, la conducción es educativa, porque hay la necesidad de todo un diseño educador, pero, además, no puede pensarse la educación sin la política, ni tampoco sin la religión, ni la psicología...

³² Plutarco nos refiere que también Zenón pensaba a los miembros de su *República* como en un rebaño, que se cría y paca unido bajo una ley común (*Fortuna o virtud de Alejandro I*, en Plutarco, 1989).

³³ Tomo una comparación de entre las muchas que utiliza Platón de forma permanente. La similitud aquí se establece en términos de cuerpo enfermo y Estado injusto. Y el texto trata de cómo «ciertas naturalezas bestiales» contaminan a perros guardianes o a pastores o a señores destacados: «Frente a eso, sostenemos, supongo, que el error que estamos mencionando ahora, el exceso, es lo que se denomina enfermedad en los cuerpos de carne, y en las estaciones de los años y en los años plaga, mientras que en las ciudades y sistemas políticos, eso mismo, cambiado de nombre, se llama injusticia» (Platón, 1999b, X 906c). También en *República* se reitera esta semejanza, a modo de ejemplo, ver *República*, V 462d.

El pastor sería, entonces, una persona señalada especialmente para ser un conductor de hombres, y éstos, representados al modo de animales, parecen estar por debajo del pastor en cualificación, esto es, que parecen nacidos para la tutela de éste. Más adelante, veremos que el pastor está destinado a ejercer esa función, destinación que vendrá justificada por poseer una naturaleza superior, y, en razón de eso, le correspondería la mejor educación. Sería esta figura política, el pastor de hombres, la única que recorrería todo el proceso instructivo que diseñará Platón.

Entonces, el pastor representa al gobernante, asistido por los guardias, es decir, los perros, éstos son como los filósofos, porque aman el conocer y son mansos: «Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo» (Platón, 1992b, II 376b); junto a esta capacidad de conocer también se les pide tener valor: «¿Piensas que quienes escucharán esto elegirían combatir contra perros firmes y flacos antes que junto a los perros contra corderos tiernos y gordos?» (Idem. IV 422d). Dos cualidades que se exige a los guardias, y de entre los mejores de ellos, saldrían los guardianes, los gobernantes, los pastores, los que serán capaces de llegar a lo más alto de la educación que diseñará Platón.

Luego estarían las ovejas, que vendrían a representar al pueblo, a la multitud, a la mayoría; a los que Platón llama los prisioneros en el mito de la caverna. El interlocutor de Sócrates le dice: «extraños son esos prisioneros», éstos habían permanecido durante toda la vida en una situación que hacía imposible la correcta hermenéutica de la realidad, porque, entre otras cosas, tampoco habían tenido filósofos guías, entonces, ante esto contesta Sócrates: «pero son como nosotros» (Platón, 1992b, VII 514a-c). A ellos va dirigida fundamentalmente la conducción, a esa mayoría que no ha tenido la oportunidad de conseguir una correcta interpretación de la realidad, es decir, prisioneros del error; a éstos, se les pedirá sobre todo templanza, son los que aparecen asociados a las opiniones, los que no conocen lo verdadero ni podrán acceder mientras no cambia radicalmente la situación política y educativa. Por lo cual, serán, mientras nada cambie, algo así como eternos conducidos.

Por último, el lobo viene a representar la fiera que amenaza constantemente a las ovejas, pero si las ovejas representan a los hombres, entonces, todo peligro para la convivencia de la ciudad acaba asociado a esa fiera. Platón en muchos apartados asocia la figura del lobo a los males de la ciudad, un mal que puede venir de enemigos internos, conspiradores, de un mal gobernante, de un productor ambicioso, de alguien que haga predominar más la gimnasia que la música, etc.; siempre pensando en quien pueda convertirse en amenaza para su conciudadanos. Es decir, el

lobo, la fiera, puede estar personalizada en individuos de cualquier estrato social, de manera que ese lobo corresponde al ciudadano mal educado. Así, fundamentalmente, se trataría de una división tripartita: el pastor, el perro y las ovejas; la cuarta, la fiera, puede o no presentarse, aunque en cosas humanas es casi imposible que no se manifieste, puesto que estamos lejos de la Edad de Oro.

Estas cuatro figuras: Pastor, perro, ovejas y lobo, ya estaban en Homero (Homero, 1991, XXII 260-265). Y, sobre todo, la figura del pastor que, nombrada de múltiples maneras (pastor de hombres, de pueblos, de huestes, etc.), designa al rey o príncipe; a Ulises también se denomina de esta manera, asimilándolo al carnero, como si el carnero condujese a la manada, cosa que no siendo cierta sirve para asociar al macho de la manada con el más fuerte de entre los hombres³⁴. Es la forma que más se adecua a una realidad heroica y con una geografía de pequeños núcleos aldeanos y grupos humanos diseminados. Así, el predominio de este símil es absoluto sobre el de los enjambres de abejas. En dos ocasiones Homero establece comparaciones entre el mundo de las abejas y el de los hombres; en una destaca la defensa de las abejas de sus «casas» y sus crías (Homero, 1991, XII 165-172) y, en otra, compara a grupos de hombres en campañas militares con enjambres de abejas (Homero, 1991, II 85-95).

Hay, entonces, en esta representación tripartita un evidente paralelismo con la estructura del alma y de ésta con los tres estamentos sociales. Sin embargo, con esta alegoría, Platón se mantiene en una representación demasiado rústica respecto a la nueva realidad de la ciudad, es aún una alegoría poco civilizada, mediante la cual no parece expresarse adecuadamente su doctrina: proyectar una vida civilizada e idealizada y situada en una comunidad física concreta; una Ciudad-Estado en donde cada elemento está planificado exhaustivamente. Tras esta intención, dará con otra representación que podría ser más fiel a lo que deseaba: esta es la del enjambre.

Encontramos esta nueva representación en el momento en que nos habla de la necesidad de fundar nuevas colonias³⁵ con los habitantes excedentes y de la problemática de su organización y funcionamiento político; haciendo propuestas de solución, utiliza la comparación entre ciudad y enjambre: «La fundación de una colonia no puede ser igualmente fácil para las ciudades, cuando no sucede a la manera de un enjambre, es decir cuando una nación, que parte de una sola región, se

³⁴ «Hegemón o *arkhos* es el título reservado al animal que guía el rebaño (por ejemplo, una *trittoiá*) de víctimas para el sacrificio o que conduce al fundador hasta el lugar donde fundará una ciudad inaugurada con un sacrificio: *Boüs Hegemón*, *Boúarkhos*, o incluso *Boüs Héros*» (Detienne, 2001, p. 97)

³⁵ Jenofonte también habla de enviar a las nuevas «abejitas», con una abeja madre al frente, para fundar nuevas colonias (Jenofonte, 1993, *Económico*, VII 34-35).

establece, amiga de amigos, asediada por la carencia de espacio en su tierra u obligada por algunas otras adversidades semejantes» (Platón, 1999a, IV 708b).

Esta vez, la ciudad puede tener una imagen física correspondiente, el enjambre, y la representación simbólica señala una comunidad de insectos perfectamente funcional. Estos dos elementos convierten a esta alegoría en mucho más adecuada para hablar de un nuevo orden político. La comunidad de abejas está más cercana a la comunidad de hombres que la de ovejas. En otro lugar, cuando expresa que el filósofo fue formado para ejercer de gobernante, lo compara con el rey de la colmena: «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas» (Platón, 1992b, VII 520b-d). Esta idea todavía se encuentra en las *Leyes*, aunque no tan presente como en la *República*.

Entonces, el paralelismo gobernante y rey se corresponde con el de ciudad y enjambre, y parece ser un mejor modelo para pensar la ciudad ideal y su gestión política. El modelo natural, la comunidad de abejas, es mucho más partícipe de una inteligencia ordenadora, al modo de lo que se precisa para la vida política. También en el *Político*, en el debate en torno de los regímenes políticos, habla del rey del enjambre, igualmente, en el *Fedón*, hablando de la inmortalidad del alma y sus reencarnaciones, dice que la reencarnación en las abejas se relaciona con un género de vida más civilizado. El rey de los hombres y el rey del enjambre resultan ser similares, y esto porque se asume el paralelismo entre la ciudad y la comunidad de abejas. No hay que olvidar que también la casa posee una correspondencia directa con la ciudad. Normalmente, cuando se piensa la gestión de la ciudad, se piensa como una gran casa, y a la inversa, la casa formando parte del todo: la ciudad. Casa y ciudad es una cuestión de seres humanos (Aristóteles, 1994c, 1253a).

Ambos modelos, empero, no acaban de ser del todo precisos para dar cuenta de toda la complejidad social y, sobre todo, de la amplitud de la oferta platónica (clases sociales, psicología humana, mitologías,...). No obstante, cuando habla de los cinco modelos de Estados y de hombres, así como de su jerarquía, no deja de usar ambas imágenes, la del pastoreo y la de la colmena. *Es importante destacar, por otra parte, que utiliza la figura del zángano para reflejar la decadencia educativa del hombre,*

del Estado y del modo de vida en general. Por lo tanto, aunque las dos alegorías no son suficientes, la representación apícola parece más cercana a su propuesta que la pastoril.

La colmena es una república, así la llamó Plinio el Viejo siguiendo a otros autores, pero, como una república no puede ser femenina, será la autoridad de Aristóteles, que atravesando los siglos, garantizaba que, a pesar de la presencia de la reina, el gobierno de la colmena se somete a la autoridad de un rey; entonces sí es República. Ya antes, pero, habían comenzado los ardiles, Platón los había utilizado en el mismo sentido. En la doctrina está la respuesta o la solución a lo que se presupone como necesario. Creer para ver, y no, ver para creer. Esto es lo que explica la aceptación de la figura de un rey en las colmenas; ante el desconocimiento, se opta por una afirmación que tenga sentido en el esquema social y humano.

La idea del zángano como figura que representa al vago era de conocimiento popular. En Hesíodo encontramos esta idea: «Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar. Pero tú preocúpate por disponer las faenas a su tiempo para que se te llenen los graneros con el sazonado sustento. Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales (y los mortales); pues aborrecen en gran manera a los holgazanes» (Hesíodo, 1997, *Trabajos y días*, 305-310)³⁶. El zángano sin aguijón, el macho sin espada, podríamos decir. Así, este mismo autor, al hablar de la mujer no virtuosa, usa el símil del zángano en el marco del mito de Prometeo, cuando Zeus, en castigo, envía a la mujer para convivir con los hombres: «Pues de ella (Pandora) desciende la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad. Como cuando en la abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas –aquéllas durante todo el día hasta la puesta del sol diariamente se afanan y hacen blancos panales de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno-, así también desgracia para los hombres mortales hizo Zeus altisonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas» (Hesíodo, 1997, *Teogonía*, 590-600). Esta asociación entre el zángano y la necesidad de hacer

³⁶ La idea del zángano queda fijada para los siglos posteriores con el mismo significado que todavía tiene. Platón reutiliza esta misma idea y, además, reconoce su deuda con Hesíodo (Platón, 1999b, X 901a).

laboriosas a las mujeres reaparece en Aristóteles³⁷, pero sin género, sino como algo que favorece a la especie.

Platón hace una doble jugada con la figura de la abeja-obrera. Mantiene, por un lado, a nivel paradigmático la imagen de la mujer como una abeja-obrera, pero convertida en madre y ama de casa. Al mismo tiempo, la subordina o incorpora en la idea de la gran casa común, la *polis*, manteniendo que la procreación biológica viene a ser el más esencial sentido de su existencia, y, por otro lado, generaliza la idea de la abeja-obrera, diligente, obediente y que se sacrifica por los intereses comunes, a todos los ciudadanos, ya sin atender al tema del género. Es, entonces, cuando su *teoría del zángano* le sirve de contramodelo para realzar al mejor y más correcto ciudadano, éste se habría de manifestar al modo de una abeja-obrera.

Esta teoría se nos plantea en términos de una adecuada o inadecuada formación (educación), y bajo ese criterio educativo-político también subyace uno de los criterios centrales de Platón: la correcta correspondencia o complementación entre la naturaleza y la educación; esta última aquí entendida como instrucción, medios puestos al servicio de una naturaleza determinada. Ambas, naturaleza y recursos, aparecen como condiciones imprescindibles para conseguir una buena formación (educación). En este caso, se trataría de establecer un paralelismo uno a uno entre cinco tipos de hombre y cinco tipos de gobiernos (aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico). Cada modo de gobierno político representa un gobierno de sí mismo, es decir, la psicología del individuo se convierte en una representación social.

La teoría del zángano se plantea como una degradación del modelo más excelente de hombre: desde el aristocrático hasta el tiránico. La idea es que si en una naturaleza se manifiesta una mala mezcla de las razas según el mito que conocemos por Hesíodo, y si a ello se le suma una mala educación, vía mala instrucción, el resultado es la progresiva perversión de la condición humana que se manifiesta en el autogobierno y en el gobierno de los otros. Pues no debemos olvidar que la educación que nos propone siempre tendrá una aplicación social, ya que se educa a ciudadanos con plenas competencias políticas.

En el paso del hombre aristocrático al timocrático (el que persigue un género de vida basado primordialmente en el amor al honor), se hacen presente dos componentes que Platón pone en boca de las musas: gobierno de sí y de los otros. Nos habla de esto en el marco de una propuesta de política eugenista, vinculada al

³⁷ «La presencia de un pequeño número de zánganos es favorable a la colmena, pues vuelven a las abejas más laboriosas» (Aristóteles, 1992a, IX 627b. 9-10).

control de los matrimonios. Allí nos dice que, por descuidar las musas, la música y la gimnasia serán infravaloradas, y junto a esto, estará la mezcla de razas; ambas cosas están en el origen de lo que él llama: «genealogía de la discordia». La mala mezcla produce una «desemejanza y una anomalía inarmónica» (Platón, 1992b, VIII 547a-c). Consecuencia de lo anterior será que los jóvenes que se incorporan a la vida política a partir de los 30 años lo hacen mal formados: «Serán también avaros, puesto que reverencian el dinero y lo poseen ocultamente, aunque pródigos con la riquezas ajenas para colmar sus apetitos, y disfrutando sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres, por no haber sido educados mediante la persuasión sino la fuerza, en razón de haber descuidado la verdadera Musa, la que se acompaña de argumentos y de filosofía, y por haber acordado mayor dignidad a la gimnasia que a la música³⁸» (Platón, 1992b, VIII 548b-c).

En el paso antes citado, del hombre aristocrático al timocrático, aún no aparece la figura del zángano, pero queda insinuada en la malas influencias que afectan a un joven aristócrata, que en principio sería un bien nacido: «Y en razón de no ser un mal hombre por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones (por una buena naturaleza y por las malas influencias), llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores» (Platón, 1992b, VIII 550b). Aquí la figura del zángano es, al parecer, la causa de malas influencias, es decir, representa al «amigo» pero, también representa el resultado, o sea, al joven aristócrata, ya que también busca vivir disfrutando de apetitos con medios ajenos. En todo caso, esta figura del zángano, se propone como un inicio-*causa* y representa un comienzo contradictorio; una afección al alma que no le permite conseguir un pleno gobierno racional sobre la totalidad tripartita del alma.

Ya en el paso del hombre timocrático al hombre oligárquico es cuando Platón nombra directamente la figura del zángano. Los hay con aguijón (malhechores) y sin él (mendigos). Los cuales surgen por falta de educación, mala crianza y, además, por la mala constitución del régimen político. Una vez más, se trata de un mal autogobierno que se produce en el interior del alma. La parte apetitiva del alma

³⁸ La música es educativa porque puede modelar el *éthos* de cada cual, o por enderezarlo si es necesario, o por equilibrarlo cuando es preciso e, incluso, atenuarlo si se muestra desmesurado; la música permite “sintonizar” cada alma con el alma de la totalidad, vincula la totalidad del cada ser a la totalidad del Ser: empareja el tono de cada corazón con los ritmos de la naturaleza y empuja a cada alma para que intente asemejarse a la perfección del universo, perfección representada según la esfera celeste perfecta (y de aquí la importancia de las matemáticas). Entonces, y según todo lo anterior, se puede decir que un hombre está mal educado cuando es amúsico: «La palabra *ámousos* significa literalmente «amúsico». Ahora bien, «amúsico» no es el que carece de los conocimientos musicales técnicos (composición, interpretación, armonía, etc.) sino el que no ha recibido la formación estética y ética que proporciona la música, el que no conoce el arte de las Musas» (Colomer L. y Gil B. nota al pie N° 21 p. 126, en Aristides Quintiliano, 1996).

gobierna a las otras. Entonces nos dice Platón que este hijo de timocrático «no ha parado mientes en la educación» (Platón, 1992b, VIII 554b), lo cual le ha hecho surgir apetitos de zángano (del tipo mendigo, del malhechor, del que gusta gastar lo ajeno,...), así surge el hombre oligárquico que acaba gobernando en un régimen que está basado en la tasación del dinero; en el cual los pobres no participan. En este régimen los desprovistos de bienes se endeudan y buscan conspirar, «anhelan la revolución», a éstos les denomina zánganos con aguijón porque tiene la capacidad de ir armados y de conspirar. Además, los comerciantes generan muchos pobres, estos serían los zánganos sin aguijón. Nótese que Platón busca el término medio: ni mucha riqueza ni mucha pobreza, como lo mejor para un Estado bien configurado. Hay, también, otra imagen del zángano, el que teniendo patrimonio no se ocupa del buen gobierno de sí ni del adecuado gobierno del Estado: «Y en lo que hace a ellos mismos (los gobernantes) y a los suyos, de modo tal que los jóvenes viven lujosamente y perezosos tanto respecto de los trabajos del cuerpo como de los del alma, así como blandos para resistir al placer y al dolor, y ociosos» (Platón, 1992b, VIII 556c).

El zángano entonces, señala un modo de vida que se manifiesta en grados diferentes, pero todos perjudiciales para la *eukratia* y para el gobierno del Estado. Viene a representar una especie de enfermedad del alma que alcanza, afectando, al propio gobierno político. De esta enfermedad surge la democracia³⁹ y el hombre democrático. Éste régimen político es visto por Platón como una «organización política agradable, anárquica y polícroma, que asigna igualdad similarmente a cosas iguales y a las diferentes» (Platón, 1992b, VIII 558b-c). Y el joven con perfil demócrata que substituye al oligárquico es: «Un joven que se ha criado, como hace un momento decíamos, sin cultura y con avaricia, gusta la miel de los zánganos y convive con estas feroces y terribles bestias, capaces de proveer toda la variedad de placeres, de múltiples colores y especies, entonces puedes pensar que dentro de él se opera el tránsito desde la oligarquía hacia la democracia» (Platón, 1992b, VIII 559d-e)

Entonces, ese joven acaba por dejarse manipular por los lotógrafos,⁴⁰ los que son ahora nombrados como zánganos, o sea, malos consejeros para el alma de los jóvenes: «Además opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven, al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de

³⁹ «Y que los animales sujetos al hombre son allí más libres que en cualquier otra parte, no lo creería alguien que no hubiera tenido la experiencia; pues, tal como dice el proverbio, realmente «las perras llegan a ser como sus amas»; y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien les salga al paso, si no se hace a un lado; y del mismo modo todo lo demás se halla plebérico de libertad» (Platón, 1992b, VIII 563c).

⁴⁰ «Los que hacen olvidar el hogar», pone a pie de página el traductor, o sea, lo propio del hombre (Platón, 1992b, p. 405).

discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses» (Platón, 1992b, VIII 560b-c); y, acaban por perder el sentido del honor, el control de sí mismos y la medida, quedando a merced de los «apetitos innecesarios» y «placeres perjudiciales». Es la idea de perder la jerarquía al valorar las cosas, es la holgazanería del carácter, es un modo de vida sin orden, desde el cual habrá de surgir el hombre tiránico y la tiranía. Ya que la excesiva anarquía que «se desliza incluso dentro de las casas particulares, y concluye introduciéndose hasta en los animales» (Platón, 1992b, VIII 562e), predispone hacia la necesidad de una tiranía. Una vez más la misma enfermedad: la presencia del zángano y su género de vida, querer gustar la miel con el mínimo esfuerzo, provocó el paso del hombre oligárquico al democrático. Este género de vida, acrecentado, hace surgir al tirano. La idea es que del exceso no deviene su semejante, sino su contrario, exagerada libertad produce extrema esclavitud: la tiranía.

Se pregunta Platón: «Cuál es esa enfermedad que, siendo la misma en la oligarquía que en la democracia, esclaviza a ésta: (...) Pues me refería a aquella raza de hombres haraganes y despilfarradores, los más viriles de los cuales conducen y los menos viriles los siguen, y que comparábamos con zánganos, de los que cuentan con aguijón en el primer caso y de los que no lo tienen, en el segundo. (...) Y en cualquier régimen en que nazcan producen una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo; contra esto último el buen médico y legislador del Estado deben precaverse con mucho tiempo, no menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos juntos con los panales mismos» (Platón, 1992b, VIII 564b-c). La respuesta es contundente: *«Eliminándolos junto con los panales mismos»*. Una vez más el hombre, el alma y la ciudad se relacionan entre sí mediante una representación médica. El zángano también es el que pone al pueblo, mediante difamaciones, en contra de los que tienen riquezas, el que busca la confrontación interior. El pueblo, pone delante de sí un líder que devendrá tirano. Rodeado de zánganos, al modo de malos consejeros, éstos harán, que aquél actúe justo en sentido contrario al de los buenos médicos, es decir, que elimine no lo peor de la sociedad, sino lo mejor. Por lo tanto, *este tirano deviene lobo por esas influencias negativas de los zánganos. Ahora, la amenaza para los individuos y para la comunidad, ya no es el lobo, sino el zángano y, ya no es el pastor de ovejas su salvación, sino el rey de las abejas. El espíritu del lobo, presente desde Homero como una amenaza, se ha metamorfoseado bajo el influjo del espíritu de la colmena. El peligro exterior, el lobo, ahora nace al interior de la ciudad, desde el zángano. La Polis es ese espíritu de la colmena.*

Una buena solución a la cuestión política, vendrá directamente desde el ámbito de la apicultura: «Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político. (...). Pero, ahora que no hay aún –como, por cierto, decimos –rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino» (Platón, 1992c, *Político*, 301d-e). Un rey de enjambres sería suficiente, sólo uno. Plutarco en sus *Consejos políticos* opina exactamente lo mismo y, de igual manera, Jenofonte, en su *Ciropedia* ⁴¹. Sin embargo, la figura del gobernante asociada a la idea del padre, por conferirle una autoridad que manda, pero, a la vez, protege, explicaría que Jenofonte y Platón mantengan, a la vez, junto al rey de enjambres, el símil del pastor de ganado para representar el gobierno de los hombres (Jenofonte, 1987, VIII 2,14).

Así sería el recorrido que supone Platón a partir del modelo óptimo, el aristocrático, según la intensidad creciente de corrupción o perversión de ese modelo de hombre y de gobierno. El zángano está en el origen de la figura del lobo. Esa fiera que ya en Homero aparece como la amenaza principal para las ovejas, es decir, para el que está bajo la tutela del pastor; las ovejas representan a los ciudadanos que, luego, también serán pensados como abejas.

Finalmente, y a modo de resumen, podemos decir que en Platón hay tres tesis principales vinculadas a la figura de la abeja y una teoría del zángano.

La primera se refiere a considerar a la mujer como abeja-obrera y asociada a sus virtudes. Ésta es una tesis paradigmática en su proyecto, una tesis que se mantiene dentro de la visión de su época: la abeja-obrera es la madre-esposa; en cambio, en Jenofonte es explícita. La segunda tesis aparece cuando se asocia al ciudadano, tanto varón como hembra, con la abeja-obrera. Ésta es una tesis explícita, ahora las virtudes son políticas y se vinculan a las reencarnaciones más cívicas en forma de abejas (Platón, 1992a, *Fedón*, 81e-82c). Se trata de una asociación que vincula a la abeja con la especie de los insectos más cercanos a lo divino debido a su inteligencia (Platón, 1992c, *Político*, 263 d-e). También Aristóteles mantiene que la abeja es un insecto social con finalidad, por ello se asemeja a los hombres

⁴¹ Artabazo le dice a Ciro, rey persa, que ve la obediencia de los súbditos hacia él semejante a la de las abejas a su rey: «Me pareces que eres por naturaleza no menos rey que el individuo que en la colmena ha nacido para caudillo de las abejas» (Jenofonte, 1987, V 1,24-25). Plutarco repite lo mismo, es más, utiliza también el recurso a lo natural para justificar el mando: «Por naturaleza, desde luego, el político es siempre el gobernante del Estado, como la reina entre las abejas» (Plutarco, 2003, *Consejos políticos*, 17).

(Aristóteles, 1992a, *Investigación sobre los animales*, 488.a). Todas las referencias a la inteligencia de las abejas se relacionan con la explicación mitológica que señala la derrota de Cronos por parte de Zeus embriagándolo con una bebida de miel (Bernabé, 2003, pp. 154-156). La tercera tesis es la que establece semejanza entre la ciudad y la colmena. También es una tesis explícita. Aquí es donde aparece la idea de un filósofo gobernante al modo de la figura del rey de enjambres. La apicultura hace referencia a una comunidad con una finalidad común, a una preocupación por la continuidad de la especie, todo esto tiene que ver con el espíritu de la colmena; y ésta es una idea con mayor complejidad que la del pastoreo. También cuando se habla de fundar nuevas colonias se las nombra como nuevos enjambres. Por último, la teoría del zángano es explícita y plenamente desarrollada. Contiene expresamente un modelo de hombre cívico que repercute en los modelos de gobernantes y de gobiernos. Es una teoría política, pero también educativa. Está directamente vinculada a la educación de los ciudadanos, esto es, con la cura del alma. Podemos decir que *educación es conducción de almas* y con ello Platón la definió de una manera inmodificable hasta nuestros días; y, esa educación ha de evitar la enfermedad del alma, o sea, la figura del zángano y/o del lobo.

3.- La ciudad es una isla en un mar rural.

Griegos y romanos parecen polarizar el pensamiento según se mire desde una contextualización urbana o rural, pero, el hombre parece hacerse sólo en la ciudad, ese parece ser su lugar natural de destinación. Esto sugiere que la mayoría de los discursos son llevados al punto de vista político. Así, cuando piensan la vida de los insectos sociales, están consciente e inconscientemente, midiéndolos en relación a ellos. La mirada contraria, es decir, la rural o la pastoril, se presenta como menos civilizada, pero no siempre es así, cambia su valoración cuando el tedio y el lujo de la ciudad aleja al hombre de la sencilla rigurosidad, entonces, pareciera que es el campo lo que hace al hombre más equilibrado. Veré primero de extenderme acerca de lo apícola a) y, a continuación, sobre lo rural y pastoril b).

a) Conviene explicar de qué manera ese saber apícola aparece reflejado en distintos temas y autores. Comenzamos apreciando que la abeja es también utilizada como representación del alma,⁴² el alma es lo divino que habita en lo humano (según Platón y los pitagóricos), lo divino se relaciona con lo misterioso y los misterios llegan a los hombres a través de los intérpretes: La Pitia, abeja de Delfos, o por sueños, o por medio de intérpretes. Aquí aparecen los poetas que en su condición de intérpretes son los posesos, los que reciben por inspiración, los que esperan de las musas ser mensajeros. El alma que interpreta se asocia con el uso óptimo del lenguaje, así es habitual encontrar la comparación entre el dulce y elocuente uso de la palabra y la miel, hasta el punto que se fabrican fábulas para explicar la natural capacidad en la creación de discursos. En relación a esto hay una fábula que cuenta cómo a Platón⁴³ las abejas lo picaron en la boca en su infancia, explicando de esta manera su talento para la escritura; otra elaboración de lo mismo es lo que nos cuenta Claudio Eliano en sus *Historias curiosas*, allí nos explica que en su niñez un enjambre de abejas había dejado caer miel sobre sus labios⁴⁴; también se aplica esa fábula a Píndaro⁴⁵. Mas de lo mismo encontramos en Lucrecio cuando éste habla de

⁴² «Finalmente, el simbolismo de la abeja se transmitió al neoplatonismo y al orfismo como personificación del alma. Estas escuelas místicas representan a la abeja como un emblema del alma que no había nacido todavía (Fernandez, *La evolución mitológica de un mito: la abeja*, p. 145, en Alvear, J. Blánquez, C. y Wagner, C. (Eds.), 1993). Igualmente se nos dice que «la abeja como la mariposa sirvió entre los antiguos de representación del alma» (Gil, 1959, p. 211). En este mismo texto a pie de página se nos explica que esta era una creencia en Egipto y en la India. Aristóteles en «Acerca del alma» no nombra ninguna vez la relación entre el alma y la abeja y, cuando lo hace, por una vez, lo hace para decir que ésta no posee imaginación (Aristóteles, 1994a, III 428a. 10).

⁴³ «Se posaron en la boca de Platón cuando todavía era un niño, presagiando el atractivo de su dulce elocuencia» (Plinio el Viejo, 2003, *Historia natural*, XI 55).

⁴⁴ «Periclitóne dejó a Platón en unos mirtos cercanos y frondosos. Dormido el niño, un enjambre de abejas dejó caer miel del Himeto sobre sus labios a la vez que cantaba su melodía, profetizando así la dulzura de la elocuencia de Platón» (Claudio Eliano, 2006, X 21).

⁴⁵ «Un bello ejemplo de lo que aporta la fantasía es la visión de un Píndaro niño a quien, cansado y dormido tras una cacería por el Monte de las Musas, el Helicón, una abeja, insecto profético para la

Epicuro, estableciendo una semejanza entre sus seguidores y las abejas; el discípulo es un buscador de la miel libada por el maestro: «Tú eres nuestro padre, el descubridor de la verdad, tú nos ofreces enseñanzas paternas, y de tus escritos, ilustre, como en los sotos floridos las abejas todo lo liban, así nosotros pastamos todas tus áureas palabras, áureas, por siempre las mas dignas de vida eterna. Pues tan pronto como tu doctrina surgida de tu divino entendimiento comienza a proclamar la naturaleza de las cosas, se disipan los terrores del espíritu, las murallas del mundo se abren, por todo el vacío veo producirse las cosas» (Lucrecio, 2003, III 5-20). Plutarco asocia directamente la dulzura de la miel de las abejas con el amor al arte por parte del hombre, es decir, las abejas buscan la dulzura en las flores, de la misma manera que el hombre «amante del arte y de la belleza, tiende por naturaleza a acoger y encariñarse con cualquier acto o hecho que participe de inteligencia y razón» (Plutarco, 1987b, *Charlas de sobremesa*, V 673A).

La tendencia a explicar de manera fabulosa las cualidades naturales de poetas y escritores parece tener su origen en las historias antiguas que explican la crianza de niños expuestos, alimentados por cabras, ovejas y también con la miel de las abejas. Entre estos expósitos hay que incluir a Zeus, criado en una cueva de Creta. Sabemos que Apolo fue alimentado con néctar y ambrosía (*Himno a Apolo*, 120-125, en *Himnos Homéricos. La batracomiomaquia*, 1988), esta cuestión, en realidad, se generaliza a otros personajes y a todo tipo de creaciones. La ninfa Otreide ocultó a su niño bastardo de Zeus por temor de las represalias de Hera, este «niño no murió, sino que creció alimentado por las abejas» (Antonino Liberal, 1989, *Metamorfosis*, XIII 1).

De los poetas dice Platón en *Ion* que recogen las libaciones de las Musas, y que, al modo de las abejas, los poetas poseídos, endiosados «poetizan y profetizan»⁴⁶ La idea de relacionar el habla con la miel y las abejas ya está en Homero, las abejas que proporcionan el alimento a los dioses están más cerca de la divinidad, así, por aquel principio de semejanza tan presente en los autores griegos, las abejas participan de lo divino.⁴⁷ Lo divino se relaciona con la miel, y ésta con el alimento de los dioses y la palabra que los poetas reciben de las Musas. La dulzura de la miel está por

creencia antigua, destila miel en la boca; o bien se trata de un sueño en que el mismo poeta ve llenársele su boca de miel y cera como signo de que debe consagrarse al arte de la poesía (vita ambrosiana)» (Ortega A., Introd. p. 9, en Píndaro, 1984).

⁴⁶ «Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas» (Platón, 1990, *Ion*, 534a)

⁴⁷ Dicen las sirenas a Ulises: «Porque nadie en su negro bajel pasa aquí sin que atienda a esta voz que en dulzores de miel de los labios nos fluye» (Homero, 1993, XII 185-190). También es común utilizar frases como dulce como la miel o melosas palabras, etc. En la *Iliada* al hablar de Néstor se nos dice: «Néstor, de meliflua voz, se levantó, el sonoro orador de los Pilios, de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra» (Homero, 1991, I 245-250). Claudio Eliano relata el caso de un pueblo obligado a emigrar debido al ataque de unas abejas inspiradas por la divinidad (1984, XVII 35).

debajo de la dulzura de la ambrosía, como queriendo indicar la distancia entre el alimento de los hombres y el de los dioses, o sea, la distancia entre mortales e inmortales⁴⁸. Cuando Ulises baja al Hades le explica al alma de Aquiles cómo lo ofrendaban ante la pira: «Te abrasabas vestido de dios y aroma de ungüentos y miel dulce» (Homero, 1993, XXIV 65-70). También Virgilio al relatar el encuentro de Eneas con su padre en el Leteo representa a las almas como abejas (Virgilio, 1997, VI 700-715). Heródoto cuenta que en Babilonia se acostumbraba a cubrir los cadáveres con miel, de igual manera, Jenofonte cuenta del envío del cadáver de un Lacedemonio envuelto en miel a su patria (1977, *Helénicas*, V 3, 19). Parece haber coincidencia en la manera de relacionarse con los dioses a través de la miel⁴⁹.

Los poetas, entonces, se reconocen, al modo de las abejas como libadores de dulces, bellas y divinas palabras; el propio Píndaro asociaba su creación a la producción de las abejas: «La flor dels meus himnes / d'elogi és com una abella / que vola d'una paraula a una altre» (Píndar, 1993, X 52-54). Por eso, Ovidio cuando se refiere a unas palabras tristes, las asocia con la amargura de la miel de Córcega⁵⁰; Aristènet, al contrario, la utiliza para las palabras amorosas, reutilizando un poema de Safo (Aristènet, 2009, I 10). Y, además, se proyectan sobre los hombres las cualidades de las abejas, sobre todo la castidad, que no se refiere a la conducta de las mujeres exclusivamente, sino también a los hombres, así Eurípides hace que el casto Hipólito, al ofrendar a Ártemis, la diosa virgen, se exprese en estos términos: «A ti, oh diosa, te traigo, después de haberla adornado, esta corona trenzada con flores de una pradera intacta, en la cual ni el pastor tiene por digno apacentar sus rebaños, ni nunca penetra en hierro; sólo la abeja primaveral recorre este prado virgen. La diosa del Pudor lo cultiva con rocío de los ríos» (Eurípides, 1991, *Hipólito*, 70-80). Como sabemos que también las abejas servían para la adivinación, es fácil deducir que eran utilizadas para interpretar los presagios, por eso Virgilio dice en *Eneida* que un adivino interpretó la llegada de un enjambre de abejas con la pronta llegada de las tropas extranjeras (1997, VII 60-70). Cicerón habla de dos tipos de adivinación⁵¹, la

⁴⁸ «En cambio, Homero conoce el néctar como bebida de los dioses. Íbico asegura con énfasis que la ambrosía tiene nueve veces la dulzura de la miel, cuando dice que la miel, en cuanto a su sabor, es una novena parte de la ambrosía» (Ateneo, 1998a, II 39B).

⁴⁹ «Entre ellos, los cadáveres se recubren de miel y sus cantos fúnebres son semejantes a los de Egipto» (Heródoto, 1992, I 198).

⁵⁰ «Alejaos, incómodas tablillas,/ maderas fúnebres, y tú también/ cera llena de signos negadores,/ recogida –seguro– de la flor/ de alta cicuta por la abeja corsa/ que bajo tu miel pésima te puso» (Ovidio, 2004, *Amores*, 1,12).

⁵¹ «Dices que existen dos géneros de adivinación, la artificial y la natural; la primera que descansa parte en conjeturas y en parte en continuas observaciones; la segunda que resulta de los esfuerzos y penetración del alma en comunicación con la divinidad, de la que ella misma es emanación y procedencia. Entre las adivinaciones artificiales enumerabas la inspección de las entrañas, la observación de los rayos y prodigios, las predicciones por medio de augurios, señales y presagios, refiriendo en fin a este género todo lo conjetural. La natural la considerabas como inspiración o

artificial y la natural; a la primera pertenecería la adivinación por presagios dados por las abejas, así, nombra el caso de un enjambre que se posó en el caballo de Dionisio, y, el mentado caso de las abejas que se posaron en los labios de Platón (Cicerón, 1985, pp. 46-47). Más allá de los presagios, pero asociado a ellos, las abejas permiten ese acceso al saber por estar asociadas a las Musas y las Ninfas.

En el imaginario griego lo divino siempre estuvo asociado a la miel y a las abejas, por eso algo de misterioso había en torno al modo en que se producía la miel, normalmente se pensaba que el rocío se convertía en miel y que las abejas la transportaban a sus panales. Séneca también se apunta a la idea de que el sabio debe imitar a las abejas, o sea, buscar en las flores (libros) de mejor miel, la mejor sabiduría, esto es, saber escoger y acumular lecturas, asociando, así, saber y miel. Asimismo, nos dice que no se sabe exactamente como se realiza la producción de miel, dudaba entre si era recogida directamente de las flores o, si por el contrario, al ser recogido el jugo de las flores era convertido en miel gracias a un procesamiento por parte de las abejas (Séneca, 1989, XI-XIII 84).

Curiosamente no encontramos en la Poética de Aristóteles esta asociación entre la creación poética y la labor de las abejas, quizá estuviera en alguno de sus textos perdidos... Quizás estuviera en *Sobre la miel* de su discípulo Teofrasto (Diógenes Laercio, 2007, V 44). Asimismo, es interesante ver como Isócrates traslada estas ideas mitológicas, poéticas y filosóficas al ámbito de lo educativo, y no es extraño, pues la educación no puede separarse de toda la cosmovisión clásica; en éste está la idea reutilizada, posteriormente, por Séneca: «Es preciso que tú, sirviéndote de estos ejemplos, aspire a una conducta intachable, y que no sólo permanezcas fiel a lo que hemos dicho, sino que también aprendas lo mejor de los poetas y leas lo que de útil hayan podido decir otros oradores. Porque de la misma manera que vemos que la abeja se posa en todas las flores y que saca lo mejor de cada una, así también es preciso que los que desean una educación no dejen nada sin probar y reúnan de todas partes lo que les es útil. Pues a duras penas uno puede vencer, a pesar de este cuidado, las imperfecciones de la naturaleza humana» (Isócrates, 1979, I 51-52).

En otro orden de cosas, sabemos que habían textos dedicados a la apicultura y que formaban parte de la preocupación por el saber práctico, muy poco se conserva de ellos, pero de lo que tenemos, sabemos que Nicandro, poeta, médico farmacéutico y sacerdote, es decir, un típico enciclopedista griego, escribe en el siglo II a. C., unos poemas didácticos que reflexionan acerca de los beneficios y perjuicios de los

arrobamiento del espíritu fuertemente excitado, o previsión del alma, libre durante el sueño de la influencia de los sentidos. Hacías depender toda la adivinación de tres fuentes: Dios, el hado y la naturaleza» (Cicerón, 1985, p. 72).

animales para la cultura humana; es evidentemente práctico, pero no ajeno a la especulación teórica acerca de las propiedades de los animales y de su relación con los hombres. Hay en sus textos un sinfín de datos acerca de las abejas, destacando lo que de terapéutico, en sentido general, hay en una serie de remedios en base a miel combinados con otros componentes, plantas, hierbas, vino, etc. Otro tanto hizo Dioscórides al mostrar las propiedades farmacológicas de la miel (Dioscórides, 1998a, II 82)⁵². La veterinaria, ocupaba en la cultura grecolatina un escalón inferior respecto a la medicina humana, siguiendo, así, la jerarquía establecida entre lo humano y lo animal⁵³, quizás por eso se prestó más atención a la curación de los animales cuadrúpedos, por su mayor uso, que a las abejas; sin embargo, hubo textos apícolas. Aquí, empero, quiero destacar la relación entre Aristeo y las abejas; este héroe, pastor y cazador, también representa al héroe civilizador, pues aparece como el inventor de diversas artes, una de éstas será la apicultura.

b) Cerca de la animalidad quedan los bárbaros, los que no pertenecen a esa cultura que se mira a sí misma y que, en función de esa mirada, va haciéndose; este gesto, que es de todos los pueblos antiguos, también lo es de los griegos y romanos; los límites de lo civilizado son los límites de la propia cultura griega, primero, y romana, después. También en la cercanía a lo animal queda el mundo rural, sobre todo la figura del pastor, del hombre que duerme entre los montes y convive con animales, éste también es asimilado al bárbaro. Aulo Gelio nos ofrece una puntualización sobre este término, de él podemos deducir que era de uso general el calificativo de bárbaro o rústico cada vez que se quería señalar una conducta inadecuada a la vida de la ciudad: «En cuanto a lo que decimos que alguien hablaba de manera bárbara (*barbare*), ese defecto del habla no es bárbaro, sino rústico (*rusticum*), y de quienes hablaban con ese defecto se decía que hablaban *rustice* (como la gente del campo)» (Aulo Gelio, 2009, XIII 2).

Hay un himno a Hermes donde se relata una disputa entre éste y Apolo, ambos con funciones pastoriles: «Comparte con Apolo epítetos propios de esta función pastoril: *nómios*, *epimlios* ‘guardián del ganado’, *oiopólos* ‘ovejero’, etcétera. Ello hace que el ámbito de su culto fuera siempre predominantemente popular, pero no, exclusivamente, pues, como pone de relieve Càssola, se asociaba, como dios pastoril que era, a los primitivos jefes de la comunidad, asimismo pastores» (*Hermes*, 133, en

⁵² Aristóteles piensa que no es un fármaco, pues purga por cantidad, no por cualidad (2004, 42, 35). Tucídides nos explica el uso de la adormidera mezclada con miel y semilla de lino para evitar la sensación de hambre en los soldados (1991, IV 26). Y, Jenofonte, el caso de una miel libada de plantas venenosas que afectó de sueños y desmayos a los soldados (Anábasis, 1982, IV 8, 20-22).

⁵³ «Y es que, según afirma, el ars veterinaria debe ocupar el escalón inmediatamente inferior a la medicina humana, de acuerdo con el objeto de su estudio, los animales, y a semejanza de la jerarquía natural» (Vegecio, 1999, Introd. pp. 21-22).

Himnos homéricos, 1988). La confrontación, a causa del robo del ganado de Apolo por parte de Hermes, es resuelta por Zeus, a partir de esta intervención ambos dioses hacen las paces y cada cual determina sus atribuciones, Hermes se queda como dios pastoril y recibe de Apolo la capacidad de adivinación a través de las abejas, por su parte, Apolo se queda con la adivinación más vinculada a la palabra inaccesible de Zeus. Esta segunda forma de adivinación vendrá por intermedio de la palabra humana, no por las señales derivadas de los animales, ni de insectos...; con lo cual parece indicar el poeta la distancia que se abre, definitivamente, entre los ámbitos de los dos dioses: por un lado, el pastoril, rural, más antiguo, más cercano a las mañan y, por otro, Apolo con lo más divino, y en este sentido, más cercano a las necesidades de los hombres que se civilizan o se separan del mundo rural. Así, parece quedar fijada la tradición que da a Apolo el carácter de interpretador de todos los asuntos inminentemente sociales, pues Delfos, que queda definitivamente para Apolo, se convierte en el centro del mundo, «ombligo del mundo»; hasta donde irán los hombres por toda clase de oráculos, tanto comunitarios como privados.

Esta distancia que va tomando lo político respecto a lo rural, incluso en el universo de los dioses, parece estar en correspondencia con el aparecer de límites que darán cuenta del paso de una realidad fundamentalmente agrícola y rural a la consolidación de oficios y actividades propias de la ciudad; diferenciación que marca el inicio de una contraposición entre dos realidades con dos géneros de vida distintos, dos maneras de entender la naturaleza humana, una que parece más rustica y otra que rápidamente se autodenomina más humana, más propias del hombre y no de las bestias. Aquel hombre que había pasado de ser un habitante de las aldeas a la condición de ciudadano, que fue la base de un movimiento democratizador y que gozó de cierta igualdad económica, haciendo uso, además, de la isonomía e isagoría, comenzó a ver peligrar esos avances a medida que perdía peso en la gestión de las cuestiones políticas. Crecía, paralelamente, una preocupación por esa igualdad debido a la manera en cómo evolucionaba la propiedad rural: «La literatura griega muestra un claro patrón de legislación y prácticas agrarias (alrededor del 700-550 a. C.) que aseguran la difusión de la igualdad de las tierras (aproximadamente 550-400 a. C.), seguida de las preocupaciones ante el hecho de que la idea del agrarismo estaba siendo atacada (440-300 a. C.), y culminando en la erosión gradual del conjunto de las comunidades autónomas de pequeños granjeros independientes (300 a. C. y después)» (Davis, *Antes de la democracia* p. 227, en Gallego J. (ed.), 2003). Esta referencia que da cuenta de cómo crece la preocupación por la propiedad agrícola, de pequeñas dimensiones, esto es, de aproximadamente 3,5 hectáreas, señala que lo que está perdiendo peso político es la granja familiar, es decir, esa primera base social de la democracia; desde la que salían los hoplitas y la figura del

ciudadano medio (Jameson, *El trabajo agrícola en la Grecia Antigua*, p. 48, en Gallego J. (ed.), 2003). Por otro lado, y dentro del mismo movimiento diferenciador, el mundo del pastoreo aparece vinculado a una edad más remota de la Grecia Antigua (Gallego J., *La historia agraria ...*, pp. 24-25, en Gallego J. (ed.), 2003), a un mundo más aristocrático en donde los pastores eran esclavos o hombres libres dependientes de un salario. Por tanto, la idea del pastoreo se diferencia y se distancia de la figura de la granja doméstica con pretensiones de autarquía, es decir, del *oikos*. En otras palabras, por un lado, está la ciudad y, por otro, el campo, pero, dentro de este último el pastoreo queda marcado como una actividad aún más rústica respecto a la actividad de la granja familiar.

La ciudad es una especie de prolongación del *oikos* y, en ese sentido, está sostenida por la actividad agrícola, que no sólo le permitía la subsistencia, sino también la defensa del territorio que era a la vez la defensa del propio hogar: «las ciudades a excepción de Atenas en ciertos momentos, dependían fundamentalmente de la producción agraria que conseguían las granjas domésticas en las tierras que la circundaban. (...) Por consiguiente, cuando hablamos del mundo rural en la Grecia antigua no hay que perder de vista que el núcleo básico de la vida social de los antiguos griegos era ese tipo característico de comunidad cimentado en el modelo de la *polis*, una corporación compuesta por un núcleo urbano (*asty*) circundado por los campos de labor que constituían el territorio (*khora*) de la ciudad, conformando así una entidad indivisible» (Gallego J., *La historia agraria ...*, pp. 26, en Gallego J. (ed.), 2003). La dependencia de la ciudad de los territorios rurales produce un fenómeno de gradual empobrecimiento de las condiciones de vida rural, a medida que la ciudad se hace de mayores dimensiones; desmintiendo esa creencia de que en el campo se sobrevive mejor a las crisis, esto se debe a que la ciudad parece ser muy costosa en comparación con la capacidad de producción que posee el contexto agrícola que la sostiene: «Una y otra vez vemos que los campesinos entre mediados del siglo IV y mediados del VI se abalanzan hacia la ciudad más cercana en épocas de hambre, pues sólo en la ciudad se puede encontrar alimento comestible» (Croix, 1988, p. 28).

Esto mismo continua dándose en el contexto del Imperio romano, en donde las dimensiones de las propiedades vuelven a ser las de una aristocracia terrateniente, que volcaban su riqueza en las comodidades y disfrutes de la vida urbana, pero lograban gran parte de sus riquezas del campo. Así lo atestigua Cicerón, pudiendo deducir nosotros que se esquilma al mundo rural por parte de los habitantes de la ciudad, una ciudad siempre necesitada de los recursos que no producía: «En efecto, los amos previsores que visitan asiduamente sus propiedades, tienen sus despendas

repletas de vino, de aceite, y toda su finca es rica: hay abundancia de cerdos, cabritos, corderos y gallinas, leche, queso y miel. Los propios agricultores ya llaman al huerto «la segunda matanza». Todo esto lo sazona aún más la caza mayor y la caza de aves en los ratos de ocio» (Cicerón, 2009, 56). Confirmándonos, así, que en las grandes y en las pequeñas propiedades existía una combinación de actividades productivas; la cría de ganado, el cultivo de cereales y huertos, así como los animales típicos de las granjas, sin excluir, la cría de abejas, que seguramente formaba parte del paisaje habitual de toda casa rural. Ya desde Solón, como nos confirma Plutarco, hubo necesidad de establecer algunas normas o leyes para la instalación de colmenas: «Y quien pusiera colmenas de abejas, debía alejarse trescientos pies de las que hubiesen sido colocadas antes por otro» (Plutarco, 1996, *Solón*, 23, 8). Platón ya había visto la necesidad de regular la cría de abejas⁵⁴. Antes, en la época micénica se detecta la presencia de un funcionario encargado del cuidado de las colmenas⁵⁵.

Se mantiene un rasgo rural importante en la ciudad, al menos en los escritos de Platón y Aristóteles, como es el hecho de controlar el tamaño de las parcelas de terreno y, en el primero, incluso la cantidad de casas, en un intento de mantener estable el número de familias y de ciudadanos (Platón, 1999a, V 737 c-d). De manera clara, ambos están ampliando la idea de la granja autárquica a las condiciones de la ciudad que para ellos también debía ser autosuficiente. La intención de esta teorización es evitar la pobreza extrema o la exagerada riqueza, o sea, se busca un término medio que es visto como la mejor manera de mantener la comunidad alejada de tensiones sociales. Ambos están siguiendo el modelo de Solón, esto es, evitar mediante la regulación social la *stasis*, como queda manifiesto en su intención de buscar equilibrio entre pueblo y aristocracia (Domínguez, 2001, pp. 148-152).

Aristóteles ve un peligro en la acumulación excesiva de propiedades y en la extrema precariedad, ambos casos serían desencadenantes de conflictos civiles; como es característico en él, esta reflexión se enmarca en un recorrido por diferentes formas de legislar la propiedad y las consecuencias de éstas: «Pero no deben omitir los que así legislan una cuestión que de hecho olvidan: que al fijar la cantidad de la propiedad conviene también fijar el número de hijos. Pues si el número de hijos sobrepasase la magnitud de la propiedad, será forzoso anular la ley, y, aparte de esta

⁵⁴ «Y si acaso alguien, para apropiarse de enjambres de abejas ajenas, satisface el gusto que éstas sienten y las atrae con golpes de metal, debe pagar el perjuicio producido» (Platón, 1999b, VIII 843e).

⁵⁵ «Uno de los panoramas familiares de Grecia lo constituyen los conjuntos de colmenas, pintadas las más de las veces de azul celeste, que se encuentran en las laderas incultas de los montes, dondequiera que haya una abundancia de tomillo o de otras plantas silvestres que puedan proporcionar néctar. La miel del Himeto es justamente famosa. Por lo tanto, no supone una sorpresa el encontrar testimonio de apicultura entre los micénicos. El título de «colmenero, apicultor» aparece entre los documentos catastrales de Pilo (serie Ea), y se dice que varias personas detentan arriendos de parte de aquél» (Chadwick, 1993, p.163).

anulación, es malo que muchos ciudadanos pasen de ricos a pobres; pues es difícil que tales no sean revolucionarios» (Aristóteles, 1994c, II 1266b, 5-6). En términos parecidos se pronunció Platón, para éste la clave está en la cantidad estable de casas-lotes (5040), o sea, de padres de familia, y de ahí, la cantidad óptima que debería haber en una ciudad equilibrada, esto es, autosuficiente y que minimiza las tensiones internas, al tiempo que distribuye exhaustivamente la población de acuerdo a las necesidades (Platón, 1999a, V 737c-d). Piensa, Platón, que la semejanza en la propiedad asegura el equilibrio funcional de la ciudad, así establece proporciones de acuerdo a la condición social; por un lado, para los ciudadanos y, por otro, para esclavos, extranjeros y otros: «Una vez que cada ciudadano haya recibido sus dos partes sea dueño y señor de la distribución entre los esclavos y los libres, cuántas y cuáles quisiere eventualmente distribuir. Lo que exceda a eso debe distribuirse en medida y número de la siguiente manera. Distribúyanlo, tomando en cuenta la cantidad de todos los animales que necesitan obtener los alimentos de la tierra» (Platón, 1999b, VIII 848e).

Es aquí donde podemos decir que nace, ya de manera bastante precisa y a nivel consciente e inconsciente, la idea de que el mundo animal es un referente para distanciarse de él y pensar la comunidad política en términos nuevos; pero es, justamente en esa novedad, donde reaparecen los patrones mentales del mundo animal con nuevos rasgos contaminando la mirada social, así como el gesto interpretativo y epistemológico.

Uno de los aspectos significativos que podemos observar dentro de este proceso de cambio, es la aparición de una figura que permanecerá a lo largo de todos los siglos de nuestra cultura, incluso hasta el presente. Me refiero al misántropo, al ser humano que se desarraiga de la comunidad y que, además de tomar distancia respecto a ella, la aborrece, desdeña sus favores y desprecia al nuevo hombre político; también se trata de un ser que prefiere la vida rústica, con ademanes menos refinados que los del hombre de ciudad, por eso es visto como asocial: «Es el colmo de los males. Esta finca que tiene vale, quizá, dos talentos. La cultiva él solo, sin tener nadie que lo ayude: ni esclavo doméstico, ni asalariado del lugar, ni vecino, completamente solo. Pues lo que más le agrada es no ver a ningún ser humano. Muchas veces trabaja con su hija al lado; sólo con ella habla y esto no lo haría fácilmente con otra persona. Dice que la casará cuando encuentre un novio con el mismo carácter que él» (Menandro, 1986, *Misántropo* II, 325-340). No es simplemente una actitud de distancia respecto al mundo que se considera civilizado, sino que implica una esencial disposición ética que conlleva una radical crítica a los fundamentos de ese mundo de progreso y civilización. El misántropo,

conscientemente, deja clara cual es su posición ante los temas claves de la vida política: «Si todos fueran como yo, no habría tribunales, ni los hombres llevarían a la cárcel a sus semejantes, ni habría guerra, cada uno se contentaría con tener lo justo» (Menandro, 1986, *Misántropo*, IV 740-745). Como puede observarse, el mundo rural con sus características, aparentemente arcaicas, comienza a reaparecer bajo una nueva mirada intelectual, dando a entender un cierto agotamiento del optimismo espiritual que generó en su momento el auge de la *polis*. Parece que justo desde ese agotamiento nace la figura del misántropo.

En un grado más atenuado de misantropía, quizás debido a su carácter más espiritual, estaría la idea del tedio a la vida urbana que encontramos, por ejemplo, en Séneca. Éste, ante las molestias de vivir en la ciudad, frente a las cuales no propone otra cosa que una actitud estoica, e incluso epicúrea de indiferencia, que le permita la serenidad del sabio que se sustrae a tanto alboroto, deja expresado, con toda claridad, que la ciudad produce tedio: «¡Muera yo si el silencio es tan necesario como parece para quien en el retiro se consagra al estudio! Heme aquí rodeado por todas partes de un griterío variado. Vivo precisamente arriba de unos baños. Imagínate ahora toda clase de sonidos capaces de provocar la irritación en los oídos» (Séneca, 1994, 56). Séneca no sólo está dejando constancia de las molestias de la ciudad, también está posicionándose en los mismos términos que el misántropo que desconfía de los logros humanistas que parecían surgir de la vida cívica, así, al comentar la denuncia de Lucrecio de que con el auge de los hombres doctos ya no quedan por la ciudad hombres buenos, escribe: «Hechos que, cometidos clandestinamente, se pagarían con la muerte, los elogiamos porque los comete quien lleva insignias de general. El hombre, el más dulce de los seres, no se avergüenza de alegrarse de la sangre mutuamente derramada, y de hacer la guerra y de encomendar a sus hijos que la hagan, siendo así que hasta los animales y las fieras tiene paz entre sí» (Séneca, 1989, 95. 31-32). Vuelve aquí la asimilación del hombre pervertido con las bestias⁵⁶; cuestión presente en todos los autores antiguos. En este mismo sentido encontramos en Lucano una feroz crítica a la guerra civil entre romanos. Dando continuidad a una de las ideas claves del sentimiento de humanidad, es decir, que el hombre debe diferenciarse del género de vida de los animales para considerarse humano: «Así habla, y conmovió las mentes todas y restableció el deseo del crimen. Así, cuando las fieras han perdido, en jaulas encerradas, la costumbre de las selvas, se han amansado y deponen su rostro desafiante y han aprendido a obedecer al hombre, si a su boca ardiente una gota de sangre llega, retorna la ira y la furia y, probado su sabor, el

⁵⁶ La idea de asociar maldad y vileza, etc., con la conducta subhumana y ésta con la vida animal, se mueve entre una evidente duda, por un lado, los animales son salvajes, pero no poseen los vicios humanos, y, por otro, sirven para reflejar la irracionalidad de ciertas acciones humanas. (Plinio el Viejo, 1995, II 7, 25-27).

recuerdo despierta y sus fauces se hinchan, bulle la cólera y apenas respeta su ira al domador aterrorizado» (Lucano, 2003, 235-245). Los hombres parecen poseer de manera latente una bestia, unos instintos salvajes que pueden despertarse en ciertas circunstancias históricas.

Todo ello continua la línea de fuga hacia una nueva manera de entender el ocio, tal cual lo presenta Cicerón en *Sobre los deberes*⁵⁷, hay en estas nuevas actitudes una cierta desconfianza respecto a la condición humana urbana y a sus supuestas virtudes, por esto, el nuevo ocio, intenta convertirse en una manera más de humanización, es decir, de proceso de diferenciación del género de vida animal. No es extraño, entonces, que este nuevo aliento espiritual vehiculado por los hombres cultos acabe de abrir el espacio cultural al género literario pastoril. Nuevo género que, en realidad, se está reabriendo, pues entre los griegos ya hubo unos cuantos poetas que prestaron atención a la vida sencilla del campo, sugiriendo que ese tipo de vida podría ser más conforme a la naturaleza humana que el de la ciudad; sin embargo, ahora, el auge humanista mezcla más elementos y más elaborados, consolidando definitivamente el género pastoril.

Lo bucólico hace referencia etimológicamente al cuidado de los bueyes, pero acabó abarcando todo lo relacionado con el pastoreo de ganado de cualquier clase y, asociado a esto, incluye toda actividad vinculada a la vida rural y rústica, así como a una cierta actitud moral de buena disposición personal, de amabilidad. Por otro lado, estas composiciones parecen estar emparentadas con los cantos breves que se daban en ambientes pastoriles y rurales en general.

Destacan, por encima de todas las obras de este tipo, las bucólicas de Virgilio. Según parece hay mucho de biográfico en la composición, ya que él conscientemente pone el acento en un género de vida, el de su infancia, contrapuesto a la vida urbana, con unos valores, sino agotados, si en crisis. Así, debido a cierta percepción inhóspita de la ciudad, llegó a ver en la vida del pastor y del campesino el lugar de conservación de una vida sencilla y noble, incluso uno de los interlocutores de nombre Melibee hace referencia a la miel y con eso a lo meloso, al lenguaje amable. Virgilio no es el iniciador del género, pero es referencial por su calidad poética, la extensión y el énfasis que pone en las ventajas de una vida libre y feliz, marcando claramente el contraste entre dos géneros de vida y de hombres: «¿Un impío soldado poseerá estos tan bien cuidados campos? ¿Un bárbaro estas mieses? ¡He aquí adónde condujo a los miserables ciudadanos la discordia! ¡Para éstos sembramos nosotros nuestros campos!» (Virgilio, 1990, *Bucólicas*, I 70-75).

⁵⁷ Cicerón, sin la vida de la República, se dedica a la filosofía y a escribir; alejado de la ciudad, pero con nostalgia de ella (Cicerón, 2006, 3,1-5).

Así como canónica es esta obra, también sucede lo mismo con la primera novela pastoril de la tradición latina, en la cual no sólo se observa una continuación de aquella, sino además una ampliación temática hasta abarcar todos los elementos de la vida rural. Uno de los protagonistas de esta novela es Dafne, un joven pastor que ya figura entre los personajes de Virgilio, aquí, en cambio, protagoniza toda una trama amorosa que se extiende a lo largo de toda su infancia y adolescencia hasta el momento en que ha de casarse, justamente con la otra protagonista, también una pastora de nombre Cleo; ambos, pero, representan uno de los grandes temas de la literatura griega, la de los niños expósitos, él alimentado por una cabra y ella por una oveja, y que luego recogidos por pastores, lograron sobrevivir y hacerse con una familia. Tampoco falta aquí el tema de la seducción entre dioses y humanos. El dios Pan, dios del pastoreo intenta seducir a Cleo, ésta se negará a pesar de que éste le ofrecía la plena fecundidad de su ganado⁵⁸, ella no acepta tener «por amante a quien no era ni macho cabrio ni hombre al completo» (Longo de Lesbos, 2005, II 34). Y es justamente ese territorio intermedio, entre lo animal y lo humano, el que parecen querer idealizar los creadores antiguos como el mejor lugar para vivir, por eso los protagonistas, a pesar de haber podido casarse y vivir en la ciudad, deciden continuar su vida rural, de pastores, separados de la ciudad: «Mientras vivieron pasaron la mayor parte del tiempo en ocupaciones pastoriles, venerando a sus dioses- las ninfas, Pan y Eros-; se procuraron gran número de rebaños de ovejas y de cabras y siguieron considerando los frutos y la leche como los alimentos más apetitosos» (Longo de Lesbos, 2005, IV 39). La novela pastoril parece no ser ajena al esquema de la novela antigua que, en tanto que ficción, no depende de la mitología ni de la realidad, pudiendo, por tanto, abrir los espacios narrativos, pero, no obstante, se mantiene en un modelo reiterativo de una joven pareja y sus avatares (Caritón de Afrodisias, *Quéreas y Calirroe*, 1979, Introd. pp. 14-16). Y, en este sentido, la novela pastoril podría formar parte de la otra cara de la novela urbana, de aquella que no sólo se enmarca en la vida de la ciudad, sino que coincide con esos momentos en que la población se concentra en las ciudades; generando, por esto, nuevas temáticas, quizás más psicológicas (Jenofonte de Éfeso, 1979, *Efesíacas*, Introd. p. 228).

Lo idílico, puesto que es creado por los poetas, determina una idea de naturaleza maternal y amable que, de alguna manera, hace de límite entre, por un lado, la ciudad y, por otro, lo salvaje. La ciudad es para el hombre de campo el riesgo, la incertidumbre lo poco estable. Eliano, en una de sus *Cartas rústicas*, nos explica como un vecino del campo, abandonando la agricultura y la labranza, se va a

⁵⁸ La fecundidad la daba Pan, pero también el otro dios de los pastores, Apolo; así lo señala uno de los pioneros del género bucólico en el siglo III a. C. al decirnos: «Fácilmente el ganado se multiplicará, y las cabras de los rebaños no carecerán de crías, si Apolo fija en ellas, mientras pacen, sus ojos» (Calímaco, 1980, *Himno a Apolo*, 50-55).

recorrer los mares detrás de riquezas y ganancias, dejando su vida pastoril, sus rebaños, etc., que le daban una vida de pocas ganancias y muchas fatigas, pero, en cambio, le ofrecía mucha estabilidad y, por eso, esperanzas más seguras (Eliano, 1999, *Cartas rústicas*, 18). Pero, por otro lado, los hombres del campo se veían privados de lo sorprendente, de las riquezas y las maravillas que las artes han creado en la urbe, así como de todo aquello que los dejaba boquiabiertos hasta el punto de ser vistos como paletos por los habitantes de la ciudad; de esto da cuenta Calpurnio en sus *Bucólicas*, mostrándonos la otra cara de esa imagen del hombre de campo, su ignorancia y el poco mundo que poseen, además de la miseria o el poco valor de las cosas del campo en comparación con la opulencia de la ciudad⁵⁹.

Otro de los temas que remonta las pastoriles al mundo más primitivo es el del canto pastoril. Calímaco, un poeta melancólico que sitúa la mayoría de sus epigramas en un contexto rural, decía que «contra todos los males la «poesía es el fármaco apropiado» (Calímaco, 1980, *Epigrama*, XLVI). Quizás, el canto original de los pastores sea algo totalmente distinto a lo idílico que cantan los poetas⁶⁰, pues éstos reproducen desde el punto de vista de la ciudad, donde todo parece más importante, un espíritu que no le es del todo propio; es muy posible que los auténticos cantos de pastores arrancasen y se mantuviesen en un lenguaje más primitivo y rústico. En todo caso, es claro, que los poetas ponen en los cantos de los pastores temas que pertenecen al nivel de conocimiento del hombre culto, que no necesariamente ha de coincidir con el saber y el lenguaje que utilizaban los campesinos. Por eso, encontramos en Mosco un lenguaje muy distinto al de los pastores, así como una temática marcadamente culta⁶¹. Uno de los más antiguos autores de bucólicas es Teócrito, en él encontramos una competición de cantos de pastores, que se suponen habituales en los medios rurales más antiguos. Este es el autor que más contextualiza sus obras en el mundo rural, así, no es extraño que aparezcan las cuatro figuras del pastoreo; dice uno de los pastores que disputa en canto con otro pastor: «Y yo tengo

⁵⁹ «¿Cómo contarte ahora lo que apenas me basté yo mismo a contemplar parte por parte? Hasta tal punto me ofuscó el esplendor circundante. Estaba yo de pie inmóvil y boquiabierto, admirando el conjunto sin advertir todavía la calidad de cada detalle, cuando una persona de mi edad que casualmente estaba pegada a mi izquierda me dijo: ¿Por qué te extrañas, paleta, de estar embobado ante tanta maravilla, si ignoras el oro y sólo conoces sórdidas casas, chozas y cabañas?» (Calpurnio, 1984, *Bucólicas*, VII 35-45).

⁶⁰ Basta recurrir a lo que dice Berganza en *Coloquio de los perros*: «Que todos aquellos libros son cosas soñadas y bien escritas para entretenimiento de los ociosos y no verdad alguna» (Cervantes, 2005, 662).

⁶¹ «Toda la ciudad ilustre llora por ti, Bión, todas las urbes. Ascra te llora a ti muy más que a Hesíodo, no añoran tanto a Píndaro los bosques de Beocia, no vertió tantas lagrimas Lesbos encantadora por Alceo, ni la ciudad de Teos tanto se lamenta por su poeta; más que a Arquiloco a ti te añora Paros, olvidada de Safo, por tus canciones hoy gime Mitilene. (...). Yo canto la canción de la pena de Ausonia. El canto pastoril es también cosa mía, pues soy el heredero de la dórica Musa que a tus discípulos tú nos enseñaste» (Mosco, *Canto fúnebre por Bión*, 85-95, en *Bucólicos griegos*, 1986).

un mastín, amigo del ganado, que acogota a los lobos: a mi doncel lo doy para que cace toda suerte de fieras» (Teócrito, *Idilio V*, 105-110, en *Bucólicos griegos*, 1986).

Una vez más, queda claro que el lobo representa ese límite del mundo rural con lo salvaje, los habitantes del campo, al igual que los de la ciudad, cada vez que han de calificar o valorar el comportamiento de alguien que está por debajo de lo que se espera del ser humano, lo califican asimilándolo a algún tipo de animal, de los cuales el lobo es uno de los más habituales. En una carta de Alcifrón se compara un esclavo con el lobo por su actitud de desidia y derroche tan impropia de la moderación que se espera de la gente del campo⁶². Aunque se trate de una creación literaria, seguramente este era el lenguaje y los usos en dichos contextos. Justo en la carta anterior, nos habla de la recolección de miel en los enjambres que se formaban entre las rocas, haciendo evidente que lo rural rodeaba y seguía siendo mayoritario, por eso, todas las representaciones rústicas se mantenían vigentes; no es extraño, entonces, que en los relatos de *El asno de oro* entremos en realidades del siglo II que conservan todos los elementos de la vida rural.

Decíamos antes que, en realidad, las bucólicas son una creación de poetas cultos, que dan otro lenguaje y alcance intelectual a esos cantos de pastores que eran habituales en la vida rural, pero que correspondían a un nivel más “primitivo” de cultura. La ciudad re-codificó esa tradición y casi podríamos decir que la reinventó, aún así, nos deja entrever que, en muchos casos, la vida del campo era de extrema penuria.

Otro elemento importante, que refleja el desplazamiento del *oikos* a la *polis*, o sea, un desplazamiento del campo a la ciudad, es que al interior de este movimiento aparecen los primeros signos premonetarios. Los orígenes de esta monetización remiten a la vida rural; así la primera unidad de valor son las cabezas de ganado, luego, es el buey, animal de sacrificio por excelencia, el que se convierte en un valor de equivalencia (ya desde Homero servía como medida de intercambio). Hacia finales del siglo VII a. C. comenzaron a acuñarse las primeras monedas a partir de gotas de metal (oro, plata, electro) que, en los inicios, no llevaban marcas, pero, más adelante se fueron agregando señales singulares; así, ya en el siglo VI, la acuñación se había extendido a toda la Magna Grecia y, en todas las monedas, aparecieron acuñadas figuras de animales, luego de dioses, y, en último lugar, se comenzó a implantar las figuras humanas.

⁶² «Me parece que estoy criando a un lobo en lugar de a un maldito esclavo, pues ha caído sobre mis cabras y no hay una que no haya arruinado. (...). Cuando esté atento al pico, al son del bidente y de la azada, se olvidará de la vida regalada y llegará a comprender, mediante una dura experiencia, qué perjuicios comporta el decir adiós al sentimiento de la moderación propio del campo» (Alcifrón, 1988, *Cartas de campesinos*, 20).

Al ser el buey la unidad de intercambio y la moneda el nuevo valor al interior de la ciudad y entre ciudades, se deduce que en el aparecer de la moneda no sólo nos movemos de lo rural a lo urbano, sino que también de lo religioso a lo político: «En la época de la primera maduración de la *polis*, cuando, con el paso gradual de las manifestaciones de la riqueza desde el *oikos* hasta la explanada del *agora*, de la intimidad de la casa al centro de la vida ciudadana, las cosas preciosas acabaron separándose completamente de los grupos y las personas, y las que servían de valores circulantes (bipennas, trípodes, lebetes, talentos de oro) poco a poco pasaron a ser «signos premonetarios», con funciones de medida del valor y medio de compra» (Parise, 2003, p. 50). Vinculado a esto están los trípodes, instrumentos necesarios para los sacrificios, pero que también servían para indicar la posesión de bienes. El buey también tenía un papel importante al medir las tierras, ya que se hacía en yeguas, es decir, en proporción al rendimiento agrícola que permitía el animal. Asimismo, es interesante destacar cómo se hace presente en el terreno militar, no sólo por ser el animal de transporte, junto a las mulas, sino, por algo muy significativo, me refiero al ritual de rendición: «Los primeros a quienes se les hizo pasar bajo el yugo fueron los cónsules, semidesnudos; a continuación fueron sometidos a la ignominia todos los que venían después en graduación; después, las legiones, una tras otra. Los flanqueaban los enemigos armados increpándolos y mofándose; sobre muchos alzaban incluso las espadas, y algunos fueron heridos o muertos si su expresión relativamente dura por la indignación ante lo que se les hacía molestaba al vencedor» (Tito Livio, 1990, IX 6, 1-3). Es evidente, que de esta forma al vencido se le reduce, simbólicamente, a la condición de capón, es decir, son rebajados en su condición de macho; una vez más da la impresión que las actitudes, el lenguaje y, en general, la percepción de la realidad estaba totalmente permeada por la concepción del mundo animal. Tucídides nos refiere, entre las tantas reflexiones psicológicas que acostumbra hacer, una idea similar a la de Tito Livio, en la cual los hombres, al igual que los animales, funcionan con la ley del más fuerte⁶³.

En general, había consciencia entre los autores, que la ciudad representaba una forma de vida diferente a la del campo, es más, se advierte que se dan cuenta de que la propia ciudad propone y produce novedades en todos los ámbitos, variantes que ellos interpretaban de la misma manera que con respecto al campo; es decir, como el aparecer de lo moderno que se distanciaba de los orígenes de la ciudad, inicios más cercanos a la vida sencilla asociada a la vida rural. Seudo-Plutarco, repitiendo algo ante lo cual ya se había pronunciado Platón, certifica que la ciudad expandía y

⁶³ «Yo no reprocho a aquellos que quieren dominar, sino a quienes están demasiado dispuestos a obedecer. Porque la naturaleza del hombre siempre ha estado hecha para ejercer el dominio sobre el que cede y estar en guardia frente a la agresión» (Tucídides, 1991, IV 61, 5-6).

propiciaba la modificación de todo tipo de actividades sociales: «Los antiguos practicaron la música, como todas sus otras actividades, de acuerdo con su dignidad; los modernos, en cambio, rechazando sus aspectos más venerables, en lugar de aquella música viril, inspirada y querida por los dioses introducen en los teatros una música afeminada y seductora» (Plutarco, 2004b, *Sobre la música*, 15). En opinión de muchos autores, la ciudad trae el lujo, y con ello, la decadencia. Volver la mirada a la vida sencilla y austera del campo les pareció una fórmula para recuperar los valores tradicionales.

4.- Las abejas en Platón y en la tradición clásica.

Cuando Platón piensa el enjambre da por implícito los saberes de su época respecto de la apicultura, es decir, reconoce la presencia de reyes en los enjambres. Él habla de rey, de abejas y de zánganos, y utiliza estas representaciones para reforzar su cosmovisión. En este sentido, la abeja reina, aunque reconocida como madre, se desvanece en las interpretaciones masculinas del mundo. Platón comparte, con la mayoría de autores de su época, la visión masculina de la sociedad humana y, esta visión, es la que determina la interpretación del mundo animal. Mundo, este último, que paradójicamente es reutilizado como referente natural para afianzar la realidad política humana. De este modo, cuando teoriza acerca de la correspondencia entre colmena y ciudad y, entre mundo de las abejas y mundo humano, desatiende lo que podríamos llamar una «investigación acerca de los animales», para pasar directamente a integrar símiles y alegorías diversas dentro de sus propuestas político-religiosa-educativa-... Así, en el *Político*, habiendo reconocido que hay animales que parecen estar dotados de significativos grados de inteligencia⁶⁴ y, asimismo, habiendo comparado con enjambres las colonias para los habitantes sobrantes de las ciudades (Platón, 1992c, *Político* 293a, d-e), reutiliza la figura del rey del enjambre en el marco de un debate acerca de los tipos de gobernantes, y esto en relación con los cinco tipos de regímenes que él describe. Considera que el que esté en posesión de la mayor ciencia para el gobierno habría de gobernar, pues es comparable al rey de los enjambres.

De igual manera, al pensar en modelos de buenos habitantes, piensa en las ovejas, al modo de esclavos, niños, extranjeros, o sea, todos aquellos necesitados de tutela, y, al revés, el modelo malvado, tiránico, injusto o rapaz se lo asigna al lobo. Como se ha mostrado antes, la presencia del zángano y su influencia es determinante en el aparecer de los lobos y de los males en la ciudadanía. Aquí, en *Político*, permanece implícita la figura del zángano, pero en el libro VIII de su *República*, según hemos visto, maneja una verdadera teoría del zángano, teoría educativo-política, causa de la degeneración de los ciudadanos y de los modos de gobierno.

Es en el *Fedón*, en un discurso acerca de la diferencia entre cuerpo y alma⁶⁵, donde Sócrates establece unas correspondencias entre la teoría pitagórica de la

⁶⁴ Habla de las grullas, pero también piensa en las abejas, puesto que era de dominio común que estos insectos estaban en posesión de inteligencia, por el hecho de formar sociedades semejantes al modo de vida de los humanos (Platón, 1992c, *Político*, 263a, d-e).

⁶⁵ «Que el alma es lo más semejante lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo» (Platón, 1992a, *Fedón*, 80b).

reencarnación de las almas y las supuestas virtudes de ciertos animales más o menos cívicos, y esto de acuerdo al grado en que cada alma ha filosofado; una vez más reaparecen los símiles más usuales: «Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercido ellas, de hecho, en su vida anterior. (...). Los que se han dedicado a la glotonería, actos de lujuria y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. (...). Y los que han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos. (...). Por tanto, los más felices de entre éstos – prosiguió– ¿son, entonces, los que van hacia un mejor dominio, los que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía? –¿En que respecto son más felices? En el de que es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso la de las abejas, o la de las avispas o la de las hormigas, y también, de vuelta, al mismo linaje humano, y que de ellos nazcan hombres sensatos» (Platón, 1992a, *Fedón* 81e-82c). Según sabemos por aquellos textos en que Platón nos habla de los pastores de hombres, las ovejas parecen estar implícitas. Los insectos sociales aparecen en un estadio evolutivo muy cercano a la condición humana, y esto en función de su organización comunitaria.

Reencarnarse en abejas, hormigas o avispas, o sea, insectos sociales, parece ser el designio de los ciudadanos que, incluso sin filosofar, viven correctamente; pero, será a partir de este nivel, y sólo mediante la práctica de la filosofía, cuando se abre la posibilidad de participar de lo divino: «Por el contrario, el alma de un hombre que es filósofo haría el razonamiento siguiente, y así no creería que por un lado era preciso que la filosofía le liberara, y, al liberarla, ella debía entregarse a los placeres y, a la vez, a los dolores, encadenándose así misma de nuevo, y así ejecutar una labor de Penélope al manipular el telar en sentido contrario. Antes bien consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos» (Platón, 1992a, *Fedón* 84a-b). Participación divina, parece sugerir Platón para el que lleva una vida virtuosa. Hasta aquí las abejas aparecen como una representación genérica dentro de la visión androcéntrica de Platón, pero, en él, lo masculino y lo femenino están trazados con claridad, eso a pesar que, a efectos políticos, la mujer accede a la condición de guardia con una igualdad casi plena, al menos en teoría.

Será Aristóteles el que estudiará y describirá el modo de vida de las colmenas, pero siempre compartirá con Platón y la época el predominio de la mirada masculina sobre la realidad animal y, al igual que él, utilizará modelos naturales falseados a las necesidades sociales de un mundo plenamente masculino.

Los postulados de Aristóteles en relación a la apicultura y, significativamente, en la designación de un rey, se expresan en términos masculinos: «Les reines o caps tenen també un agulló, però no piquen, i per això alguns crecen que no en tenen» (Aristòtil, 1996, 553b). El traductor pone reinas para hacernos entender, por ello advierte a pie de página, que Aristóteles pone: Βασιλεις και ηγεμονες. Igualmente en *Investigación sobre los animales* lo explica a pie de página⁶⁶. Así, hasta finales del s. XVI se hablaba de rey de la colmena en lugar de reina.

Por descontado que, en sus escritos políticos, también Aristóteles piensa en la presencia de un rey en lugar de una reina y, de igual manera, comparte con Platón la idea de que las abejas, al ser animales sociales, participan de un grado mayor de inteligencia. El criterio de comparación es, igualmente, la semejanza entre un enjambre y una ciudad, buscando, claro está, dejar sentado que la ciudad es anterior a la casa y a cada miembro de la ciudad (Aristóteles, 1994c, 1253a). La especie humana y su necesaria continuidad está por encima de cada individualidad, la ciudad es más importante que el individuo; cosa que también planteó Platón. En términos de colmenas, habríamos de decir que lo que importa no son los individuos aislados, sino el *espíritu de la colmena*. De acuerdo con lo que se conoce de las ciudades antiguas, la preocupación por la reproducción de sus miembros era uno de los temas más importantes.

En los diversos estudios que Aristóteles realiza en torno de los animales, existe la idea de que aquellos animales que tienen los humores más ligeros y puros, poseen una sensibilidad más viva, de lo cual deriva que poseen un alma más inteligente, esto es, con espíritu de comunidad, incluso aquellos que no tienen sangre, como es el caso de los insectos, además, éstos también cuentan con ese espíritu gregario, particularmente, las hormigas y las abejas (Aristóteles, 2000b, *Partes de los animales*, 650b, 20). En este mismo sentido, se expresa en la *Investigación sobre los animales*, aunque, curiosamente, no reconoce en las hormigas la presencia de un rey

⁶⁶ «De todos los insectos, la abeja es el himenóptero que Aristóteles ha descrito con mayor prolijidad y exactitud, salvo algunos errores, como por ejemplo, el asunto referente al sexo de la reina. En efecto, Aristóteles por un error que persiste hasta la segunda mitad del siglo XVI, en cuya época gracias a los estudios de Swammerdam y Malpighi se conoce el verdadero sexo de la reina, llamaba a la reina madre, jefe (*ho hegemon*) o rey (*basileus*), y que los latinos (Plinio y Virgilio, por ejemplo) tradujeron por *dux, ductor, imperator*» (Pallí Bonet J., nota a pie de página del traductor, p. 287, en Aristóteles, 1992a).

al modo de las abejas: «Tienen instinto social, los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios: Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre éstos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe; otros, como las hormigas y otros muchos, no tienen jefe» (Aristóteles, 1992a, 488a). Siguiendo este razonamiento, es decir, trasladar a los animales los conocimientos doctrinalmente existentes en la realidad humana, vemos que Aristóteles se plantea el problema de la reproducción de las abejas: «Sino que ocurre como es razonable, ya que el macho proporciona la forma y el principio del movimiento, y la hembra, a su vez, el cuerpo y la materia» (Aristóteles, 1994b, 729a), en correspondencia con este razonamiento dice: «No es lógico que las abejas sean hembras y los zánganos machos: pues a ninguna de las hembras la naturaleza le concede armas para la lucha; sin embargo, los zánganos no tiene aguijón, mientras que todas las abejas lo poseen. Tampoco lo contrario es lógico, que las abejas sean machos y los zánganos hembras: pues ninguno de los machos acostumbra a afanarse por su prole, y las abejas de hecho lo hacen. (...) Es evidente que las abejas no nacen por cópula, ni de cada uno de los géneros uniéndose entre sí, ni de la unión de abejas y zánganos. (...). Queda, entonces, como parece que ocurre entre algunos peces, que las abejas engendren sin cópula a los zánganos, siendo hembras por el hecho de engendrar, pero poseyendo en ellas mismas, como las plantas, el sexo femenino y el masculino. Por eso también tienen el órgano para la defensa: pues no hay que usar el término hembra cuando no existe un macho separado. Si esta claro que ocurre así con los zánganos y que no nacen por cópula, entonces también es necesaria la misma explicación en el caso de las abejas y los reyes, es decir, que no se engendren por cópula. Pues bien, si estuviera claro que el germen de las abejas surge sin reyes, también sería necesario que las abejas nacieran de ellas mismas sin cópula. Pero puesto que, de hecho, los que están al cuidado de estos animales lo niegan, sólo queda que los reyes se engendren a sí mismos y a las abejas» (Aristóteles, 1994b, 759b-760a).

Hay aquí todo un esfuerzo por hacer encajar en la vida de las abejas unas cuantas ideas paradigmáticas de la época: que los hombres, principalmente guerreros y oradores, son los que llevan armas (aguijón), sólo ellos son reyes o gobernantes; esto y el desconocimiento de la cópula, lleva a Aristóteles a conclusiones que derivan de falsos presupuestos⁶⁷. Podemos agregar que, más allá de los errores, lo que queda

⁶⁷ Los errores, por parte de los autores, son constantes respecto al mundo de las abejas. Ateneo pone en duda las afirmaciones de Aristóteles al respecto de la reproducción, así como a los años de vida de las abejas: «Pero es que asegura que las abejas viven seis años, algunas incluso siete. Por otro lado, afirma que no se han visto ni abejas ni zánganos copulando, por lo que no es posible determinar cuál de ellos es macho o hembra. ¿Y de dónde saca que los hombres son inferiores a las abejas? Dice, en efecto que éstas siempre mantienen una vida equilibrada, sin alterarse, sino dedicándose a recolectar, y lo hacen sin haberlo aprendido; los hombres, en cambio, son peores que las abejas y están llenos de

es la comparación con unos insectos sociales que dan más consistencia a las ideas políticas del autor y, en general, a la idea de una sociedad humana bien gobernada. Así ocurre con la división del trabajo de las abejas que él elogia: «Las abejas echan fuera a las perezosas y a las despilfarradoras. Se distribuyen entre sí el trabajo como hemos dicho más arriba: unas fabrican cera, otras la miel y otras la erithaca. Unas pulen los panales, otras traen agua para los alvéolos y la mezclan con miel, otras van a libar. De madrugada están silenciosas hasta que una de ellas las despierta zumbando dos o tres veces. Entonces van en tropel al trabajo y a la vuelta hacen en principio mucho ruido, pero este ruido va disminuyendo hasta que una de ellas emite un zumbido volando en círculos como para dar la señal de ir a dormir; entonces, de repente, se quedan calladas» (Aristóteles, 1992a, IX 627a. 20-30). Quizás Aristóteles esté trasladando los hábitos militares a la vida de las abejas.

Ésta es la herencia de Aristóteles, admitida y reutilizada por una serie de autores que dedican escritos a la agricultura o, en general, a la vida rural. No sólo la autoridad de Aristóteles explica lo anterior, también el hecho de no haber podido observar la cópula de la reina, el vuelo nupcial. De esta manera, la creencia de que existe un rey en la colmena se mantiene siglos adelante. Catón (s. III. a. C.), al parecer inaugurador de una tradición de escritos rurales, admite la presencia del rey, sin embargo, en su tratado *D'Agricolia* no menciona el tema de las abejas, ya que su intención era centrarse en redactar notas con un fuerte carácter propedéutico y referidas, sobre todo, a la agricultura de grandes superficies. Pertenece su tratado a una serie de textos que realzan el modo de vida austero y viril del hombre que trabaja la tierra, por oposición a la vida de ocio de la ciudad.

Será Columela (s. I d. C.) quien teorice, con una prosa más elaborada, acerca de las virtudes del cabeza de familia, y, sobre todo, acerca de la importancia de la agricultura frente a las demás artes predominantes en la vida romana: «Sólo la agricultura, que sin duda está estrechamente vinculada a la sabiduría y es, por así decirlo, su hermana, carece tanto de alumnos como de maestros. Pues en la actualidad existen (esto no sólo lo digo de oídas; también yo las he visto) escuelas de oradores y, como anticipé, de geómetras y músicos. Y lo que mayor estupor provoca, locales donde se enseñan vicios de los más despreciables, tales como el preparar las comidas de modo que inciten a la gula o el disponer los manjares con el mayor lujo, en incluso personas dedicadas a acicalar cabezas y arreglar el pelo. En materia de agricultura, en cambio, no he conocido ni quienes se confesaran maestros, ni discípulos. Es más, aunque la ciudad careciera de las personas que enseñan las artes

presunción, como aquéllas de miel» (Ateneo, 2006, VIII 352F-353A). En todo caso, Aristóteles nunca ha dicho que las abejas son superiores a los hombres.

citadas, la comunidad podría seguir siendo floreciente, como sucedía en la antigüedad, pues en otro tiempo las ciudades fueron muy felices, y lo seguirán siendo sin comediantes e incluso sin picapleitos; pero sin agricultores, es evidente que los hombres no pueden subsistir ni comer. Por ello me parece monstruoso lo que viene sucediendo, que una ocupación de la máxima importancia para la salud de nuestros cuerpos y el provecho de nuestra vida, como es la agricultura, haya ido teniendo hasta nuestro tiempo un perfeccionamiento mínimo, a la vez que se ha venido despreciando esta forma de ampliar y legar capital que carece de toda maldad; pues los otros procedimientos de hacer fortuna, distintos y casi contrapuestos a éste, están muy lejos de ser justos, a no ser que consideremos más honesto el habernos enriquecido con los botines obtenidos de la guerra, la cual nada nos proporciona sin sangre y desastres ajenos» (Moderato Columela, 1988, pp. 5-6). La posición de Columela viene a ser una síntesis de todo lo dicho hasta ahora, la vida rural se propone como alternativa virtuosa a la decadencia que parece producirse en la ciudad.

También Pseudo-Aristóteles realiza la agricultura en similares tonos (1984, *Económicos*, 1343a25-1343b5). Es, entonces, en estos textos relacionados con la agricultura, donde de forma más exhaustiva se tratan los temas acerca del modo de vida rural. Y, con ello, la relación estrecha entre los oficios, roles familiares y los perfiles humanos, o los comportamientos individuales adecuados o esperados para esos roles. Habríamos de tener en cuenta que oficio e identidad personal parecen fusionarse, ya que el trabajo agrícola era más que un oficio o técnica, era una moral⁶⁸; un modo de vida gobernado por una tradición. Es dentro de ésta donde encontramos los escritos sobre la agricultura o vinculados (Varrón, Catón, Columela, etc.), los cuales, al tiempo que muestran el modo de vida rural y sus virtudes, intentan señalar esos posibles vicios de la vida de la ciudad.

Así, cuando Columela trata el tema de las abejas, recoge esa información aristotélica que se viene reproduciendo desde Varrón, Virgilio y Plinio el Viejo. Columela admite seguir a Virgilio al trasladar al mundo de las abejas la ya tópica figura del rey, pero, además adapta también esa épica que representan los enjambrazones como enfrentamientos entre reyes con sus respectivos batallones guerreros: «Pero si el enjambre se halla dividido en dos e incluso en muchos racimos, como una ubre de vaca, no dudes de que hay más de un rey y de que todavía están irritados entre sí, y deberás entonces buscar los reyes en aquellas partes en las que

⁶⁸ «La agronomía era antes una moral que una τέχνη (tejne) y por ello la agricultura se presentaba a los antiguos como una escuela de virtud y de valor. La tierra era justa y daba frutos a aquellos que sabían los cuidados que requería y se adaptaban a las prescripciones de los dioses» (Mossé, 1980, p.23).

veas que las abejas se agrupan más espesas» (Moderato Columela, 1988, p. 210). Esta comparación, ya la hacía Homero.

Virgilio (s. I a. C.) es más poético y representativo: «Entonces se agrupan temblorosas, agitan las alas y aguzan los dardos con sus trompas, disponen sus músculos y apiñadas junto a su rey y delante mismo del pretorio, se mezclan y provocan al enemigo con grandes gritos. Así pues, cuando disfrutan ya de una primavera despejada y de un cielo sin nubes, se lanzan fuera por las puertas, trábase el combate, un zumbido se produce en las alturas del empíreo, confundidas se amontonan en grande redondel y caen precipitadas; no es el granizo más espeso en la región del aire, ni de la encina vareada llueven tan abundantes las bellotas. Los reyes mismos, en medio de los escuadrones y distinguibles por sus alas, ostentan un valor sin límites dentro de un reducido pecho, empeñados en no ceder hasta el momento en que el duro vencedor obligó al uno o al otro de los dos bandos a volver las espaldas en la fuga. Esta agitación de los espíritus y estos combates tan crueles los apacigua y reduce a calma un poco de polvo arrojado al aire» (Virgilio, 1990, *Geórgicas*, 70-85). Las abejas, «raza inmortal», dice Virgilio, resaltando la relación entre una cierta intuición del *Espíritu de la colmena* y la necesidad de la continuación de la especie humana; aspectos ya presentes en Platón y en Aristóteles, sobre todo, cuando piensan en el lugar de la mujer en la economía de la ciudad. La comparación colmena y ciudad es explícita: «Ahora, adelante, voy a referir el instinto que del mismo Júpiter recibieron las abejas en recompensa de que, siguiendo el sonido melodioso de los curetes y el ruido crepitante de sus bronce, alimentaron al rey del cielo en la cueva de Dicté. Sólo las abejas tiene en común los hijos y en su ciudad indivisas las viviendas y pasan la vida sujetas a grandes leyes y ellas reconocen una patria y Penates inmutables y, teniendo presente el invierno venidero, se ejercitan trabajando en el verano y lo que allegaron lo ponen en reserva para todas» (Virgilio, 1990, *Geórgicas*, IV 150-155). Varrón se expresa en parecidos términos cuando establece comparaciones entre las abejas, los hombres, las casas, las ciudades y las colmenas: «Les abelles no són solitàries de natural com les àguiles, ans són com els homes» (Varró, 1928, III XVI), e incluso compara jerarquías: «Elles són com les ciutats dels homes, car hi ha rei i comandament i solidaritat» (Varró, 1928, III XVI).

Volviendo a Virgilio, viene a continuación un largo párrafo donde nos habla de la división del trabajo de las abejas, otra de sus virtudes «humanas», y manteniéndose en la tradición que nos viene desde Hesíodo, pone como reverso de la diligencia de las abejas la conducta de los zánganos, asimilados a los hombres perezosos, otro tópico que también sostiene Varrón. Pero, hay en Virgilio, un paso hacia la personalización de la virtud de las abejas en términos expresamente morales:

«Te maravillarás en gran manera de que a las abejas les haya agradado esta costumbre: que no se entregan al acoplamiento, ni perezosamente rinden sus cuerpos en honor de Venus, ni dan a luz sus crías con dolores, sino que ellas recogen con su trompa a los recién nacidos de las hojas y de las hierbas suaves; Ellas mismas sustituyen a su rey y a sus pequeños ciudadanos y forman de nuevo la corte y los palacios de cera» (Virgilio, 1990, *Geórgicas*, 195-200).

También Plinio el Viejo (s. I d. C.) realza la condición de República de las colmenas (2003, XI 5), destacando en ella el orden que impone ese régimen, así como la lealtad a la figura del rey, que al modo militar, pero no tan épico como en Virgilio, sigue manteniendo la presencia de un rey, tutor, guía, sostén..., en lugar de una reina-madre procreadora, la dadora de vida. Gran parte del libro IX (5 al 21) está dedicado al mundo de las abejas.

Entre los autores posteriores, el más divulgado fue Paladio (s. IV o V d. C.), quizá por el sentido práctico y por el formato de su texto, ya que establece relación entre las necesidades y obligaciones de la vida del campo y sus correspondientes meses. Su texto constituyó el primer calendario agrícola de Occidente. En ellos encontramos las mismas ideas anteriores, así se habla del rey de las abejas y, aunque reduce la retórica de Columela, mantiene la idea de los enjambrazones como disputa de reyes: «Si se cuelgan apiñadas en forma de una ubre alargada, se comprueba que hay un única reina para todas, o que se mantiene la paz debido a una reconciliación general. En cambio, si el enjambre cuando está colgado semeja dos o más ubres, es muestra de que están en discordia y de que hay tantas reinas como ubres se vean» (Paladio, 1990, VII). Allí, donde el traductor ponga reina, en realidad Paladio está hablando de rey. Pero, es en Claudio Eliano (s.III d.C.) donde las abejas y el rey son representados en posesión de las máximas cualidades humanas: «Valerosas e intrépidas», con «sabiduría previsor», con «conocimientos de geometría», «aborrecen el lujo y la molición», y, respecto del rey, dice: «Bástale procurarse de estos menesteres y legislar sobre lo que he dicho, a la manera de los grandes gobernantes a los que los filósofos suelen considerar individuos dotados de cualidades cívicas y regias» (1984, V 11). Hay una referencia explicativa a pie de página del traductor: «Es natural que, en un régimen social en donde el que manda es el varón, en la sociedad de las abejas el jefe sea un rey (basileús) y no una reina (basíssa)» (1984, p. 107). Esta asimilación también la aplica a ciertas ostras, en ambos casos, asume que el jefe ejerce al modo del pastor de ganado (1984, XV 8).

5.- Pero, en la sombra del hombre hay un lobo.

Plauto en *Cásina* utiliza un proverbio de uso común que dice: «Por un lado los lobos, por otro los perros» (2005a, *Cásina*, 970), esta frase encierra un gran cantidad de información si la miramos de manera sinóptica, pues arrastra consigo toda la tradición y cultura. En la cultura griega hay unos cuantos proverbios que también hacían referencia a los lobos; hay uno que dice: «De caza de lobo» (*Proverbios griegos*, quinta serie, 78). Éste sugiere la imposibilidad de conseguir el objetivo buscado, pero, el primero es más preciso al indicar que se está en presencia de un problema de difícil solución, cualquier opción resultará nefasta. El más preciso, empero, es el refrán: «Tengo agarrado al lobo por las orejas» (Terencio, 2001, *Formión*, 506), Aristònet precisa con toda claridad el significado: «No puc retenir-lo gaire temps ni deixar-lo anar sense posar-me en perill» (2009, II 4)⁶⁹. Pero, en todos los casos, refranes y proverbios rezuman peligros y problemas, y es que los lobos son percibidos como una dificultad, una percepción que viene, obviamente, del mundo rural y que se mantiene en el contexto de la ciudad. Horacio lo reutiliza para indicar la misma situación de encrucijada vital: «Estamos cogidos entre el lobo y el perro» (2000, *Sátiras*, II 2,60-65). Algo parecido sugiere Menandro cuando utiliza un proverbio que indica que el lobo se fue con la boca vacía, dando a entender que ha venido de caza y no pudo robar su presa por ir con la boca abierta, es decir, por no morder y por su candidez; se trata de una actitud que traslada a las posibles conductas humanas, en este caso se refiere a castigar a otro⁷⁰. Pero, por encima de otras significaciones, lo que simboliza el lobo es la fiereza, la vida salvaje, nocturna y solitaria de un animal de temer⁷¹. Licurgo uno de los más conocidos reyes de Esparta tiene al lobo formando parte de su nombre (Kerény, 1998, p. 129) y el emblema de Argos era un lobo (Heródoto, 1981, nota al pie de pág. nº 377), por esto, al dios Marte se le representaba con un lobo.

Al lobo hay que imaginarlo recortándose sobre la tenue luz de la noche y, a medida que avanza el atardecer, parece que su figura se acrecienta en la conciencia de los hombres. Está inmerso en la oscuridad de la noche, fugazmente se le puede ver, pero se dispersa por el imaginario colectivo, está por todas partes, multiplicado, ilocalizable, pero presente; sale de la noche, nace de ella y en ella se oculta. Sus ojos son amenazas de fuego, aterrorizan a las ovejas, pero también infunde temor en los pastores, se les encara desde la distancia, los desafía a una disputa permanente. Más

⁶⁹ Polibio también lo expresa en un contexto militar (Polibio, 1983, XXX 20).

⁷⁰ «El lobo con la boca abierta se larga con ella vacía» (Menandro, 1986, *El Escudo*, 370).

⁷¹ «Confirma el proverbio de que hay un fuego que quema más que otro fuego y un lobo que es más salvaje que otros lobos y un halcón más rápido en el vuelo que otro halcón» (Pausanias, 1994b, VII 12, 2). Se confirma aquí que el lobo es referencial para pensar la vida salvaje y contrapuesta a la vida civilizada.

que el zorro provoca un estado de alerta ante las sombras, unas sombras que amenazan y mantienen una situación de constante emboscada. Todo espíritu humano percibe este temor, un temor que lo requiere, que le exige prepararse para dar vida a las fuerzas naturales que brotan para luchar entre sí. Un temor que juega a metamorfosearse en la conciencia humana, que es metamorfosis del propio proceso de hacerse humanos. Un temor real que pasa a formar parte del imaginario cultural: «El cuchillo carnívoro es mucho más inquietante que una mesa hambrienta, puesto que, en el imaginario griego, evoca la mandíbula del lobo, ese feroz depredador que ronda entre los festines y banquetes, y que nunca consigue convertirse en un comensal honrado, cualquiera que sea su habilidad para cortar partes iguales» (Detienne, 2001, p. 201). Es el cuchillo de Apolo, el dios que pide sangre para la efectividad de los sacrificios. Hay que recordar que uno de los epítetos de Apolo era *Lýkeios* (*Lýcos* = lobo), dios protector de los lobos, dios pastoril. Por eso, Heródoto cuenta que los dioses habían enviado lobos para atacar un rebaño encerrado en una cueva como parte de un ritual de los habitantes de Apolonia, pueblo en el cual la clase dominante cumplía rituales cuidando los rebaños sagrados. El relato hace intervenir la relación entre la ceguera y la capacidad adivinatoria, la fecundidad de la tierra, las mujeres y los animales; como si de un mismo efecto de castigo o desgracia se tratase (Heródoto, 1989, IX 93).

Por otro lado, el lobo está presente en la mayoría de lenguas de la cultura europea, dando cuenta de su permanente convivencia/confrontación con las comunidades humanas: «Concretamente, el lobo debía ser admirado por su fiereza, su ordenada jerarquía social, su disciplina de manada. Y el nombre de lobo lo utilizaron con frecuencia como antropónimo. (...). Pero en un pueblo ganadero como era el indoeuropeo, la imagen del lobo también debió estar asociada al robo y a los destrozos que provoca en las manadas. Y su forma de actuar silenciosa y nocturna hizo que se lo asimilara a algo misterioso y perverso» (Villar, 1996, p. 47).

Apolo, aparece en innumerables veces asociado al lobo, y se dice de su madre, Leto, que se comporta como una loba: «Leto camina por la noche; se dice que incluso ha tomado su forma» (Detienne, 2001, p. 19). Apolo, el dios que pide sangre, está pidiendo que el ligamen entre los dioses y los hombres y la madre tierra se mantenga en el eterno retorno de la regeneración; la sangre entra en la tierra para que el ciclo de la fertilidad no se interrumpa. De todas maneras, parece que el sacrificio a los dioses de arriba no permitía que la víctima tocara el suelo, si en cambio cuando iba a los antepasados o dioses subterráneos. Sea como sea, hombres y animales nunca rompen su estrecha relación de convivencia/confrontación, de coincidencias simbólicas y de continuas comparaciones entre ambos géneros de vida; por eso,

resulta difícil distinguir un sacrificio con aires festivos de uno eminentemente religioso⁷². Ambas cosas parecen indisociables, pues cuando se ofrecía un sacrificio en Delfos la carne siempre era repartida.

Dentro de este mismo orden de cosas se cuenta que los arios⁷³ y los indoeuropeos, como manadas de lobos descendían sobre la Vieja Europa para conquistar, para imponer su espíritu guerrero. Esta imagen tiene antecedentes ancestrales como certifica Eliade: «Las iniciaciones militares de los indoeuropeos implicaban una transformación ritual en lobo: el guerrero ejemplar se apropiaba el comportamiento del animal de presa» (1999, I, pp. 63-64). El lobo, no obstante, es una especie de negación de la ética guerrera del hoplita, pues se mueve en la oscuridad y no busca el cuerpo a cuerpo (Lissarrague, *Dolón el lobo*, pp. 239-242, en Bonnefoy (dir.), 1996). Ambas cosas son verdad, la idea del ataque sorpresivo es asociado a la conducta del lobo y, a la vez, la del guardián al perro (*El jefe de la caballería*, 4 17-20, en Jenofonte, 1984). Así, ese gran temor, toma la forma de hordas armadas que se lanzan sobre los pueblos para dominarlos. Pueblos convertidos en depredadores, cazadores que como lobos aparecen desde el horizonte sin declarar la guerra, como si el enfrentamiento estuviese predeterminado desde siempre, como si lo natural fuese dominar o ser dominado. Pueblos convertidos en presas que acaban maltrechos como una manada de ovejas diezmadas por el ataque de los lobos. El pensamiento guerrero, el pensamiento masculino, se lanza contra la Vieja Europa para someter a los pueblos que se sostenían en un pensamiento femenino⁷⁴. Éstos, asentados sobre un modo de vida agrícola, sabían del peligro del lobo, que lo mismo que los zorros, asediaban a sus animales domésticos, a sus cabras, a sus ovejas... Presa y cazador formaban parte de la vida, la gran diosa madre incluía de forma natural ese peligro, sugiriendo que mundo animal y mundo humano dependen de esa tensión entre manifestaciones dispares, pero brotadas de la misma pluralidad contradictoria, hija de la misma madre tierra. La armonía y la discordia,

⁷² «Resulta extremadamente difícil distinguir entre el festín del sacrificio y un banquete corriente en la antigüedad. Conociendo las circunstancias de la época histórica, hay que suponer que todo animal de matanza se consideraba y se trataba como víctima sacrificial» (Kerényi, 1999, p. 97).

⁷³ Malthus dice que, por problemas de desequilibrio entre producción y población, se desplazan como «lobos hambrientos» (Malthus, 1984, p.71-72).

⁷⁴ «Según Gimbutas, las tribus kurganes que penetraron en el área de la vieja Europa en tres oleadas de infiltración (4300-4200 a.C., 3400-3200 a.C., 3000-2800 a. C.) cambiaron el curso de la prehistoria europea, al imponer una cultura que era estratificada, pastoril, nómada y orientada a la guerra» sobre una cultura que era agrícola y sedentaria, igualitaria y pacífica». Su sistema social estaba jerarquizado y dirigido por los más poderosos varones, y su sacerdocio era masculino. Practicaban sacrificios humanos y animales, eligiendo para ello particularmente el caballo, e inmolando vivos a las viudas e hijos de sus jefes muertos junto con ellos» (Baring y Cashford, 1991, pp.105-106). San Agustín comenta, siguiendo a Varrón, ciertos rituales agrícolas del pueblo galo en los cuales se incluye la castración masculina (2007, VII 24); en este caso, la fecundidad de la Tierra se relaciona con la fecundidad masculina, pero lo habitual es la relación entre la mujer y la Tierra. Ambos casos, empero, son restos de antiguas creencias.

hijas de su fecundidad múltiple, se mezclan en la inocencia de una realidad mítica que contiene a la conciencia humana, que la hace jugar con la tensión entre lo humano y lo animal; entonces, al interior y al exterior de la conciencia humana, se van dando manifestaciones de una pluralidad inagotable y eternamente cíclica. La vida y la muerte atadas al fluir del todo maravilloso, pero también pavoroso, de una fecundidad generosa que incluye la muerte y el dolor, el florecer y el perecer, pero míticamente vivenciada, míticamente descargada de sus angustias. Esas huestes lobuznas, huestes guerreras, acaban expandiendo el espíritu bélico y dominando a las huestes humanas, al modo de guías de rebaños, como pastores con alma de lobos; así la madre tierra acaba dominada por ese espíritu viril, esa mirada de lobo conquistador...: «El movimiento de la conciencia en el Neolítico es de diferenciación y de proliferación, más no hay pérdida del sentido original de unidad, que se estudia ahora de manera explícita a través del mito de la diosa» (Baring y Cashford, 1991, p. 69).

De esta manera, la figura del lobo se convierte en la imagen del peligro, de todo tipo de peligros, de manera que aparece en los textos políticos, filosóficos, y hasta en la novela y la fábula; anunciando así, el lugar del lobo en las obras de los siglos venideros. De aquí sale la idea de los lobos que acechan en los caminos: «Los vecinos nos defendieron de que no caminásemos de noche, ni aun tampoco de mañana antes del día, porque había por allí infinitos lobos muy grandes y de terribles cuerpos, feroces y muy bravos, que estaban acostumbrados a destruir y maltratar toda aquella tierra y que salteaban en los caminos a manera de ladrones, matando a los que pasaban; y aun con el hambre eran tan rabiosos, que combatían y entraban en los lugares que por allí había, de manera que el daño y destrucción que habían hecho en los ganados ya lo comenzaban a hacer en los hombres; finalmente, nos dijeron que por aquel camino por donde habíamos de pasar había muchos cuerpos de hombres medio comidos, blanqueando los huesos y roídos, sin ninguna carne» (Apuleyo, 2000, VIII II).

El pastor, entonces, se rodea de perros, busca un cómplice similar al enemigo a confrontar. Le pide que sea como el lobo, pero domesticado, le pide su fiera, pero racionalizada, que reconozca al enemigo, que sea fiel, obediente y que ofrezca su vida por la supervivencia del ganado. Y el perro cumple, ladra a la oscuridad alertando del peligro, delata la señal del que acecha, va contra el jabalí, se lanza contra sus colmillos una y otra vez; pero, el jabalí, animal que asume muchas veces la representación del hombre en la literatura clásica, no es un cazador que amenaza, sino una presa a asediar, poderoso como el hombre viril, como el hoplita, pero una presa, no un cazador. Ante éste el perro hace de lobo para el amo, es aquí arma de

ataque, en cambio, ante los lobos es arma de defensa, pues éste no es presa asediada, sino depredadora amenaza. Pero, el lobo es lobo y el perro, perro⁷⁵.

Los griegos se lanzaron a la especulación en torno a qué es el hombre, qué eran ellos en tanto que hombres, y descubrieron, además, su sombra, lo animalesco, el lobo. Y, aunque la mayoría de los autores dio con esta sombra de lo humano, no todos quisieron admitir que lo animal convivía con lo humano, que formaba parte del hombre; muchos quisieron ver en esa sombra, los vicios, las pasiones, las fuerzas impropias de los hombres racionales. Una manera de mantener la creencia en la inexistencia de esa sombra fue crear utopías, crear imágenes ideales de la vida comunitaria y de los hombres, crear el universo de dios y/o dioses que apoyasen esas opciones; pero, lo cierto es que esa sombra reaparecía constantemente en todo tipo de discursos, es decir, que se barruntaba por todas partes la sombra del lobo en la sombra de los hombres, por eso dijo Plauto: «Cuando no se le conoce, el hombre es un lobo, no un hombre, para el hombre» (2005a, *La comedia de los asnos*, 490). Los griegos salieron a la búsqueda de lo humano y no sólo eso encontraron, sino también ovejas, abejas, perros, pastores y, por supuesto, lobos, e incluso hombres metamorfoseados en lobos: «Luego, volviéndome hacia mi compañero, veo que se había desnudado y había dejado toda su ropa al borde de la calzada. Sólo me quedaba un leve aliento en la punta de la nariz; permanecí inmóvil como un muerto. En esto, él formó un círculo de orina alrededor de su ropa y al instante se convirtió en lobo. No os creáis que os gasto una broma. (...). Pero, volviendo a mi relato, cuando se hubo transformado en lobo, comenzó a aullar y desapareció en el bosque» (Petronio, 2008, 2a, 62). Era luna llena, por esto, al amanecer el hombre-lobo había vuelto a ser otra vez hombre⁷⁶. En *Boyero* nos explica Eratóstenes que Licaón sacrificó a su hijo a Zeus y fue castigado por éste mediante su metamorfosis en lobo (2007, *El Boyero*). También, Ovidio, en *Metamorfosis*, texto que concentra todas las referencias conocidas en la época acerca de las transformaciones, nos relata el caso del cruel Licaón (su nombre hace ya referencia al lobo) que, castigado por Jupiter, fue transformado en lobo; en realidad, esta transformación forma parte de un castigo a todos los hombres en forma de diluvio (1996, I 220-240).

El hombre-lobo era admitido como una depravación de lo humano, como una perversión de la naturaleza: «Porque ellos no tiene facultad de elegir ni de razonar,

⁷⁵ «Un pastor que encontró unos lobeznos los crió con mucho cuidado, en la idea de que cuando fueran mayores no sólo guardarían sus ovejas, sino que incluso robarían las de otros y se las traerían a él. Pero tan pronto como crecieron, en la primera ocasión en que se encontraron seguros, aniquilaron al rebaño» (Esopo, 1993, *Fábulas*, 209).

⁷⁶ Heródoto relata el caso de unos hechiceros y sus acólitos que en rituales anuales de los neuros, vestidos con pieles y máscaras de lobos, se convierten en lobos y al cabo de pocos días recobran su forma humana (1986, IV 104). Pausanias, aunque dice no creérselo, nos cuenta el caso de un púgil que fue transformado en lobo y después de 10 años recuperó su forma humana (1994a, VI 8, 2).

sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo. La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen» (Aristóteles, 1988, 1150a 1-5). Los lobos, animales consagrados a Marte⁷⁷, también para los ejércitos representaban un presagio de peligro, ver aparecer uno en los campamentos, y además, acompañado de la presencia de un enjambre de abejas, venía a indicar la presencia de un gran número de enemigos; en ambos casos, se imponía la necesidad de sacrificios expiatorios (Tito Livio, 1993, XXI 46). Lo anterior señala una amenaza del mismo modo que los lobos para las ovejas. Fue Plutarco que, sirviéndose del texto *Grilo*, utilizó el epíteto «espíritu de lobo» (2002, *Los animales son racionales*, 4D) para referirse al valor guerrero; comparación que destaca el valor auténtico de los animales, valor que en los hombres aparece mediado por toda clase de argucias. En términos políticos, la figura del lobo, omnipresente en sus textos, se refiere a la perversión del ciudadano, es la figura del sicofanta o del que es mala influencia para los demás⁷⁸; y, por el contrario, cada vez que hacía referencia a la vida social correcta, en cualquiera de sus ámbitos, se recurría al símil de las abejas. Pero, lo político no puede pensarse desvinculado de lo religioso ni de lo agrícola, basta observar las *Lupercalia*⁷⁹, fiesta arcadia incorporada por los romanos, en la cual jóvenes desnudos van golpeando con un látigo de piel de cabra. Dice Ovidio que se trata de una fiesta antigua. Con toda probabilidad, estaba asociada a la fertilidad de la tierra, de las mujeres y de los animales, ya que de la mujer golpeada por el látigo se esperaba su segura fecundidad. Todo esto, además, los romanos lo asociaban a la loba que amamantó a los gemelos fundadores de Roma (Ovidio, 1988, II 285-305). De alguna manera, las *Lupercalia* parecen integrar el peligro y su origen ancestral y, al representar al lobo dentro de un ritual de la ciudad, lo político acaba por dominar lo salvaje.

Claramente, la figura del lobo, aunque muchas veces asociada a la del zángano, se asocia a una preocupación social por la perversión de los hombres: «Sí, soy un lenón, lo reconozco, la perdición común de los jóvenes, un perjurio, una plaga. Sin embargo, a ti yo no te he hecho ninguna ofensa» (Terencio, 2001, *Los Adelfos*, II 1), esto nos dice Terencio, haciendo referencia al incivilizado que pervierte a los demás. Pero, no solamente a quién pervierte a sus conciudadanos, sino también al que le infunde temor por tener un comportamiento que rompe los límites de lo civilizado y

⁷⁷ Horacio llama a los soldados lobos marciales, señalando su condición de sanguinarios, igual que el dios Marte (Horacio, 2007, I 17, 5-10).

⁷⁸ Platón utilizó muchas veces este calificativo con similares intenciones.

⁷⁹ Varrón nos dice que el mes de febrero, mes de celebración de las *Lupercalia*, significaba purificación para los sabinos y, también, para los romanos. Los *lupercos* desnudos purificaban a la multitud (Varrón, 1990, VI, III 13).

las fronteras de la cordura humana. Ambas cosas se conjugan en la conducta de las seguidoras de Dioniso, Eurípides nos lo enseña en sus *Bacantes*: «Otras llevaban en sus brazos un cervatillo o lobeznos salvajes, y les daban su blanca leche todas aquellas que de un reciente parto tenían aún el pecho rebosante y habían abandonado a sus recién nacidos» (Eurípides, 1985, *Bacantes*, 699-672). Son mujeres con un comportamiento similar a las fieras que descuartizan a sus presas: «Dioniso está rodeado de mujeres frenéticas. Y estas mujeres son llamadas nodrizas: alimentan y cuidan a recién nacidos y amamantan con sus pechos a las crías salvajes del bosque. Pero también los persiguen, los descuartizan y se comen su carne» (Otto, 1997, p. 95). Y, es justamente a esas mujeres que con mayor celo guardan su papel social y moral, a las que transforma en una especie de lobas, haciendo brutal lo salvaje que anida en la condición humana. Su conducta las asocia a la imagen del loco peligroso que era apedreado, una locura con signos más cercanos a lo animal que a lo civilizado⁸⁰; un loco que también estaba asociado al lobo en los usos del lenguaje: «Es difícil decidirse sobre esta cuestión, pero se puede ver una cierta continuidad entre el lenguaje referente a la locura empleada por Homero y el empleado por la tragedia. *Mania* y *lussa*, y sus análogos, en Homero denotan principalmente el furor frenético de la batalla y de sus guerreros. En la tragedia son los términos principales para designar la locura. Personificaciones de *lussa* y *mania* aparecen pintadas en vasos. *Lussa* probablemente esté relacionado con *luk*, lobo, y por ello podría connotar en Homero la ferocidad de un animal salvaje» (Simón, 1984, p.77-78). Filóstrato, en el contexto de la guerra de Troya, en su *Heroico*, nos explica los estragos provocados por unos lobos entre los portadores y los animales de carga y ganado de consumo; este acontecimiento fue interpretado como señal de la pronta declaración de una epidemia entre la tropa y en el territorio. Las precauciones para enfrentar esta eventualidad fueron hacer sacrificios al dios Apolo Liceo y Protector, en ningún caso salir a cazar los lobos, pues es competencia de Apolo el cazarlos; lo que los hombres deben hacer es interpretar las señales como un oráculo y cuidar su alimentación, sin carne, y además, realizar ejercicios físicos (Filóstrato, 1996, *Heroico*, 33). Aquí, el temor al lobo se interpreta como una señal previa a la declaración de una peste. Podríamos decir que un mal augurio es psicológicamente transformado en enfermedad. Y cabe decir que desde la niñez el lobo entra en la

⁸⁰ «¿Cuál fue, en la medida en que podemos reconstruirlo, el estereotipo griego del loco? En primer lugar existen signos físicos: delirar, errar perdido o correr furiosamente, tener los ojos redondos, sudar, babear, echar espuma por la boca. Se hace más énfasis en las alucinaciones visuales que en las auditivas; las imágenes aterradoras ocasionan la locura o la acompañan. Además los locos se comportan de forma contraria a las buenas costumbres griegas; así, por ejemplo, perjudican a los amigos y compañeros, y, en cambio, colaboran y ayudan a sus enemigos. El apedreamiento era un método estereotipado de la cultura griega para tratar al loco peligroso» (Simón, 1984, p. 182).

conciencia infantil como el símbolo de todos los temores⁸¹. En Epicteto encontramos una idea en sentido contrario, la de que ni siquiera los lobos abandonan sus crías como lo hace el hombre al exponer a sus niños (2007, XXIII). La cuestión es, en definitiva, que manteniéndonos dentro de la diferencia entre dioses y hombres y animales, los mejores de entre los humanos se aproximan a los dioses, en cambio, los peores degeneran en animales depredadores; lobos, por ejemplo⁸², pero, con Epicteto, podemos constatar que había también una imagen positiva del lobo.

⁸¹ Aviano, nos explica una fábula en la cual una campesina amenaza a un niño que llora diciéndole que lo entregará al lobo feroz para que se lo coma (Aviano, 2005, *Fábulas*, 1).

⁸² «Por este parentesco, los que nos ladeamos semejantes a lobos nos hacemos, infieles, traidores y dañosos; otros como leones, salvajes, bestiales e insociables; más la mayoría de nosotros raposas o como lo peor que haya entre los animales» (Epicteto, 2007, III). Ecos, pues, de la fisiognomía.

6.- El lobo se transforma en hereje. La disputa entre paganismo y cristianismo.

San Agustín viene a representar el final de la cultura clásica y un comienzo, ya bastante estable, del predominio del Cristianismo. Se trata de poner un nuevo referente exclusivo y excluyente como medio y finalidad de toda la cultura. El mundo, desde ahora, se gobierna por una providencia divina que posee una trayectoria histórica; con un inicio en el *Génesis* y un final en la idea de un *Apocalipsis*, y que incluye el juicio sobre los hombres y sus acciones. No se debe hablar de la simple sustitución de una hegemonía por otra, sino de que en san Agustín se manifiesta el «final» de una disputa entre la cultura grecorromana y el nuevo mensaje cristiano. Por lo tanto, en realidad, se cerraría un conflicto abierto, es decir, público, entre dos cosmovisiones que, aunque mantienen algunos rasgos similares (por ejemplo la idea de inmortalidad del alma en algunos autores griegos y latinos), se confrontan de manera directa; pues la tradición cristiana, con cada vez mayor número de partidarios, persigue reemplazar la tradición romana y su hegemonía política por una nueva forma de conducción de toda la cultura, esto es, busca subordinar toda la tradición a una nueva teología que habrá de gobernar todos los aspectos de la vida social. Es, en el fondo, una lucha por sobrevivir, pero, por encima de esto, por dominar todos los ámbitos de la realidad, por eso, los cristianos acabarán persiguiendo a los paganos tal y como fueron ellos perseguidos en distintos periodos del Imperio. De manera más lateral, aunque no menos importante, es el enfrentamiento de los cristianos con otras sectas que también buscaban la permanencia de su régimen de vida y sus creencias, y, no sólo con éstas, también con los judíos y los gnósticos.

Entre el siglo I y el siglo IV hay una serie de autores que se lanzan al espacio público de la disputa teológica; todo esto en medio de una persecución sobre los cristianos o, a la inversa, cuando emperadores cristianos asumen el control político del Imperio. Hasta que desaparece en occidente la hegemonía romana, paganos y cristianos mantienen su particular lucha ideológica y de poder.

Al interior de ese periodo de disputa (siglo I a IV) encontramos una relectura o reinterpretación del significado fundamental de la condición humana, de forma que reaparecen los mismos temas que ya estaban en la cultura clásica cuando ésta se preguntaba qué es el hombre.

Nótese que en el paralelismo con el modelo griego los hombres vuelven a ser considerados una figura intermedia entre Dios y los animales. Aparecen entre éstos y Dios, los ángeles y los demonios, éstos últimos ya estaban en los griegos. Ambos

discursos coinciden en marcar las diferencias entre el hombre y el animal; y no puede ser de otra manera, pues la mayoría de autores cristianos son el resultado de la instrucción clásica. Coincidiendo con Platón y otros autores griegos, Orígenes, viene a representar un buen referente para señalar la postura de los cristianos respecto a este tema. Para éste, los animales se mueven por instintos e impulsos, por tanto, por una motivación irracional, y en esto estaría la diferencia fundamental con los hombres, ya que éstos actúan sujetos a una racionalidad que los vincula a lo divino, tal cual lo veían los griegos. Orígenes clasifica hombres y animales según la categoría de racional o irracional, así nos dice: «Efectivamente, por muy grandes que sean sus cuerpos no sería otro principio que sino (digámoslo así) el de la irracionalidad; en los racionales, empero, sería la razón que es común al hombre con los seres celestes y divinos y acaso con el mismo Dios supremo, a cuya imagen se dice haber sido creado (Gen 1,26s), pues la imagen de Dios supremo es el Logos o razón (Col 1,15; 2 Cor. 4,4)» (2001, Cuarto 85). En correspondencia con todo esto, se redefine la diferenciación entre animales, hombres y el Dios cristiano y, simultáneamente, se plantea una nueva *humanitas*: «Así pues, la razón de ser del hombre está clara, si se tiene sentido común: es la «humanitas». Y ¿qué es la «humanitas» sino la justicia?; y ¿qué es la justicia sino la piedad? Y la piedad no es otra cosa que el reconocimiento de Dios padre» (Lactancio, 1990a, III 9,19).

De igual manera, encontramos en el transcurso de esa disputa la presencia de los dos símiles que nos parecen destacados, por un lado, la idea de las ovejas asociadas al lobo, y, por otro, el de las abejas. El primero se enmarca en el contexto de un mundo de pastores que viene de la tradición bíblica y que está en el fundamento de todo el arranque de la presentación cristiana; esto guarda correspondencia con la idea de que la ciudad aparece como una isla rodeada de un mundo rural imprescindible para la supervivencia de aquella. Es aquí donde la figura del pastor es hegemónica, pues éste es visto como guía de unos creyentes autodenominados ovejas de Dios, son su rebaño; es más, la palabra obispo tiene este significado, pastor, y por extensión, pastor de hombres, de criaturas dependientes, necesitadas de un guía. Así, uno de los textos posteriores al nuevo testamento, que es el primero que reúne las condiciones para ser admitido como libro, lleva por nombre *El Pastor*, en él encontramos, a modo de alegoría, la presencia de un pastor guía que acompaña a un liberto en su proceso de conversión al cristianismo. Hermas (el converso autor del texto) dice del pastor que entra en la casa del liberto: «Con arreos de pastor, cubierto de una blanca piel, su zurrón a la espalda y un cayado en la mano. (...). He sido enviado por el ángel santísimo para habitar contigo todo el resto de los días de tu vida» (Hermas, *El Pastor*, Rev. 2, en *Padres apostólicos y Apologistas griegos*, 2002). Allí vemos las opciones que puede tomar la figura del pastor, pues él

ejerce de buen guía, salvador y curador de almas; además, muestra al postulante a converso otras dos opciones de pastores de hombres, el que pervierte y el que castiga. Todo está predeterminado por la intención de enderezar las almas para que, purificadas, puedan formar parte de la Iglesia de Cristo. Subyace en esta aceptación en la Iglesia la posterior admisión en la ciudad celestial que señala el *Apocalipsis*. Esta idea quedará plenamente elaborada en *La ciudad de Dios* de san Agustín, pero está, antes, en el texto de Orígenes, como queda evidente: «Los cristianos, empero, poseen la verdad, capaz de levantar y elevar el alma y mente del hombre y persuadirle que busque *una ciudadanía*, no en lugar alguno de la tierra, a semejanza de los judíos, sino *en los cielos* (Phil 3,20). Y ello se ve patente en quienes son capaces de penetrar los pensamientos encerrados en la ley y en los profetas y de exponérselos a otros» (2001, Segundo 5). En la intención de Orígenes hay dos aspectos centrales, por una parte, señalar que el Dios cristiano es único y fundamento de todo lo que existe y, por otro, el hombre aparece como centro de la creación; en esto último está refutando a Homero, Lucrecio y Celso, para quienes el hombre parece brotar junto a otras formas de vida, al modo de una *physis* fecunda. Orígenes, de esta manera, hace al hombre responsable de optar por su salvación.

Sabemos que el lugar de la abeja en la tradición bíblica es secundario respecto a la idea del pastor de ovejas; sin embargo, se pueden encontrar múltiples referencias a la miel, tanto como alimento disponible de manera natural (silvestre, dicen ellos, al señalar que sólo hay que buscar los panales entre las rocas e incluso en esqueletos de animales), como para las libaciones. Pero, no usan las abejas como representación de los hombres en los términos que encontramos en los clásicos, esto es, para representaciones humanas, excepto, cuando del mismo modo que Homero y Virgilio, hablan de los hombres en combate como si de enjambres de abejas se tratase⁸³. Por lo general, la miel remite a la dulzura para el paladar humano, y de ahí, sin la especulación que alcanza en los griegos, se pasa a advertir del peligro de los labios melosos (de hombres o de mujeres) que pueden engañar o convertirse en veneno; de igual manera, la sabiduría se asimila a la dulzura de la miel: «Come miel, hijo mío, porque es buena; el panal de miel es dulce al paladar. Así será la sabiduría para tu alma; si la encuentras, tendrás futuro/ y tu esperanza no será defraudada» (*Biblia*, 1999, Prov. 24).

Además, y sobre todo, cabe recordar que la tierra prometida recibe el apelativo de «tierra que mana leche y miel», esta frase que aparece innumerables veces en la *Biblia*, es reiterada tres veces en *Éxodo* (*Biblia*, 1999, Éx. 3, 17-18; 13, 5-6; 33, 3-4).

⁸³ «Los amorreos, habitantes de esa montaña, salieron a vuestro encuentro, os persiguieron como lo hubieran hecho las abejas, y os derrotaron desde Seir hasta Jormá» (*Biblia*, 1999, Deut. 1. 44-45).

Bernabé, en su carta dirigida a los creyentes, se propone explicarles el significado de esta frase bíblica. Allí, además, trata de situar al converso en un nuevo contexto ideal, en un mundo de carácter celestial, y junto a esto, aparece la idea de que el converso vuelve a la categoría de niño, también Dios toma algo de la forma materna que tenía la tierra para los griegos, tierra fecunda y protectora; pero Bernabé está pensando en términos de un padre protector; así, nos dice en su carta VI: «Pues ¿qué quiere decir la leche y la miel? Es que el niño se cría primero con miel y luego con leche; consiguientemente, de esta manera también nosotros, criados con la fe en la promesa y con la palabra divina, viviremos señoreando la tierra» (Bernabé, VI 8-17, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 2002). Al parecer, a los niños se les daba miel con fines purificadores y curativos, además de formar parte de la alimentación; y, al hablar de la leche, al pueblo se le asocia con la infancia o con el cordero que necesita ser amamantado. Por un lado, la miel está en relación a lo divino: «En hebreo, abeja se dice *dbure*, de la raíz *dbr*, que significa palabra y de donde proviene el bonito nombre de Deborah, y que indica muy bien la misión de este insecto dorado: revelar el Verbo, la Palabra (divina), la Verdad» (Toussaint-Samat, 1987, p. 38). Y, por otro, la alusión a la leche, apunta a la intención de gobernar el ganado de Dios, mediante una nueva crianza. Con esto último, no sólo se anula la fórmula filosófica de la búsqueda de lo humano, según la manera que se dio en el contexto griego, sino que, además, se asimila al niño (que representa al converso) con el necesitado de pastor, es decir, de guía; con todo esto, se busca imponer la idea del cordero que precisa de pastor.

Este significado que se da al niño está expresado por uno de los padres apostólicos (Bernabé), seguidores de los apóstoles y difusores de la buena nueva, mártires de la iglesia muchos de ellos; la mayoría de los cuales redactan cartas destinadas a los ya creyentes. En cambio, serán los apologistas griegos, autores plenamente filosóficos, los que se embarcarán en una franca polémica ideológica con los autores clásicos. Se les conoce como apologistas griegos porque emergen desde la cultura griega, es decir, con una formación filosófica; ellos intentan demostrar que la filosofía griega está en un nivel inferior que la filosofía cristiana, en otras palabras, la fe busca ponerse por encima de aquélla.

Con la caída del Imperio romano, el mundo pagano, o sea, el civilizado, se hunde y sólo queda como intérprete de la realidad el mensaje de los cristianos agrupados en torno a una Iglesia ya consolidada. Este nuevo inicio de la Iglesia de Cristo representa un punto de inflexión, una mutación cultural que deja atrás una intensa polémica, al interior de la cual se puede observar cómo los autores cristianos van adaptando, depurando y subordinando los grandes y pequeños aspectos de la

cultura clásica, hasta conseguir poner bajo su exclusividad todo acontecimiento social. Así, el debate no es simplemente teológico, sino que toda la cultura se pone a remolque de la nueva teología; por descontado, que la educación, que siempre ha sido vista como el medio óptimo de enculturación, también se convierte en uno de los temas claves para las expectativas futuras de la nueva cosmovisión. Esta renovada *paideia* implica la plena conversión como condición para alcanzar la nueva forma, es decir, un renovado paradigma de lo humano. De manera similar, Platón había dicho que la *paideia* requería inexcusablemente la conversión plena, una *metanoia*, también veía la necesidad de comenzar la enculturación a partir de los niños; estas ideas, ahora se cristianizan, esto es, cambian los valores, las finalidades, pero hay coincidencia en algunos aspectos doctrinales y formales. Un tema interesante, y no ajeno a lo que acabamos de mencionar, es que el nuevo mensaje nos dice que los conversos son como niños de leche, esto supone la idea de un reinicio, incluso un poco más que esto, la de un renacimiento, desde el cual se estaría en condiciones de mantener una nueva configuración acorde con el modelo de hombre cristiano, que, al modo platónico, pero más radical, se propone como una idealización. La nueva idea de hombre a semejanza de Dios, no lo es al modo griego, en donde el hombre se diviniza para alzarse hacia la semejanza con los dioses, pero sin entrar en la *hybris*; en cambio, con la nueva doctrina, la semejanza (hombre-Dios) siempre es de subordinación, de súbdito, de resignación; son dos opciones distintas (Otto, 2007, pp. 60-70). La nueva imagen del hombre a semejanza de Dios es la del niño que se ha de criar, cuidar, proteger y guiar (Orígenes, 2001, Tercero 53). Esta idea está en la mayoría de los padres apostólicos.

En cambio, en los padres apologistas griegos la idea de niño casi no aparece, pero se mantiene la del pastor de hombres. Aquí, al tratarse de autores con formación filosófica, el objetivo es, sobre todo, discutir las posiciones teóricas de los paganos, al tiempo que realzar la fe y la filosofía cristiana como superior a cualquier otra filosofía. Los nuevos discursos vienen a fortalecer la necesidad del guía para los creyentes y convencer a otros. El talante es totalmente filosófico, incluso no es errado decir que las formas son totalmente griegas; y, en este sentido, lo que se impone es hacer pasar la *paideia* griega a una nueva *paidea* cristiana, para lo cual han de analizar y rediseñar los presupuestos clásicos. Por esto, uno de los temas claves será remarcar la mayor antigüedad de la cultura bíblica y, con ello, la dependencia de los autores griegos, sobre todo del mensaje de Moisés. Con este fin, Taciano afirma: «Más ahora considero oportuno demostraros que nuestra filosofía es más antigua que las instituciones griegas. Los límites serán Moisés y Homero; pues uno y otro son antiquísimos, uno el más viejo de los poetas e historiadores; otro, autor de toda la sabiduría bárbara, tomémoslos ahora para establecer la comparación,

y hallaremos que nuestra religión no es sólo más antigua que la cultura de los griegos, sino anterior incluso a la invención del alfabeto» (Taciano, 31, 2002, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*). En esta línea se había pronunciado antes, un casi contemporáneo de Jesús, Flavio Josefo, quien además de demostrar la mayor antigüedad de Moisés y sus leyes respecto a los textos de los griegos y de otros pueblos (Flavio Josefo, 1994, *Contra Apión*, 15,154-156) dice que, los griegos siguieron a Moisés en sus escritos y filosofías (Flavio Josefo, 1994, *Contra Apión*, 39. 281-282). Pero, al mostrar que Moisés, el verdadero legislador, puso las leyes que eran en realidad de Dios, nos está hablando de una teocracia, de aquí que aporte una novedad sustancial, con la cual da cuenta de la ventaja de Moisés sobre todos los legisladores y autores griegos. Se refiere al hecho de que éste puso todas esas virtudes, que para los griegos eran fundamentales, bajo la dependencia de una sola, la Piedad: «La razón de que aventajara siempre a los demás se debe al carácter de su legislación, dirigida a lo útil; pues no consideró la piedad como parte de la virtud, sino todas las demás virtudes –la justicia, la templanza, la fortaleza y la armonía de los ciudadanos en todo– como parte de la piedad» (Flavio Josefo, 1994, *Contra Apión*, 16. 170-176). Orígenes también subraya la misma idea (2001, *Libro cuarto* 4; 21 y 36); hacen lo mismo Tertuliano⁸⁴ y Clemente (1994, 70, 1).

Ya en los primeros textos de estos apologistas está la intención de crear la nueva *paideia*, así en Justino aparece la idea de que Cristo es el *Logos*, Verbo, que no es otra cosa que la razón encarnada y, en este sentido, afirma que ya hubieron cristianos antes de Cristo: «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y, así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos cuyos hechos y nombres sería largo enumerar» (San Justino, *Apología* I, 46 en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 2002). Será este *Logos*⁸⁵ el que aparece en Clemente de Alejandría personalizado en la figura del Pedagogo, del nuevo Pedagogo de la humanidad, Cristo. Ya con él nos adentramos plenamente en el tema de la *paideia* cristiana.

⁸⁴ «Si habéis oído hablar de un tal Moisés, es contemporáneo del griego Dánao, tan antiguo entre vosotros; en cerca de mil años precede a la desventura de Príamo; puedo decir, apoyándome en fuentes, que precedió también en quinientos años a Homero. Aunque los restantes profetas son posteriores a Moisés, sin embargo, los más recientes entre ellos ¿no son acaso anteriores a vuestros primeros sabios y legisladores e historiadores?» (Tertuliano, 2001, *Apologético*, 19. 3-4).

⁸⁵ «El unigénico, comprendiendo el motivo por el que había sido emitido, emitió a su vez a Logos y a vida; él era el Padre de todos los seres que iban a existir después de él, y era el principio y formación de todo el Pleroma. Por el «conyugio» del Logos y Vida fueron emitidos Hombre e Iglesia» (Irineo de Lyon, I 1, en *Los gnósticos*, 1990). Dentro de esta nueva cosmogonía, el Intelecto es Padre, Principio, es el Unigénico.

Ahora, ya no se trata tanto de defender el cristianismo, como de construir una nueva manera de educar, es decir, una nueva fórmula para la conversión y, sobre todo, la reconfiguración de los paganos. La trascendencia del texto está en que se apropia de los modos clásicos de formular la *paideia* para hacerlos entrar en la nueva doctrina; ahora hay mucho de filosofía, pero hay, sobre todo, la aplicación de esta filosofía al terreno educativo, lo mismo que Platón, pero cristianizando su fórmula⁸⁶. Toda una síntesis de su texto aparece en un pequeño trozo de un apartado de su libro, en éste, además, podemos encontrar los grandes temas de la disputa, así como las intenciones generales de los cristianos. Lo que queda claro, es que antes de que acabe el siglo II, los cristianos ya tenían la fórmula educativa para confeccionar una nueva cultura, así como al nuevo converso⁸⁷: «Tras haber mostrado que la escritura nos da a todos el nombre de niños, y que cuando seguimos a Cristo se nos llama alegóricamente criaturas, y que sólo el Padre de todos es perfecto –pues en Él está el Hijo, y en el Hijo está el Padre–, siguiendo nuestro plan, debemos decir quién es nuestro Pedagogo: se llama Jesús. Algunas veces se llama a sí mismo pastor, y exclama: «yo soy el buen pastor». Con una metáfora tomada de los pastores que guían sus ovejas se indica al Pedagogo, guía de los niños, solícito pastor de los pequeños. Se les denomina alegóricamente ovejas a los pequeños por su sencillez. «Todos formarán –afirma– un solo rebaño y un solo pastor». Con razón el *Logos* es llamado Pedagogo, pues a nosotros, los niños, nos conduce a la salvación. Con toda claridad, el *Logos* dice de sí mismo por boca de Oseas: «Yo soy vuestro educador». La religión es una pedagogía que comporta el aprendizaje del servicio de Dios, la educación para alcanzar el conocimiento de la verdad, y la buena formación que conduce al Cielo. La palabra «pedagogía» engloba diversos significados: puede referirse al que es guiado y aprende; al que dirige y enseña; en tercer lugar, a la educación misma; finalmente, a las cosas enseñadas: por ejemplo, los preceptos. La Pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios; es también el modelo de la conducta santa propia de la ciudad eterna» (Clemente, 1998, I 53-54). Esta idea ya estaba en su *Protréptico* (Clemente, 1994, XII 120, 3); allí también marcaba la diferencia entre los hombres y los animales como diferenciación que justifica la nueva educación del hombre predestinado a la conversión y salvación. Con Clemente, al igual que con Orígenes,

⁸⁶ San Agustín coincidirá con Clemente, para ambos el criterio es continuar, cristianizando, la senda de los griegos; incluso para s. Agustín es la propia divinidad la que inspira los presupuestos griegos en el terreno de la cultura y la educación. Para s. Jerónimo, en cambio, lo que interesa es realzar la cultura cristiana, para lo cual utiliza la griega y la judía como contraste; de ahí su traducción directa de la Biblia al latín (San Jerónimo, 2003, p. 43).

⁸⁷ En este párrafo llama niños a los creyentes, pero usa otros homónimos: polluelos, hijos, criaturas, pueblo joven, pueblo nuevo, potros y, por descontado, el de corderos, ovejas, etc. (Clemente, 1998, I 14-16). Y, coincidiendo con él, san Jerónimo, asemeja a Cristo con la gallina que congrega sus polluelos, tal cual se decía en la *Biblia* (San Jerónimo, 2003, I 28).

Tertuliano y los Apologistas griegos, todos los autores griegos son releídos y puestos al servicio de la nueva cosmovisión, la cristiana.

La contestación de los paganos vendrá por parte de una serie de autores que pertenecen a la tradición greco-romana, el último de cuyos representantes será Juliano, quien después de reabrir los templos paganos estableció una serie de leyes para intentar la permanencia de la tradición pagana, pero los *galileos*, como gustaba llamarles irónicamente, ya habían pasado a ser mayoría y a poseer una influencia determinante en la cultura. Juliano contesta a las pretensiones de los hebreos de creerse pertenecer a una cultura superior a la griega, así les recuerda todas las aportaciones culturales de los griegos, cosa que, según él, en los hebreos no se manifestaron: «Pero la constitución de la ciudades y la belleza de las leyes, el progreso en los estudios y el cultivo de las artes liberales, ¿no son penosos entre los hebreos y los bárbaros?» (2001, *Contra los galileos*, 221e-222a). La idea que maneja Juliano es que la nueva cultura de los galileos es inferior a la clásica, pero, en realidad, está criticando la cultura hebrea, y sólo como una continuación a esa crítica, busca rechazar la cultura cristiana. A esta última, claramente, porque el modelo humano que proponía era parecido al de los esclavos: natural y moralmente débiles. El referente de Juliano es sin lugar a dudas el hombre aristócrata, el cual por naturaleza y debido a la intervención de la educación queda destinado a sobresalir en el contexto político; diríamos que es el modelo del filósofo tal como lo veía Porfirio, es decir, dedicado a lo esencial de la condición humana, esto es, a la contemplación, para lo cual debe llevar un régimen de vida ejemplar, de autodomínio, autosuficiencia, fortaleza moral y cercanía a la divinidad. Lo que queda claro es que ese filósofo, modelo de hombre en los greco-romanos, está más cercano al rey de las abejas que al de cualquier oveja; quizás podría acercarse a la figura del pastor de hombres. Y, lo mismo que en Platón, el sabio según Porfirio tiende a separarse del común de los hombres, se desinteresa por la política, es decir, por gobernar hombres, empero, nunca prescinde del autogobierno⁸⁸. Se trata de un filósofo que, para Juliano, mantiene un carácter marcadamente aristocrático, muy alejado de la actitud de los cristianos que no se resistían a las condenas y aceptaban la suerte de ser perseguidos.

⁸⁸ «En cuanto al filósofo que nosotros describimos, que se mantiene al margen el mundo exterior afirmamos con toda razón que no importunará a los demonios, que no necesitará adivinos ni vísceras de animales, porque se ha ejercitado en apartarse de los temas que dan lugar a las adivinaciones. No desciende al matrimonio, para no verse en la necesidad de importunar al adivino sobre el tema, no se dedica al comercio, no va a consultar sobre su criado, ni sobre su prestigio social, ni sobre otros tipos de ambición mundana que se dan entre los hombres. La certeza de lo que investiga no se la revelará ningún adivino ni tampoco vísceras algunas de animales. El mismo como dijimos, y por sí mismo, se acercará a la divinidad, que se fundamenta en sus verdaderas entrañas, y cogerá las instrucciones sobre la vida eterna, confluyendo hacia allí todo él y deseando convertirse en «Íntimo del gran Zeus» en lugar de adivino» (Porfirio, 1984, II 52).

Juliano que sigue la huella de Celso y de Porfirio⁸⁹, reutiliza algunos de los argumentos de éstos para oponerse a los cristianos. Ambos atacaron aspectos fundamentales de la doctrina cristiana. A Celso había contestado Orígenes en su *Contra Celso*, casi punto por punto. Lo cierto es que eran dos cosmovisiones que hundían sus raíces en mitologías diferentes, pero, lo que verdaderamente los hacía incompatibles, era la oferta de salvación universal cristiana, más allá de diferencias sociales.

En Flavio Josefo encontramos el autoreconocimiento de que el pueblo hebreo era un pueblo de pastores, no sólo porque sus primeros patriarcas eran realmente pastores de ovejas, sino porque efectivamente su actividad principal era el pastoreo: «Pues apacentar los rebaños era hereditario entre nuestros más remotos antepasados, y estos, por su vida nómada, fueron llamados pastores» (1994, *Contra Apión*, 14. 91-92). Pastores de ovejas que se convierten en pastores de hombres; no obstante, con esta mirada a la comunidad humana quedan pocas opciones para pensar la autonomía personal. Muy otras son las posibilidades que se derivan de la representación apícola, aun en el caso de mantener la idea del monarca; al respecto, veamos lo que nos dice Celso desde el interior de la mirada de los paganos: «En vano dirán que los hombres llevan ventaja sobre los animales pues construyen ciudades, organizan Estados, tiene magistrados y jefes para que los gobiernen. Otro tanto se ve entre las hormigas y las abejas. Las abejas tienen una reina a la cual siguen y a la cual obedecen. Tienen como nosotros guerras, victorias y exterminio de los vencidos; como nosotros tienen ciudades y poblaciones; como nosotros, horas de trabajo y de reposo; como nosotros, castigos para la pereza y la perversidad: ellas persiguen y matan a los zánganos. En cuanto a las hormigas no quedan atrás en materia de previsión y de ayuda mutua, si las comparamos con los hombres. Auxilian a las compañeras, cuando éstas están fatigadas; transportan a las agonizantes para un lugar reservado que es como un túmulo familiar. Se ayudan mutuamente cuando se encuentran, y las que se desencamina son de nuevo retornadas al sendero. Ellas poseen, en cierto modo, la plenitud de la razón, ciertas nociones generales de sentido común y un lenguaje para comunicarse entre sí lo que desean. Para quien contemplase la tierra desde lo alto del cielo, ¿qué diferencias habría entre las acciones de las abejas, las de las hormigas o las acciones de los hombres?» (Celso, 1989, p. 64). Al pensar lo humano en comparación con los insectos sociales, Celso realza lo político y lo humano, ambas

⁸⁹ De Celso la idea de que habían utilizado los textos de Platón adaptados a su punto de vista (Celso, 1989, Ap. 71 y 72). De Porfirio, por ejemplo, la idea del sin sentido del otro mundo: «En definitiva, lo adecuado sería dejarle a las mujeres, no a los hombres, toda esta confusión de los Evangelios, pues si quisiéramos investigar con rigor pasajes como éstos, encontraremos miles de exposiciones oscuras carentes de todo sentido» (Porfirio, 2006, 63).

como resultado de un acto de creación por parte del hombre que busca alzarse desde lo animal hasta lo divino.

Es evidente que la contrapartida de Orígenes a Celso, mencionada en páginas anteriores, pretende asimilar a los hombres al rebaño de Dios, y junto a esto, apropiarse de forma exclusiva (y excluyente) de la verdad según un nuevo uso de la racionalidad. Sin embargo, de ambos discursos se derivan visiones totalmente distintas de concebir la sociedad humana; las proyecciones de un pensamiento “sociológico” de Celso son más complejas que las que se puedan derivar de Orígenes o del resto de autores cristianos. Por eso, Séneca, aún teniendo muchos aspectos cercanos a la tradición cristiana, puede decir: «Te recuerdo que también nosotros hemos de imitar a las abejas y distinguir cuantas ideas acumulamos de diversas lecturas (pues se conservan mejor diferenciadas); luego, aplicando la atención y los recursos de nuestro ingenio, fundir en sabor único aquellos diversos jugos, de suerte que aun cuando se muestre el modelo del que ha sido tomado, no obstante aparezca distinto de la fuente de inspiración» (Séneca, 1989, XI-XIII 5-6). El espíritu es de apertura, no de cierre según la fe.

La explicación de esta postura tan poco compleja en términos políticos por parte de los cristianos parece estar en concordancia con sus intenciones: construir un discurso a partir de un contramodelo pastoril antes que apícola, y que también guarda relación con la castidad masculina y femenina⁹⁰. Da la impresión, que la animalidad en lo humano, vista desde el cristianismo, es capturada rápidamente en una doctrina ascética; esto no parece ser tan radical desde la percepción griega. Lo que interesaba a los autores cristianos era pensar cómo arrinconar, teóricamente, la figura del hereje en todas sus manifestaciones: de pagano, de pecador, de malvado, de epicúreo (tal cual ellos entendían esta secta), etc. Por ello, ven en el lobo, que en la tradición griega representaba al gobernante pervertido, o sea al tirano⁹¹ o cualquier perversión de lo cívico, la encarnación de toda herejía; así, cuando se desprestigia a los dioses paganos nos dice Tertuliano: «¿Qué tiene de particular, cuando también tienen dioses en los lupanares⁹², en las cocinas, y hasta en la cárcel?» (2001, *A los Gentiles*, II 15, 6-7). Ya no es el zángano el que pervierte lo humano como lo muestra Platón, sino

⁹⁰ «Poco ha que un panal me rezuma mieles cecropias de aroma de néctar; la abeja obrera la destila del rocío de los aires y suave tomillo, ajena a los lazos del matrimonio» (Prudencio, 1997, *Himnos cotidianos* III, 70-75).

⁹¹ «Pero lo que sucedió en la Galia, poco después del desgraciado final del tirano, demuestra la fidelidad común de todas tus tropas, al despedazar como a un lobo al osado que, animado por su aislamiento, se había puesto un femenino vestido de púrpura» (Juliano, 1979, *Elogio del emperador Constancio* 39 c-d).

⁹² En este mismo sentido Lantancio explica como la nodriza de Rómulo es adorada como divinidad, cuando en realidad se trata de Larentina, una meretriz a la que los pastores llamaban «loba», y de ahí deriva la palabra «lupano» (1990, I 20).

ese lobo capaz de múltiples formas, y que amenaza desde fuera al rebaño de creyentes; esto queda expresado en Eusebio de Cesarea, primer historiador de los cristianos, al comentar un texto de uno de los padres apologistas griegos: «De Teófilo, que dijimos haber sido obispo de la Iglesia de Antioquía, corren tres libros elementales. A Autólico y otro que lleva por título Contra la herejía de Hermógenes, en que alega testimonios tomados del Apocalipsis de Juan. Y todavía se citan de él algunos otros libros catequéticos. Como por entonces los herejes, no menos que en otros tiempos, corrompían a modo de cizaña la pura siembra de la enseñanza apostólica, los pastores de la Iglesia, por dondequiera, trataban de apartarlos de las ovejas de Cristo como a fieras salvajes, alejándolos unas veces por medio de avisos y exhortaciones dirigidas a los hermanos, otras saliendo abiertamente a combatir contra ellos» (Eusebio de Cesarea, *Introducción a Teófilo*, p. 1419, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 2002).

Lactancio llama directamente lobos a los perseguidores de los cristianos⁹³. Esta figura del mundo pastoril queda lanzada a los siglos venideros como la encarnación de toda herejía... Al contrario, los autores griegos, cuando diferencian al hombre del animal, o sea, cuando por ejemplo Antifonte nos dice: «El hombre, que afirma ser, de entre todos los animales, el más cercano a Dios» (Antifonte 48, en *Sofistas*, 1996), lo que nos están diciendo es que el pensamiento del hombre ha de ser político, y, en este sentido, y sólo en este sentido, será también religioso, educativo, militar, medico, etc. Por tanto, el hombre ha de ser un animal político, no oveja bajo la tutela de un pastor o de un obispo que encarna un proyecto religioso antes que cultural o político, por eso, Marco Aurelio dice en el apartado que trata de la relación entre los humanos: «També demostra-li amb tacte, amb una visió general de les coses, que aixó és d'aquesta manera i que no actuen així ni les abelles ni tampoc totes les altres criatures sociables per naturalesa» (Marc Aureli, 2008, 18).

El reverso del mundo rural sería el urbano, pero es un reverso que funciona a modo de síntesis que se auto-adjudica la condición más humana y más civilizada, dentro de una totalidad territorial que es marcadamente rural. Aquí, en la ciudad de los ciudadanos, que representan la vanguardia de la cultura, de la humanización o de la civilización, es donde se hacen imprescindibles las leyes, y por encima los preceptos divinos, como forma de regulación humana. Se trata de una regulación racional y con finalidad civilizadora; y es aquí donde se impone la comparación de la

⁹³ Lactancio pone al cristiano como oveja que resiste a los lobos (Lactancio, 2008, 16, 9). Y agradece la ayuda de Dios liberándolos de sus perseguidores: «Debemos dar las gracias a su eterna misericordia, porque al fin volvió la mirada a la tierra y se dignó reunir y recomponer su rebaño que se hallaba en parte, diezmado por los lobos rapaces, en parte dispersado, y exterminar las alimañas dañinas que habían arrastrado los pastos del divino rebaño y asaltado los rediles» (Lactancio, 2008, 52).

comunidad de hombres con los insectos sociales, sobre todo, las hormigas y las abejas, pues éstos parecen tener un espíritu de comunidad semejante al que se espera de los hombres.

La ciudad de los hombres es vista desde diferentes paradigmas, según se mire con ojos cristianos o paganos; los primeros ven la iglesia peregrina encaminada hacia la ciudad celestial, allí sólo cabe el rebaño que camina hacia dios, en cambio, a los ojos paganos, la ciudad es la que está en la tierra, y puesto que es humana, la idea de compararlos con los insectos sociales, es constante: «Igual que las abejas que al albor del hastío bullen de afán al sol, cuando unas sacan las adultas crías, otras van espesando la miel líquida; y de su dulce néctar llenan hasta los bordes las celdilla, o descargan del peso a las que vuelven, o en marcial escuadrón ahuyentan de su hogar el hato de zánganos tumbones. Todo es hervor de afanes; la miel fragante exhala aromas de tomillo «¡Dichosos, ay aquellos que ya ven elevarse su ciudad!» – prorrumpe Eneas– y alza la mirada al tejado de las casas» (Virgilio, 1992, *Eneida*, I 430-440).

Esta suerte de utilización de los elementos apícolas podría resumirse con las palabras de Cicerón, y justamente cuando especula acerca del origen de la sociedad humana, nos dice: «Y como los enjambres de las abejas no se congregan para construir los panales, sino que siendo animales sociales por naturaleza forman los panales, de igual forma los hombres, pero todavía más unidos por la naturaleza, ponen a disposición de todos su capacidad de obrar y de pensar» (2006, I 157).

Lo gregario tiene que ver con lo pastoril, en cambio, lo apícola marca una tendencia a la funcionalidad social, a una sistematización política, esto último es culturalmente más griego, según es admitido de manera general: «Una cosa debe quedar bien clara: La estructura política compuesta de magistrados, consejos y, eventualmente, asambleas populares, fue una mera invención» (Finley, 2005, p. 154). Lo político es una invención griega; pero, esta manera de entender la política está atada a una forma de comprender la realidad como un todo vinculado, o sea, todo con todo: «La religión griega es un ámbito en el que el investigador está obligado a pensar en conjunto la religión y la política, la antropología y la historia, la moral y la vida cotidiana» (Vernant, en Bruit y Schmitt, 2003, *La religión griega*, p. 19).

II. ACERCA DE LA EDUCACIÓN.

1. Platón y la educación.

1.1. Paralelismo alma-Estado.

1.2. La educación según Platón.

1.3. Una teoría de la educación.

1.4. Contra los poetas.

1.5. Acerca de la instrucción.

2. Acerca de la retórica.

2.1. Introducción.

2.2. De la retórica.

2.3. La Retórica y la figura del orador.

2.4. Retórica y lo educativo.

2.5. Retórica como instrucción.

3. Acerca de la educabilidad.



Introducción.

En este capítulo trabajaré el concepto de educación abarcando, exclusivamente, las dos tendencias principales de la cultura greco-latina, primero la versión filosófica, es decir, Platón y su propuesta educativa, y, en segundo lugar, la propuesta retórica, esto es, la marcada desde los sofistas y que permanece en toda la tradición grecorromana. Para situar el tema podemos decir que la educación, *paideía*, vendría a representar todo el avance y ensanchamiento de la cultura que, como la griega, está descubriendo lo que significa ser hombres; hombres en dos aspectos: el genérico y el político, ambos simultáneos. En contexto romano, la palabra educación (*educatio*) remite al hogar, que es donde designa la crianza física del niño y el empeño por modelar su comportamiento; el bien educado, era el bien criado, y esto sin disociarlo del contexto real de vida. Vinculado a la idea de crianza aparecen diversas palabras relacionadas con la que será luego la definición política de educación: «Se deriva de un verbo que, en latín, tenía principalmente una connotación física; pues, *educare* significa «criar», y se aplicaba no sólo a los mismos padres sino, de un modo creciente, a otras personas que cuidaban a los niños en los primeros años. Un padre adoptivo que rescataba y criaba a un niño expósito era denominado su *educator*, pero este término era usado comúnmente para las personas de origen servil, a las que con tanta frecuencia, especialmente bajo el imperio, se les confiaba la responsabilidad de su crianza. La nodriza (a la que a veces podía llamársela *educatrix*) no era la única responsable, sino que era asistida por uno de los esclavos mayores y de confianza, al que se describía con propiedad como *educator*, siendo una especie de padre adoptivo, y era conocido en el lenguaje familiar del niño como *papas*. Ayudaba a la nodriza a preparar la comida y la bebida y se le llamaba a veces *nutricius* o *nutritor*, el que «nutre», como en griego *tropheus*» (Stanley, 1984, pp. 64-65). Ese esclavo que nutría se convirtió en el pedagogo que acompañaba al niño al mundo civil, tal cual sucedió en el mundo griego. El niño estaba en el inicio de ese proceso de educación política que, arrancando desde la crianza infantil, buscaba formar hombres políticos, es decir, bien configurados en términos morales y cívicos. Por esto último, cuando al niño se le quiere bien configurar, se le asocia a contramodelos traídos del mundo animal, al burro, al zángano, a la oveja, lo mismo que al hombre político pervertido: «Incluso en la época de Varrón había ocasionalmente una «oveja negra» que había que echar, pues en un trabajo sobre educación, ahora por desgracia fragmentario, el autor compara a estos niños con los «desechos» (*reiculae*) que el pastor tiene que arrojar, «pues, con frecuencia, un único niño libertino y soez corrompe el rebaño». Estos asuntos empeoraron bajo el imperio, como sabían Séneca el Viejo y Juvenal» (Stanley, 1984, pp. 191-192).

Se ha de entender que funcionan como sinónimos los conceptos de civilización, humanización, politización, educación, cultivación, etc., son, en realidad, distintas maneras de decir lo mismo: el esfuerzo que hace el hombre por hacerse humano y, al mismo tiempo, hacerse políticos. La educación es, además, y hablando institucionalmente, el recurso de la *Polis* para configurar un determinado perfil de ciudadanos; esto puede observarse en el contexto griego y romano. En ambos casos, y como fórmula general de todas las épocas y culturas, el perfil de ciudadano habría de coincidir con el perfil humano, cosa que, normalmente, no ocurre plenamente. Aquí, entonces, hay que admitir que el modelo social o político será el referente para el hombre formado: ciudadano, soldado, creyente,..., pero, este modelo siempre estuvo en tensión debido a las versiones de hombre que tenía cada “escuela” de pensamiento, por decirlo de alguna manera.

Sin embargo, a nivel de modelo político y al margen de esas diferencias de “escuelas”, hay una especie de doctrina de fondo que mantiene unos rasgos comunes: la diferencia entre la vida del campo y la vida de la ciudad, esta última es civilizada, por eso exige educación, formación e instrucción intelectual y nuevas formas exteriores, o sea, nuevos hábitos; la educación marca la diferencia del varón respecto de la mujer, del esclavo, del extranjero, del bárbaro, del niño, del loco,...; el humanismo, el hombre se va haciendo humano, esto es, tiene su propio género de vida por diferencia al de los inmortales y al de las bestias⁹⁴; las virtudes de la sabiduría, valor, justicia y templanza se mantienen en la tradición greco-latina; la ciudad, como fenómeno nuevo, obliga a vivir adaptándose a cambios continuos, es la que marca todo el devenir de la educación, lo mismo que cualquier acontecimiento social; la educación y la instrucción son cosas diferentes, pero muchas veces los autores usan el mismo concepto para ambos.

En este movimiento amplio de toda la cultura, y también educativo, participan todas las diversas corrientes filosóficas, pero también las médicas, toda la poesía, los oradores, etc., todos han ido ensanchando esa cultura; y todos, con plena consciencia de estar educando, iban sumando ámbitos o perspectivas nuevas acerca de lo que significaba ser hombre y ser ciudadano. Es decir, estaban configurando al nuevo ser que se manifestaba al interior de ese movimiento de toda la cultura que se derivaba de las exigencias de la vida política. La *Polis* es causa y consecuencia a la vez de ese devenir cultural: «Si la πόλις no hubiera advenido, no habrían existido los ocho

⁹⁴ «Zeus ha situado a los hombres en el lugar que deben mantenerse: entre las bestias y los dioses» (Vernant, 1991, p. 60). El autor está explicando el sentido de los sacrificios de animales a los dioses a partir del mito de Prometeo.

puntos políticos mencionados, ni, por tanto, los ocho puntos definitorios del pensar filosófico» (Alegre, 1988, p. 32)⁹⁵.

Hay, pues, un movimiento hacia el propio hombre, desde una “psicología” entendida como fuerzas que se imponen desde un exterior cargado de misterio hasta la manifestación interior de voluntades propias, fuerzas que ahora pueden caer bajo la posibilidad del dominio de sí. Lo anterior se mueve dentro del cauce de toda la cultura, desde un centro en lo externo, desde una realidad toda habitada por dioses, hasta una realidad política gestionada por los ciudadanos; se constata un desplazamiento hacia la posibilidad de que cada cual se autogobierne, esto es, que llegue a ser objeto de la educación.

Sócrates parece ser una figura clave tanto como síntesis del movimiento cultural anterior a él, como por redefinir lo humano para la posteridad. En él, ciudadano y ciudad se corresponden, pero aún no considera la separación entre alma y cuerpo ni la inmortalidad de ésta, tampoco parece poseer un modelo ideal de *polis* y de hombre, pero sí una nueva antropología que ya desde anteriores autores buscaba en el hombre «la medida de todas las cosas.» Es, además, la figura que vincula y separa, a la vez, aquella línea que viene de los Sofistas y que continúa con la retórica y, esa otra que, diferenciándose de la sofística, hace arrancar la versión filosófica.

Con Sócrates da comienzo un nuevo paradigma que asigna al alma la función gestora de la vida de cada cual, el alma es el principio que define lo que el hombre es, principio que se mantiene a lo largo de los siglos⁹⁶. Es considerado un pensador porque se ubica entre dos grandes perspectivas, entre la tensión provocada por el encuentro de la tradición del mundo griego desde Homero, básicamente épica, y, la nueva, esa que se impone desde la visión del ciudadano, es con esta última que aparece la exhortación educativa, moral y política⁹⁷. Hablamos de encarnación pues

⁹⁵ Se refiere a diferenciación entre ciudad y tribu, al aparecer de la legalidad, mezcla de lo cívico y lo religioso, diferenciación interna en clases, creación de nuevo lenguaje, diferencia griego-bárbaro, el ágora como lugar de debate, incremento de técnicas para dar continuidad a la ciudad: técnicas de guerra, de gestión legal, comercial,..., todo esto en lo político, y, en lo filosófico enumera: el pensar filosófico se muestra como superación de otras formas de pensamiento, busca leyes de explicación de todo, uso de términos antiguos y nuevos que pasan a formar parte de un lenguaje propiamente filosófico que busca imponerse a otras formas de expresión, las escuelas filosóficas fomentan y participan de la tensión cultural que presiona para hacer avanzar la reflexión en distintos ámbitos (Alegre, 1988, pp. 31-32).

⁹⁶ «En la doctrina de Sócrates hay una misteriosa palabra, que es la clave, *daímon*. Sócrates se refería continuamente a un demonio interior que le indicaba, siempre certeramente, que debía hacer y que no. Seguir a ese *daímon* (demonio, dios, voz interior, y que nosotros traduciremos por conciencia) suponía ir por el derecho camino de la verdad» (Alegre, 1986, p. 102).

⁹⁷ Arendt recuerda que Heidegger lo había señalado como pensador, como aquel que se expone a la corriente del pensamiento; Arendt, pero, aclara que ella está hablando del Sócrates histórico, no del Sócrates en la versión que nos ofreció Platón: «Así, Sócrates, tábano, comadrona, torpedo, no es un filósofo (no enseña nada ni tiene nada que enseñar), ni es tampoco un sofista, pues no aspira a dotar a

en Sócrates parece mantenerse esa idea del sabio, él que vivía la filosofía y la mostraba en su propia biografía. Hay en Sócrates un doble giro: desde el exterior al interior –aparece una nueva fijación del alma como fuente de valores supremos–, y desde el interior al exterior –desde el alma que ahora proyecta su función reguladora de toda las acciones de cada cual. Todo lo anterior no puede explicarse sin la presencia de la ciudad con sus condicionantes y posibilidades, así como tampoco puede considerarse cerrado este giro antropológico hasta que no contemplemos las variantes introducidas por el pensamiento cristiano sobre el greco-latino, ya que solamente con s. Agustín viene a culminar esa tendencia a considerar al hombre como ser histórico y singular⁹⁸; y, ya con esto, tenemos lo que durante siglos viene a definir al hombre en función de su alma, simplemente va cambiando según la época y doctrina.

La exhortación educativa de Sócrates es salvífica, busca el bastarse a sí mismo (autarquía) y pone delante de la vida un nuevo objetivo: la búsqueda del bien, conocerlo para vivir según él, el bien se perfila como destino de toda acción, de toda *arete*, de la preocupación acerca de sí mismo y del cuidado del alma.

El hombre ha nacido para la *paideía*, porque su razón de ser está en la búsqueda del bien a través del logos como camino, con la *eukratia* (dominio de sí mismo), mediante la *proairesis* (capacidad de elegir, adelantando el concepto latino de voluntad, por eso afirma que ninguno yerra voluntariamente). Por tanto, lo que pide Sócrates es redefinir la *paideía* entendiéndola, no simplemente, como fases de una transmisión de ciertos conocimientos aceptados socialmente o según el desarrollo de unas capacidades. El hombre está destinado y ha de perseguir la verdadera finalidad de la vida, esto es, la *fronesis*: «*sôfrosynê* sería entonces la facultad de pensar, de sentir, de vivir, de ser en el buen sentido. (...) Esta *sôfrosynê* es la actitud fundamental del hombre. En el fondo es saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica» (Panikkar, 1999c, p.74).

los hombres de la sabiduría. Se limita a señalarles que no son sabios, que nadie lo es –«empeño» que le ocupa tanto–, que no tiene tiempo para dedicarse a las actividades públicas o privadas. Y aunque se defiende vigorosamente frente a las acusaciones de corrupción de los jóvenes, de ningún modo afirma hacerles mejores. Sostiene, sin embargo, que la aparición en Atenas del pensamiento y el examen crítico, representada en él mismo, es uno de los mayores bienes que jamás hayan acaecido a la ciudad. Se preocupó, entonces, de la utilidad del pensamiento, aunque en esto, como en todo en general, no da una respuesta clara y firme» (Arendt, 1984, *La vida del espíritu*, p. 204).

⁹⁸ Agustín de Hipona en sus *Confesiones* recurre constantemente a señalar su singularidad, su condición de ser único y ligado a lo histórico, concretamente en el libro VIII, el momento de su definitiva conversión al cristianismo, hace continuas referencia a su singularidad, a ese diálogo directo con Dios.

En resumen, educar al hombre es educar al ciudadano. Sócrates nos sitúa en el punto de inflexión de la aparición de una nueva figura del hombre⁹⁹, de inicio y continuidad de un movimiento de reducción racionalizante o con predominio de la razón política, de un proceso que viene marcado por la poda de cualquier elemento que distorsione la imagen de un hombre equilibrado y que no cuadre con el logos moralizante. Bien mirada, esta idea de razón que evita las distorsiones y el modelo terapéutico de educación para un hombre en posesión de una interioridad con capacidad de autogobierno; son dos constantes que atraviesan toda la tradición cultural.

Así, entonces, ese movimiento cultural va modificando las lecturas de la realidad y al tiempo va creando nuevas formas de interpretar, es dentro de este proceso que la educación se representa según diferentes símiles, todos ellos relacionados con la realidad objetiva; los hay que sugieren que el hombre es al modo de las plantas, es decir, que se ha de cultivar, otros, en cambio, asimilan, por comparación o por diferenciación, a los hombres con ciertos animales, las ovejas y las abejas.

Querría destacar en este proceso algunos aspectos interesantes: El paso de una verticalidad política a una relativa horizontalidad que, aunque es exclusiva de los ciudadanos, representa la posibilidad de que el ciudadano acceda al conocimiento y, paralelamente, la figura del sabio va perdiendo su lugar en la gestión política. Los sofistas parecen ser un tránsito entre esa antigua figura del sabio, sabiduría práctica y encarnada, hacia la figura de un especialista en gestión política, aquí es donde se hace necesaria la instrucción. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, varían las maneras de entender el alma a lo largo de esos siglos que van desde Homero hasta el siglo IV d C. De esto último haré una breve exposición.

Al parecer, el movimiento que va desde los tiempos primitivos hasta la ciudad y luego al Imperio (Alejandro y Roma), determinan la manera como la cultura interpreta el alma. Dentro de ese señalado desplazamiento desde el exterior al interior del hombre, y a medida que se consolida la ciudad, el alma es vista cada vez más como una posesión individual con capacidad de gestión; inversamente, el mundo primitivo daba al alma una presencia más independiente, más ligada a esa

⁹⁹ «Hay en estos resultados alcanzados por Sócrates una paradoja que queremos aquí iluminar brevemente. El individualismo, refrenado en la poesía arcaica por límites y normas extraños al individuo, se había abierto libre paso en los sofistas, degenerando en un relativismo absoluto. Contra este relativismo va la polémica socrática, que se alimenta, como vimos, del objetivismo de la tradición ateniense. Pero el resultado de esta polémica es superar el relativismo colocando la norma no fuera del individuo, como en la era arcaica, sino dentro de él. La nueva moral que se crea ahora es totalmente individualista» (Rodríguez A., 1992, p. 195).

idea de naturaleza que emite fuerzas que atraviesan al hombre, donde éste está a merced de esas fuerzas, no las domina, al contrario, éstas lo poseen. Así, en correspondencia con esto último, el hombre es visto como un ser vivo más, no centro del universo; pero ya con la ciudad se sitúa frente al mundo, con centro en sí mismo, es en este momento que la necesidad de un alma como posesión y como agente emisor de acciones se hace imprescindible: «Sólo en la Atenas del siglo V empezamos a encontrar la idea de que el ciudadano puede determinar el propio e independiente rumbo de sus actos. A finales de ese siglo la *psiqué* se convirtió en el centro de la consciencia, una idea no del todo explicada, pero sobre la cual la creciente alfabetización y el desarrollo de la conciencia política ejercieron sin duda una gran influencia» (Bremmer, 2002, p. 57). A partir de ese momento el hombre es creador de realidad, antes era parte de ella.

De W. Otto, sabemos que *thymós* hace referencia a la idea de alma vital que viaja de cuerpo en cuerpo y que señala al uso en tiempos remotos. La mística posterior (y su metempsicosis) enlazará esta idea primitiva con la inmortalidad, para cuando eso suceda, ya la ciudad requería un hombre con capacidad individual de autoconducción. Homero, además de usar *thymós*, señala también la *psique*, que designa al espíritu de los muertos, es la sombra que queda al perder el cuerpo el alma vital, es algo individual, es la imagen del hombre que viaja al Hades, la sombra del cuerpo, se trata de una figura sin consistencia, pero con la imagen de cada cual (Rohde, 1994, Introd., pp. XXV-XXVI). En este mismo sentido, se observa una designación del alma en términos sencillos, las almas emigran y son personales, pero no se definen, no se descifran más allá de la imagen de cada cual; hay consciencia de su inefabilidad, el lenguaje es alegórico, retórico no conceptual, es cauto respecto a su condición inescrutable. En Heráclito observamos esa prudencia ante esa entidad que cada vez se hace más persistente: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento» (Heráclito, 1994, 754, en *Los filósofos presocráticos I*). Homero se mantiene en un lenguaje similar al de la Biblia, los hombres florecen y perecen como plantas, son débiles, están sujetos a las fuerzas que no controlan; esta idea se mantiene en Píndaro¹⁰⁰, para éste los hombres son seres de un día, fugaces, efímeros, un suspiro, pero abiertos a lo divino, al rayo. Aún no se pone el hombre en el centro del mundo, pero, con Platón¹⁰¹ ya es un centro emisor, ya hay prosa conceptual que define lo que es el

¹⁰⁰ «¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? ¡Sueño de una sombra es el hombre! Pero si llega la gloria, regalo de los dioses, hay luz brillante entre los hombres y amable existencia» (Píndaro, 1984, *Pítica*, VIII).

¹⁰¹ Platón también piensa el alma según el esquema de la ciudad, pero esa lectura psicológica viene a representar una concreción de las ideas órficas: «Platón acepta las creencias órficas de la metempsicosis, según las cuales el alma se reencarna varias veces, hasta llegar a purificarse por entero de la culpa originaria» (Reale, 2002, p. 345).

alma en función de lo que la polis necesita, ya posee tres partes y una de ellas es inmortal.¹⁰² No sólo el lenguaje se hace conceptual, también el autor; todo autor, se hace político, y en ese sentido también entra dentro de unos nuevos requerimientos, así, por ejemplo, los poetas se hacen autores de sus propios textos, ya no son las musas autoras que precisaban un intermediario, ahora el poeta es creador de su propio texto, pero, además, lo pone en el mercado, lo cobra, acepta el encargo según quién lo pide y pone valor monetario a su arte. El poeta también se desplaza al centro de sí mismo al tiempo que descubre *su* perspectiva sobre la realidad. Se separa de lo religioso, él es su propio centro.

La idea de la inmortalidad que es completamente ajeno al pensamiento griego, y que establecía clara diferencia entre dioses y hombres, inmortales y mortales, es redefinido. Según Rodhe: «Platón y su doctrina sobre la naturaleza, el origen y el destino del alma constituye un remate, el remate y la coronación de aquel movimiento espiritualista, teológico, cuya profundidad y cuya fuerza se expresan, bien elocuentemente por cierto, en el hecho de haber podido desembocar en tan grandiosas doctrina» (Rohde, 1994, p. 256). Al parecer, la filosofía conceptualiza las creencias religiosas y las adapta al punto de vista político. Sin embargo, varios siglos después Apuleyo en su *Asno de oro* todavía habla de la psique en términos mitológicos; allí Psique es una bella doncella herida por la flecha de Eros que desobedece a su madre Venus y la hace su esposa (Apuleyo, 2006, 24). Aquí todo es literatura, es retórica, es pensamiento alegórico que no se somete aún al entramado conceptual. Pero ya la *Polis* exigía unos determinados usos conceptuales, no sólo a la filosofía sino a toda la cultura. Para Rohde, que en su *Psique* recorre toda la

¹⁰² En Aristóteles la parte inmortal corresponde el intelecto activo: «El Intelecto activo será, pues un Intelecto en acto que piensa e entiende ininterrumpidamente. Este Intelecto permanentemente activo e incorruptible ha de estar de algún modo en comunicación con el Intelecto pasivo humano» (Aristóteles, 1994a, p. 58 Introd.) Se pasaría de la dualidad platónica a una concepción tripartita del hombre (Idem). En palabras de Aristóteles esto queda de siguiente manera: «existe un intelecto que es capaz de llegar a todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; (...) el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende» (Aristóteles, 1994a, III 5, 430a10-25). El pasivo, capaz de llegar a todas las cosas precisa del otro, el activo, que, al modo en que la luz permite los colores, permite la intelección de las ideas que ya están en el alma pasiva en potencia. No está claro cómo se produce la incorporación de este Intelecto activo en el hombre. Reale dice que está en el alma, venir de fuera significaría que se trata de una realidad divina en nosotros, no que es Dios (Reale, 1985, p. 94). Guthrie dice, en cambio, que Aristóteles no puede prescindir de ese *noûs* supremo: «En resumen, pues, en *De Anima* III al menos, el alma humana es superior a la de las plantas y los animales por el hecho de que, además de las otras facultades psíquicas, posee la facultad (la potencialidad, *dýnamis*) de pensar, cuya base es el reconocimiento y el uso de los universales. Del mismo modo que los sentidos son llamados a la actividad por el objeto externo percibido, así también nuestro *noûs*, cuyos objetos están en él, es activado directamente por el *noûs* supremo y supracósmico, o Dios» (Guthrie, 1993, p. 339). Como sea, el alma es principio que viene a hacer coincidir lo psicológico con lo biológico: «La naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección» (Aristóteles, 1994a, II 415b 15). En el fondo es la misma concepción de hombre, pero más elaborado y vista desde el ángulo de la biología; no así desde la perspectiva del médico.

tradición grecorromana analizando las distintas lecturas acerca del alma humana, el paso a la idea de inmortalidad obedece a varios factores combinados: la experiencias de éxtasis y de sueños, que guardan relación con aspectos psicológicos que van abriendo la presencia de una interioridad que podría trascender; también descubre en Homero rasgos de pensamiento primitivo, creencias populares que sugieren la existencia de pensamientos antiguos que continuaron más o menos mutados a lo largo de la historia de Grecia; habla del culto de Dionisos tracio que es helenizado, pero mantiene sus ritos con experiencias purgadoras; los misterios Eleusis (ciclos de vida y muerte y la posibilidad de salvarse por participación en misterios); otro elemento que fuerza a la inmortalidad de las almas es la tradición órfica y las sectas pitagóricas (un modo de vida ascético). Religión, superstición, creencias populares, magia, gestión política sobre la religión, épocas de retirada hacia lo individual, etapas políticas, etc., todo eso mezclado parece empujar hacia la consistencia de ese punto de vista singular (alma individual) y hacia la idea de un alma inmortal. Además, junto a todo ello, hay que considerar el incremento de la producción escrita, cosa que fuerza a la diversificación de saberes, o sea, conlleva más variedad de perspectivas.

Entonces, finalmente, por un lado estaría la filosofía y, por otra, la retórica; ambas opciones serán desarrolladas en este apartado. Platón, en un mismo gesto, se separa de la poesía, de la sabiduría, de la sofística y de la retórica, en cambio, continúa trabajando temas planteados por los sofistas. La filosofía platónica es especulativa y la otra, la retórica, es básicamente narrativa; empero, ambas son hijas de la *Polis*, y, sin embargo, son ellas también hacedoras de la *Polis*, por la vía de la educación, de la gestión política, judicial, de la creación literaria, etc.

En términos generales la educación griega apunta sobre todo a la idea de dar forma al hombre, Jaeger dice que la palabra *Bildung* (formación, configuración) es la que mejor se aproxima al sentido de la palabra *paideía*¹⁰³. El sentido se abre para abarcar todos los recursos, los modos de conducción, hasta confundirse con la formación compleja de lo individual y, al mismo tiempo, lo cultural: «Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino

¹⁰³ Esta *Paideía* que trata fundamentalmente de formar políticamente, no incluye la posición educativa de Epicuro, para éste, toda filosofía y educación debe perseguir la felicidad en la vida práctica, más allá del hombre político: «En gran parte «*paideía*», en el doble sentido de «educación» y «cultura» (despreciable como un superfluo presupuesto del auténtico filosofar para Epicuro), pero no el camino que pudiera conducir hacia la felicidad» (García Gual, p. 46, en *Epicuro*, 2001).

el “humanismo”, para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra. Este ideal del hombre, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío, independiente del espacio y del tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste través de los cambios históricos. Recoge y acepta todos los cambios de su destino y todas las etapas de su desarrollo histórico» (Jaeger, 1993, 11-12). En los mismos términos se expresa Marrou, para éste la *paideia* es la que lleva al hombre en busca de lo que puede llegar a ser: «Pero ¿que otra cosa es esto sino llevar hasta el límite, consagrándola como absoluta, la noción misma de la educación? Esta, la παιδεία ya no es solamente la técnica apropiada para el niño, παις, que lo equipa, lo prepara precozmente para que se convierta en hombre; mediante una notable ampliación, ανησις, el mismo vocablo, en el griego helenístico, sirve para designar el resultado de este esfuerzo educativo, proseguido más allá de la escuela, durante toda la vida, con el objeto de realizar con mayor perfección el ideal humano: παιδεία o (παιδεσις) llega a significar la cultura, concebida no en el sentido activo, preparatorio, de la educación, sino en el sentido perfectivo que esta palabra tiene para hoy en día entre nosotros: el estado de un espíritu plenamente desarrollado, en el cual han florecido todas sus virtualidades, el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre. Y es digno de señalarse que Varrón y Cicerón, cuando deban traducir παιδεία escogerán, en latín, la palabra *humanitas*» (Marrou, 1985, pp.133-134).

Pero esa *humanitas* se reflejaba en la condición de ciudadano, de ahí las diferencias de forma y de fondo que surgen entre la filosofía y la retórica. El dilema

se mueve según el nivel de institucionalización del individuo¹⁰⁴. Y esto ya se refleja cuando la definición de educación ha de considerar ambos elementos, la ciudad, por un lado, y por otro, al individuo, en esa tensión la educación se replantea como una suerte de equilibrio entre lo interno y lo externo, lo individual y lo público, lo interior y lo exterior: «La expresión educación proviene del latín *educare*, que significa crianza, dotación, alimentación, aunque también recoge el significado de *educere*, desarrollo, extracción, etc., integra, pues, los dos sentidos complementarios: de enseñanza (acción externa) y aprendizaje (actividad interna) en que se resuelve la educación» (Castillejos, 1981, p. 18).

¹⁰⁴ «Y aquí nos topamos con el vasto problema de la superorganización y preprogramación de todas las cosas, olvidando a menudo lo esencial. Parece que la función de la educación en este país es impartir medios para conseguir metas y tener éxito frente a los demás. Yo considero esto no solamente un ataque a la propia etimología de la palabra educación (*e-ducere* = hacer salir, extraer), sino también como contraproducente para el verdadero propósito de la educación, que debería ser liberar al sujeto de todo tipo de condicionamientos. He aquí por que la educación ha pasado a ser un instrumento del Estado. La indoección y La socialización tienen lugar en los primeros años de la educación oficial. Uno de los anhelos de la educación monástica o religiosa es, o debería ser, deshacer o corregir ese tipo de educación. Y Además, a pesar de todas las dificultades, uno no puede actuar sin cierto tipo de vida institucionalizada. Una vez más, es una cuestión de equilibrio» (Panikkar, 1993, pp. 38-39).

1.- Platón y la educación.

Voy a mostrar algunas claves doctrinales que, según mi parecer, están en el fundamento del pensamiento de Platón. Antes, empero, habría que dejar constancia que fue Platón el que definió la *educación como conducción de las almas hacia el Bien*; definición que permanece hasta la actualidad sin modificaciones en lo sustancial.¹⁰⁵

En primer lugar, hay un movimiento desde la sabiduría a filosofía¹⁰⁶, de lo cual puede deducirse que hay mayor cercanía entre la sabiduría, la poesía y la retórica, pero, al mismo tiempo, un pensamiento más práctico retrocede ante uno más conceptual, y asimismo, la verdad contextual se va haciendo más conceptual; es dentro de este fluir cultural que la figura del filósofo acaba sustituyendo a la del sabio. En el análisis que nos muestra García Gual en relación al comentario de Juan Filoporo al *Acerca de la filosofía* de Aristóteles, encontramos en los denominados siete sabios su representación típica y, también, que la diferencia entre éstos y la figura del filósofo está en la naturaleza práctica del conocer. De los sabios, nos dice: «Todos ellos son exponentes de una sabiduría vital que está al margen de los libros y los poemas, y es anterior a la fijación del saber por escrito. Pocas palabras y mucho sentido caracterizan esas frases escuetas y admirables» (García Gual, 1989, p. 35). Su utilidad a la comunidad es inmediata, todos parecen coincidir en la manera de concebir la vida y los intereses de la comunidad. El filósofo, en cambio, parece más preocupado por la abstracción y, en el caso de Sócrates y Platón, por dar con una verdad estable, cosa que los lleva a diferenciarse de los sabios y, también, de los sofistas, muchos de ellos autodenominados sabios; pero, además, Platón nos da a entender que el filósofo busca la sabiduría, va de camino hacia la sabiduría, pero ésta está fuera del alcance de los hombres, es algo divino.

El primero en autodenominarse filósofo fue Pitágoras, tras su huella Platón acabará dejando de lado a los poetas, pero, sobre todo, para sustituir un modelo educativo basado en la poesía por uno con base filosófica: «Los poetas, y no los sacerdotes, fueron, como es bien sabido, los educadores del pueblo griego, los transmisores de su mitología y los consejeros morales, uniendo en sus obras la belleza formal y la expresión de un saber heredado y vivaz» (García Gual, 1989,

¹⁰⁵ G. Reale afirma que Platón sostiene sus escritos en la oralidad dialéctica, al interior de esta tesis este autor sostiene que el filósofo-educador está interesado en escribir en las almas de los hombres, y para ello no sirven los diálogos escritos, sino los discursos orales en clave dialéctica (Reale, 2002, p.367).

¹⁰⁶ Pero la nueva filosofía es metafísica, deja de lado la poesía. Heidegger propone un retorno a la poesía como manera de recuperar el antiguo modelo educativo en donde los poetas realzaban la sabiduría (Heidegger, 2001a, p.88-91).

p.32). En realidad, estaba en la propia doctrina de la verdad platónica la necesidad de diferenciarse y censurar a los poetas: «Platón, que despreció a la poesía, que erigió en un imperio más alto que nadie a la razón, iba cargado por un designio más generoso y universal, más verdaderamente amante de la unidad, que lo que a primera vista encontramos en su condenación de la poesía. Por eso no le bastó la filosofía y tuvo que hacer teología y tuvo que descubrir, fortaleciéndola, fundamentándola y aclarándola, la mística» (Zambrano, 1993, p. 73). Son jugadas conjugadas que permitían establecer una nueva sistematización cultural. Una de las claves, y no la menor, era fabricar un lenguaje que tuviera un eterno presente, así la verdad se hacía sedentaria de la Polis: «Se pueden concebir, pues, dos modos diferentes de unidad del pensamiento: por un lado, la operación de la filosofía, por abstracción-construcción; por otro, la de la sabiduría, por ensarte y continuación. La filosofía «concibe», la sabiduría, *atraviesa*. Mientras que la primera operación trata de suprimir la diferencia (en un género común: en pos de una identidad de esencia), la segunda tiende a *enlazar* la diferencia haciendo «comunicar» entre sí, desde el interior, todos los casos abordados, por diversos que sean: de una observación a otra, el dicho de sabiduría no deja de «modificarse»; pero, a través de esta «modificación», un mismo sentido-sabor no deja de «pasar». La primera operación es de sistematización; la segunda, de variación. En otras palabras, la primera lógica es la lógica panorámica de la filosofía, y la segunda es la lógica itinerante de la sabiduría. (...) En lugar de establecer un punto de vista cenital, que abarque lo más ampliamente posible el horizonte, ésta no deja de recorrer, por vueltas y rodeos (horizontalmente), el plano igual del pensamiento. Detrás de la primera se ve la modelización griega dominada por la idea que se descubre, el arquetipo y el *éidos*; bajo la otra se encuentra la atención que en China se presta a la evolución por transformación, al desarrollo de un proceso» (Jullien, 2001, pp. 57-58).

En segundo lugar, me gustaría señalar una ecuación clave en Platón y que permanece a lo largo de los siglos, me refiero a un emparejamiento múltiple: filosofía ⇔ verdad ⇔ razón ⇔ educación. La configuración de esta ecuación depende de un ejercicio de habilidad por parte de Platón. Él asume que la mayoría de los hombres habitan en la oscuridad de la ignorancia y sin capacidad de interpretación correcta de la realidad, o sea, viven al interior de la caverna, y, es para salir de ella que se precisa de la educación, es decir, de ese viaje de salvación hacia el Bien (el sol); salir al sol, es salir a la claridad, o sea, a la verdad, mediante la razón, esto es, mediante la filosofía. Con ello, nos está diciendo que la educación no es sino la concreción de la filosofía en la acción sobre las almas¹⁰⁷. Pero, para lograr ensamblar

¹⁰⁷ «La historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la

esas variables en un algoritmo es preciso diseñar su contrapartida, esta no es otra que redefinir la idea de mito e inventar la mitología: «Ya se trate de esbozar el modelo de una ciudad según la verdadera filosofía, ya de reformar el gobierno de los hombres en la sociedad de su época, el proyecto platónico obliga a repensar la tradición. Y precisamente entonces surge, en la lengua y en el pensamiento griegos, el reino bautizado como «mitología» por su descubridor, que, dejando de ver en él un mero paraje conocido, se lanza a explorar sus llanuras, sus cumbres, sus valles más retirados. Porque se trata de sostener un discurso sobre la tradición y de movilizar en interés de la ciudad futura las técnicas de persuasión más eficaces, la «mitología», tierra de exilio, se transforma en una vasta configuración cuyas formas, tipos de relato, géneros menores y mayores conviene inventariar sistemáticamente por razones de Estado» (Detienne, 1985, p. 108). La intención es clara, si mito es simplemente palabra que habla de lo real¹⁰⁸ (esta es la línea que siguen los sofistas), para Platón, de lo que se trata es de hacer que esta palabra, y toda palabra, brote ajustada a las necesidades políticas, así, éstas diseñan lo que se ha de entender por humano; en otras palabras, lo humano se reduce a lo político.

Por todo lo anterior, no es extraño que Platón tenga que ir reajustando su entramado, cada nuevo nivel de sus andamios depende del anterior, los cuales se acoplan y apoyan mutuamente. Así, le aparecen las dudas frente a la capacidad que posee la educación para hacer hombres a la medida de sus sueños políticos: «En aquel momento, había perdido la confianza en la educación, en el perfeccionamiento de la humanidad, y por consiguiente se desplomaban el *éros* y el individuo. Los individuos desconocían la capacidad de ser educados, habían perdido la dignidad y la libertad de lograr el conocimiento, y no quedaba más que renunciar a actuar interiormente en ellos y limitarse a determinar su conducta con normas impuestas desde el exterior, normas que, sin duda, no suscitarían en ellos el conocimiento, sino, como mucho, la justa opinión. Platón abandona la educación y pasa de este modo a interesarse por el gobierno y la legislación: la moral cede su lugar al derecho» (Colli, 2008, p. 148). Entonces, se ve abocado a recurrir a las leyes como la verdadera solución para la comunidad de hombres, de hombres políticos, pero, hombres idealizados; por eso, además de leyes, de educación, necesita la religión e incluso nuevos mitos para convencer, o sea, utilizar la propia mitología que había dejado de lado. En congruencia con esto es que de entre las virtudes que Zeus da a los hombres,

esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según «ideas» y estima todo lo real de acuerdo con «valores». Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino en general que lo real sea interpretado de acuerdo con «ideas» y el «mundo» sea estimado según «valores»» (Heidegger, 2001b, p. 197).

¹⁰⁸ «Porque, haciendo caso omiso de todo lo demás, la voz *μυθος* – que no quiere decir otra cosa que palabra- significa originalmente la palabra que habla no de lo pensado sino de lo real» (Otto, 2007, p. 30).

serán las políticas las más importantes y, por eso, distribuidas a cada cual de igual manera, en caso contrario la ciudad sucumbe (Platón, 1990, *Protágoras*, 321a- 324a).

Por otro lado, Platón es comparable a Jenofonte, éste en su *Ciropedia* nos muestra la educación de Ciro, un gobernante que a diferencia de la mayoría, conduce y es obedecido al modo de un rey, pastor y padre; consigue esto, porque su naturaleza es la mejor y por la educación que ha recibido. En esto coincide con los autores griegos que también establecen ambos criterios: el criterio aristocrático junto a la buena instrucción. Ya en los inicios del texto se nos presenta una comparación con el mundo animal, Jenofonte nos dice que para el hombre es más fácil gobernar al resto de seres vivos, animales, que a los propios hombres (Jenofonte, 1987, I 3), sin embargo, esto no le ocurre a Ciro, él sí gobierna al modo del rey de enjambres, de pastor y padre de hombres. La preocupación militar es otra coincidencia con Platón, así como la cercanía al modelo de Esparta –más marcado en Jenofonte. La idea de los ciudadano-guerreros que están bajo el mando de un rey de enjambres es común a ambos, pero, el rey de Jenofonte es más cercano a la idea de los antiguos reyes-sabios, en cambio, en Platón ya es un filósofo, es decir, el carácter intelectual se realza frente al sabio que destaca en la gestión más contextual del saber común. Uno manda sobre un imperio, el otro gobierna una ciudad. Por eso, en ambos lo peor para el gobierno de los hombres es la molicie, cosa que, en el decir de Jenofonte, ya está ocurriendo en el mundo persa (Jenofonte, 1987, VIII 13-20); en esto hay otra coincidencia con Platón, lo antiguo era más regio, lo nuevo y actual, más afeminado, menos varonil, dicen ellos.

La idea de ser percibido por los demás, es decir, de estar expuesto a la valoración de los demás, por aquellos que miran, saben y conocen de la persona, es el criterio estético de valoración. Dicho de otra manera, el que es percibido por los demás, es valorado de acuerdo a quién es y qué ha realizado en el contexto político y público. Sócrates tenía fama como militar y gestor político y, además como un pensador que exhortaba a los demás; su valoración era pública porque era hombre conocido por sus actos y por la correspondencia entre éstos y sus discursos. En resumen, la dimensión estética implicaba la ética, y eso, empero, no caía exclusivamente bajo el parámetro social o, digamos, subordinado a los intereses políticos antes que los individuales. Aquí estaría la distancia que introduce Platón con el tema de la segunda navegación, según nos señala Reale G.: «En resumen, como ya dijimos anteriormente, la «segunda navegación», si no atenemos al mapa trazado en el *Fedón*, se realiza en dos momentos: en un primer momento, se alcanza el plano de las Ideas, mientras que en el segundo momento se llega al plano de los Principios, es decir, al plano supremo» (2003, *Por una nueva interpretación de*

Platón, p. 154). Platón arranca la valoración desde la vida, desde la realidad fenomenológica, por sensible, menos valorada, hacia la realidad inteligible, por perenne, más valiosa y creadora de la primera. Esto ocurre a nivel especulativo, filosófico, pero, esto no nos puede hacer pensar que está descartando la dimensión estética, ni la ética, pues sigue manteniendo que el hombre político tiene como máxima expectativa el desarrollo integral, es decir, educativo, el de llegar a ser bueno, bello, justo, valeroso, etc., o sea, las virtudes aristocráticas de siempre. Lo que ocurre es que al proponer una opción política, subordina los aspectos individuales a los intereses políticos; pero aquéllos no quedan anulados, al menos en su oferta teórica. Es más, y retomando el tema de la segunda navegación, vemos que Platón es claramente defensor de esa *paideia* que se produce por oralidad, en donde se da a cada alma según la complejidad que le corresponde, ni se dice todo a todos ni tampoco se dejan textos escritos para lo más importante y complejo. Escribir en el alma, es educar de verdad (Platón, 1992a, *Fedro*, 278 b-c), esto es, por relación directa, en donde el receptor recibe por oralidad lo que habría de imprimirse en su alma, callando el educador ante los que no sean capaces de comprender; Platón dice que se trata de un discurso lleno de vida y del cual la escritura no es otra cosa que un mero reflejo (Platón, 1992a, *Fedro*, 276 a-b).

Al poner Platón la oralidad por encima de la escritura, coloca la relación personal, directa y real, esto es, la vida concreta, por encima de cualquier proceso especulativo, aquí lo especulativo no se opone al saber práctico, es un saber teórico encarnado al modo socrático; por tanto, el modelo platónico se mantiene en la senda del socrático, así, entonces, la filosofía se entiende como sabiduría, o arte de vivir. De esta manera no anula el presupuesto del modelo educativo aristocrático que propone la coincidencia de lo bello y lo bueno, la *kalokagathía*, según lo cual se perseguía el desarrollo del cuerpo y el del espíritu¹⁰⁹, según un justo equilibrio. En esto último coinciden los epicúreos, poco dispuestos a la actividad de gestión política, también los estoicos y los platónicos que, al contrario, realzan la actividad política. Este mismo aspecto destacan autores centrados en temas más militares e individuales, así Tucídides les llama los hombres auténticos, son los nobles y valerosos que van o están más allá de la mera disputa militar (1991, IV 40), algo similar nos dice Jenofonte cuando se refiere a los gerontes de Lacedemonia, al hacer referencia al equilibrio entre el cuerpo y el alma (1984, *La república de los Lacedemonios*, 10).

¹⁰⁹ «Debemos recordar que, para los griegos, «bello» es sinónimo de «bueno». Y, por lo tanto, el sentido de la frase es el siguiente: para quien inicia cosas bellas, esto es, buenas y justas, todo lo que tendrá que sufrir para alcanzar ese fin se encuentra en la línea de la dimensión de lo bello, de lo bueno y de lo justo. En efecto, como dice la célebre máxima griega, «las cosas bellas son difíciles» por su misma naturaleza» (Reale G., 2000, p. 74).

Hay en esta opción platónica la consciencia de que el modelo educativo se despliega por diferenciación, los pocos se acercan a la figura del sabio. Son los capaces de llegar al máximo de la formación individual y, a la vez, ser los más competentes para el gobierno de los hombres; es la figura del político que concentra en sí al filósofo, al psicólogo, al educador, etc., al rey de enjambres: «Pero, ahora que no hay aún —como, por cierto, decimos— rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino» (Platón, 1992c, *Político*, 301e).

1.1.- Paralelismo alma-Estado.

La tesis de que el alma se corresponde con el Estado podría ser entendida como una relación de equivalencia, en el sentido de que comparten un diseño estructural y funcional. Pero, también podría pensarse en términos de reciprocidad, es decir, que se explican mutuamente, es más, se podría insinuar que lo primordial en Platón es una posición fundamentalmente psicológica y, luego, desde ella se derivaría una «sociología», y que sólo, más tarde, la política (con todo su sistema educativo, de leyes, etc.) conseguiría enderezar almas. Se podría decir, también, que el modelo médico, tan presente en la filosofía platónica, sigue siendo el fundamento de su doctrina de la armonía, es decir, de todo ese modelo optimizador que defiende. En todo caso la correspondencia alma y ciudad aparece en diversos párrafos, en los cuales se deja claro que lo uno no puede darse sin lo otro. Se trata de dos elementos centrales en la malla teórica que diseña Platón.

En el libro cuarto de la *República*, donde ha tratado acerca de las excelencias del Estado, se extiende acerca de la temática del alma: «Por consiguiente, y aunque con dificultades, hemos cruzado a nado estas aguas, y hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases —e idénticas en cantidad— que en el Estado. (...) Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera» (Platón, 1992b, IV 441c). Esta tesis fundamental de Platón está incrustada en el centro de una malla que abarca o que representa el núcleo de su pensamiento, de manera que el esquema de tres partes del alma en correspondencia con tres niveles del Estado se puede ampliar a otros aspectos. El despliegue del esquema siguiente lo aclara mejor:

- 1) Cerebro ⇔ Parte Racional ⇔ Placer de Aprender y amante del razonamiento ⇔
- 2) Corazón ⇔ Parte Fogosa ⇔ Placer de guerrero y amante de honores ⇔
- 3) Bajo vientre ⇔ Parte Apetitiva ⇔ Placer del negociante y amante del lucro ⇔

Lo que está haciendo es jerarquizar los intereses psicológicos en función de un criterio que se corresponde con los valores sociales que él está realizando: «Necesariamente las cosas más verdaderas son las que elogia el filósofo y amante del razonamiento. Si son entonces tres los placeres, el placer de aquella parte del alma con la que aprendemos será el más agradable, y aquel de nosotros en que esa parte gobierne será el de modo de vida más agradable» (Platón, 1992b, IX 582e-583a). Vienen a continuación el placer del guerrero y el amante del honor, y en el nivel más bajo está el placer que obtiene el amante del lucro.

En tercer nivel Platón puso a los trabajadores, pero luego pareció inclinarse por definir este aspecto de la espiritualidad humana por el modo de vida de los negociantes, incluyendo en éste a los trabajadores.

Si continuamos la correspondencia, el esquema se amplía hasta descubrir un tema central de toda la preocupación educativa de Platón: la virtud.

1) ⇔ el filósofo ⇔ la verdad ⇔ gobernantes.



2) ⇔ el guerrero ⇔ la valentía ⇔ guardias.



3) ⇔ el negociante ⇔ la moderación ⇔ productores.



Descubrimos tres tipos principales de hombres¹¹⁰ que están personalizando tres tipos de virtudes. La relacionada con la verdad es la que corresponde al viaje a través del conocimiento que realiza el filósofo, un esfuerzo y una constancia para perseguir la verdad; la valentía es la que corresponde al guerrero, que por educación y naturaleza estará destinado a la custodia. Nótese que en último lugar pone a la moderación, con lo cual está señalando que el placer del cuerpo, lo mismo que el del lucro, es el más alejado del placer del amante del conocimiento. Aquí está actuando la doctrina platónica, en donde lo más valorado es lo más alejado del cuerpo y lo más espiritual frente a las ganancias materiales. Así la moderación: «es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser ‘dueño de sí mismo’ –no sé de qué modo» (Platón, 1992b, IV 430e).

Esta última triada viene a representar los tres tipos principales de hombres que considera Platón: el que ama la sabiduría, el que ama el honor y el que ama el lucro. Tres tipos principales de hombres en cada uno de los cuales predomina el tipo de amor a algo, es decir, la voluntad de querer algo, un poder: «¿Dices que el conocimiento científico es un poder, o en qué género lo ubicas? En éste: es el más vigoroso de todos los poderes» (Platón, 1992b, V 477d). Aquí, otra vez, se advierte el lugar fundamental de la psicología en el esquema de Platón. Lo único que no cuadra con esta trilogía, es que al dividir a la población en clases sociales mantiene la división cuaternaria que heredó de Solón. Pero ésta es una cuestión de posesiones que no desencaja con el esquema terciario.

También hay que señalar aquí que la cuarta virtud, la justicia, está ejerciendo de elemento aglutinador del conjunto: «Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella –y así la

¹¹⁰ «O bien, así como en el Estado había tres géneros que lo componían, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los consejeros, ¿del mismo modo habría en el alma una tercera especie, la fogosa, que vendría a ser como el auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción?» (Platón, 1992b, IV 441a).

denominará- la acción que preserve este estado del alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará ‘ignorante’ a la opinión que los haya presidido» (Platón, 1992b, IV 443d-e). Este concepto designa algo psicológico y a la vez algo social. Por ello, en este apartado se podría adelantar el aspecto de ajuste que posee la justicia. Algo se ajusta cuando las partes se reúnen de la manera más adecuada. Estar ajustado, es decir, en armonía, equivale a estar bien educado.

En cuanto a los tres tipos de hombres, representan la expresión sintetizada de lo que serían los cinco tipos de hombres que relaciona con los cinco tipos de Estado. No hay contradicción en este caso, se trata de que de los tres tipos principales se pueden manifestar cinco tipos. Éstos quedarían así:

<i>Tipo de gobierno o constitución política:</i>	<i>Tipo de hombres:</i>
Aristocracia/Monarquía	Hombre aristocrático
Timocracia	Hombre timocrático
Oligarquía	Hombre oligárquico
Democracia	Hombre democrático
Tiranía	Hombre tiránico

Por lo tanto, la tesis del paralelismo alma-Estado pareciera tener en su origen la figura de Sócrates, ya que en éste aparece encarnado el buen gobierno de sí mismo, y podría especularse que Platón, mediante un diseño político, nivela esa opción primordial de mejorar el alma individual con la necesidad de resolver, en la misma dirección de ajuste -de justicia-, el universo social común. Incluso si prescindieramos de la teoría del alma como creación primera, podríamos especular que en Platón lo psicológico parecería estar antes que lo político: «¿No nos será enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a los Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones nortañas en general -así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto- no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos» (Platón, 1992b, IV 435e-436a). Aun cuando esta sugerencia vaya desacertada, lo que sí se puede aceptar es que Platón plantea, fundamentalmente, una *psiquegogia*, es decir, una conducción de almas. Aquí el alma representa y define lo que se entiende por humano, y cuya conducción exige que la ciudad y el individuo deban complementarse hacia el mismo encauzamiento.

Si ordenamos las anteriores ecuaciones en términos de equivalencias o correspondencias ($\Leftrightarrow$), entonces, quedarían:

Hombre $\Leftrightarrow$ Alma (psicología) $\Leftrightarrow$ Ciudad $\Leftrightarrow$ La educación $\Leftrightarrow$ Legislación (política) $\Leftrightarrow$ Religión $\Leftrightarrow$...

El Hombre se explica por su alma (esto es psicología), ésta se corresponde a la ciudad, que define y es definida por la educación; pero la máxima expresión del que está mejor educado es el filósofo, entonces se deduce que psicología, educación y filosofía no pueden desligarse. Si continuamos, la educación depende de la política y su legislación, no obstante el mejor educado es a su vez el mejor gobernante, y además, la política no se explica sin su pertenencia a una visión religiosa. Así, Platón en las leyes habla de «sistema político divino» y de que hay que hacer ver a todos que las cuatro virtudes apuntan a *la virtud*, como un único nombre para las cuatro. Además, ni siquiera puede pensarse la religión sin la astronomía, que mediante los movimientos ordenados de los astros implica la presencia de un demiurgo que establece un orden estable —que puede descubrirse detrás de la apariencia desordenada. El modelo matemático se muestra aquí referencial para establecer un orden racional. Hay una especie de ley de leyes con la que da por terminada su legislación, se trata de acabar poniendo todo el entramado legal bajo un imperativo religioso, y que además, aparece vinculado a la culminación del recorrido educativo establecido para los gobernantes. Es un último fundamento: «Es imposible que un hombre mortal llegue a ser alguna vez firmemente piadoso si no comprende esos dos principios mencionados hace un momento: que el alma es lo más antiguo de todo lo que participa de la generación, que es inmortal y, por cierto, gobierna a todos los cuerpos, pero, además, lo que ahora repetíamos a menudo, si no capta el intelecto universal que hemos dicho que se encuentra en los astros y las disciplinas necesarias anteriores a éstas y, tras contemplar la unión filosófica de éstos, la aplica adecuadamente a los hábitos del carácter y las leyes y es capaz de dar la definición de todo aquello que la tiene. Me atrevería a decir que el que no es capaz de poseer esto junto con las virtudes populares no podría llegar a ser jamás un gobernante capaz de toda la ciudad, sino que debería convertirse en ayudante de otros gobernantes. No hay duda de que ahora, Clinias y Megilo, debemos considerar ya si a todas las leyes estipuladas que hemos expuesto añadiremos está, convencidos de que la junta nocturna de magistrados será una guardia para preservar la ciudad de acuerdo con la ley, una vez que sus miembros hayan recibido toda la educación que hemos descrito» (Platón, 1999b, XII 967d-968a).

Por otra parte, la antropología platónica tampoco puede pensarse sin el recurso a la religión ni la medicina, como modelo de corrección. Lo que va mostrando esta malla es que bajo su tejido, es decir, bajo el discurso de Platón, está trabajando en su centro una determinada moral que es la que en definitiva constituye su doctrina, doctrina que gobierna el proyecto platónico al modo de un paradigma. Esta moral, es una mezcla de orfismo y pitagorismo¹¹¹, junto a nuevos requerimientos de una ciudad que muestra a Platón las dificultades de dar con un buen gobierno y una estabilidad social. De aquí que esa moral parece constituir una especie de «sangre» del cuerpo teórico de Platón. Y, aquí aparecen las semejanzas con las ideas pitagóricas que, a modo de resumen, se muestran en esta suerte de aforismo: «Hay que desterrar por cualquier medio y cercenar con fuego, hierro y por todos los medios, del cuerpo la enfermedad, del alma, la ignorancia, del vientre el dispendio, de la ciudad la sedición, de la familia la disensión, y, a la vez, de todo la desmesura» (Jámblico, 1991, VII 34). Igualmente la educación aparece como factor de diferenciación y de conversión: «En suma, pues, la educación diferencia a los hombres de los animales, los griegos de los bárbaros, los libres de los siervos, los filósofos de los hombres comunes» (Jámblico, 1991, VIII 44).

De los pitagóricos, Platón, también asume la visión matematizada de la realidad, lo que interesa de esta tendencia no es si resuelve la incertidumbre ni el desorden ni la falta de claridad del mundo material, sino que aporta la posibilidad del orden, de la claridad, de la resolución matematizada de la realidad. Presupone que existe la posibilidad, si se desarrollan instrumentos numéricos apropiados, de dar con las leyes ideales y virtuosas de la realidad. La supuesta certeza del lenguaje matemático permite aventurar la posibilidad de descubrir la certeza y corrección (ambos con alcances morales) del mundo material. De ahí se puede pensar una moral correcta por ideal y una vida social con posibilidades de perfección¹¹².

¹¹¹ El movimiento órfico incluye teogonías, cosmologías, y una antropología vinculada a estos: «La suerte de los hombres está ligada a la de los ciclos cósmicos, porque las almas también están sometidas a ciclos de purificación desde su disociación de la divinidad a su reintegración final» (Bernabé, 2003, p. 20). Los seres humanos nacidos de los restos de los Titanes aniquilados por Zeus por haber despedazado a Dioniso, han de purgar esa culpa que les habita en su condición de mortales. El alma divina e inmortal, sujeta a la Metempsicosis, entonces el cuerpo aparece como «lugar de expiación del alma» y «llevar una vida dichosa en otro mundo». Las prescripciones reclaman un género de vida expiatoria como camino de salvación (Idem. pp. 14-15). Al parecer, es difícil diferenciar con claridad ambos movimientos, la impresión es que el pitagorismo es sobre todo ser una comunidad que asume un género de vida concreto como vía de salvación. En Diógenes Laercio encontramos detallado este género de vida comunitario centrado en la figura de Pitágoras a modo de guía espiritual (Diógenes Laercio, 2007, VIII).

¹¹² «Porque si la naturaleza universal se circunscribe en las razones y proporciones numéricas y todo lo engendrado se regula, en su crecimiento y perfeccionamiento, de acuerdo con unas razones numéricas, y si, además, todo razonamiento, toda proporción y toda forma numérica los contiene la «década», ¿cómo no se la puede llamar número perfecto? Tal era el estudio pitagórico de los números» (Porfirio, 2002, 52-53).

1.2.- La educación según Platón.

La educación es fundamentalmente en Platón una *psiquegogia*, es decir, una conducción de almas, algo que exige una plena conversión de la persona; ésta es la gran herencia de Sócrates-Platón para la cultura occidental. En este sentido el concepto toma diversas formas, abarca el sistema educativo que viene determinado por el Estado¹¹³ y que cubre lo que podríamos denominar la instrucción oficial y legislada. También contempla la configuración de un modelo humano deseado, un diseño que estaría al final de ese recorrido instructivo. Esta configuración modélica parece ser lo que mejor se corresponde con el concepto de educación como *paideía*. Se trata de un concepto muy amplio que implica a la vez el movimiento configurador y el modelo de llegada. Tanto en el recorrido educativo, como en su modelo final, la instrucción abarca los buenos hábitos y los aprendizajes más técnicos.

Hay algunos elementos que podrían ayudar a determinar con mayor precisión qué es a lo que Platón llamaba educación. Primero, lo ya dicho, es una cuestión de Estado, es decir, una cuestión política. Por otro lado, la educación no era la crianza, ésta fue una intervención que se hacía dentro de la casa y fue una función básicamente mujeril¹¹⁴; se deduce, entonces, que fundamentalmente el hecho educativo sucede en el espacio político, es decir, fuera de los límites de la casa. De manera que la instrucción era una condición para la educación, pero no es en sí misma educación. Esto explicaría que el objetivo esencial de la educación era alcanzar la virtud, una excelencia que está más allá de lo meramente instructivo. La virtud parece ser el destino conjunto de las cuatro virtudes principales que halla Platón en el alma y, a la vez, sería el desenlace de un alma correctamente jerarquizada. La coincidencia entre la *República* y las *Leyes* es plena en este tema, cuatro son las virtudes y todo debe apuntar hacia ellas y su adecuada estructuración. La virtud depende de una adecuada gestión del alma conducida por el intelecto: «¿En consecuencia, lo que establecimos hace mucho sería correcto? Pues decíamos que todas nuestras leyes debían estar apuntando a una única cosa, y estuvimos de acuerdo, pienso, en que estaba bien decir que eso era la virtud. Si. Pero supusimos que la virtud, al menos, eran cuatro cosas. Sin duda. Pero que el intelecto era el jefe de todo eso, a lo que debían mirar todas las otras cosas y también las tres virtudes. ¡Sigues muy bien el razonamiento, Clinias! Y sigue también el resto, por cierto. Dijimos, en efecto, que el intelecto timonel, médico y general miran hacia eso único

¹¹³ También en Aristóteles la educación es una cuestión de Estado: «Está, pues, claro que la legislación debe regular la educación y que ésta debe ser obra de la ciudad» (Aristóteles, 1994c, 1337a.2).

¹¹⁴ «Y respecto a los hijos, su procreación es cosa de ambos, pero su asistencia es cosa privativa: a ellas corresponde criarlos y a ellos educarlos» (Pseudo-Aristóteles, 1984, 1344a).

a lo que deben mirar» (Platón, 1999b, XII 963a-b). Estas cuatro virtudes son las mismas que menciona en la *República*: «Ahora bien, ¿hay algo más importante para el legislador y el guardián de la ley y el que cree distinguirse de todos en virtud y recibió el primer premio justamente en eso, que precisamente esas cosas de las que ahora hablamos, valentía, prudencia, justicia, inteligencia» (Platón, 1999b, XII 964b).

Se busca alcanzar una mejor configuración humana, una cierta expresión de la humanidad en cada cual que sea bella, justa y buena. De lo que se trata es de formar ciudadanos correctos, así, ética y política se funden, se mezclan lo que se es y lo que se hace. Es un nuevo plan de formación en donde Sócrates aparece como instaurador de una nueva posibilidad de llegar a ser: «La filosofía pues, según el banquete, no es la sabiduría, sino un modo de vida y un discurso determinados por la idea de sabiduría. Con el banquete, la etimología de la palabra *philosophia*, «el amor, el deseo de la sabiduría», se vuelve pues el programa mismo de la filosofía. Podemos decir que con el Sócrates de el Banquete, la filosofía adquiere definitivamente en la historia una tonalidad al mismo tiempo irónica y trágica. Irónica, puesto que el verdadero filósofo siempre será aquel que sabe que no sabe, que sabe que no es sabio, y que por consiguiente no es ni sabio ni no sabio, que no está en su lugar ni en el mundo de los insensatos ni en el de los sabios, ni totalmente en el mundo de los hombres ni totalmente en el mundo de los dioses, inclasificable pues, sin casa ni hogar, como Eros y Sócrates. Trágica también, porque este ser extraño está torturado y desgarrado por el deseo de alcanzar esa sabiduría que se le escapa y a la que ama» (Hadot, 1998, pp. 59-60).

Por ello, todo el proyecto teórico de Platón puede ser pensado en clave de proyecto educativo. No sólo es el medio para alcanzar una ciudad feliz, sino que es el destino de toda ciudad justa.

Si para Platón existe la necesidad de la educación es porque realiza un diagnóstico de la realidad humana y política como si estuvieran pervertidas: «Al observar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos. Por otra parte, no me parecía que pudiera hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran, ya que la ciudad ya no se regía según las costumbres y usos de nuestros antepasados, y era imposible adquirir otros nuevos con alguna facilidad. Por otra, tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada

a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabe por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino» (Platón, 1992d, Carta VII 325c-326b). Se trata de una valoración que en la *República* aparece unas cuantas veces y, en todas ellas, la solución parece venir desde un cambio vinculado a la educación. Además, el diagnóstico señala una situación de caos en el interior del alma y en la vida social: «Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto, ni se han satisfecho realmente con lo real, ni han disfrutado de un placer sólido y puro, sino que, como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe» (Platón, 1992b, IX 586 a-b).

También, en otro lugar dice que pocos serán los capaces de acceder a percibir «la locura de la muchedumbre, así como que no hay nada sano –por así decirlo– en la actividad política» (Platón, 1992b, VI 496b-e). El acceso a una hermenéutica de lo verdadero, supone un gesto interpretativo donde psicología y filosofía se aúnan para señalar el correcto diagnóstico de un presente; cuestión de la cual carece la mayoría. En este diagnóstico la mayoría es la multitud ignorante de lo verdadero, es decir, los prisioneros de la caverna.

Este diagnóstico está concebido como una enfermedad, y su cura sólo puede conseguirse mediante la educación, que sería la salida de la caverna; y esa salida relaciona el verdadero conocimiento, la verdad, con el proceso educativo. Verdad y educación se corresponden. La alegoría es una salida a la luz de lo ideal, una purificación de lo real. Esta estrecha relación entre el acceso a la verdad y la

educación queda expresada como un traslado, un cambio, un giro de la totalidad de lo que se es. No es un movimiento parcial, es una metanoia: «Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos. (...). Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay un poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.(...). Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, más no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección. (...) Ciertamente, las otras denominadas ‘excelencias’ del alma parecen estar más cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosas, o bien inútil y perjudicial» (Platón, 1992b, VII 518c-519a). La educación implica un giro de todo el ser y un recorrido hasta el Bien. Es, entonces, concebida como una liberación, una cura de la ignorancia, es, en definitiva, una conversión que implica la salvación. Aquí se ve la influencia órfico-pitagórica. Lo religioso, además de estar presente en el aspecto espiritual del proyecto teórico, también lo estaba en la instauración de la Academia: «Legalmente, como ya lo era la secta pitagórica, es una asociación religiosa, θιασος, una cofradía consagrada al culto de las Musas y, tras la muerte del maestro, al del propio Platón hecho héroe: precaución útil, en verdad para suavizar las susceptibilidades de la santurronería democrática» (Marrou, 1985, p. 95).

La máxima manifestación de la educación se dará en el filósofo, será él el que alcance el dominio del método dialéctico y, con ello, una visión sinóptica, éste será el que llegue a la idea del Bien. En éste, todo el espíritu guerrero parece mutarse en valor para la verdad y para buscar el conocimiento, por ello lo intelectual se pone por encima de cualquier otra cualidad humana. Esta es otra de las figuras que Platón inaugura y deja como herencia para nuestra cultura. El filósofo, como hombre cuyas características son principalmente intelectuales: «¿Has de censurar entonces a una ocupación que no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación? (...) ¿Y no es sólo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la

edad, que encomendarás el Estado?» (Platón, 1992b, VI 487 a-b). El referente de esta figura humana, al parecer, habría estado encarnado en la figura de Sócrates. Éste sería en último término el modelo que Platón convierte en destino de toda su oferta educativo-política. Lo que era en Sócrates un proyecto personal con alcance político, parece que es convertido por Platón en un proyecto político que exige de un modelo humano puro. La diferencia podría estar en que en el proyecto platónico sólo es imprescindible que una minoría sea educada correctamente, incluso con uno sólo bastaría para que el todo de la sociedad funcione con justicia. En cambio, el proyecto de Sócrates, al carecer de plan político explícito, no resuelve el todo de la estructura social. Sócrates no pensaba como filósofo, no buscaba una estructura abstracta; parecía más cerca de esa figura del sabio que hace política que del filósofo-gobernante platónico.

En el filósofo converge la educación a nivel individual y a nivel político. También, y mediante una capacidad hermenéutica capaz de llegar más allá de lo visible hasta lo verdadero, el filósofo posee las características del buen psicólogo. Pero este término no se habría de entender como el dominio de la ciencia de la *psique*, como pensamiento inteligible al modo moderno, sino como un prestar atención a los discursos acerca del alma, en un sentido amplio y yendo más allá de las apariencias. Así lo expresa Platón hablando de observar correctamente un Estado, entonces pide la misma penetración psicológica para entrar al interior del hombre: «¿No lo sería proponer lo mismo en lo que toca a los hombres, requiriendo que aquel que juzgue sobre ellos sea capaz de penetrar y distinguir con la inteligencia el carácter del hombre, y no se ofusque, al mirar desde fuera, como un niño, por la externa dignidad que asume ante los demás, sino que distinga debidamente?» (Platón, 1992b, IX 577a). Se demuestra aquí que cuando Platón piensa en el filósofo está incluyendo entre sus habilidades la posesión de una destacada agudeza «psicológica». En él, filosofía y psicología se confunden, no hay límites claros entre los distintos saberes.

Aquí aparece una de las tesis centrales de Platón, la idea de que la solución pasa por hacer que legisle el ciudadano mejor formado, o porque atienda a la filosofía de manera seria aquel que gobierna. Esta tesis es tan central en Platón que bastaría un sólo filósofo dedicado al gobierno para enderezar la vida de la ciudad: «A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes o gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados

ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública» (Platón, 1992b, V 473d-e).

Pero, el mejor formado, el filósofo, no querrá gobernar, pues se preocupará principalmente de su propia configuración, es decir, atenderá más a su educación que a la actividad política: «Más bien dirigirá su mirada hacia la organización política que tiene dentro de sí, vigilando que no lo perturbe allí lo abundante o lo escaso de su fortuna; y, gobernándose de ese modo, acrecentará su fortuna o la gastará, en la medida que le sea posible. (...). Ciertamente en su propio Estado actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino. Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra. Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará solo en esa política, y en ninguna otra» (Platón, 1992b, IX 591e-592b). Parece sospechar los peligros del ejercicio político que, inevitablemente, tienen más que ver con el honor que con el amor al conocimiento.

Aquí Platón suma a la función del gobernante la misión de educar al resto, en el sentido de conducirlos. El mejor educado, ha de asumir, aunque sea de manera temporal e, incluso contra su voluntad, la misión de ser guía de la mayoría. Será una especie de obligación para devolver a la ciudad la educación que ella le dio. La educación es una solución a toda la organización política, pues hará a los gobernantes mejores y, por otro lado, llevará al hombre a su máxima y mejor configuración. La educación es política e individual, integra ambos ámbitos en la figura del buen ciudadano.

Una vez resuelta la estructura correcta de la ciudad, lo que parece ser anterior y posterior a ese orden, es la educación de cada cual. Toda la psicología humana encuentra en este modelo de hombre su finalidad. Toda *psiquegogia* busca como finalidad la *eukratia*.

1.3.- Una teoría de la educación.

Eukratia/Anomía ⇔ Alma ⇔ Hombre ⇔ Estado ⇔ Buen/Mal Gobierno
5 tipos de hombres 4 Virtudes 5 tipos de gobierno

Educación { Psyquegogia ⇔ Filosofía ⇔ Psicología ⇔ Religión ⇔ Astronomía ⇔
Medicina ⇔ antropología ⇔...

Aquí hay un cuadro de interrelaciones desde el interior del cual podríamos extraer una posible «Teoría de la Educación». Se trata de una educación diseñada para los guardianes.

En el marco de la especulación acerca del alma y de los Estados bien gobernados, Platón afirma que la mejor forma de gobierno es la aristocrática. Y en correspondencia con ésta, la mejor educación es la del aristócrata. Ya en el párrafo final del libro IV de su *República* deja ir esta afirmación: «Si es que se han criado y educado del modo que hemos descrito» (Platón, 1992b, IV 445e), o sea, al modo aristocrático. Hasta este libro Platón había hablado de tres disciplinas educativas: la música, la gimnasia y las artes de la guerra, por ello, la educación establecida hasta aquí sería la formal, es decir, la institucional, a la cual se agregarían los 5 saberes previos a la dialéctica. Se verá luego que, este período de educación institucionalizada, y quizá generalizada a los ciudadanos libres, sólo cubre hasta los 20 años.

Pero, ya en el libro VII del mismo texto, retoma estos temas y determina que estos saberes son insuficientes para perseguir lo que es la finalidad de la educación: girar y conducir el alma. Ni la música, ni la gimnasia ni las artes militares, ni las artes en general (oficios), serían capaces de dar la conversión¹¹⁵. La cuestión que se plantea es: «¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hasta lo que es?» (Platón, 1992b, VII 521d). Es decir, y siempre dentro de su

¹¹⁵ «No, porque has de recordar que la música era la parte correlativa de la gimnasia: a través de hábitos educaba a los guardianes, inculcándoles no conocimientos científicos sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos; en cuanto a las palabras, las dotaba de hábitos afines a aquellos, tratáranse de palabras míticas o más verdaderas, pero no había en ella nada de un estudio que condujera hacia algo como lo que buscas ahora. (...) ¿Cuál será entonces semejante estudio? Porque ya hemos visto que las artes son todas indignas. Sin duda, pero ¿qué otro estudio queda, si hacemos a un lado la música, la gimnasia y las artes?» (Platón, 1992b, VII 522a-b).

propuesta de que la educación es el «arte de girar el alma», la preocupación de Platón es *qué estudios tendrían la capacidad de realizar este giro*, que es también ascensión, conversión, camino de esfuerzo, etc. Y que finalmente, ha de servir para hacer divisar la Idea del Bien, pues «a eso tiende, decimos, todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver a toda costa» (Platón, 1992b, VII 526e). La opción es: «Bien, si no podemos tomar nada fuera de ellas, tomemos algo que se pueda extender sobre todas ellas» (Platón, 1992b, VII 522b). De lo que se trata es de determinar cuáles son los estudios que son realmente *estimulantes* para el alma, entendiendo por estimulantes aquellos que producen sensaciones contrarias al mismo tiempo; entonces el alma debe indagar apelando al razonamiento y a la inteligencia para examinar y resolver. Otra vez la psicología platónica se nos aparece en un lugar clave.

Comienza aquí a enumerar cinco estudios que sí sirven para realizar esa conversión del alma: El primero es el «arte de calcular y la aritmética» (Platón, 1992b, VII 525a-b), que trata del número y conducen hacia la intelección y la verdad, atraen hacia la esencia. Éste es un saber fundamental para el arte de la guerra. El guerrero y, sobre todo, el filósofo, precisan de este saber para escapar a la génesis y captar la esencia de las cosas. El guardián es filósofo y guerrero a la vez. Este estudio «parece obligar al alma a servirse de la inteligencia misma para alcanzar la verdad misma» (Platón, 1992b, VII 526b). El estudio de las matemáticas se manifiesta como condición para el recorrido hacia la pura conceptualización, es decir, para intentar ir más allá de las apariencias: «Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de lo más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia; y tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia. (...) Así: este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles» (Platón, 1992b, VII 525c-d).

El segundo estudio es la geometría: «es el conocimiento de lo que siempre es» (Platón, 1992b, VII 527b), estudio que además de servir para la guerra, también «atrae al alma hacia la verdad y produce que el pensamiento del filósofo dirija hacia arriba lo que en el presente dirige indebidamente hacia abajo» (Platón, 1992b, VII 527b).

Un tercer estudio es la geometría de sólidos o estereometría, «la que concierne a la dimensión de cubos y cuanto participa de la profundidad» (Platón, 1992b, VII 528b).

En cuarto lugar aparece la astronomía: «movimiento de sólidos», un saber necesario para el arte de la guerra, la navegación y la agricultura, al permitir percibir correctamente las estaciones. Este saber trata no de lo visible, no de lo aparente, sino de lo que se esconde detrás de las apariencias, de los movimientos perfectos que sólo son captables por medio del pensamiento, es decir, presupone la necesaria matematización de la realidad astral, igual que en la geometría: «Estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible, y aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos, así como de los movimientos con que, según el verdadero número y las verdaderas figuras, se mueven la rapidez real y la lentitud real, en relación una con otra, y moviendo lo que hay en ellas; movimientos que son aprehensibles por la razón y por el pensamiento, más no por la vista» (Platón, 1992b, VII 529c-d).

Estos cuatro saberes sirven para purificar y resucitar el órgano del alma: «Gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad» (Platón, 1992b, VII 527e). Platón, en el fondo, está presentando la educación como giro del alma y, a la vez, como un proceso de salvación.

A continuación agrega otro saber, el quinto, que sería el del movimiento armónico y que, siguiendo a los pitagóricos, dice que es una ciencia hermana de la astronomía, esta última se relaciona con los ojos y el primero con los oídos. Una vez más lo verdadero está más allá de las apariencias, en este caso, trascender los acordes hasta examinar los números armónicos (Platón, 1992b, VII 530d-531d).

Todos estos estudios previos a la dialéctica, que abarcan hasta los 30 años desde la niñez, es decir, junto con la gimnasia, la música y el arte de la guerra, no son ciencias, sino que pertenecen al pensamiento discursivo, son previos a la dialéctica, verdadera ciencia, que sólo se revelará a aquel que consiga ser experto en estos cinco saberes: «Todas las demás artes, o bien se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres, o bien de la creación y fabricación de objetos, o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente. En cuanto a las restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos hacen ver lo que es como en sueños, pero es imposible ver con ellas en estado de vigilia; mientras se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no

pueden dar cuenta de ellos. Pues bien, si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encadenamiento en ciencia? Ninguno. Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito. A éstas muchas veces las hemos llamado ‘ciencias’, por costumbre, pero habría que darles un nombre más claro que el de ‘opinión’, pero más oscuro que el de ‘ciencia’. En lo dicho anteriormente lo hemos diferenciado como ‘pensamiento discursivo’» (Platón, 1992b, VII 533b-d). El dialéctico es el que posee visión sinóptica (Platón, 1992b, VII 533b). Encaminarse hacia la purificación del alma es educarse.

Llegar a la Idea del Bien supone aprender a abstraer mediante el puro razonamiento, atravesar las apariencias confusas y la materialidad de lo existente. Una idealización que acabará relacionada con un camino de purificación, de salvación. Entonces, finalmente, parece que el programa platónico es, en sus fundamentos, un recorrido instructivo salvífico, esto es: religioso. En las *Leyes* plantea los mismos conocimientos, pero rectifica en la manera de enseñar la filosofía, que sería mediante una educación personalizada y, también, subraya la idea de que no es necesario que muchos conozcan estos cinco saberes previos a la dialéctica: «Bien, hay aún tres materias de estudio para los hombres libres (antes ha tratado la música y la gimnasia): el cálculo y los números constituyen una disciplina; también el arte de la medida de la extensión, de la superficie y la profundidad (geometría y solidez de los cuerpos) forman, como un único ámbito, la segunda materia, mientras que la tercera es el estudio de las revoluciones de los cuerpos celestes, como es el movimiento natural de unos en relación con otros. No es necesario que la mayoría estudie todo eso hasta alcanzar un conocimiento exacto, sino unos pocos» (Platón, 1999b, VII 817e-818a). Se refiere a los miembros de la Guardia Nocturna. Así, entonces, encontramos las mismas disciplinas y los mismos contenidos en ambas obras, *República* y *Leyes*, que es donde Platón habla directa y de manera más sistemática de la educación.

La educación entonces es un ascenso en lo que sería una teoría del conocimiento; recorrido que realizaría el filósofo. La educación plenamente cumplida es la que alcanza el filósofo, es decir, aquél que posea la mejor naturaleza, capacidades intelectuales y morales, que le permiten recorrer todo el camino educativo, cuyo final es la dialéctica. Un saber, éste, para unos pocos y que está

condicionado a una serie escalonada de selecciones que discriminan a los más aptos para proseguir los niveles superiores de instrucción.

1.4.- Contra los poetas.

Con Platón hay, en realidad, una confrontación entre un modelo educativo basado en la poesía y otro basado en la filosofía.

Sócrates, que es filosofía encarnada, es decir, una sabiduría del vivir, le ha dejado a Platón un nuevo concepto de hombre, a partir de aquél todo hombre posee una interioridad: el alma, que alberga y vehicula el valor espiritual de cada individuo. La interioridad justa es la que está bien formada. Sócrates afirma ser el primero en señalar que la justicia es una cuestión interior: «Admirable amigo: Entre todos cuantos recomendáis la justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado -ni en poesía ni en prosa- que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien» (Platón, 1992b, II 367a). Todo ello representa una nueva figura antropológica que recorre el resto de la historia del pensamiento occidental. De allí derivan nuevas leyes morales que penetran hacia el interior del alma y, a la inversa, se cree que desde ellas se conduce la vida personal. El alma, después de este giro hacia el interior, es la fuente de los valores humanos. Es Sócrates quien inaugura, entonces, una nueva forma de exhortación educativa, será a partir de él que Platón re-elabora los esquemas educativos y su doctrina de fondo. En pocas palabras, la exhortación educativa supone, ahora, una cura del alma, una terapia sustentada en una filosofía salvífica que exige una acción sobre sí mismo. El hombre ha nacido para la educación. De ahí la máxima moral de no hacer el mal voluntariamente.

La nueva *paideía* se pone poco a poco bajo la fuerza del logos como camino intelectual (eukratia, autarquía, unidad de la acción y la palabra...), la *paideía* supone una encarnación filosófica. Que el hombre haya nacido para la educación señala que el problema educativo no puede desligarse del ético, y además, que al restaurar el alma se endereza la *Polis*, entonces, girarse hacia el interior, mediante el logos, es intentar el cuidado del alma, perseguir el conocimiento del Bien; final del proceso virtuoso.

La crítica a los poetas señala el deseo de dejar de lado y superar un modelo educativo que según el parecer de Platón no discrimina entre narraciones verdaderas y falsas, correcta e incorrectas; supone que no se preocupan por fomentar modelos necesarios para crear la armonía individual y colectiva. Con ellos los dioses no ejercen de referente ético para los hombres, sino que les exculpan de sus debilidades. Y, principalmente, dice que los poetas no trabajan con un conocimiento verdadero: «Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad» (Platón, 1992b, X 601a).

Durante todo el periodo en que la oralidad era predominante, la poesía, y no la filosofía ni la retórica, era el principal vehículo de transmisión cultural; y además, debido a la fuerza envolvente de su presentación, el intelecto y sensibilidad quedaban unificadas en la recepción. Una expectación que era básicamente oral, de manera que sus técnicas buscaban la captura plena del oyente: «La recitación poética, para poner en marcha todos los recursos psíquicos de la memorización, tenía que ser una representación permanente de las costumbres, de las leyes y de los procedimientos tribales; y el oyente tenía que identificarse plenamente con dicha incorporación, sin ahorrar ningún compromiso emotivo. En pocas palabras: el artista se identificaba con su relato y los oyentes con el artista. Tal era el requisito que se imponía a ambos con carácter imperativo, para que el proceso pudiera funcionar. La ética, la política, las manualidades, las instrucciones de uso, no se ofrecían al aprendizaje por medio del estudio en silencio, la reflexión y la consiguiente asimilación. No se exigía del alumno que analizase racionalmente los principios para acceder a la comprensión. Ni siquiera se le proponía que pensara. El alumno, en cambio, quedaba sometido al encantamiento pedagógico, por el que accedía a la condición «musical», en el sentido funcional del término griego» (Havelock, 1994, pp. 154-155). También el tipo de memoria era diferente, era una práctica que buscaba el entusiasmo del espectador, esto es, de endiosarlo.

La extensión y cada vez mayor imposición de la escritura abría paso a la sustitución del poeta, de ese narrador que había de contar con la presencia del público, con su historia concreta (memoria social), y que, además, estaba obligado a recrear las historias cada vez que las contaba, obligándose, a cautivar a los oyentes y además a conectar con sus tradiciones (Detienne, 1985, pp. 53-56). La nueva memoria parece sustraerse al curso vinculante de los acontecimientos y busca un tiempo eterno: «Praxis de la escritura que garantiza lo «adquirido para todos» y que por su naturaleza visual garantiza la exclusión de toda memoria «patética», la memoria fundada en el oído, el más sensible de los sentidos, al decir de Teofrasto»

(Detienne, 1985, p. 82). Todo lo anterior tiene que ver con el ser de las cosas, en cambio, la memoria escrita fija y arranca las cosas del fluir, de esto era consciente Platón: «Al contrario, hay que hablar de ellas (de las cosas) de acuerdo con la naturaleza, y hay que decir que están en proceso de llegar a ser y en vías de hacerse, destruirse o alterarse, pues si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se verá fácilmente refutado» (Platón, 1992c, *Teeteto*, 157b-c). Sin embargo, parece que las esperanzas políticas y religiosas que albergaba le llevaron a pensarlas como si fuesen verdades necesarias.

La poesía era entonces: «Un sistema cultural más o menos concebido como una enciclopedia del saber colectivo, transmitido por la boca y para el oído, musicalmente ejecutado y memorizado con la ayuda de fórmulas rítmicas» (Detienne, 1985, p. 35). También, hemos de pensar el desplazamiento de la oralidad a la escritura como una inevitable alfabetización que avanza en la misma medida en que la ciudad requiere «administración política», así, no es extraño que los poetas sean vistos como inadecuados en un nuevo marco social: «Homero no era un residuo oral en medio de un entorno alfabetizado; la alfabetización de aquella sociedad sólo se produjo paulatinamente durante los siglos que separan a Homero de Platón» (Havelock, 1996, p. 53). En este sentido, la poesía era mucho más que una simple imitación: «La poesía no era «literatura», sino necesidad política y social: no era una forma de arte, ni provenía de la imaginación particular; era una enciclopedia, sostenida en esfuerzo común por los «mejores ciudadanos griegos» (Havelock, 1994, p.125). Medio y atmósfera, la poesía inundaba el pensamiento, capturaba toda la personalidad: «La poesía es la transmisión universal de lo revelado realizada por el lenguaje, mediante el cual los contenidos son aprehendidos como representaciones. Desde la magia de las palabras en el acto de sacrificio, pasando por la invocación de los dioses en himnos y plegarias, hasta la representación del destino humano, la poesía penetra todas las manifestaciones del hombre» (Jaspers, 1995, p. 43). Es más, era elemento cohesionador de la pluralidad social y vital, lo que ponía en relación los diversos ámbitos de la vida. Entonces, el poeta era, por excelencia, el educador del pueblo, el que recogía la tradición y la interpretaba, normalmente, rehaciéndola para los demás: «Asentado sobre la tradición religiosa de su pueblo, más aún, utilizándola, el poeta trágico va educando moral y religiosamente a los atenienses; (...), va expresando literariamente la conciencia religiosa e histórica de sus coetáneos; y, a la vez, cumpliendo su oficio de educador, orienta y gobierna con su obra la actitud del hombre común ante su tradición y sus dioses. El autor trágico, en suma, fue para los griegos interprete de su situación espiritual, vigía de su destino y timonel de su conducta» (Laín, 1987b, p. 289). Incluso la figura del coro ha de considerarse como

educadora¹¹⁶. Platón se encara con la poesía, también con Homero, al cual reconoce como el educador de Grecia, pero insiste en que también debe pasar por una purga; la razón principal es su inutilidad para orientar, con orden y estabilidad funcional, la realidad política y, con moralidad firme, la sociedad civil: «Pero en cuanto a los asuntos más bellos e importantes de los que Homero se propone hablar, lo relativo a la guerra y al oficio del general, al gobierno de los Estados y a la educación del hombre, tal vez sea justo preguntarle inquisitivamente: «Querido Homero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas el tercero contando a partir de la verdad, ni que seas un artesano de imágenes como el que hemos definido como imitador, sino que eres segundo y capaz de conocer cuáles ocupaciones tornan mejores a los hombres y cuáles peores en privado y en público, dinos: ¿cuál Estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, numerosos Estados grandes y pequeños? ¿Qué Estado te atribuye ser buen legislador en su beneficio, como lo atribuyen Italia y Sicilia a Carondas y nosotros a Solón? ¿Y a ti cuál Estado? ¿Puedes mencionar uno?»» (Platón, 1992b, X 599d-e).

El criterio doctrinal que está en el esquema mental de Platón es el sentido de utilidad social y su correspondiente sentido moral: la polarización pitagórica de la realidad. Por ello, la poesía y, especialmente, la tragedia, significaba uno de los principales obstáculos para el planteamiento conceptualizador e idealizante del proyecto político-religioso-educativo-... de Platón. Éste lanza sobre la realidad un esquema moralizante y matematizado que busca resolver las paradojas de la realidad humana; pero la realidad no se somete, éste parece haber sido el error de Platón: «Platón intentó decirnos que los poetas trágicos nos ofrecían ilusiones, imágenes de imágenes, mientras que él nos mostraría la verdadera realidad. Ahora hemos descubierto que la filosofía, tal como él la veía, era una ilusión, mientras que los poetas trágicos nos muestran la realidad de la vida» (Kaufmann, 1978, p.532). Así, en definitiva, el criterio para la poesía es el mismo que para cualquier actividad política, es decir, someterse a los criterios legislativos que propone en sus *Leyes*: «Que el poeta no componga nada que se aparte de lo que es costumbre, justo, bello o bueno a los ojos de la ciudad. Que no pueda mostrar lo que ha hecho a ningún particular, antes de haberlo presentado a los jueces designados para eso y a los guardianes de la ley y contar con su aprobación. En general, se trata de los legisladores que elegimos para la música y del encargado de la educación» (Platón, 1999b, VII 801.d-e).

¹¹⁶ «El coro fue la alta escuela de la antigua Grecia mucho antes de que hubiera maestros que enseñaran la poesía. Y su acción debió de ser mucho más profunda que la de la enseñanza puramente intelectual (Jaeger, 1993, pp. 231-232).

Propone una nueva *paideía* en la que subyace o anida como centro conductor una idea de alma racional e inmortal, ambas cosas idealizadas y sujetas a unos principios morales, es decir, un soporte irreal y ficticio, que ahora domina la nueva educación y que según Platón es la necesaria para la ciudad. Toda idealización es irreal, así le acontece también a Platón, sin embargo, hay algunas intuiciones que él sistematizó y que aún son vigentes. Éste es el caso de la división por niveles intelectuales según edades y su fundamento: una psicología de niveles y edades en desarrollo optimizador. También hoy encontramos la idea de la conducción de almas, radicalizada al modo de Platón. Digo radicalizada porque otros autores griegos también pensaban la *paideía* en similares términos.

1.5.- Acerca de la instrucción.

1) ¿A quienes educar?

A los guardianes, esto es, a la comunidad de guardianes, mujeres y niños (Platón, 1992b, IV 424a). Al parecer, las demás clases no (Guthrie, 1990, p. 437). El papel de esta comunidad, en palabras del propio Platón, es de lo más importante para la educación y para los fines de ésta, esto es, la felicidad de la ciudad. Se deduce de lo anterior que lo que se establece para los hombres en cuestiones educativas se extiende a las mujeres de los guardianes. La incorporación de la mujer al sistema educativo en la propuesta platónica supone una cierta copia del modelo espartano.

Nos propone seleccionar a las mejores naturalezas, ya desde la infancia: los mejores caracteres (valientes, viriles, honestos, moderados, grandes de espíritu, sanos de cuerpo, perseverantes y amantes del trabajo, etc.) e intelectualmente más capaces (buena memoria, despiertos, con facilidad para el aprendizaje...) y, sobre todo, resistentes al esfuerzo del estudio. Platón vincula ambas cosas, la naturaleza humana y la instrucción educativa, en el espíritu noble y fuerte del guerrero como condición para ser capaz de recorrer el camino hacia la Idea de Bien. Sugiere esto que no todos llegarán hasta el final, sino que habrán selecciones a lo largo del trayecto. Hasta los 20 años habrá una educación para todos, «obligatoria», y a partir de aquí los mejores podrán acceder a saberes avanzados; una especie de tercer nivel educativo. Se trata de saberes previos a la dialéctica, la cual se pondrá al alcance de los guardines sólo a partir de los 30 años; edad en que normalmente el joven se integraba plenamente en la vida política. Desde la clase de los guardianes y, por selección, saldrán los gobernantes.

Otra característica importante es que la educación estaba destinada, principalmente, a los ciudadanos libres. Frente a esto Platón mantiene un criterio

didáctico claro: los esclavos aprenden por coacción, en cambio, los ciudadanos libres no deben hacerlo por la fuerza, sino por convencimiento, según la razón.

2) Niveles educativos.

El camino de instrucción es en realidad un recorrido a través de niveles de conocimiento, debidamente programados en función de la edad. Se certifica el criterio de pensar la vida en función de etapas cronológicas, o «estadios de desarrollo intelectual», que se van sucediendo unos a otros en un sentido optimizador. Platón está en la línea de su época, en la cual los adultos, y sobre todo los ancianos, son el referencial que señala un valor de madurez moral; incluso, establecerá una ley de respeto a los mayores que ya era una costumbre generalizada. Los niños, en cambio, son considerados como seres incompletos que carecen de autogobierno, un desorden irracional que, con el pasar de los años, puede ir alcanzando una estructura armónica. Todos los estudios previos a la dialéctica, final del recorrido de la instrucción, serán ofrecidos desde la infancia, graduando el contenido, la complejidad y adecuando los métodos.

2.a) Niveles propuestos en la *República*.

Hay un primer nivel de crianza común. Aquí las mujeres y los niños son de propiedad común. Alimentarlos y darles un cobijo.

Hay que seleccionar a los mejores y apartar a los enfermos.

Las niñas, hasta los 6 años, estarán junto a los niños, a partir de entonces habrá igualdad educativa, pero no coeducación.

El siguiente nivel, el de la «*educación primaria*», que es donde propiamente comienza la educación reglada, va desde los 6/7 a los 10 años. Comienzan con las matemáticas, la música, la gimnasia y las artes de la guerra. Todo adaptado a la edad infantil.

En el libro V de la *República* hay un bosquejo de una especie de educación infantil, que se encuentra inmerso en la propuesta de una comunidad de guardianes. En el se presenta la primera etapa que se refiere a la *crianza* y luego una que ya sería propiamente *educación*. En esta última es donde se habla de música y de gimnasia, además de todo lo relacionado con el arte de la guerra. Normalmente se nombra a los niños y no a las niñas, igual sucede con la educación de adultos. Algunas exhortaciones que hace Platón para este nivel son:

«Educalos jugando, para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto» (Platón, 1992b, VII 537a9).

«¿No recuerdas que decíamos que hay que conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, había que acercarlos y gustar la sangre, como cachorros?» (Platón, 1992b, VII 537a-b).

«Además, todo animal combate de modo más sobresaliente cuando están presentes sus hijos» (Platón, 1992b, V 467b).

También encontramos un nivel correspondiente a la «*educación secundaria*» de los 10 hasta los 17/18 años. En esta franja tendrán: entre los 10-13 años, estudios literarios; de los 13-16 años, estudios musicales; y, entre los 16-18 años, estudios de matemáticas. No obstante, no se trata de otra cosa que dar predominio a un tipo de disciplina, pues, en realidad, desde la niñez se impartirán todos los saberes; igualmente ocurre con la gimnasia, que estaba siempre presente.

Desde los 17/18 años y hasta los 20/21, Platón plantea una forma de efebía, pero centrada en una gimnasia intensiva con fines militares. Una vez más, lo que interesa es fortalecer el carácter.

La selección de los niños que serán destinados a los estudios superiores, o sea, la Dialéctica «el coronamiento supremo de los estudios» (Platón, 1992b, VII 534e), se hará después de los años de gimnasia (que corresponderían a los años de la efebía, es decir, entre 17/18 y 20/21 años). Luego, a la edad de 20 años, estaría el tercer nivel de «*estudios superiores*»; para este nivel se seleccionará a los más aptos y su objetivo principal es que: «Deben conducirse los estudios aprendidos en forma dispersa durante la niñez a una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es» (Platón, 1992b, VII 537c).

Aquí aparecen los cinco estudios que Platón recoge de la propuesta pitagórica: el arte de calcular y la aritmética, geometría de superficies, geometría de sólidos, astronomía y armonía (acústica). Todos ellos permiten una matematización de la realidad sensible, es decir, hacerlos tender hacia la conceptualización y la abstracción. En otras palabras, atravesar la realidad sensible, siempre inestable, para dar con referentes puros: «Mediante estas ciencias, pues, toda experiencia sensorial susceptible de abstracción universal –desde los objetos más diminutos hasta el universo global- se convierte en accesible a la razón» (Bowen, 1997, p.159).

Desde los 30 a los 35 años, propone un nivel de *estudios filosóficos*, pues había hecho la expresa recomendación no dejar gustar la dialéctica hasta después de los 30:

«Pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan» (Platón, 1992b, VII 539b).

A los que sobresalgan en la guerra, en los estudios y en las costumbres prescritas, y sólo a ellos, se les probará mediante el poder dialéctico, o sea, a «quién es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí» (Platón, 1992b, VII 537d). Esto quiere decir ejercitarse durante 5 años en la dialéctica.

Después, durante 15 años, desde los 35 y hasta los 50, volver a la caverna, convivir con la multitud, mandar en asuntos de guerra, participar en cargos políticos, pero no ser gobernante. Todo ello para ganar experiencia y fortalecer el carácter. Aquí se trataría de un aprendizaje social, o sea, político.

Aquellos que cumplan los 50 años habiendo superado los anteriores niveles se someterán a nuevas selecciones. Se escogerán solamente a los mejores según sus capacidades intelectuales y por su comportamiento político (guerras, cargos, etc.); a éstos «se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas -cada uno a su turno- el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos» (Platón, 1992b, VII 540b-c). Este sería el recorrido máximo al que puede aspirar el mejor dotado por su naturaleza y por la intervención de la educación. Es la figura del sabio gobernante.

Hasta los 20 años, entonces, gimnasia y música, las artes de la guerra y también los 5 estudios previos a la dialéctica. Todos estos estudios caen bajo la responsabilidad del Estado y están destinados a los guardianes, ciudadanos libres. La formación moral aparece en los inicios de la crianza, y, más tarde, al destacarse los aspectos intelectuales de la instrucción, la moral sigue siendo el objetivo principal, puesto que todo lo intelectual se encamina a la formación de un carácter virtuoso.

2 b) Niveles propuestos en las *Leyes*.

La estructura de la instrucción de las *Leyes* es básicamente la misma que nos ofrece en la *República*. Propone tres coros sucesivos por edades: el de las Musas, el de Apolo y el de Dioniso. Al final del recorrido están los Guardianes Nocturnos, todos ellos han accedido al nivel superior de la instrucción (matemáticas, etc.), saberes, todos estos previos a la filosofía. Ahora, sin embargo, la formación filosófica, no aparece vinculada a un programa de estudios, sino a una relación personal entre un maestro y un discípulo, donde el maestro pertenece a la Junta y el discípulo participa de ella en calidad de acompañante. No se trata de una relación de amantes.

El primer nivel es el de *crianza*, de 0 a 6 años, es una etapa en donde se pone el acento en la crianza, es decir, el desarrollo sano de los niños, pero sin descuidar las atenciones al alma, por eso los criterios educativos son semejantes a los que se prescriben en los niveles superiores. De 3 a 6 años, propone hacer juegos, pero sin caprichos ni humillaciones, tampoco castigos en excesos.

Niños y niñas están juntos y se reúnen en un templo de cada aldea. Esta crianza es un trabajo de mujeres; la magistrada encargada de los matrimonios debe designar 12 supervisoras, una para cada aldea, para vigilar a las nodrizas encargadas de cada templo.

Luego, hay un primer nivel de «*educación primaria*» a partir de los 6 años, y que al parecer acaba sobre los 17 o 18 años. Platón no es preciso en los periodos ni se explica en detalle acerca de los coros. Parece que al llegar a los 17 o 18 años hay una intensificación de la gimnasia con fines militares, lo que equivaldría a la efebía.

Aquí comienza propiamente la educación «*reglada*», es decir, una instrucción que se propone más sistemática. Denomina a este periodo el *Coro de las Musas*, y sus contenidos parecen corresponder a una instrucción común y obligatoria. Es una etapa de consolidación del carácter. Lo más importante dentro de este periodo es modelar el alma hacia la virtud: «Pero cuando retornen el día y el alba, los niños deben dirigirse a sus maestros, ya que ningún ganado menor ni ningún otro tipo de ganado debe vivir nunca sin pastor, ni, por cierto, los niños in ciertos tutores ni los esclavos sin señores. El niño es la más difícil de manejar de todas de las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de las bestias. Por eso, es necesario domarlo como con muchos frenos, primero, cuando se separa de las nodrizas y madres, con los tutores por su infantilismo y niñería, luego también por medio de los que le

enseñan algo y también con lo que aprende, en tanto es un hombre libre» (Platón, 1999b, VII 808d).

Respecto al aprendizaje de las letras, la lectoescritura, la recomienda desde los 10 a los 13 años, lo que aquí interesa es que sepan leer y escribir; y, luego, desde los trece años, recomienda la cítara.

Considera que mucha erudición en los jóvenes es peligrosa si no tienen un modelo claro. Por ello, el aprendizaje de textos de memoria (de manera íntegra o con antologías), o estudiar a los prosistas, debe de hacerse poseyendo un modelo: cualquier texto debe contener «afirmaciones éticamente correctas sobre la vida y las costumbres» (Platón, 1999b, IX 858e).

Están separados por sexos, pero reciben los mismos contenidos. Estos son: ejercicios de carácter militar, como cabalgar, arrojar flechas, jabalinas, tirar con honda, y todo tipo de uso de armas; los juegos no deben tolerar las innovaciones, para introducir estabilidad en el alma; la gimnasia abarca la danza y la lucha, los ejercicios militares y la caza; y la música, canciones y danzas. Coros y danza coral (une la música y la gimnasia) se dan dentro de los *symposia*, es decir, dentro de lo que podríamos llamar una educación «cívica» destinada a los coros de Apolo y de Dioniso.

A continuación propone un *Coro de Apolo* para los que tienen edades comprendidas entre los 20 y los 30 años. Es una continuación de los niveles anteriores, pero sumando ahora las matemáticas y otras disciplinas: cálculo, astronomía, geometría y conmensurabilidad. Estos son los mismos del nivel superior en la *República*.

Finalmente, estaría el *Coro de Dioniso* para los mayores de 30 y menores de 60 años. Este coro se extiende a todos, pero no es necesario que todos sus miembros tengan formación filosófica ni de las demás disciplinas. Aquí, sin embargo, participan algunos de los miembros de la Junta Nocturna, estos sí, filosóficamente educados. Esta es la edad para el aprendizaje filosófico, pero esta vez mediante una relación maestro-discípulo.

Al parecer lo que busca es combinar la instrucción «formal» con el banquete, realzando este último como un contexto de educación «cívica» por encima de los contenidos concretos; en este marco se da también la danza coral. Hay toda una crítica a la costumbre de beber sin control que se daba en el marco del banquete, la idea es utilizar esta costumbre para educar el carácter de los jóvenes. Manteniendo el

mismo criterio que propone en el *Banquete*, en donde Sócrates, ya al amanecer, se retira sobrio. El vino vuelve niños a los hombres y débiles sus almas.

La Música y Gimnasia, que incluyen el aprendizaje guerrero, es permanente. La gimnasia se pone a la par con los intereses intelectuales y, al igual que las matemáticas, en todos los casos se trata de desarrollar moralmente al guardián. Por otro lado, y como toda instrucción, también estará bajo la responsabilidad de las autoridades políticas, y se impartirá en instalaciones públicas (estadios, gimnasios, picaderos) y por maestros pagados por el Estado. Destinada esencialmente a desarrollar y fortalecer el carácter viril de los guardias; la propone desde la educación «primaria» y para toda la vida, adaptándola a las edades.

En la gimnasia destaca la intensidad de la actividad física durante los dos o tres años que establece para el periodo entre los 17 y los 20 años. Se trata de una preparación orientada a la guerra y expresamente diferenciada de la gimnasia competitiva. La armonía y el orden son los criterios reguladores de esta actividad, entonces, persigue lo mismo que la música, solamente que esta última está más orientada al alma, pero ambas están vinculadas: «Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la de la música y la de la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, no con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesorio, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente» (Platón, 1992b, III 412a). En realidad, Platón está continuando la educación tradicional, pero introduciendo modificaciones o reorientaciones para poner todo tipo de instrucción al servicio de la búsqueda del ideal que propone: «¿Para qué habríamos de describir las danzas de los alumnos, o las cacerías, o las persecuciones con perros, o las competiciones hípicas y gimnásticas?» (Platón, 1992b, III 412b). Gimnasia y música, allí donde coincidan (canto coral y danza) se han de adaptar a la armonía de una ley, de un orden.

Es de destacar el hecho de que Platón mirase, al igual que en la política y la filosofía, el modelo médico para prescribir una política de salud para toda la población, así, la higiene y la alimentación, son también temas de su atención.

En relación con los juegos, suma a los ejercicios de estadio, buscando una mejor preparación militar, la equitación, la caza, la esgrima, la honda, el tiro al arco, la jabalina y los ejercicios tácticos, así como las caminatas.

La educación musical también es una conducción del alma (*psiquegogia*), por ello la imitación adecuada es la de modelos viriles, hombres cabales y estables, útiles, etc. Ésta es la imitación útil al Estado, en ningún caso imitar cualquier tipo de bajezas. Se trata de que desde niños se acostumbren a los buenos y correctos hábitos.

La música ha de conducir hacia el «amor de lo bello» (Platón, 1992b, III 403c). Entonces: «la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo está» (Platón, 1992b, III 401e).

La música, «traduzcamos: cultura espiritual», (Marrou, 1985, p. 98) incluye el estudio de textos, la lecto-escritura y además, las matemáticas.

En cuanto al canto y la melodía: «compuesto de texto, armonía y ritmo», exige que los dos últimos deben adecuarse al texto. El sentido manda, entonces, el texto más simple es el que tiende a la visión de la tercera persona, y en el caso la armonía también será simple: «no nos hará falta, para nuestras canciones y melodías, contar con muchas cuerdas ni abarcar todas las armonías» (Platón, 1992b, III 399c).

La simplicidad implica dejar de lado cierta cantidad de instrumentos. Elimina, por tanto, triángulos y pectides y los que tengan demasiadas cuerdas. También quedarán fuera de la música, y por tanto, de la ciudad, la flauta, los flautistas y sus fabricantes. La flauta tiene demasiados sonidos. En cambio deja la lira y la cítara, y para los pastores, la siringa.

Respecto a los ritmos, prefiere los que no son muy variados, pues tampoco acepta las innovaciones.

El criterio acerca de la música se mantiene en la línea de lo exigido en todo su pensamiento. Lo que se espera es que se imiten maneras de ser de hombres buenos; y por ello, establece cuatro leyes coercitivas buscando, según el ejemplo egipcio, evitar las variaciones y las novedades innecesarias. Estas leyes contemplan evitar que se baile contraviniendo lo establecido, esto es, lo público y sagrado; los cantos han de ser plegarias a los dioses; y, además, se establece un control sobre los poetas e impone crear canciones laudatorias para los mejores ciudadanos (Platón, 1999b, VII 798d-801e).

También, al referirse a los mitos, pone claras condiciones: «Emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos

ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito desde el comienzo, cuando nos dispusimos a educar a los militares» (Platón, 1992b, III 398b). En realidad, se trata de poner toda creación bajo unas precisas exigencias morales. Lo mismo ocurre para toda creación literaria: «Entonces tanto el lenguaje correcto como el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son consecuencia de la simplicidad del alma; mas no de esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad, sino de la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo» (Platón, 1992b, III 400e).

Finalmente, todo lo que se diga ha de ser dicho según unas pautas de corrección; el alma participa de lo divino, lo divino es bueno, de aquí que el hombre parece determinado a esforzarse en la virtud. Según esto, toda intervención educativa y con cualquier recurso, debe adaptarse a estas pautas. Especialmente en la educación musical, los mitos deben ser purgados y utilizados según conveniencia, incluso el gobernante tendrá la posibilidad de hacer servir mitos para persuadir, para retocarlos, y, si es necesario, usar nobles mentiras.

2.- Acerca de la Retórica.

2.1.- Introducción.

La retórica es a la vida como el lenguaje es a la cultura, con ella se abren los estilos literarios de la misma manera como el hombre parece ir abriéndose a nuevas problemáticas. El ejemplo de Zenón que nos da Sexto Empírico es preciso, el paisaje humano es el que requiere un lenguaje en apertura, es decir, que refleje la expansión que provoca la propia fuerza del lenguaje y que, sin orden predeterminado, se mueve hacia adelante abriéndose como el agua derramada. El lenguaje es expansión que abarca y refleja lo que las propias irregularidades del paisaje humano reclaman, o sea, es la proyección humana, la espiritual, la que al topar con la realidad exige lenguajes. La retórica parece adaptarse mejor y más exhaustivamente al movimiento natural de la cultura humana.

La filosofía, en cambio, reduce, como congelando el agua y predetermina las condiciones a la que ha de adaptarse la realidad, o sea, los conceptos ponen moldes por donde debe pasar la lectura de la realidad, en este caso, lo que sería verdadero no es la realidad que recoge, sino los moldes que se sobreponen.

El ser humano está definido justamente por su capacidad de lenguaje: «Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa» (Nietzsche, 1990, p. 26). Y, aquí está justamente la abertura del espíritu a la creación de cultura como un ensanchamiento acorde con la ausencia de leyes que tiene la propia vida, por eso, ante todo intento de reduccionismo, se alzan las críticas a los intentos de reducir la vida a la medida de los hombres, en lugar de, a la inversa, que el hombre se eleve sobre sí mismo para ponerse a la altura de la complejidad de la vida; por ahí va la crítica de Nietzsche a la dependencia del pensamiento de la gramática: «En la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre

todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico» (Nietzsche, 1990, p. 33). La comparación con las abejas enlaza con la concepción que de ellas tenían los antiguos: un insecto social que comparte con los humanos el *telos* de una comunidad organizada.

Más allá de esto, empero, no es posible salirse del lenguaje; sin embargo, de lo que se trata es de forzar sus propios límites¹¹⁷ para salvar el pensar: «La interrelación entre gramática, lógica y metafísica constituye uno de los mayores obstáculos para desmontar la red lingüística que asfixia la libertad de pensamiento. Desde Platón y Aristóteles se identifica lenguaje con gramática y sobre ella se ha construido la lógica de la identidad que sacrifica la inmediatez y lo concreto» (De Santiago, Introd. p. 53, en Nietzsche, 2000). Salvar el lenguaje significa salvar el pensar auténtico, sabiendo que el sentido remite a la propia biografía y que el arte de la palabra permite crear un mundo (Heidegger), y, en este caso, crearse.

Con la retórica, la verdad hunde sus raíces en la cultura que la sustentan, con la filosofía la verdad se sobrepone, se impone sobre la realidad, obliga a una ilusión de uniformidad, no hay casos, sino la tendencia a pensar según generalidades. La verdad conceptual supone el olvido de esa intuición primordial por crear conceptos. Cada cual habría de sacar su propia agua de beber, pues: «la lengua común es la expresión sonora de un alma común» (Nietzsche, 1974, p.185). Es sobre esta alma común que se sobrepone un lenguaje codificado que pasa por ser el correcto, pero la verdad siempre es contextual, remite, en último término al uso, y sobre todo, al sentido individual.

Finalmente, hay que decir que los autores de la retórica y la filosofía, conscientes de que es el lenguaje el que define al hombre, y buscando realzar la naturaleza humana, se preocuparon de ir ganando claridad en la gestión de la palabra escrita y hablada. Pues, con el lenguaje y en él, se está creando cultura al desplegarse el espíritu humano empujado por la propia necesidad de saberse y autodescubrirse humano. En esta aventura cultural, todos, absolutamente todos los autores antiguos, se antojan como imprescindibles, y, aun siendo algunos más divinos que otros en el decir de Longino, lo que estaba en juego era la búsqueda de lo sublime: «Ellos

¹¹⁷ Se sabe que Wittgenstein pasó de la preocupación por la lógica del lenguaje a prestar atención a su uso: «Has de considerar que el joc de llenguatge es, per dir-ho així, quelcom imprevisible. Vull dir: No està fonamentat. No és raonable (ni irracional). Hi és com la nostra vida» (Wittgenstein, 1983, p. 559). Al desplazarse hacia el criterio de los *juegos de lenguaje* abre la posibilidades interpretativas a ras de la realidad y, éstos, se ponen a disposición de que los usa: «piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversos como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (y hay semejanzas aquí y allí)» (Wittgenstein, 1988, p. 11).

vieron, además de otras muchas cosas, esto: que la naturaleza humana no ha elegido al hombre para un género de vida innoble, sino que introduciéndonos en la vida y en el universo entero como en un gran festival, para que seamos espectadores de todas las pruebas y ardientes competidores, hizo nacer en nuestras almas desde un principio un amor invencible por lo que es siempre grande y, en relación con nosotros, sobrenatural. Por esto, para el ímpetu de la contemplación y del pensamiento humano no es suficiente el universo entero, sino que con harta frecuencia nuestros pensamientos abandonan las fronteras del mundo que los rodea y, si uno pudiera mirar en derredor la vida y ver cuán gran participación tiene en todo lo extraordinario, lo grande y lo bello, sabría, en seguida, para qué hemos nacido» (Longino, *Sobre lo sublime*, 35. 2-3, en Demetrio, 1979). Este era el espíritu de los creadores de la cultura en la antigüedad grecorromana, e incluso cuando la ciudad impuso sus necesidades y muchos autores se decantaron por escritos políticos, la tendencia a realzar lo humano se mantuvo.

2.2.- De la retórica.

Desde los Sofistas y hasta Cicerón, los que se dedicaban a la retórica estaban convencidos de ser creadores de la cultura y que protagonizaban el proceso civilizador, por eso eran conscientes de ser educadores de ciudadanos. Incluso, se veían como continuadores de los antiguos autores, entre los cuales Homero sigue siendo referencial; la idea de que éste ha sido el educador de los helenos permanece y es teorizada aún por los críticos literarios en contexto ya latino¹¹⁸. Así, el esquema educativo de la retórica se mantiene desde que la ciudad se miraba a sí misma, hacia adentro, hasta que con el helenismo la mirada se hace más cosmopolita. Se dice que en términos prácticos la educación retórica es la predominante para toda la tradición greco-romana.

La definición de retórica que da Aristóteles, por ser la referencial, nos servirá para abrir este tema, así nos dice: «Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo

¹¹⁸ Pseudo-Plutarco pone a Homero como la fuente de todo el saber humano, también en las cuestiones que tratan de filosofía y de retórica (*Sobre la vida y...*, 1989, Introd. p. 24): En realidad, hace de Homero el iniciador de todas las disciplinas y técnicas: «Al poeta Homero, que fue el primero cronológicamente entre casi todos y en vigor poético entre todos, con razón leemos primero, obteniendo el máximo fruto en el terreno de la expresión, del pensamiento, y de la multiplicidad de conocimientos» (Idem. II 1). En el fondo, convierte a Homero en creador de todo los saberes, es decir, en el primer fisiólogo, filósofo, retórico, teólogo, educador, etc. Varrón podría haber significado una especie de reinicio latino por la amplitud de su trabajo, enciclopédico, pero al haberse perdido la mayor parte de su obra, solamente disponemos de 5 libros de su *Di lingua Latina*, en la cual se tratan los temas etimológicos y semánticos (Varrón, 1990, XXIII).

que causa su enfermedad, (...). La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en –por así decirlo- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico» (Aristóteles, 2000a, 1355b 25-26).

El movimiento de la retórica a nivel social obedece a la propia presión del uso del lenguaje en contextos nuevos, es decir, responder a nuevas exigencias públicas, a la vez, que las de la propia creación literaria y/o filosófica. Esto ya comienza con los sofistas. También se observa cómo la retórica se adecua a las vicisitudes de los distintos períodos políticos, es decir, que a mayor democracia y libertad de expresión, la retórica se acerca más a los temas o problemas de la propia actividad política; pero, en cuanto esa libertad se ve condicionada por un gobierno más déspota, ésta, lo mismo que cualquier actividad literaria, va buscando nuevas formas de expresión y ámbitos distintos a la política vinculante. Así, se abren nuevas vetas en la expresión artística y la retórica se acerca cada vez más al formato de técnica especializada, enciclopédica, es decir, al manual escolar utilizable, básicamente, en la preparación de un orador que se pone al servicio de la gestión judicial o del poder político dominante. Esto último ocurre cuando la cultura se pone bajo los dominios del poder político; algo que es claramente observable durante el Imperio romano, por eso Cicerón destaca como orador a Bruto, justamente porque vio en él la posibilidad del retorno de la República: «Cicerón observa cómo la res publica se desmorona y cada vez se hace más patente el advenimiento de un régimen autoritario. Y si el régimen republicano –identificado por el Arpinate con la libertad- deviene en una dictadura, consiguientemente se pierde la libertad de expresión. Y, perdida la libertad de palabra, desaparece la oratoria» (Cicerón, 2000b, Introd. p. 32).

Con ello, su propio espíritu y su técnica quedan al servicio no de las virtudes clásicas, sino de lo conveniente a las necesidades de la política coyuntural. Por último, cabe decir que ha sido la intrínseca complejidad de la actividad política, la que exige un uso cada vez más preciso y adecuado del lenguaje, un uso más experto de acuerdo a los cambios constantes en la gestión política y en la cuestión judicial. Ambos ámbitos se desarrollan hacia la especialización y hacia la complejidad, por esto presionan para que la utilización del lenguaje se mueva en los mismos términos. A modo de constatación, podemos decir que el lenguaje se hace cada vez más político, en el sentido amplio de lo que ese concepto significa en contexto greco-latino, o sea, en relación a todo lo que hace referencia a la vida común. Y, cuando los griegos piensan en el lenguaje, están pensando en su propia lengua no en términos conceptuales ni universales (Apolonio Díscolo, 1987, Introd. p. 46).

En el paso de la poesía a la prosa, la ciudad va imponiendo no una filosofía especulativa, sino un uso del lenguaje que tenga un carácter eminentemente práctico, que se traduzca en una actividad que intervenga en los asuntos políticos, sobre todo, en la gestión del poder político-administrativo y en el sistema jurídico. De aquí la precisión de Aristóteles de que el fin de la retórica es la persuasión; siglos después, Cicerón conserva esta finalidad¹¹⁹, y esto vale para los tres géneros que él definió y que se convierten en una clasificación referencial: «De modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico» (Aristóteles, 2000a, I 3,1). Y en cada uno de éstos, se impone una finalidad determinada: «Cada uno de estos <géneros> tiene además un fin, que son tres como son tres los géneros que existen. Para el que delibera, <el fin> es lo conveniente y lo perjudicial. (...) Para los que litigan en un juicio, <el fin> es lo justo y lo injusto (...). Por último, para los que elogian o censuran, <el fin es> lo bello y lo vergonzoso» (Idem I 3,2). Cicerón se mantiene dentro de esta clasificación¹²⁰. La segunda, es decir, la judicial es el ámbito donde nace¹²¹ y es, en principio, donde se juega realmente la práctica de la retórica; digo en principio, porque la actividad política, la gestión política, no es la de menor importancia para poner a prueba el arte del orador.

Esto refleja que la retórica se mueve y se acomoda a las variantes del contexto político, más cercana a la demagogia o a las virtudes según la independencia con respecto al poder político. Por eso, la retórica, en tanto que alternativa a la filosofía especulativa, se propone desde Isócrates como una filosofía práctica y, con ello, el debate en torno a la verdad en el uso del lenguaje se muestra como uno de los temas claves. Cicerón, más tarde, por estos mismos motivos, mantiene que la retórica ha de apoyarse en unos conocimientos amplios, y especialmente, que el orador ha de tratar los mismos temas que trata también la filosofía¹²². Quintiliano le sigue en esta idea, todo el libro X de su *Institutionis oratoriae* está dedicado a exponer la necesidad de que el orador conozca y sepa utilizar los diferentes géneros, así como a los diferentes autores de la tradición griega y romana, destacando dos oradores ejemplares:

¹¹⁹ «Parece evidente que la *función* de la retórica es hablar de manera adecuada para persuadir y que su *finalidad* es persuadir mediante la palabra» (Cicerón, 1997, I 5,6).

¹²⁰ «Por el contrario, Aristóteles, a quien nuestro arte debe muchas contribuciones y ornamentos, pensó que la función del orador se desarrollaba en tres clases de materiales: el género demostrativo, el deliberativo y el judicial» (Cicerón, 1997, I 5,7).

¹²¹ «Aristóteles evoca la situación creada en Sicilia, con posterioridad a la caída de los tiranos, en el primer tercio del siglo V, como el marco social y político, por la abundancia de procesos que tuvieron lugar, adecuado para el desarrollo de la retórica. En sus orígenes ésta era un arte fundamentalmente pragmático vinculado a los procesos judiciales» (Sofistas, 1996, Introd. p. 25).

¹²² «Pues si alguien ha establecido que es orador quien tan sólo pueda hablar con soltura ante el pretor o en los tribunales, ante el pueblo o ante el senado, con todo es forzoso que a este mismo se le atribuya y conceda muchas cualidades; pues sin una intensa práctica de todos los asuntos públicos, sin el conocimiento de las leyes, las costumbres, el derecho, y desconociendo la naturaleza y el carácter de los hombres, no es posible moverse en estos mismos temas con la suficiente soltura y pericia» (Cicerón, 2002, I 48).

Demóstenes en la tradición griega y Cicerón en la romana. Por otro lado, de la relación entre filosofía y retórica nos dice que ambas son diferentes, eso debido a su espíritu y contexto: «Pero aun en esto se ha de aplicar parecido juicio crítico, de suerte que, cuando nos ejercitemos en unos mismos temas, seamos conscientes, sin embargo, que no es igual la naturaleza de los procesos judiciales y la de las controversias filosóficas, del Foro y del Aula, de las normas para la vida y de sus peligros» (Quintiliano, 2000, X cap. I, 36); parece no coincidir con Cicerón en que la filosofía tenga tanta cercanía a la retórica. Lo que sucede es que Cicerón ve en la intervención de Sócrates, y en la posterior teorización de Platón, los inicios de la separación de ambas actividades, para él ambas, retórica y filosofía, coincidían en un comienzo¹²³. Lo cierto es que se distancian sin desvincularse, una, la filosofía, por su carácter más especulativo y, la otra, la retórica, por su destino más práctico.

Da la impresión que a la filosofía le es inevitable una especie de restricción debido a que busca la verdad conceptual, y, a su vez, a la retórica, la restricción le viene de su esfuerzo por precisar el discurso de acuerdo al fin específico, por esto su especialización acaba por multiplicar, dentro del amplio espacio de lo narrativo, las opciones expresivas, es decir, se abre la tendencia, por un lado, a la proliferación de géneros, y por otro, al estudio de las peculiaridades del propio lenguaje, escrito y oral. Sexto Empírico expresa con toda precisión la diferencia entre la retórica y la filosofía, y para esto recurre a un ejemplo muy gráfico de su maestro: «Por ello Zenón de Citio, cuando se le preguntó en qué se diferencia la dialéctica de la retórica, cerró el puño y volviéndolo a abrirlo dijo: «en esto», mostrando con el hecho de cerrar el puño el carácter compacto y conciso de la dialéctica y queriendo significar con la apertura y despliegue de los dedos la amplitud que es la fuerza de la retórica» (Sexto Empírico, 1997, II 7)¹²⁴. Por otro lado, se podría decir que la retórica, al tiempo que responde a la creciente complejidad de la vida social, responde a la propia presión que se realiza sobre el uso del lenguaje desde ese contexto y, a la vez, a la presión de las necesidades expansivas del propio lenguaje, ya sea en su uso real, como principalmente en su uso literario, político y judicial. Esto ya comenzó con los sofistas, cuando ponen al lenguaje como objeto específico de su atención. Su

¹²³ «Y desde entonces se ha mantenido a modo un a modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido y perjudicial y reprensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer» (Cicerón, 2002, III 61).

¹²⁴ En Cicerón encontramos otra fórmula para este gesto de Zenón, en este caso se trata de asociar el gesto con la figura del sabio: «Zenón lo concluía con el siguiente gesto: extendiendo los dedos y presentando la palma de la mano, decía: “Así es la percepción”; encogiéndolos un poco, afirmaba: “Así el asentimiento”; y cerrando del todo la mano, presentaba el puño, y añadía: “Esta es la imagen de la comprensión.” De este símil procede el nombre de *κατάληψις* que este filósofo dio a una operación del espíritu, que hasta entonces, no llevaba ninguno. Aproximando luego la mano izquierda al puño derecho así cerrado, y apretándolo con fuerza, exclamaba: “He aquí la ciencia que nadie posee, sino el sabio”» (Cicerón, 1972, p. 138).

dedicación al estudio del propio lenguaje abrió la preocupación por la gramática y la semántica para un uso más adecuado del discurso en contextos públicos; así Platón, por ejemplo, en *Eutidemo* dice que Pródico se preocupaba de la corrección en el uso del lenguaje (Pródico, 16, en *Sofistas*, 1996), y, a partir de esto, el movimiento natural de la preocupación por el lenguaje lleva a fijarlo en una esquematización de acuerdo a cada tipo de discurso, con sus pautas y sus reglas exhaustivamente definidas, así como la categorización de todo lo que pertenece al propio arte de la retórica y a las partes del discurso.

De alguna manera, el esfuerzo sistematizador que se da en el uso del lenguaje repercute tanto en la filosofía como en la retórica, todo ello obedece a la presión que ejerce la evolución del sistema judicial y las exigencias de la gestión política. A medida que la ciudad es más compleja, la precisión en el uso del lenguaje se hace cada vez más exigente. Según Colli, la verdad se hace política, es decir, la cuestión de decidir si algo es verdad acaba desvinculándose del trasfondo religioso del cual dependía el aparecer de lo que es, para convertirse en una discusión entre hombres, entre humanos que conviven en un mundo social, o sea, ya secularizado, con los dioses, pero con una verdad humana sin dependencia de lo misterioso o lo divino. Es dentro de este nuevo mundo humano y separado de los dioses que la retórica y la filosofía intentan diseñar su propio camino, no del todo diferenciado: «La «filosofía» surge de una disposición retórica acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una fractura interior en el hombre de pensamiento, en que se insinúa la ambición veleidosa del poder mundano, y, por último, de un talento artístico de alto nivel, que se descarga desviándose, tumultuoso y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario. En el intento de alcanzar esos resultados frente al público ateniense, Platón se encuentra frente a un competidor y adversario de notable talla, Isócrates. Ambos dan el mismo nombre a lo que ofrecen, es decir, precisamente «filosofía», y ambos afirman tender a un fin idéntico, la «paideia», o sea, la educación, la formación intelectual y moral de los jóvenes atenienses. Ambos desean liberar la «paideia» de los fines particulares y a veces toscos que habían mezclado a ella los sofistas anteriores: desean ofrecer el conocimiento y enseñar la excelencia» (Colli, 1987, pp. 97-98).

2.3.- La Retórica y la figura del orador.

La retórica, en tanto que ámbito diferenciado, desarrolla sus propias características. Comenzaremos definiendo qué se entiende por un buen orador y cuál es su perfil óptimo. Isócrates, que aparece como el referente de la retórica y que no

ejerció por carecer de las cualidades apropiadas de un orador¹²⁵, había criticado a los sofistas por no poner el énfasis en la virtud del propio orador, pues, según él, debía encarnar la virtud. Cicerón, que ve en la figura del orador la del guía y educador del pueblo¹²⁶, le asigna el mismo papel que en la filosofía había asignado al filósofo Platón, tal como así admite Cicerón en sus *Leyes* y en su *República*. Se trata de un filósofo, pero ahora, volcado en la actividad política. Pareciera poner a Bruto como la figura que en contexto romano vendría representar al Demóstenes de la tradición griega; sin embargo, Cicerón, en realidad, se está presentando a sí mismo como modelo de orador-político, pues cuando define lo que es un orador ideal lo describe según su propia formación¹²⁷ y ocupando el lugar público que él desempeñó. Se podría sintetizar la postura de Cicerón diciendo que el orador es la encarnación política del filósofo de características platónicas. Tácito, sin desentonar con Cicerón, ve en el orador la figura del hombre culto y virtuoso, además de poseedor de cualidades intelectuales destacadas, es decir, bien educado para hacer de ejemplo como hombre público: «La fuerza y las facultades del orador no están reducidas a

¹²⁵ «Cuando fue adulto, se mantuvo al margen de los asuntos políticos por tener una voz débil, ser tímido de carácter y haber perdido su patrimonio en la guerra contra los lacedemonios» (Plutarco, 2003, *Vidas de los diez oradores*, 837A). Se trata básicamente de biografías, no tanto de análisis de la condición del orador, aunque esa condición no queda fuera de la explicación.

¹²⁶ «Afirmo, pues, que en la moderación y en prudencia de un orador completo radica no sólo ya su propio prestigio, sino, sobre todo, la seguridad de muchísimos particulares y de la comunidad toda» (Cicerón, 2002, I 34).

¹²⁷ «Yo, en cambio, no cesaba de robustecer mi talento, cualquiera que fuera su magnitud, no sólo con todo tipo de ejercicios, sino especialmente con la práctica de la escritura. Y, pasando por alto muchos detalles relativos a este período y a los años siguientes a mi edilidad, fui nombrado primer pretor y cónsul con increíble favor popular. En efecto, tanto por mi asiduidad y el celo demostrado en las causas, como por mi estilo oratorio, bastante original y nada común, me había granjeado la simpatía del público con una oratoria totalmente nueva. De mí no diré nada; hablaré de los demás, entre los cuales no había nadie que pareciera haberse dedicado más a fondo que el común de los hombres al estudio de las letras, donde se encuentra la fuente de la perfecta elocuencia; nadie que hubiera abrazado la filosofía, madre de todas las buenas acciones y de todas las buenas palabras; nadie que hubiera aprendido el derecho civil, ciencia sumamente necesaria para las causas privadas y para la competencia del orador; nadie que dominara la historia romana, de donde poder resucitar de los infiernos, cuando fuera necesario, a los más cualificados testigos; nadie que, burlándose de su adversario mediante una argumentación concisa y aguda, supiera aliviar los ánimos de los jueces y conducirlos por un momento de la seriedad a la hilaridad y la risa; nadie que pudiera ampliar el discurso y conducirlo desde una discusión propia y definida, limitada a una persona y a una circunstancia, hasta una cuestión común de tipo universal, nadie que, con el fin de deleitar al auditorio, supiera apartarse por un momento de la causa mediante digresiones; nadie que pudiera provocar verdaderamente la ira o el llanto del juez; nadie que supiera impulsar su propio ánimo —y ésta es la única característica esencial de un verdadero orador— adondequiera que exigiera el interés de la causa» (Cicerón, 2000b, 321-322). Apuleyo en su *Apología* destaca de Cicerón su riqueza expresiva, en el momento en que da un listado de los distintos oradores y sus cualidades más destacadas. Se trata de reproducir lo que la tradición retórica o escolar había dejado establecido. Apuleyo, sin embargo, interesado en su defensa, realza por interés, el valor de la oratoria de Avito, un cónsul romano: «Cualquier discurso que haya compuesto Avito será acabado y perfecto en todas y cada una de sus partes, de suerte que no echarían de menos ni Catón la fuerza, ni Lelio la elegancia, Ni Graco la vehemencia, ni cesar el ardor, ni Hortensio el orden, ni Calvo la agudeza, ni Salustio la concisión, ni Cicerón la riqueza expresiva» (Apuleyo, 1980, *Apología*, 95, 5).

límites cortos y estrechos como las demás cosas: es orador el que puede hablar bella y elegantemente sobre cualquier cuestión, de forma apropiada para convencer, acorde con la dignidad del tema y con las circunstancias, y sabiendo agradar a sus oyentes» (Tácito, 1999, *Diálogo sobre los oradores*, 30, 5). Existe acuerdo entre los comentaristas antiguos en que el orador más destacado y modelo de oradores fue Demóstenes; así también Dionisio de Halicarnaso lo pone como tal: «Todavía citaré el estilo de un autor, al que doy la palma en habilidad oratoria. Demóstenes es el límite en la elección e palabras y la bella composición» (Dionisio de Halicarnaso, 2001, *Sobre la composición literaria*, 18,15).

Es habitual comparar al orador con el actor de teatro, ya sea por los cuidados de la voz y su uso, así como por los aspectos más relacionados con la capacidad de convencer, persuadir y, sobre todo, conmover. Los aspectos psicológicos se hacen necesarios para conseguir en los oyentes unos determinados estados de ánimos favorables o desfavorables a cada caso concreto¹²⁸. En el terreno judicial se trataría de utilizar los sentimientos de los demás de acuerdo al fin deseado, para ello los tonos de voz y los gestos de orador se ponen en correspondencia con el uso específico de las partes del discurso. La palabra pronunciada es apoyada por los aspectos psicológicos. Si recordamos, brevemente, la evolución del sistema judicial, apreciamos que en principio la ley estaba encarnada en la virtud de cada individuo, luego, con el paso a un sistema judicial más reglado, la ley se convierte en referente por encima de cualquier singularidad; es entonces, cuando el lenguaje judicial se especializa al tiempo que, buscando mayor imparcialidad, selecciona los aspectos psicológicos que se permiten o se excluyen del contexto judicial, como por ejemplo, los intentos de presionar a los jueces con la presencia de familiares, que en actitud de lamento y de dolor, buscaban condicionar el criterio de los magistrados. De aquí también el uso de la clepsidra, el reloj de agua, que asignaba a cada parte en litigio un tiempo determinado. Es este mismo movimiento especializador el que impone la necesidad de una oratoria más precisa, y, a nivel de instrucción, los autores ven conveniente ejercitarse en los aspectos más relacionados con la elocución, según esto, Quintiliano piensa que más allá de las dotes naturales se ha de buscar, por la vía de la instrucción, la perfección del orador: «También los insectos, no dotados de palabra, sirviéndose de diferentes géneros de flores y de jugos producen la miel cuyo sabor no puede ser imitado con técnicas humanas: nos maravillaremos, pues, si la oratoria, el máximo de los dones que la providencia haya hecho al hombre, necesite del concurso de otras artes que, sin mostrarse ni sobresalir en el discurso, reconfieren sin embargo cierta fuerza oculta y hacen sentir calladamente su presencia. “Ha

¹²⁸ Horacio establece algunas relaciones entre el tipo de género y las emociones que deben ponerse en juego para conseguir ciertos efectos sobre los espectadores (Horacio, 2000, *Arte poética*, 70-120).

habido hombres elocuentes sin necesidad de estas ayudas”, me dirán. Ciertamente, pero yo lo que quiero es el orador. “No es mucho lo que aportan”. Pero aun así, un todo no se puede considerar completo si faltan detalles, aun menores; y se estará de acuerdo en que éste es el mejor camino: cuando hay esperanza de alcanzar algo, aunque sea difícil, nuestra obligación es dar toda la enseñanza para que así, al menos, se aprenda lo más posible. Pero, ¿por qué perder la esperanza? La naturaleza no prohíbe que exista el orador perfecto y es vergonzoso renunciar a una meta alcanzable» (Quintiliano, 2006, I 7-8).

En el recorrido que hace Nietzsche por los principales oradores, al igual que la mayoría de autores, destaca el esfuerzo de Demóstenes por superar sus carencias naturales con una elaboración cuidadosa de los discursos (Nietzsche, 2000, p. 171); se sabe que mediante ejercicios de voz buscaba el mayor efecto de su oratoria. A pesar de sus dificultades conseguía discursos sublimes¹²⁹.

Lo sublime es lo que acerca a lo divino, por esto la palabra es asociada a la miel y al orador se le vincula con las abejas. Las musas¹³⁰ destilan palabras como la miel para que los poetas den a conocer la verdad a los demás; ellas, hijas de Zeus y de Mnemósine, las que cantan, danzan y hablan, son las encargadas de pasar a los hombres los saberes, pues: «Todo conocimiento genuino y todo obrar pleno de significado tiene en aquéllas su origen divino» (Otto, 2005, p. 38)¹³¹. A la mujer poetisa¹³² también se la puede denominar abeja, porque ésta está emparentada con las Musas; o abeja a la mujer¹³³ que se ama; o asociar la palabra a la miel, da grandeza al lenguaje de los poetas y

¹²⁹ Longino asigna, en general, lo sublime a un producto que emerge de la grandeza del alma; concretamente en Demóstenes esto significa: «concentra virtudes, llevándoles a la suma perfección de su naturaleza sublime: intensidad en el lenguaje elevado, animada pasión, abundancia, viveza de espíritu, rapidez, donde es oportuna, y destreza y fuerza oratorias inalcanzables a todos los demás» (Longino, *Sobre lo sublime*, 34,3, en Demetrio, 1979). Este mismo autor clasifica las condiciones para alcanzar lo sublime: dos que serían disposiciones innatas («Talento para concebir grandes pensamientos» y «pasión vehemente y entusiasta») y tres más que son productos del arte («Formación de figuras»; «noble expresión» y «composición digna y elevada»), de esta última dice que engloba a todas las anteriores (Longino, *Sobre lo sublime*, 8,1, en Demetrio, 1979).

¹³⁰ «¡Te saludo, padre, gran maravilla, gran beneficio de humanos/tu mismo y la generación anterior! ¡Muchos saludos, Musas/melifluas todas, y, al rogaros acorde con la norma, nominad/las estrellas y guíad de igual modo mi canto entero!» (Arato de Solos, 1,15, en *Poesía helenística menor*, 1994).

¹³¹ «Ésta es, pues, la primera tarea de las Musas en el Olimpo: cantar la alegría de Zeus, de los dioses y su vida bienaventurada, su aparición en el mundo, el origen del ser y el destino de los hombres mortales» (Otto, 2005, p. 30).

¹³² «A Erina, la abeja virgínea que flores libaba/de las Musas, la más joven de los poetas/Plutón la raptó como esposa. Razón tuvo en vida/la niña al decir: «Envidioso eres, Hades»» (Leónidas, 182, en *Antología Palatina I*, 1972).

¹³³ «En todo actúas, Melisa, igual que la abeja que ama las flores/Lo sé y lo acepto, mujer, de corazón:/cuando besas, destilas miel de tus labios, pero cuando pides,/me infieres una innmerecida herida con tu aguijón» (Marco Argentario, 228, en *Antología Palatina II*, 2004).

profundidad a los pensamientos de los filósofos. Esta costumbre de fabular sobre la destinación de los grandes autores era algo habitual en la traición griega y luego latina¹³⁴.

2.4.- Retórica y lo educativo.

Aunque la retórica avanza en complejidad y expansión al tiempo que lo hace el lenguaje, y éste en función de las complejidades de la vida política, la educación, en general, y la instrucción, en particular, son los ámbitos que directamente influyen en la preocupación filológica. La escuela es el contexto en donde se concreta esa consciencia por el adecuado uso de la escritura y, con esto, por su estudio: «La escuela es, en buena medida, la causante de la asociación de gramática y estudios literarios. La finalidad de la escuela es enseñar a hablar y escribir correctamente, o sea, enseñar gramática, y su medio es el conocimiento de la literatura clásica» (Apolonio, 1987, Introd. p. 44). Profesores y alumnos se hacían conscientes que al trabajar correctamente el lenguaje escrito y hablado estaban en condiciones de entrar en el mundo de la *Polis* con posibilidades de influir en ella, esto, dicho de otra manera, es que podían llegar a ser ciudadanos destacados. El trayecto educativo hasta la plena participación política, era escalonada y según edad. En el nivel primario, el maestro se ocupaba de la lectoescritura y algo de cálculo, así como iniciación a la tradición literaria, pero, por encima de todo, era visto como un enderezador moral¹³⁵, pues se trataba de la etapa en que el niño entraba en el mundo de los hombres, de los varones, de los guerreros y ciudadanos. Sin embargo, la retórica como tal estaba destinada al tercer nivel, al que es antesala de la vida social. Aquí encontramos un grado de preocupación distinto, el alumno ya está a punto de incorporarse a la vida política y en el profesor cae la responsabilidad de prepararlo con virtud.

Luciano nos expone, no sin ironía, las dos opciones posibles en su época, ninguna de las dos le satisface, la que recoge la retórica al modo de los antiguos, esta es virtuosa y que enlaza con la pesadez de la instrucción al modo de la escuela de Quintiliano, y, la nueva retórica, la que se adapta a las circunstancias, la de la fama y

¹³⁴ Suetonio habla de un sueño que tuvo la madre de Virgilio y otros presagios de su talento (Suetonio, *Vida de Virgilio*, 3-6, en *Biografías literarias latinas*, 1985). De la misma manera, Vacca habla de las abejas que libaron en la boca de Lucano (Vacca, *Vida de Lucano*, en *Biografías literarias latinas*, 1985).

¹³⁵ Herodas, autor que vivió entre el 300 y el 250 a. C. no refiere en uno de sus Mimiambos, de nombre *El maestro de escuela*, la actitud del maestro ante un niño que todavía esta por “domar” en sus hábitos: «Lamprisco.- (...) ¡Vaya! Muy bonito lo que haces, Cótalo. ¿Ya no te basta con jugar a los dados como éstos, sino que frecuentas unos tugorios en los que juegas dinero con los cargadores? Te voy a dejar más modoso que una niña; que no vas a mover una paja del suelo, si esto es lo que te gusta. ¿Dónde está el azote que se clava, el rabo de buey con el que pego a los traviesos y a los del pelotón de los torpes? Que alguien me lo ponga en la mano, antes que empiece a toser y eche hiel por la boca» (Herodas, 1981, *Mimiambos*, Mímo III 60-70).

el éxito fácil. Como sea, Luciano, al representar ambas vías como dos caminos¹³⁶, no deja de señalar que el más virtuoso es el de los antiguos autores, más consistentes frente a la ignorancia que él cree ver en la mayoría de los oradores de su tiempo, esos que pleitean. Aquí se hace presente la idea de la decadencia moral de la época¹³⁷, y por tanto, también de las escuelas. Uno de los síntomas en que se reflejaba la decadencia escolar era la prisa de profesores y padres porque el alumno aprendiese a declamar¹³⁸ cuanto antes, forzando así a reducir la intensidad de la formación. Con esto último el resultado era totalmente opuesto al pretendido por Cicerón, es decir, que el orador sea un guía del pueblo. La opción “moderna”, por tanto, convierte al orador en un seductor, en un especialista de la persuasión sin moral y mal formado: «Por consiguiente, solamente los maestros independientes y determinados –y había muy pocos de ellos– se mantenían en sus convicciones y no cedían ante las presiones populares. Tanto para los padres como para los alumnos la retórica, que culminaba en la declamación, era la etapa que había que alcanzar lo antes posible. Uno de sus resultados fue que muchos gramáticos sentían la tentación de recortar la cantidad de lecturas en los cursos de literatura, y (por lo menos en latín) tomaban para sí la mayor parte posible de los ejercicios preliminares retórica, que pertenecían estrictamente a un nivel superior, para que el muchacho fuese capaz de declamar, en seguida, tan pronto como alcanzase la escuela de retórica» (Stanley, 1984, p. 142-143).

En *Retórica a Herenio*, un texto del siglo II, encontramos la referencia a las cuatro virtudes desde siempre presentes en el mundo greco-latino, éstas son la prudencia, el valor, la justicia y la templanza¹³⁹, lo mismo encontramos en el que se

¹³⁶ Luciano habla de dos caminos. La senda difícil es la de lo antiguos cuyo modelo parece seguir las «huellas de Demóstenes, de Platón y de algunos otros, grandes y de tamaño mayor que la de los hombres de ahora» (Luciano, 2002a, *El maestro de retórica*, 9).

¹³⁷ También los poetas se hacen eco de esta idea: «Unas generaciones fecundas en pecados empezaron por mancillar sus matrimonios, sus linajes y sus casas; y la perdición derivada de esa fuente desbordó sobre la patria y sobre el pueblo» (Horacio, 2007, III 6, 15-20).

¹³⁸ Séneca el Viejo escribe las *Controversias* como una especie de memoria de los oradores de su tiempo, para que sus hijos dispongan de un material educativo que les muestre las características de los oradores que él conoció, pero que ellos no pudieron presenciar. Se trata de un texto fabulado, no obstante, da a conocer ejemplos escolares y detalles de las prácticas de los oradores, al tiempo que los valora y expone sus puntos de vista acerca del caso ficticio que se trata. En esa muestra se observa como la propia práctica de la oratoria va presionando para ir incorporando nuevas figuras retóricas. Sus *Controversias*, según así se explica, corresponden a lo que Cicerón llamada causas (Séneca el Viejo, 2005, I 12) y se exponían según un formato estable: «Efectivamente, eso es lo que encontramos en cada controversia (y, con ciertos matices que luego veremos, en cada suatoria), ya que después de presentar un argumento y, si es necesario, la ley o leyes que entran en juego, Séneca sigue casi siempre el mismo esquema: Una sección de sententiae, una discusión sobre la diuisio de la controversia y una antología crítica de diferentes tipos de colores» (Séneca el Viejo, 2005, Introd. 26).

¹³⁹ «Lo justo es aquello que se realiza de acuerdo con la virtud y el deber. Se divide en *sabiduría, justicia, valor y moderación*» (*Retórica a Herenio*, III 2,3).

dice ser el primer manual de retórica que conocemos¹⁴⁰. Cicerón pone estas mismas virtudes en el corazón de la cuestión formativa, o sea, en la educación¹⁴¹. En realidad, ya desde Isócrates y Aristóteles, la retórica está encarada hacia estas virtudes. Podríamos decir que pasan de ser virtudes poéticas a filosóficas y, al mismo tiempo, a pertenecer a la retórica. En esta última también se convierten en líneas centrales para justificar y realzar la actividad ciudadana o, en caso contrario, a criticar su presencia y/o su práctica. Son, en definitiva, virtudes políticas, han de hacerse evidentes en el espacio público; es esto lo que convierte a la retórica en el medio ideal para que el ciudadano busque, a través de su aprendizaje, llegar a convertirse en un ciudadano activo y competente en la asamblea o en los tribunales. Ambas actividades, la política y la judicial, son los principales contextos donde la retórica y el valor del orador se ponen a prueba.

Si la intervención se realiza sin considerar la virtud, es decir, como simple medio para conseguir el éxito o la imposición de un punto de vista, sin apelar a la verdad, justicia, templanza o valor, entonces, dicha actividad se convierte en demagogia y el orador pervierte a los demás y a sí mismo. Esta es, básicamente, la crítica de Platón a los sofistas y a su enseñanza basada en la retórica. Si nos centramos en su diálogo *Sofista*, la crítica de éste es múltiple. Asocia a los sofistas con el comercio de almas (Platón, 1992c, 224a), esto apunta, por un lado, a la caza de jóvenes que a cambio de dinero adquieren unas técnicas acerca del razonamiento (adquisición, lucha, combate, cuestionamiento, contestación) y que sin rigor les permite destacar en el espacio público. En este sentido, el método educativo pervierte, por eso al Sofista le llama mago o lobo. Por otro lado, reconoce al Sofista la búsqueda de la purificación del alma, aquí, la figura de Protágoras, como sabio, parece hacerse presente, sin embargo, al jugar los sofistas con los puntos de vista opuestos (antilogoi), su método no llega nunca al saber verdadero, o sea, se queda por debajo de la dialéctica y, el sofista, a su vez, es inferior al filósofo. Acaba, entonces, realzando la filosofía y la dialéctica frente a aquellos y a su método retórico, con el mismo criterio con el que critica a los poetas, o sea, el no acceso a la verdad: «El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee un ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad» (Platón, 1992c, 233c). En cierto

¹⁴⁰ «Después del proemio, debemos distinguir los bienes externos a la virtud y los que son propios de la virtud. Los externos a la virtud son la nobleza, la fuerza, la belleza y la riqueza; los propios de la virtud son la sabiduría, la justicia, el valor y los hechos gloriosos» (Anáximenos, 2005, 35,3). Al finalizar el texto es todavía más explícito: «Al cuerpo le conviene la buena constitución, la belleza, la fuerza y la salud. Al alma, la sabiduría, la inteligencia, el valor, la prudencia y la justicia» (Idem. 38, 25).

¹⁴¹ «Más como toda la honestidad dimana de cuatro fuentes. De las cuales la una es el conocimiento (sabiduría), la segunda el sentimiento de la comunidad humana (justicia), la tercera la magnanimidad (fortaleza), la cuarta la inclinación hacia la moderación (templanza), para elegir el deber es preciso muchas veces comparar esas virtudes entre sí» (Cicerón, 2006, I 152).

sentido coincide en esto la crítica de Sexto Empírico¹⁴², aunque en éste se trata de una postura radical que llega incluso a negar el propio arte de la enseñanza¹⁴³. Por otra parte, Aristóteles criticaba el hecho que no se enseñara el arte, sino los resultados del arte: «De hecho, unos entregaban, para ser aprendidas de memoria, piezas oratorias, los otros, cuestionarios, temas ambos en los que unos y otros creían que recaerían, la mayor parte de las veces, las argumentaciones recíprocas. Por esa razón, la enseñanza de los que estudiaban con ellos era rápida, pero falta de arte. Ya que creían educar, ofreciendo no el arte, sino los resultados del arte» (Gorgias, 14, en *Sofistas*, 1996).

Hacerse orador supone, entonces, la preocupación por el cómo usar de la palabra y además por el dominio de una técnica discursiva concreta, ambas se complementan. En términos generales, podemos decir que para conseguir un orador bien formado se precisan dos aspectos, ambos ya aparecen en la idea de la buena formación del filósofo platónico: la presencia de una naturaleza humana con capacidades intelectuales y, junto a ello, una educación, instrucción en este caso; ambas de forma complementaria darían como resultado la mejor formación. En el caso de la retórica, Tácito nos dice que a las virtudes naturales debe unírsele la práctica real y la reflexión: «El dominio de la elocuencia comprende la técnica y los acontecimientos, pero en mayor grado las dificultades individuales y la práctica» (Tácito, 1999, 33, 3); este mismo autor, señala cómo los antiguos oradores ejercían de acuerdo a unas virtudes unidas a saberes, en cambio, los nuevos oradores, los retóricos de la época imperial, se preocupaban del uso intelectual e interesado de discurso, sin recurso a la virtud. En este mismo sentido, se había manifestado Luciano de Samosata cuando en las recomendaciones a Lexifanes, posiblemente un sofista, le pide que deje de imitar a los nuevos sofistas cargados de seducciones y florituras, pero ignorantes en el fondo: «Recuerda ante todo no imitar lo más malo de los sofistas que existieron poco antes de nosotros, ni mordisquearlo, como haces ahora, sino eliminarlo e imitar únicamente los antiguos modelos» (Luciano, 2002b,

¹⁴² «Pero si la retórica va contra las leyes, además de inútil es también perniciosa. No sólo eso: además los oradores demagógicos no dan un paso por el bien de las ciudades, antes bien, el demagogo es al político lo que el droguero al médico, pues pervierte a la masa con sus enseñanzas y su lenguaje halagador y con sus calumnias enajena a los mejores ciudadanos de su admiración» (Sexto Empírico, 1997, II 41-42).

¹⁴³ A partir de los *tropos* que niegan la posibilidad de la verdad de las afirmaciones, se acaba negando la realidad del asunto que se enseña, del maestro, del discípulo y de las formas de aprendizaje. Es una radicalización que acaba negando los procesos mismos a partir de la imposibilidad de una afirmación cierta. Pero una cosa no imposibilita la otra, aún en la relatividad de las afirmaciones, las figuras de la enseñanza no tiene porque desaparecer. «Pues bien, si para que haya un arte de vivir, antes debe haber algún arte; y para que se dé un arte debe darse previamente una aprehensión; y para que se dé realmente una aprehensión debe haberse aprehendido la validez del asentimiento a una representación aprehensiva; y si la representación aprehensiva es imposible de encontrar: entonces es imposible de encontrar el arte de vivir» (Sexto Empírico, 1993, III, XXV 242-243). Según esto, para ellos, no existe ni arte, ni arte de vivir, ni todo lo relacionado con la enseñanza.

Lexifanes, 23). Seguramente aquí se está jugando la *amathia* de orador, y en relación con esto, Quintiliano marca la antigua y nueva retórica según el vigor, en la primera, y de acuerdo a los adornos y encantos, en la segunda (Stanley, 1984, p. 358).

Por otro lado, podemos decir que la retórica de Isócrates se presenta como una alternativa a la opción educativa de la Academia platónica. Se trata, por un lado, de una contraposición al espíritu excesivamente especulativo, ideal y utópico de la filosofía de Platón; y, en este sentido, el carácter real y práctico de la opción isocrática, posee una adecuación a las necesidades políticas reales que no tenía la Academia con su posición marcadamente especulativa¹⁴⁴. Por otro lado, el espíritu panhelénico de Isócrates lo hace coincidir con Platón en las expectativas de formar a un hombre pleno, o sea, el humanismo de éste también propone la formación de un hombre político, pero como una opción mucho más directa y precisa que la de aquél, puesto que su programa educativo, así como la finalidad de éste es formar al orador; supone esto educar para la práctica política, más que para la sabiduría que se aleja de lo político hacia la elevación filosófica. Esto sugiere que la oratoria no se puede concebir disociada de la ética, aquí coincide con la crítica a los sofistas que realizó Platón¹⁴⁵. Asimismo, el orador ideal que intenta formar (y de hecho formó) Isócrates, es el que posee filosofía, esto es, que ama el saber y en este sentido hablar y obrar correctamente son la misma cosa. En el orador que concibe se fusionan el hablar convincentemente y la virtud del que habla¹⁴⁶, se trata de una filosofía encarnada en el hombre público, en el hombre de bien, según su buena naturaleza e instrucción¹⁴⁷.

¹⁴⁴ «Pero en la vida práctica no hay ciencia posible, en el sentido preciso que este vocablo, *ἐπιστήμη* tiene en Platón: conocimiento racional y demostrado: Coloquémonos ante un problema concreto: se trata de saber qué hacer y qué decir. Jamás existirá una ciencia teórica lo bastante precisa para dictarnos la conducta a seguir. El hombre «verdaderamente cultivado», *παιδευμένος*, asegura Isócrates, es aquel que tiene el don de «dar con» la buena solución, *ἐπιτυχάνειν*, o por lo menos con el mal menor, con la solución más adecuada a la coyuntura, *καίρος*, y todo ello porque sustenta una «opinión» justa, *δόξα*» (Marrou, 1985, 122).

¹⁴⁵ «Y resultaron peores que los que se ocupan de la dialéctica en general, por cuanto que ellos, aunque exponen unos discursitos con los que caería en todos los desastres quien persistiese en su práctica, al menos prometieron en ellos la virtud y la prudencia, mientras que aquellos, invitando a hacer discursos políticos, se olvidaron de todo lo bueno que hay en ellos y se propusieron ser maestros de indiscreción y codicia» (Isócrates, 1979, *Contra sofistas*, 20).

¹⁴⁶ «En primer lugar, cuando uno se propone pronunciar o escribir discursos dignos de aplauso u honor, no le está permitido tomar argumentos injustos, de poca importancia o que se refieran a contratos privados, sino temas importantes, hermosos, que beneficien a la humanidad y traten sobre asuntos públicos (...). Además, de las acciones que se refieren al argumento escogerá las más convenientes y útiles. El individuo acostumbrado a observar y examinar estas acciones tendrá la capacidad no sólo en el discurso emprendido sino en sus demás actuaciones, de forma que el hablar bien y el reflexionar aparecerán al mismo tiempo en quienes preparan sus discursos con filosofía y empeño. El que quiera convencer no desatenderá la virtud, sino que en ella pondrá su mayor atención para lograr la mejor fama entre sus conciudadanos» (Isócrates, 1980, *Sobre el cambio de fortunas*, 276-278).

¹⁴⁷ Por esto, a pesar de rechazar la excesiva especulación de la Academia, por inapropiada para la práctica política, reconoce el valor de ciertas prácticas de aquella: «Concede de buen grado que los

Según lo dicho hasta ahora, obviamente su propuesta tuvo amplio éxito social: «En tiempos de Isócrates la retórica se convirtió en un estudio muy organizado y complejo. Dotado de técnicas diversas y refinadas. Hallaba sus principales aplicaciones en los tribunales, en los panegíricos públicos y en los discursos políticos» (Bowen, 1997, p. 146). Se dice que el verdadero educador de los griegos a partir del siglo IV a. C. fue Isócrates y no Platón: «Por lo menos es cierto, y ya va implícito en ello un título de gloria, que Isócrates fue el maestro por excelencia de aquella cultura oratoria, de esa educación literaria llamadas a imponerse como caracteres dominantes, en la tradición clásica, a despecho de la tensión dialéctica que crea, en el seno de esa misma tradición, la presencia constante de la opción abierta por la crítica filosófica. Tomando las cosas en un sentido general, fue Isócrates, y no Platón, el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano más tarde: de Isócrates surgieron, como de un caballo de Troya, aquellos innumerables pedagogos y literatos, animados por un noble idealismo, moralistas ingenuos, enamorados de las grandes frases elocuentes y volubles, a quienes la antigüedad clásica debe, así en buenas cualidades como en defectos, toda la esencia de su tradición cultural» (Marrou, 1985, p.111).

Así, la retórica o la filosofía fueron desde el siglo IV a. C. la referencia para la educación superior, cabe decir que la Academia también integró, con posterioridad, los estudios de retórica. Hay, sin embargo, en Marrou la aceptación de que ambas, la retórica y la filosofía, tienen un origen común y que marchan paralelas, es decir, que dentro de las tensiones propias de dos escuelas rivales también comparten fines. Y esto último es lo que afirma A. Gómez Robledo, para éste la tensión se resuelve en la unión armónica, pues con Cicerón y con s. Agustín será la filosofía, entendida como continuidad del planteamiento platónico, la que acabará finalmente por predominar en la cultura occidental: «Pero si prescindimos de esta conexión entre la filosofía y poder político —no refrendada por la historia sino en casos contadísimos— el programa educativo de Platón ha sido hasta hoy la base fundamental de la educación en la comunidad occidental constituida, política y culturalmente, por Grecia y Roma» (Gómez, 1993, p. 535). Ambos autores, empero, parecen estar de acuerdo en que el fondo práctico de la educación fue la retórica, en cambio, la proyección teórica fue la de la filosofía platónica. Es en este aspecto que Platón supera ampliamente a Isócrates, la distancia entre ambos esta en la intensidad de la búsqueda de la verdad;

estudios lógicos y los matemáticos tienen una importancia no desdeñable, aun cuando destaca nuevamente la imposibilidad de aplicarlos a la práctica. Es cierto que esta cultura puramente lógica y conceptual no puede dársele el nombre de filosofía, puesto que no da normas ni para el bien hablar ni para el bien obrar. Es, sin embargo, un ejercicio del alma y una iniciación en la verdadera filosofía, es decir, en la cultura político-retórica. Como tal, la equipara sobre poco más o menos a al estudio de la gramática, la música y la poesía, la cuales se encaminan al mismo fin: capacitar al hombre para que pueda asimilarse los más serios y elevados problemas» (Jaeger, 1993, p. 941).

Isócrates parece estar más cerca de la verdad social, en este sentido de la opinión¹⁴⁸, en cambio, para Platón la verdad constituye el proceso de ir tras la idea del Bien, es decir, se trata de un incremento de la abstracción teórica, y esto, aplicado a la educación, se convierte en la persecución de la posibilidad del filósofo: máxima cumbre humana, intelectual y moral. Cosa a la que pocos pueden llegar. Con esto último esta yendo mucho más lejos que la mera contextualización política, va tras el máximo despliegue posible de lo humano. Por tanto, ambas *paideias* coinciden en lo político, pero difieren en la proyección especulativa.

El esquema educativo genérico fue el ateniense, es lo que puede entenderse como educación tradicional: «Pero el modelo fundamental era efectivamente el ateniense, basado en la secuencia de cinco etapas, a saber: hogar, escuela primaria, escuela gramatical o media, servicio militar (efébico) y, por último, enseñanza superior en retórica o en filosofía» (Bowen, 1997, p. 216). La primera etapa es la dedicada básicamente a la crianza, luego es la salida al espacio exterior de la casa, fundamentalmente del niño varón, acompañado por el pedagogo, se trata aquí de que el *grammatistes* les enseñara la lectoescritura y algo de cálculo. En la educación media, que permanece casi idéntica hasta el helenismo, aparece la figura del *grammatikos*, aquí se estudiaba retórica, gramática y lógica, el contenido se refería a la literatura y las matemáticas. Al parecer la instrucción tiende a versiones más escolares, ficticias y formales¹⁴⁹.

En el tercer nivel, el predominio fue de la retórica sobre la filosofía, aunque en el *gymnasion* había, además de la *palaistra*, espacios, *exedrae*, para la enseñanza de ambas¹⁵⁰.

¹⁴⁸ «Aristóteles (Tópicos, I 12) dice que el tratamiento filosófico de una cosa está en función de la verdad y el dialéctico en función de la apariencia o del resultado, de la opinión, de la *dóxa* ajena. Lo mismo se podría decir de la retórica. Ambas se resumirían en el siguiente concepto: *el arte de la exactitud en el discurso y en el diálogo: eû légein*. Esto se opondría a la definición aristotélica: la dialéctica aparece como un subtítulo de la retórica» (Nietzsche, 1974, p. 132).

¹⁴⁹ «Subyacente a la labor de la escuela gramatical se hallaba siempre el énfasis en la forma y el estilo, fruto del análisis de modelos; la perspectiva prescriptiva de los eruditos influyó en el sistema escolar, y el aprendizaje hubo de obedecer a los rigurosos preceptos del análisis lógico. Las actividades no susceptibles de semejante tratamiento —la música, el arte, e incluso la gimnasia— decayeron progresivamente, y las tareas escolares cobraron un creciente cariz libresco y formal. La individualidad y la creatividad quedaron subordinadas a la conformidad y a la imitación; la escuela pasó a centrarse cada vez más en un cuerpo formal de conocimientos preexistentes a aprender según unas reglas determinadas, a la par que se distanciaba progresivamente de la realidad y de la vida práctica. Los estudios de la escuela gramatical adquirieron un carácter abstracto e intemporal» (Bowen, 1997, p. 223).

¹⁵⁰ «El *gymnasion* era el centro de las preocupaciones sociales, éticas y culturales, y también el centro en el que se impartía el contenido formal de la enseñanza superior, pese a que existieran igualmente escuelas privadas» (Bowen, 1997, p. 226).

2.5.- Retórica como instrucción.

Centrándonos en la especificidad de la enseñanza de la retórica encontramos el modelo que utilizaba Isócrates, que viene a ser un intento de síntesis de lo que seguramente ya se presentaba de forma más extensa en los manuales de retórica. Su modelo básico era un *proemio*: preámbulo o introducción al tema; *narración*: exposición de hechos y circunstancias del caso; *confirmación*: presentación formal de pruebas, mediante argumentación lógica y la persuasión oratoria y la *peroración*: recapitulación y síntesis del discurso en una conclusión (Bowen, 1997, p. 146). Se dice que se perdió un manual de retórica escrito por él, sin embargo, el primero que tenemos, *Retórica a Alejandro*, que data del siglo IV a. C. y escrito años antes de la *Retórica* de Aristóteles, ya nos sugiere unos contenidos comunes que se imponían en la época para los estudios retóricos de las diferentes escuelas o maestros. Destacamos que coincide con los tres géneros propuestos por Aristóteles, y, por otro lado, su estructura fundamental es compartida por los autores de manuales que conocemos hasta el siglo IV d.C., como veremos a continuación.

También hay que decir que los sofistas se preocuparon de todas las cuestiones del lenguaje. De entre ellos, destaca Protágoras de quien dice Diógenes Laercio que fue el primero en decir que era posible encontrar argumentos opuestos en relación a cualquier tema, las antilogías. Afirma, también, que fue el primero en dar con un método para el diálogo y la argumentación, así como para fundamentar los discursos: «Fue el primero en distinguir cuatro tipos de proposición: súplica, pregunta, respuesta, mandato. (Otros dicen que siete: narración, pregunta, respuesta, mandato, relato, súplica, innovación), que calificó como los fundamentos de los discursos» (Diógenes Laercio, 2007, IX 53). Lo cierto es que todos los sofistas trabajaban el orden del discurso, así como variados aspectos relacionados con la escritura y la oratoria.

Los sofistas, que tenían plena consciencia de realizar una tarea educativa, no podían despreocuparse de los aspectos propiamente instructivos, de manera que fueron extendiendo su preocupación no sólo a distintos temas (astronomía, política, matemáticas, filología, música, etc.), sino que paralelamente se ocuparon de los aspectos formales del lenguaje, es en este sentido que ellos, también Isócrates, y luego Cicerón, veían en la retórica una manera de hacer cultura, de ensancharla, al tiempo que un despliegue humanista. Considerados los primeros filólogos, encontramos en ellos la idea de la igualdad de todos los hombres, la preocupación por la leyes humanas a diferencia de las leyes naturales, la *paideía* como algo propio de todos los hombres (ya no sólo desde un punto de vista aristocrático), discursos dobles, en donde contraponían a modo de ejercicio escolar, puntos de vista

enfrentados en torno al mismo tema; diríamos que humanizan el conocimiento, y, en este sentido se ocupan de la lingüística, de la literatura, de la política, de la educación, de la retórica, la oratoria y, en fin, de todo cuando pueda ser considerado cultura que civiliza.

Platón dice que usaron un método de razonamiento (adquisición, lucha, combate, cuestionamiento, contestación), pero a nivel de instrucción amplia, los Sofistas, aún utilizando una instrucción fundamentalmente oral, incluían los textos escritos, y en éstos encontramos: los discursos-modelos que redactaba el maestro para uso oral de su discípulos; los discursos demostrativos destinados a la elocuencia; el contenido retórico abarcaba los llamados lugares comunes, que a modo de ejercicio escritos servían para los debates entre alumnos, o sea, competiciones erísticas, discursos dobles y antilogías; también utilizaban el método socrático de la preguntas y las respuestas; y al utilizar la escritura, también marcaban la importancia de la correcta y bella redacción. Seguramente los manuales de ejercicios de retórica se usaban según el criterio de cada maestro sofista, y eso dependiendo de la época; la segunda sofística, en cambio, parece haber dispuesto de más variedad de enfoques y recursos. Pero, la verdad es que cada maestro manejaba su texto escolar y diseñaba su manual de instrucción; eran, entonces, una suerte de maestros de enseñanza básica y superior que en algunos casos disponían de biblioteca en sus propias casas¹⁵¹ y ésta era, a la vez, el recinto de instrucción. De manera que, sobre una base de ejercicios gramaticales y literarios comunes, mantenían unas variantes singulares.

En concreto, la preocupación filológica culmina o se sintetiza en los tratados específicos: «La *Gramática* de Dionisio Tracio, la *Sintaxis* de Apolonio Díscolo, sobre la construcción coherente de una frase, y la *Prosodia* y la *Ortografía* de Herodiano, constituyen las cuatro obras gramaticales más importantes que nos legaron los griegos y la base de la gramática tradicional» (Dioniso Tracio, 2002, *Gramática*, Introd. p. 14). La preocupación por el lenguaje atendía a la dialéctica, la retórica y la gramática, a esta última se dedica el arte de la gramática de Dionisio Tracio, pero atendiendo al griego de los clásicos antiguos. Este autor del siglo II a. C. expone en su arte gramatical la definición de gramática: la que trata de la lectura y la recitación, la que atiende al gesto, la pronunciación, la prosodia o entonación, las pausas y la puntuación; la corrección del texto, la explicación lingüística y de

¹⁵¹ Filóstrato relata su propia experiencia escolar con este maestro suyo, estamos en el siglo II d. C.: «Unas normas regían la escuela de este sofista. Al que pagaba cien Dracmas de una vez le estaba permitido asistir al ciclo completo de enseñanzas. Tenía una biblioteca en su casa de la que podían servirse los alumnos para complementar su instrucción. (...), nos llamaban a todos a la vez y no sentábamos, tras acudir a la llamada, los niños primero, los pedagogos en medio y los jóvenes por separado» (Filóstrato, 1982, 21).

contenidos; así como la crítica textual, esto es, vocabulario, argumentos y motivos, análisis y métrica; y, también a las 8 partes de la oración. Esta *Gramática* fue comentada por diversos autores antiguos, cosa que iba incrementando la precisión del tratado, al tiempo, que daba mayor eficacia al arte mismo; arte que, cada vez, se entendía como más necesario para el buen escribir y leer, aspecto que se veía como la culminación de la gramática (Idem p. 124). Por otro lado, están la *Sintaxis*¹⁵² de Apolonio Díscolo que atendía al orden y maneras de reunir las palabras para formar una oración, se trata de un autor del siglo II d. C.; asimismo, de Herodiano está la *Prosodia universal* que resolvía lo relacionado con la pronunciación, es decir, acentos, cantidades y espíritus, y un tratado de ortografía que atiende al uso correcto de letras y símbolos. Además se encuentran los estudios de los dialectos literarios, la dialectología, el más destacado es el de Gregorio de Corinto, autor del siglo IV d. C., y finalmente, tenemos los inventarios de palabras, la Lexicografía, destacando aquí Herenio Filón de Biblos, autor del siglo I d. C. (Idem. pp. 102-105). Se entiende, entonces, porque los Sofistas, en tanto preocupados por el correcto escribir y el adecuado y bello discurso, no podían desatender las cuestiones filológicas. Esta apertura hacia nuevas preocupaciones filológicas corre paralelo al ensanchamiento narrativo que conlleva la propia actividad retórica, de esta manera, y a modo de ejemplo, nacen nuevos géneros en momentos en que la ciudad pierde su centro para depender de la hegemonía de las grandes monarquías que siguen a la muerte de Alejandro. En esos momentos la narrativa intenta responder a nuevas inquietudes psicológicas¹⁵³.

Del modelo de Isócrates, antes nombrado (proemio, narración, confirmación y peroración) y del modelo de los sofistas (ejercicios erísticos, antilógicos, dialécticos, ...) debemos suponer que alguna relación debían tener con la *Retórica a Alejandro*, texto del siglo IV a. C., manual que al parecer era de uso común o que de alguna manera representaba un marco habitual en el estudio de la retórica y que parece ser referencial para entender la instrucción del mundo intelectual del helenismo en adelante: «Esa influencia es tan grande que no es exagerado afirmar que, cuando la retórica ha alcanzado su completo desarrollo a lo largo del siglo IV a.C., nos hallamos por primera vez en la tradición europea con una literatura retorizante, es decir, una literatura que aplica a la producción literaria los métodos sistematizados

¹⁵² «El orden de las partes de la oración es una imitación de la oración perfecta, que muy justamente coloca en primer lugar el nombre, después el verbo, puesto que sin ellos ninguna oración queda cerrada. Esto se puede probar con una frase que contenga todas las partes de la oración, y si se quita el nombre o el verbo la oración no estará completa, pero si se le suprimen todas las demás, de ningún modo queda defectuosa» (Apolonio, 1987, I 14). A continuación Apolonio comienza a dar cuenta de esta afirmación haciendo combinaciones con la supresión de las distintas partes de la oración.

¹⁵³ «La paradoxografía, al igual que la novela o la historia entendida desde el punto de vista retórico y dramatizante, vino a cumplir, sin duda, esta función» (Paradoxógrafos griegos, 1996, Introd. p. 11).

por la retórica. Desde época alejandrina, los poetas y prosistas, antes de componer sus obras literarias, habían recibido una educación escolar retórica y aplicaban el sistema retórico a la producción literaria» (Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, Introd. p. 193-194, en Alcidamante de Elea, 2005). Se trata de un manual que coincidiendo con Aristóteles en el número de géneros retóricos¹⁵⁴, desarrolla los distintos aspectos de manera que el lector recibe indicaciones de cómo estructurar cada tipo de discurso y la conveniencia de su uso en cada caso; desarrolla también aspectos relacionados con la elocución y, finalmente, se extiende acerca de las partes de cada tipo de discurso, por tanto, se trata de un modelo sobre el cual cada autor puede estructurar su obra, o cada orador su discurso de acuerdo al contexto específico al que va destinado. Por ejemplo, cuando trata de la especie encomiástica y la reprobatoria, explica una serie de aspectos generales que deberían aparecer en distintos géneros de discursos, destaca incluso consejos para hablar y tratar al adversario según se esté en privado o en público. Estamos ante un manual que explicita cada aspecto del discurso así como la forma construirlo; a modo de ejemplo: «Las especies que nos quedan son la acusatoria, la exculpatoria y la indagatoria. A continuación expondremos cómo compondremos y dispondremos estas especies de discursos dentro del género judicial. En primer lugar, antepondremos en el proemio el asunto sobre el que haremos la acusación o la defensa, como en las demás especies. Pediremos que se nos preste atención con los mismos recursos que en las especies sausoria y disausoria» (Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, 36 1-2, en Alcidamante de Elea, 2005). Hay claramente, un esquema general que abarca los distintos géneros de discursos y que, además, pretende ser un manual modélico que se presta para fines educativos, así como guía para la elaboración de discursos.

El manual se hace más imprescindible en la medida en que crece la necesidad de la escritura en los diversos ámbitos de la vida política, de manera que la instrucción que ofreciera esta técnica (dominio de la escritura) se ajustaba a lo que la complejidad política exigía; sin embargo, esto parecía ir en contra de esa idea de *amathia*, franqueza y naturalidad del orador, que parecía guardar más relación con la idea de una oralidad sin previos retoques ni preparativos escritos. En este sentido, digamos, a contra corriente o reivindicando esa antigua *amathia*, encontramos a Alcidamante de Elea, quien en el contexto de una crítica a los sofistas inexpertos, se decanta, aunque para ello deja constancia escrita, por la improvisación de los discursos: «por esta razón de dispongo a emprender una acusación contra los

¹⁵⁴ «Hay tres géneros retóricos: el deliberativo, el demostrativo y el judicial. Siete son sus especies: suasoria, disuasoria, laudatoria, vituperadora, acusatoria, exculpatoria e indagatoria, o sola por sí misma o con otra» (Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, 1, en Alcidamante de Elea, 2005).

discursos escritos, no porque estime que me es ajena la capacidad de aquéllos, sino porque me enorgullezco más de otras actividades y creo que la escritura debe practicarse como una actividad de segundo orden, y sostengo que quienes consumen su vida en ese cometido se encuentran muy lejos tanto de la retórica como de la filosofía, y creo que sería mucho más adecuado llamarlos artífices que sofistas» (Alcidamante de Elea, 2005, *Sobre los sofistas*, 2).

A pesar de ello, lo que cada vez se imponía más era el texto escrito y, por ello, la retórica era la base de todo aprendizaje que se proponía como una vía hacia el mundo de la política o al judicial.

Un nivel aún más práctico tienen los llamados *Ejercicios de retórica*. Disponemos de tres manuales destinados a la instrucción retórica: el de Teón del siglo I d.C., el de Hermógenes situado en el siglo II d. C., y, por último, el de Aftonio del siglo IV d. C. Queda claro que el carácter oral de la enseñanza de retórica retrocedía ante la presencia del texto escrito, éste imponía un régimen más ordenado de la instrucción, de acuerdo a la propia sistematicidad del texto. Como manuales escolares, permitían trabajar con ejemplos ficticios; otro síntoma de una instrucción cada vez más centrada en la formación de especialistas y con cierta distancia respecto a la realidad política. Esto último, claro, depende de los contextos políticos coyunturales, los cuales permiten acercarse a la realidad o tomar prudente distancia; lo anterior se refleja en la selección de ejemplos para los manuales escolares. Con el manual, el lector posee en el texto todos los elementos para entender y dominar el arte de la retórica según los diversos géneros y con ejemplos precisos y ejercicios escolares; se trata de manuales de trabajo que muestran los contenidos concretos que utilizaban los alumnos y, a la vez, el esquema del profesor. El texto sobre el estilo de Demetrio, que plantea la novedad de los cuatro estilos (Demetrio, 1979, II 36) en lugar de los tres habituales, posee valor, justamente por dar, además de recopilaciones de teorías anteriores, ejemplos usados por los retóricos merced a los cuales se han podido conservar fragmentos de autores perdidos (Demetrio, 1979, Introd. p. 10).

Para cuando se imponen estos manuales en los ámbitos escolares, la retórica ya dominaba toda la instrucción previa que recibían los diferentes especialistas, todos se formaban con los métodos y los contenidos de la retórica, para, posteriormente, dedicarse a un área concreta: la filosofía, la ciencia, derecho, la política, etc. Es en ese movimiento de una cultura basada cada vez más en la escritura que la retórica atiende a las cuestiones filológicas, por eso en los manuales encontramos la presentación de cada tipo de discurso con su aplicación práctica y la manera de diseñarlo, además con ejemplos que varían de temas. Los tres autores coinciden en la

selección de tipos de discurso a exponer, en Teón son la fábula, relato, *chría*, lugar común, encomio y vituperio, comparación, prosopopeya, descripción, tesis y ley (pero faltan aquí 5 ejercicios más: lectura, audición, paráfrasis, elaboración y la réplica); Hermógenes prácticamente los mismos ejemplos de discursos, en su manual aparece la etopeya, la sentencia, refutación/confirmación, en lugar de otras que figuran en Teón, pero la base es casi la misma, 10 ejercicios en Hermógenes y 15 en Teón; por último, Aftonio presenta 13 ejercicios que ya consideran los otros dos autores, éste, por ser el más tardío, alcanza mayor concisión y claridad que los otros. Después de presentar la descripción teórica de cada ejercicio, ofrece un ejemplo práctico para clarificar la explicación. Además es más referencial por sintetizar a los anteriores. Cada autor cuando comienza un nuevo tema lo define, a continuación lo desarrolla y acaba por presentar el ejemplo idóneo: «Una sentencia es una máxima expresada mediante una enunciación, que exhorta hacia algo o que desaconseja algo. De las sentencias, unas son exhortativas, disuasorias o enunciativas y, otras, simples, compuestas, verosímiles, verdaderas o hiperbólicas» (Aftonio, *Ejercicios de Retórica*, 4, en Teón, Hermógenes, Aftonio, 1991). Este es el formato de la presentación de Aftonio, pero los otros autores son similares.

Esta enseñanza de retórica estaba en el tercer nivel, antes estaba lo que sería una primaria con el *Grammatistés* (con método memorístico, aquí se aprendía a leer-escribir y un mínimo de cálculo); luego venía el *Grammatikós* (con él se aprendían las artes liberales, luego llamado *Trivium* –gramática, retórica, dialéctica– y el, posterior *quadrivium* –aritmética, geometría, astronomía y música), y, finalmente, venía ese tercer nivel, o “enseñanza superior”, en donde las opciones eran la vía de la filosofía o de la retórica. Entre los dos últimos niveles aparecen los ejercicios preparatorios (progymnasmata), ya comenzados con el *grammatikós*, pero, ahora en manos del sofista o retor, elevan su rigor instructivo ya que se está preparando al alumno, sobre todo, para las causas judiciales o deliberativas. La selección de ejercicios reales o ficticios, acompañaban la parte más práctica de la enseñanza de retórica según se presentan en los manuales.

En estos manuales lo que se estudiaba era básicamente la manera de construir los discursos, pero no se atendía a los aspectos relacionados con la oratoria, cosa que confirma que éstos eran básicamente ejercicios destinados a la escritura y la memorización de los modos de confeccionar los discursos, pero no enfocados a la enunciación pública. Estos aspectos, sin embargo, estaban presentes, pero no figuran en estos manuales, si en cambio los encontramos en la Retórica a Herenio y en los trabajos de Cicerón.

En *Retórica a Herenio*, que no es un manual de ejercicios, sino un tratado de las partes de la retórica, pero que resulta muy explícito en relación al cómo resolver cada tipo de discurso, encontramos una clasificación de las partes de la retórica: *invención*, aquí figuran las seis partes del discurso (exordio, narración, división, demostración, refutación y conclusión); la *disposición*, el *estilo*, la *memoria* y la *representación*. Todo esto debe ser del dominio del buen orador. Acerca del orador nos dice: «La función del orador es poder hablar de todo aquello que las costumbres y las leyes han fijado para el uso de los ciudadanos y obtener en la medida de lo posible la aprobación de los oyentes. Hay tres clases de causas que el orador debe saber tratar: la demostrativa, la deliberativa y la judicial» (*Retórica a Herenio*, 1997, p. 71). Es dentro de la parte representativa que la retórica da cuenta de los aspectos más relacionados con la oratoria: «Muchos han dicho que la representación es la facultad más útil para el orador y la más eficaz para la persuasión. Yo, al menos, no me atrevería a decir que alguna de las cinco partes de la retórica es la más importante, pero sí afirmaré con seguridad que la representación ofrece ventajas considerablemente importantes. En efecto, una inventiva fértil, un estilo elegante, una disposición artística de las partes de la causa y una retentiva cuidadosa de todos estos elementos no tendrán más valor sin la representación que la sola representación sin esas otras partes. Por ello, y porque nadie ha escrito detenidamente sobre esta materia – pues todos pensaron que en tanto que dependen de nuestros sentidos, no era posible tratar adecuadamente la voz, el rostro y el gesto –, y como es muy importante para el orador conocer esta parte de la retórica, me ha parecido necesario examinar la cuestión con el mayor rigor» (Idem. p. 189-190). Este texto que, equivocadamente, se había asignado a Cicerón, daba cuenta de cómo cada vez se consideraban más los aspectos de la oratoria en relación a los recursos psicológicos que ayudaban en la persuasión. El propio Cicerón trata de este recurso, reconociendo que ya los antiguos autores habían escrito acerca de la relación entre la oratoria y el humor: «En consecuencia, me parece que este asunto en modo alguno puede enseñarse teóricamente. Habiendo, pues, dos tipos de humor, el uno que impregna por un igual todo el discurso y el otro breve y punzante, al primero los antiguos le llamaron “tener gracia” y a este otro “ser agudo”» (Cicerón, 2002, 218). Gorgias, según recoge Aristóteles en su *Retórica*, utilizaba el humor como recurso para desarmar al adversario.

En relación al tema del lugar en que se enseñaba, o sea, a la escuela, se sabe que el origen de la enseñanza, y de la figura del maestro está en la propia casa, el padre o la madre enseñaba lo básico a los hijos, luego se utilizaba la figura del maestro que venía a casa o el preceptor que vivía con la familia. Junto a esto, y lo más barato, era asistir a las clases en algún lugar de la calle, allí donde el maestro

ofrecía la posibilidad de aprender a cambio de retribuciones, mucho menos onerosas que las ofrecidas en casa directamente. Cada maestro, entonces, se acomodaba a sus propias circunstancias económicas para establecer su “escuela”, así, los recintos escolares van desde la casa del maestro hasta un lugar apropiado de la calle (*trivium*: cruce de tres calles; *quadrivium*: cruce de cuatro calles)¹⁵⁵ y, en locales alquilados por tenderos, o sea, en tiendas convertidas en escuela. Esto hay que relacionarlo con los niveles educativos, así el maestro callejero era el que se las arreglaba como podía; estaba en la escala más baja y era equivalente al *grammatistés* griego que en el mundo latino designa al ludi magister o maestro primario o *didaskalos* griego. El esclavo que sabía leer y escribir y que es puesto a la venta era designado con el nombre de *litterator*, éste, cuando es convierte en liberto, crea las primeras “escuelas” en casa o en la calle, de ellos deriva el maestro primario. Es clara, entonces, su cercanía a la figura del pedagogo, esclavo que acompaña al niño, y, se diferencia del preceptor, por ser éste libre y poseer mayor especialización. Es interesante poner en este nivel, el inicial, esa escuela de esclavos enseñados por los libertos, encargada de formar en los servicios domésticos y en gestiones administrativas; al parecer se les preparaba de manera equivalente a la formación primaria: «Así podía esta situación, en la época imperial, en uno de los grandes establecimientos de enseñanza, llamados *paedagogia*, que existían no sólo en las familias ricas (como en las casas de Ático y Craso) sino también en el palacio imperial» (Stanley, 1984, p. 69).

En el nivel secundario encontramos al *grammatikós* griego, de éste deviene el *litteratus*, hombre de letras, también conocido como *grammaticus*. Es el que sabe más que el maestro de letras y que introduce a los poetas, también se le designa con el nombre de profesor en la época imperial. Ejercía en locales de alquiler o su propia casa. Y, en el de último nivel, estaba el retor, que daba clases en su casa o en un lugar local público; en donde también, junto a los filósofos, daban conferencias y enseñaban. Lo mismo ocurría en Grecia, donde se adecuaban en los pórticos grandes habitaciones destinadas a la enseñanza y, por otro lado, había gimnasios preparados para las actividades físicas e intelectuales. Con la segunda sofística se instauran las dos cátedras de retórica, la de Atenas y la de Roma. Entonces: «El título de *sofista*

¹⁵⁵ «... *extremis in vicis*. Esta frase, como consideró el glosador Porfirio y algunos de los primeros editores, estaba destinada a significar «en los extremos de la calle», esto es, en el *trivium* o *quadrivium*, y recuerda una escena que el mismo Horacio debió presenciar personalmente en sus paseos por Roma. ..., puesto que el *trivium* era un lugar que distaba mucho de ser saludable. Era un lugar ruidoso y bullicioso donde se encontraban para sus habladurías los amigos y los alborotadores se intercambiaban ofensas; era frecuentado por charlatanes que discutían sus mercancías, parásitos que intentaban cazar alguna invitación, vagabundos, echadores de suerte y músicos ambulantes» (Stanley, 2005, p. 159).

designaba al maestro de elocuencia que se ocupa de los últimos niveles de la *paideía*» (Filóstrato, 1982, p. 27).

La escuela como casa, o encuentro de calles, o porche, o tienda, o atrio, o *ludus*, o sala en edificio oficial, también vino a relacionarse con la palabra *schola*. Por ejemplo, *Scholam* significaba escuela de retórica, pero *schola* designaba solamente a la escuela de nivel mas alto; en cambio, para escuela los romanos utilizaban *ludus*: «La influencia griega también puede verse en el hecho de que en la época de Cicerón, la palabra *schola* había sido introducida para describir la escuela nivel más alto, y de allí después se fue aplicando regularmente a la del «gramático», a la del rétor o del filósofo. La palabra griega *schole* tenía originalmente el significado de ocio, más tarde la ocupación del ocio con discusiones o conferencias eruditas, y después un grupo al que se daban estas conferencias o el lugar donde se daban. La palabra original latina para significar «escuela» era *ludus*, pero estaba asociada con la escuela primaria (*ludus litterarius*, o «escuela de letras»), como muestra la expresión *ludi magister* («maestro primario»)» (Stanley, 1984, p. 82). *Ludus* que designaba más concretamente un lugar de prácticas múltiples: danza, música, teatro, lectura, escritura, etc., nace en relación a contextos de entrenamientos militares para jóvenes, era a estos entrenamientos que se les llamaba juegos para diferenciarlos de las batallas reales; también se decía *ludus* del edificio donde los gladiadores entrenaban. La palabra juego también guarda relación con la palabra griega para designar educación, *paideía*. Se cree que primero designó la crianza y que, luego se generalizó a formación integral: en dos versiones vinculadas, una para habitar competentemente la comunidad humana y, otra, simultánea, para hacerse humanos.

3.- Acerca de la educabilidad.

La educabilidad humana está presente en Platón como una preocupación por las posibilidades de conversión de los hombres, y con la conversión propone encaminarse hacia la salvación.

La solución pasa por establecer unas diferencias y limitaciones humanas para luego dar con las vías de encauzamiento educativo.

Un primer criterio general es que los hombres son mortales, de ello se deriva que no son como los dioses, y por tanto, necesitan de leyes. En segundo lugar, se deduce que forman parte del universo modelado por el demiurgo, esto implica que participan o pertenecen al destino del universo. Y, en tercer lugar, está el hecho de que al ser mortales están habitados por el conflicto, un conflicto que tiene su origen en la imperfección y las limitaciones de los mortales. Por lo tanto, el hombre parece haber nacido para ser educado y, además, es necesario educarlo para que sea capaz de vivir entre iguales. Pero, junto a esto está la dificultad de determinar si todos por igual, son educables, cómo y hasta dónde. Una cosa es clara: educar a un ciudadano libre quiere decir convencerlo, explicarle, pero en ningún caso ejercer violencia para encauzarlo. Nótese que ser libre implica ser pensante, ser racional.

Respecto al primer criterio, la necesidad de las leyes, Platón es del todo claro. La ciudad necesita leyes porque los hombres son diversos y variables y, sobre todo, no son como los celestiales que parecen poseer la sabiduría por ser dioses, es decir, los hombres no nacen sabios, han de hacerse y eso no es posible para todos por igual, es cuestión de naturalezas heredadas. En las *Leyes* Platón se plantea la necesidad de dar leyes a los hombres. El capítulo está destinado a discurrir sobre delitos religiosos, civiles y criminales. La virtud es el destino de todas las prescripciones, pero realiza un comentario sobre lo vergonzoso que es legislar sobre faltas que no deberían existir, al menos en una ciudad bien legislada. Da la impresión que no cabe la posibilidad de hombres malvados en una ciudad justa, entonces nombra las razones por las que se ha de legislar; otra vez el ideal de vida está en el pasado, no en el presente: «Mas dado que no legislamos, como legislaban los antiguos legisladores, que lo hacían para los héroes, hijos de dioses, como ahora se relata, y, siendo ellos mismos proge de dioses, daban leyes para otros nacidos de los mismos, sino que ahora legislamos como hombres para simiente de hombres» (Platón, 1999b, IX 853c-d)

Es evidente, los hombres son menos que dioses, pero a la vez más que los animales salvajes, por ello viven en comunidad, pero no nacen sabiendo cómo han de vivir correctamente. El hombre posee inteligencia, pero es egoísta, no siempre se

autogobierna por lo adecuado, sino que muchas veces lo hace por los apetitos. La inteligencia es lo que ha de gobernar, pero Platón piensa que las naturalezas libres son escasas¹⁵⁶.

Respecto al determinismo, se hace necesario que todos asuman que forman parte de un universo ordenado y guiado por un alma, principio de movimiento de todo, que es un dios y que sería lo generado en primer lugar y del cual deriva la totalidad (Platón, 1999b, X 898e-899d). Como en muchas ocasiones una narración le sirve para convencer: «Procuremos convencer con argumentos al jovenzuelo de que el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se le han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta en el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta en el último rincón, tú también, infeliz, eres una pequeña partícula de éstas, que tiende y apunta siempre al todo, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz. El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo. (...). Pero puesto que el alma, permanentemente coordinada y unida a un cuerpo —unas veces, a uno, otras, a otro—, sufre variados cambios por su propia causa o por otra alma, al jugador de chaquete no le queda otra tarea que cambiar carácter que se ha mejorado a un lugar mejor y el que ha empeorado al peor, según lo que corresponde a cada uno de ellos, para que obtenga el destino adecuado» (Idem. X 903b-e).

¹⁵⁶ «Acerca de todo esto hay que decir antes que los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán en nada de las fieras salvajes. La causa de ellos es que no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder sino también querer hacer lo óptimo. En primer lugar, es difícil reconocer que el verdadero arte político se ocupa necesariamente no de lo particular sino de lo común —pues lo común une, mientras que lo particular desmembra las ciudades— y que conviene tanto a lo público como a lo privado, a ambos, si se coloca eventualmente a lo público por encima de lo privado. En segundo lugar, aunque uno comprendiera suficientemente en su arte el conocer que esto es así por naturaleza, si después llega a asumir el gobierno ilimitado y absoluto de una ciudad, nunca podría permanecer fiel a esta doctrina y vivir alimentando lo común en la ciudad como elemento guía y lo particular siguiendo a lo común, sino que la naturaleza mortal lo empujará siempre al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final. Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernarán. En efecto, ni la ley ni ningún orden es mejor que la ciencia, ni es justo que la inteligencia obedezca a nada ni sea esclava de nada, sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza. Pero hora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida. Por eso, sin duda, hay que elegir lo segundo, orden y ley, que miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular» (Platón, 1999b, IX 875a-d).

El hombre participa del destino de esa totalidad orientada hacia la virtud; esto está relacionado con la bondad del dios, rey, primer artesano..., y con la bondad de los dioses. Aquí la educación actúa sobre el alma de los mortales, los únicos necesitados de educación, a diferencia de los dioses y de los animales. La educación ha de poner a la razón como guardiana del alma y ésta del cuerpo: «Al ensamblar (el dios) el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y la mejor por naturaleza» (Platón, 1997, *Timeo*, 30b). La educación, entonces, habrá de modificar el estado del alma, pero no su índole, sólo la equilibra, le pone justicia, pero las tres partes permanecen.

En un texto donde está tratando el tema de conocer cómo se manifiestan las almas ante los requerimientos de la realidad y la necesidad de ejercitarlas en una dirección y no en otra, asigna a la política el conocer y cuidar los asuntos del alma y su modo de hacer. Así nos dice: «El conocer la índole y el estado de las almas sería una de las cosas más útiles para ese arte cuya tarea es cuidar estos asuntos. Somos de la opinión, pienso, de que corresponde a la política. ¿O no?» (Platón, 1999a, I 650b). A pie de página, el traductor Francisco Lisi, pone una nota que dice: «La índole (Physis) es heredada, mientras que el estado (héxis) es adquirido a través del entrenamiento y la costumbre y puede, por tanto, variar, lo que no es posible en el primer caso. La educación modifica el estado de las almas, pero no su índole, sino que en cierto sentido actúa contra ella, llevando al alma a un estado de equilibrio» (Idem, p. 240).

En relación a la condición de mortales y sus limitaciones, lo que hace la educación es acomodar ese hombre habitado por el conflicto dentro de un nuevo esquema. Reacomoda el alma y todo su sistema en la dirección de la necesidad de educar a los mortales para que sean salvados. En este sentido, ha de entenderse su rediseño del alma humana de un modo muy diferente al de los autores anteriores, la mayoría de los cuales, concebía al alma con ambigüedad y en las cercanías de una misteriosidad. Éste, o sea Platón, no arranca la «definición» de alma de lo insondable. Al asumir Platón aspectos órfico-pitagóricos y al ponerlos en relación con su intento ético de hacer responsable a cada cual de su vida, necesita dar al alma una condición más encarnada e individualizada, entonces, se le hace necesario plantearse el alma en términos de posibilidad de autogobierno. Así, lo que verdaderamente se está planteando es si la condición humana es educable o no, cuestión que pasa a ser central en todo su entramado conceptual. En gran parte, entonces, todo el sistema platónico depende de la educabilidad de esa alma que define a la condición humana. Si la educación implica todo un traslado, una metanoia, la educabilidad respondería a esa posibilidad de traslado, de conversión.

La educación sería el medio que lleva hacia la optimización de lo humano y, con ello, hacia la felicidad y salvación.

Es dentro de esta preocupación por determinar un alma capaz de educabilidad, que Platón intenta definir sus elementos: «Modelando con el discurso una imagen del alma, (...). Modela, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas. (...). Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga. (...). Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí. (...). En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino sólo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre» (Platón, 1992b, IX 588b-e). La triada que se representa en esta imagen del alma es contradictoria, ésta se resuelve de acuerdo a una solución doctrinal por parte de Platón, pues apela a la jerarquización como fórmula para superar o controlar la conflictividad que supone la presencia de esa misma triada. Platón parece perfectamente consciente de la conflictividad con que es habitado el ser humano, de cómo el conflicto es constituyente de su propia naturaleza.

La educabilidad parece posible, puesto que el ser humano posee dentro de sus partes (en conflicto permanente) un elemento capaz de poner orden, de gobernar, de controlar y subordinar a las otras partes.

La parte divina del alma es la referencial, por ser racional y, a partir de esta, vienen las otras, todas alejándose de lo divino. Entonces, el órgano divino y racional es el que diferencia a hombres de animales y a los hombres entre sí, incluso a hombres de mujeres, niños y esclavos. Subyace, incluso, la diferenciación entre animales: los más salvajes, incontrolables, y los domésticos, dóciles. El referente es, en todos los casos, el hombre que posee racionalidad.

Es gracias al referente divino y racional que la educabilidad se hace factible, el hombre puede optimizarse porque comparte con los dioses esa parte que le permite un correcto autogobierno. No hay que olvidar que Platón endereza todo lo referente a los dioses hacia la virtud, de modo que, cuando piensa en la educabilidad de los hombres, también la virtud es el modelo de llegada. En ambos casos, lo que verdaderamente se está imponiendo es la doctrina platónica, es ésta la que endereza todo su sistema hacia la utilidad social y hacia la optimización generalizada. Por lo tanto, el ser humano es educable, en términos universales, sólo porque entra a formar parte de la estructura doctrinal de Platón, y esto es lo que puede poner orden dentro

de esa alma conflictiva. Todo ello depende de un esquema en donde lo intelectual y virtuoso es conductor de todo, ya se trate de algo social como individual.

La generalización de la educabilidad humana alcanzará hasta la posibilidad de educar a las mujeres, pues él no encuentra ninguna diferencia natural para acceder a cargos políticos. Sin embargo, esta idea de un ser humano nacido para la educación,¹⁵⁷ es decir, objetivo de exhortaciones educativas que buscan configurarlo, precisa de algunas matizaciones que sugieren que Platón era plenamente consciente de las dificultades de conseguir buenas y bellas configuraciones de lo humano.

Por una parte, está la unidad de la naturaleza y de la educación, que establece que a las mejores naturalezas se las escogerá para recibir la mejor educación, y sólo a éstas le serán asignadas misiones sociales importantes. Hay en esta condición el reconocimiento de las diferencias entre los seres humanos, cuestión que viene a sobreimponerse a la generalización. Todos serían potencialmente educables, pero, en la realidad, no todos avanzan hacia la virtud de manera pareja, incluso cabe pensar en espíritus no educables, aquellos para los cuales la cura y la salvación es el castigo en forma de muerte.

Entonces, la naturaleza condiciona las posibilidades de la educación. Y la diferenciación de capacidades intelectuales se mantendría en el origen, al seleccionar a los más capaces, y al final, en la distinta distribución social de los ciudadanos. Se impone entonces el criterio de que la mayoría posee educabilidad, pero según grados de desarrollo que harían imposible la eliminación de la coacción y las prohibiciones mediante legislaciones políticas. Es decir, las leyes, al convertirse en referente generalizado, solucionan las dificultades del funcionamiento social y de la corrección ciudadana, algo que la educación no podría conseguir a través de su exclusiva intervención. Aquí la educabilidad parecería poseer unos límites, el de las naturalezas humanas, y, como la educación en Platón es una cuestión política, esos límites se intentan superar con un mito y un oráculo; con la combinación de ambos, busca asegurar que cada cual acepte una especie de destinación divina al interior de la diferencia social estratificada y, a la vez, la propia estratificación.

Es entonces, por otra parte, cuando plantea la idea de las razas, y lo hace desde un ángulo que busca reforzar el carácter inamovible del contenido del discurso; cuestión que consigue juntando un mito con un oráculo. En el caso del oráculo se trata, como en todo su sistema, de buscar un soporte religioso que asegure la

¹⁵⁷ «La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre. El hombre, así concebido, ha nacido para la *paideia*. Ésta es su único patrimonio verdadero» (Jaeger, 1993, p.450).

aceptación de sus propuestas, y, en el caso del mito, sabemos que los utiliza como recursos pedagógicos, además de explicativos. No busca otra cosa que reforzar el convencimiento: «Aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra. (...). No obstante, escucha lo que resta por contar del mito. Cuando les narremos a sus destinatarios la leyenda, les diremos: «Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce». Respecto de cómo persuadirlos de este mito ¿ves algún procedimiento? Ninguno, mientras se trate de ellos mismos, pero sí cuando se trate de sus hijos, sus sucesores y demás hombres que vengan después» (Platón, 1992b, III 414d-415d).

Se hace evidente la duda que tiene Platón respecto a la educabilidad de los adultos, en cambio, la imagen infantil es la que aparece como mejor dispuesta a aceptar la conducción de sus almas en la dirección preconcebida. La infancia, pensada como carencia, pero, a la vez, como inicio que espera y acepta nuevos agregados estructurales, se manifiesta como dócil respecto a los requerimientos

exteriores. La infancia es moldeable, pues admite la conducción mediante la crianza y la educación; aquí los hábitos son importantes a efectos de acostumbramiento de las almas a ciertos «alimentos morales» y al rechazo de otros. La psicología de Platón pone a la infancia en un proceso de progreso intelectual y moral que acabaría en la adultez, en la cual sólo algunos ciudadanos, perfectamente desarrollados, aparecen como la culminación de la potencialidad humana. Es esta psicología subyacente la que da a la educabilidad un carácter universal. Es más, si falla su propuesta lo hace, no por su incapacidad de conducir almas, sino por la naturaleza de las almas humanas acostumbradas a vivir en Estados políticos incorrectos; es en estas condiciones que se impone la idea de la posibilidad de una perfección individual y de la vida en común, sostenidas ambas en la facultad educativa de los seres humanos.

Más allá de esto, la educabilidad configura una estructura psíquica que avanza en la dirección de la *eukratia*, del gobierno sobre sí mismo. En esta posibilidad de autogobierno, se prolongan las mismas ideas de la docilidad del alma infantil, pero ahora los requerimientos encauzadores no serían exteriores, sino interiores.

Las dudas le vienen a Platón de la realidad, de lo que le ha tocado ver y conocer, pero su fórmula de felicidad, que pasa por la educación y por la educabilidad, parece sostenerse en la posibilidad de iniciar en la infancia un camino de formación, como vía que conduzca a los seres humanos hacia su lugar adecuado dentro del correcto orden político. Aquí, la ubicación diferenciada de las personas al interior del esquema social, estaría sugiriendo que dentro de esa desigualdad se puede cumplir el máximo desarrollo de cada cual; siempre que cada uno de los miembros de la estructura social ocupe el lugar que le corresponde y lo acepte, entonces hay justicia, esto es, equilibrio de las diferentes partes para beneficio del funcionamiento del todo bien estructurado.

Platón nos quiso encauzar hacia lo virtuoso, y en ese intento, la virtud supone la convergencia de lo educativo, lo político, lo religioso, lo biológico, lo jurídico,... Todo coincide con todo, y nuestro espíritu racionalmente mediado, quiere gobernar lo animal, pero lo incluye, lo intenta gobernar, pero no puede eliminarlo; los componentes diversos y contrapuestos no desaparecen, solo podrían regularse, jerarquizarse. Se trata de encaminarnos hacia el hombre concebido en términos de animal racional, animal humanizándose: desde el niño, visto como un cachorro, que deviene objeto de captura de la racionalidad socialmente establecida¹⁵⁸, hasta el hombre ciudadano, cuyo máximo modelo es el filósofo.

¹⁵⁸ «Pero cuando retornen el día y el alba, los niños deben dirigirse a sus maestros, ya que ningún ganado menor ni ningún otro tipo de ganado debe vivir nunca sin pastor, ni, por cierto, los niños sin

Coincidiendo con las líneas trazadas por otros autores, establece, de manera doctrinal, una serie de diferenciaciones que permiten pensar la identidad del hombre: el hombre no pertenece a la raza de los dioses, no forma parte de los extranjeros, tampoco es una mujer, ni niño ni loco ni esclavo ni animal. A partir de aquí, el hombre, es decir, el varón, es convertido en referente para todas las formas humanas y no humanas. En él, en el varón, se manifiesta la apertura a la problematización por lo humano en términos generales. El varón adulto, es el modelo que rige los destinos de todas las creaciones, es decir, el que conduce y gobierna la totalidad de fenómenos del espacio político. Trucos para definir una identidad por diferenciación, trucos para poder responder a la pregunta de *quién soy*. Bajo este truco, la mujer queda determinada como reverso del varón, y las virtudes femeninas como reverso de las masculinas, cuestión que viene de los tiempos homéricos.

Porque puede lo que el animal no puede: hablar y autogobernarse, el hombre puede llegar a ser lo que es si es capaz de vivir de acuerdo con ese elemento divino que posee: el intelecto, y con éste convivir en el contexto humano por excelencia, la ciudad. Por todo esto, el hombre ha nacido para la *paideía*.

La educabilidad porfia con la posibilidad del autogobierno, pero lo animalesco permanece. La educación, remedio para todos los males, pone en juego no la erradicación de lo bestial, sino su control. Desde Sócrates, hacer política es educar, y convertirse en ciudadano significa hacer el bien, esto es, estar bien educado, bien hecho. Ese intento socrático del buen ciudadano es retomado por la tradición cristiana; pero, ambos intentos, vistos desde la perspectiva de los siglos, parecen mantenerse en la misma disputa por gobernar ese lobo que habita en lo humano. Wilson nos dice que la mayoría de la gente se encuentra entre el cuarto y el quinto estadio moral según los establecidos por Kohlberg, es decir, están preparados para convivir armoniosamente al modo como ya vivían los cazadores recolectores del Pleistoceno. La cuestión de fondo es si la cultura puede gobernar la genética humana o, en términos de Platón, que el hombre gobierne esa bestia que le habita: «¿Puede la evolución cultural de los valores ético superiores ganar impulso y dirección propios y remplazar completamente la evolución genética? Creo que no» (Wilson, 1991, p. 236).

ciertos tutores ni los esclavos sin señores. El niño es la más difícil de manejar de todas las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de las bestias» (Platón, 1999b, VII 808d). Los niños-cachorros: «¿No recuerdas que decíamos que hay que conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, había que acercarlos y gustar la sangre, como cachorros?» (Platón, 1992b, VII 537a-b).



III. EL LUGAR DE LA MUJER EN LA ÉPOCA CLÁSICA.

1. La mujer en Grecia.
2. Los mitos y las abejas.
3. La educación de las mujeres.
 - 3.1. La propuesta ideal: Platón.
 - 3.1.1. Criterio político.
 - 3.1.2. Política eugenista.
 - 3.1.3. Platón: La educación de las mujeres.
 - 3.2. El modelo real.
 - 3.2.1. Las mujeres y las abejas.
 - 3.2.1.1. Máxima relacionalidad.
 - 3.2.1.2. La casa: la mujer.
 - 3.2.1.3. La cuestión del género.
4. Mujer: esposa y abeja.
 - 4.1. La colmena es femenina.
 - 4.2. La mujer: esposa y abeja.

Introducción.

La tesis de este capítulo es que al consolidarse la ciudad, Atenas, se codifica la cuestión del punto de vista masculino y femenino, asignándose a cada género un lugar específico en el espacio social y político. Guthrie habla del siglo V a. C. como el siglo de la ilustración griega (1988, pp. 26-37), destacando no sólo los cambios sociales y políticos, sino también los técnicos. Al sustituirse la causación divina por la natural, y especialmente los atenienses, se abren los espacios a la búsqueda de nuevos conocimientos: desde la escritura y sus géneros, la pesca, caza, transporte, construcción de casas y barcos, minería, cálculo, medicina, hasta la astronomía y artes adivinatorias, etc., todo ello forma parte de un despliegue cultural que suma y mezcla discursos, dejando definido qué significa ser hombre o mujer, dónde se localizan en el espacio social y cómo deben actuar. Esta codificación se mantiene a lo largo de la cultura occidental, y dentro de esta asignación, a cada cual se le adjudican símiles específicos, representaciones que singularizan y adjudican las características más propias de cada cual; así, para el hombre las más habituales son: jabalí, toro, león¹⁵⁹, lobo, oveja, abeja,..., y, para la mujer: ruiseñor, yegua, loba, oveja, abeja... En mi opinión, uno de los más relevantes es el símil de abeja obrera, que fue asignado principalmente a la mujer, pero también al varón ciudadano.

Este símil supone una subordinación casi total de la mujer a la gestión masculina de la sociedad, con la consiguiente anulación de su singularidad y libertad. El modelo social que se impuso fue el de la esposa y madre, es a ésta a quien se le asocia, fundamentalmente, ese símil de abeja obrera, cuyo predominio fue casi absoluto, las excepciones posibles apuntan: en primer lugar, hacia las comunidades epicúreas¹⁶⁰, no a las pitagóricas; sin embargo, ambas comunidades

¹⁵⁹ En el marco de los juegos y en los poetas como Píndaro y Baquílides, destacan las figuras del jabalí, del león y del toro, aludiendo a la bravura de éstos; lo mismo pasa cuando se trata de un contexto militar. Heródoto da cuenta del león de mármol erigido en honor de Leonidas, símbolo de poder real y de valor guerrero (1985, 225).

¹⁶⁰ Es interesante observar como las mujeres aparecen nombradas junto a los esclavos, esto forma parte de la mirada despectiva hacia las actividades públicas de las mujeres: «Al parecer existían ciertos grados entre los discípulos; y Epicuro era reverenciado como el «maestro» o «guía», de la comunidad. Entre los componentes de ésta estaban los fieles amigos y seguidores de Lámpsaco; varias mujeres, alguna de respetable posición como la citada Temista, o bien «heteras», como Hedeia de Cízico o la ateniense Leontion (que escribió un tratado contra Teofrasto, elogiado por Cicerón por su estilo excelente); y también esclavos de uno y otro sexo. Este grupo de personas, retiradas a un círculo privado, con sus propias reglas éticas y su concepción del mundo, debía escandalizar un tanto a los maledicentes que consideraban el jardín, donde se predicaba el «placer», como disipado centro de orgías y alegres contubernios» (García Gual, p. 51 en Epicuro, 2001). Lactancio habla de la necesidad de que todos accedan a la sabiduría, la cristiana en este caso; entonces señala que los estoicos y epicúreos permitían que mujeres y esclavos practicaran la filosofía. Dice allí que la única excepción de mujer dedicada a la filosofía es la de Temiste, mujer de Leonteo de Lámpsaco, discípulo de Epicuro (Lactancio, 1990a, III 25, 4-16).

daban a la mujer mayor libertad de participar en actividades ajenas a las que permitía el modelo tradicional de esposa. La libertad de movimiento, que va de la casi nula de las esposas legítimas, hasta la sin límites de las heteras, marca unos grados de libertad para que la mujer participe de espacios distintos al de la casa. Así, participar de hábitos intelectuales relacionados con comunidades de hombres y de mujeres, supone no sólo permitir el acceso a discusiones intelectuales, una cuestión básicamente masculina, sino también un margen de movilidad dentro de la ciudad que señala una alternativa a la esposa modélica, distinta a la de la extrema libertad peyorativa de la hetera. La cuestión de la libertad de movimiento es representativa de la libertad política a la que se puede aspirar o, simplemente, de cómo muchas mujeres, incluidas las de clase baja, las pobres, se movían por la ciudad, sin guardar el estricto encierro de las esposas. Sin embargo, las comunidades pitagóricas se mantienen dentro del modelo de la mujer tradicional, subordinadas al marido, es decir, más cercanas a la tutela masculina. Quizás se de este mismo caso en las alumnas de la Academia platónica (Axioeta de Fliunte y Lastenia de Mantinea).

En segundo lugar, otras excepciones señalan hacia las mujeres venidas desde ciudades menos restrictivas hasta Atenas, o mujeres que residían en otras ciudades; este es el caso de las poetisas conocidas¹⁶¹. Se sabe también de mujeres que se dedicaron a la filosofía y retórica, así como curanderas u otros oficios; tenemos una escueta lista de ellas, que va desde las seguidoras de Pitágoras (siglo VI a. C.) hasta Hipacia en Alejandría ya en los inicios del siglo V d. C. De todas ellas, hay tres destacadas que residen en Atenas: Diotima, Aspasia y Lastenia. De esta última, se dice que era arcadia y que ejerció de profesora en la Academia sobre el año 347 a.C.; de Diotima, sacerdotisa de Mantinea, no sabemos con certeza si es o no una fabulación de Platón, lo cierto es que la utiliza para dar a conocer sus propios puntos de vista acerca del amor¹⁶².

Aspasia de Mileto, que viene a ser la más destacada de todas las mujeres que residieron en Atenas, fue esposa de Pericles entre los años 450-445 a. C. La hipótesis de que Aspasia fuese profesora de retórica y que regentara un círculo intelectual con alumnas, y que, además, formase parte del círculo intelectual de Pericles, se apoya en varios hechos: primero, que en otras ciudades se daba la opción educativa para las mujeres, este es el caso de Safo, y podría haber sido el de

¹⁶¹ Safo de Lesbos VII –VI a.C.; Erina de Telos (siglo VI a. C. Corina de Tanagra en Boecia (final siglo V a.C.) Aristodama de Esmirna (siglo III a.C.).

¹⁶² «La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas características son que amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad (205d), que amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre (206a) y que amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual (206b)» (Platón, 1992a, *Banquete*, Introd. p. 155).

Aspasia.¹⁶³ El segundo hecho es el que hacía de ella una hetera¹⁶⁴, el término señala habitualmente a prostitutas de lujo, bailarinas, músicas, etc., pero, esta interpretación está determinada por una mentalidad retrograda de los atenienses; en realidad, lo que sugiere el término es la libertad de movimiento de ciertas mujeres, es decir, está contraponiendo el encierro de la esposa bien considerada y la mala fama de la que se mueve con mayor libertad, relacionándose o no con círculos masculinos. O sea, lo que la acusa también la realza. Lo mismo pasa con el proceso por impiedad que le incoaron, la propia acusación hace de ella un personaje intelectual importante. Lo destacable aquí es que al ser procesada se intenta extirpar un movimiento hacia la emancipación femenina.¹⁶⁵ Y, tercero es la confirmación de que Aspasia era: «Experta en retórica, que fue maestra de Pericles y otros, y que es autora de los dos epitafios, el de Menéxene y el de Tucídides» (Solana J., p. XXV, en Solana J. (selc., trad.), 1994); no obstante, esta actividad social se desarrolla sólo dentro de los límites de la libertad política de Atenas: «Si Aspasia fue un personaje intelectual eminente del círculo de Pericles, es evidente que, desde el punto de vista de la actuación pública, tuvo que ser un personaje en la sombra, sólo activa en el pequeño círculo — como profesora, por ejemplo — y no en lugares públicos, reuniones de asamblea o de organismos políticos o judiciales. Son estas las mínimas restricciones que le imponían su condición de mujer y de extranjera» (Solana J., p. XXVII, en Solana J. (selc., trad.), 1994).

De *Vidas de los filósofos ilustres* podemos inferir la presencia real y la importancia de las mujeres que estuvieron cercanas al mundo filosófico. Se trata de un texto que contempla los siglos VI a III a. C., y que nos permite observar el tratamiento de las mujeres y los temas asociados a ellas: destacamos la presencia del tema de la comunidad de mujeres e hijos, cosa que demuestra que la idea de la

¹⁶³ «Hemos de suponer que en su ciudad recibiría la educación femenina usual. De esto estamos mal informados, pero Safo de Mitilene y su escuela no son una excepción más que en lo que toca al talento de la poetisa y no en cuanto a grupo social, teniendo presente que se conocen los nombres de Andrómeda y Gorgo como sus competidoras profesionales. Se sabe que a casa de Safo venían mujeres jóvenes de ciudades alejadas (entre ellas, por ejemplo, Anactoria de Mileto) y que, tras un tiempo, partían a su lugar de origen, lo que significa que buscaban algún tipo de aprendizaje» (Solana J., p. XXI, en Solana J. (selc., trad.), 1994).

¹⁶⁴ «En todo caso Aspasia aunaría los roles de esposa — ejemplar según las fuentes — y de hetera, dado que sólo por este estatus y no por el de esposa podía incorporarse a los círculos masculinos de la sociedad ateniense. Dicho de otro modo, la hetera sería la mujer que ni era una prostituta o concubina ni tampoco respondía al rol de esposa en algunos aspectos importantes para la tradición ateniense» (Solana J., p. XXI, en Solana J. (selc., trad.), 1994). Ellas y las mujeres pobres podían realizar actividades privativas para la esposa: «Solamente las hetairas, mujeres extranjeras dedicadas al concubinato, a la magia, etc., gozaban, debido a que no estaban atadas por las reglas y los vínculos de la familia, de una notable libertad que les permitía dedicarse a las artes y a la cultura, y acumular discretas fortunas» (Martino y Bruzzese, 2000, p. 32).

¹⁶⁵ «Así pues, Aspasia sería procesada por impiedad (enseñar doctrinas contrarias a las creencias de la polis) y por corromper a las mujeres libres, en la medida en que éstas se encontraban entre sus oyentes» (Solana J., p. XL, en Solana J. (selc., trad.), 1994).

procreación es clave al pensar en un diseño de República (Diógenes L., 2007, VII 131). Es interesante señalar que cuando habla de las discípulas de Platón, Diógenes nos dice que éstas iban vestidas de hombres; asimismo, abundan las heteras y, curiosamente, no nombra a las mujeres pitagóricas ni a Diotima ni a Aspasia, sí, en cambio, a Jantipa en una disputa a puños con Sócrates, su marido, en plena calle. A efectos educativos, estar bien educada significa saber ser buena esposa y madre, más allá de esto, las posibilidades de instrucción aparecen cuando la familia puede permitirse la instrucción al interior de la casa, o si es hija o adoptada o comprada por un sofista o personaje altruista que, intencionalmente, se proponga su educación. A la mayoría de mujeres educadas que convivían con filósofos u otros personajes políticos destacados se les denominaba heteras, esto significa que no eran bien consideradas.

Algo similar a lo observado en el texto de Diógenes ocurre con Ateneo y su *Banquete de eruditos*; éste es un cronista que lanza una mirada erudita sobre siglos de historia literaria. Se trata de un banquete, un contexto masculino, con interlocutores exclusivamente masculinos (Ateneo, 1998a, p. 46) que construyen, a partir de una realidad literaria, un nuevo nivel de interpretación; al interior de esta nueva creación literaria despliega, la mirada masculina, una lectura cultural en la cual la mujer aparece como complemento de la visión del ciudadano varón. Este despliegue simbólico es lo que llega a envolver los espacios sociales a nivel de prácticas y de discursos, explicando porqué y cómo para la mujer ha sido tan difícil hablar desde un punto de vista propio, así como su escasa presencia en la cultura y su propia cooperación a la reproducción simbólica. En su libro *Sobre las mujeres*, lo anterior se hace evidente: «En resumen, el propósito inicial de Ateneo para el libro XII se ha visto condicionado por el carácter ante todo erudito de su obra. Así pues, podemos decir que junto a un *erótikos lógos*, en la forma y con los contenidos establecidos por la tradición clásica, Ateneo nos ofrece un *erótikos katálogos*. De *lógos* tiene el hecho de que buena parte del libro está puesto en boca de uno de los contertulios, Mírtilo; es decir, es, en su mayor parte, un discurso sólo interrumpido por las breves intervenciones de Cinulco y Ulpiano. De *katálogos* tiene las numerosas relaciones de heteras, mujeres, amantes, pederastas, que se suceden, obedeciendo al afán erudito de su autor» (Ateneo, 1994, p. 37). Lo mismo ocurre en *Noches áticas*, aquí, cuando se habla de mujeres, dos temas destacan, el régimen de vida de las vestales y la procreación de las mujeres¹⁶⁶, en general, esta miscelánea, trata temas típicos, sumando a los anteriores el de las heteras, el adulterio y algunas historias curiosas.

¹⁶⁶ Teofrasto, en su *Historia de las plantas*, dedica unas cuantas páginas al tema de ciertas plantas y sus efectos en la procreación; incluso aquellas prescritas para procrear machos o hembras (*Historia de las plantas*, IX cap. Decimoctavo).

1.- La mujer en Grecia.

La tesis que habría de ser planteada en este apartado es que la conceptualización y, sobre todo, las prácticas que son asignadas a la mujer en la tradición griega, concretamente desde el siglo VIII al IV a.C., serán las que permanezcan hasta el siglo XX d.C. de nuestra cultura. Esto puede ser fácilmente comprobable en el ámbito educativo, al hacer una comparación entre dos textos en los que se trate la educación de la mujer.

Al analizar un texto educativo del 1925 destinado a la instrucción de las niñas, futuras madres-esposas, la semejanza con los textos antiguos es palpable. En éste se repiten los criterios prescriptivos, por ejemplo, la «destinación» natural de la mujer, rigurosamente acompañada de los designios divinos. Entonces, se verá que en el texto *La niña instruida* de 1925 y en el *Económico* de Jenofonte, la educación y la legislación vienen a ratificar lo que ya parece providencial: la educación de las mujeres, por naturaleza y por disposición divina, debe apuntar fundamentalmente a la administración de la casa y la crianza de los niños. El texto del siglo XX dice: «De las obligaciones de la mujer en su casa. Si es necesario, queridas niñas, que sepáis leer y escribir, y que conozcáis el idioma que hablamos y otras varias cosas que aprendéis en la escuela, aun es más necesario que desde niñas seáis previsoras y ordenadas, que améis la limpieza y el trabajo, que empleéis bien el tiempo y que adquiráis, en fin, los conocimientos indispensables para el buen gobierno interior de la casa. Dios confió al hombre la misión de ganar con su trabajo para atender a las necesidades de la familia, y encomendó, a la vez, a la mujer, a la madre, el buen empleo de los recursos adquiridos, la buena administración interior del hogar, el cuidado de toda la familia. La mujer que no sabe hacer nada, la que desconoce sus obligaciones, causa siempre la ruina en su casa y la miseria y la desgracia de su familia. Al contrario, la mujer que sabe administrar lo que posee, la que gobierna bien su hogar, la buena madre de familia, hace que a su lado reinen la paz, la alegría, el bienestar y la dicha» (Ascarza, 1925, p. 5). Se podría decir que en 25 siglos, culturalmente hablando, poco ha cambiado en lo que se refiere al lugar destinado para la mujer en la sociedad.

Volviendo al pasado, lo que propuso Jenofonte es en realidad una constante desde Homero, la figura de la mujer subordinada a las labores auxiliares y de soporte frente al papel central que posee el hombre. En Homero se asignaba a la pareja humana la misma relación que se establece entre Zeus y Hera, su legítima esposa. De lo que se trata es de mantener la equivalencia entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. Pero, la relación entre religión y política funcionaba en ambos sentidos, en el caso de los dioses olímpicos, al parecer, representaba una copia

del mundo de los hombres y, a la inversa, este mundo de dioses reforzaba la vida política: «De modo que el sistema teológico de las doce divinidades anfictrónicas no nació de motivaciones religiosas. No había un culto de los doce dioses ni un templo que les estuviese dedicado. Se trata de una institución política. En el sistema de los dioses olímpicos se buscaba una estructura fija, una reproducción de la asociación instituida sobre la tierra. Para la génesis de la unidad de la nación y de la uniformidad del culto, la anfictrónica de los orígenes resultó de la mayor importancia» (Nietzsche, 1999, p.121). Entonces, entre el mundo de los hombres y el de los dioses se da un apoyo mutuo, con semejanzas de mundos y de relaciones; humanos e inmortales se “prestan” modelos de vida. Así lo ejemplifican los diálogos entre Zeus - Hera y Héctor - Andrómaca.

«Le respondió entonces el padre de los hombres y de los dioses:

«Hera, no esperes realmente todos mis propósitos
conocer; difícil para ti será, aun siendo mi esposa.

El que convenga que escuches ningún otro
de los dioses ni de los hombres lo conocerá antes que tú;
mas de los que lejos de los dioses yo quiera decidir
ni preguntes por cada uno ni trates de indagarlos»

(...)

«¡Desdichada! Siempre sospechas y no logro sustraerme a ti.

Nada, empero, podrás conseguir, sino de mi ánimo
estar más apartada. Y eso para ti aún más estremecedor
será.

Si eso es así, es porque así me va a ser caro.

Más siéntate en silencio y acata mi palabra,
no sea que ni todos los dioses del Olimpo puedan
socorrerte

cuando yo me acerque y te ponga encima mis inaferrables
manos» (Homero, 1991, I 545-550 y 561-567).

«¡Oh Héctor! Tú eres para mí mi padre y mi augusta
madre,

y también mi hermano, y tu eres mi lozano esposo.

Ea, compadécete ahora y quédate aquí, sobre la torre.

No dejes a tu hijo huérfano, ni viuda a tu mujer»

(...)

«¡Desdichada! No te aflijas demasiado por mí en tu ánimo,
que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino.
De su suerte te aseguro que no hay ningún hombre que escape,
Ni cobarde ni valeroso, desde el mismo día en que ha nacido.
Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,
El telar y la rueca, y ordena a las sirvientas
Aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres
Todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo» (Homero, 1991, VI 429-432 y 486-493).

Y, una vez más, todo parece quedar fijado en el discurso, pero sin mostrar esa «trampa» que se esconde en el hecho de realzar el cómo viven los dioses, esto es, no reflexionar sobre la propia creación masculina del mundo de los olímpicos. Parece que otorgan a los dioses lo que los mortales pueden soñar, pero nunca alcanzar: «Los olímpicos, que desde Homero a Sócrates otorgan su sello a la religión, a la que por boca de un Esquilo o de un Píndaro nos habla todavía hoy, se hallan muy alejados de llevar al hombre a misterios sobrenaturales, planificándolo con ocultas esencias de los dioses. No al cielo, sino a sí mismos. Lo cual no significa una prueba de conciencia moral ni reconocimiento de pecado. «Conócete a ti mismo» –esta frase que ya fuera dicha, aunque con otras palabras, por el homérico Apolo, quiere decir: «fíjate en la forma natural de la naturaleza, reconoce los límites de la humanidad; reconoce lo que el hombre es y cuán lejana es la distancia que lo separa del señorío de los dioses eternos» (Otto, 1973, p. 202).

En realidad, en Homero había un predominio de la visión masculina, un mundo de hombres como dice Mossé: «El mundo griego antiguo es ante todo un mundo de hombres, y la vida pública del hombre griego se mueve entre dos polos, la guerra y la política» (Mossé, 1990, p.155). Esto es generalizable, pues en la mayoría de regímenes políticos la mujer era considerada una menor de edad (Idem. p. 115). El paradigma patriarcal ya operaba antes de la escritura literaria, un modelo que comenzó a convertirse en sistemático y explícito en los poemas de Hesíodo. En un apartado con título *Consejos de administración familiar*, sitúa perfectamente el lugar, rol y concepción de la mujer: «A madura edad llévate una mujer a casa, cuando ni te falte demasiado para los treinta años ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene. La mujer debe pasar cuatro años de juventud y al quinto

casarse. Cástate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos. (Sobre todo, cástate con la que vive cerca de ti), fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa y, por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura» (Hesíodo, 1997, *Trabajos y Días*, 695-706).

El aparecer de la mujer en los textos se presenta de manera problemática¹⁶⁷, la dificultad se resuelve al modo de la tradición hebrea, la mujer es la portadora de las calamidades a la especie humana (Hesíodo, 1997, *Teogonía*, 592). Esta opción parece ser una solución para la aceptación de una nueva realidad en la cual el varón, gestor y síntoma de la actividad política, precisa adaptarse a los nuevos acontecimientos. Da la impresión de que el fenómeno político fuese una solución humana, mundana, siempre inferior a la situación ideal, aquella que en la antigüedad permitía que hombres y dioses convivieran. El ideal de los griegos estaba en el pasado y no en el futuro, esto les obligaba a pensar el presente en términos de desajustes y decadencias. Así, la mujer aparece en el mito de Prometeo de Hesíodo como un mal inevitable y, a la vez, como una especie de aceptación de una nueva forma de reproducción de la especie.

Y en el apartado correspondiente al mito de Prometeo y Pandora, aparece la imagen de la mujer como responsable de expandir todos los males para la humanidad, actuando éstas según una de las cualidades negativas que se les asignan, la curiosidad, es decir, la incapacidad del autocontrol: «Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes» (Hesíodo, 1997, *Trabajos y días*, 94-96). Es, entonces, con Hesíodo, donde comienza expresamente el discurso misógino: «Contrariamente a lo que ocurría en los poemas homéricos, donde se detectaba en mujeres y varones un intercambio entre los valores femeninos y masculinos, en Hesíodo no hay intercambio, sino, en todo caso, expolio de los valores femeninos y negación a las mujeres de toda actividad útil y de toda valoración positiva, incluida

¹⁶⁷ «La práctica social y política de los griegos sólo otorga la palabra a los *andres* y, en el horizonte de su pensamiento mítico, se adivina el lamento de que haya habido un día para las mujeres y el sueño de vivir y reproducirse prescindiendo de ellas (...). La mujer es el otro y el texto del mito hesiódico también la designa, tanto tiempo como es posible, en género neutro, como si fuera necesario, incluso en el significante, retardar la aparición de lo femenino. La consecuencia, ciertamente, es importante: desde que este hermoso mal recibe un nombre, los «hombres» dejan de ser designados como *anthrôpoi* y reciben a su vez un nuevo nombre, el de *andres*. Si la creación de la mujer es la última consecuencia de la separación de los hombres y los dioses, la paradoja consiste en que los hombres sólo alcanzan verdaderamente la condición humana al convertirse en *andres*, en una mitad de la humanidad» (Loraux, N., *El origen de los hombres: nacer, finalmente, como mortales*, p.131-132, en Bonnefoy (Ed.), 1996).

su capacidad para la maternidad, que sólo es valorada positivamente cuando en los hijos predomina el principio masculino y entonces se parecen a sus padres» (Madrid, 1999, p.111).

Con Jenofonte se hace evidente la construcción estructurada de saberes que fabrican una imagen cultural de la mujer. También discípulo de Sócrates, Jenofonte, da un paso más hacia la fabricación de un paradigma de mujer que pertenecerá y permanecerá al interior de un punto de vista masculino, elaborado al modo de los discursos explicativos y justificados desde todos los puntos de vistas epistemológicos: religioso, político, antropológico, biológico, etc. Como veremos mas adelante, Platón realiza el mismo movimiento, pero mucho más ampliado y con una exhaustividad y sistematicidad, destinado a quedar como referencia para el pensamiento occidental. El giro antropológico recogido de Sócrates y el diseño educativo platónico son dos constantes en Occidente.

La coincidencia de Platón, Jenofonte y otros con los oradores de la época es plena, sin olvidar que el pensamiento de Homero y Hesíodo permanece latente. Por esto, es interesante dar una mirada a lo discursos de estos logógrafos¹⁶⁸, pues en ellos encontramos una verdadera crónica de la vida de los ciudadanos, en donde, éstos, encarados en disputas judiciales, dejan entrever la cotidianidad a través de las defensas o acusaciones. Ya es señalada la “clasificación” que encontramos en el discurso *Contra Neera*, que figura en los *Discursos privados* de Demóstenes, pero que posiblemente es de Apolodoro. En ese discurso se nos muestra una especie de constatación de la situación social real que envolvía a la mujer y dentro de la cual era pensada por quienes escribían, es decir, los hombres. La acusación es la condena de una hetaera, pero, a través de ella se está acusando a un adversario político. Allí, el inculpaado aparece faltando al régimen político, esto es, cometiendo una falta contra todos; es en este contexto político-jurídico donde aparecen las tres categorías de mujeres: «Pues quien procrea, lleva a sus hijos ante fráteres y demotas y a las hijas las da en matrimonio, como si fueran suyas, a los varones, esto es estar casado. En efecto, las heteras las tenemos para el placer, las concubinas por el cuidado del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa» (Demóstenes, 1983b, 122-123). Es evidente la jerarquización social en la que se encuadra la mujer, esta diferenciación se hace presente en prácticamente todos los ámbitos de la vida cotidiana.

¹⁶⁸ Los logógrafos escribían la acusación o la defensa para que el cliente se defendiera personalmente, ya sea leyendo o memorizando el texto, sin embargo, a medida que la ciudad se hacía más compleja el logógrafo asumía mayor presencia en los tribunales, así, cuando no dejaba el escrito a la disposición del cliente «el logógrafo podía componer un discurso y tomar la palabra como synégoros, o abogado, para defender a un cliente o un amigo, (...). En otras ocasiones el logógrafo tomaba la palabra como katégoros, o acusador» (*Oradores menores*, 2000, p. 15).

Hay, en otro orador, Lisias, un texto donde con gran detalle queda retratada la situación doméstica de la mujer¹⁶⁹ y el alcance social de ello. Estamos ante un juicio por asesinato, el delito es el adulterio y, se trata, por tanto, de un pleito entre ciudadanos. Esto se ha de remarcar, pues si el adúltero fuese un esclavo o un extranjero, las vías de inculpación no serían las mismas. Lisias redacta la defensa del marido burlado, Eufileto, quien da muerte al burlador, Eratóstenes, por la ofensa cometida contra él. El caso podría haberse resuelto si el marido hubiese querido aceptar una compensación económica, tal como el sorprendido ofrece al ofendido: «No discutía, señores, sino que reconocía su agravio y me rogaba y suplicaba no morir; y estaba dispuesto a compensarme con dinero» (Lisias, 1988, *Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes*, 29). Las multas se graduaban según la condición social de la mujer del marido ofendido, y las compensaciones no eran las mismas en caso de ser ciudadana legítima, concubina o esclava. Lisias, en esta causa, resalta e intenta demostrar que el delito no puede ser compensado mediante el dinero, pues la falta, en realidad, es cometida contra la ciudad y sus leyes: «Ya oís, señores: ordena (la ley) que si alguien deshonrara con violencia a un hombre o muchacho libre, pague una indemnización doble; y si a una mujer de aquellas por las que está permitido matar (esposa, madre, hermana, hija y concubina con hijos libres), incurra en la misma pena. De esta forma, señores, considero merecedoras de menor castigo a los violadores que a los seductores: a unos les impone la muerte, a los otros les señala una doble pena, por estimar que quienes actúan con violencia incurren en el odio de los violentados, mientras que los seductores de tal forma corrompen el alma, que hacen más suyas que de sus maridos a las mujeres ajenas; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quién son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros. Razones por las cuales el legislador les impuso la muerte por castigo. A mí, por consiguiente, señores, no sólo me absuelven del crimen las leyes, sino que incluso me ordenan tomar tal castigo. (...). Y es que yo ahora estoy arriesgando mi vida, mis bienes y todo lo demás por haber obedecido las leyes del estado» (Idem. 32-50). El defensor, Lisias, quiere justificar el asesinato, que en principio no era justificado por la ley, ni menos ordenado. Intenta, pues, vincular la suerte de la casa afectada por adulterio con los intereses comunes del Estado; quién comete falta contra un ciudadano y a una casa, falta a las leyes comunes y al Estado.

¹⁶⁹ El marido, Eufileto, acababa de tener un hijo, un varón, dato importante a la luz de este proverbio: «Camada de buen padre» (Teofrasto, 1988a, *Caracteres*, II). Además, en este texto se explica que Eratóstenes tuvo que convencer a la criada que iba al mercado, pues la esposa permanecía en casa. También Teofrasto en *Caracteres*, señala la existencia de un mercado de mujeres, esto podría significar que había un mercado regentado por mujeres o que se vendieran productos femeninos, productos domésticos e incluso esclavas; en cualquiera de estas posibilidades, lo que queda aceptado es que la mujer no sale de casa o sale acompañada.

En todos los oradores subyace el paradigma de esa clasificación que aparece en Demóstenes (heteras, concubinas y esposas legítimas), pero de ésta interesa destacar el ejercicio de diferenciación, es decir, que al singularizar una determinada concepción de la mujer, lo que se está construyendo, en el fondo, es la contrapartida, esto es, permitir la identidad masculina y además, consolidar el ordenamiento social imperante. La casa y la mujer, ambas inseparables, entran en el esquema político de las necesidades de reproducción biológica y, con esto, la continuidad de la especie y de la ciudad. La mujer queda recluida en el interior de la casa, en cambio el hombre destinado al espacio político; desde aquí saldrán unos valores varoniles que entroncan con los políticos y unos femeninos que se fusionan al destino de la casa.

Lisias tiene plenamente asumida la función de las leyes como ordenadoras de la vida social, como un referente superior a cualquier individualidad. Está implícita en sus discursos la idea de un “contrato social” entre todos los ciudadanos, para renunciar a una parte de su libertad en beneficio de un orden reglado común.

El texto de Lisias destaca el hecho de que la mujer no se casa, sino que es casada, decisión que se resuelve mediante un contrato sellado por el padre de la novia y el marido, interviniendo ambos en condición de tutores de la mujer¹⁷⁰. El contrato establece los acuerdos y las indemnizaciones en caso de falta moral, económica o jurídica.

La mujer accede a la condición potencial de esposa a partir del momento en que biológicamente es fecunda, así, la edad normal del casamiento es entre 13 y 18 años y la de los hombres el doble, normalmente cerca de los treinta años. Por ello su condición de menor de edad y el hecho de constituir un «medio» de enlace entre familias, la mantiene asociada a la dote: «Las mujeres dadas en matrimonio por sus padres y que conviven con sus maridos – ¿quién mejor que su padre habría podido decidir sobre ellas? –, en suma, las entregadas de esta manera en caso de que su padre muera sin haberles dejado hermanos legítimos, la ley prescribe que sean adjudicadas a los parientes más próximos y muchos ya casados han sido separados de sus propias mujeres» (Iseo, 1996, III 64-65). Se deduce que se trata de algo más que una simple asociación a una dote, sino que, la mujer, en estrecha vinculación con los bienes, pasa a formar parte de los mecanismos de cohesión social; con lo que se asegura la continuidad de la dinámica comunitaria.

¹⁷⁰ «En el séptimo año del reinado de Alejandro, hijo de Alejandro, año 14 de la administración de Tolomeo, en el mes Dios. Contrato de matrimonio de Heraclides y Demetría. Heraclidas toma como legítima esposa a Demetría de Cos, de su padre Leptines de Cos y su madre Filotis. Él es libre; ella es libre. Ella aporta al matrimonio trajes y ornamento valorados en 1000 dracmas. Heraclidas proveerá a Demetría de todo lo que es apropiado para la esposa nacida libre. Vivirán juntos en cualquier lugar que les parezca bien a Leptines y a Heraclidas, decidiendo conjuntamente» (Pomeroy, 1999, p. 149).

Y, es destacable el caso de la *epiclera*, la vinculada a la tierra, vinculación que decide su suerte: “El término *επικληρα* era utilizado para designar en Atenas a la joven cuyo padre había muerto y, careciendo de hermanos varones, recibía los bienes de ese padre. Debía casarse con el pariente más cercano por línea paterna para que ese varón administrara tales bienes, ya que por su condición de mujer no podía ser propietaria. Pero su marido en ningún momento heredaba esos bienes, sino que disponía de su usufructo hasta la mayoría de edad del hijo. Entonces éste se convertía en sucesor legal del abuelo y estaba obligado a otorgar una pensión alimenticia a su madre» (Tebar Megías, E. y Tebar Megías R. M., *El epiclerato en la Grecia Clásica*, p.46, en Alfaro. C. y Noguera A. (Eds), 1998). La fecundidad femenina se subordina totalmente a la continuidad de la hegemonía masculina, así, la hija epiclera queda, por ley, vinculada a la propiedad y a los intereses de los parientes por la línea del varón, alguno de éstos, además, ha de casarse con ella o darla en casamiento con una dote. Demóstenes nos refiere dos leyes que hacen referencia a las epicleras, de las cuales se puede extraer con claridad su condición de tutelada (Demóstenes, 1983a, *Contra Macártato*, 51-56).

Así, el papel de la mujer en el matrimonio permanece atado a la estabilidad de la ciudad, de ahí que se destaque la legitimidad de la esposa, pues de ello dependerá la legitimidad de los hijos, es decir, su ciudadanía. La mujer sólo alcanza la condición de ciudadana mediante el enlace con un ciudadano. Además, el matrimonio legítimo certifica la continuidad de la identidad masculina singular. Esto último no es ajeno a la idea de la inmortalidad a través de la procreación: «Es natural la tendencia a dejar tras sí otro semejante a uno mismo» (Aristóteles, 1994c, 1252a.2.2), y lo mismo dijo Platón que se consigue a través del matrimonio: «Entre los treinta y los treinta y cinco debe contraerse matrimonio, pensando que es así como por cierto instinto la raza humana participa de la inmortalidad» (Platón, 1999a, IV 721 b-c).

Correspondiendo con esa diferencia de género, la ceremonia matrimonial viene respaldada con unos rituales religiosos que señalan el abandono de la feminidad salvaje y el acceso a un virtuosismo civilizado. La mujer es vista en todo lo ancho y profundo de la cultura desde un punto de vista masculino, y es desde el interior de esta perspectiva que ella se piensa así misma y se autodefine, reproduciendo su propia identidad asignada.

Desde Homero se da una contraposición entre dos modelos de mujer, por un lado, está el modelo de la mujer virtuosa, Penélope, que se nos presenta como la esposa fiel y buena madre, y, por otro, están los perfiles de Helena y de Clitemnestra que representan todo lo contrario. En esta oposición de modelos está reflejada la

dicotomía entre el dominio de las pasiones o la sumisión a éstas. En este autocontrol se juega la identidad social asignada a la mujer, mas aún cuando, generalmente, es definida en términos de incapacidad de autogobernarse: «Las mujeres que retrata Homero son magas, reinas, princesas, que actúan como heroínas y esposas de los ciudadanos-guerreros protagonistas de ambas epopeyas. Constituyen por tanto un grupo que podríamos identificar como *aristocrático* y junto al que, sólo circunstancialmente, se insertan categorías de mujeres como esclavas y concubinas. Pero esos retratos femeninos están dotados de toda una serie de elementos colaterales que, normalmente, no dejan percibir la traza de los caracteres de cada una de las protagonistas con la nitidez que quisiera el simple lector. Ahí comienza la labor de quien se ha propuesto diseccionar los rasgos de la personalidad general de las mujeres homéricas. Los conceptos de belleza, virginidad, castidad, fidelidad, decoro, obediencia, sumisión, resignación, etc., obedecen a criterios muy concretos de los *hombres de Homero* y, naturalmente, del propio poeta que está detrás de sus personajes. Y lo mismo cabría decir de los defectos o, como dice el autor, de los vicios de mujer (cobardía, tendencia a la mentira y el engaño, debilidad, astucia malintencionada, etc.)» (García M., 1999, p.14). Aquí ya está el paradigma de mujer para la literatura posterior de Occidente. Asociada a esto encontramos la idea del domino patriarcal y sus determinaciones: «La mujer no puede ser héroe –heroína si se prefiere– sino tan sólo madre de héroes y el hecho de que la palabra *μητηρ* sea también atribuida al progenitor de un animal, mientras que esto no ocurre nunca con la palabra *πατηρ*, es una prueba irrefutable de que la mujer en los poemas homéricos se halla más próxima a la naturaleza que a la cultura, ámbito este último dominado por la razón patriarcal» (Idem. p. 101).¹⁷¹ Y, en contexto social, la virtud de la mujer debe acabar encarnado en el papel de esposa: «Era bueno casar a las doncellas cuanto antes. Cuando todavía era posible preservar su virginidad, don muypreciado cuando trataba de matrimonios importante. Era, pues, de particular importancia el matrimonio entre adolescentes, o recién abandonada la pubertad» (Celdrán P., 2001, p.75). En el honor de la mujer estaba en juego la dignidad de todo su grupo familiar. En relación a esto, Tucídides, nos relata un suceso de venganza con homicidio, por el rechazo hacia una muchacha para participar como canéfora en las Grandes Panateneas, la ofensa señala la no virginidad de la chica; esta ofensa es vengada por su hermano, dando muerte a aquel que rechazó a la muchacha para la procesión (1992a, VI 54-57).

¹⁷¹ Hay en Pródico un texto llamado *Las Horas*, donde se representa dos mujeres que salen al encuentro del héroe Heracles. Allí cada una de estas mujeres representa un camino, el de la virtud o el del vicio, ante estas opciones el héroe ha de decidir requerido por dos representaciones contrapuestas (Pródico, *B.Fragments*, 2.21-34, en *Sofistas*, 1996).

Entonces, la mujer, es asociada a carencias, a déficits en relación al modelo óptimo que es el del varón. Incluso en el lenguaje está presente esta dicotomía, así la palabra valentía está directamente asociada con la palabra hombre. Considerando todo lo anterior, no es extraño que la mujer aparezca asociada a los locos, niños, extranjeros y esclavos, a todos esos individuos que precisan de tutela. Al parecer la necesidad de identidad masculina en los nuevos acontecimientos de la ciudad, convierte a las mujeres en víctimas del diseño de una realidad social novedosa. La identidad de los ciudadanos se da por diferenciación respecto de animales, locos, esclavos, niños, extranjeros y también de las mujeres; hasta el punto de que también hay una manera de morir de los hombres y otra de las mujeres.

La tragedia, por otra parte, hace aparecer a la mujer en diversos contextos sociales y en la mayoría de ellos se la representa con su rol habitual de mujer asociada a los deberes de la casa, o envuelta en batallas pasionales; incluso en el caso de Antígona, la protagonista se mantiene en el lugar asignado a su género, ella entra en contradicción con un mandato político, cuestión que no compete a las mujeres; por eso la sorpresa de Agamenón al darse cuenta de que había sido una mujer la que había faltado a sus prescripciones. Pero, Antígona desobedece porque tiene el deber de enterrar a su hermano, el jefe de familia, por ello reconoce que si fuese su marido, al tener la posibilidad de encontrar otro, quizá no se habría arriesgado a la muerte: «¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todos con mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano» (Sófocles, 1983, *Antígona*, 909-915).

Además, en el momento de escoger la manera de morir, no lo hace al modo varonil, con la espada o en combate, sino que muere como mujer: ahorcada: «El ahorcamiento, muerte femenina. Digo más: en él puede duplicarse al infinito la expresión de la feminidad, porque las mujeres y la muchachas saben sustituir el instrumento habitual, la soga, por los aderezos con que se cubren, emblemas de su sexo (así, Antígona se estrangula en el nudo de su propio velo)» (Loroux, 1989, pp.33-34). En general, la tragedia parece ser una muestra de la realidad, al menos en los detalles domésticos. En cuanto a Sófocles y a Esquilo, se cree que mantenían hacia las mujeres el punto de vista androcéntrico de la mayoría de los griegos. Respecto de Sófocles, es muy conocida la frase de que la mejor virtud de las mujeres es el silencio; a un silencio parecido se condena a un hombre que pierde su ciudadanía, al no poder hablar en público (Demóstenes, 1985a, *Contra Androción*, 34). Y en cuanto a Esquilo, parece representativa la exhortación a las mujeres que

realiza Eteocles: «Os pregunto, criaturas insoportables: ¿es lo mejor eso, lo que salvará la ciudad y dará ánimo a un ejército que está sitiado? ¿Andar gritando y vociferando postradas ante estatuas de dioses que son protectores de nuestra ciudad, todo eso es odioso para las gentes que tienen prudencia. ¡Ojalá no comparta yo la vivienda con mujeril raza, ni en la desgracia ni tampoco en la amada prosperidad! Pues la mujer, cuando es dueña de la situación, tiene una audacia que la hace intratable; y, en cambio, cuando es víctima del miedo, constituye un peligro mayor para su casa y para el pueblo. Así, ahora, con vuestras huidas a la carrera, habéis infundido temor en los ciudadanos, restándoles ánimo, con lo que reforzáis en máximo grado la situación de la hueste apostada fuera de las puertas, mientras que dentro nos destruimos nosotros mismos. ¡Cosas así puede lograr el que convive con las mujeres! Pero si alguien no obedece a mi mando –hombre o mujer o lo que haya entre ellos–, se decidirá contra él decreto de muerte y no hay medio de que logre escapar de una muerte por lapidación a manos del pueblo. Pues que lo de fuera es cosa de hombres, que las mujeres no piensen en ello, ¡que se queden dentro de su casa y no perjudiquen! ¿oíste o no oíste? ¿O le hablo a una sorda?» (Esquilo, 1986, *Los siete contra Tebas*, 180-200).

Existen, sin embargo, dudas acerca de ciertas posiciones misóginas o no de algunos autores, este es el caso de Eurípides. De éste encontramos unas declaraciones, que siendo o no misóginas, muestran de qué manera existía en la sociedad griega una posición predominante respecto de la mujer: «¡Oh Zeus! ¿Por qué llevaste a la luz del sol para los hombres ese metal de falsa ley, las mujeres? Si deseabas sembrar la raza humana, no debías haber recurrido a las mujeres para ello, sino que los mortales, depositando en los templos ofrendas de oro, hierro o cierto peso de bronce, debían haber comprado la simiente de los hijos, cada uno en proporción a su ofrenda y vivir en casas libres de mujeres, (ahora, en cambio, para llevar una desgracia a nuestros hogares, empezamos por agotar la riqueza de nuestras casas). He aquí la evidencia de que la mujer es un gran mal: padre que las ha engendrado y criado les da una dote y las establece en otra casa, para librarse de un mal. Sin embargo, el que recibe en su casa ese funesto fruto siente alegría en adornar con bellos adornos la estatua funestísima y se esfuerza por cubrirla de vestidos, desdichado de él, consumiendo los bienes en su casa. (No tiene otra alternativa: si, habiendo emparentado con una buena familia, se siente alegre, carga con una mujer odiosa; si da con una buena esposa, pero con parientes inútiles, aferra el infortunio al mismo tiempo que el bien). Mejor le va a aquel que coloca en su casa a una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente: ¡Que nunca haya en mi casa una mujer más inteligente de lo que es preciso! Pues en ellas Ciprés prefiere infundir la maldad; la mujer de cortos alcances,

por el contrario, debido a su propia cortedad, es preservada del deseo insensato. A una mujer nunca debería acercársele una sirvienta; fieras que muerden pero que no pueden hablar deberían habitar en ellas, para que no tuviesen ocasión de hablar con nadie ni recibir respuesta alguna. Pero la realidad es que las malvadas traman dentro de casa proyectos perversos y las sirvientes los llevan fuera de la misma» (Eurípides, 1991, *Hipólito*, 616-650).

Hemos de tener en cuenta que la mujer accede, como personaje de la literatura, a una libertad que no existe en su realidad cotidiana: «Hay, sin embargo, un rasgo muy característico y sorprendente de la cultura griega: la riqueza de personajes femeninos en su imaginario. Frente a ese vivir callada en el interior de las casa, donde no entran los detalles de la comunicación cívica ni de la gloria personal, salen muchas heroínas en la literatura griega» (García G., 1991, pp.12-13). Heroínas que, siendo una creación literaria, permiten pensar en una supuesta vía de reivindicación del lugar de la mujer en la cultura, sin embargo, es dudoso que el mensaje emancipador fuera el recogido por los asistentes al teatro.

Aristófanes tiene tres comedias protagonizadas por mujeres (*Las Tesmoforias*, *La asamblea de mujeres* y *Lisístrata*), se dice que en ellas el autor está criticando las torpezas de un mundo masculino enzarzado en guerras y discordias constantes, pero no podemos pasar por alto que, en la comedia, uno de los elementos más sorprendentes y cómicos es representar a mujeres en el desempeño de funciones que le son del todo ajenas. Es representativa la inclusión de Eurípides en *Las Tesmoforias* como difamador de las mujeres que, preocupado por su vida, pide al poeta Agatón que entre (vestido de mujer) al templo donde se celebran las Tesmoforias: «Eurípides: Pues esto es lo que me temo que va a acabar conmigo. Las mujeres se han conjurado contra mí y van a celebrar una asamblea sobre mí en el templo de las diosas Tesmóforos, Deméter y su hija, para votar mi muerte» (Aristófanes, 2000, *Las tesmoforias*, p.164). Agatón no accedió a la petición de Eurípides, pero sí un supuesto pariente suyo. El tema del mundo de mujeres inaccesible para los hombres es muy representativo. Se sabe que los médicos preguntaban a las parteras datos acerca de muchas enfermedades y ambientes femeninas.

Acerca del pensamiento de Aristófanes respecto de las mujeres nos dice Rodríguez Adrados: «Su pacifismo es auténtico y sincero: en esto no hay duda: Pero dudamos, en cambio, que tome completamente al pie de la letra la igualdad de hombres y mujeres; en realidad, actúa siguiendo el tópico cómico del «mundo al revés» cuando nos presenta a las mujeres derrotando a los hombres. Y, sin embargo, es bien clara su crítica de las desigualdades y su comprensión de los problemas femeninos» (Aristófanes, 1975, Introd. p. 44).

Menandro se mantiene, más claramente, dentro de línea de la visión masculina, así en su *Misántropo* dice: «Porque si la muchacha no se ha criado entre mujeres y no conoce para nada las malas artes de éstas para la vida, ni ha sido atemorizada por ninguna tía o abuela; al contrario, si se ha educado como corresponde a una persona libre, con un padre rudo y que aborrece por carácter toda maldad, ¿cómo no va a ser una dicha conseguirla?» (Menandro, 1986, *El misántropo*, 380-390). Aquí claramente la mala educación se corresponde con las influencias femeninas y con los valores asociados a éstas. Como sea, el perfil de las mujeres en la comedia nueva se mantiene con Terencio. En *La Hécira*, están todos los elementos de la concepción y lugar social de la mujer; la joven se casa de acuerdo a un pacto entre los padres, esto afecta también al novio que ha de aceptar la decisión del suyo, es decir, las razones familiares entroncan con las razones políticas¹⁷². Así, la imagen de la mujer es la misma que se halla en la tradición griega; y de igual manera, las razones para un divorcio ponen en juego todos los preceptos familiares y políticos, por eso, cuando el novio quiere rechazar a la mujer ha de garantizar su virginidad para no cerrarle el acceso a un nuevo matrimonio, o sea, para no perjudicar las relaciones entre las familias.

En esta comedia de Terencio pasa lo mismo que en las *Cartas de las heroínas* de Ovidio, ninguna de estas mujeres habla directamente, sino que es el poeta el que habla por ellas y escribe poniéndose en el punto de vista del modelo de mujer tradicional, ya sea en cuestiones del matrimonio como de la psicología femenina¹⁷³. Ovidio creó una realidad literaria producto de un ejercicio literario: la posibilidad de que las mujeres escribiesen acerca de su propio punto de vista¹⁷⁴. Es cierto que la realidad epistolar existía, pero no como una realidad cultural en que el punto de vista de las mujeres saliera al espacio cultural público, pues en las cartas del poeta salía el alma de las mujeres¹⁷⁵. Por eso la mayoría de las cartas son de mujer a hombre, excepto 3 que son de varones, una de ellas es de Paris a Helena; Ovidio imagina el cruce epistolar entre ambos. La única carta donde figura una mujer histórica es la de

¹⁷² «Cuando su padre empieza a pedirle que se case, y a decirle los tópicos que dicen todos los padres: que él ya era viejo, que no tenía otro hijo, que quería un amparo para su vejez» (Terencio, 2001, *La hécira*, I 2, 145).

¹⁷³ «Al punto desgarré mi túnica y me golpeé el pecho, y mi rostro no se libró de mis arañazos (...) Tras haber perdido mi derecho al reino, mi patria y mi casa, me abandona mi esposo, que, solo él, lo era todo para mí» (Ovidio, 2008, *Medea a Jasón*, 140).

¹⁷⁴ Aristònet con sus *Lletres d'Amor*, continua esta línea ya en el siglo IV, éste expresa, mediante ejercicios literarios, los sentimientos de amor y desamor de hombres y mujeres. Él intenta ponerse en la psicología femenina y pone voz a las mujeres de diferente estatus social.

¹⁷⁵ Se sabe que Cornelia, madre de los Gracos (II a. C.), escribía cartas a sus hijos, pero seguramente no entraba en cuestiones psicológicas. Se entiende que se trata de una carta cuando existe un destinatario real, y se habla de epístola cuando se utiliza la carta como ficción literaria para dar a conocer puntos de vista del autor; Cicerón y Séneca son, respectivamente, ejemplos de ambos casos. A través del *Epistolario* de Plinio el Joven (I-II d. C.), disponemos de noticias acerca de múltiples temas de la realidad romana (Introd. Pp. 30-31).

Safo a Faón, éste al abandonar a Safo desencadenó, según la leyenda, el suicidio de ella. El autor hace que el amor llamado lésbico¹⁷⁶ mute su ardor en amor heterosexual¹⁷⁷. También Partenio de Nicea hace un ejercicio literario en sus *Sufrimientos de Amor*, aquí se trata de un texto en tercera persona que utiliza los mitos para hablar de sentimientos de hombres y de mujeres. En su *Dafne*, especie de pequeña novela, Dafne, grata a Ártemis por su afición a la caza, es perseguida por Apolo, a la vez que por un mozo, pero ella, como Ártemis, deseaba mantenerse virgen, por lo cual, con la ayuda de Zeus, se convierte en árbol. De ella nos muestra un imagen de extrema castidad semejante al de la diosa, una de las diosas que participa del ritual matrimonial, es decir, se habla de Dafne asignándole el papel establecido para las mujeres (Partenio, 1981, *Sufrimientos de Amor*, XV). Incluso en los textos con voz femenina sucede lo mismo, ellas se localizan en el papel que la cultura les asigna; esto se aprecia claramente en los versos de los pocos textos de las poetisas griegas que nos han llegado (*Poetisas griegas*, 1994).

En *La Hécira* (Terencio) pasa lo mismo, el autor pone voz a las mujeres. En este caso, hace aparecer una cuestión frecuente, la idea de la joven violada; luego al contraer matrimonio, su novio, que no es consciente de que ésta ha sido víctima de su violación, se casa con ella y, al final, resulta que el hijo producto de la violación es de él. Pero, a lo largo de toda la obra no aparece la novia, Filúmena, se habla de ella, pero ella no pertenece al elenco de actores, es decir, es muda a efectos del lenguaje de la cultura y también ante las prácticas sociales. Cosa que no pasa con las heteras. Lo que se está acentuando es el papel de la mujer libre, que es la que ha de cumplir con un perfil social estricto, sobre todo, evitar la mala concepción que de ella se tenía: «Cuando se trata de actuar con malignidad y malicia, la mujer goza de una memoria inmortal e imperecedera: Pero cuando hay que obrar cabal y lealmente, sucede que pierde la memoria y es incapaz de recordar» (Plauto, 2005b, *El soldado fanfarrón*, 880-890).

Aquí subyace un elemento importante del imaginario griego, la idea de relacionar a la mujer con una forma de pensamiento asociado a Metis, la primera esposa de Zeus, cuyo significado apunta a lo siguiente: «es en sí misma un poder

¹⁷⁶ «Por lo tanto, lesbica o muchacha de Lesbos tenía más bien el sentido de *fellatrix* y no de «mujer homosexual» o *lesbiana*, al menos hasta el siglo IX o X de nuestra era. Al parecer, el uso del término *lesbia* por *tribade* o mujer homosexual se remonta al obispo bizantino Aretas (850-944), según se desprende de un escolio a su comentario del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría (Martínez M., *Safo, Poesía, amor y leyenda*, p. 54, en De la Villa (ed.), 2004).

¹⁷⁷ «Ni me agradan ya las muchachas de Pirra o de Metimna, ni ninguna de las otras de Lesbos. Sin atractivo me parece Anactorie, sin atractivo Cidro, la de piel blanca; no es grata Atis a mis ojos como antes, ni otras cien a las que amé no sin delito. ¡Malvado, lo que ha sido de muchas tú solo lo tienes!» (Ovidio, 2008, *Safo a Faón*). Enigmáticas, en todo caso, resultan estos versos de Safo: «Ni quiero miel ni quiero abeja» (Safo, en *Poetisas griegas*, 1994).

artero y engañoso. Actúa por medio del disfraz. Para confundir a su víctima toma una forma que enmascara, en lugar de revelar, su ser verdadero. En ella la apariencia y la realidad, desdobladas, se oponen como dos formas contrarias que producen un efecto ilusorio, *apátē*, inducen al adversario al error y le dejan ante su derrota tan estupefacto como ante los sortilegios de un mago» (Detiene, 1988, p. 29). Se pregunta Detienne «¿Por qué la *metis* aparece siempre múltiple (*pantoie*), abigarrada (*poikile*) y sinuosa (*aióle*)? Porque tiene como campo de aplicación el mundo de lo móvil, de lo múltiple, de lo ambiguo. Se ejercita en las realidades fluidas, que no cesan jamás de modificar su forma, y que reúnen en ellas mismas en cada momento aspectos contrarios y fuerzas opuestas. Para aprovechar el fugaz *kairós*, la *metis* debe hacerse más rápida que él. Para dominar una situación múltiple y llena de contrastes, debe hacerse más flexible, sinuosa y poliforma que el fluir del tiempo: necesita adaptarse sin cesar a la sucesión de los acontecimientos, plegarse a lo imprevisto de las circunstancias para realizar mejor el proyecto que ha concebido» (Detiene, 1988, p. 27). Tres aspectos centrales se muestran de esta *metis*, la oposición entre fuerza y astucia, la capacidad para resolver acontecimientos inciertos y ambiguos y, que es múltiple y diversa; la capacidad, entonces, que muestra Metis es o puede ser superior a cualquier otro poder, incluso al de Zeus, por eso que si éste quiere reinar como padre de los dioses y de los hombres tiene que dominar a Metis; que no es otra cosa que un poder artero y engañoso, ya que: «En ciertos aspectos la *metis* se orienta del lado de la astucia desleal, del engaño perverso, de la traición, armas despreciables propias de mujeres y cobardes» (Detiene, 1988, pp. 19-20). Se trata de concebir el pensamiento femenino básicamente como astucia y peligro, lo que se resuelve en el mundo de los dioses, es modelo para resolver la tensión en el mundo de los hombres. Zeus, si quiere reinar de manera estable, si quiere evitar sucumbir como le pasó a su padre Cronos, debe entonces hacerse con la *metis*, poseerla: «Toda su astucia (se refiere a Cronos) no le sirve de nada desde que ha dejado que exista, fuera y en oposición a ella, la potencia superior de Metis, quien de alguna manera y en este contexto es la del astuto Tiempo, un tiempo que hagamos lo que hagamos, acaba siempre por sorprendernos. Zeus no se traga a sus hijos; prevenido del peligro que le acecha, como le ocurrió a su padre, se dirige a la raíz del mal. Ataca a Metis con las armas mismas de la diosa. Haciendo suyas las artimañas de Afrodita, seduce traicionadamente a su esposa con palabras melifluas (*haimylíoisi lógoisi*), engañando su inteligencia por medio de la astucia (*dóloi phrénas exapatesas*), la ingiere y la deposita en sus entrañas» (Detiene, 1988, p. 69). Neutraliza al hijo que tenía en sus entrañas Metis y que estaba destinado a derrocarlo, como al anterior padre de los dioses. Ese hijo destinado a derrocarlo era Atenea, la que finalmente nacerá de su cabeza, así, todas las facultades de Atenea son ahora heredadas de su padre, que en el mismo gesto se apropia de la capacidad femenina de parir. Con esa acción, Zeus se

hace con todos los poderes, controla todas las capacidades, es decir, se convierte en la soberanía misma (Detiene, 1988, p. 101); es el que gobierna el mundo de los dioses y de los hombres, y es a estos últimos al que envía a la mujer como regalo, Pandora, todo regalo, que acabará escampando sobre la vida de los hombres todas las calamidades..., esto en el decir de Hesíodo.

Platón, utilizador y creador de mitos, se replantea esta visión. Digamos que su mirada es a la condición humana, prescindiendo, en parte, de lo establecido para cada género, pues, sabemos que por sus intereses políticos integra a la mujer dentro de su proyecto, este es su principal interés, más allá de la cuestión de género. En las *Leyes* valora la necesidad de no excluir al 50% de la población, es decir, a las mujeres, y en su *República* destaca la idea de la comunidad de los guardianes, las mujeres y los niños como una de las causas principales de la posible felicidad de la ciudad. Y todo lo anterior, refrendado por la idea de que no existe por naturaleza diferencia entre el hombre y la mujer para participar plenamente en las responsabilidades políticas.

Aristóteles, en cambio, da un paso atrás respecto de Platón. La mujer representa un resultado fallido dentro del modelo ideal de reproducción biológica, y además, teniendo al varón como referente natural, la mujer se manifiesta intelectualmente inferior al hombre y, por ello, menos capaz. El esquema de Aristóteles es más o menos este: el hombre aporta la forma y el principio de movimiento, es decir, la vida, y la mujer el cuerpo y la materia. De aquí hemos de deducir que la vida la transmite el hombre, es decir, es el varón el que procrea y la mujer hace de recipiente donde se encuba. El hombre sería la causa formal y la mujer la causa material: «Queda claro por los argumentos expuestos que el esperma, en los animales que lo echan, no viene de todo el cuerpo, y que la hembra, en la generación no contribuye a la formación de los animales del mismo modo que el macho, sino que el macho les aporta un principio de movimiento, y la hembra, la materia» (Aristóteles, 1994b, I 730a. 25).

El varón, capaz de cocer la sangre y convertirla en semen, aparece como el portador de la vida, de aquí su mayor valor respecto de la mujer que aparece como un complemento necesario. Curiosa resulta esta afirmación si se asocia al reproche de Eurípides a Zeus por haber impuesto la reproducción de la especie humana ligada a las mujeres, pues, al cabo de los siglos, la ciencia, en manos masculinas, ha dado a la mujer lo que pedía Eurípides para los hombres. Dentro de este mismo ámbito del saber se deriva una jerarquía entre animales que incluye al hombre y a la mujer: «Entre los animales, el hombre tiene el cerebro más grande en comparación con su tamaño, y entre los seres humanos, los varones más que las mujeres; y en él, además, la región que rodea al corazón y el pulmón es la más caliente y abundante en sangre» (Aristóteles, 2000b, II 653a). Esta afirmación leída al interior del pensamiento de

Aristóteles, significa que el hombre es más potente intelectualmente. El corazón, que es el centro del pensamiento en Aristóteles (cuestión en la que difiere de la idea preponderante) no es sin vinculación al cerebro, por otro lado, el calor asociado al fuego, se dirige hacia arriba, lugar de residencia de los celestiales, de lo divino y espiritual, en cambio, lo frío, asociado a la mujer, se dirige hacia abajo. Quizás aquí esté operando lo paradigmático del prepensar, esos prejuicios hechos ya doctrina dentro de la cultura: lo masculino es superior a lo femenino. La correspondencia, por tanto, con el pensar político es manifiesta: «En cambio, después del nacimiento todo llega antes en las hembras que en los machos, por ejemplo la pubertad, la madurez y la vejez. Y es que las hembras son más débiles y frías por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural» (Aristóteles, 1994b, IV 775a. 10-18). También en su *Poética* encontramos esta visión: «Y esto es posible en cada género de personas; pues también puede haber una mujer buena, y un esclavo, aunque quizá la mujer es un ser inferior, y el esclavo, del todo vil» (Aristóteles, 1992b, 15.20-22). Y, por descontado en su *Política*, reitera estos puntos de vista: «Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres» (Aristóteles, 1994c, I 1254b. 7-8). Claramente piensa en los términos misóginos heredados de Hesíodo: «En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor (-la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes-)» (Hesíodo, 1997, *Trabajos y Días*, 405-407).

Al parecer, para los griegos, hay unos roles sociales que han de ser realizados por la mujer, así, asumen lo inevitable, contar con ellas. Ellas, que al ser valoradas desde el modelo del hombre, siempre están por debajo de lo óptimo; de lo óptimo dentro de un mundo vivido y pensado en clave masculina. Así, los modelos de mujer desde Homero se mueven en una polarización que con el aparecer de la ciudad se incrementa: «Pero el alma del hijo de Atreo le dijo en respuesta: «¡Oh dichoso Laertiada! ¡Oh Ulises de trazas sin cuento! En verdad tú tomaste mujer de virtud grande y fuerte: ¡de cuan nobles entrañas Penélope ha sido, la hija sin reproche de Icario! ¡Cuan fiel su recuerdo de Ulises con quien moza se casara! Jamás morirá su renombre, pues los dioses habrán de inspirar en la tierra a las gentes hechiceras canciones que alaben su insigne constancia. No así Tindáreo la hija. Ideando maldades a su esposo mató: serán cantos repletos de odio los que de ella en el mundo se extiendan y así su ignominia recaerá sobre cada mujer por honrada que sea» (Homero, 1993, XXIV 190-200). Aquí se halla el modelo virtuoso de mujer con todos los elementos asociados: se casó con ella cuando era moza, es decir, doncella, o sea, virgen. Ulises tomó mujer, y la tomó del padre, esto implica un acuerdo entre

caballeros, la palabra de un noble es el preámbulo de lo que posteriormente escribirá la palabra jurídica. Un buen padre supone un linaje respetable, un clan familiar digno de confianza. Penélope es constante en su fidelidad al esposo, al cual espera veinte años; el esfuerzo y el valor en la mujer se expresa en su resistencia a los apetitos impropios de una buena esposa, que hasta que no se certifica la muerte de su marido no habría de buscarse ni un amante ni otro esposo. Así, el reverso de Penélope está en la esposa de Agamenón, Clitemnestra, quien buscándose un amante da muerte el marido cuando éste regresa; el reproche a la mujer no para mucha atención en que el héroe traía consigo una concubina. Otro modelo de mujer negativo es Helena, aunque ésta, en ambos textos de Homero, va de un modelo a otro, de buena esposa a adúltera; es usual encontrar reproches hacia ella cada vez que alguien se lamenta de los muertos en el asedio a Troya.

2.- Los mitos y las abejas.

La imagen de la abeja estaba en el pre-pensar de los griegos, lo mismo que la conciencia de estar distanciándose de la animalidad humana y que ésta está siendo superada mediante la elaboración de la vida política.

Al parecer, ya antes de Homero, la asociación de la mujer a la abeja estaba presente y de igual manera estaba su contrapartida masculina, el zángano.¹⁷⁸ Pero, en el propio Homero, la asociación entre la mujer y la abeja es implícita, pues no se encuentra una asimilación literal, en esa época el predominio del símil del pastor impera de largo sobre las representaciones de la apicultura. Lo que está claro es que se reconocen en las mujeres las virtudes vinculadas a la eficiencia laboral y, avanzando el tiempo, la imagen de la abeja como animal diligente está cada vez más cerca de la figura femenina. Así, con la consolidación de la ciudad, esta asociación de la mujer con la abeja se refuerza hasta hacerse explícita y, a la vez, se complementa, con el empeño por destinar a la mujer al interior de la casa para, de esta manera, ejercer principalmente como esposa y madre. Incluso, antes de ser esposa-madre, cuando mantiene la condición de casadera, le será asignado el nombre de ninfa (casadera, novia...), nombre con el que será designada la pupa de la abeja. Al parecer, sucedió algo similar a lo ocurrido con la psique, que de ser el nombre de una ninfa pasa a referir una dimensión humana; en este caso, a la pupa de la abeja (ninfa) se la asocia con la novia y a ésta se la acaba denominando ninfa: «Conocidas son las extraordinarias dotes que los antiguos encontraron en la abeja (moderación, decencia, etc.) que hacían de ella un símbolo adecuadísimo de la divinidad, especialmente de aquellas divinidades que, como las ninfas, llevan una vida campestre entre el rumor de los arroyos y el aroma de las flores. (...) Si las abejas son el símbolo de las ninfas, no tendría nada de extraño que el nombre de estas divinidades se transmitiera al insecto que las representaba, cumpliéndose un proceso inverso al que cuenta Mnáseas en el Espol. A Píndaro, *Pit.* IV, 106. El fenómeno sería paralelo al de psique» (Gil, 1959, p. 210). La ninfa, la casadera, es la que anuncia ese ««tiempo de la miel», expresión con la que los griegos llaman a los primeros tiempos del matrimonio, el período en el que la joven desposada, la *nýmpe*, está en el apogeo de la seducción y en que los jóvenes esposos, aislados en su amor, son incapaces de separarse» (Frontisi-Ducroux, 2006, p. 250).

¹⁷⁸ «La mujer se libera del salvajismo de Ártemis cuando deja de ser una niña de los bosques, mientras que la locura desenfadada de Afrodita todas las desposadas se la llevan consigo a casa. Cada hogar, cada *hestia* encierra en sí mismo la amenaza de un fuego devorador, del mismo modo que, desde los poemas homéricos la otra cara de la mujer-abeja es un abejón voraz que se atiborra de mil y que no conoce ninguna otra regla que no sea la de satisfacer la desmesura de sus apetitos» (Detienne M., 1996, *Las divinidades del matrimonio*, p. 144, en Bonnefoy (dir.), 1996).

El ritual religioso-político que mejor señala el requerimiento simbólico que recae sobre la mujer es el del matrimonio. Mediante ese rito de paso la mujer accede a una condición civilizada. Principalmente intervienen en ese paso Hera, la esposa legítima de Zeus, también Afrodita, que se encarga de la reciprocidad amorosa de los esposos, pero, en el contexto del matrimonio, el deseo sexual aparece subordinado a la función de esposa y madre que corresponde al predominio de Hera. Es decir, Afrodita se somete a Hera. Además la presencia de Ártemis representa el tránsito de un ámbito de vida salvaje al de una vida civilizada. Ártemis, la diosa eternamente virgen, recibe las ofrendas (muñecas, cabelleras...) de las novias como promesa de abandono de la vida adolescente más cercana a la naturaleza animal. Hay que recordar que la mujer accede a la condición de ciudadana sólo a través del matrimonio con un ciudadano legítimo.

Mediante el matrimonio la mujer se hace partícipe de uno de los fines políticos de la polis, la continuidad, no sólo de la especie de los ciudadanos, sino también de la propia estructura de la ciudad, que no es otra cosa que una gran casa, al menos en la especulación platónica y aristotélica. Es dentro de este marco que la abeja y la mujer se relacionan estrechamente y, todo ello, una vez más vinculado a las virtudes domésticas. Pero, se trata de una asignación que no excluye la necesidad de dominio social y simbólico, se está pensando en la superación de un estadio más cercano a lo animal para pasar a uno más civilizado: «Dos modelos permiten delimitar la ambigüedad de la desposada: la abeja y la yegua, dos figura animales. Por una parte, tenemos a la mujer-emblema de las virtudes domésticas, más nutridora que madre, con algunos rasgos de pureza artémica, que se sitúa más allá del deseo, toda ella ocupada en producir, en el interior de la casa, una miel generosa. Pero, en contrapartida, tenemos también a la mujer a la que hay que refrenar, la yegua que no conoce el bocado sino la violencia indomable de su deseo» (Detienne M., *Las divinidades del matrimonio*, p. 143, en Bonnefoy (dir.), 1996).

Hay en la tradición griega un mito que relata la historia de las Mujeres-Abejas: «En otro tiempo, los hombres se devoraban entre ellos como las bestias salvajes; era el tiempo de la alelofagia. Un día, en medio del bosque, una mujer descubre unos panales; los prueba y se da cuenta de que pueden comerse, e incluso beberse después de haberlos mezclado con agua. Y de este fruto del árbol, medio seco medio húmedo, la mujer llamada *Melissa*, la abeja, extrae un alimento que enseña a consumir a los humanos, apartándolos así de su régimen de comensales de carnes sangrientas» (Idem. p. 140). Representa esto el paso a una vida más civilizada con nuevas relaciones religiosas y humanas. Los matrimonios quedan también bajo la tutela de Deméter, la gran madre, nodriza e inventora de los cereales. En las Tesmoforias,

fiesta exclusiva de mujeres, participan mujeres casadas, esto es, esposas legítimas, las cuales disfrazadas de mujeres-abejas abren el cortejo, son las llamadas Melissai; más atrás van las Ninfas, las casaderas. Para asistir a éstas se les exige abstinencia sexual durante unos días antes de la celebración de esta fiesta vinculada a la fecundidad de la tierra, pero no la tierra en general, sino una tierra cultivada: «Pues si bien la fiesta de Deméter, celebrada por las esposas legítimas, es un ritual de siembra que tiene lugar en otoño, ésta se relaciona con la promesa de hijos hermosos, con la esperanza de una buena cosecha de la semilla humana, tal como pone de manifiesto el nombre dado al último día de las Tesmoforias: «Hermoso-Nacimiento», Kalligeneia» (Detienne M., *Deméter*, p. 273, en Bonnefoy (dir.), 1996). Deméter, sin embargo, remite siempre a la idea de la Madre-Tierra; a la fertilidad de esta última fueron asociadas la fecundidad de las mujeres y de todas las especies animales.¹⁷⁹

Es en estas fiestas cuando la hembra, convertida en esposa y madre, al modo de una virtuosa abeja, ve cumplido el destino que para ella diseñó toda la trama política: «El simbolismo de la abeja está, hoy por hoy, bastante explicitado, sobre todo gracias a las consideraciones de M. Detienne. Conocíamos ya la habitual vinculación entre la abeja y Deméter, pero actualmente parece que puede afirmarse que este insecto industrioso y frugal, productor aunque no consumidor de miel y enemigo proverbial de los excesos y de todo lo que éstos conllevan, es la imagen misma de la esposa ideal, la casta madre de familia y diligente ama de casa que la fiesta de las Tesmoforias consagra como fiel devota de Deméter» (Darmon, J.P., *El bestiario griego clásico*, p. 229, en Bonnefoy (dir.), 1996).

Dice Detienne que las *Tesmoforias* y las *Adonias* son dos fiestas cuyos rituales indican dos versiones contrapuestas de las mujeres¹⁸⁰ que remiten a claros perfiles divergentes en el contexto social y político. Por un lado, están: «Las mujeres-abejas, las Mélissai, no sólo son esposas castas y fieles a sus maridos, sino también, y ante

¹⁷⁹ «Recordemos las figuras femeninas de la religión griega (Némesis, las Erinias, Temis) en las que están patentes los atributos originarios de la tierra madre. Y Esquilo (Euménides, 1) reza primero a la tierra y después a Temis. Es cierto que Gê o Gaia acabó por ser sustituida por Deméter, pero los helenos no perdieron nunca la conciencia de solidaridad que existía entre la diosa de los granos y la tierra madre. Eurípides (Bacantes, 274), al hablar de Deméter, dice: «¡Es la tierra... Llámala como quieras!» (Eliade, 2009, p. 388). Las Tesmoforias eran, por tanto, fiestas de la fecundidad que mantenían antiguas creencias reinterpretadas, y eso a pesar de que la agricultura había pasado desde la azada primitiva al arado, es decir, de ser una actividad femenina a ser una masculina. La mujer o la hembra de cualquier especie remitían a la madre-tierra: «La tierra madre no perdió nunca sus atributos arcaicos de «dueña del lugar», de fuente de todas las formas de vida, de guardiana de los niños y de matriz en la que se sepulta a los muertos para que descansen en ella, se regeneren y vuelvan, por último, a la vida, gracias a la santidad de la madre telúrica» (Idem, p. 390).

¹⁸⁰ «Las Tesmoforias y las Adonias contrastan como la Cuaresma y el Carnaval. Mientras que las Adonias son la ocasión de francachelas y alegres borracheras, el ritual de Deméter Tesmofora se sitúa por el contrario bajo el signo del ayuno que afecta uno de los tres días de fiesta. En lugar de beber y de bailar en los tejados, las mujeres estarán «sentadas en el suelo», en la actitud de postración que había tomado Deméter al estar separada de Perséfone» (Detienne, 1983, p. 164).

todo, fecundas madres de hijos legítimos. Los datos rituales de las Tesmoforias, esposas privadas de toda referencia a su vida conyugal en sentido propio, imitan en su comportamiento a Deméter, madre y nodriza a la vez, cuya imagen nos trata el *Himno homérico* consagrado a esta divinidad; una mujer, «a la que su edad ha privado de los dones de Afrodita» y que se consagra a criar (tréphein) a un hijo de la casa. Libre de toda seducción, la Deméter Tesmófora aparece como una madre plenamente dedicada a su hija» (Detienne, 1983, p. 166-167). Por el contrario, las Adonias se corresponden con la seducción entre Afrodita y Adonis, es una fiesta para concubinas y cortesanas, y que no excluye la participación de los hombres.

La cuestión política con su orden establecido está en el fondo de este ritual. En otro análisis Detienne interpreta una versión mítica que san Agustín recoge de Varrón, en ésta se narra la derrota de Poseidón por parte de Atenea. El relato habla del tiempo del rey Cécrope: «Representante de la más antigua autoctonía. Extraño mediador: mitad serpiente y mitad hombre, el primer nacido Cécrope inventa la relación monogámica; en vez de las confusas uniones de los animales instituye la pareja, una mujer y un hombre; y más aún, cada hijo se define conociendo tanto al padre como a la madre. Las mujeres poseen derechos políticos, van a la asamblea y votan» (Detienne, 1994, p. 276). Pero, cuando la ciudad tiene que decidir el dios propio, opta por Atenea en lugar de Poseidón; las mujeres al ser mayoría ganan a favor de la diosa, a cambio, Poseidón exige que las mujeres pierdan sus derechos políticos: «Pierden el derecho a voto; ningún hijo llevará el nombre de la madre y ni siquiera serán llamadas «atenienses». El tiempo de Cécrope ha pasado, en adelante las mujeres están bajo el gobierno de la Virgen, «absolutamente partidaria del varón». Pero había otras maneras de calmar la ira de Poseidón, por ejemplo, la que utiliza Hera en Argólida. Y es que Atenea es misógina; lo dice y lo demuestra con sus actos» (Detienne, 1994, p. 277-278). Vinculada a esta pérdida de derechos por parte de las mujeres y a la asignación de su lugar propio en el orden político, aparece otra historia relacionada con la autoctonía de los atenienses; esta vez analiza un fragmento de una tragedia de Eurípides con protagonistas femeninos, la obra es Erecteo. También aquí se trata de un enfrentamiento entre Atenea y Poseidón, no obstante la trama se enmarca en una disputa entre ciudades. Poseidón y su hijo Eumolpo, por parte de Eleusis, y, por el bando de Atenas está Atenea y Erecteo (continuador de Cécrope). Como en toda guerra, debe ser consultado el oráculo de Delfos, éste dice que sólo con un sacrificio humano, concretamente de una hija del rey, se obtendrá la victoria. Su esposa, Praxítea no duda y degüella a una de sus hijas, las otras dos, por propia decisión, hacen lo mismo. La victoria cae del lado de Atenas, Erecteo mata a Eumolpo, pero Poseidón entierra a Erecteo bajo la roca de la Acrópolis. Atenea nombra a Praxítea su sacerdotisa, ésta ejerce su papel realizando la

pureza de la condición de autóctonos y auténticos para aquellos que por nacimiento eran atenienses; y esto frente a extranjeros y ciudadanos por adopción, haciendo así, apología de los verdaderos ciudadanos, de los descendientes del nacido de la propia tierra de labor (Cécrope). Por eso, el sacrificio de su hijas por la patria devuelve a las entrañas de Gea lo que había brotado de sus entrañas, comparando así ambas fecundidades, la de la mujer y la de la Tierra.

Luego analiza otra heroína ateniense Aglauro-Agraulo (dos nombres para una de las hijas de Cécrope) la que voluntariamente se lanzó por las murallas de la ciudad para dar cumplimiento a un oráculo delfico que había pedido un sacrificio humano. El contexto igualmente era bélico y los héroes los mismos. La versión es de Filocoro (III a. C.) y aquí también Atenea convierte en su sacerdotisa a la heroína; ante ésta juraban los efebos antes de partir a la guerra, pero, en Chipre, presidía un ritual de los efebos que incluye el sacrificio de un hombre en el santuario (Porfirio, *De Abstinencia*, II, 54). Todo esto acaba conectando con el lugar de las mujeres en la funcionalidad social, así, ante ella juran las mujeres casadas en las Tesmoforias: «Por lo tanto, Agraulo está en el ritual de sacrificios junto a las mujeres activas, en tanto que madre o hermana de Pándroso, a su vez estrechamente vinculada a Atenea. Pándroso es otra cécropide, la primera tejedora de lana y de vestimentas para los hombres y quien les encamina hacia la vida cultivada, de la misma manera que las mujeres-abeja, las Damas Mélissai de Deméter Tesmófora, ofrecen la miel y los vestidos tejidos para cubrir la desnudez y para establecer nuevas relaciones entre los sexos» (Detienne, 1994, p. 292). Con Atenea las mujeres quedan asociadas a la fecundidad de la patria y a un perfil social que se complementa con el de los hombres, simultáneamente, fundamenta la vida política de los guerreros-ciudadanos-varones: «Aglauro-Agraulo, autóctona fundadora, encarna unos valores guerreros, los de Ares y los efebos, y unos valores femeninos, de las mujeres en sociedad, de los poderes de fecundidad de la tierra, de las Estaciones, de los frutos y las ramas. Agraulo y Ares forman pareja» (Detienne, 1994, p. 291). Las mujeres-abeja y esposas legítimas mediante los rituales tesmofóricos no hacen otra cosa que consolidar los fundamentos políticos de un mundo de varones.

También la abeja aparece vinculada con Ártemis, diosa virgen, asociada al lado salvaje de la naturaleza, protectora de los animales y de los partos. Esta vinculación pareciera relacionarse con la fecundidad biológica, fecundidad que, en el caso de las mujeres, alcanza su sentido una vez abandonada la esfera de Ártemis, es decir, cuando pasa a depender y subordinarse a la fecundidad social o civilizada: «Las connotaciones de la diosa Artemisa con la abeja podrían presumirse desde la perspectiva del significado de pureza y constante y esmerada actividad de esta

última. Sin descartar esta posible relación, parece más evidente que la identificación entre ambas se debiera no a la identidad de la divinidad puramente helénica sino de la divinidad oriental efesia, con sus caracteres de diosa de la fecundidad y la naturaleza, con los atributos ctónicos y orgiásticos y por lo tanto relacionada, en cierta manera con Deméter y Dióniso» (Fernandez P., *La evolución mitológica de un mito: la abeja*, p.145, en Alvear, J. Blánquez, C. y Wagner, C., 1993).

Ambas, Deméter y Ártemis aparecen relacionadas con la abeja, al parecer esta relación viene de un posible origen común en la figura de una Gran Madre anterior a la cultura griega: «Podríamos conjeturar que la diosa abeja, al menos como símbolo de la divinidad femenina, fue asimilada por la cultura hitita, extendiéndose, más adelante a la cultura griega» (Idem. p. 147). Se trata de la posibilidad de que haya existido una diosa-abeja. «La existencia de una diosa-abeja, o al menos de la asociación de la abeja al culto de alguna diosa del tipo de la *potnia theon* parece estar atestiguada en Asia menor. (...). (En relación) con el mito hitita de Telipinu. Es este un dios de la vegetación que desaparece en invierno, llevándose consigo toda huella de vida. Infructuosamente envían los dioses a sus respectivos animales sagrados en su busca, hasta que al fin la Gran Diosa manda en pos de él a la abeja, que con sus picaduras consigue despertarle. La abeja, pues, representa el despertar de la naturaleza en primavera; es justo por tanto que se asocie a una diosa de la fecundidad como la Ártemis de Efeso» (Gil, 1959, pp.185-186). En este mismo sentido se expresa la autora del artículo que trata del mito de la abeja¹⁸¹. Se observa, en la versión de este mito, que la fecundidad de la tierra se relaciona con la fecundidad femenina y con las hembras de todas las especies animales, sobre todo, las domésticas. En este caso la abeja conseguirá lo que el águila no había conseguido: «Las vacas, las ovejas y las mujeres no quedan preñadas. Y las que ya estaban preñadas, no paren. Y en la tierra sobreviene la escasez. (...). Hannahanna envió una abeja: Ve (...) y busca a Telipinu. Cuando lo halles, pícale en las manos y en los pies, ponlo de pie, toma cera y lávalo; purifícalo, santifícalo y tráelo a mi presencia» (Bernabé, A., pp. 55-56, en *Hieros logos Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, 1979)¹⁸².

¹⁸¹ «En la protohistoria anatólica y en la propia mitología hitita ya encontramos la abeja desempeñando un destacado papel: en Anatolia los mitos hititas cuentan como la abeja, considerada un ser admirable, fue elegida por la diosa HannaHanna, madre de los dioses para buscar a Telipinu y lograr con su regreso que la naturaleza recuperara su fertilidad perdida. La abeja realizó con éxito su misión, alcanzando una posición cercana a las divinidades» (Fernandez, P. *La evolución mitológica de un mito: la abeja*, pp.146-147, en Alvear, J. Blánquez, C. y Wagner, C. (Eds.), 1993).

¹⁸² Hay, además, un mito de la desaparición del dios de la Tempestad, también aquí se trata de la pérdida de la fecundidad que afecta a toda la tierra y a sus seres y, como en el otro mito, es la abeja la que hace volver al dios (Idem. p.68).

De lo que se trata es de señalar que en los mitos griegos se detecta la presencia de un substrato de la cultura de la Vieja Europa anterior a las invasiones de los indoeuropeos. Entre los años 7000 y 5000 a. C. se da en Europa la presencia de una Diosa denominada la Gran Madre, ésta tiene características primitivas y remite a la época de los cazadores-recolectores. Gimbutas, señala sus vinculaciones: «La imagen de la Gran Diosa de la Vida, Muerte y Regeneración con forma antropomórfica, con una proyección de sus poderes a través de insectos y animales –abejas, mariposa, ciervo, oso, liebre, sapo, tortuga, erizo y perro–, es el símbolo externo de una comunidad preocupada por los problemas de la vida y del ciclo de la muerte. Incluso si la corpulencia de la diosa y su asociación con animales salvajes parece remontarla al Paleolítico Superior, su imagen debió de haberse visto transformada durante el periodo del comienzo de la agricultura. El perro domesticado, el toro y el macho cabrio eran ahora sus compañeros, y ella gobernaba tanto la vida salvaje como la doméstica. Dado que su principal función era regenerar las fuerzas vitales, la diosa estaba flanqueada por animales macho que se destacaban por su fuerza física. Los animales son europeos» (Gimbutas, 1991, 227). La asociación entre la abeja y el toro viene del Neolítico y está vinculado a las fuerzas regenerativas y representadas «mediante la imagen de la diosa abeja grabada en la cabeza de un toro» (Baring y Cashford, 2005, p. 146).

Habría que contemplar dos cortes en la historia europea, la primera es el aparecer de la agricultura, y junto a ella, la cría de animales domésticos, esto sugiere la imposición de un modo de vida sedentario y la agrupación de población en pequeñas aldeas y pueblos. Desde este corte aparecerán diosas herederas de la Gran Madre, me refiero a Ártemis y Deméter, ambas ligadas a la práctica de la agricultura. El otro corte o mutación vendrá como resultado de las sucesivas invasiones de los indoeuropeos, pueblos nómadas y pastores que invaden los territorios de los pueblos sedentarios que habitaban en Europa, dando, esto último, origen a una mutación cultural muy significativa: «En la Vieja Europa, el mundo del mito no estaba polarizado en femenino y masculino, como ocurría entre los indoeuropeos y otros pueblos nómadas y dedicados al pastoreo de las estepas. Ambos principios se manifestaban conjuntamente. La divinidad masculina bajo la forma de hombre joven o animal macho parece afirmar y reforzar las fuerzas femeninas activas y creadoras. Ninguna se subordina a la otra; al complementarse mutuamente, su poder es doble» (Gimbutas, 1991, p. 274). El panteón era dominado por una figura femenina, se trataba de un matriarcado sin anulación del principio masculino, pero, con la llegada de los indoeuropeos, se pasa a un dominio patriarcal con valores guerreros que se impone sobre una cultura de carácter pacífico; así como puede observarse en la fabricación de las casas, pues éstas no se agrupaban según un criterio de defensa

como se manifiesta a partir del dominio del nuevo paradigma: «Aquella fue en verdad la era de la mujer. En consonancia con la concepción de los dioses y los seres sobrenaturales, la sociedad humana de la Vieja Europa era matriarcal¹⁸³. La mujer ocupaba en ella el papel central. La herencia se transmitía por línea femenina y lo mismo el nombre y el reconocimiento de la estirpe. Pero eso no parece haber implicado una subordinación del hombre a la mujer. En realidad, la sociedad de la Vieja Europa parece haber sido muy igualitaria» (Villar, 1996, p. 85). Después de las sucesivas invasiones que comienzan en el quinto milenio se produce una fusión de ambas culturas, pero bajo la hegemonía de los indoeuropeos; son los orígenes de la cultura occidental: «Esos dos milenios que median entre el V y el III a. C. fueron para Europa una etapa convulsa, en la que se produjeron cambios profundos y traumáticos. Se gestaba agónicamente la personalidad étnica, religiosa y cultural de nuestro continente y, por lo tanto, de la cultura occidental. Aquella fue quizás la época más crítica en su desarrollo» (Idem, p. 85).

Dentro del esquema anterior encontramos ya a la altura del 6500 a.C. la asociación de la Gran Madre con la abeja, esa correspondencia con alcances simbólicos no desaparece con las conquistas de los indoeuropeos, sino que permanece y reaparece en las figuras de Deméter y Ártemis, ambas ligadas a la simbología de la abeja. Ya nos hemos referido a las Tesmoforias, fiesta de Deméter. También, ya citamos la presencia de las abejas sacerdotisas en el culto a Artemisa de Efeso. Nos resta adelantar que la Gran Diosa, al ser Diosa de la vida y la muerte, así como de la regeneración cíclica asociada a los ciclos lunares, también nos remite al nacimiento de las abejas desde la putrefacción de un toro muerto, que no representaba la virilidad¹⁸⁴. Este animal aparecerá en la cultura griega dando origen

¹⁸³ Bachofen plantea la sucesión de tres estadios: el telúrico, el lunar y el solar. Éstos son tres niveles de desarrollo cultural humano, es decir, del derecho, de la religión, etc., que forma parte del movimiento del paso del matriarcado al patriarcado (Bachofen, 1987, pp. 106-107). Se trata del desplazamiento desde una vida más primitiva y cercana a lo animal (Idem, pp. 87-88), a la Tierra, hasta lo espiritual, representado por el Sol, pero, pasando por el estadio lunar; son, en realidad, tres estadios de la humanidad: «A pesar de la diversidad de formas que adopta la lucha de la ginecocracia contra otras formas de vida, el principio evolutivo que las rige es, en general, indudable: si al período del *derecho materno* le sigue el dominio de la *paternidad*, le precede por otra parte una época de confusa promiscuidad o heterismo. La *ginecocracia regulada demétricamente* ocupa así un lugar *intermedio*, que representa el tránsito de la humanidad desde el nivel más profundo al más elevado. Con el primero comparte la perspectiva material-matriarcal, con el segundo, la exclusividad del matrimonio: lo que le diferencia de ambos es la regulación *demétrica* del matriarcado, gracias a la cual supera la ley del heterismo o promiscuidad sexual, y el privilegio otorgado al regazo engendrante, que le distancia del segundo, y por el cual se constituye frente al sistema patriarcal como una forma de vida anterior, más profunda (Bachofen, 1988, p. 82). La crítica actual no admite la idea de ese estadio de matriarcado (Idem, pp. 253, 254, 269), sin embargo, hay muchos elementos matriarcales presentes en la cultura clásica que él analizó y que remiten a un estadio gineocrático relativo.

¹⁸⁴ «Concluimos que el destacado papel del toro en este sistema simbólico, contrariamente a lo que nos muestra el simbolismo indoeuropeo, no representa la fuerza y la virilidad de ese animal, sino, más bien, el accidental parecido que existe entre su cabeza y los órganos reproductores femeninos. El toro no es un dios, sino que, esencialmente, es un símbolo del llegar a ser y, su estrecha relación con el

al mito de Aristeo; del que más adelante hablaremos. Nos interesa, aquí, dejar constancia de qué significa el hecho de que las abejas nazcan desde el cadáver del toro, esto viene a representar el renacimiento de las almas desde la muerte, así lo atestigua Porfirio en *El Antro de las Ninfas de la Odisea*, en esta exégesis de la gruta de Ítaca que Homero describe en su *Odisea*, nos enseña todos los aspectos de la relación entre el toro, la luna, y las almas (abejas-ninfas) con la miel y la sabiduría antigua, sabiduría que es el fondo que utiliza Homero para proponer esa alegoría. Pero, hay una precisión: «No llamaban indiscriminadamente «abejas» a todas las almas que se encaminaban a la generación, sino a las que iban a vivir justamente y a retornar de nuevo tras haber llevado a cabo actos gratos a los dioses. Pues este animal es amigo del retorno, es eminentemente justo y sobrio» (Porfirio, 1989, 19). Las almas toman forma de abejas¹⁸⁵, las abejas remiten a la generación, ellas nacen desde el toro, pero el toro según la sabiduría antigua estaba asociado a la luna (que los antiguos llamaban «abeja»), tal cual lo estudio Gimbutas, por eso Porfirio dice: «Y la luna, que preside la generación, la llamaban abeja, entre otras razones porque la luna es Toro y la exaltación de la luna es el Toro, y las abejas son producto de la vaca» (Porfirio, 1989, 18). También Luciano de Samosata se refiere a las abejas como almas que rondan en las tumbas como una señal de relación con la divinidad (Luciano, 2002b, *Sobre la muerte de Peregrino*, 41). Porfirio asigna esta misma idea a Sófocles. Se sabe, también, que las tumbas en Micenas tenían forma de colmenas¹⁸⁶. La presencia de las abejas guarda relación con la creencia en el nacimiento de éstas desde la cabeza de un toro muerto. El renacimiento se relaciona con creencias antiguas, y los símiles son, a veces abejas, mariposas, moscas,..., en general, seres alados¹⁸⁷.

Por otro lado, Apis vendría a significar abeja en indoeuropeo prelatino, y también podría estar vinculada a la ciudad hitita de Aspasas, datada ésta en el segundo milenio antes de Cristo. En el caso de la denominación de este insecto,

útero, se pone de relieve cuando aparece en la asociación con símbolos de regeneración y del llegar a ser, tales como el agua vital, la luna, los huevos y las plantas» (Gimbutas, 1996, p.266).

¹⁸⁵ También Virgilio utiliza la misma representación: «En torno a su corriente revoloteaban las almas de tribus y de pueblos incontables, como por las praderas en el claro sosiego del estío las abejas van posando su vuelo en cada flor y se derraman en torno a la blancura de los lirios. Resuena su zumbido por toda la campiña. Eneas a su vista inesperada, ignorando lo que es, pregunta por su causa, qué río es el que tiene allí delante y quienes son aquellos que llenan apiñados sus riberas. A esto su padre Anquises: «Son las almas a que destina el hado a vivir otra vez en nuevos cuerpos. A orillas del Leteo están bebiendo el agua que libra de cuidados e infunde pleno olvido del pasado»» (Virgilio, 1997, 705-715).

¹⁸⁶ También el onfálos de Delfos tenía forma de colmena, allí donde la Pitia, llamada abeja, daba sus oráculos (Baring y Cashford, 2005, p.148).

¹⁸⁷ «La imagen del principio transcorporal que denominamos eídolon tuvo que buscar en la naturaleza un modelo que sirviese para darle plasmación. Los animales alados resultan los más apropiados, ya que alma y aire se hermanaban en la creencias griegas desde una época tan remota que enraiza muy probablemente con el acervo indoeuropeo» (Diez, 1995, p.74).

además de la curiosidad de evitar nombrarla por su nombre, al igual que otros animales, la abeja, *melissa*, contiene en sí una doble referencia, por una parte la referencia a la miel (*μελ*) y, por otra *εσσην*, palabra sobre la cual se sostienen distintos significados (rey, sacerdote de Ártemis efesia, consejero, fundador de ciudad y rey de las abejas). Convergen en la búsqueda del sentido de esta palabra los análisis de la etimología con los de la historia de las religiones y la arqueología: «La tesis de un origen extranjero para la palabra *εσσην* queda, (...) firmemente establecida. Estamos, pues, en situación de adoptar una postura con respecto al primitivo significado de la misma.¹) Según nuestro modo de ver las cosas, el término *εσσην* tuvo en un principio un sentido marcadamente ritual y concreto. Se aplicaba a los sacerdotes de la Ártemis efesia, a cuyo culto estaba asociado desde antes de la ocupación griega el simbolismo de la abeja. El término es de origen extranjero y ha sido helenizado (...). 2) (...) Supuestos los dos sentidos paralelos de «sacerdote» y de «rey de las abejas» con que los griegos habrían recibido de un idioma extraño la palabra, fácil es responder, que Calímaco al usarla en el simple sentido de «rey» se ha podido basar en uno u en otro de dichos sentidos indiferentemente. Zeus puede ser el rey de las abejas del Olimpo, y Aquiles el sacerdote de los Mirmidones al tiempo que el jefe. En tiempos homéricos, como sabía muy bien el culto alejandrino, el rey era al tiempo sacerdote» (Gil, 1959, pp. 187-188).

Las abejas, ya estaban, desde antes, allí donde fue dejado Zeus por su madre Rea en la cueva de Creta. Ese era un lugar habitual de las abejas, allí Melito encargó a sus dos hijas Amaltea y Melisa que criaran a Zeus,¹⁸⁸ la crianza es cosa de mujeres. Éstas alimentaron al hijo de Cronos con leche de cabra y miel. Luego, cuando Zeus quiso derrotar a Cronos lo emborrachó con un brebaje hecho de miel (Bernabé (Ed), 2003, pp.154-156). Entonces, es cuando accede al mandato de los dioses que se alimentaban de néctar y ambrosía (bebida de miel, alimento de los dioses), idea omnipresente en Homero: «Las abejas aportaron primero al ser humano aquello que luego les dio la vida» (Kerényi, 1998, p. 39). La miel, anterior al vino, creían los antiguos que caía desde el cielo en forma de rocío, las abejas sólo la recogían de las flores.

La Ártemis de Efeso era pre-griega. En ese templo las sacerdotisas de nombre *melissa* estaban a cargo de un rey de las abejas. También a los pies de las estatuas de Ártemis había abejas, así como en las monedas de esta ciudad.

¹⁸⁸ Nietzsche se pregunta «¿Cómo los espíritus subterráneos de los antepasados dejan paso al Zeus Meilikios (dulce como la miel)?» (Nietzsche, 1999, p.38). También a Dioniso se le denominaba “dulce como la miel” por su condición de magnánimo (Idem. p. 82).

También la Pitia de Delfos fue llamada melissa por Píndaro: «D'acord amb tals mots l'oracle de l'abella pítica que li sortí por si sol, et va enaltir, per tal com tres vegades et vaticinà la salut i palesà la teva predestinació a ser rei de Cirene» (Píndar, *Pítica*, IV 60-65). Además, con las abejas se asociaba la capacidad adivinatoria y, por su mediación, se señalaban presagios¹⁸⁹.

La idea de la abeja como insecto útil que se presta a múltiples designaciones de oficios y asociada a las virtudes femeninas, viene a entroncar perfectamente con la casa y sus necesidades de crianza y administración de patrimonios. Esta mujer-abeja-obrera será el modelo de esposa y madre y el reverso del buen modelo de hombre que vendrá a manifestarse en otro nuevo mito, también relacionado con las abejas. El mito de Aristeo, que en Virgilio (1990, *Geórgicas*, IV 320-560) se nos presenta como hijo de Apolo y Cirene, el inventor de la apicultura, el que perdió las abejas por enfermedad, pues había, sin mala intención, provocado la muerte de Eurídice, la esposa de Perseo. Luego de los sacrificios indicados por mediación de su madre recuperó las abejas que nacieron de los cuerpos de las reses muertas en sacrificio religioso. Aristeo, hombre cabal, es el reverso de la abeja-obrera en la versión de esposa y madre: «Ciertamente, es extraño encontrar a Apolo, un dios efébo, ocupado en una relación matrimonial; debería, pues, profundizarse en este aspecto de su mito. Sin embargo, no hay ninguna duda acerca de que la pareja que forma con Cirene es ejemplarizante, en relación con el tipo de matrimonio solemne fundado en el *intercambio* y la estricta observancia de todos los ritos. Así lo confirma también la propia personalidad de Aristeo, el héroe nacido de esta unión que, como M. Detienne ha señalado, es el modelo del hombre cabal (su propio nombre ya lo indica); respetuoso de todas las reglas sociales, es el joven cuya educación ha terminado, huésped ejemplar, yerno perfecto y esposo irreprochable —excepto cuando su destino lo hace encontrarse con Eurídice, quien, como señora de la luna de miel, no llega a apartar más que un instante a Aristeo del camino recto, en la medida en que supone la amenaza del exceso en el propio seno de la relación matrimonial»¹⁹⁰

Nicandro, también nos habla de una de las típicas leyendas que explican el nacimiento de las abejas de los toros o bueyes o terneros: «Otra, que es agresiva, es la que se denomina avispera. Es roja oscura y se parece a la avispa crudípora y depende de la fogosa raza del caballo; pues los caballos dan nacimiento a las avispas y los bueyes a las abejas, que nacen de los restos en descomposición desgarrados por los lobos» (Nicandro, 1997, 738-746). Sin embargo, se trata de un error de los griegos, forzados por el hecho de creer que los insectos nacen desde la

¹⁸⁹ «Señal de presagio de carácter tanto público como privado» (Plinio el Viejo, 2003, XI 18).

¹⁹⁰ Darmon, J.P. *Otros mitos. Las danaides, Cirene y Belerofonte*. En Bonnefoy (Dir), 1996, p. 153.

descomposición de los animales¹⁹¹; y, además, por confundir un tipo de mosca con las abejas, pero es posible que la propia fábula fuese admitida sin contrastar ambos insectos, pues es evidente la diferencia entre éstos y las abejas, no obstante, es posible que los apicultores no estuviesen de acuerdo con la veracidad de la fábula. Posiblemente esta creencia se mantuvo por estar asociada al mito de Aristeo, el héroe civilizador. Ya en la lírica arcaica encontramos en este mito los inicios de la apicultura (*Filóxeno de Léucade*, 92, en *Lírica arcaica griega*, 2000). Fábula que reaparece en las *Argonáuticas*, esta vez Aristeo es pastor e inventor de la apicultura, la medicina, el arte de la adivinación y de la oleicultura (Apolonio, 2000, II 500-515). La combinación de todas esas artes es la que convierte a este pastor y cazador en un héroe propiciador de la civilización. Virgilio¹⁹² retoma esta historia y se extiende en el relato, y luego de mostrarnos las causas de la desaparición de las abejas, nos explica los requisitos para su recuperación; consisten éstos en sacrificar 4 toros lozanos y unas cuantas novillas, después del ritual éstos animales han de quedar expuestos hasta su descomposición, al noveno día nacen otra vez las abejas, en realidad moscas. Plutarco¹⁹³ y Nono insisten en la idea del héroe civilizador, reutilizando todos los datos anteriores, aunque es, Nono, ya en el siglo V, quien nos entrega la última gran síntesis de este mito, incluida la suerte de su hijo Acteón, cazador, hijo del cazador por excelencia, metamorfoseado en ciervo por Ártemis y cazado y despedazado por sus propios perros¹⁹⁴ (Nono de Panópolis, 1995, V 215-270).

La mujer es ella misma una síntesis de varios mitos que la definen. El mito social que mejor la representa es el de la abeja-obrera, como símil de su funcionalidad social es el que reúne las diferentes narraciones acerca de la mujer, narraciones de todo tipo, para ponerlas bajo las necesidades de la comunidad política: «Como madres, las mujeres garantizaban el futuro en un sentido muy literal. De forma incluso más exclusiva que el tránsito desde la vida, el tránsito a la vida

¹⁹¹ Esta misma percepción se encuentra en *Jueces*, allí, Sansón se encuentra con el cadáver de un león del cual brota un enjambre de abejas (*Biblia, Jueces*, 14). También Ovidio dice: «El pastor (Aristeo) ejecuta la orden; el buey podrido es un hervidero de enjambres» (Ovidio, 1988, I 375-380). Heródoto había contado que un enjambre de abejas se había instalado en la cabeza de Onésilo, pero seguramente eran moscardas (Heródoto, 1981, V 114).

¹⁹² Virgilio es uno de los autores que más destaca las características de las abejas, la producción del alimento de los dioses, su disposición militar, de constructoras, etc., es esta visión poética la que sirvió a muchos autores posteriores para mantener el mito de Aristeo y la forma de nacimiento de las abejas (Virgilio, 1990, *Geórgicas* IV, 530-560). Aristóteles, sin embargo, se desmarca de esta explicación, apuntándose a una versión biológica, no sin errores.

¹⁹³ Otro autor referencial que retoma las ideas de Virgilio, sin atender a la versión de Aristóteles (Plutarco, 2003, *Erótico*, 14D).

¹⁹⁴ «Pues tengo yo una forma de fiera que es ajena a mi naturaleza y conservo, no obstante, el modo de sentir de un hombre. ¿Dónde las bestias gimen por su propia muerte?! No. Ellas viven privadas de la razón y no piensan en su final. Sólo yo cargo con una mente sensata. Y ahora al morirme, mis ojos de fiera vierten lágrimas llenas de conciencia. Y en este instante mis perros se vuelven más feroces; jamás se lanzaron con tamaño salto en la caza de leones» (Nono de Panópolis, 1995, 345-355).

pertenecía a la esfera de la mujer. Pero la garantía del futuro de la comunidad —esto es, del grupo ciudadano— era algo cuya importancia rebasaba con mucho la esfera privada, en cuanto que se relacionaba con el parto, el reconocimiento formal, y la crianza de los hijos legítimos dentro del matrimonio, estado aceptado como norma para los dos sexos. Para la ideología que sustentaba el matrimonio era fundamental remarcar la diferencia entre mujeres casadas legítimamente y las otras. En relación con el matrimonio estaba, de un lado, el estigma que usualmente se asociaba a la virginidad permanente, condición que, lejos de estimarse ejemplar, podría llegar a considerarse médicamente patológica. Del otro lado, entre la esposa y la prostituta había generalmente diferencias muy marcadas, como la oposición entre las Tesmoforias (festividad sólo para mujeres ciudadanas) y las Adonías (celebradas por todas las mujeres)» (Buxton, 2000, p. 119). La política como elemento hegemónico de la cultura griega marca todos los aspectos de la vida, también los nombres se asignan según este criterio gestor; muchas mujeres tienen por nombre Melisa¹⁹⁵ y, paralelamente, los hombre son llamados con nombres relacionados la nueva realidad política, por ejemplo, Demókrates.

¹⁹⁵ «Salud, sepulcro de Melita. Yace aquí una buena mujer. Amante de tu amante esposo Enésimo, eras la mejor. Por ello ahora, tras tu muerte, él lamenta tu ausencia: eras una buena mujer. - «Salud también a ti, el más querido de los hombres. Ama a los míos»» (*Epigramas funerarios griegos*. Ep. 366).

3.- La educación de las mujeres.

3.1.- La propuesta ideal: Platón.

La propuesta platónica de educación para las mujeres no puede comprenderse sin su vinculación a un criterio político ni a una política eugenista y de matrimonios. Una vez presentado estos dos aspectos, intentaré mostrar el marco de esa educación femenina y qué significa para la mujer estar bien educada.

3.1.1.- Criterio político.

Cuando Platón se plantea la educación de las mujeres continúa moviéndose en la misma dirección que en el resto de ámbitos. Su gran proyecto político, en el que prácticamente nada queda olvidado, no puede excluir a una proporción tan considerable de la población como son las mujeres. Esto queda manifiesto cuando en el libro VII de las *Leyes* afirma que sería una estupidez dejar fuera de la legislación a las mujeres. La postura platónica hay que vincularla al orden global que propone, según el cual interrelaciona absolutamente todos los aspectos de la vida dentro de esa sociedad ideal por él diseñada: «Afirmo que, si es posible que eso se haga de esa manera, lo actualmente vigente entre nosotros es el colmo de la estupidez, el que todos los varones no practiquen al unísono las mismas cosas que las mujeres con toda su fuerza. En general, con nuestra forma de actuar, casi toda ciudad es y se convierte en media en vez de doble con los mismos gastos y esfuerzos. Por lo tanto, precisamente eso llegaría a ser un error notable para un legislador» (Platón, 1999b, VII 805b).

Al interior de este criterio, básicamente político, se manifiesta una visión antropológico que se mantiene dentro del estilo platónico de utilizar los símiles del mundo animal aplicados al mundo humano: «Pero tal vez sea correcto proceder así: que una vez completada la actuación masculina, se cumpla a su vez la femenina, máxime dada tu exhortación a ello. Porque, en mi opinión, no hay, para hombres nacidos y educados de la manera que hemos descrito, otro modo recto de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el de seguir en conformidad con el impulso que originariamente le hemos imprimido. Y en nuestro discurso nos hemos esforzado en establecer a estos hombres como guardianes de ganado» (Platón, 1992b, V 451c-d). En el momento en que se dispone a hablar de la mujer, lo hace pensando en que ésta está más cerca de la virtud cuanto más se parece su género de vida al del modelo masculino. Y permanece en la línea de la mayoría de autores de su época, es decir, admite la debilidad de lo femenino en comparación con lo varonil. Por tanto, no se puede decir que sea misógino, pero sí androcéntrico. Desplazar a la mujer del espacio

doméstico al público le exige, empero, resolver la ambigüedad entre ambos ámbitos. Esto no acaba de resolverlo con claridad ni en *República* ni en *Leyes*, se supone que intentó mediar entre las opciones domésticas y las políticas, una cuestión que en la realidad social estaba absolutamente clara, casa y mujer eran dos caras de la misma moneda.

Por una parte, cuando piensa la mujer le reconoce el espacio interior de la casa como el más propio a ella, así, según Sócrates: «¿Conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en la cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?» (Platón, 1992b, 455c-d). Platón posee una visión “psicológica” de la mujer que está en la línea de los saberes médicos de su época: en general, la mujer es más débil que el hombre. Pero, esto último quedará matizado porque no olvida la variedad de caracteres masculinos que hay y, de igual manera, entenderá que las naturalezas femeninas también presentan distintos perfiles. Sin duda, lo predominante en la sociedad ateniense es que la mujer fuese pensada, y que ella misma se pensase, al interior del espacio de la casa. Platón, sin embargo, está mirando más allá de lo establecido, por tanto, aquí entendemos que, sin olvidar la realidad constatada, hay que plantearse cuál sería el más adecuado lugar de la mujer en el nuevo proyecto político, esto es lo que le importa, más que la propia certificación de que la mujer y la casa se mantenían en una correspondencia circular.

Por otro lado, es sólo dentro de su proyecto que aparece la necesidad de incorporar a la mujer en el esquema político funcional, es entonces, cuando la hembra, al modo como actúa en el mundo animal, debe participar de las tareas de los machos: «¿Creemos que las hembras de los perros-guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?» (Platón, 1992b, V 451d), la respuesta es no; la hembra, como se advierte en la raza de los perros es incluso mejor guardiana que los machos, y este valor no puede excluirse en una ciudad que ha de protegerse de los enemigos interiores y exteriores. Aquí está operando un criterio antropológico que desliga al hombre del mundo animal, pero que utiliza ese mundo para afianzar funciones sociales.

Todo lo anterior se está discutiendo dentro de la especulación en torno al por qué del lugar de la mujer en la política. Entonces, la literalidad no es completa, en

realidad, lo realmente importante se resuelve cuando Platón se pronuncia en torno a la naturaleza femenina, es en este momento cuando la valoración de la mujer a efectos políticos no parece ser inferior a la del hombre: «Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbra y el macho procrea, más bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas» (Platón, 1992b, V 454e). Definitivamente, afirma que la mujer y el hombre a efectos de actividad política poseen igual naturaleza, de aquí se deduce que la mujer ha de participar del espacio político y en este sentido también de la educación; que ya es una cuestión de Estado: «Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre» (Platón, 1992b, V 455d-e).

3.1.2.- Política eugenista.

Se regularán los matrimonios según un criterio eugenista con el propósito de unir sexualmente (hacer copular dice Platón) a los más semejantes entre sí, de esta manera se busca mejorar la raza de los hombres; en Platón, lo mismo que para toda la tradición grecorromana, se hace evidente que subyace un principio de semejanza. Este principio junto a modelos del mundo animal, fundamentan la política de la mejora de la raza, destinada, en realidad, a toda la población, y que también incluye la eliminación de los elementos humanos no deseados: «Sin embargo, antes de todo esto debemos reflexionar sobre lo siguiente. Cuando un pastor, un boyero, un criador de caballos o de otros animales semejantes recibe una manada, nunca intentará hacerse cargo de su cuidado si no hace antes la depuración apropiada para cada grupo. Después de seleccionar y separar los sanos de los que no lo son, los de raza pura y los mestizos, mandará unos a otras manadas, mientras que cuidará los otros, pensando que es vano e inútil esforzarse por un cuerpo y por almas a las que corrompieron su índole y mala crianza, que van a destruir por añadidura los caracteres impolutos y los cuerpos sanos en cada una de las reses si no se hace limpieza a fondo de lo que hay» (Platón, 1999a, V 735b-c). Por lo tanto, la regulación de los matrimonios está en correspondencia con la intención de procrear una mejor raza de hombres: «En vista de lo que ha sido convenido, es necesario que

los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y siempre que sucedan estas cosas permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si, a su vez, la manada de los guardianes ha de estar, lo más posible, libre de disensiones» (Platón, 1992b, V 459e). El criterio es que los gobernantes manipulen los matrimonios de acuerdo con las necesidades del Estado, incluso el considerado mejor hombre ha de copular con más mujeres, dándole así mayores posibilidades de procrearse; esto en términos genéticos significa favorecer a los mejores genes para que permanezcan. En esta misma línea, debe evitar matrimonios inconvenientes utilizando mentiras si es necesario o mitos creados a propósito. Una vez más está mirando el mundo animal y desde él extrae modelos para la regulación de la vida humana-social; por esto plantea que han de procrear los que están en la «Flor de la vida», agregando: «Y si no se procrean así, ¿crees que degenerará mucho la raza de las aves y la de los perros? Sí por cierto. Y en cuanto a los caballos y a los demás animales, ¿piensas que sucederá de otro modo? No, sería insólito» (Platón, 1992b, V 459b). Lo que sucede es que Platón está trabajando de manera intuitiva con los principios biológicos de la selección natural¹⁹⁶, es decir, admitir que la naturaleza animal favorece la continuidad de los genes más fuertes.

Esto mismo lo expone Plutarco cuando habla de las realizaciones políticas que Licurgo diseña para su pueblo, diseño que muestra la interdependencia de la educación, la preparación para la guerra, el orden jurídico, el productivo y el religioso, sin olvidar el doméstico. En la base de este modelo de sociedad está la importancia de la convivencia, las comidas en común, y sobre todo, la preocupación por una política eugenista que pone el acento en el control de los matrimonios y de los nacimientos, y que, sin duda, tiene como finalidad la búsqueda de una raza fuerte moral y físicamente: «Luego, veía una gran estupidez y vanidad en las reglamentaciones de los demás al respecto, ya que hacen pisar sus perras y yeguas por los mejores sementales, persuadiendo a sus dueños a base de favores o dinero, y en cambio, encerrando a sus mujeres, las guardan teniendo por un honor el que

¹⁹⁶ «Metafóricamente puede decirse que la selección natural escudriña, cada día y cada hora, por todo el mundo, las más ligeras variaciones; rechaza las que son malas, conserva y acumula todas las que son buenas, y trabaja silenciosa e insensiblemente, *cuando quiera y donde quiera que se presenta la oportunidad*, por el mejoramiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones orgánicas e inorgánicas de vida» (Darwin, 2010, p. 155). Esta es la ley de selección natural que Platón aplica, conscientemente, como selección política en su *República*, para mejorar la raza humana, idea, que coincide con las prácticas de todos los pueblos antiguos en su intención por mejorar las razas de sus animales domésticos. O sea, la selección de los animales domésticos, que era la aplicación de lo que Darwin señala como selección natural consciente, acaba subordinada a la gestión política. La selección natural se convierte en selección política. El mundo animal es modelo para el mundo humano. Con Darwin culmina y comienza una nueva forma del entendimiento de la relación entre los hombres y los animales.

engendren hijos solamente de ellos, ya sean tontos, pasados de edad o enfermizos; como si no fueran, ante todo para los que los tienen y alimentan, deficientes los hijos, si nacen de personas deficientes, ni, por el contrario, útiles, si tienen la suerte de semejante origen. Con hacerse estas cosas así, según las leyes naturales y el interés de la ciudad, se distaba tanto de la propensión hacia las mujeres que, según afirmaciones posteriores, era absolutamente increíble el problema del adulterio entre ellos» (Plutarco, 2000, *Licurgo*, 15,15). Y aquí, una vez más, el modelo de la crianza de animales es el que sirve para pensar y justificar la política de los buenos nacimientos.

La política eugenista forma parte de la malla que crea Platón para poner todos los ámbitos de la vida social en la misma dirección, de manera que no es ajena a su proyecto educativo. Cuando propone unir entre sí a los mejores, está proponiendo, en realidad, mejorar la raza de los hijos, pues esto último (una buena naturaleza humana) es uno de los elementos claves de la educación. Luego, el segundo elemento, la educación entendida ahora como instrucción, podrá intervenir sobre naturalezas más dispuestas a la virtud. Esta sería la finalidad educativa de esa política eugenista, la otra se desprende de inmediato, es el tener a los mejores entre los guardianes, verdadero fundamento del posible Estado platónico.

Este criterio tampoco es ajeno a un juego de diferenciaciones claras que existen entre los mundos masculinos y femeninos. Por un lado, está la diferencia de prácticas de género en los espacios más íntimos de la casa¹⁹⁷, además, y por otro lado, está la gestión diferenciada por géneros del saber médico. Éste último se va concretando cada vez más en una oposición entre el saber médico público, en auge y en manos de los médicos, hombres, con su código de oficio que es a la vez moral,¹⁹⁸ y el saber curandero, el saber tradicional, que aún habiendo varones curanderos, estaba básicamente en manos de las «comadres»: «Para curar la enfermedad, no se requiere al médico, que posee una *sophia* especializada y que acude desde el exterior, para definir contrastes o sobreabundancia de humores, sino que se acude a la poseedora de sabiduría doméstica, la que no se define por ninguna especialización de lenguaje sino, al contrario, por poseerlos todos y de manera globalizadora: es nodriza, ama,

¹⁹⁷ «Puertas y columnas, cofres y cajas, vasos y espejos, lira o telar: todos estos objetos definen un espacio específico, propiamente femenino, donde los niños aparecen en ocasiones pero donde el hombre no se muestra más que de forma excepcional. Estas representaciones no pretenden privilegiar un modelo familiar en el que padre, madre e hijos se agruparían en una imagen idílica. La separación masculino/femenino es nítida, y el hombre está significativamente ausente de la mayor parte de estas imágenes. Lo mismo ocurre con la iconografía del matrimonio» (Lissarrague, *Los misterios del gineceo*, p. 174, en Veyne P., Lissarrague, F., Frontisi-Ducroux, F., 2003).

¹⁹⁸ En la nota N° 3 al juramento se puede leer que habían familias de médicos en las cuales se transmitía ese saber de padres a hijos, lo mismo que el enseñar a leer y escribir (Lara M^a. D., p.79, en *Tratados Hipocráticos I*, 1990a).

dueña, criada, confidente, alcahueta y, claro está, curandera. Su *sophia* comprende todo el ámbito doméstico femenino. A las órdenes de su noble señora, ella, de condición humilde, la supera, con mucho, en cuanto a conocimiento. Este conocimiento, sin embargo, no sale del reducido territorio del gineceo» (Camps, *La sabiduría de las mujeres: magia y medicina*, p. 333, en Revista Arenal, Vol.7, Nº 2, 2000). Los saberes hipocráticos, que participan de esta oposición, forman parte de un movimiento de incremento de la racionalización que tiene en autores anteriores sus inicios.¹⁹⁹ Racionalización significa, además, que el traslado de información contrastada se da por los que dominan la ciencia médica (*Sobre las afecciones* 45, en *Tratados Hipocráticos III*, 1997b). Lo que aquí interesa es que Platón tenía a los *Hipocráticos* como los grandes sintetizadores del saber médico de la tradición griega. Y el referente, para éstos y para aquél, sigue estando en el mundo animal, ya sea en temas relacionados con la dieta²⁰⁰ o con la anatomía humana; para esto último, se utilizaba el conocimiento de la anatomía animal a partir de los sacrificios y, también, los de la gimnasia (*Sobre las fracturas y articulaciones*, Introd. p. 65, en *Tratados Hipocráticos VII*, 1993), ya que no existía la autopsia de cadáveres, ni la sistemática disección de animales. Se dice que el gran aporte de Galeno fue la sistematización de las disecciones, pero, al igual que las otras observaciones indirectas, eran a la vez fuentes de errores al inferir directamente de lo animal a lo humano. Sin embargo, a pesar de que se acepta la idea de la prohibición de autopsias en la Antigüedad y en la Edad Media, se cree que en Alejandría sí que se disponía de cadáveres para el conocimiento anatómico (Galeno, 2003, *Sobre las facultades naturales I*, pie pág. nº 15).

No se puede, sin embargo, decir que haya en los textos hipocráticos un afán misógino, pero sí que se encuentra la visión masculina de la época²⁰¹. Y no puede negarse que la asociación con la política eugenista es fácil de descubrir en Platón y aún más en Aristóteles. La cuestión eugenista se corresponde con los conocimientos

¹⁹⁹ «Alcmeón de Trotona y Empédocles son los creadores de una fisiología a la vez general (relativa, por consiguiente, tanto a los animales como al hombre) y científica (orientada hacia un conocimiento racional de la función estudiada). Mediante la experimentación en animales, Alcmeón acertó a localizar en el cerebro la ejecución de las actividades sensoriales y psíquicas» (Lain, 1987a, p.82).

²⁰⁰ La cuestión de diferenciar la dieta humana de la animal es vista como un progreso de la técnica médica, no obstante, respondía a una observación de síntomas en los animales de un similar consumo (*Sobre las afecciones internas*, 23, y pie de pág. nº 62 y nº 63, en *Tratados Hipocráticos VI*, 1990b).

²⁰¹ «Hemos visto, pues, cómo el sexo y el género están presentes en el *Corpus Hipocrático*, en un intento de racionalización de diversidad hombre/mujer, una diversidad que pasa por la inferioridad del género femenino, si bien las teorías de los médicos hipocráticos no pueden clasificarse como estrictamente machistas, como han querido ver algunos de los estudiosos del tema. Sería mejor firmar que la ignorancia aún existente sobre el tema, la supervivencia de la medicina popular y el sustrato mágico religioso, a pesar de los esfuerzos de tecnificación de la medicina, provocan que la ideología del momento se superponga al esfuerzo científico» (Zaragoza, *Medicina y diversidad de géneros*, p. 358, en Revista Arenal, 2000). También ver: Ochoa, J. A., introd. pp. 26-27, en *Tratados Hipocráticos IV*, 1988).

que se poseían acerca de la relación entre sexo y herencia. Con Aristóteles se impondrá, no sin deudas con los hipocráticos²⁰², el predominio del sexo masculino y la aportación exclusiva del hombre de la forma; en cambio, la mujer sólo aportaba la materia, por tanto, mientras más parecido al padre el hijo más correcto era el “resultado”: «Por otra parte, un niño se parece a una mujer en la forma, y la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza. Pues bien, igual que en los intestinos por falta de cocción se produce una diarrea, así en los vasos sanguíneos se producen, entre otras hemorragias, las de las menstruaciones: porque también esto es una hemorragia, pero aquéllas son debidas a enfermedad, y ésta es natural» (Aristóteles, 1994b, I 728a. 15-25). Pero, antes, en los presocráticos y también en los hipocráticos encontramos autores que defendían la existencia dos semillas que se mezclaban, la del hombre y la de la mujer²⁰³. En todo caso, lo que se encontró Platón parece que fueron tres tesis acerca de la relación entre el sexo y la herencia: Una teoría de la confrontación, en donde el sexo de la criatura resultaría de una disputa entre el semen masculino y el femenino, venciendo los más espesos y calidos a los fríos y fluidos; posteriormente esta confrontación se asoció a la idea de considerar un semen fuerte o débil. Otra teoría era la calórica, si el semen llegaba a un útero cálido el resultado era un macho y una hembra nacía de un útero frío. De aquí se caracterizó «al sexo masculino como cálido y al femenino como frío, adjudicando, además, la fertilidad al calor y la esterilidad al frío. Posteriormente, al incorporar los hipocráticos estas ideas a su conjunto doctrinal y vincularlas al esquema cuatripartito, las enriquecieron complementando las propiedades masculinas con la sequedad y las femeninas con la humedad. Esta visión, que identifica a lo masculino con lo cálido y seco, mientras que a lo femenino lo hace con lo frío y húmedo, fue generalmente aceptada, e incluso sus restos se manifiestan en la

²⁰² «En todos los seres vivos los machos son más cálidos y secos, y las hembras más húmedas y frías por los motivos siguientes. Desde un comienzo cada uno <de los sexos> se originó con tales caracteres y se desarrolla gracias a ellos, y tras el nacimiento los machos se sirven de unos hábitos de vida más esforzados, de manera que se calientan y se secan, mientras que las mujeres llevan un régimen de vida más húmedo y más tranquilo, y llevan a cabo una eliminación del calor de su cuerpo cada mes» (*Sobre la dieta*, 34, en *Tratados Hipocráticos III*, 1997b). El hombre es calido y seco, la mujer, en cambio, húmeda y fría, esto, combinado con el criterio del predominio de la derecha sobre la izquierda, está presente en los *Textos Hipocráticos*, así como en Aristóteles: «Acercas de la naturaleza: la tetilla derecha y el ojo derecho tiene la máxima capacidad, y (así) el mismo lado de las zonas inferiores. Y que los fetos varones nacen en la parte derecha (del útero)» (*Epidemias II*, sección VI 15, en *Tratados Hipocráticos V*, 1989).

²⁰³ «Lo que sigue es de este modo: algunas veces la secreción de la mujer es más fuerte y otras más débil; y lo mismo la del hombre. Y en el hombre hay esperma tanto femenino como masculino; y en la mujer igual. Lo masculino es más fuerte que lo femenino, por lo que es necesario que proceda de un esperma más fuerte. Sucede del siguiente modo: si el esperma que procede de los dos es el más fuerte, el resultado será masculino, y si es el más débil, será femenino; según cuál de los dos domine en cantidad, así será el resultado» (*Sobre la generación*, 6, en *Tratados Hipocráticos VIII*, 2003).

actualidad en la medicina popular europea» (De la Fuente, 2002, p.91). La tercera teoría era la que pensaba que el sexo dependía del lugar en que se desarrollaba el embrión, derecha o izquierda del útero, la parte derecha se pensaba, era más fuerte y hábil, en cambio, la izquierda, más débil y torpe.

Sobre estas contraposiciones, heredadas de la codificación pitagórica, se continúan elevando las diferenciaciones entre los géneros que se mantienen durante el cristianismo, pasando, claro, a través de la autoridad de Aristóteles y Galeno (Thomasset, *La naturaleza de la mujer*, p.78-79, en Duby G. y Perrot M. (dirs.), 2000b). Este último, contempla estas dicotomías al tiempo que refleja gran parte de la doctrina de fondo de la cultura griega en relación a la mujer, su fecundidad es similar a la fecundidad de las hembras del resto de los animales²⁰⁴.

En resumen, ya desde el saber hipocrático la mujer aparecía como más débil: «pues la naturaleza femenina es más débil de ánimo y apocada» (*Tratado Hipocrático*, 1988, *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, p. 328). Esto lo sostiene Platón casi literalmente, la mujer tenía la misma naturaleza que el hombre para la política, «excepto en que en ella es más débil y en él más fuerte» (Platón, 1992b, V 456a). A lo anterior, Platón también puede sumar la concepción de la enfermedad que viene de Alcmeón: «Nos limitaremos sólo a mencionar que el gran pensador y médico Alcmeón de Trotona (nacido hacia el 500 a. C.), que descubrió el papel del cerebro como centro del pensamiento y el sistema nervioso, y que definió la salud como el equilibrio de fuerza y la enfermedad como excesivo predominio de una de ellas (es decir, la salud como *isonomía* y la enfermedad como *monarchía*, utilizando una muy sugerente metáfora política) parece haber abierto una senda muy transitada por los hipocráticos»²⁰⁵ (Gual C., *El cuerpo humano...*, p.64-65, en Pérez, A. y Cruz, G. (Eds.), 1999). Desde estas ideas médicas Platón deriva la propuesta de un filósofo médico, o sea, el que trabaja para poner equilibrio en el cuerpo social. Galeno también habla del médico como filósofo.

A todo esto Platón agrega su «doctrina» de hacer prevalecer la creación intelectual por encima de la procreación biológica. Hay aquí una apropiación que se sostiene en un criterio biológico que asigna a la mujer una posición pasiva, cuestión

²⁰⁴ «Si las mamas de una mujer encinta se ablandan de repente, puedes esperar un aborto. Si en una embarazada de dos fetos un pecho se vuelve blando, significa que abortará uno de los embriones, generalmente el varón, si es el derecho, y la hembra si el otro, puesto que generalmente los varones se instalan en la zona derecha de la matriz y las hembras en la izquierda; es raro lo contrario, como se observa también en los otros animales que por naturaleza paren gemelos: muchas cabras, ganado semejante y otros animales cuadrúpedos» (Galeno, 1997, VI 437).

²⁰⁵ También hallamos lo mismo en los *Tratados Hipocráticos* I, 1990a, p. 48.

que permanece a lo largo de los siglos²⁰⁶. Esta idea todavía podemos encontrarla en el siglo XIX: «El auge industrial de la segunda mitad del siglo aleja las fábricas de la residencia familiar, materializa la separación entre ambas esferas y remite las esposas-madres a la vida doméstica. Allí se instalan con autoridad y definen sus propios valores, que oponen casi uno a uno a los valores de los hombres. De esta manera, frente a la producción de bienes y riquezas, las mujeres exaltan la familia y la reproducción. Frente a la reducción de la natalidad que se afirma por doquier, ellas tienen más hijos que los que había tenido su madre. Para ellas, procrear se convierte en una manera de afirmar su especificidad y de adjudicarle importancia. Se ocupan personalmente de su descendencia. Hermanas y primas, vecinas y amigas, viven en una sucesión interrumpida de embarazo, parto, amamantamiento, destete, más partos y menopausia. Para ellas, la biología es al mismo tiempo su debilidad y su fuerza, funda su solidaridad, su identidad. También vigilan con rigor los estudios y la educación moral. Estas amas de casa llenas de hijos ven aumentar el peso de sus tareas familiares» (Knibiehler Y., *Cuerpos y corazones*, p. 377, en Duby G. y Perrot M. (dirs.), 2000c).

Por otro lado, no hay que olvidar que en la medicina hipocrática lo que importaba era el cuerpo; el alma era básicamente pensada como principio vital. Y, «fuese, empero, “fisiológica” o “creencial”, la medicina griega no dejó de ser fiel al radical naturalismo de la mentalidad helénica. Ni siquiera en los ritos más alejados de la medicina “fisiológica” vieron los helenos algo que no fuese “físico”, algo que nosotros pudiéramos llamar “espiritual”» (Lain Entralgo, 1961, p.43). Galeno renunció a pronunciarse acerca de la naturaleza del alma²⁰⁷, aunque trabaja con la hipótesis de que en el alma hay una parte dirigente (Galeno, 1997, II 127-128).

Por lo tanto, se produce un triple desplazamiento trenzado: un movimiento de idealización, simultáneamente un realce de lo intelectual respecto de lo biológico y, a

²⁰⁶ «Entre Homero (siglo VIII a.C.) y Galeno (siglo I de nuestra era), poetas, filósofos y médicos revisten el objeto-mujer con un discurso de notable coherencia. Si se pretendiera resumir en una lista las obsesiones del discurso erudito, ésta no sería muy larga. La mujer es pasiva y, en el mejor de los casos, inferior –no hace falta decirlo– al patrón de su anatomía, su fisiología y su psicología: el hombre. Eso es todo. Todo lo que se ha podido decir y escribir en el debate sobre el feminismo de Platón, quien concibe en la *República* una ciudad en que las mujeres debían ser educadas como los hombres, choca con esta evidencia: emprendan lo que emprendieren –y si pueden intentarlo todo– lo harán *menos bien*» (Sissa G., *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, p. 95, en Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), 2000a).

²⁰⁷ Se trata de ser fiel a su espíritu científico: «Sobre el alma sé, como en general todo el mundo, que tenemos alma... Sin embargo, renuncio a conocer su sustancia y, tanto más, si se trata de saber si es o no mortal (...) Pido disculpas por no tener conocimiento acerca de cuál sea la sustancia del alma, así como si es mortal o inmortal (...) No puedo ofrecer una opinión sobre qué es la sustancia del alma (...) para el tratamiento de la enfermedad carece de importancia el que el médico sepa si el alma es mortal o inmortal; o si el alma es corpórea o incorpórea (*De sententiis* 3 y 7, ed. V. Nutton, en preparación)» (García L., Introd. P. 68-69, en Galeno, 1997).

la vez, una mayor importancia del alma sobre el cuerpo. De esta triple complicidad, apoyada en la debilidad física de la mujer y en el rol social que se le asignaba, Platón generaliza como paradigma humano la figura del guerrero-filósofo, modelo, entonces, para hombres y también para mujeres.

Platón anticipa a Aristóteles: «La mujer es un macho fallido». La mujer debe aproximarse al modelo: el hombre. Para ello, también es necesario controlar las mezclas y su resultado, pues los niños son más del Estado que de sus padres: «Todo hijo de vecino, en lo posible, debe recibir obligatoriamente formación, puesto que pertenecen a la ciudad más que a sus progenitores» (Platón, 1999b, VII 804 d).

El matrimonio se pone bajo la premisa de los mejores nacimientos, o sea, según una política eugenista que encaja con el punto de vista androcéntrico dominante. Lo mismo ocurre cuando mantiene la costumbre del tutor por línea masculina para casar a las mujeres o, cuando se trata de casar a la epiclera.²⁰⁸ En general, esta política acentúa el giro hacia la virtud, y en ese sentido establece dos leyes acerca de la sexualidad²⁰⁹, ambas van dirigidas a eliminar las posibilidades de nacimientos incontrolados, penalizar el adulterio en cualquiera de sus posibilidades, la homosexualidad y multar a los célibes, entre otras cosas. Las mujeres, una por tribu, se encargaran de los asuntos destinados a la crianza y deben velar por el buen funcionamiento de los matrimonios. En *Leyes* propone dos leyes acerca del matrimonio que se mueven en los términos del control y el convencimiento (Platón, 1999a, IV 721b-d / VI 783d-784e). Este esfuerzo por persuadir es una novedad en la legislación platónica, por ello acostumbra a poner preámbulos a las leyes. Lo que interesa es su intento de reforzar sus prescripciones con el recurso a los mitos o las fábulas que le permiten convencer y encantar. Así, en el marco de la preocupación por los enlaces y la procreación de la especie, aparece el «discurso de las Musas» o el discurso acerca del «número nupcial». Se trata de un texto oscuro y lúdico, dicen los

²⁰⁸ «Si no dejare varones, sino mujeres, el testador debe dejar como hijo heredero suyo al marido de la hija que quisiere, designándolo por escrito como el heredero de su lote» (Platón, 1999b, IX 923e).

²⁰⁹ «Para esa ley de que tengan relaciones sexuales naturales con el fin de tener hijos, manteniéndose apartados, por un lado, de los varones, sin aniquilar intencionalmente las especie humana ni sembrar en rocas y piedras, donde su simiente nunca echará raíces ni se reproducirá, y separándose, por otro, de toda tierra femenina en la que no querrías que te creciera lo que has plantado. Esta ley, si llega a perdurar e imponerse, como ahora se impone en la cópula con los hijos –en el caso de que también predomine con justicia en los otros tipos de relaciones sexuales–, producirá incontables beneficios. En efecto, en primer lugar, es según naturaleza y hace abstenerse de la furia y locura erótica y de todas las infidelidades en el matrimonio, de las bebidas y comidas y de todo lo desmesurado y hace que sean parientes y amigos de sus propias mujeres» (Platón, 1999b, VIII 838e-839b); Y la segunda ley: «Consistía en hacer lo menos ejercitada posible la fuerza de la voluptuosidad, desviando su afluencia y su alimento a otras partes del cuerpo por medio de esfuerzos físicos. Esto sería, si no hubiera desvergüenza en las prácticas sexuales. En efecto, si por vergüenza lo practican poco, el uso menos frecuente de la voluptuosidad haría que esta fuera un ama más débil para ellos» (Platón, 1999b, VIII 841b).

comentarios a pie de página. En el mismo sentido se expresa también Platón cuando dice que las Musas: «En realidad están jugando y divirtiéndose con nosotros como con niños» (Platón, 1992b, VIII 545e). En este texto habla de la idea del «Eterno Retorno» de las generaciones, de todo lo vivo y, dentro de esto, la necesidad de conocer los períodos adecuados para la fecundidad de la criatura humana. Todo ello para evitar procreaciones que generen discordias entre los humanos, y esto último lo complementa con el criterio de evitar las mezclas inadecuadas siguiendo el mito de las razas de Hesíodo (Platón, 1992b, VIII 546a-547a).

Plutarco, siglos más tarde, insiste en este criterio eugenista para situar el papel de la mujer en la reproducción de la especie. La situación de la mujer en Esparta era distinta a la que tenían en Atenas, pero, en ambos casos la mujer era definida desde una mirada masculina dominante y según el saber de la época, esto a nivel de criterios de naturaleza, políticos, religiosos; en este sentido, el mundo de los animales les sirve de referente para pensar el modo de vida humano: «Por eso las ubres de los demás animales cuelgan bajo el vientre, pero en las mujeres están arriba en torno al pecho para besar, rodear y abrazar al infante, como por tener por fin el parir y criar no la necesidad sino el amor» (Plutarco, 1995b, *Sobre el amor a la prole*, 3).

3.1.3.- Platón: La educación de las mujeres.

Platón, al considerar iguales naturalezas, acaba aceptando que todo lo que vale para el hombre ha de ser competencia también de las mujeres. Igual naturaleza implica igualdad política y educativa: «¿Y acaso no hay mujeres aptas para la gimnasia y para la guerra, mientras otras serán incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia? Lo creo ¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de ésta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?» (Platón, 1992b, VIII 456a).

Para ellas, entonces, la misma crianza, instrucción y artes. Así, cuando habla de los estadios cronológicos, que habría de recorrer el que aspira a la máxima educación y que acabaría en un servicio al Estado en la forma de gobernante, afirma la igualdad de la mujer ante esta posibilidad política: «Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas» (Platón, 1992b, VII 540c). Y lo mismo para la educación: «Ahora bien, con respecto al proceso en que se llega a ser mujer guardiana, no hay una educación para el hombre y otra para la mujer, ya que es la misma naturaleza la que la recibe» (Platón, 1992b, VIII 456d). Entonces, a las mismas tareas corresponderían las mismas enseñanzas: «Si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas» (Platón, 1992b, VIII 451e).

Las mujeres a las que se refiere son las esposas de los guardianes, las guardianas. Así, la comunidad de mujeres es la clave. Las guardianas se eligen según el mismo criterio que a los guardianes, por su fogosidad. Por lo tanto, también para ellas es adecuada la música y la gimnasia en los mismos términos, pues «no es contra naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia» (Platón, 1992b, VIII 456b), con participación en la palestra desnudas, tanto las mujeres jóvenes como las mayores, al igual que los hombres. Lo mismo en relación a las artes que conciernen a la guerra.

La educación de las mujeres estará, en realidad, dentro de una novedad que Platón introduce respecto de la vida ateniense, se trata de un género de vida espartano, la vida en comunidad. Y ésta es una de las causas principales, dice él, para conseguir una sociedad fraternal: «Así, la causa del más grande bien en el Estado se nos aparece como la comunidad de mujeres y niños entre los auxiliares» (Platón, 1992b, VIII 464b). Se trata de un género de vida que prohíbe toda propiedad privada, eliminando así el sentido de la propiedad personal; éstos recibirán manutención del resto de ciudadanos por ellos protegidos, y según esto vivirían del erario público: «¿Estás de acuerdo conmigo, entonces, en la comunidad de las mujeres con los hombres que he descrito, respecto de la educación de los niños y del cuidado de los demás ciudadanos? ¿Y estás de acuerdo en que las mujeres, ya sea que permanezcan en el país o que marchen a la guerra, deben compartir con los hombres la vigilancia y la caza, como los perros, viviendo en lo posible todo en comunión y en todo sentido, pues obrando así harán lo mejor que cabe obrar y no en contra de la naturaleza de la hembra en relación con la del macho, por lo cual corresponde naturalmente a uno comulgar con la otra?» (Platón, 1992b, VIII 466c-d). Esta comunidad de «placeres y dolores» está pensada según la comparación habitual en Platón entre el cuerpo humano y la realidad social estructurada. Hombre, cuerpo, sociedad y política, se ponen bajo un mismo punto de vista doctrinal: la salud o el buen gobierno.

El punto de vista masculino y una visión militarizada de la vida social está en el fondo de sus propuestas, esto se hace evidente cuando agrega que las mujeres y los niños han de ser comunes, con la esperanza de que se eliminen las rencillas entre grupos de parentescos, pues al poseer mujeres en común, los hijos también serán comunes: «Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes²¹⁰, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre» (Platón, 1992b, VIII

²¹⁰ Epicteto mantiene esta idea en el siglo I: «Pues, ¿qué? ¿No son las mujeres comunes por naturaleza? Conforme» (Epicteto, 1963, IV 10). De acuerdo con esto y con la asignación que la ley determina, el adulterio sería apropiarse de algo que la legislación no te ha asignado, es decir, la mujer asignada a otro. Esta es la interpretación de Epicteto acerca del adulterio.

457d). Esto en las *Leyes* está atenuado, casa y comunidad se mezclan en sus explicaciones, pero sin precisar. No así la importancia de la mujer en la preparación para la guerra. Debe saber luchar con armas, ejecutar evoluciones militares y formar para el combate, también estar siempre disponible para ir de campaña y abandonar la ciudad, así como para defender esta última. Para esto sirven las danzas con armas, los ejercicios de guerra y los hípicas (Platón, 1999b, VII 813d-814d).

En realidad, lo que está proponiendo Platón es incorporar a la mujer en un modelo educativo diseñado para varones, hacer de los varones buenos ciudadanos y dentro de este esquema hacer de las mujeres buenas guardianas, de manera que se aproximen lo máximo a este modelo varonil. En este sentido coincide con Jenofonte que, en palabras de Sócrates, habla de una educación de la mujer como si fuera un hombre. En este último, la cuestión se plantea de la siguiente manera: Sócrates le pregunta a Iscómaco (Jenofonte) «¿La educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?» (Jenofonte, 1993, *Económico*, VII 4). La pregunta es clara y representativa, en el sentido de poner a la mujer bajo los requerimientos de las necesidades de la administración de la casa. En Platón será idéntico el planteamiento, lo que cambia es que los requerimientos serán los de la ciudad diseñada por éste, en cambio Jenofonte habla del *oikos*.

La ciudad platónica asume la misión educativa de sus generaciones, en ese sentido, también se ocupa de enculturizar a las mujeres. Con un alcance más doméstico, Jenofonte también asume la educación de su mujer como una de las misiones del esposo, principal responsable del *oikos*: «Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible» (Idem. VII. 5-6). El paralelismo con el espíritu del sistema educativo de Platón es evidente, simplemente cambia la planificación, que en Jenofonte es para un individuo, la esposa, y, en el caso de Platón, es para la esposa-modelo que el Estado necesita. Ambos escritos tienden en todo caso a mostrar lo genérico y, a efectos educativos, expresan lo que políticamente ya está claro, la mujer es tutelada e integrada desde una situación de minoría de edad. Cabe decir que Platón se acerca a la superación de esta concepción de tutela, ya que ofrece plenas posibilidades para la mujer capaz de llegar hasta las magistraturas. Lo que sucede es que Platón hacía teoría, y es Jenofonte quien nos pone más cerca de la realidad de Atenas.

Después de una larga exposición de la formación de la mujer por parte del esposo, Sócrates exclama: «¡Por Hera!, Iscómaco, me estás dando a conocer una mentalidad viril en tu mujer!» (Idem. X 1). Si Platón integra a la mujer en un mundo,

el suyo, androcéntrico, Jenofonte, la integra en el universo de un *oikos* también androcéntrico: «Ahora, Sócrates, puedes estar seguro de que mi mujer está preparada para seguir el sistema de vida que le enseñe y tal como ahora te he estado contando» (Idem. X 13).

Por su parte, Platón se mantiene en los mismos criterios cuando nos dice que una mujer bien educada ha de ser como los pájaros. Está hablando de la necesidad de que las mujeres, y también los jóvenes, se interesen y sepan comportarse en situaciones bélicas, de manera que en estos aspectos estén bien educados para servir a las necesidades de la ciudad: «Sería un gran falla del orden político que las mujeres estuvieran tan mal educadas que no quisieran morir como los pájaros, luchando por los hijos contra cualquier bestia más poderosa y correr todos los peligros, sino que, yendo directamente a los templos, llenaran todos los altares y naves y propagaran la creencia de que la raza de los seres humanos es por naturaleza la más cobarde de todas la fieras» (Platón, 1999b, VII 814a). Se deduce que para Platón las mujeres bien educadas han de ser varoniles, o sea, son valoradas en relación a las virtudes masculinas que se han codificado políticamente.

Para justificar la igualdad instructiva, explica un criterio de inclusión de las mujeres en la instrucción: «El género de las mujeres debe tener junto con el de los varones la máxima participación tanto en la educación como en lo demás no será aplastada con esos medios. No caben dudas, entonces, de que así se debe pensar en este tema. Porque si las mujeres no tienen una vida en común con los hombres en todos sus aspectos, ¿es que no va ser obligado que tengan un orden diferente?» (Idem. 805d).

Lo que intenta es ir más allá del habitual papel de la mujer destinada al interior de la casa: «Nuestra costumbre en eso es así: reuniendo todas las cosas bajo un techo, como se suele decir, toda la fortuna, entregamos a las mujeres su administración y el gobierno de la lanzadera y de toda la tejedura de la lana» (Idem. 805e). Busca, sin duda, concluir que lo mejor para la ciudad es que la mujer participe mediante una comunidad de vida común. Pero, acaba por optar por el justo medio entre, por un lado, el modelo espartano de mujeres que son como hombres y el de las sauromátides, mujeres de un pueblo nómada que también practican las artes de la guerra al igual que los hombres, y por otro lado, las mujeres del pueblo Tracio, que realizan los trabajos de la casa y que, según Platón, son al modo de esclavas.

El criterio que propone, buscando el justo medio, es que las mujeres participen de toda la instrucción que se propone para los hombres, incluida el arte de la guerra; todo ello en el marco de una visión moral de la vida que deja claro, una vez más, que

lo que interesa, mucho más que cualquier instrucción intelectual, es perseguir un modo de vida virtuoso. Habla de buscar una manera de vida que no sea la de «vivir engordando a la manera del ganado» (Idem. 807a), pues «lo que corresponde a un animal perezoso y engordado es ser destrozado por otro animal que se encuentre muy enjuto por los vigorosos ejercicios que ha realizado» (Idem. 807b). Así en *Leyes* lo que propone sería, además del género de vida común (igual que en la *República*), una propuesta del todo moral: «Pues la vida de al que con total justeza se dice que está completamente abocada a la victoria en la práctica de la virtud del cuerpo y del alma tiene el doble de ocupaciones y aún mucho más del doble que la que no deja tiempo para ninguna de las tareas, la que aspira a vencer en Pitia y en Olimpia. En efecto, es necesario que ninguna otra tarea secundaria se convierta en impedimento para la entrega a los ejercicios y a la alimentación conveniente al cuerpo ni los conocimientos y costumbres adecuados al alma» (Idem. 807c-d). Entonces la mujer tiene, además de los deberes políticos, las labores de casa. La educación, en el amplio sentido del término y, en concreto, la instrucción «formal», efectivamente son concebidas para buscar la virtud del alma y del cuerpo. En este mismo sentido, Plutarco²¹¹ rechaza la molicie en los varones, cosa que es extensible al modelo que Platón propone para las mujeres; ambos están mirando a la realidad espartana con cierto complicidad, pues veían en ese modo de vida de las mujeres el más adecuado para la supervivencia de la ciudad en lo militar, y también, para la reproducción adecuada de sus habitantes. Sin embargo, cuando Plutarco en *Virtudes de mujeres* nos habla de la manifestación de las virtudes en las mujeres de diferentes pueblos, se puede decir que esas mujeres son virtuosas en tanto se muestran con conductas masculinas o con heroicidad política. Y, ocurre lo mismo, cuando se refiere a las mujeres espartanas en sus *Máximas de mujeres espartanas*, así cuando pone voz a Gorgo, la mujer de Leónidas, el diálogo entre ambos en el momento de partir a la guerra deja claro el lugar político que ocupa la mujer: «Cuando exhortaba a su marido Leónidas, que salía para las Termópilas, a mostrarse digno de Esparta, le pregunto qué debía hacer ella. Éste le dijo: «Casarte con un hombre honrado y alumbrar hijos buenos»» (Plutarco, 1987a, *Máximas de mujeres espartanas*, Gorgo 6).

La influencia del modo de vida pitagórico y del pensamiento de las mujeres pitagóricas es aquí, al parecer, determinante: «En sustancia, he aquí las opciones de

²¹¹ «Todavía más resuelto a combatir el lujo y extirpar el afán de dinero, aportó la tercera medida y la más noble, la organización de los *syssítia*; de tal modo que comían unos con otros reuniéndose para (tomar) alimentos y raciones iguales para todos y previamente determinadas, en vez de pasar el tiempo en casa, reclinados en literas y ante mesas lujosas, como animales adéfagos, engordados en la sombra a manos de demiurgos y cocineros y echando a perder junto con sus costumbres también sus cuerpos, abandonados así a toda clase de apetitos y excesos que exigen largos sueños, baños calientes, mucha tranquilidad y, en cierto modo, una enfermedad diaria» (Plutarco, 2000, *Licurgo*, 10).

estas damas pensadoras (las mujeres pitagóricas): La conformación fisiológica de las mujeres las obliga a la maternidad; del hacer hijos se deduce la pareja y la familia, formas ideales que aseguran la reproducción de la especie y le dan un máximo de oportunidades; de ahí la evidencia de una felicidad estricta y la prohibición fundamental de todo libertinaje; en consecuencia, las tareas correspondientes al funcionamiento doméstico y a la gestión de los quehaceres cotidianos, desde la educación de los hijos hasta el cuidado atento de sus maridos, pertenecen a las mujeres de hecho y por derecho. Para ellas, la fidelidad, la monogamia, la heterosexualidad, la pareja y la maternidad constituyen también los arquetipos insuperables. De manera que lo inverso de estos principios sagrados se convierte en el mal, sea en la forma de placer, de la sexualidad querida por sí misma o del desorden» (Onfray M., 2002, pp.179-180). Ha quedado atestiguado que en la comunidad pitagórica había mujeres, según consta en un catálogo redactado por un pseudo-pitagórico (*Pitágoras*, 331 y 324, en *Los Filósofos presocráticos I*, 1994); también que Pitágoras educaba a las mujeres en una línea muy similar a la de Platón (Diógenes Laercio, 2007, VIII 39). Dichas enseñanzas iban destinadas a conservar las buenas relaciones entre los esposos de acuerdo a criterios de fidelidad, castidad, orden, y cuidado de la alimentación y bebida de cara a una política de buenos nacimientos, según puede apreciarse en su discurso a las mujeres. La virtud principal parece que era la temperancia: «A continuación habló sobre la temperancia, afirmando que la edad juvenil pone a prueba la naturaleza, en el período en que los deseos están en su plenitud. Después los exhortaba a considerar que entre las virtudes sólo a ésta conviene aspirar, tanto muchachos como doncellas, casadas o ancianos, pero especialmente los jóvenes. Declaró además que ella es la única que comprende tanto los bienes del cuerpo como los del alma, reservando la salud y el deseo de las mejores realizaciones vitales» (Jámblico, 1991, VIII 41).

Se advierte, no obstante, que Platón reutiliza estos planteamientos según su propio proyecto, la mujer es austera, el control de los apetitos es un criterio virtuoso, pero rompe con el modelo del predominio de la familia en beneficio de la idea de una gran casa común: la ciudad; que es al modo de una prolongación de la comunidad pitagórica. En realidad, son Aristóteles y luego los padres de la iglesia los que realzarán el modelo de familia en correspondencia con un modelo de mujer-abeja, mucho más que Platón. En Platón la idea de mujer-abeja-obrera está implícita al interior de la visión del ciudadano concebido como una abeja-obrera más.

Pero, a pesar de ello, mantiene latentes algunos criterios diferenciadores, que, en definitiva, vendrían fundamentados por las diferentes naturalezas entre el hombre y la mujer, y aunque haya dicho que son iguales naturalezas considera que una es

más débil que la otra y, además, parece no poder pensar desde un punto de vista neutral en cuanto a géneros. Por ello, cuando habla de cargos públicos dice que las mujeres se encargan de unas cosas y los hombres de otras: «Volviendo al tema, las magistrados y los magistrados deben ocuparse de todo esto. Las primeras deben ser supervisoras de los juegos y de la crianza, los segundos, en las materias de aprendizaje, para que todos y todas lleguen a utilizar con igual habilidad pies y manos, sin dañar nada, en lo posible, sus capacidades naturales con los hábitos» (Platón, 1999b, VII 795d). Y, cuando trata de los diferentes contenidos a recibir, establece diferencias en función de lo que él cree una diferencia natural de los sexos: «Es posible atribuir a ambos tipos de canciones el ritmo y la melodía que la necesidad exige, aunque hay que distinguir también claramente la música de las mujeres por medio de la diferencia específica de la naturaleza de cada sexo. Es evidente entonces que debemos decir que lo masculino es magnificente y tiende a la valentía, mientras que lo que se inclina más al orden y la prudencia habría que transmitirlo en el texto de la ley como siendo más femenino» (Idem.VII 802e).

Por otro lado, la mujer no es nombrada en la «educación superior», además todo el lenguaje está manifestando un sujeto masculino. Integra a la mujer en la vida política para hacer más fuerte la ciudad en todos los aspectos, así, la fecundidad femenina se pone al servicio de la continuidad de la ciudad, al igual que cualquier función social que pueda cumplir.

La selección de guardianes está sujeta a procesos de pruebas de idoneidad para continuar hacia niveles superiores de instrucción, al parecer para las mujeres habría selecciones similares y paralelas, pero Platón no se explica al respecto. Lo que sí afirma es que la estructura educativa será la misma que propone para los guardianes; con las diferencias que él considerada naturales, de contenido y de intensidad.

En Platón todo lo anterior guarda relación con el realce de la luz intelectual ante la reproducción biológica. Apropiación de la fecundidad femenina pero metamorfoseada. Los dioses están detrás de esta visión doctrinal, los dioses esquematizados por Hesíodo. Al punto que Zeus se apropia de la capacidad de dar a luz al parir a Atenea y Dioniso y, en general, la primacía masculina se identifica con la primacía intelectual y con la jerarquía social. La fuerza se enmascara en poder y el poder se hace verdad: «Así pues, la dominación y la servidumbre inducidas no proceden de un orden natural sino de la voluntad cultural de los que son más fuertes en el terreno físico. El imperio falócrata procede de la lamentable potencia corporal y muscular: poder golpear y pegar, destruir y humillar, hacer daño y lastimar, someter y maltratar. Algunas consecuencias se desprenden del modelo naturalista en el que el macho dominante decide el derecho y establece las reglas, decretándolas justas en

cuanto legitiman el estado de hecho brutal del que él saca provecho. Dios sirve a la mística varonil que se ha creado para esta ocasión, dotándola de los atributos de un sexo fuerte. Naturalista y teológica, trascendental y fractal, la lógica falócrata organiza las dialécticas en conjuntos coherentes» (Onfray M., 2002, pp. 175-176).

Bajo todo lo anterior, subyace el mundo de las abejas y sus significados. En el lenguaje de las abejas hay algo de divino, será por la vinculación de la miel²¹² con el néctar y la ambrosía, ese lenguaje se daba como algo implícito en la antigüedad, ya que se creía que todas las abejas obedecían al «rey». La intuición sigue reforzando la idea de una comunidad que muchos llamaban república o política. Formaba parte de la imaginación de Platón que las agrupaciones de animales o de aves (Platón, 1999a, III 680e), debían tener algún tipo de organización jerárquica que era valorada por éste según el grado de orden e inteligencia que mostraban. La cohesión «social» era el indicativo y, en ese sentido, intuyeron que en los insectos sociales²¹³ había una semejanza con las sociedades humanas, semejanza, empero, trucada por ellos en beneficio de su cosmovisión.

El modelo de la abeja-obrera como mujer es perfecto, incluso más perfecta es la idea de poner por encima de cualquier vida personal, el valor de la continuidad de la especie; viene a ser algo así como un eterno retorno de la fecundación. Esta idea de los ciclos en términos históricos no es ajena a Platón. También puso por encima de los intereses de los ciudadanos, a los cuales también llamó abejas, el interés de la comunidad humana. La especie requiere que incluso se planifiquen los matrimonios y las procreaciones, las especies están por encima e imponen eliminar los no aptos, los irrecuperables, la especie precisa que los ciudadanos sean diligentes y respetuosos con las leyes. Hay, en todo esto, una especie de *Espíritu de la Colmena*; quién falta a la ley falta a toda la comunidad, toda la comunidad ha de estar vigilante. La comunidad exige que los ciudadanos no sean al modo de los zánganos, sino al modo de las abejas-obreras, de ahí que toda la *teoría del zángano* que trabaja Platón en la *República* supone un contraejemplo para hacer resaltar la responsabilidad, el esfuerzo, la diligencia, la obediencia, la virtuosidad; en definitiva, la figura del buen ciudadano cuando está bien educado. Es una contrapartida a la idea del filósofo, rey de enjambres, que había señalado en el marco de la presentación del filósofo como el

²¹² La miel «aporta el gran placer de su naturaleza celestial» (Plinio el Viejo, 2003, XI 31).

²¹³ «Los insectos sociales más avanzados, los que forman las sociedades mayores y más complejas, han alcanzado esta posición mediante una combinación de tres rasgos biológicos: los adultos cuidan de las crías; dos o más generaciones de adultos viven juntas en el mismo nido; y los miembros de cada colonia están divididos en una casta reproductora «real» y una casta no reproductora «obrero». Este grupo selecto de insectos, a los que los entomólogos denominan eusociales (que significa «verdaderamente» sociales), está compuesto por cuatro grupos familiares: (Hormigas, abejas, avispa y termitas)» (Hölldobler B. y Wilson E., 1996, p.21).

liberado (y liberador) de la caverna (Platón, 1992b, VII 520b-d). En esta nueva dirección, o sea, buscando consolidar el dominio simbólico, se mueven prácticamente todos los autores conocidos, por eso, buscarán contraejemplos para fijar el modelo ejemplar de mujer que la sociedad política espera de ellas. Los contraejemplos, en realidad, están realzando el modelo de la mujer como esposa-madre-abeja-obrera.

3.2.- El modelo real.

3.2.1.- Las mujeres y las abejas.

El texto referencial para nuestra cultura es el *Económico* de Jenofonte, aquí se asigna a la mujer el espacio interior de la casa, siendo pensada como la contrapartida de la figura masculina, pues sólo al varón se le reconocen las plenas competencias políticas, exclusivamente suyo es el espacio político. La frontera entre el interior y el exterior de la casa es la clave que permite el diseño de un modelo de mujer virtuosa, que queda fijada a una destinación inapelable: criar los hijos, permanecer al interior de la casa, cuidar y mantener su prosperidad, en definitiva, administrar la casa. Las virtudes domésticas y femeninas son una misma cosa, es puertas adentro donde la mujer se juega su razón de ser existencial y cultural: «Porque no es gracias a la hermosura como florecen la bondad y la felicidad, sino con la práctica cotidiana de las virtudes» (Jenofonte, 1993, VII 43). Se trata de una construcción teórica que consolida una realidad ya establecida por el dominio del punto de vista androcéntrico.

En el discurso masculino, a la visión de la mujer según la divinidad y, en correspondencia, según naturaleza, se le asocian una proyección antropológica y social. Todo lo anterior entra en una relación de soporte mutuo con la necesidad de continuidad del proyecto político. Así, Jenofonte, cuando quiere justificar el hecho de que los hombres vivan agrupados, alude a tres razones: «En primer lugar, esta pareja se une en matrimonio, procreando hijos para que no se extingan las especies de seres vivos. En segundo lugar, esta unión proporciona, al menos a los seres humanos, la posibilidad de apoyo en la vejez. En tercer lugar, los seres humanos no viven al aire libre como los animales, sino que necesitan evidentemente un techo» (Idem. VII 19-20). La estrategia argumentativa que mantiene Jenofonte, conduce a dar razones para que a la mujer le sean asignadas las labores interiores de la casa y su administración. Este esquema argumentativo servirá luego como modelo para el perfil que tendrá la granjera de Columela, excepto que en el caso de Jenofonte se está realizando la figura de una esposa legítima, cosa que le lleva a plantear la temática casa-mujer en términos de compañeros de intereses, de aliados defendiendo un mismo patrimonio y destino, y, sobre todo, poniendo la casa como una atalaya común: «Pero a su vez es preciso, que una vez que todo ello se almacena bajo techado, que alguien lo conserve y trabaje en las tareas que necesitan estar a cubierto. Techo necesita también la crianza de los niños recién nacidos y también lo necesita la molienda del grano para fabricar el pan, lo mismo que la confección de vestidos de lana. Por ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de fuera necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un

principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera» (Idem. VII 21-23).

Pseudo-Aristóteles reproducirá casi exactamente estas ideas, en su texto *Económico* hará una comparación entre la casa y la ciudad²¹⁴, ambas, nos dirá, necesitan de la figura del gobernante, en la casa será el varón y en la ciudad el gobernante, en ambos casos se cumple el criterio que establece la naturaleza, pues según ésta el hombre está destinado a las tareas exteriores de la casa y la mujer a las interiores; así, igual que Jenofonte, destaca la agricultura como una actividad noble que permite el buen estado físico, cosa que mantiene el cuerpo preparado para las actividades militares. No debe olvidarse que el hombre está destinado a vivir en comunidad por su propia naturaleza, entonces, la casa y la ciudad servirían para cumplir otra función natural como es la de reproducirse, perpetuando así la especie humana. Un referente que viene a fortalecer aún más el principio de la naturaleza femenina y masculina, será el modo de vida y la distribución de funciones que los antiguos observaron en el mundo de los animales, por eso, no dudará en afirmar que «respecto a los hijos, su procreación es cosa de ambos, pero su asistencia es cosa privativa: a ellas corresponde criarlos y a ellos educarlos» (Pseudo-Aristóteles, 1984, I 1344a 5). El mundo animal sirve de referente para apoyar y justificar un diseño social que lee el género de vida de los animales de acuerdo a la doctrina política imperante, de manera que se interpreta una verdad que ya está predibujada en el pensamiento del interprete.

Se cree que este *Económico* de Pseudo-Aristóteles corresponde a los apuntes de alguno de sus alumnos, sea como sea, Aristóteles, diferenciará, expresamente, que la crianza es un asunto de mujeres y que la educación es un asunto que pertenece a los varones, pues acontece en el ámbito de lo político. Se deduce que también la crianza y la educación de las mujeres era cosa de las mujeres y ocurría en el interior de la casa.

Y es, justamente, dentro de este marco teórico que el mundo romano enmarca el perfil del capataz y su versión femenina, la mayordoma, ambos, empero, siguiendo el ejemplo y la intención señalada por Jenofonte en su *Económico*. El perfil genérico de la mujer es en todos los autores latinos parecidos, sirva de ejemplo el que nos da Catón de la mayordoma, es decir, la mujer del mayordomo (capataz) encargado de gestionar la propiedad rural, ya que los amos tendían a marchar a vivir en la ciudad:

²¹⁴ «El arte de gobernar una casa y el arte de gobernar una ciudad difieren en lo mismo que una casa y una ciudad (pues éstas son el fundamento de aquéllos), pero, además, el arte de gobernar una ciudad depende de un número de jefes y el arte de gobernar una casa de uno solo» (Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, I 1343a, en Aristóteles, 1984).

«Els deures que són de la majordoma, tingues esment que els compleixi. Si l'amo te l'ha donada per a muller, estigues content amb ella: fes que et temi; que no sigui massa despenedora. No amiguegi amb veïnes i altres dones, ni les admeti a casa ni a enraonia: no vagi de platxeri enlloc ni sigui passejadora: No faci ni mani fer ella Server diví sense manament de l'amo o de la mestressa: sàpigues que l'amo fa sacrifici als déus per tota la família. Sigui neta: meni la casa escombrada i polidament; deixi el fogar endreçat i repasta cada dia abans d'anar-se'n al llit. A les alendes, idus, nones, quan serà dia de festa, adorni el fogar amb corona, i en tals dies pregui, segons el lleure, la Lar familiar. Curi de tenir cuit el menjar per a tu i la família. Que tingui moltes gallinas i ous» (Cató Porci, 1927, *D'Agricolia*, CXLIII). El capataz, esclavo encargado de la administración de la casa y las tierras, y su esposa, la granjera, vienen a representar la división de funciones que determina el interior y el exterior de la casa, y además, se habría de expresar en ellos la exigencia de una virtuosidad adecuada a la responsabilidad. Estos dos, capataz y granjera, substituyen al amo y a su mujer, que según Columela parecen estar más dispuestos al nuevo modo de vida urbano, más cercano a la molície. Se trata, más que de proponer perfiles nuevos, de recuperar las figuras del varón austero que se autogobierna y gobierna sus propiedades, y, en ese mismo movimiento, dejar señalado un modelo de la mujer rural; en ambos casos se busca un modelo virtuoso, la virtud para la mujer reaparece ligada a la vida de la casa y por contraposición a la vida de ocio de la ciudad: «Pero ahora cuando la mayoría de las mujeres se disipan en el lujo y la inacción, de modo que ni siquiera se dignan asumir el cuidado de hilar y tejer la lana, sino que miran con enojo los vestidos confeccionados en casa, y con su gusto pervertido sólo se complacen de verdad con aquellos que se compran a gran precio y con fortunas casi completas, no es sorprendente que las mismas mujeres se vean agobiadas con el cuidado del campo y de los instrumentos de labor, y que consideren ocupación de lo más vil la estancia de unos días en la casa de campo» (Moderato Columela, 1988, *De los trabajos del Campo*, p. 266).

Intentaré posicionarme sobre cuatro temas que se hacen evidentes al pensar la relación entre la casa y la ciudad. Primero hablaré de un principio de máxima relacionalidad entre todos los ámbitos de la cultura, luego haré una pequeña aproximación al lugar de la casa en el contexto político, a continuación me pronunciaré sobre la cuestión del género y, para acabar, en el siguiente apartado, sintetizaré los anteriores elementos en la idea de que a la mujer se le asigna, simbólicamente hablando, la condición de abeja.

3.2.1.1.- Máxima relacionalidad.

El principio de máxima relacionalidad, responde al hecho de que en todo el universo de los griegos hay un principio o fundamento que mantiene interrelacionado todos los ámbitos de la vida, este principio es que todo se relaciona con todo, es la idea de una red que enlaza todos los elementos, es decir, nada se explica por referencia a sí mismo, sino por relación y correspondencia con los otros ámbitos. Así, no se puede hablar de lo político sin más, sino que el espacio político representa la suma y mezcla, la inferencia recíproca de cualquier elemento cultural; la tradición aúna y fusiona todo con todo. Es la idea del microcosmos y macrocosmos que se remiten mutuamente. Este principio seguramente tiene su origen en la idea de una *physis* que da vida y fundamenta todo lo que existe, de manera que nada puede ser pensado o enunciado según una fragmentación de saberes, sino por la mirada de conjunto que se abre a las implicaciones más diversas. Es dentro de esa apertura de la explicación que aparecen las diversas actividades de los hombres y mujeres de acuerdo a su naturaleza particular. Con lo cual, lo político viene a ratificar los que está establecido desde un estadio anterior, ya sea el divino o el de la naturaleza. Para certificar este principio de todo con todo, basta señalar como Vitruvio comienza el libro primero de *Los diez libros de arquitectura*, en donde indica que el arquitecto habría de estar versado y atento a todo tipo de saberes, desde la música, la medicina, la gramática hasta la astrología, en realidad lo que viene a decir Vitruvio es que el arquitecto para diseñar una casa o cualquier edificio tendría que tener un conocimiento amplio, pues todo, según él, interviene en cualquier tipo de edificación (Vitruvio, 2007, pp. 5-12).

3.2.1.2.- La casa: la mujer.

EL tema de la casa²¹⁵ es clave en la cultura griega. La casa, que viene a representar una ciudad en pequeño²¹⁶, es el reverso de una ciudad que, a la vez, es

²¹⁵ «Las casas normalmente sólo tenían un piso – fue en ciudades grandes de la época helenística donde se produjo un cambio- y no solían tener ventanas al exterior, recibiendo la luz a través de un patio interior; sólo una puerta conducía a la calle. Alrededor del simple patio rectangular estaban agrupadas las distintas habitaciones, la casa griega, al igual que la vida familiar, estaba completamente orientada hacia el interior. Esto se refería sobre todo a las mujeres y muchachas que, conforme a su exclusión de la vida política, llevaban una vida en aposentos especiales para mujeres (*gynaicón*), relativamente protegida del mundo exterior, mientras la vida de los hombres casi siempre tenía lugar en público» (Kolb F., 1992, pp.135-136).

²¹⁶ «La casa griega era una unidad dentro de la estructura de la ciudad y que su organización reflejaba a ese otro complejo más vasto. La casa es, en verdad, una ciudad en miniatura. Su patio espacioso es una zona de libre movimiento y distribución; e, igual que en el ágora ciudadana, se manifiesta una voluntad de expresarla formalmente en la arquitectura. (...) La casa representa la organización celular de una sola unidad familiar. El ágora comunica con la ciudad y, por intermedio de la ciudad, con el mundo exterior. Pero la casa tiene la vista vuelta hacia adentro, hacia sí misma. Está abierta al cielo y el sol, pero se halla protegida del tránsito de sus inmediaciones» (Martienssen R., 1977, p. 64).

considerada una ampliación del espacio doméstico. Ambas, casa y ciudad, han de ser autosuficientes, debiendo ser gobernadas procurando alcanzar la estabilidad, el orden, la funcionalidad, la protección, la reproducción, la manutención de sus miembros, etc., es decir, todas las grandes y pequeñas preocupaciones humanas pasan por estos dos espacios con códigos y normas que de alguna manera son semejantes y paralelos. Entre ambas realidades, la casa y la ciudad, mantienen el ritmo social de la población²¹⁷. Estas dos funcionan como continuidades que dan soporte a cada individuo, la casa asigna a cada uno de sus miembros unas actividades y una proyección individual que viene a ser ratificada por las normas de la ciudad, normas de todo tipo, no solo las jurídicas, sino también las costumbres y hábitos sociales, e incluso los prejuicios sociales y religiosos, que determinan el modo de hacer de cada cual.

Desde el siglo VII hasta el III a. C. se van consolidando unas distribuciones espaciales que fijan a los individuos en localizaciones innegociables; es sobre esta distribución-localización de los habitantes sobre la cual se levanta la proyección política de Atenas.

Al comparar la arquitectura de la casa de Eufileto (Lisias) con la de Iscómaco (Jenofonte) vemos diferencias que vienen determinadas por el medio en que se encajan. En la de Iscómaco, Jenofonte nos muestra una casa que remite al modelo del *oikos*²¹⁸, es decir, a una edificación que alberga un grupo familiar amplio, en donde el número de miembros, así como las distribuciones de las funciones, busca acomodarse a las necesidades de una casa tipo granja cuyo óptimo es la autarquía. Jenofonte, parece remitir a la figura del ciudadano de los inicios de la *polis*, pues se ve a Iscómaco yendo a la ciudad para tratar asuntos de negocios, se sugiere con ello que también trata sobre los acontecimientos propios de la *Polis*. Toda la proyección humana de Iscómaco lo lleva hacia un único objetivo, convertirse en un ciudadano modelo, por eso le llaman el «hombre de bien». Para alcanzar este objetivo, por un

²¹⁷ «Desde el *demo* al *koinon*, hemos visto las principales estructuras comunitarias de la vida religiosa de los griegos. La impresión que predomina es la de un gran mimetismo. En todos los niveles del pueblo o de la comunidad familiar, la organización de esos grupos de culto es calcada de la de la ciudad: asambleas, magistrados, miembros, decretos, voto, la vida religiosa local, hasta el parentesco, está enteramente estructurada en formas que son las del funcionamiento de la ciudad. Desde este punto de vista, no es posible hablar de autonomía de las asociaciones religiosas en relación con el culto cívico y uno se puede preguntar si la noción de culto privado aún tiene algún sentido. Más allá del *oikos*, del *demo* y de la asociación, la comunidad en su conjunto, la ciudad es el último lugar de la expresión de la religión griega. En su funcionamiento mismo, la *polis* da testimonio de la imbricación de lo religioso y lo político, y reúne a los ciudadanos en grandes rituales, las fiestas religiosas, organizadas en un sistema cuya complejidad es necesario recordar» (Bruit L. y Schmitt P., 2002, p. 77).

²¹⁸ Parece que la palabra *oikos* y *oikia* se usaba indistintamente por los autores griegos: «De todas maneras, en el contexto de la ley ateniense era usual que *oikia* significara «casa» y *oikos* «propiedad o familia»» (Gallego (Ed.), 2003, p. 21).

lado, aparece como el responsable último de la casa y, asociado con esto, la obligación de enseñar a su mujer a administrar la casa. Por otro, se realiza la agricultura como el oficio más noble para el ciudadano perfecto, actividad que le permite estar sano y físicamente fuerte para atender a las posibles obligaciones militares que se le exigen al ciudadano cuando la ciudad les reclama para ello.

La casa de Eufileto es la casa de un ciudadano que vive en la ciudad, en este caso es Eufileto el que va al campo a trabajar, al revés que Iscómaco, su casa también obedece a una edificación (tiene dos pisos) y distribución diferente, aquí los espacios para almacenar no son tan marcados como en la casa de Iscómaco.

Da la impresión de que el *oikos* se bifurca entre una casa de ciudad que reduce sus espacios y, sobre todo elimina la convivencia con los animales, y, por otro, la granja que queda asimilada a la vida rural; marcando así la diferencia entre mundo urbano y mundo rural. Aquí, las expectativas y las formas de vida, sus ritmos y sus aspiraciones, vienen a diferenciarse y contraponerse: lo rústico queda asociado a la granja y separada de los progresos urbanos, en cambio, la ciudad se queda con la figura del ciudadano como resultado de su propio acontecer. El ciudadano comienza a acentuar sus diferencias respecto al campesino. El sentido de la casa como institución lo buscaron por comparación y complemento al de ciudad y, sólo en relación con ésta, dieron al hogar familiar la importancia que posee para establecer la identidad de los individuos y sostenerla a lo largo de su historia biográfica; lo que fue un elaboración nueva y casi intuitiva en algunos aspectos, posteriormente, en la modernidad, quedo mejor definida en el lenguaje, Kant lo expresa de manera precisa: «La casa, el domicilio, es el único bastión frente al horror de la nada, la noche y los oscuros orígenes; encierra entre sus muros todo lo que la humanidad ha ido acumulando pacientemente por los siglos de los siglos; se opone a la evasión, a la pérdida, a la ausencia, ya que organiza su propio orden interno, su sociabilidad y su pasión. Su libertad se despliega en lo estable, lo cerrado, y no en lo abierto ni lo indefinido. Estar en casa es lo mismo que reconocer la lentitud de la vida y el placer de la meditación inmóvil (...). La identidad del hombre es por tanto domiciliaria, y ésa es la razón de que el revolucionario, el que carece de hogar y de morada, y que tampoco tiene, por tanto, ni fe ni ley, condense en sí mismo toda la angustia de la errabundez (...). El hombre de ninguna parte es un criminal en potencia» (Citado por Perrot, p.302, en Ariès Ph. y Duby G. (Eds), 2001).

Quizá en los griegos clásicos la ciudad pudo determinar la identidad en mayor medida, pero esto sólo con la condición de que la casa estuviese absolutamente consolidada, de modo que ambas identidades, la domiciliaria y la política, se fundían en una sola, sin poder eliminar ninguna de las dos. Es notable que Kant vea a los sin

casa, a la vez sin ley ni fe y acabe asociándolos a lo criminal, o sea, a los peligros, a lo bestial, lobezno, asocial, incivilizado, etc.

3.2.1.3.- La cuestión del género.

Durante el período de consolidación de la ciudad política, y considerando sobretudo lo que se refiere a los progresos administrativos (entre los siglos VII y III a. C. aproximadamente), la casa se gira hacia sí misma según los mismos criterios que intervinieron en la planificación de la ciudad: «Ya vimos en la Micenas prehelénica y en Atenas el predominio de las influencias defensivas y religiosas. En los tiempos históricos parecen haber sido tres los factores que dieron forma al organismo de la ciudad. Según Hirschfeld son: a) el factor militar, b) el económico y c) el estético» (Martienssen R., 1977, p. 30). Todos estos factores están presentes en la edificación de las casas: el primer aspecto da cuenta de la protección del exterior y permite la privacidad interior, el segundo, el económico, busca la autosuficiencia como unidad doméstica, y, por último, los factores estéticos se hacen presentes no solamente en la belleza arquitectónica, sino también en la distribución funcional de los espacios interiores. Así, ambos espacios, el doméstico y el político, se relacionan según una disposición aparentemente contradictoria, pero que en realidad es de continuidad plena en todos los aspectos, el agente que los vincula es el varón, que tanto en la casa como en la ciudad alcanza la máxima dignidad. En la casa es el que toma las últimas decisiones y de cara al exterior es el representante a todos los efectos, sólo él recibe el pleno reconocimiento como ciudadano sujeto a todas las ventajas y obligaciones de la ciudad. La continuidad, sin embargo, se basa en una oposición entre la privacidad de la casa y la apertura a la transparencia pública del ciudadano.

Al ir avanzando la estructuración del espacio político va quedando establecida la cuestión del género femenino y masculino²¹⁹, aparece éste como resultado de una planificación que busca la funcionalidad del espacio político, y es dentro de este intento que el varón queda definido por su pertenencia al espacio político o público y la mujer al espacio doméstico o privado. Ambos espacios, delimitados de manera clara y estricta, determinan la condición social así como las expectativas que se le permiten a cada cual. Bajo esta distribución subyace la idea de que el ser humano

²¹⁹ «Así pues, la reorganización del espacio doméstico desde el siglo VII a. C. está relacionada con los profundos cambios en las relaciones entre los sexos. La asociación simbólica entre espacio exterior y público con la masculinidad y el espacio interior y privado con la feminidad, tan arraigada en el pensamiento griego clásico sobre el género, está directamente relacionada con la emergencia de las casas de habitaciones múltiples y patio que se conoce en diversos lugares de la cuenca del Egeo desde comienzos del siglo VII a. C. Las clases «medias» se reforzaron bajo la premisa de que cada ciudadano era cabeza indiscutible y visible de una familia compuesta por la asociación de marido, mujer, niños y esclavos» (Picazo M., 2008, p. 81).

está destinado a vivir en una comunidad humana, diferente al modo de vida de los animales y al de la comunidad de dioses. Y en continuidad con esta diferencia entre los sexos y sus funciones está la cuestión de los espacios interiores de la casa. Vitruvio al hacer la descripción de las casas griegas explica como ésta está construida con doble puerta, de lo cual se deduce el interés del dueño de la casa por mantener la estricta separación entre el espacio interior y el espacio público, además, en su interior los espacios femeninos se separan de las habitaciones del servicio y de los espacios específicos para los varones: «Los griegos llaman *andronas* a las salas en las que los hombres sólo acostumbran celebrar de ordinario sus festines, a las que no tienen acceso las mujeres» (Vitruvio M., 2007, p. 159). Toda la casa es un recinto amurallado con un patio interior alrededor del cual se van estableciendo las habitaciones. Será en correspondencia con esta distribución espacial que la virtud del silencio²²⁰ será tan importante para la mujer; silencio al interior de la casa, es decir, reconocer la autoridad del varón y no participar en las comidas de hombres que se realizaban al interior de ella, pero, también silencio al exterior de la casa, cosa que significaba que no se hablara de ellas.

Aquí encontramos el verdadero inicio cultural de la cuestión de la diferencia de géneros, es verdadero inicio porque por primera vez todos los discursos suman esfuerzos y convergen en la sujeción de la mujer al espacio doméstico, o dicho desde un ángulo opuesto, por primera vez todos los conocimientos se ponen al servicio de un punto de vista masculino que excluye a la mujer del espacio político. Cuestión, esta última, definitiva para la cultura occidental, pues viene a ser relanzada por la tradición cristiana, aunque con renovadas prescripciones pero sin variar en la exclusión y el papel subordinado de la mujer a la cosmovisión masculina. No obstante, esta distribución-localización no es exclusiva de los griegos, también en la tradición hebrea y en la cristiana se mantiene esta subordinación. La cultura egipcia tiene matices bien diferentes, pues carecía de tutela al modo de las atenienses²²¹. De igual manera, esa asignación por géneros se mantiene en la cultura romana²²², de ello

²²⁰ Estobeo recoge un fragmento de la tragedia *Acrisio* escrito por Sófocles, en ella se destaca que el silencio y las pocas palabras es el mejor adorno de una muchacha (Sófocles, 1983, *Acrisio*, 64).

²²¹ «Todo parece confirmar que las egipcias, jurídicamente las iguales de los hombres, recibían el mismo trato que ellos. Lo mismo sucedía entre hijos e hijas. La mujer podía poseer bienes, realizar adquisiciones, contratos o comprometerse por escrito con total libertad. Es cierto que la madre era el corazón de la familia, pero no era de ahí de donde provenía su autonomía. Desde que nacía poseía plenos derechos y su matrimonio y sus alumbramientos no suponían *ninguna* modificación en este estado de cosas. Desde el momento en que alcanzaba la mayoría de edad o se casaba, tenía plena y completa libertad; pero parece que una niña podía contraer obligaciones legales desde el momento en que era capaz de apreciar el significado y evaluar las consecuencias de las mismas» (Desroches, 1999, p. 184).

²²² «Tal es el catecismo de la perfecta esposa a principio del siglo II a. C. Catecismo cuyo primer artículo ordena desconfiar de los sentidos y del amor carnal: en el fondo, la moral romana espera de la mujer casada, de la responsable de su *familia* ante los dioses y los hombres, una disciplina semejante a

da cuenta Séneca cuando nos habla del jefe de la casa como un equivalente al gobernante de una república. Séneca al reivindicar la moral de los antepasados que, según él, evitaban la odiosidad y trataban a los esclavos con justicia, remarca la idea de que la casa es como una pequeña república: «Al señor le dieron el nombre de «padre de familia», a los esclavos el de «familiares», que todavía se emplea en los mismos. Establecieron un día de fiesta no para que fuera el único en que los señores comiesen con los esclavos, sino para que hubiese uno al menos; les permitieron desempeñar puestos de honor en la casa, administrar en ella la justicia y concibieron la casa como una república en pequeño» (Séneca, 1994, V 47, 14-15). Hemos de tener en cuenta que cuando Séneca utiliza la palabra familia está pensando en todo un grupo humano, ya que originalmente, esta palabra designaba a los esclavos de una casa (Séneca, 2008, *Sobre la firmeza del sabio*, 13, 3-4). Este esquema es el mismo que en Jenofonte, la mujer ha nacido para obedecer y el hombre para mandar (Séneca, 2008, *Sobre la firmeza del sabio*, 1). Dentro de esta concepción de la mujer, las vestales venían a representar la máxima expresión de las virtudes femeninas²²³. También el mundo romano era androcéntrico y la funcionalidad femenina era determinada según criterios de utilidad política.

En definitiva, todo el orden legal, incluso con aquellas modificaciones que se iban incorporando para permitir el divorcio o la herencia por parte de las mujeres, nunca se llegó a permitir la igualdad plena entre ambos sexos. Se dice que en las leyes de Gortina se refleja un cierto conflicto entre lo matriarcal y lo patriarcal como reminiscencia de la antigüedad; pero, el matrimonio operaba para los mismos fines que en el resto de ciudades, o sea, como pacto entre hombres para entregar a una mujer asociada con ciertos bienes. Aunque la mujer podía heredar, lo que predominaba era la consistencia y permanencia del *oikos* y, con ello, la subordinación de la mujer se mantenía²²⁴.

la que impone a los hombres. Pero, mientras que ellos deben emplear su instinto de dominación, su ambición y su gusto por el placer en beneficio del interés colectivo, la esposa ha de aprender a no sentir en cuerpo ni en espíritu ese hálito natural que la impulsa a amar» (Grimal, 1999, p. 122). Estas afirmaciones del autor se refieren a la descripción que da Plauto de la mujer casada, Alcmena en la comedia *Anfitrión*: «Yo no considero mi dote lo que se llama normalmente dote, sino la honestidad, el recato, el dominio de las pasiones, el miedo a los dioses, el amor de los padres, la concordia entre los parientes, ser sumisa a mi marido, generosa con los buenos y servicial con las personas honestas» (Plauto, 2005a, *Anfitrión*, 839-843).

²²³ «Son las Vestales, sacerdotisas de Vesta, para cuyo culto eran seleccionadas muy jóvenes entre las familias patricias y obligadas a mantenerse castas durante los treinta años que permanecían al servicio del templo; éste básicamente consistía en conservar siempre encendido el fuego sagrado, símbolo de la diosa; en el aprendizaje de estos ritos y otras funciones pasaban diez años, los practicaban otros diez y los últimos se dedicaban a enseñarlos a las novicias» (Séneca, 2008, nota a pie Nº 33).

²²⁴ «Se trata de una concesión muy restrictiva, porque lo que estas disposiciones anteriores traducen es un rol de la mujer, aun cuando titular de su patrimonio, con poca capacidad de realizar negocio jurídico, pues los únicos que tenían plena libertad de actuación, incluso de abuso, para poner a la venta sus bienes eran el padre y el hijo, ante lo cual la ley parece que protege a la mujer y sus derechos en

También fue así en la ciudad de Esparta, pues nunca llega a la igualdad política. Toda la cultura occidental ha sido una construcción cultural según la proyección del punto de vista masculino. Plutarco ratificando todo lo anterior, en sus *Deberes del matrimonio*, reproduce toda esa diferencia entre lo interior y exterior a la casa, así como la diferencia de roles según el género, además, en este caso, utiliza el símil de la abeja para aplicarlo al hombre, pero no de forma exclusiva, como se vera en otros apartados: «Reuniendo de todas las partes, como las abejas, lo provechoso y llevándolo tú mismo en ti mismo, haz a tu mujer partícipe de ello y discútelo con ella, para que le sean familiares y de su uso los discursos mejores. Porque para ella «eres» el padre «y la venerable madre así como el hermano». Y no es menos honroso oír a tu mujer que diga: «Esposo, tú eres para mí guía, filósofo y maestro de las cosas más bellas y divinas». Tales enseñanzas, principalmente, alejan a las mujeres de una conducta indecorosa» (Plutarco, 1986, *Deberes del matrimonio*, 48).

El caso de la ciudad de Atenas es el más representativo por ser la que aporta una mayor cantidad de documentación²²⁵, en los atenienses encontramos todo un juego de discursos que dan forma a la cuestión del género y al papel de sexo en la cultura. Ellos combinaron, aunando, el punto de vista del médico, del hombre religioso, del político, del filósofo, del orador, etc.; es decir, la cuestión del género es el resultado de un intento político global. Es dentro del punto de vista religioso, que encontramos una serie de ritos, asociados a mitos, que de la manera más sutil confeccionan una concepción ideal de la mujer, que viene a ser el reverso de la imagen del varón ideal, es decir, del ciudadano político.

Si nos fijamos en el relato de Tiresias que nos dejó Hesíodo, podemos comenzar a sospechar cual era la visión del varón respecto a la sexualidad femenina, una sexualidad vista como algo cercano a la fecundidad de la naturaleza, es decir, a una fuerza misteriosa e impetuosa: «Una sola parte de diez partes goza el hombre; las diez satisface la mujer deleitando su mente» (Hesíodo, 1997, *Fragmentos*, 275), esta fuerza es puesta bajo los requerimientos políticos, la *eukratia* de la mujer pasa por convertirse en madre y esposa, como localización que regula sus pasiones. Los varones se adjudicaron las formas equilibradas de cualquier conducta humana, se erigieron en modelo de expresión de todo lo humano y social.

Pero en el relato se apunta a más cosas, a aspectos doctrinales que gobiernan el imaginario de los griegos. Uno de ellos es el antes mencionado caso de Tiresias.

cuanto al patrimonio se refiere, pero en el fondo primaba la defensa de los intereses del *oikos*» (Calero S. I., 1997, p. 90). Estas leyes dan cuenta de la situación entre los siglos VII y V a. C.

²²⁵ Finley llama la atención sobre el hecho de que se conocen más de 150 autores de tragedias, sin embargo, apenas se conservan obras de tres trágicos (Finley, 1999, p. 19).

Higinio retoma esa versión y nos explica que éste, Tiresias, al pisar o golpear con su cayado a dos serpientes que copulaban, se convirtió de hombre en mujer, luego, advertido por un oráculo, repitiendo el mismo gesto, recuperó su original forma de varón. Por el hecho de conocer ambas condiciones, la masculina y la femenina, fue consultado por Júpiter y Juno acerca de cuál era el sexo que obtenía mayor placer en el coito. Su respuesta a favor de Júpiter, es decir, apoyando la opinión de éste que decía que la mujer disfrutaba más que el varón, fue castigado con la ceguera por Juno, a cambio de esto, Júpiter le dio larga vida y la capacidad adivinatoria (Higinio, 1997, LXXV). Apolodoro, además de la versión anterior, nos refiere a Atenea como la causante de la ceguera²²⁶ debido a que el pastor la vio desnuda (Apolodoro, 2001, III 6,7-8). Ya desde la versión más antigua fue desvelada la supremacía biológica de la mujer, que la cultura griega interpreta como un elemento salvaje y animalesco necesitado de doma y dominio, dicho de otra manera, la sexualidad femenina se manifiesta como un peligro para el orden de la casa, de la ciudad y del orden natural, esto es, para la visión patriarcal del cosmos. De aquí, que toda regulación de la vida social también responde a la necesidad de neutralizar y encauzar la potencia sexual y reproductiva de la mujer: «La mitología sugiere que los hombres consideran el vigor sexual femenino más poderoso y más peligroso que el masculino. Este temor, si mi consideración es correcta, se relaciona con restricciones sociales y, en cierto sentido, con la división de las mujeres en dos clases, las que eran esposas y las que eran objetos sexuales» (Simón B., 1984, p. 304). Por esto es que fue castigado Tiresias, por desvelar un secreto que encierra un peligro para el orden de la convivencia entre los sexos; la mujer debía aceptar la concepción que de ella fijaban los hombres. Para ello el mito fue utilizado a conveniencia, pues es en los mitos, en las leyendas y en sus ritos asociados, donde con más fuerza y de modo más sutil se fija el imaginario cultural.

Aprovechando el caso de esta metamorfosis podemos dar cuenta de tres relatos míticos que apuntan en la misma dirección, es decir, fijar a la mujer en su papel de esposa y madre, definiendo al tiempo qué significa ser mujer en el contexto social. El empeño consiste en decir, mediante mitos, qué no es o qué no debe ser la mujer; en el primer caso mostraremos que la mujer no es un ser andrógino, luego, que tampoco se asemeja a las amazonas y, finalmente, que los atenienses, los autóctonos, en un tiempo primordial no nacieron de mujer alguna, sino de la propia tierra. Todos estos intentos convergen en el matrimonio y en la función reproductiva de la mujer,

²²⁶ Calímaco explica el mismo relato: Tiresias ve a Atenea bañándose desnuda (Calímaco, 1980, *El baño de Palas*, 70-105). Ovidio, por su parte, pone el suceso en la adolescencia de Tiresias, la compensación fue darle su capacidad adivinatoria (Ovidi, 1996, III 315-340).

justificando su asignación al silencio de la interioridad de la casa, y, ocultando la fórmula que permite el dominio simbólico.

Los griegos estaban familiarizados con la idea de lo andrógino²²⁷ a través de algunos autores que ponían este tema en el origen de los hombres (Empédocles; Platón: *Banquete*; Hesíodo: *Teogonía*), pero el pensamiento patriarcal disolvió estos mitos en otros con carácter más político buscando eliminar o minimizar el principio femenino. Los atenienses crearon un entramado de mitos que daban cuenta de su origen: el de la elección del dios protector de la ciudad: Atenea; el de la guerra con Eleusis y su héroe Erictonio/Erecteo y el de la guerra con las Amazonas. Estos tres mitos acaban por eliminar del imaginario griego cualquier atisbo que ponga en duda el poder de los varones, o sea el patriarcado.

Un mito narrado por Apolodoro (2001, III 14,1) nos muestra al rey originario Cécrope, hombre-serpiente nacido de la Tierra sin participación de mujer, como al rey originario que aún vincula lo humano con lo animal y con las criaturas monstruosas vinculadas a la Tierra primordial. Cécrope ejerce de árbitro cuando Atenea y Posidón se disputan la ciudad de Atenas para tenerla bajo su protección, Cécrope hace votar a los habitantes de la ciudad, en ese momento primordial las mujeres votaban, son ellas justamente las que inclinan la elección a favor de Atenea, pero Posidón, a cambio de ese revés, pide: la pérdida de las mujeres del derecho a voto, que los hijos sean llamados hijos del padre y que ellas solo puedan aspirar a ser esposas de ciudadanos. Esta pérdida es aceptada por Atenea, la primera misógina. Atenea, la diosa guerrera, la virgen nacida del padre de los hombres y los dioses sin participación de Hera ni de mujer alguna, se pone a favor de los varones, excepto en el himeneo. Con ello se inaugura la era civilizada. Cécrope, con la potestad de Atenea pone fin a la promiscuidad de los sexos e instituye la filiación patriarcal, eliminando así las conductas animalescas e inventa el matrimonio monogámico. Todo ello certifica la exclusión política de la mujer, que al parecer, en los inicios tenía, entre otras cosas, derecho a voto como se desprende del propio mito. Atenea, entonces, se convierte en la diosa protectora de los atenienses, pero es una diosa favorable a los varones.

²²⁷ «Si la androginia –sea la reunión, sea la confusión de los sexos en un mismo individuo– es un esquema arquetípico de las sociedades humanas, deberemos encontrarlo en esa región esencial del discurso mítico que trata de los orígenes. En otras palabras, las potencias originales –aquellas que están «antes» de todas las cosas y por la que todas las cosas advienen al ser– deben de tener un carácter andrógino. (...). La idea de un origen natural del hombre a través de un proceso puramente biológico es sin duda una idea reciente ligada al desarrollo de las filosofías materialistas. Fundamentalmente, parece que el hombre ha concebido siempre y en primer lugar su existencia como un enigma sagrado, consecuencia no de una génesis natural, privada de finalidad, sino de un acto «extraordinario» de creación o demiurgia, animado por una intención consciente y orquestado por potencias cuantitativamente, y sobre todo cualitativamente, distintas de las potencias visibles y superiores a ellas» (Libis, 2001, p. 26).

También en Apolodoro (Apolodoro, III 14,6 y en Homero, *Iliada*, II 546-551) encontramos otro mito vinculado al anterior, esta vez se trata del mito del primer rey de los Atenienses, sucesor de Cécrope, pero ya totalmente humano, Eristonio, éste es *Chthonidas*, hijo de la Tierra, nace del semen que Hefesto derramo en la pierna de Atenea al intentar forzarla, ella se limpio con un *erion*, vellón de lana, por esto, es hijo de madre virgen. Erecteo es el héroe que gana la guerra a Eleusis y da muerte a Eumolpo hijo de Posidón y jefe de la tropa de esa ciudad, pero, antes, por indicación del oráculo de Delfos ha de sacrificar a una de sus hijas (las otras dos se suicidan); Posidón, ante la derrota de su hijo, responde hundiéndolo y sepultando a Erecteo bajo la roca del acrópolis. Con la victoria de los atenienses los habitantes de Eleusis son sometidos, pero a cambio, los vencedores han de cuidar los misterios de Eleusis en Atenas. El origen tracio-libio de éstos misterios vincula este mito también al ámbito de las abejas (el rey tracio, relacionado a estos misterios es Tegirio, o sea, el protector de enjambres) y a la ciudad de Atenas, pues Butes, hermano de Erecteo, aparece como navegante de los argonautas que salta por la borda para salvarse y es rescatado y amado por Afrodita que lo lleva al monte Erix en Atenas; en este lugar había un templo a Afrodita y el culto a la ninfa-abeja (Graves R., 2006, 47)); Dédalo fabricó para esta diosa su templo con forma de colmena (Preston, 2008, p. 100).

Por otro lado, el mito de las amazonas aparece sobre todo en los oradores (Lisias, 1988, *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios* 4-5 y Demóstenes, 1985b, *Discurso fúnebre* 4-8). Este mito de las amazonas, actúa como contramodelo que sugiere la muerte de lo andrógino²²⁸ y, a la vez, busca fabricar un modelo ideal de mujer (que es el modelo real de la mujer ateniense). Éstas son mujeres-guerreras que luchan a caballo, llevan una vida liminal, salvaje, viven sin matrimonio, pero seducen a los hombres para obtener de ellos hijas, pues los niños varones son abandonados o eliminados, además trabajan la agricultura. Todos los anteriores atributos hacen de ellas una versión femenina de los varones atenienses, cual reverso de los hoplitas²²⁹, pero ajenas a lo político y a lo civilizado, además invasoras y ligadas al mundo asiático (Blake W., 2001, p. 126-127), o sea, extranjeras y bárbaras. Así, pues, al ser derrotadas por los atenienses se eliminaban todos esos elementos presentes en el mito y se realzaba la institución del matrimonio y el papel de la mujer en la ciudad civilizada de los atenienses. La ecuación que aquí se impone es: Mujer

²²⁸ «En el discurso mitológico, el mundo se origina en una androginia primordial, y esta ambivalencia concierne también a los dioses y a los antepasados. Pero esta tendencia, aunque a veces oculta, no desaparece cuando se elaboran las teologías y antropologías más refinadas; más aún, la androginia de los comienzos se ve proyectada a una androginia de los fines, donde el hombre sueña con encontrar lo que ha perdido, lo que cree haber perdido. Así, el andrógino es el alfa y el omega de la «historia» del mundo» (Libis, 2001, pp. 252-253).

²²⁹ Filóstrato nos muestra las mujeres misias como guerreras y las asemeja a las amazonas porque combaten a caballo (Filóstrato, 1996, *Heroico* 23).

⇔ Casa ⇔ Ciudad ⇔ Ciudadano (varón) ⇔ Cosmos ⇔ Pensamiento masculino ⇔ Patriarcado.

Los tres mitos (Cécrope, Erecteo, y el de las amazonas) refuerzan el papel asignado a las mujeres, al matrimonio y al poder de los *andros* ante cualquier posibilidad de matriarcado. En los tres hay también un rechazo de la vida animal según una doctrina de oposiciones básicas: civilizado-incivilizado, natural y humano-antinatural; estableciendo el ámbito de lo humano (hombres, matrimonio, paternidad, identidad conocida del hijo, domesticación, civilización) por oposición al ámbito de lo bestial (mujeres, promiscuidad, maternidad, identidad desconocida de los hijos, salvajismo, bestialidad) (Blake W., 2001, p. 74).

Los tres mitos y en general toda la cultura griega, se sintetizan en el papel de la epiclera: «La muchacha es casada con su pariente más cercano de parte de padre, y el hijo de tal unión –nieto del padre– hereda su propiedad. Puesto que el propósito de la institución de las *epiklēros* era el mismo que el del matrimonio –a saber, mantener viva la casa del padre–, él (el nieto) es, en realidad, hijo del padre por su propia hija. Lo que se prohíbe en la práctica por el tabú del incesto se realiza en el constructo Atenea-Erinias: Atenea encarna la lealtad de la *epiklēros* a su padre, y las Erinias²³⁰ encarnan su reproductividad. En conjunto forman un todo: la *epiklēros*» (Blake W., 2001, p.225). En ella se asocian la tierra y la fecundidad, ambas quedan subsumidas en la idea de la patria, la patria política de los varones. Se trata de que la casa familiar absorba la fecundidad biológica de la mujer en la fecundidad del terreno paterno (del ciudadano-soldado); o sea, la tierra de los hombres autóctonos, de los nacidos de la Tierra, pone a la mujer como mecanismo silencioso de reproducción de los varones. El modelo animal está implícito en esta estrategia reproductiva y en ella, también, la ley de la fuerza física. Se trata de una lucha por asegurar los genes masculinos, instintivamente e intuitivamente, se busca asegurar la descendencia paterna.

²³⁰ El autor se refiere a Esquilo y su obra *Las Euménidas*, allí las Erinias perdonan el homicidio de Orestes y se ponen a cooperar con Atenea.

4. Mujer: esposa y abeja.

4.1.- La Colmena es femenina.

La colmena es una comunidad básicamente femenina, pero, en invierno, se convierte en exclusivamente femenina²³¹. La reina y sus abejas obreras esperan que vuelvan los días calurosos de primavera, éstos son los propicios para recoger el polen o el néctar. En días nublados revolotean en la piquera sin decidirse a buscar las flores «señaladas»; hay una especie de pacto misterioso entre el sol, las flores y las abejas. La abundancia de flores y de abejas se corresponde, ellas, las abejas, parecen ser emisoras que extienden la primavera al permitir que las flores realicen la reproducción. En este sentido, son emisoras de la fecundidad de la naturaleza que cada año, con su eterno retorno, renace pletórica de colores²³². Las flores son para las abejas como llamadas irresistibles que, al modo del impresionismo, sobresalen del paisaje, como si supiesen de la amplitud de ondas de su mirar. Así, cautivadas, no se sabe si son ellas las que seleccionan las flores o al revés. En todo caso el misterio es fugaz, el de las flores y también el de las abejas, ya que éstas no viven más de un mes y es solamente en el último tercio de su vida que cumplen esa función de recolectoras de polen o de néctar. Antes, en su primer tercio, ayudan a las nodrizas al interior de la colmena, luego cumplen funciones de vigilancia, para pasar a familiarizarse con la zona y salir a explorar o a recolectar. Estamos hablando de las abejas-obreras que son, con las flores, productoras de miel. Ellas, las abejas-obreras, son con las flores, primavera, fecundidad y polifonía de la naturaleza, y sin embargo, son infecundas. Ellas son, pertenecen a lo que Maeterlinck llama el «*Espíritu de la Colmena*»²³³, sin ellas no hay vida en el interior de la colmena, es más, las decisiones de ese *Espíritu de la Colmena* se manifiestan a través de su actividad al regular la cantidad de nuevas reinas que nacerán o, cuando, aceleradamente, hacen nacer una nueva reina si por cualquier accidente ésta desaparece o muere. Ese espíritu hay que buscarlo en las “asambleas” de abejas-obreras.

²³¹ Bachofen piensa que la colmena es la primera forma de ginecocracia: «El enjambre de abejas es el ejemplo más completo de la primera unión humana, que descansaba sobre la ginecocracia de la maternidad, tal y como la hemos hallado en las condiciones de vida de los pueblos citados. En efecto, Aristóteles (en Ateneo, VII, 353) coloca a las abejas por encima de los hombres de los tiempos primitivos, porque la gran ley natural alcanzaba en ellas una expresión más perfecta y sólida que entre los humanos, idea que se repite en Virgilio (Georg. IV, 154, con el comentario de Servio)» (Bachofen, 1987, p. 95).

²³² Teofrasto en su *Historia de las plantas* nos explica la idea de que los antiguos colmeneros deducían una buena cosecha cuando había abundantes flores de tomillo (1988b, VI, Cap. segundo 3).

²³³ «En fin, es «el espíritu de la colmena» el que fija la hora del gran sacrificio anual al genio de la especie —es decir, la enjambrazón—, en que un pueblo entero, llegado al pináculo de su prosperidad y de su poderío, abandona de pronto a la generación futura todas sus riquezas, sus palacios, sus moradas y el fruto de su trabajo, para ir a buscar lejos la incertidumbre y la penuria de una patria nueva» (Maeterlinck, 1983, pp. 23-24).

Y sin embargo, ellas, las abejas-obreras, tienen sus órganos reproductores atrofiados, no plenamente desarrollados en beneficio del tamaño de su cerebro. Son la perfecta representación de muchos oficios, fecundas en artes, pero destinadas a dedicar su vida a la fecundidad de la reina, que al contrario que las obreras, tiene un gran cuerpo y un cerebro pequeño, y ha sido concebida para una ininterrumpida producción de huevos desde la primavera hasta el otoño (1500 huevos diarios en primavera); pero todo, finalmente, parece estar bajo el gobierno de las abejas-obreras: «Si bien debemos atribuir a la reina la producción o no de zánganos, al poner huevos no fecundados, para la cría de las larvas de mayor tamaño de los zánganos deben existir celdas más espaciosas, que por lo demás son idénticas a las otras celdas de cría y provisiones. Es preciso, por lo tanto, que las obreras preparen de antemano las celdillas especiales para la cría de zánganos en las que la reina ha de depositar sus huevos fecundados; así, pues, también en este aspecto de la vida de la colmena, las obreras son los elementos rectores y la reina un simple instrumento ejecutivo» (Von Frisch, 1980, p.53). Ella, la reina, vive hasta cinco años, pero su lenguaje con las flores se realiza a través de sus miles de hijas. Sale cada año una sola vez y por primavera, para ser fecundada por algún zángano o para el enjambrazón. Extraño acontecimiento éste último, que certifica que lo importante es la continuidad de la comunidad por encima de la vida de los individuos, incluida la reina. Con el enjambrazón se produce el abandono de la colmena por parte de la reina que invernó allí, pero el abandono se produce cuando los panales están llenos de miel, es decir, deja abandonada la comunidad en plenitud de recursos, para que una de sus hijas, alguna ninfa, novia, una vez nacida, permanezca allí hasta el próximo enjambrazón, habiendo salido una única vez para ser fecundada. Luego, al llegar la próxima primavera, saldrá al frente de un nuevo enjambrazón para reproducir una vez más el eterno gesto de abandono de la colmena para que una nueva ninfa, novia, reina joven, vuelva a repoblar sin descanso con sus huevos las celdillas de los panales. Está inscrito en ese *Espíritu de la Colmena* esta sucesión de abandonos y nuevos reinados, no puede haber dos reinas al interior de la colmena, la reina vieja podría matar a las nuevas novias, pero, entre la obreras y la misteriosidad, el enjambrazón se repite con cada primavera.

La reina es la portadora de la vida y sólo precisa de una salida para quedar fecundada. Hasta el siglo XVI no se pudo saber cómo era fecundada, pues su capacidad de vuelo le permite elevarse a alturas difíciles de observar. Hasta allí llegan los zánganos, también de cuerpos y alas más fuertes, éstos, concebidos para el intento de fecundación, salen cada día de la primavera en busca de una reina que fecundar. Se deduce que la mayoría de los zánganos no cumplen con la función que constituye el sentido de su vida. A ellos se les permite alimentarse sin trabajar al

interior de la colmena, se les permite ir y venir en esos días de primavera y parte del verano en busca de una joven reina, vuelan todos hacia la reina que se eleva y sólo uno consigue fecundarla, al parecer, el más fuerte, y, cuando la fecunda, muere. Las obreras crían, en cada inicio de primavera, una cantidad de zánganos por colmena, y su función, al igual que las abejas-obreras y la reina, es dar continuidad a la especie, para lo cual han de salir a buscar a las nuevas reinas, las ninfas ya nacidas, que acaban de salir para ser fecundadas desde una colmena extraña. Al interior de la propia colmena no tienen interés por la reina. Son creados por la gestión de una comunidad femenina, y al acercarse los finales del verano comienzan a ser expulsados de las colmenas. Los últimos zánganos que no han podido fecundar ninguna joven reina, acaban matados por las obreras mientras forcejean intentando entrar a la colmena para alimentarse. Se preparan entonces las reservas para pasar el invierno, la comunidad vuelve otra vez a ser exclusivamente femenina.

4.2.- La mujer: esposa y abeja.

Todos los autores anteriores, también Aristóteles, son deudores directos de Jenofonte en la comprensión de la mujer y de su función en la cosmovisión clásica. En su *Económico* se debate la administración de la casa, la economía²³⁴, y es dentro de este marco, donde se problematiza el lugar de la mujer, más concretamente, el lugar de la mujer ya pensada como esposa. El debate se mueve en torno a determinar la función de ésta y, para ello, Jenofonte dibujará y definirá todo los elementos sociales que sostendrán esa funcionalidad de la mujer. Es decir, su lugar vendrá determinado por una asignación divina, consecuencia de ésta será su naturaleza específica, y a continuación, las leyes simplemente reconfirmarán lo que ya está establecido. Desde este juego de requerimientos la hembra se resolverá en madre y esposa, y, tendrá los deberes de administrar la casa, el interior de la casa, pues el exterior es un territorio masculino. Más aún, la mujer, normalmente no mayor de los

²³⁴ «Desde luego, dijo Sócrates, la administración de la hacienda nos pareció que era el nombre de un saber, y este saber resultó ser el que hace que los hombres puedan acrecentar su hacienda; hacienda nos pareció ser lo mismo que la totalidad de las propiedades, y, a su vez, afirmamos que propiedad era lo provechoso para la vida de cada uno, y provechoso se descubrió que era todo aquello de lo que se supiera hacer uso. Y nos pareció que, desde luego, no era posible aprender todos los saberes, pero rechazamos, de acuerdo con las ciudades en nuestro examen, las artes llamadas manuales, porque no sólo parecen estropear el cuerpo, sino, además, enervar el alma» (Jenofonte, *Económico*, VI 4-6). Finley, cree que la palabra economía en la antigüedad no es comparable con la que usamos desde la modernidad, pues según señala, ningún tipo de comercio, ni al por mayor ni al por menor, perturbaba la manera de vida de las unidades domésticas, el oikos (Finley, 1978, p.40), y no sólo eso, sino que no consideraban el incremento continuo de capital ni la reinversión de ganancias, simplemente se preocupaban de un modo de vida aristocrático: «Los escritores antiguos –no debemos permitir que se nos olvide esto– no describieron la tierra como la mejor inversión para llevar al máximo las utilidades; era productiva, desde luego, si se tenía en escala suficiente, pero si la ponían en primer lugar era, asimismo, por razones de «naturaleza» y moral, y todavía no habían aprendido a establecer una sencilla ecuación entre la moral y las ganancias» (Idem. p.170).

18 años, se ha trasladado de una casa a otra, con lo cual posee, también, un cierto carácter de suplicante, todo ello la convierte en un ser que pasa de la tutela del padre a la tutela del marido; en consecuencia ambos esposos comparten un deber recíproco, el del marido es el de acabar de educar a la mujer y el de ésta obedecer al esposo. No es extraño entonces que la mujer pregunte cual es su función y sus deberes en la administración de la casa. Y, en la respuesta de Iscómaco (Jenofonte), aparece reflejada toda la cosmovisión sosteniendo esa asignación de la mujer al interior de la casa, y su contrapartida, la exclusión de lo político: «“En mi opinión”, dije yo, “no lo de menor importancia, a no ser que la abeja reina se ocupe en la colmena de tareas de poca monta...”» (Jenofonte, 1993, *Económico*, VII 17-18)²³⁵. Resulta clarificador que cuando, excepcionalmente, una mujer realiza el papel de tutor reproduce exactamente el patrón cultural, esto es lo que encontramos en *La Andriana*. Allí, el ritual del pacto matrimonial se cumple mediante la intervención de una mujer, acción de tutora que legalmente no puede ejercer: ««Queridísimo Pánfilo, ya ves su belleza y juventud y no se te oculta lo inútiles que son ambas cosas para proteger su honestidad y su patrimonio. Así que yo te ruego (*cogiéndole la mano*) por esta tu mano derecha y por tu genio, por tu fidelidad y por su desamparo, te suplico que no la separes de ti ni la abandones. Si es cierto que siempre te he querido como a un verdadero hermano y que ella sólo a ti te ha tenido en la más alta estima y que siempre trató de complacerte en todo, a ella te doy por marido, por amante, tutor y padre. Todos mis bienes te los entrego a ti y los confío a tu lealtad.» Me la da por legítima esposa e inmediatamente después la sorprende la muerte. La acepté y, ya que la acepté, la cuidaré» (Terencio, 2001, *La Andriana*, I 5, 280-295).

El traslado de la esposa a una casa hasta ese momento extraña, su carácter de huésped, así como la actitud sumisa y obediente que se le exige²³⁶, la convierten en una especie de suplicante²³⁷ ante la figura del marido y del resto de la familia del novio. Asimismo, podemos decir que la mujer intervenía en las relaciones entre las familias como una prenda de intercambio lo cual la convierte en algo parecido a un rehén, esa figura tan utilizada para mantener y garantizar los acuerdos políticos y militares entre los pueblos, sobre todo, después de las firmas de tratados de paz. Por otra parte, hay rasgos de semejanza entre el sacrificio de un animal y el papel que

²³⁵ En realidad, el sentido oculto del matrimonio es que marido y mujer funcionan como abejas, él de rey y ella de reina: «Los que se aman llevan, como las abejas, una vida melosa» (*Grafitos amorios pompeyanos*, 113, en *Priapeos*, 1990).

²³⁶ La actitud sexual de la mujer durante la noche de boda es la misma, esto se refleja incluso cuando el género es el Centón Nupcial (Ausonio, *Centón nupcial VII*, en *Priapeos*, 1990).

²³⁷ Pitágoras en su discurso a los gobernantes señala esta cualidad de la mujer casada: «Debían procurar conocer sólo sus propias esposas, y que las esposas, por su parte, no adulteraran la estirpe por la negligencia y mal trato de sus maridos. Además tenían que reconocer que la esposa había sido llevada desde su hogar con libaciones tal como una suplicante delante de los dioses, y así introducida en su propia casa» (Pitágoras, e) 2º discurso, en *Los Filósofos presocráticos*, 1994).

juega la mujer en la cultura griega. Hay mucho de ofrenda en su papel cultural. Normalmente la vida de una muchacha se realizaba en el gineceo o en el patio interior, sólo en contadas ocasiones salía a la calle, luego, de casada será casi lo mismo. El pasar a otra casa viene a ser el rito de consumación del matrimonio. En este rito²³⁸ se observan unos cuantos elementos destacados: el recibimiento en la casa del novio es similar al de la incorporación de un nuevo esclavo; la novia lleva en las manos utensilios de cocina, o sea, se propone como central su nuevo papel doméstico; los cantos del himeneo y, en general, toda expresión artística en voz femenina (aunque se trate a veces de un autor varón) hacen referencia a los espacios femeninos de la casa o de la ciudad²³⁹.

En relación con lo anterior, la mayoría de símbolos que se adjudican a la mujer hacen referencia a su fecundidad, señalando que el objetivo principal del casamiento es dar hijos a la casa y a la ciudad. Esta capacidad femenina estaba asociada a la fecundidad de la tierra y de los animales; tierra, mujeres y animales hembras estaban estrechamente vinculadas en el imaginario griego, esto se desprende de las interpretaciones o explicaciones que ellos daban de las pestes y sus consecuencias. La fiesta de boda mantenía los espacios de los hombres separados del de las mujeres. Por eso se explica que los banquetes de boda se convirtiesen en verdaderas fiestas de hombres, en donde la suntuosidad se hacía presente dependiendo de la capacidad económica de cada familia. Ateneo da cuenta de una serie de banquetes de bodas de distintas ciudades, en ellos se observan todos los elementos que se sumaban a la fiesta: desde la presencia de heteras en algunos casos, hasta los prestidigitadores, pasando por bailarinas, acróbatas, cómicos, cantos con mensajes sexuales y sociales, que aludían al matrimonio y al papel de hombres y mujeres en el juego social visto desde un sentido burlesco; todo ello, como recursos para divertir a los varones. Incluso en un banquete de Macedonia se dice que había bailarinas disfrazadas de ninfas ¡la cría de la abeja reina! (Ateneo, 1998b, IV 130a).

Entonces, y volviendo al *Económico* de Jenofonte, la mujer asume tener deberes de reina al interior de la casa, pero, se sabe subordinada al rey-varón.

²³⁸ «En Atenas, un coche transportaba a los dos esposos de una casa a la otra; era por lo común un carro enganchado con mulos o bueyes, que conducía un amigo del novio. La novia llevaba una parrilla y un cedazo, símbolos de su próxima actividad doméstica. El carro avanzaba lentamente, y parientes y amigos lo seguían a pie, al fulgor de las antorchas, a los acentos del canto del himeneo, con acompañamiento de cítara y oboe; la madre de la novia llevaba también una antorcha. En la entrada de la casa del marido se hallaban su padre y su madre, ésta coronada de mirto, éste con una antorcha en la mano. Derramaban sobre la novia nueces e higos secos, según un rito que también se practicaba, lo hemos visto, cuando la entrada de un nuevo esclavo en la casa. Le ofrecían parte del pastel nupcial, hecho con sésamo y miel, y un membrillo o un dátíl, símbolos de fecundidad» (Flaceliere, 1967, p.73)

²³⁹ «Los grandes temas de los *cantos de mujeres* en la época arcaica vienen introducidos por una serie de términos que recrean las circunstancias de un entorno físico y social de la mujer que se mantendrá con rigor convencional durante milenios» (Gangutia, 1994, p. 43).

Iscómaco, en diálogo con su mujer, destaca la corresponsabilidad de la economía familiar y la importancia de que cada cual cumpla sus funciones para fortalecer la unidad doméstica: «En mi opinión, también la reina de las abejas está ocupada en actividades parecidas ordenadas por la divinidad. “¿Y cuáles son esas actividades de la reina de las abejas que se parece a las que yo tengo que realizar?” dijo mi mujer. “Que al permanecer en la colmena”, dije yo “no consiente que las abejas estén ociosas, sino que a las que deben trabajar fuera las despacha a su trabajo, toma nota y recibe lo que cada una trae, y lo conserva hasta que haya que utilizarlo. Cuando llega ese momento, reparte a cada uno lo justo. Vigila también la fabricación de las celdillas en el interior de la colmena para que se hagan con esmero y rapidez, y cuida de que se críe a los retoños recién nacidos. Una vez que se han criado y las abejitas ya son capaces de trabajar, las manda a fundar una colonia, con una reina al frente de las crías”. “Y en ese caso”, dijo la mujer, “¿también yo tendré que obrar así?”. “Tú”, dije yo, “tendrás que estar dentro de casa, despachar afuera a los esclavos cuyo trabajo esté en el exterior, vigilar a los que tienen que trabajar dentro, recibir las mercancías que entren, repartir lo que haya que gastar y prever y cuidar que el presupuesto aprobado para un año no se gaste en un mes. Y cuando te traigan lana, tienes que preocuparte de que se hagan vestidos a los que los necesiten, también tienes que preocuparte que el grano seco se conserve para que se pueda comer bien. Tal vez una de las cosas que te incumben te parecerá poco grata: que si se pone enfermo uno de los esclavos, tienes que procurar por todos los medios que se cure» (Jenofonte, 1993, *Económico*, VII 31-37). Al parecer, Jenofonte realiza una síntesis muy elaborada del lugar que tenía la mujer en el pensamiento y en la realidad griega, es en este sentido que él recoge y continúa el punto de vista androcéntrico.

Normalmente se retrocede hasta Hesíodo para asignar el origen de la visión misógina (radicalización del androcentrismo), y justamente en él encontramos la comparación entre la mujer y el zángano, aunque hay que decir que el zángano le sirve también para señalar a los hombres perezosos: «Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas –aquéllas durante todo el día hasta la puesta de sol diariamente se afanan y hacen blancos panales de miel, mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales, recogen en su vientre el esfuerzo ajeno-, así también desgracia para los hombres mortales hizo Zeus a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas» (Hesíodo, 1997, *Teogonía*, 595-600). Éste, el zángano, es pensado como el reverso de la mujer virtuosa, es decir, la abeja-obrera, aún cuando Hesíodo no hace explícita esta asociación. Es más tarde, en la figura de un poeta del siglo VI, Semónides, donde encontramos un yambo que elimina cualquier duda acerca de cual

es el símil predominante para señalar a la mujer²⁴⁰. Este poeta hace un recorrido por los principales tópicos del pensamiento griego: la condición de mortales por oposición a los dioses, el reinado de Zeus, etc., e inmediatamente, presenta una serie de perfiles-símiles perversos de la mujer representadas según diversos animales, de entre los animales que se nombran están la mona, la perra, la zorra, la cerda, la comadreja, la yegua, etc., todos ellos enuncian aspectos negativos que eran normalmente asignados a la condición femenina²⁴¹. Una vez hecho esto, y por contraposición, define a la abeja como la representación más virtuosa de la mujer. Una vez más se ha de decir que él está pensando en la abeja-obrera, no en la reina:

«Y la abeja, ¡dichoso el que la tiene!
Sola a quien no le va ningún
reproche, ella estira y aumenta
nuestra vida.
Y, amada al lado del marido amante,
envejece cuidando de los hijos.
Se distingue entre todas las mujeres
y una divina gracia la rodea.
Y no quiere sentarse con las otras
para contarse cuentos sobre el sexo.
De las mujeres que da Zeus al hombre,
éstas son las más buenas y prudentes.
Y todas las demás, porque él lo quiso,
son un horror, y han de seguirlo siendo.
Pues la cosa más mala que hizo Zeus
es la mujer» (Semónides, *Yambos*, 138-
142, en *Líricos griegos arcaicos*, 2000).

Por lo tanto, la imagen de la mujer como abeja-obrera es la representación más usada en la tradición griega; no obstante, hay que decir que no es la única, también está la de yegua, por aquello de domar lo salvaje de la condición femenina: «Los

²⁴⁰ También se conoce el poema de Focílides, poeta del s. VI a. C. Se especula si es copia de Semónides o tienen un origen común. «També aixó és de Focílides; els tipus de dones vénen / d'aquests quatre animals: de la gossa, de la abella, / de l'espantosa truja del senglar i de l'euga de llarga crinera. / Aquesta darrera és soferta, ràpida, corredora i perfecta en bellesa; / La de la truja del senglar no és ni polenta ni bona; la de la gossa és cruel i brutal; la de l'abella és bona / mestressa de casa i sap treballar; d'aquesta / demana, company estimat, aconseguir la boda desitjable» (Focílides Margalef, J., *La figura de la dona en la Lírica grega arcaica*, p. 22, en *Revista Auriga*, 1999).

²⁴¹ Otros símiles hablan de la asociación de las mujeres con las aves, es el caso de un ejemplo que nos da Ateneo: «Yo cosa más charlatana que tú/ jamás la vi, mujer, ni «kerkope» / ni arrendajo, ni rui señor, ni «golondrina», / ni tórtola, ni cigarra» (Ateneo, 1998b, IV 133C).

mitos lo repiten hasta la saciedad: las jovencitas son yeguas sin domar» ²⁴² (Bruit L., *Las hijas de Pandora*, p. 398, en Duby, G. y Perrot, M., 2000a). Pero, no hay duda de que el símil socialmente más útil y adecuada es el de la abeja-obrera, pues en sus cualidades están ya presentes todas las virtudes que de la mujer se espera en la realidad política griega. La mujer es abeja-obrera en el amplio universo social, y sólo en el espacio circunscrito de la casa ejerce de abeja reina, donde claramente queda subordinada a la figura de hombre-rey de la casa y representante de los reyes de la gran colmena, es decir, de la ciudad: «¿Hay que asombrarse de que los filósofos turiferarios de la comunidad y aniquiladores de la individualidad se consagren al culto de las virtudes de la abeja gregaria? Pitágoras, Platón, Aristóteles, Jenofonte, pero también las Escrituras, Clemente de Alejandría y muchos Padres de la Iglesia celebran las cualidades comunitarias del insecto, su excelencia metafórica como animal político, su ignorancia de los defectos del odioso Yo» (Onfray M., 2002, p.164).

Ni Catón ni Varrón (s. II. a. C.) ni Columela, se refieren a la mujer como la abeja-obrera, pero este símil está implícito: Varrón nombra a Jenofonte entre los autores griegos que escriben acerca de la vida del campo (Varrón, 1928, *Del Camp*, p. 8) y, especialmente, Columela reconoce la influencia de Jenofonte (Columela, 1988, *De los trabajos del Campo*, 67) cuando se está refiriendo a la misión de la granjera. Cosa que también hace Aristóteles cuando en la historia de los animales reconoce que «Alguns li donen el nom de mare» (Aristótil, 1996, *Història dels animals*, 553a 25). Todos parecen, entonces, contemplar la figura de la abeja-reina de Jenofonte, la mujer que reina en la administración de la casa. Esta sería la representación social de la mujer, en cambio, a nivel de conocimientos biológicos acerca de la abeja, las deudas son, básicamente, con Aristóteles.

Este mito de la abeja, como buen mito, no siempre desvela todo su misterio, se abre al juego de interpretaciones sin cierre definitivo, en esto está su poder y su alcance; bajo este símil aparecen la mayoría de representaciones de la mujer en la antigüedad griega. Con los siglos, el mito se oculta detrás de su representación y es entonces cuando se vuelve más eficaz, la mujer aparece en los textos como mujer, pero lo que la define está escondido bajo esa representación, gobernando de manera sutil la concepción de la mujer en la cultura occidental. Recordemos que existía la costumbre de no nombrar ciertos animales por su nombre como una medida de precaución supersticiosa.

²⁴² Entre pp. 397-405, la autora explica las tres etapas "cívicas" de las chicas de buena familia, asociadas a las fiestas religiosas: arréforas, osas y, finalmente, canéforas. Etapas que se hallan en la *Lisístrata* de Aristófanes.

Los griegos asociaron a la mujer con las abejas porque veían en la castidad y diligencia de éstas un buen modelo para imponer a las mujeres. Esta idea se mantuvo presente en los siglos venideros, haciéndose cada vez más explícita. Plutarco nos da muestras de ello en sus *Deberes del matrimonio*, allí nos dice que las abejas rechazan las impurezas del adulterio²⁴³, seguramente influye en esta apreciación el antiguo arte de la adivinación mediante las abejas. También, dando un poco más de sí esta creencia hace que las abejas manifiesten, agresivamente, su repudio a las impurezas físicas, pero lo importante, en realidad, son las implicaciones morales que se hacen presente en ese rechazo: «¿Por qué las abejas se muestran prestas a aguijonear a quienes acaban de cometer un acto sexual indecoroso? ¿Tal vez porque la abeja es sumamente escrupulosa con la limpieza y, por añadidura, el sentido del olfato tiene en ella gran importancia? Comoquiera que los contactos impuros suelen ser menos decorosos debido a que el impulso sexual se muestra impúdico e inmoderado, las abejas detectan con presteza a las personas que los practican y albergan contra ellas una muy honda inquina. Así, consta en Teócrito que el pastor envía a Afrodita en pos de Anquises, por culpa del adulterio cometido, para exponerse a los aguijonazos de las abejas» (Plutarco, 2002, *Cuestiones sobre la naturaleza*, 36). Incluso más, las abejas repudian a las mujeres que están menstruando²⁴⁴, dando con esto una señal más de la actitud de la cultura masculina hacia la especificidad de la mujer que, por un lado, es siempre asociada a una naturaleza más débil y, por otro, se la ve más cercana a las impurezas, a lo salvaje, a lo incivilizado. Por lo tanto, el símil alberga aspectos negativos y positivos que son determinantes para modelar a la mujer dentro del espacio político y cultural.

Por último, y ya en términos del destino de esta exclusión política de la mujer, vemos que ésta quedó atrapada en un despliegue cultural que hace de ella un mito, un mito representado mediante la figura de la abeja; toda la carga simbólica de este símil hacen de ella una personificación de la castidad, obediencia, diligencia, sumisión, decoro, etc., todas estas eran virtudes que se esperaba encontrar en las mujeres legítimas, es decir, en las esposas de los ciudadanos. Éstas eran el modelo social para toda la cultura, incluso para las heteras, es decir, para el contramodelo. Ciertamente que a éstas últimas les falta la castidad y disfrutaban de una libertad que no tenían las esposas legítimas, y que de ellas se hablaba como de mujeres que con la

²⁴³ «Así pues, cuando le sucedan estas cosas a las mujeres, no porque sus maridos se den perfumes, sino porque se unen con otras, es injusto que, por un pequeño placer, se haga sufrir y se turbe con esto a las mujeres y que, como las abejas (que se cree que se irritan y luchan con los hombres que han tenido tratos con mujeres), no se acerquen los hombres a sus mujeres puros y limpios de compañías con otras mujeres» (Plutarco, 1986, *Deberes del matrimonio*, 44).

²⁴⁴ «Las Abejas no pueden soportar el mal olor ni la menstruación de las mujeres» (Plinio El Viejo, 2003, XI 16, 45).

cosmética²⁴⁵ y otros ardiles que falseaban su aspecto (Ateneo, 1994, XXIII) y que buscaban el dinero y los regalos de los hombres, pero, cuando observamos la manera en que las educaban para el oficio, vemos que se les exigía también un comportamiento que incluía virtudes que pertenecían al patrón social de mujer virtuosa. Luciano nos muestra como entre las actitudes se les enseñaba a hablar poco y con moderación, no emborracharse, no coquetear con todos los hombres, sino atender exclusivamente al que en cada momento era el cliente escogido (Luciano, 2002c, *Diálogos de heteras*, 6, 3-4). En pocas palabras, se les exigía un señorío que las alejase de la vulgaridad, como se aprecia en el famoso caso de Melita, la cortesana apodada Locura y que ejercía en Atenas (Ateneo, 1994, XLI).

Vinculado a lo anterior, las heteras eran también asociadas a los lupanares, o sea, a los lobos, lo mismo sucedía con el hombre pervertido; por el contrario, a la esposa legítima se la veía como una abeja-obrera, lo mismo pasaba con el buen ciudadano. En ambos casos, el zángano está latente, como representación de lo pervertido y causante de la perversión de los demás, o sea, por un lado, es causa del aparecer del lobo y lo que éste representa para la comunidad humana, y, por otro, es el contramodelo para lo que representa el símil de la abeja-obrera. En una de las controversias de Séneca el Viejo se da el caso de una postulante a vestal que parecía tener pasado de hetera. Este caso, un ejercicio retórico, es un reflejo de lo que se esperaba de la mujer y de sus límites morales (Séneca el Viejo, 2005, I 2).

Todos los discursos se ponen bajo el punto de vista masculino que se impuso ocultando al femenino, el cual excluido durante siglos de los textos parecía no existir, además, puesto que la cultura masculina definía a la mujer según las virtudes diligentes del símil de las abejas, la mujer no pudo ni supo interpretarse fuera de ese despliegue cultural, esta es la razón por la cual la mujer reproduciese el mismo punto de vista masculino cuando interpretaba su lugar en la cultura. Panikkar nos habla de la necesidad de recuperar la femineidad²⁴⁶, como fórmula para superar ese predominio de un pensamiento masculino sobre uno femenino culturalmente postergado: «La història del pensament humà revela una tendència doble. La primera es una tendència centrífuga, predominantement masculina, encarada a la conquesta, encara que faci servir paraules com ara misiò, educació, interculturació, civilització, instrucció, convenciment i altres moviments expansionistes religiosos, polítics o econòmics que impliquen un rerafons epistemològic i també metafísic. És la tendència a l'objectivació. (...). L'altra tendència, que anomenaré femenina, tot i ser

²⁴⁵ También la miel servía a efectos cosméticos (Ovidio, 1995, *Cosmética del rostro femenino*, 75-95).

²⁴⁶ ««Femineidad» no se refiere ni al sexo ni a las mujeres. Se refiere a la actitud complementaria de todo aquello que esa otra actitud exclusivamente masculina asocia con valores positivos» (Panikkar, 2002, p. 38).

inseparable de la primera, con el masculí del femení, és la centrípeta: cap a l'interior» (Panikkar, 2004, pp.20-21).

Esta interpretación, a pesar del paso de los siglos, sigue ligada a una mirada sociológica que no es ajena al punto de vista biológico, o si se quiere decir de otra manera, la vida de los seres humanos se sigue pensando en relación al mundo de los animales, también en eso que ahora se llama violencia doméstica, o, por decirlo de manera más específica, la violencia de género: «Si damos crédito a los informes de la OMS, la llamada violencia de género (en forma de violaciones, maltratos y crímenes <pasionales>) constituyen hoy por hoy una causa principal de muerte entre la población femenina mundial en edad fértil. Éste es un fenómeno casi universal: aunque la incidencia y la virulencia de la agresión masculina contra las mujeres varía mucho de unas comunidades a otras, los estudios interculturales exhaustivos indican que las sociedades donde los varones raramente violentan al otro sexo son la excepción y no la regla. Por mucho que el arrogante *Homo sapiens* se complazca en atribuir lo peor de sí mismo al <animal que llevamos dentro>, lo cierto es que ningún otro animal nos iguala en esta sombría estadística. La muerte de una hembra a manos de un macho es un suceso infrecuente fuera de la especie humana» (García Leal, 2005, p. 239). En todo caso, la moral humana no es una mera cuestión de género.

IV. EL PENSAMIENTO MODERNO Y EL MUNDO ANIMAL.



1. Las propuestas utópicas.
2. El mundo animal y la mirada social.
3. El pensamiento político: entre la mirada pastoril y apícola.
4. Las figuras del ciudadano.
5. Oveja, abeja, zángano, lobo y, además, ciudadano.
6. Final: pero el ser humano es menos y más que ciudadano político.



Introducción.

Voy a intentar desarrollar una comparación entre el pensamiento clásico griego y el pensamiento político moderno, ello sólo dentro de la cultura occidental y dentro del período que va desde Platón hasta la Revolución Francesa. La idea es que existen unos paralelismos entre esos dos procesos, y no sólo paralelismos, sino también continuidades. De manera esquemática lo que haré será lo siguiente: (1) trabajar el tema de las utopías, a continuación, (2) me centraré en la idea de que los pensadores políticos, en general, utilizan los modelos del mundo animal para pensar la vida social, luego, (3) trabajaré las metáforas que permanecen a lo largo de la historia del pensamiento, éstas son, principalmente, la figura de las ovejas y la de las abejas; para acabar con (4) Rousseau y el tema de la ciudadanía. Como conclusión, expondré la “validez” de estas metáforas.

Previos.

Comenzaré por la figura de Platón, pues es el autor que inaugura la mayoría de temas que se encuentran a lo largo de la problemática política posterior, y no sólo eso, sino que también con él el pensamiento occidental se gira hacia el futuro, con lo cual podemos decir que comienza eso que llamamos modernidad y humanismo; prueba de ello es que todos los autores posteriores lo nombran, arrancan de nuevo a partir de él, o, sin nombrarlo, lo tienen como referente oculto. Cabe decir que esa mirada hacia adelante se repite con San Agustín, es entonces, cuando las dos vías, el pensamiento greco-latino y el cristiano, avanzan condicionándose a lo largo de nuestra cultura. Ambas opciones se mezclan en la mayoría de autores posteriores, y de la misma manera, sus proyectos y prescripciones se funden para dar forma, desde sus fundamentos, a esa marea que avanza constituyendo la cultura occidental.

1.- Las propuestas utópicas.

La Isla de Atlántida, isla de la abundancia (Platón, 1997, *Critias*, 111d-e), que propone Platón en esos diálogos de su última época (*Critias* y *Timeo*), aparece situada en un tiempo en que los dioses se habían repartido territorios y criaban y gobernaban a los hombres al modo de los pastores (Platón, 1997, *Critias*, 109 b-c). Se trata de una de las tantas invenciones de Platón, de su inclinación a jugar con la fabulación, y digo jugar, porque él es plenamente consciente de que juega. Hay en él una lucidez extrema que le lleva a ese juego como fórmula para decir o proponer algo que en principio parece imposible de conseguir. La Atlántida no existe, él la inventa, la pone como referente de una posibilidad, una posibilidad de realizar en la escritura lo que en la realidad política parece imposible²⁴⁷. Ese parecer imposible se hace evidente en su carta N° 7 (Platón, 1992d, *Cartas*, 325d-326b), en ésta revisa la historia hasta su presente y asume las dificultades reales de la justa convivencia; los hombres, piensa, parecen querer pero no poder. De aquí que al plantearse la contraposición entre la Atlántida, un lugar ideal, y Atenas, la ciudad real, se abra solamente la posibilidad de fabular hacia el futuro esa utopía, es decir, ese no lugar, ese territorio que no existe, pero que en la escritura puede tomar forma, que sólo en la escritura puede alcanzar la condición de referente para que los hombres se miren en esa posibilidad, para que la posibilidad exista como tal posibilidad.

De todas maneras, hemos de decir que, rigurosamente, Platón traslada esa edad de oro, edad de convivencia entre hombres y dioses²⁴⁸, hasta sus diseños políticos. Tanto en la *Republica* como en las *Leyes*, lo que en realidad está intentando es ofrecer a sus contemporáneos un proyecto en el cual no deja de creer. En el primer texto se apunta a la fórmula educativa, para luego, en el segundo, decantarse por el predominio de la opción legislativa como medio para el buen gobierno de los hombres. Aún con contradicciones, no se puede negar, como lo confirman sus tres viajes a Siracusa, que tenía esperanzas ciertas en el mejor gobierno: «Con todo, no se puede afirmar que las *Leyes* abandonen las exigencias ideales, sino que se subraya la modificada relación entre ideal y realidad histórica: en la *República*, ésta se había sacrificado a aquél; en las *Leyes*, el ideal se acepta en la medida en que puede coexistir con la realidad histórica» (Colli G., 2008, p. 159).

Así, Platón, mirando de reojo al pasado, imagina la Atlántida, la inventa, dejando así, para la posteridad, sus problematizaciones. Una de éstas será fabular la

²⁴⁷ «Para nosotros, Platón, con su relato de la Atlántida y de su guerra contra Atenas, ha inventado un género literario aún muy vivo, ya que se trata de la ciencia-ficción. De todos los mitos que creó, es, de alguna manera, el único que ha echado raíces» (Vidal-Naquet, 2003, pp. 42-43).

²⁴⁸ Ver mito de las edades (Hesíodo, 1997, *Trabajos y días*, 110-115).

utopía, la cual enviada hacia los siglos posteriores será recogida una y otra vez por diferentes autores que sueñan el mismo sueño que Platón: la ciudad justa, la convivencia más equilibrada, la mejor opción de vida política. Esto significa que busca ordenar la totalidad de lo que acontece en la *polis*, es decir, que deberíamos entender lo político en un sentido muy amplio, bajo el cual son indisociables los diversos ámbitos: religioso, educativo, económico, geográfico, administrativo, social, etc. Esto es lo que significa político: que el todo de la vida en la ciudad se pone bajo unos criterios generales que abarcan la totalidad de la vida social y a todos los individuos que en ella viven. Es también un proyecto que discute y apura las dificultades y fórmulas para alcanzar esa meta de la ciudad perfecta, esa ciudad justa que, en términos políticos, quiere decir equilibrada, esto es, que cada porción de la población está en su lugar y que cada cual cumple su función²⁴⁹; se deduce, por tanto, una predeterminación para las cuatro clases sociales y los tres estamentos de la sociedad, según se desprende del mito de los hombres y los metales, asimismo, se requiere que en cada uno de los hombres estén correctamente jerarquizadas las distintas partes del alma (Platón, 1992b, II 366e-367a).

Todo esto, claro, sin ir más allá de lo que puede el hombre en tanto que hombre. Hay que recordar que, según él, las leyes sólo se justifican al legislar para los hombres, no sería así para los héroes (Platón, 1999b, IX 853b-d). Esta idea reaparece en los albores del pensamiento político moderno²⁵⁰. En realidad, Platón considera a los hombres, más concretamente a los ciudadanos, como seres diferentes a esclavos, animales y dioses, mujeres, extranjeros,..., con lo cual encuentra una identidad por diferenciación y, esto, a su vez, le da la posibilidad de que entre hombre y ciudad haya una correspondencia, es decir, que se apoyen mutuamente en lo teórico y, en este caso, en la posibilidad de la utopía. Más de lo mismo aparece en las *Leyes*, este libro inacabado, también trata de apurar las posibilidades de la ciudad bien gobernada, es decir, la justa, la equilibrada, en la cual cada parte cumple su función. La ley es lo que se pone por encima de todos los hombres y los endereza hacia el bien común, los encauza a vivir en comunión; Platón, consciente de que la ciudad virtuosa no precisaría de leyes, sabe, no obstante, que sólo éstas le permitirían encaminarse hacia la idealización, sólo éstas harían posible soñar con la concreción de lo imposible. Quizá por eso Montesquieu, después de haber dedicado 20 años de estudio a *Del Espíritu de las leyes*, asume la dificultad para alcanzar «la perfección

²⁴⁹ La justicia, entendida en sentido político, significa para Platón que los distintos estamentos de la ciudad estén bien ajustados de acuerdo a su funcionalidad, y en sentido educativo, que el alma de cada cual esté bien equilibrada.

²⁵⁰ «Pues si los hombres pudiesen vivir juntos apacible y tranquilamente sin estar unidos bajo ciertas leyes, no habría necesidad de magistrados ni de política, cosas que sólo fueron hechas para proteger a los hombres del fraude y de la violencia entre unos y otros; de tal manera que lo que fue el motivo para erigir el gobierno debería ser norma y medida de su modo de proceder» (Locke, 1999, p. 24).

en la universalidad de los hombres», en este sentido, asume, siguiendo a Platón, la necesaria complementariedad entre las leyes y la religión: «Las leyes humanas hechas para hablar al entendimiento deben dar preceptos y no consejos; la religión hecha para hablar al corazón debe dar muchos consejos y pocos preceptos» (Montesquieu, 2003, p. 532). Con estos dos preceptos se podría evitar la espiral de sumas sin fin de leyes, piensan ellos. Platón agregó preámbulos a sus leyes con la misma intención, es evidente que ambos, Platón y Montesquieu, piensan que la moral es anterior y más fundamental que cualquier régimen de leyes.

No está de más decir que la fórmula utópica que tiene su modelo en un pasado original, mantiene el mismo esquema que el pensamiento bíblico, aquí también la oferta es buscar el ideal en un futuro posible, así queda expuesto en el *Génesis* y en el *Apocalipsis*. San Agustín, más adelante, sintetizará ambas perspectivas.

Platón es el genio de la fábula, y lo es de tal manera que incluso deja a los autores posteriores pocas posibilidades para reinventar especulaciones nuevas, de aquí que la originalidad de éstos retorne continuamente a él. Es el caso de Cicerón, quien actualiza los grandes temas platónicos en la realidad política romana, pero, la cuestión fundamental se mantiene igual que en aquél: buscar la mejor forma de convivencia política. Hacia éste objetivo teórico se encaminan sus textos, sobre todo, *Sobre la República* y *Las Leyes*, en ambos casos, además de repetir sus títulos, participa del espíritu del «hombre celestial», como gustaba llamarle (Cicerón, 1970, III 1). Por eso, no es extraño que alabe la tesis del filósofo-rey: «Si pudiera gobernar un solo hombre, no habría necesidad de más; si todos le consideraran como el más noble y llegaran a consentir en ello, nadie buscaría ya otros jefes» (Cicerón, 1984, 34, 52-53). De igual manera, el buen gobierno se relaciona con la idea de que el hombre avanza hacia una perfección ya inscrita en su naturaleza, cosa que la educación potencia (Cicerón, 1970, I 9-12). Con ambos autores nos situamos en la preocupación, en la posibilidad, de la realización de comunidades perfectas bajo adecuadas condiciones de ordenamiento social.

Siguiendo un orden cronológico, después de Cicerón²⁵¹ debemos ocuparnos de san Agustín y *La Ciudad de Dios*, se trata de una actualización de la proyección ideal de Platón, pero, esta vez, la idea de la ciudad perfecta se traslada a la oposición entre el mundo político y el reino de Dios. Un reino que ya habita en la historia, en los creyentes, en las comunidades cristianas, pero avanza, multiplicándose, hacia el anunciado y definitivo juicio de Dios, tal cual quedó propuesto en el *Nuevo*

²⁵¹ Frente a la propuesta de Cicerón, san Agustín realza que la verdadera República es la fundada y regida por Cristo: «La verdadera justicia se halla en aquella ciudad de la que la sagrada escritura dice: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios*» (Agustín, 2007, II 21).

Testamento. El reino de Dios es la ciudad celestial, la ciudad ideal anunciada para un futuro providencial, pero, en la historia, es la de los justos. El hombre queda definido como hijo de Dios, por tanto, portador del pecado de Adán, además, Cristo es el nuevo camino hacia Dios, esto es, la fe, que, junto a la esperanza y la caridad, vienen a reemplazar en predominio a las virtudes griegas (justicia, sabiduría, templanza y valor). A partir de él, de san Agustín, el camino de salvación ya no depende de la vía filosófica anunciada por los griegos, sino que ahora la historia es entendida como Providencia, entonces, la nueva vía sería un retorno a Dios, es decir, se precisa de la fe y de la conversión, de la aceptación de Dios y del ejemplo de Cristo para ser salvados. Dentro de esta nueva oferta la vía política se retira, a diferencia del caso griego, a segundo orden, ahora, *La Ciudad de Dios* es la peregrina en el mundo, es de los creyentes, los que no dedican al mundo sensible sus mejores esfuerzos, así, el mundo político se convierte en medio para llegar al mundo celestial; hay que vivir en el mundo como una especie de penitencia que da la oportunidad de la purgación.

En el mundo de los hombres, los creyentes, cristianos, tienen la posibilidad de encaminarse hacia el reino de Dios, de estar preparados para afrontar el juicio de Dios. La muerte, que es imprevista, ha de servir al hombre para estar siempre a la espera y preparado para el juicio y la resurrección con la máxima pureza del alma, esto es, sin la corrupción del cuerpo; del cuerpo en el mundo. Así, siglos más tarde, lo continúa planteando Petrarca, y, una vez más, sobre la diferencia entre el hombre y las bestias, por eso, razón y fe definen al hombre (Petrarca, 2004, p. 49). La conversión al cristianismo dentro de la historia humana es condición para la gloria de la vida en el más allá. Hay, por ello, en san Agustín una renuncia a la solución política, esto significa compartir las prescripciones de la Biblia sobre la aceptación del orden temporal, esto es, obedecer a los reyes como reconocidos delegados de Dios en el mundo. Quizás esta solución no sea ajena a su preocupación por la caída del Imperio Romano, cosa que vivió como el hundimiento de la estabilidad del mundo, del mundo civilizado conocido. Así, el hombre, el hijo de Dios, aunque portador del pecado de Adán, pero perdonado por el sacrificio de Cristo (sacrificio humano, el cordero sacrificado por la humanidad...), es fundamentalmente un extranjero en el mundo, un peregrino, un ser que se ha de encaminar no hacia lo político, sino hacia lo celestial, es decir, vivir saliéndose del mundo de los hombres. Por ello, *La Ciudad de Dios*, es, desde los comienzos en Adán, la ciudad de aquellos que sabrán vivir según las virtudes cristianas: «Por fin, para terminar este libro admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presciencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres: unos los que

habían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio. Y esto en virtud de una determinación de Dios, que, aunque oculta, no por eso menos justa. En efecto, está escrito: *Las sendas del Señor son misericordia y lealtad*. De ahí que ni su gracia puede ser injusta, ni cruel su justicia» (S. Agustín, 2006, p. 497). Es la ciudad histórica y, a la vez, transhistórica; la de los conversos, la ciudad de todas «las razas y lenguas» (San Agustín, 2006, p. 850).

San Agustín representa una especie de final del pensamiento clásico, es un intento, logrado durante siglos, por subordinar todo lo clásico al pensamiento cristiano. En términos de lo que aquí nos interesa, viene a representar la sobreposición de una utopía sobre otra; la cristiana sobre la de corte platónica. En el *Apocalipsis* está la idea y lo que representa *La Ciudad de Dios*, así como todo lo que ella implica: «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá *su morada entre ellos y ellos serán su pueblo* y él, Dios-entre-ellos, será su Dios. Y *enjugará toda lágrima de sus ojos*, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (*Biblia de Jerusalén*, 1999, *Apocalipsis*, 4.21.2-5).

La primera gran obra en la cual reaparece, siglos más tarde, la tradición platónica conjugada con el pensamiento cristiano es la *Utopía* de Thomas Moro, su primera edición es de 1516. Ejemplo de la continuidad con el pensamiento de Platón es la preocupación por la educación de las mujeres, tema expuesto en la *República* del ateniense, lo mismo cabe decir de su rechazo a la propiedad privada y de la necesidad de que los gobernantes sean una especie de médicos de los gobernados, representación en la que insiste Platón y que está, a su vez, vinculada a la necesidad de que los filósofos se conviertan en gobernantes o a la inversa²⁵². La felicidad se plantea como objetivo de la vida comunitaria, pero ésta sólo puede ser posible y completa cuando individualmente está resuelta, para ello, no es suficiente la ordenación social, sino que aquí se requiere la presencia de la idea salvadora del cristianismo; dicho de otra manera, se fusionan la filosofía griega y la religión cristiana o, lo que es lo mismo, las virtudes clásicas con las cristianas²⁵³. Se agrega en Moro la idea del buen salvaje, como aquél que vive en paz consigo mismo y con sus congéneres en su mundo sencillo, pero generoso en bienes, esta idea, que como

²⁵² «Ya sabéis cuál es la opinión de vuestro amado Platón: solamente serán felices los pueblos del futuro cuando los filósofos se conviertan en reyes y los reyes en filósofos. ¡Cuán lejana está aún semejante felicidad, si los filósofos no se dignan asistir a los reyes con sus consejos!» (Moro T., 2004, *Utopía*, p.76).

²⁵³ Al hablar de los habitantes de *Utopía*, nos dice: «No discuten jamás sobre la felicidad sin fundamentarla en los principios religiosos, que combinan con la filosofía racional, sin lo cual reputan incompleto el análisis y débil el razonamiento. Estos principios son los siguientes: el alma es inmortal y nacida por bondad de Dios para ser feliz» (Moro T., 2004, *Utopía*, p.123).

ya vimos también está en la tradición griega, reaparece por efectos de la ampliación del mundo venida de las versiones de los navegantes. Con ello, a los dos paradigmas, el griego y el cristiano, se sumará para los autores posteriores ese tercer elemento que esta vinculado a los paraísos “incivilizados” y que suponen a unos hombres viviendo con inocencia y felicidad.

Se trata, en realidad, de reacomodar las antiguas ideas-posibilidades que permiten el sueño de la convivencia feliz. La novedad estará en que a partir de ahora la tensión entre el pensamiento cristiano y el griego (predominantemente político) se hará cada vez más intensa, hasta que ya en la Revolución Francesa se invierta la hegemonía. Pero, éste será un proceso lento, incluso con aparentes alternancias en el predominio. Ejemplo de esto último es la siguiente utopía que nace de la creatividad de Campanella con la redacción de *La ciudad del Sol* en el año 1602, en este caso lo religioso se impone sobre lo político. Este diseño utópico nace como reacción al reino de Nápoles, Campanella era fraile dominicano que había sido condenado por herejía debido a sus críticas al despotismo del dominio español y a la injusticia social, todo esto: «Llevar a Campanella a tramar una insurrección que debía proclamar en el lugar la *Ciudad del Sol* (el nuevo orden basado en una autoridad única, en la que el poder político y religioso se unificaban bajo la égida del segundo, y en la comunidad de bienes) y hacer de la Calabria el centro de la renovación universal llamada a culminar en la unidad del género humano en una monarquía universal de carácter teocrático» (Granada Miguel A., prólogo p. XVIII, en Campanella T., 2007). Las ideas de felicidad y paz universal vienen a ser una actualización de las primeras comunidades cristianas²⁵⁴, en donde la propiedad era común y en concordancia con la fraternidad entre los así llamados hermanos, sobre esto, sin embargo, se agrega el saber astrológico que, según se creía en esa época, influía en el devenir de las vidas. Junto a esto, se admite la presencia de las mujeres en la guerra, así como la comunidad de mujeres y niños, ideas traídas de la *República* de Platón, pero, matizada, la última, por la condena del cristianismo al adulterio²⁵⁵.

²⁵⁴ En 1652, también Winstanley propone la opción de las comunidades libres y sin propiedad, es una propuesta inspirada en la Biblia que tiene como fundamento la igualdad de los hombres, la ausencia de la propiedad, del comercio y rechaza el poder de los reyes y la nefasta presencia del comercio, todo ello permitiría una convivencia en paz, justicia y libertad: «El gobierno de los reyes es el gobierno de los escribas y los Fariseos, en el que no cuenta la libertad excepto para los que son señores de la tierra y sus hermanos. Pero el gobierno de la comunidad es el gobierno de la justicia y de la paz, sin importar la calidad de las personas» (Winstanley, 2005, p. 35).

²⁵⁵ «He visto, sin embargo, que entre los Solares las mujeres son comunes tanto para el servicio como para el lecho, pero no siempre ni a la manera de las bestias, que someten a cualquier hembra que les sale al paso, sino sólo por mor de y con vistas a la procreación, como he dicho. Creo no obstante que puede ser que estén equivocados en eso. Sin embargo, ellos se apoyan en la opinión de Sócrates, Catón, Platón y San Clemente, pero en este caso –como dices– mal interpretado» (Campanella T., 2007, p. 41).

Francis Bacon, por su parte, da un giro más moderno a la idea de utopía, ésta consiste en la creación de una realidad monárquica que, aunque no desarrollada, se basa fundamentalmente en una especie de comunidad y programa científico, siendo este último, el que abre la posibilidad para la resolución de las necesidades materiales de los habitantes de una supuesta isla de nombre Bensalem. Esta utopía de nombre *Nueva Atlántida*, publicada en el año 1627, al igual que la *Atlántida* propuesta por Platón, se mantiene en la idea de la posibilidad de la autarquía. Aparentemente se distancia de él, ya que ahora son los científicos los que gobiernan, pero no al modo de los filósofos-reyes, sino al modo de los sabios buscadores y actualizadores de conocimientos útiles para la idea de progreso comunitario. He dicho aparentemente, pues, bien mirado, el filósofo-rey de Platón es también la figura del sabio, del enamorado del saber, no del poder ni del honor, de manera que sólo obligándoles gobernarán. Se trata de un texto inacabado que despliega cuatro ámbitos: cristianismo, los aspectos legales, el papel de la familia patriarcal y la Casa de Salomón. Pero, es, a la vez, una utopía política y económica compatible con el cristianismo cuyo fundamento principal es la Casa de Salomón, una especie de alma de la ciudad: «Fue la erección e institución de una orden o sociedad que llamamos *Casa de Salomón*, la más noble fundación, pensamos nosotros, que jamás hubo sobre la tierra, y el faro de este reino. Está consagrada al estudio de las obras y creaturas de Dios» (Bacon, 2006, p.193). A diferencia de Platón y Campanella, hay aquí una defensa de la familia monogámica en contra de la vida comunitaria de estos autores. La comunidad científica se agrupa en la llamada Casa de Salomón según un modelo cercano a las figuras de los sacerdotes-sabios-reyes inspirado, claramente, en los patriarcas bíblicos, así se atenúa, otra vez, la diferencia con la figura de los filósofos-reyes, ya que éstos también poseen la autoridad del sabio para que les sea reconocida su capacidad de gobierno; sólo que ahora son vistos desde el ángulo bíblico, con claro predominio de lo religioso sobre lo político.

Años más tarde, en 1656, Harrington publica *La República de Oceana* para proponer un republicanismo en donde lo religioso queda bajo la dirección de lo político. Por un lado, asume el modelo de república con predominio aristocrático que viene de la versión platónica y romana, así como de la Venecia republicana de su época y, por otro, del ejemplo de los reyes bíblicos de Israel. A esto añade la necesidad del control de la tierra, ya que considera la propiedad de ésta, cuando está mal distribuida y gestionada, como la causa de la injusticia social. Por eso, suma a la fusión de esos modelos una ley agraria que viene a ser el fundamento de su propuesta²⁵⁶. Es una república de espíritu cristiano, así justifica su *Oceana* como el

²⁵⁶ «República equitativa por lo que se ha dicho es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, que se levanta a la superestructura o tres órdenes» (Harrington, 1987, p. 75).

reino de Cristo, un reino que al modo de la Roma Imperial podría ejercer una especie de patronazgo sobre todo el mundo. Dicha oferta utópica se sostiene en la creación divina, pero con una filosofía racional que se aúna con la moral cristiana, entre ambas vienen a determinar una legislación bastante elaborada que desarrolla a lo largo del libro. Su republicanismo tiene mucho de la mirada abarcadora de Platón e incluso coincidencias, como es el caso de la responsabilidad pública sobre la educación, así como un sistema de votaciones que sólo considera a los reconocidos como ciudadanos libres. La supuesta libertad religiosa que ofrece su sistema no es plena, pues excluye a católicos y judíos, en realidad, ofrece una rectificación sobre el modelo real inglés de su época, en este sentido, sólo podría aceptarse como utopía porque elabora un posible modelo político ideal que habría de existir bajo nuevas coordenadas.

«¿Queréis, haceros dignos del género humano estableciendo el más feliz y el más perfecto de los gobiernos?» (Morelly, 1985, pp. 133-134). La respuesta viene del mismo que realiza la pregunta, Morelly (que significa algo así como «de Moro», cosa que lo vincula aún más con la *Utopía* de T. Moro), su respuesta es clara: «Reformad los defectos de la política y de la moral sobre las leyes de la Naturaleza. Para conseguirlo comenzad por dejar plena libertad a los verdaderos sabios por atacar los errores y los prejuicios que sostienen el espíritu de la propiedad. Este monstruo derribado hace que la educación refuerce esta dichosa reforma. No os será muy difícil hacer adoptar a vuestros pueblos unas leyes poco más o menos parecidas a estas que he recogido según lo que me ha parecido que la razón puede sugerir como lo mejor a los hombres para evitar convertirse en malvados» (Morelly, 1985, p.134). Esta utopía, publicada en 1755, tiene a la vista algunos elementos que están en los albores del pensamiento político moderno, como es la idea del buen salvaje; de ahí que su tesis principal sea la de que el hombre natural posee una inocente bondad, una mayor cercanía a la virtud, lo que hace de él un ser más feliz, es la criatura puesta por Dios en el mundo, por ello, lo natural solo puede haber sido pervertido por las equivocadas formas de gobierno y la mala educación, pues todos los gobiernos se han basado en la propiedad, causa principal de la perversión de la humanidad. Entonces, rectificando el modo de gobierno se endereza el mundo, la convivencia y al ser humano. Para este objetivo se precisaría una especie de re-andadura de los sistemas políticos, un cierto retorno al origen, a condición de poner ese origen en el presente, y, a la vez, asumir esa Providencia que se manifiesta en la idea de que existe un progreso gradual (moral, intelectual, político, etc.) que, al modo de una predeterminación, llevará a la humanidad hasta una república basada en las leyes de la naturaleza, que no son otras que las puestas por Dios.

Ya no en el orden de las utopías, pero en relación a éstas, hemos de hacer un espacio a Jean Bodin, quien publica en 1576, pocos años después de la *Utopía* de Moro, *Los seis libros de la República*. Con él se abre, se proyecta, lo que podríamos denominar la “Ciencia Política”, y que, aún dependiendo de la creación de Dios, anuncia una vía de análisis independiente de la religión. Su perspectiva es más “científica”, esto es, ya no realiza un diseño de república ideal, sino que problematiza los sistemas políticos desde una visión claramente histórico-sociológica. En este sentido, recoge el pasado grecorromano para repensar las posibilidades de un sistema político basado en las coordenadas del derecho. Pero, debido a su época, mantiene un fundamento divino. Todo ello significa que las leyes sociales son una elaboración posterior de las leyes recibidas desde la religión, y serían éstas las que darían una especie de validez y sentido último a la construcción de Bodin. Por ello, lo vemos decantarse por la monarquía frente a las formas democráticas y aristocráticas, a condición de que el monarca o príncipe lo sea por imitación de Dios, pues de éste devienen las leyes naturales y de éstas las leyes del Estado²⁵⁷.

Nos queda por agregar que en todos estos textos el mundo agrícola, aún estando presente el comercio y la manufactura, permanece en la base de las posibilidades políticas y, culturalmente hablando, nunca la mirada agrícola pierde su predominio. Por otro lado, lo significativo en la mayoría de los autores es la consciencia de que la *verdadera dificultad* de un sistema político justo, armónico, ideal, o como quiera llamarse, no está verdaderamente en el diseño político, sino en la psicología humana, es decir, en la *propia naturaleza humana* (Locke, 2003, cap. 8 apartados 123-128). Esto le hace decir a Moro al final de su *Utopía*: «Cosa que más deseo que espero», se refiere a la posibilidad de que lo que ha narrado en su *Utopía* se dé en otras ciudades, las reales, esto no es más que la reiteración de cierto escepticismo de Platón, o el reconocimiento bíblico de la dificultad de la conversión, ya que el hombre, hijo de Adán, es visto como pecador y en este sentido como enfermo por sanar, un enfermo reacio, ciego a la salvación por medio de Cristo (*Biblia de Jerusalén*, Ep. Stgo, 5). Uno de los vicios más nombrados por los autores es la avaricia (*Biblia de Jerusalén*, Pablo, 1ª Ep. a Tim. 6), todo ello hace ver a Israel como un niño de pecho (*Biblia de Jerusalén*, Números 11.10). Y, todo lo anterior, explica esa mirada política que se presenta como tutora de unos pueblos y hombres difíciles de conducir hacia su propio bien, hacia su propia felicidad. Por ese riesgo que implicaba el espíritu de avaricia de los hombres, Platón temía al comercio marítimo, consideraba ambigua su

²⁵⁷ «La cuestión de si se debe agguerrir a los súbditos y preferir la guerra a la paz, no parece de difícil solución. Debemos considerar feliz una república cuando el rey obedece a la ley de Dios y a la natural, los magistrados al rey, los particulares a los magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos y los súbditos están unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y con su príncipe, para gozar de la dulzura de la paz y de la verdadera tranquilidad del espíritu» (Bodin J., 1985, p. 241).

aportación a la convivencia, esto mismo señala Montesquieu: «Puede decirse que las leyes del comercio perfeccionan las costumbres por la misma razón de que dichas leyes pierden las costumbres. El comercio corrompe las costumbres puras: éste era el motivo de las quejas de Platón; pero pule y suaviza las costumbres bárbaras, como estamos viendo continuamente» (Montesquieu, 2003, p. 396).

Sea como sea, es ese ser proyectivo, el hombre, el que al parecer no puede prescindir de una especie de disposición psicológica hacia la utopía, hacia la justa y feliz convivencia social. Sin embargo, ese sueño del mundo perfecto viene siendo negado por la propia historia humana. Dostoyevski apunta que cualquiera que mire la historia universal no verá otra cosa que guerras y más guerras, y de ahí, su insensatez (Dostoyevski, 2000, p.44). Panikkar nos dice que la guerra aparece como un fenómeno cultural y muestra con datos el incremento continuo de guerras desde el siglo XVI (Panikkar, 2002, pp. 151-152). ¿Qué significa esta coincidencia entre el novelista y el investigador? Las dificultades psicológicas y sociales que impiden esa soñada perfección parecen indicar una cierta extrañeza del hombre respecto de sí mismo y de la realidad social.

Ese sueño de la vida humana ideal tiene algo de verdad en lo material, es decir, en el modo en que la ciencia y su prolongación, la técnica, acomodan el mundo para dar un mayor bienestar, es el caso de aquella utopía, posterior a la Revolución Francesa, de nombre *Viaje a Icaria*, en la cual, entre otras cosas, se soñaba con la idea de que en el futuro cada casa tuviera su baño, pero, esto es mucho menos de lo soñado en lo espiritual, como ellos bien sabían. Evidentemente, en el mismo gesto de concebir la utopía se insinúa su imposibilidad, por eso, al interior del propio esfuerzo literario, se produce un agotamiento de las posibilidades del diseño utópico, dándose una especie de retorno al inicio. En otras palabras, si el sueño de la utopía humana arrancó de un lugar ficticio no podía desembocar en otra cosa que en una especie de fabulación sobre la propia fábula, así parece quedar anunciado, quizás no con la plena intención, pero, sí con la sospecha de lo inviable, en aquel autor que dedicó su vida a la actividad política y que nos dejó su *República literaria*, en donde una vez más es el filósofo cínico es el que reengancha al teorizador a la realidad: «Más adelante encontré al bueno de Diógenes, el cual, con un espejo de propio conocimiento, donde se representaban al vivo los vicios y virtudes del que se miraba, iba por las calles convidando a los ciudadanos que se mirasen en él, pero ninguno hubo que se quisiese mirar, y, mirándose, conocerse, de lo cual me maravillé mucho por ser aquella República de hombres al parecer cuerdos y doctos. Y con deseo de escusarlos cargué la consideración y me pareció si acaso cómo Dios por particular favor había formado de tal suerte al hombre que no se pudiese ver el rostro, porque si

le tuviese hermoso no viviese desvanecido y enamorado de sí mismo, y, si feo, no se aborreciese. Así también le había hecho dificultosos el conocimiento de sus yerros propios y faltas, porque no viviese descontento con la flaqueza y defectos de su naturaleza» (Saavedra de F., 2006, 149). Ahora, desde la distancia, podemos interpretar que incluso desde dentro de la perspectiva cristiana aparecen miradas que cargan de escepticismo las esperanzas políticas y lo que ellas implican de humanismo occidental; podría tratarse del contagio grecolatino, quizás, pero a Bartolomé de las Casas no se le habría ocurrido, dos siglos antes, pensar en fabular con la desesperanza, al contrario, para éste el mundo mantenía su imagen de llanura donde el pastor de Dios y sus ovejas puras andan a la búsqueda de ovejas perdidas (de las Casas, 2000, XL), esto ocurría justo cuando la Iglesia abre sus puertas a todo el mundo.

El criterio es absolutamente cristiano, esto es, a los hombres se les ha de gobernar como a hijos y según el modelo de un pastor protector²⁵⁸, es otra manera de representar al filósofo de Platón, pero bajo el paradigma del pastor bíblico. Las abejas, sin embargo, también podían servir para representar a las ovejas, Tirso de Molina, no por confusión, sino que sintetizando la castidad y la simbología de las abejas, las fusiona con el espíritu de las ovejas, creando una utopía teatral en donde las abejas (almas de los humanos) acaban, después de resistir las tentaciones del mundo, incorporándose en la Iglesia de Cristo. Es una especie de *Ciudad de Dios* agustiniana que se opone al mundo político, así como el alma se opone al cuerpo, con sus vicios, sus pasiones, etc. El Colmenero le dice a la abeja (alma) que se había extraviado en el mundo y en sus múltiples tentaciones: «Siéntate, que esta es la tierra / que produce miel y leche» (De Molina T., 1984, *El colmenero divino*, 985-990), o sea, la tierra prometida al pueblo escogido.

Toda idealización de lo humano y las muchas construcciones teóricas de la vida política, lo que demuestran, una y otra vez, es que lo humano es también eso que muchos autores han llamado lo irracional: «Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama, si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como

²⁵⁸ «Mi conclusión es que el gobierno por parte del rey es asunto personal, como por esencia, y es bueno por su misma naturaleza. Está ordenado al bienestar del pueblo, es enteramente natural y se parece a la administración del padre de familia o a la que ejerce el pastor sobre las ovejas que se le han confiado» (De las Casas, 1974, p.135). En este texto se fusionan las ideas bíblicas con las de la cultura greco-latina de manera constante, entonces, no es extraño que se acerque a los planteamientos de Rousseau, que hace el mismo ejercicio sólo que en una época más madura para poner la soberanía en el pueblo en lugar de en la figura del rey; De las Casas sabe y, además, reconoce, que la soberanía originalmente brota del pueblo, pero, los tiempos no estaban maduros para negar la figura del rey (Idem, p. 93).

un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama rigor a lo que era *máxima*; se llama *estorbo* a lo que era regla; se llama *temor* a lo que era *atención*. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de particulares. La república es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos» (Montesquieu, 2003, p. 62). Montesquieu, conocedor de los intentos de legislación que los pueblos se han dado a lo largo de las épocas, nos enseña, entre otras cosas, que el problema no es legislar sino la formación, es decir, la educación de los humanos; éstos son los que hacen fallar la convivencia y no las leyes.

2.- El mundo animal y la mirada social.

En los albores del Estado moderno se reitera el ejercicio intelectual de diferenciarse del género de vida de los animales, esto representa uno de los aspectos claves que sostienen el ímpetu cultural de Europa. Se trata de reactualizar el humanismo, pero manteniéndose en la huella del antiguo pensamiento greco-latino.

«A continuación, el delegado de las fieras dijo al delegado de los hombres: «Oh asamblea de hombres, si pensaseis y reflexionaseis en las situaciones y vicisitudes de los asuntos de las fieras, sabríais y veríais claro que son mejores y más virtuosas que vosotros». Dijo el delegado de los hombres: «¿Cómo es eso? Demuéstralo». «Sí. ¿Los mejores de vosotros no son los ascetas, los devotos, los monjes, los virtuosos y los piadosos?». «Sí». «Cuando alguno de vosotros llega al último límite en la bondad y el bien, ¿no sale de en medio de vosotros, huye y va a refugiarse a las cimas de las montañas y colinas, a los valles profundos, a la orilla del mar, a las florestas y a los montes, que son los lugares de refugio de las fieras? ¿No se junta, convive y está en vecindad con ellas en sus moradas y lugares de refugio, sin que éstas le ataquen?». «Es cierto, sucede como has dicho»» (Ijwan al Safa', 2006, p. 151). Este diálogo se enmarca en una asamblea entre hombres y animales. El motivo del debate es determinar si es correcto que los hombres se autoadjudiquen la condición de señores de los animales y que éstos acepten, por su parte, la condición de siervos. El texto refleja de manera preclara la cuestión de la supuesta superioridad de la razón humana sobre los instintos animales, se trata de un debate en el que cada especie animal envía a su representante ante un tribunal presidido por el rey de los genios que deberá pronunciarse, es decir, ratificar o desmentir la primacía humana puesta en cuestión por los animales. La disputa se enmarca en el contexto musulmán, pero recoge toda la tradición bíblica, textos rabínicos y la tradición greco-romana, que es su fuente principal.

Se trata de la más elaborada construcción narrativa que da cuenta de un tema permanente en la cultura occidental, el cual podemos remitir, una vez más, a Platón, ya que éste también trabaja con símiles de animales para reflexionar sobre las cuestiones políticas, dejando claro, de esta manera, que *el mundo de los animales siempre ha estado presente como modelo, consciente e inconscientemente, para pensar la cuestión política, lo mismo puede decirse de la preocupación por la educación del ser humano*. Es sabido, que en su *República*, Platón propone una política de los buenos nacimientos, que integra a la mujer en el contexto político, dejando establecido que éstas, junto a los niños, deben vivir en comunidades de guardianes sin propiedad privada. Pues bien, es dentro de este planteamiento que compara a las mujeres con las aves y con las perras, se trata de hacer saber que las

hembras de estos animales poseen unas características que las hacen buenas guardianas y madres, lo cual no justifica su inclusión dentro de los estamentos pasivos de la vida social. Claramente, su mirada sobre la mujer está recogiendo el modelo del mundo animal.

Esta manera de mirar el mundo humano, considerando el punto de vista de los animales, para marcar la diferencia o para dejar la interpretación de la paradoja al lector, se acentúa con la mirada que hace Apuleyo al mundo de los humanos desde el interior de la mirada del animal (2000, IV). El protagonista, metamorfoseado en asno, no cesa de ironizar a lo largo de toda la novela, como si fuera un espejo que retorna a los hombres su verdadera imagen. De la misma manera, Llull, elabora, ya totalmente con animales, una fábula política centrada en el contexto medieval (2006, p. 66), se trata claramente de un tratado político encuadrado en la idea de una teocracia medieval en donde Dios se mantiene en la cúspide de la jerarquía de seres (Llull, 2006, p. 39). Da la impresión, que los autores intentasen continuar el espíritu cínico en la construcción del saber, trayendo hasta su discurso el espíritu de, por ejemplo, un Luciano, que fabula, con tremenda carga de seriedad, sobre la realidad humana. Ver, por ejemplo, su *«Elogio de la mosca»* (Luciano, 1981, I 7).

Los autores utilizan a los animales para señalar el papel de los hombres y la condición que les habría de ser más propia, de esta manera, intentan que ocupe su lugar y que actúe según lo que es. En este sentido, ya no en la novela ni en la fábula, sino en el marco de un escrito político contra la tiranía, Etienne de Boitie (1576) hará decir a los animales, a las bestias, que los humanos no son los que habrían de ser y ni hacen lo que deberían: «La libertad es natural, y por la misma razón, a mi entender, que no hemos nacido tan sólo en posesión de nuestra libertad, sino también con el deseo de defenderla. (...), será necesario que yo os haga el honor que os pertenece, y que eleve, por así decirlo, a las bestias brutas, para enseñaros vuestra naturaleza y condición. Las bestias (¡Dios me ayude!), si los hombres no son demasiados sordos, les gritan: ¡VIVA LA LIBERTAD! (...). Si los animales tuviesen entre ellos rangos naturales y preeminencias, considerarían, a mi entender, la libertad como su nobleza máxima» (Boitie, 2007, p. 18). Boitie está manejando la idea de que el espíritu servil hace a los hombres al modo de las bestias. Luego, nos explica como Ciro domina a base de pasatiempos (pan y circo, podríamos decir) a un pueblo lidio, el mensaje es clarísimo: «No pensad que hay ningún pájaro que se deje cazar mejor, ni pez alguno que, por apetito, se enganche más pronto al anzuelo, tanto como todos los pueblos se engolosinan rápidamente con la servidumbre, a la menor carantoña que se les hace; y es maravilloso que se dejen conducir en adelante con tal que se les halague. Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos,

las medallas, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos los encantos de la servidumbre, el precio de su libertad y los instrumentos de la tiranía» (Boitje, 2007, p. 36).

Recogiendo toda esta tradición está La Fontaine que expande a todos los ámbitos sus fábulas, no sólo a la utilización del mundo animal para dar a los hombres mensajes vinculantes en clave moral, sino que también extiende la fábula a la propia vida de los hombres, de manera que se trata, en el fondo, de una sátira sobre los humanos, poniendo así, bajo sospecha la condición racional y moral de los hombres.

Esta idea de diferenciarnos de los animales está presente en todos los discursos antiguos y modernos, y reaparece, continuamente, a lo largo de la cultura occidental en los más diversos campos del saber, y, sobre todo, cuando en los albores de las disciplinas modernas los autores desean definir al hombre como objeto de estudio. En el fondo, se retorna a las mismas ideas que están en los aspectos doctrinales de Platón, o sea, que *educarse no es otra cosa que humanizarse, que civilizarse, que alejarse de lo animalesco...* Cuando La Mettrie publica, en 1747, *El hombre máquina*, también diferencia hombres de animales para luego dejar establecida una continuidad entre ambos, todo ello en función de la ley de la naturaleza, ley, por cierto, de causas inefables. Este autor anticipa el vitalismo de Nietzsche²⁵⁹. Así, con su carga de ironía al estilo de los filósofos cínicos, nos dice: «¿Qué animal moriría en medio de un río de leche? Sólo el hombre» (La Mettrie, 2000, p. 79).

²⁵⁹ Ver por ejemplo: La Mettrie, 2000, pp. 60-61, 84, 112 y 117.

3.- El pensamiento político: entre la mirada pastoril y apícola.

«¿Es que no veis que los demás seres con vida son más felices cuanto más lejos se hallan de las ciencias, y sólo tienen por maestra a la naturaleza? ¿Qué más feliz y más admirable que las abejas? Pues ni siquiera tienen todos los sentidos del cuerpo. ¿Se podría descubrir una arquitectura semejante a la suya en la construcción de los edificios? ¿Estableció alguna vez un filósofo Estado semejante? Ved, por el contrario al caballo, muy afin a los sentimientos humanos y en estrecha relación con el hombre, que por eso mismo participa de sus desdichas. (...). En este sentido nunca alabaré lo suficiente a aquel gallo que fue Pitágoras. En una misma persona fue todo: filósofo, hombre, mujer, rey, ciudadano, pez, caballo, rana y hasta, según creo, esponja, y, sin embargo, juzgó que el hombre era el más desgraciado de todos los animales. Entendía que todos los demás animales viven contentos dentro de los límites impuestos por la naturaleza, mientras que el hombre está siempre intentando salirse de ellos» (Erasmus, 2005, p. 77). Este es el tono de Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la Locura*, texto dedicado a T. Moro y publicado en 1771, en el cual parece hacer una mirada más crítica e ir más allá de la utopía²⁶⁰, eso en el sentido de pasar a un nivel de escritura que alcanza un máximo de lucidez y de ironía; podríamos decir que en ese ejercicio literario se recupera el sentido de realidad, como si quisiera mostrar con acidez lo que realmente es y sucede con la convivencia humana, vista ésta desde la perspectiva de los siglos.

Con las comparaciones con el universo de los animales entra de lleno en la mirada al mundo político y, en el sentido más amplio, en el mundo de los humanos. Esta manera de mirar que siempre ha estado lo recoge Erasmo de anteriores autores. Platón lo había utilizado de manera constante, así descubrimos en él una verdadera teoría del zángano, es decir, del habitante del mundo de las abejas que, por su reconocida manera de vivir de los demás, representaba el paradigma opuesto a la laboriosidad de las abejas-obreras.

Pero no es este el único símil representativo que aparece en Platón, también encontramos la figura del lobo, que vendría a representar el peligro, ese temor que parece venir desde el género de vida salvaje, desde el mundo no civilizado para amenazar la vida civilizada, la vida de la ciudad. Este lobo se personifica sobre todo en la figura del gobernante déspota: «La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por

²⁶⁰ Voltaire en su *Cándido* hace aparecer, en medio del pesimismo, el país llamado Eldorado: «¿Cuál es pues este país, se decían uno a otro, desconocido para el resto de la tierra, y donde toda la naturaleza es de una especie tan distinta de la nuestra? Es probablemente la tierra donde todo va bien: pues tiene que haber necesariamente una de esta especie» (Voltaire, 1997, p. 112)

obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de perros» (Platón, 1992b, III 416 a-b).

Esta idea, que enlaza perfectamente con el pensamiento cristiano, es reutilizada por Dante Alighieri en su *Divina Comedia*. Y, no es extraño, ya que lo que hace Dante es poner todo la cultura por él conocida, especialmente la greco-latina y la bíblica, en la senda de su viaje hasta el *Paraíso*. Se trata de un gran sistema filosófico subordinado a la idea agustiniana del reino de Dios. Por eso, no podía faltar la figura del lobo, como ese habitante extraño a la civilidad, que se metamorfosea en la figura de los hombres que niegan la figura del buen pastor de hombres heredado del discurso bíblico. No debemos olvidar que los primeros patriarcas de la Biblia son todos pastores de ovejas, a los cuales Dios designa como conductores del pueblo escogido por él (Isaac era pastor cuando por mandato de Dios pasa a llamarse Israel). El lobo es el peligro, el temor, la figura del hombre transformada en malvada para el resto de los hombres, figura del temor que viene de los extra-límites de la vida comunitaria; así Dante, al referirse a Venecia, nos dice: «Tu ciudad, que es retoño del primero/ que a su creador volviera las espaldas,/ cuya envidia a causado tantos males,/ crea y propaga las malditas flores/ que han descarriado a ovejas y a corderos,/ pues al pastor en lobo han convertido» (Alighieri, 2001, IX 126-132). La poesía de Dante tampoco es ajena al mensaje filosófico que dejó Boecio. Éste, en la *Consolación de la Filosofía*, nos describe con total claridad esta idea del hombre asimilado a las figuras de los animales, allí no puede faltar esa presencia del lobo asociado a la idea de que cuando los hombres se dejan gobernar por el mal pierden su naturaleza humana y asumen la de las bestias, dejan, por tanto, de ser hombres²⁶¹. Boecio, que escribió entre los siglos V-VI, conocía las propuestas de s. Agustín, así que al nombrar a los lobos está en la senda de sus ideas y de lo que éste animal significaba para la vida social. Recordemos que esa idea estaba en el imaginario colectivo de la tradición de los pueblos griego y romano; también sabemos por san Agustín de un ritual de iniciación para los jóvenes arcades descrito por Varrón²⁶².

²⁶¹ «El resultado es que quien se ha dejado transformar por el mal no puede ser tenido por hombre. Al que se ha hecho ladrón, el corazón le arde en codiciosos deseos del bien ajeno. Diríamos que es un lobo. El matón y pendenciero que en su lengua levanta pleitos sin cuento, podríamos compararlo con un perro callejero. Al astuto tramposo que se oculta en la emboscada de sus fraudes le compararemos al zorro. Al intemperante que ruge de ira, le atribuiremos el corazón del león. El cobarde tembloroso y fugitivo, aterrado por un miedo imaginario, se parece al ciervo. El hombre esclavo de la molice y estupidez vive como los asnos. El débil e inconstante que cambia incesantemente de gustos no se diferencia de los pájaros. El que está enfangado en pasiones lascivas vive atrapado por el placer del cerdo repugnante. Sucede, entonces, que abandona la virtud, deja de ser hombre e, incapaz de ser dios, desciende a la condición de la bestia» (Boecio, 2005, pp. 137-138).

²⁶² «Habla también de los arcades, que, según les tocaba la suerte, pasaban a nado al otro lado de cierto estanque y se convertían allí en lobos, viviendo después con semejantes fieras por los desiertos de

Dante, empero, además de estilizar al máximo su pensamiento en poesía, no dejó de lado el debate de fondo al que se asiste en su época, se trata del tema de las dos espadas, de la confrontación y disputa por el predominio que se daba entre la Iglesia y el poder temporal. Él se decanta a favor de la separación de poderes, así lo expresa en su *Monarquía*. Lo que allí está en juego es la figura del creyente subordinado o no al poder político; él, dentro de este debate, propone la necesidad de una especie de monarquía universal basada en el modelo del Imperio Romano, que es lo que daría estabilidad a la vida social, y lo que, según él, habría de ejercer el predominio sobre la Iglesia. Cuando maneja la idea bíblica del pastor de hombres siempre debemos considerar que de manera implícita admite la presencia del peligro para las ovejas, el lobo, así como la presencia, implícita y explícita, de la diferenciación de los hombres respecto a los animales. Concretamente, Cristo es para él un pastor de almas (Aleghiere, 2005, p. 143). Ambas cosas están presentes en su texto, y, junto a estas representaciones, el tema de la disputa entre los dos poderes que le llegan de las publicaciones de Ockham²⁶³ y de Padua, ambos en su misma línea, es decir, favorables a la separación de poderes. En la posición «política» opuesta, encontramos a Santo Tomás, con su también *Monarquía*, quien de igual forma utiliza el mismo tipo de símiles²⁶⁴. Esta continuidad del aparecer de estos símiles se debe a que todos están en la senda dispuesta por el pensamiento bíblico, es allí donde la figura del pastor de hombres es absolutamente dominante, tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento. Debemos decir que en este debate la cuestión de fondo se refiere a qué debe predominar, si la figura del súbdito o la del creyente. Es decir, estamos en los pasos previos a la tensión entre el ciudadano y el súbdito.

aquella región. Si no se alimentaban con carne humana, después de nueve años volvían a atravesar nadando el estanque y recobraban su forma de hombres» (San Agustín, 2006, p. 753).

²⁶³ Éste, al demostrar la supremacía política en base a los escritos bíblicos (pero con fuertes influencias del pensamiento griego) reitera innumerables veces el símil de las ovejas para referirse a los creyentes y el pastor de hombres para el papa que, cuando se pervierte, se acerca a la figura del depredador (Ockham, 2008, pp.136-138). Según éste el papa ha de mandar sobre lo espiritual y el emperador sobre lo mundano.

²⁶⁴ A modo de ejemplo, en su *Monarquía*, concretamente, en la página 19 compara a los tiranos con lobos, y en la página 64 habla de las abejas como animales sociales, pero, especialmente en la página 14 es donde relaciona la presencia de un solo Dios con el hacer de la naturaleza que pone un único rey entre las abejas; él dice reina, pero al apoyarse en Aristóteles, en realidad está señalando al rey, como se creía en su época (Santo Tomás, 2007). Voltaire, en el contexto de una crítica a la represión religiosa europea, compara a los pastores de hombres de la tradición religiosa con los verdaderos lobos: «Vale más obedecer a Dios que a los hombres; somos el verdadero rebaño, debemos exterminar a los lobos. Es evidente que entonces ellos mismos son lobos» (Voltaire, 2004, p. 104). Las disputas religiosas fueron la antesala del pensamiento político, superar ese estadio era condición para pasar a una verdadera realidad política, a este respecto dice, con ironía, Voltaire: «Respecto a los que se asustan del número, vuestra paternidad puede hacerles observar que, desde los días florecientes de la Iglesia hasta 1707, es decir, desde hace unos 1.400 años, la teología ha causado la muerte de más de 50 millones de hombres, y yo sólo propongo que se estrangulen, degüellen o envenenen, unos 6.500.000» (2004, p.101).

Esto mismo le ocurre a Hobbes, su *Leviatán* es una continuación de esta disputa, allí la primera parte es un texto de análisis político, pero toda su segunda parte se dedica a una exégesis del texto bíblico para mostrar la necesidad de una autonomía del pensamiento político y del monarca respecto al poder de la iglesia. Se pregunta qué es primero, si la monarquía, esto es, el gobierno de los reyes, o el gobierno de los sacerdotes. Intenta mostrar que los sacerdotes reciben su poder de los reyes, y no al revés, por lo cual, es el poder de la iglesia el que se habría de subordinar y, con ello, deja establecido, con claridad, que el sacerdote se encarga de lo espiritual, de las almas de los creyentes, en cambio, al rey corresponde el gobierno de los súbditos, del mundo. De aquí la posición política de Hobbes, que en mucho anticipa a Rousseau y la necesidad de un contrato entre los hombres, pero, sin embargo, no hace pasar a los súbditos a la condición de ciudadanos, sino que los pone bajo el mandato del monarca.

En Hobbes, y volviendo a los símiles, también encontramos las dos representaciones, la del lobo y la de la abeja; la del lobo, no en su *Leviatán*, sino en su *Tratado sobre el Ciudadano*, allí nos dice, no simplemente que el hombre es un lobo para el hombre, sino que nos dice exactamente: «Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre. *El primer dicho se aplica a la conducta de los conciudadanos; el segundo, a la de los estados entre sí. En el primer caso, por la justicia, la caridad y las virtudes de la paz, se aproximan a la semejanza con Dios; en el segundo, por la depravación de los malos, incluso los buenos tiene que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra y el engaño, esto es, a la rapacidad animal*» (Hobbes, 1999, p. 2). Respecto al segundo símil, desmiente, en su *Leviatán*, a Aristóteles respecto a la manera de entender el mundo de las abejas, que según él no es plenamente asimilable al mundo de los hombres²⁶⁵.

²⁶⁵ «Es verdad que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente unas con otras, y por eso Aristóteles las incluye en la categoría de los animales políticos. Y, sin embargo, no tienen otra dirección que la que les es impuesta por sus decisiones y apetitos particulares y carecen de lenguaje con el que comunicarse entre sí lo que cada una piensa que es lo más adecuado para lograr el beneficio común. Viendo esto, quizá algunos hombres desearían saber por qué la humanidad no podría hacer lo mismo» (Hobbes, 1996, pp. 143-144). Algo similar dice Vives en *Concordia y Discordia* (Vives, 1940, p.156), en cambio, Comenius en *Consulta Universal sobre l'esmena dels afers humans* parece ser de la idea contraria (Comenius, 1989, p. 80). Su punto de vista político es el de Aristóteles: «La societat domèstica tindrà semblança d'una república si maldem perquè els deures mutus, distribuïts entre tots, per tots siguin acomplert degudament. Caldria instituir, en un ordre gradual (els més vells sobre els més joves), inspectors o prefectes fins al grau suprem, sia rei, príncep o cònsol d'una ciutat, un pare de família en el qual resideixi l'autoritat per damunt de tots els inferiors» (Comenius, 1989, p. 158). Y lo mismo cuando compara la casa y la colmena; la ciudad es una casa grande y común: «En un mot: que la casa sigui un rusc ple d'abelles sense abegots, per tal que esdevingui també ple de mel sense defecte; i un niu de formigues, obrador constant de totes les que hi viuen» (Comenius, 1989, p. 156).

Hasta aquí lo que he querido señalar es cómo estas representaciones traídas del mundo animal han estado presentes en los sucesivos autores a lo largo de la evolución del pensamiento político hasta la Revolución Francesa. Lo que estoy diciendo es que, de manera paradigmática, se está pensando al súbdito como oveja que hay que guiar o como abeja que ha de producir dentro de un esquema conjunto de sociedad, y en la que cada cual tiene asignado su papel. El peso del pensamiento cristiano ha forzado el dominio del símil del pastor de hombres, con lo cual los hombres-súbditos son presentados más como ovejas que como abejas, en cambio, a medida que el pensamiento político evoluciona tiende a considerar al súbdito de una manera mas autónoma, y, para ello, parece servir más la representación apícola que la pastoril. Esto es similar a lo que se da en Platón, y, quizá, podemos admitir lo mismo para el pensamiento político moderno; lo que ocurre es que el peso del cristianismo debilita la opción apícola que, como representación, parece más civilizada que la del pastoreo, más rústica, más en oposición a la vida de la ciudad. Tampoco, podemos olvidar esa tradición de textos pastoriles que, aunque no hagan desaparecer la presencia de las abejas, las dejan en segundo lugar respecto al mundo pastoril (Zannazaro, 1993, p. 150).

En General la idea de comparar los comportamientos humanos con los de la especie animal estaba presente en la época clásica y reaparece en los albores del pensamiento moderno, un ejemplo de ello se encuentra en las *Máximas* de Rochefoucauld, éste ve en la condición humana muchas componentes que también se encuentran en los animales, viene a decirnos que el alma humana está habitada por disposiciones animalescas, es decir, que lo que singulariza a algún animal se manifiesta en los comportamientos de ciertos hombres. Igualmente, las diferencias que se encuentran en los animales son también las que se detectan en los humanos; entonces, las disposiciones naturales de ambos facilitan la comparación²⁶⁶.

El ejemplo que podría servir para dar cuenta del desplazamiento hacia el mundo de la apicultura, es la publicación, en 1714, de un texto que lleva por nombre *La fábula de las abejas*, allí, Mandeville, en forma poética piensa a los hombres como abejas y la sociedad es concebida como una colmena. En esta representación vemos como los aspectos funcionales y las diferenciaciones humanas alcanzan un determinismo inapelable: «Un gran panal, atiborrado de abejas/ que vivían con lujo y comodidad,/ más que gozaba fama por sus leyes/ y numerosos enjambres precoces,/ estaba considerado el gran vivero/ de las ciencias y la industria./ No hubo abejas mejor gobernadas, / ni más veleidad ni menos contento:/ no eran esclavas de la

²⁶⁶ «Hay tantas especies distintas de hombres como distintas especies de animales, y los hombres son, respecto a los otros hombres, lo que las diferentes especies de animales son entre sí y unas respecto a otras» (Rochefoucauld, 1984, p. 128).

tiranía/ ni las regía loca democracia,/ sino reyes, que no se equivocaban, /pues su poder estaba circunscrito por leyes. Estos insectos vivían como hombres,/ y todos nuestros actos realizaban en pequeño/ (...) Moraleja. Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan/ por hacer de un gran panal un panal honrado./ Querer gozar de los beneficios del mundo,/ y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,/ sin grandes vicios, es vana/ utopía en el cerebro asentada./ Fraude, lujo y orgullo deben vivir/mientras disfrutemos de sus beneficios: / el hambre es, sin duda, una plaga terrible,/ pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?/ ¿Acaso no debemos la abundancia del vino/ a la mezquina vid, seca y retorcida?/ La cual, mientras olvida sus sarmientos, /ahoga a otras plantas y se hace madera, /pero nos bendice con sus frutos/ apenas es podada y atendida: / igualmente es benéfico el vicio/ cuando la justicia lo poda y limita;/ y, más aún, cuando un pueblo aspira a la grandeza,/ tan necesario es para el Estado/ como el hambre para comer;/ la virtud sola no puede hacer que vivan las Naciones/ esplendorosamente; las que revivir quisieran/ la Edad de Oro, han de liberarse/ de la honradez como de las bellotas» (Mandeville, 2004, pp. 11-21).

El poema sirvió para una larga reflexión política por parte del autor. Pero, lo que aquí me interesa, es remarcar cómo el desplazamiento hacia el símil de las abejas parece poseer mayor semejanza con el mundo humano que el símil del pastoreo, así quedan al descubierto paralelismos entre el desarrollo del pensamiento político clásico y la elaboración del pensamiento político moderno. Finalmente, me gustaría llamar la atención acerca de un fenómeno esencialmente moderno, sobre el cual Foucault puso el acento. Me refiero a la preocupación por el diseño de las instituciones modernas, concretamente al panóptico de Bentham, en este texto nos dice que dicha construcción es como el de una colmena: *el panóptico es como una colmena*, cuyas celdillas todas pueden verse desde un punto central (Bentham, 1989, p. 36). Recordemos que recomienda que su plan arquitectónico no sólo sirve para las cárceles, sino también para escuelas, fábricas, hospitales y cualquier institución para conducir almas (Bentham, 1989, pp. 80-81). Voltaire, asimismo, en su *Diccionario filosófico*, eleva a las abejas por encima de los hombres²⁶⁷. No sobra decir que en *La Biblia*, de modo mucho más leve, el mundo de las abejas también está presente, allí se dice de la tierra prometida la «tierra que mana leche y miel»; y, del *Corán*, que es

²⁶⁷ Siguiendo a un autor de su época, Simón, escribe: «Dice que efectivamente hay en cada colmena un rey y una reina que perpetúan la raza real y dirigen los trabajos de sus súbditos; que ha visto a dichos reyes y los ha dibujado. Dice también que existe en las colmenas la raza de los zánganos, y la numerosa familia de las abejas obreras, que son machos y hembras, y forman el grueso de la república. Las abejas hembras depositan sus huevos en las celdillas que han construido» (Voltaire, 2000, p. 12).

la miel de Dios entregada a los hombres²⁶⁸. Al parecer, ese animal social del que nos hablaba Aristóteles es mirado, alternativamente, desde la posición del pastor o del apicultor, siendo la última, posiblemente, más civilizada, más adecuada, según se desprende al observar el proceso de consolidación de las ciudades griegas, y, lo mismo vale para la formación de los Estados modernos.

²⁶⁸ Esta idea también es estoica. Dios fluye a través de la materia como la miel en los panales (*Estoicos Antiguos*, 1996, Zenón, 246).

4.- Las figuras del ciudadano.

Las tres líneas que hasta aquí hemos mostrado (la tendencia utópica, el uso de los modelos animales en el pensamiento social y los símiles del pastoreo y de la apicultura) están en Rousseau, aunque no en la terminología exacta y no siempre de manera explícita. Rousseau leyó el poema de Mandeville, o sea que conocía la idea de comparar a los hombres con el mundo de las abejas (Rousseau, 2005a, p. 110), también en él encontramos la necesidad de aclarar que la condición humana es diferente a la animal. Así, en uno de sus primeros textos nos expone que el animal humano, cuando es domesticado, es decir, socializado según una cultura perversa, se degrada mucho más que el animal en las mismas condiciones²⁶⁹, ambas cosas representan una decadencia respecto a la condición natural, la original, la más inocente, aquí, al igual que otros autores, Rousseau está asumiendo el mito del buen salvaje y, en este sentido, se desmarca de Hobbes, ya que reconoce en el hombre una original bondad, es decir, que para él la vida natural no representa la guerra de todos contra todos como le parecía a éste último²⁷⁰.

²⁶⁹ «La desigualdad extrema en la manera de vivir, el exceso de ocio en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad de irritar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado rebuscados de los ricos que los alimentan de jugos ardientes y los abruman de indigestiones, la mala alimentación de los pobres, de la que incluso carecen con mucha frecuencia, y cuya falta los lleva a sobrecargar ávidamente su estómago cuando pueden hacerlo, las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y el agotamiento del espíritu, las innumerables tristezas y penas que se experimentan en todos los estados y que corroen perpetuamente las almas. He aquí las funestas garantías de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y que los hubiéramos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos prescribía la naturaleza. Si ella nos destinó a vivir sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contranatura y que el hombre que medita es un animal depravado. Cuando se piensa en la buena constitución de los salvajes, por lo menos de aquellos a quienes no hemos arruinado con nuestras bebidas fuertes, cuando se sabe que casi no conocen otras enfermedades que las heridas y la vejez, se está muy inclinado a creer que se haría muy fácilmente la historia de las enfermedades humanas siguiendo la de las sociedades civiles. (...) Cuidémonos pues de confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos ante nuestros ojos. La naturaleza trata a todos los animales librados a sus cuidados con una predilección que parece demostrar cuán celosa está de ese derecho. El caballo, el gato, el toro, el mismo asno tienen las más de las veces mayor altura, y todos tienen una constitución más robusta, más vigor, más fuerza, y más valor en los bosques que en nuestras casas. Al volverse domésticos, pierden la mitad de sus ventajas y se diría que todos nuestros cuidados para tratar bien y alimentar a esos animales, tan sólo llevan a hacerlos degenerar. Sucede así con el hombre mismo: al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir blanda y afeminada acaba por enervar a la vez su fuerza y su valor. Agreguemos que entre las condiciones salvaje y doméstica, la diferencia de hombre a hombre debe ser todavía mayor que la de una bestia a otra, pues, al ser tratados del mismo modo el animal y el hombre por la naturaleza, todas las comodidades que el hombre se permite por encima de las dadas a los animales que él domestica, son otras tantas causas particulares que lo hacen degenerar más sensiblemente» (Rousseau, 2005a, pp.86-89).

²⁷⁰ «Que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad, como la de aquellos que ni son soberanos ni son súbditos, es la anarquía y el estado de guerra; que los preceptos por los que los hombres se guían para evitar esa condición son las leyes de naturaleza; que un estado sin un poder soberano es sólo una palabra sin sustancia y no puede sostenerse; que los súbditos deben a los soberanos simple obediencia en todo aquello en lo que dicha obediencia no repugna a las leyes de Dios, son cosas que he probado suficientemente en lo que llevo escrito hasta aquí. Sólo queda ahora,

Si atendemos a sus textos, vemos que tiene necesidad de repensar los mismos temas que pensó Platón, esto es, que el hombre no es un animal, pero a diferencia del ateniense, la cercanía a la animalidad no hace de los hombres bestias, ya que para Rousseau el hombre inocente sería el que vive en armonía con su contexto y sus congéneres, es el mito del buen salvaje, en el cual se intuye la idea mítica del pasado de oro de los griegos y la del paraíso del pensamiento bíblico. Esta imagen le llega de las historias que contaban los viajeros acerca de los nuevos mundos descubiertos, allí se creía ver la bondad natural encarnada en una convivencia sin avaricia ni confrontaciones, o sea, la fraternidad humana realizada; Kant, en cambio, pensaba lo contrario, también a partir de relatos recibidos²⁷¹. Aquí Rousseau contempla la idea de que la corrupción de la humanidad se debe a la ambición y a la propia producción del saber (Rousseau, 2005b, p. 25). O sea, cuestiona cualquier optimismo ilustrado que no esté basado en la virtud, con lo cual presupone que sólo las artes nacidas desde la virtud podrían mejorar la condición humana. Nótese que, más adelante, Robespierre basa el valor de un político y de la política de la Revolución en esa virtud propuesta por Rousseau.

Podemos, sin embargo, decir que en este autor la influencia de Platón y de su propuesta que mira hacia adelante, hacia el lugar que no es pero que podría llegar a ser, son claras, y que, coincide con él en la necesidad de regular la vida humana de acuerdo a una mirada global ordenadora, esta sería la *Voluntad general*²⁷², la cual vendría a regular y enderezar la vida común. Así podríamos decir que la *República*

para llegar a un conocimiento completo del deber civil, saber cuáles son esas leyes de Dios» (Hobbes, 1996, p. 282).

²⁷¹ Montaigne, en cambio, parece mostrar una posición más cercana a Rousseau, sin embargo, lamenta que Platón no tuviese noticias de esos hombres inocentes y nobles cuando diseñó su República (De Montaigne, 2006, *Ensayos I*, pp. 268-269). Kant, en cambio, parece pensar lo mismo que Hobbes, que en estado de naturaleza, el hombre está en estado de guerra permanente: «Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, del mismo modo —debería pensarse— tendrían los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esa situación infame» (Kant, 1985, pp. 21-22). Y, sobre la tesis de Platón de que el filósofo gobierne o que el gobernante filosofe, dice que el estado basado en las leyes debe dejar libertad al filósofo para que se exprese, pues puede ayudar a aclarar los asuntos políticos (Idem. pp. 42-44).

²⁷² «Por tanto, separando del pacto social lo que no entra dentro de su esencia, encontramos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. Ese acto de asociación produce al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como votos tiene la asamblea, que recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía en otro tiempo el nombre de ciudad y ahora recibe el de república o el de cuerpo político, al que sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo, poder al compararlo con sus semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto que participan de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto que están sometidos a leyes del Estado» (Rousseau, 1985, pp. 61-62).

platónica se reescribe y actualiza en dos textos separados que corresponden a dos preocupaciones principales de Platón. Por una lado, el orden político, que en Rousseau se traduce en *El Contrato Social*, y, la solución educativa, que en éste toma forma en el *Emilio o de la Educación*; los dos textos serán publicados en el mismo año, 1762. Ambos obedecen a la necesidad de enderezar, desde el punto de vista roussoniano, estas dos cuestiones, ahora, con nueva sistematicidad, pero vinculadas. Recordemos que Rousseau se reconoce como seguidor de Platón y de sus ideas en lo más íntimo de su ser, así lo declara en sus confesiones (Rousseau, 1985, *Confessions*. p. 286). Además, piensa que la *República* es el mejor libro jamás escrito²⁷³. Él, al asumir la condición de hijo de la *Republica* de Platón, está apuntando posibles soluciones políticas y educativas teniendo a éste como una especie de alma madre, y, sólo después de este autoreconocimiento, es que debate con los autores de su época para apostar por la idea de un contrato social y sus nuevas ideas educativas. Es con él que la condición de súbdito se desplazará hasta la del ciudadano, aquí una vez más sigue la senda del pensamiento griego, pero cristianizado, pues se tiende a universalizar la igualdad de la condición humana; esta influencia cristiana se hace evidente en algunos textos (Voltaire–Rousseau, 1995, p. 199).

En realidad, la universalización de la condición humana la encontramos por primera vez en un texto de Antifonte²⁷⁴, allí, el sofista deja claro que hay una misma naturaleza humana en todos los hombres al margen de su condición de libre o de bárbaro: «...(los que son de padres ilustres) los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres. Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos «todos con las manos»» (Sofistas, 1996, Antifonte, Frag. 44). Platón, recordemos, no consideraba la igualdad de los hombres²⁷⁵. Y la cuestión de la esclavitud era obviada²⁷⁶.

²⁷³ Además nos dice: «Si volem adquirir una idea de l'educació pública, llegiu la *República* de Plató. No és pas una obra sobre política, com pensen els que jutgen els llibres només pels títols: és el millor tractat d'educació que s'hagi escrit mai» (Rousseau, 1995, p. 12).

²⁷⁴ También los estoicos planteaban la idea de la igualdad de los hombres, pero, más radicales que éstos eran los planteamientos de Epicuro, con éste la idea del hombre-individuo sobrepasa la idea del hombre ciudadano de los estoicos, platónicos y aristotélicos. Guthrie señala que en el siglo V no se dan críticas a la esclavitud como institución, excepto la versión verosímil de Antifonte (1988, 150-160).

²⁷⁵ «Según Platón, los hombres no son todos iguales, ni mucho menos. Unos han nacido para filósofos –y a ellos compete el conocimiento y la dirección de los asuntos comunes–, otros han nacido para

Rousseau comparte espíritu con los autores que en la *Enciclopedia* dan cuenta de la actualización del significado de la ciudadanía, así, D'alembert y Diderot reutilizan el modelo grecorromano, pero implantando una nueva visión en la cual se considera de igual nobleza a todos los ciudadanos, esta idea que vendría a representar una avance en la conciencia sociológica aparece vinculada a dos tendencias que convergen, por un lado, el republicanism y, por otro, las tendencia a incrementar los grados de democracia, participativa y representativa. Es destacable aquí que el ciudadano ya no es el súbdito, ya no se trata de seres sojuzgados a otros, con ello, la autonomía y la libertad de cada cual está en el centro del debate, aunque no del todo resuelta, ni menos aún real; de igual manera, todavía no se cumple la igual nobleza de los ciudadanos²⁷⁷. Así, *La Constitución del 1791*, recoge esta nueva mirada y considera a todos los ciudadanos iguales, pero, se queda corta; dice en su artículo N° 2: «Para ser ciudadano activo se necesita: haber nacido francés o haber adquirido esta nacionalidad; haber cumplido los veinticinco años; estar domiciliado en la ciudad o en el cantón desde la fecha determinada por la ley; pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa al menos igual al valor de tres jornadas de trabajo» (*La Revolución francesa en sus textos*, 1989, p. 13).

Destacamos tres cosas en este artículo, primero, la supremacía de la ley que será la entidad que substituya a cualquier autoridad personalizada, este movimiento es similar al que plantea Platón en *Leyes*, éstas ponen a todos bajos la mismas normas, así la ley se convierte en un referente común que universaliza la igualdad de los hombres en un determinado contexto político, además, la tendencia a que la ley busque una mirada universal, más allá del tiempo concreto y del lugar específico, es una tendencia cada vez más precisa. Esta disposición a la universalización de las leyes corre paralela a un pensamiento que se dirige y desea una sola gran Europa (Paine, 2008, p.277), esta idea ya estaba en los estoicos, éstos pensaban al ciudadano más allá de las fronteras de cada ciudad (pero, en ellos, la igualdad no era el tema, simplemente consideran a la llamada humanidad libre). En segundo lugar, es interesante señalar cómo aún mantienen la denominación de reino, es decir, que la condición de ciudadano aún no se contrapone radicalmente a la presencia de un rey.

guerreros y otros para trabajadores (campesinos, artesanos, etc.)» (García G. C., *Platón*, p. 114, en Camps (Ed.), 1987).

²⁷⁶ «El esclavo seguía siendo un objeto de propiedad, el esclavismo una realidad que nadie pensó en contestar, salvo algunos filósofos raros que vivían al margen de la ciudad» (Mossé, 1971, p. 123).

²⁷⁷ «El Estado será armónico cuanto más se aproximen sus ciudadanos a la igualdad de aspiraciones y fortunas; esta ventaja parece ser exclusiva de la democracia pura, con exclusión de cualquier otro sistema político. Pero hasta en la más perfecta democracia la absoluta igualdad entre sus miembros es algo quimérico, que puede llegar a ser origen de la disolución de este gobierno, a menos que se le ponga remedio mediante las iniquidades del ostracismo. Es una característica de los sistemas políticos como de la vida animal: cada avance en la vida es un paso hacia la muerte. El mejor gobierno no es el que consigue ser inmortal sino el que de forma más armónica puede durar el mayor plazo de tiempo» (Diderot y D'Alembert, 2002, pp. 21-22).

Será más adelante, con Robespierre, donde el pueblo, o sea, los ciudadanos, alcanzan plena soberanía, al menos teóricamente; entonces, la presencia del rey se sitúa en una confrontación excluyente, ambas no pueden coexistir, según queda expresado por éste en su discurso acerca del juicio a Luis XVI.

Vemos, en tercer lugar, que los pobres quedan inmediatamente fuera de esta condición de ciudadanía activa, y con ellos los extranjeros y las mujeres, de éstas debemos decir que desde los orígenes políticos de la ciudad griega quedaban fuera de la plena ciudadanía, entonces no es extraño descubrir que incluso en el *Emilio o de la Educación* de Rousseau la mujer, Sofía, sea para Emilio un complemento (Rousseau, 1995, *Emilio o de l'Educación*, p. 480). Es, en realidad, el viejo rol de la administradora de la casa que dejó bien establecido Jenofonte, allí, por naturaleza, por disposición divina y con la ratificación de las leyes, a la mujer le corresponde el gobierno doméstico (aquí está el origen de la palabra economía), por exclusión del hacer político de la ciudad. Aquí, ahora, es la ley la que substituye la referencialidad de Dios o de los Dioses, pero el resultado es el mismo, la mujer, junto a niños, extranjeros, pobres, locos, etc., queda excluida del contexto político.

Como dice Tocqueville, la Revolución Francesa fue todo un vuelco a la historia hasta ese momento, una radical mutación: «Indudablemente jamás hubo revolución más poderosa, más radical, más destructiva y más creadora que la Revolución Francesa» (Tocqueville, 1989, p. 41). Por eso, no es extraño que en los cinco años posteriores a 1789, el debate en torno al significado de la ciudadanía alcanzase tanta profundidad, en realidad es el periodo en donde la soberanía del pueblo es ampliamente reconocida, donde la igualdad es casi plena y sin exclusión por pobreza, así lo expresa Robespierre: «Todos los ciudadanos son admisibles en todas las funciones públicas, sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos, sin otro título que la confianza del pueblo» (Robespierre, 1987, p. 66). Esto, que tanto se parece al discurso de Pericles, estaba ratificado por la ayuda económica, tal cual en la democracia griega, para evitar que el pobre por razones de subsistencia no pudiese participar en la cosa pública. La única excepción siguen siendo las mujeres que continúan marginadas en los textos de los líderes de la revolución, pero no así en el marco del amplio debate que se da en la época, en la que muchas mujeres entraron en el espacio público con un discurso feminista, de ahí la proclamación de los derechos de la mujer²⁷⁸. El período revolucionario francés se veía a sí mismo como innovador, de la misma manera que los atenienses, por eso son constantes las alusiones a autores

²⁷⁸ «Olympe de Gouges afirma, en el artículo X de su Declaración: “La mujer tiene derecho a subir al cadalso; también debe tener el derecho de subir a la tribuna”. Dos años más tarde es guillotinado como girondina. (...). Hasta el último momento su compromiso es político» (Sledziewski. *Revolución francesa: El giro*, p. 66, en Duby G. y Perrot M. (dirs.), 2000c).

clásicos. Era, entonces, al modo de la experiencia de Atenas, pero, sumando el modelo de la República Romana, y, además, el espíritu del cristianismo, por eso tendía a universalizarse²⁷⁹ a todo el género humano; todo esto aparece reflejado en los discursos de Robespierre (Robespierre, 1987, p. 68). Y, desde la distancia del análisis, así lo reconoce Tocqueville: «Consideró al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, tal como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del país y del tiempo. No buscó solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política» (Tocqueville, 1989, p. 61). Aquí, lo que afirma Jaeger del descubrimiento del hombre en contexto griego, se podría aplicar al descubrimiento del ciudadano político en el contexto moderno.

Al leer a S. Just se ve con claridad que es el modelo greco-romano el que fue trasladado a la época revolucionaria. Esto se hace evidente cuando teoriza y propone un tipo de educación de corte espartano. Son constantes las alusiones a Rousseau, pero también a los autores griegos y romanos, así como la permanencia del pensamiento cristiano²⁸⁰.

Entonces, ¿qué es el pueblo? En el contexto griego denominaba originalmente a los habitantes de las aldeas que compartían un mismo territorio e iguales costumbres, luego en el contexto de la ciudad, formaban parte de la ciudadanía aquellos *varones libres* que por pertenecer a una de las cuatro clases sociales podían participar en las asambleas políticas, aproximadamente entre un 14 y un 17 por ciento de la población total²⁸¹; excluidos quedaban: extranjeros, mujeres, esclavos, niños y locos. El ciudadano, entonces, debía ser, a la vez, el guerrero capaz de defender la patria. Esto sugiere que en los inicios de la democracia griega fueron los guerreros, es decir, los *varones libres* con cierta capacidad de autosuficiencia económica, con cierto grado de propiedad, los que se convertían en ciudadanos. Pero, este pueblo gestor de la

²⁷⁹ La idea cristiana de un Dios de y para todos, iguala a los hombres desde abajo, a todos. Esta idea es importante para considerar a los hombres sin ningún tipo de exclusión e iguales ante la ley. Panikkar dice que esto ya se daba en el siglo VI a. C. en la cultura judía: «En una palabra, la religiosidad de Israel se vuelve reflexiva. Por una parte, el hombre y sus exigencias individuales son ahora el centro de la preocupación profética, mientras que, por otra, el culto, al interiorizarse a favor de una mayor justicia social, se universaliza, universalizándose así la Divinidad a quien va dirigido» (Panikkar, 1996, p. 167).

²⁸⁰ «El pueblo francés reconoce el Ser Supremo y la inmortalidad del alma. Los primeros días de cada mes serán destinados al Eterno» (Saint-Just, 1970, p. 339).

²⁸¹ La democracia griega se sostiene en una desigualdad política evidente: «La mayoría de los análisis de diferentes momentos de esta época que estudiamos suponen o da por descontado que los esclavos constituían quizás del 30 al 37 % de la población, las personas con el estatus de metecos, del 10 al 15 %, los ciudadanos y sus familias, entre el 50 y el 55 %, con sólo el 14 o el 17 % del total –los ciudadanos varones adultos en posesión de plenos derechos políticos (de los cuales un número considerable, en distintos momentos, no residían en el Ática)» (Sinclair, 1999, p. 342).

política, es, en realidad, la parte aristocrática de la población. Había, por tanto, una clara jerarquización dentro de esa genérica denominación de pueblo. El pueblo político no coincide con el pueblo en tanto que los habitantes. Luego, además, también pueblo tiene una carga peyorativa cuando designa a la mayoría informe.

En este momento, no podemos evitar acudir a Aristóteles, pues su afán sistematizador es referencial. Cuando intenta buscar qué y quién es el ciudadano, lo primero que hace es nombrar a los excluidos del término, es decir, de la verdadera práctica de la ciudadanía, allí encuentra a los extranjeros, en primer lugar a los naturalizados, ciudadanos extranjeros que por circunstancias se les había concedido la ciudadanía, pero que no podían aspirar a todos los cargos, aunque si gozaban de todos los derechos políticos y civiles. A continuación, aclara que no por vivir en una determinada ciudad se es ciudadano, el extranjero no lo era aunque residiese en la ciudad, era un simple residente sometido a unas condiciones especiales de impuestos, sin derecho a propiedad y con plazos de permanencia regulados; tampoco los niños ni los ancianos que por edad estaban exentos de servicios a la ciudad. Así, llega a la definición que él considera la más adecuada, entonces, precisa: «Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno» (Aristóteles, 1994c, 1275a-6). Pero, puntualiza mas adelante, que está hablando del ciudadano de una democracia. En ningún momento nombra a las mujeres ni a esclavos, para qué, sería una perogrullada.

Agrega, también, que habla del ciudadano que está ligado a la vida de la ciudad, y que vienen a ser lo mismo “la vida del ciudadano” y “la vida de la ciudad”, ésta es un «conjunto de ciudadanos suficiente para vivir con autarquía» (Aristóteles, 1994c, 1275 b-12). Señala, además, que había un criterio de nacimiento para la admisión en la ciudadanía, así como las variaciones que se dan según las circunstancias de cada ciudad. Recordemos, que las clases que estableció Solón²⁸² eran la referencia para el verdadero ejercicio de la ciudadanía; es cierto que la historia de Atenas avanza hacia mayores niveles de participación, como se refleja en las palabras de Aristóteles respecto al poder que va ganando el pueblo, pero, la desigualdad es intrínseca a la realidad política griega y, la desigualdad de fondo, era

²⁸² «De igual manera, habría repartido al conjunto de los ciudadanos en cuatro categorías censatarias que subsistieron durante toda la historia de Atenas. A las dos primeras, *pentacosiomedimnos* y caballeros, estaban reservadas las principales magistraturas. Los *zeugitas* agrupaban al conjunto de campesinos de mediana condición, capaces de equiparse como hoplitas. La última clase, la de los *tetes*, englobaba a los demás atenienses, a la masa de campesinos pobres y a los artesanos no extranjeros» (Mossé, 1987, p. 17).

la económica. De manera que el cuadro que nos muestra Aristóteles para su época hay que cruzarlo con esas diferencias económicas²⁸³.

Esta sería la cuestión política que define al ciudadano, pero, bajo esta definición esta la consideración “antropológica”, la que destina al ser humano a vivir en la ciudad, y con ello, otra vez, se hace evidente la comparación con los animales: «la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (...) la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra» (Aristóteles, 1994c, 1253b 9-11). Animal social o animal político vendría a representar lo mismo. Pero, aquí no se acaban las connotaciones del ciudadano, había todo un universo religioso y simbólico que le hacían vivir como ciudadano y que, a la vez, no dejaba de marcar diferenciaciones entre el simple vivir en la ciudad y ser plenamente ciudadano, es decir, participar de los valores democráticos que representaba Atenas. Tucídides nos presenta el discurso de Pericles a los ciudadanos-soldados muertos en combate, en ese discurso se realzan el régimen democrático, no sólo como una novedad respecto a otras formas de gobierno, sino también como la forma más adecuada de gobierno que corresponde a los hombres, a los libres y, a la vez, destaca la isagoría, así como la isonomía²⁸⁴. Por lo tanto, ser un ciudadano significaba estar bajo las leyes, poseer unos derechos y cumplir con unos deberes que no estaban lejos de las ideas éticas aristocráticas en lo que se refiere al honor, esto es, con una determinada manera de conducir la propia vida al interior de la ciudad; el ciudadano no sólo debía destacar en lo público, sino también en lo militar. Detrás de esta doble referencialidad, ciudadano-soldado, estaba la suerte de toda la ciudad, de sus habitantes y de una determinada manera de vivir, por eso, cada uno de los ciudadanos representaba a toda la cosmovisión que está explícita e implícita en la

²⁸³ «La actual organización constitucional es de la siguiente manera: son participes en el gobierno los nacidos de padre y madre ciudadanos, y son inscritos como miembros de un demo a los dieciocho años de edad. Cuando son inscritos votan acerca de ellos, después de hacer juramento, sus compañeros de demo: primero, si estiman que tiene la edad legal (y si se resuelve que no, vuelve a la categoría de los menores); segundo, si es libre y de nacimiento legítimo. Si en la votación resuelven que no es libre, él puede acudir al tribunal, y los miembros de su demo señalan de entre ellos cinco acusadores; si se resuelve que no puede ser justamente inscrito como ciudadano, la ciudad lo vende, y si triunfa en el juicio, los miembros de su demo han de inscribirlo forzosamente» (Aristóteles, 1970, 42).

²⁸⁴ «Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad» (Tucídides, 2000, II 37).

vida política. Así queda patente en el juramento de los hoplitas que realizaban los varones al ser inscritos en su *demos*, al alcanzar los 18 años; antes de esta edad no eran ciudadanos²⁸⁵. Rigurosamente, entonces, el ciudadano es también soldado, pero, además, encarna todo el universo simbólico de la ciudad.

El juramento era algo inviolable, así sigue siendo entre los romanos, es una cuestión de honor y con el honor de cada ciudadano iba ligado el prestigio de toda su familia y *demos*. Es una cuestión de orgullo varonil y de pueblo. La democracia de Atenas era, empero, de carácter imperialista, por lo cual, la condición de ciudadano no podía estar desligada de la del soldado, pues lo militar era clave para mantener la expansión y control de otros territorios, al mismo tiempo, expandían las ideas democráticas a otros pueblos dominados, pero a condición de tributos o facilidades de comercio o alianzas estratégicas; los lacedemonios en cambio expandían, cuando lo hacían, los valores aristocráticos, en ellos el carácter guerrero del ciudadano era más intenso.

Pero, además, ser ciudadano implicaba una serie de rituales sociales como el estar inscrito en la Fratría. Aquel que no figuraba en dichos registros era un sin-tribu, esto suponía no ser reconocido por los miembros de su *demos*, el reconocimiento público certificaba el haber nacido de padre y madre ciudadana, es decir, estar en posesión de una ciudadanía legítima. Sólo extraordinariamente, se le daba la ciudadanía a algún extranjero o a algún pueblo; las mujeres eran ciudadanas por el hecho de haber nacido de ciudadanos y haberse casado con un ciudadano, pero con exclusión del espacio público. La mujer remitida a lo doméstico estaba integrada en la ciudad, pero excluida de la ciudadanía plena, pues lo político y lo doméstico se oponen²⁸⁶. También, en los períodos de conflictos internos se dieron los casos de dar ciudadanía a esclavos²⁸⁷ o extranjeros por participar a favor de la fracción ganadora, pero, rigurosamente, el criterio era considerar ciudadanos a los nacidos de padres atenienses. Todo lo anterior pone de manifiesto el dramático reverso de la condición de ciudadanía, es decir, de los sin patria, de los expulsados, de los condenados a no tener hogar, esto es, de los sin ciudad.

²⁸⁵ «No deshonraré estas armas sagradas, ni abandonaré al compañero en la fila, y combatiré en defensa de las leyes divinas y humanas; no dejaré mi patria disminuida, sino más grande y más fuerte, solo y con todos. Obedeceré sensatamente a los magistrados en funciones. Me someteré a las leyes establecidas y a las que en lo sucesivo se establezcan con prudencia, si alguno las viola, no lo permitiré, sino que las defenderé yo solo o con todos. Honraré los templos de mi patria. Sabedores de ello son los dioses Aglauro, Hestia, Enio, Enialio, Ares y atenea guerrera, Zeus, Talo, Auxo, Hegémone, Heracles, los confines de la patria, trigos, cebadas, viñas, olivos, higueras» (Licurgo, *Contra Leócrates*, 77, en *Oradores Menores*, 2000).

²⁸⁶ La *politiká* es el ámbito de lo público, el de los asuntos de la comunidad. Lo opuesto es la *oikonomía*, el ámbito de los asuntos familiares, de lo privado (Panikkar, 1999c, p. 73).

²⁸⁷ Tucídides nos da estas noticias en el marco de la rebelión en la ciudad de Quíos, a los esclavos que colaboraron en un bloque naval a favor de los atenienses les ofrecieron la libertad (1992b, VIII 15).

Entre el mundo romano (también mundo de hombres) y el mundo griego, se observan características similares respecto a lo que significa la ciudad en la vida de los hombres y a la hegemonía de su gestión política. La ciudad es una prolongación del gobierno de la casa, el *pater familias* gobierna su *domus* de la misma manera que los oligarcas gobiernan la ciudad y, luego, el Imperio; igual que el caso griego²⁸⁸. No se trata de una horizontalidad social, ni de una igualdad de competencias políticas, sino de gobiernos oligárquicos que se basan en las diferencia de renta establecida por censos que determinan el lugar a ocupar en la gestión de la ciudad. Por lo tanto, el ciudadano no es una asignación genérica y válida para todos, sino exclusivamente para los que poseen plenos derechos de participación en las decisiones políticas fundamentales para la supervivencia de la ciudad, esto es, en su gestión esencial. Esto, al igual que en las ciudades griegas, incluía, al comienzo de la *Republica*, sólo a los habitantes de Roma que estaban en disposición y con capacidad de tributar y de convertirse en soldados²⁸⁹ cada vez que la ciudad los requería para fines militares, y, esto implica, a la vez, un mínimo de capacidad económica; en realidad, a los ricos interesaban las guerras más que a los pobres, aunque ambos buscaban el botín²⁹⁰, una manera habitual de hacerse con bienes. Así, junto a este carácter de propietario y/o con capacidad de tributar, encontramos, a la vez, la condición de nacido en el territorio, ser ingenuo, es decir, formar parte de una de las tribus reconocidas. Una prolongación de esto, son las competencias sacerdotales de los varones, que se extienden desde el ejercicio sagrado dentro del hogar hasta la responsabilidad en los rituales religiosos de la ciudad.

Ciudadano es, entonces, el que puede ejercer legítimamente las funciones que la ciudad le exige, la ciudad les hace ciudadanos y como tales se deben a ella; es la misma idea del ciudadano griego pleno que nos expone Aristóteles en su *Política*. Se trata de un mundo masculino, al igual que el griego, pero a diferencia de éste la gestión es aún más controlada por las clases oligárquicas, para ello se organizaban las asambleas, no al modo de los griegos, en donde todos los ciudadanos legítimos coincidían, es decir, asambleas de todos con todos, sino que aquí se trata de asambleas según el fin de éstas y de acuerdo a ello se convocaba o por grupos o por tribus o por centurias..., en estas últimas era donde realmente se determinaban los aspectos principales de la ciudad. A los pobres, en cambio, casi nunca se les

²⁸⁸ «El verbo griego *anassein*, que significa «ser señor», «gobernar», es empleado en los poemas para el rey (*basileus*) y el cabeza de familia de un oikos casi sin distinción. Se aplica igualmente a los dioses: Zeus, por ejemplo, «reina (*anassein*) sobre los dioses y los hombres» (Finley, 1999, pp. 99-100).

²⁸⁹ «Roma emplea a no-romanos, pero como aliados, no los «compra»; y el ejército romano, hasta el Imperio, será un ejército de ciudadanos y ni siquiera, un ejército profesional: éste sólo aparecerá realmente con el Imperio» (Nicolet C., *El ciudadano y el político*, p. 45, en Giardina, A. y otros, 1991).

²⁹⁰ En *Anábasis* de Jenofonte encontramos ejemplos de venta de mujeres, niños y esclavos junto al ganado, para recaudar botín o para pagar la soldada (1982, VI 37).

convocaba; a los ciudadanos libres y pobres, se entiende. De esta manera la gestión política estaba totalmente controlada por las clases altas. Mujeres, esclavos, niños, libertos²⁹¹, extranjeros, quedaban al margen de la ciudadanía y, a ello, hay que agregar que muchos ciudadanos libres, en realidad, estaban sujetos a la sumisión a sus patronos, bajo la condición de clientes de éstos. De manera que la República era, en realidad, una oligarquía estructurada según la prolongación del poder del *pater familias* hasta la ciudad y luego de ésta al Imperio. Esto se hace evidente cuando Tito Livio expone las continuas tensiones entre los Patricios y la Plebe²⁹².

A pesar de esta desigualdad evidente, el concepto de ciudadanía implicaba, más allá de sus límites políticos y jurídicos, una nueva disposición cultural, es decir, vivir al interior de la ciudad según unas maneras distintas que regulaban la vida real de las familias y, en general, de todos los habitantes, especialmente de aquel que se distinguía por su toga de ciudadano²⁹³; sobre todo, diferenciarse de los habitantes del mundo rural, pastores y campesinos siempre más cercanos al mundo animal, con sus olores y su falta de hábitos urbanos. Así, hasta el Imperio, con Caracalla en el 212, no se ofrece la ciudadanía a todos los hombres libres —exclusivamente— del Imperio. Soldados y hombres nacidos en Roma y según claras diferencias de rentas eran los únicos considerados ciudadanos, pero siempre dentro de un estricto sistema jerárquico y funcional que no permitía la plena horizontalización de los derechos jurídicos ni políticos; el *bonus* o *optimus civis* sería el hombre político. Luego, con el Imperio, esta imagen de ciudadano-soldado vinculado a la ciudad-patria, deviene en un soldado que se acerca a la imagen de un depredador, más concretamente a un lobo (Carrié J.M., *El soldado*, p. 129, en Giardina, A. y otros, 1991).

Todo este movimiento de la República y, posteriormente, del Imperio, incluye además la problematización de qué significa *civis*, ciudadano, en lo cultural y en lo educativo. Aquí podemos decir que la traducción de *Paideia* por *Humanitas* alberga un movimiento, ambiguo empero, hacia niveles más elevados de humanismo. Ciertamente, se da el debate en torno a la mayor humanidad en el trato hacia los

²⁹¹ «El liberto no es ni un esclavo ni un ingenuo; ha sido esclavo, y es libre. No es víctima de una sistemática segregación jurídica, pero tampoco está integrado plenamente. Mezclado con los ingenuos en muchas actividades, económicas o de otro tipo, queda aislado de ellos por sus orígenes, y apenas si se trata con ellos» (Andreau J., *El liberto*, p. 224, en Giardina, A. y otros, 1991).

²⁹² «A continuación se comenzó a tratar acerca de la reconciliación y se llegó al acuerdo de que la plebe tuviera magistrados propios, inviolables, facultados para defenderla contra los cónsules, y que ningún patricio podría ostentar tal cargo» (Tito Livio, 1990, II 33.1).

²⁹³ «Por eso también el ciudadano debe cuidar su cuerpo y no abandonarlo. Esos cuidados se llaman *cultus*, cultura, e implican que se lave, se corte el pelo y la barba y que coma suficientemente. Cuando se abandona ese *cultus* mínimo, el hombre se torna repugnante, abyecto, *sordidus*, es un animal, un salvaje, un vagabundo hediendo, ya no es un ciudadano, ya no es un hombre. Para el romano no hay hombre natural o, repitiendo un concepto famoso, lo natural en el hombre debe ser cultural; si renuncia a esa cultura deja de ser él mismo» (Dupont, 1992, p.289).

demás y una actitud favorable, pero, ello, dentro del reconocimiento de las diferencias de estatus que nunca desaparecen, por lo tanto, esa nueva mirada, más civilizada o humanitaria, nace desde la perspectiva de un pueblo que domina a otros, desde la consciencia de saberse superior, pero con la condición de que esa supremacía sea reconocida. El nuevo sentimiento de humanidad, entonces, nace ligado a una moral de señores, de amos poderosos que no admiten contestación (Veyne P., *Humanitas: Los romanos y los demás*, p. 409, en Giardina y otros, 1991). Así, *Humanitas* supone la ambigüedad de una actitud más humana, a diferencia de las bestias, una actitud más civilizada, en cuanto a religión, modo de vida, orden..., superior a los bárbaros, es decir, a todo lo que no pertenecía al Imperio, ya que el límite del mundo civilizado era el límite del Imperio. Pero, sin eliminar nunca la superioridad y la convicción de que los iguales forman un grupo reducido y diferenciado de la multitud, de la masa cuyos hábitos nada tienen que ver con esos modos señoriales. En este sentido, Tito Livio sugiere que los dioses se enfadan cuando la presión de los plebeyos hace peligrar las diferencias sociales (Tito Livio, 1990, V 14.2-5).

Da la impresión que *la educación, el proceso de civilización, el de humanización y el despliegue de la cultura, se confunden entre sí*. Los cuatro conceptos se remiten mutuamente. La *Paideia*, que los romanos traducen como *Humanitas*, encerraba una actitud filantrópica, de cuidado hacia el hombre, primero cuidado de sí mismo, que implicaba el culto de las artes literarias, las lecturas de los autores griegos y, asociado a esto, el aprender la lengua griega, luego, junto a lo anterior, aparece la preocupación por los demás, pero, esto último, según estatus. También fue así entre los griegos; basta recordar los consejos de Platón de no hacer esclavos entre los griegos. La *Paideia* y luego la *Humanitas*, en sus aspectos formadores, no eran suficientes como para alcanzar una generalización, ni menos una universalización de los preceptos humanizadores. Lo que significaba ciudadanía, ni en la teoría ni en la práctica, suponía igualdad, pero sí dejaba lanzada la posibilidad de un movimiento en la dirección de la generalización. Sin embargo, hasta la Revolución Francesa, conceptualmente hablando, no se asumió como algo válido para todos los hombres, más allá de su condición social o nacional, empero, en este caso, como señalamos, la mujer y los pobres, es decir, los ciudadanos no activos, quedaban al margen del salto hacia la igualdad plena.

En la Edad Media, la ciudadanía, o sea, estar en posesión del derecho de ciudad, es decir, poder habitar en ella y gozar de la seguridad de sus murallas²⁹⁴,

²⁹⁴ «Beneficiarse de esa solidaridad colectiva suponía, a decir verdad, una ciudadanía difícil de conquistar; implicaba una admisión, la presencia de un padrino, un tiempo de residencia a menudo

seguía siendo básicamente un privilegio del burgués; el reverso de esto era que la gran mayoría eran súbditos y no ciudadanos plenos. También, en este caso, se trata, sobretudo, de una nueva manera de vivir y convivir, más que de un desarrollo o progreso de la gestión política y de los plenos derechos jurídicos para la mayoría de habitantes de ciudades o reinos²⁹⁵. En realidad, hasta después de la primera guerra mundial, no se universalizó el sufragio universal²⁹⁶, ya antes, en 1846, Michelet había dado al pueblo, campesino y trabajador, la nobleza que durante siglos no le reconocieron. Ahora bien, es un pueblo que tiene que reconocer su propio instinto, así, de esa manera, habrá una comunidad de espíritu con renovada virtud²⁹⁷.

Durante siglos, la idea de que había al interior de la población unos ciudadanos libres, honorables y superiores al resto, se contraponía a una mayoría carente de valores sociales, generalizando, así, la idea de que hay un pueblo formado por unos pocos, competentes, con formación, con virtudes, y, otro pueblo, el de los muchos que forman una masa anónima de gentes no preparadas, sin dominio de las capacidades ni actitudes intelectuales y sociales apropiadas al modelo de ciudadano virtuoso. Es lo que se denominaba en la Edad Media el vulgo, gentes sin templanza, gentes incapaces de gobernar sus apetitos básicos; éstos constituyen el reverso del modelo del buen militante de la iglesia, de la misma manera como en la antigüedad clásica el mal ciudadano se contraponía al virtuoso, al modélico. Una vez más, lo que se está diciendo, es que hay hombres que se elevan, que viven en función de la divinidad, en cambio, los otros, los demás, se acercan al modo de vida de las bestias; Boecio lo dice con toda claridad: «Tal es, en verdad, la naturaleza de la condición humana que el hombre se encumbra por encima del resto de la creación en la medida en que reconoce su propia naturaleza. Y cuando la olvida se hunde por debajo de las

superior a un año, la inclusión en un oficio o bien la adquisición de un inmueble» (Rossiaud, *El ciudadano y la vida en la ciudad*, p. 154, en Le Goff, J. y otros, 1995).

²⁹⁵ «El ciudadano aprende, pues, a comer con moderación, sin hacer mucho ruido, a servirse la comida, a entrar en la iglesia, a acercarse al altar, a dirigirse a un extraño teniendo en cuenta su condición, a dar el tono debido a su voz cuando reza, a no entregarse a gestos de dolor, a no portarse de modo inconveniente frente a una imagen sagrada, o en el mercado, o en la plaza pública, aprende sobre todo a expresar la amistad, sus sentimientos o su amor, a mostrarse cortés; porque hay cortesías ciudadanas distintas de las de la corte. (...). Mesura, orden, cortesía; los ciudadanos se acomodan lentamente y de manera desigual a esa urbanidad gracias a las costumbres que les obligan a vivir en paz, a dominar su violencia o su miedo, a liberarse de su locura, a expresar su adhesión o su obediencia» (Rossiaud, *El ciudadano y la vida en la ciudad*, pp. 184-185, en Le Goff, J. y otros, 1995).

²⁹⁶ «Como el caso de Francia, el derecho de voto no se concedió en Alemania al conjunto de las clases populares hasta después de la Primera Guerra Mundial, (...). El factor determinante en la supresión de las barreras sociales que haría retroceder y, más tarde, desaparecer los criterios de propiedad, independencia e idoneidad para conceder la ampliación del derecho de sufragio a todas las clases sociales sería, en todos los casos, el desarrollo industrial, caracterizado por el aumento de los asalariados, la urbanización y la movilidad de los individuos» (Noiriel, *El ciudadano*, p. 253, en Frevert; Heinz-Gerhard y otros, 1999).

²⁹⁷ «En este caso la unión no se consigue ni por la nobleza del carácter y la comunidad de las costumbres, ni por la fiereza de los cazadores que, a la manera de los lobos, se agrupan en banda para perseguir su presa. Aquí la única unión posible es la de los espíritus» (Michelet, 1991, pp. 233-234).

bestias»²⁹⁸ (Boecio, 2005, p. 72). Así, esa masa anónima que forma el pueblo llano, llegó a ser considerada como una especie de monstruo de muchas cabezas: «¿Cómo puede un pueblo, es decir, un animal de muchas cabezas, sin entendimiento ni razón, aconsejar nada bueno? Pedir consejo al pueblo, como se hacía antiguamente en las repúblicas populares, significa tanto como pedir cordura al loco... Aun en el supuesto de que se pudiese obtener alguna buena resolución del pueblo, ¿quién sería tan insensato como para divulgar los designios del estado? ¿no sería profanar las cosas sagradas? (...) además, los más sabios no se atreven a hablar ante la asamblea, porque temen el furor del pueblo, que siempre descarga sus faltas sobre los gobernantes... Del mismo modo que el natural de un pueblo –dice Tito Livio– es insolente y desenfrenado cuando se encuentra en la prosperidad, en los tiempos malos se amedrenta y envilece... La majestad, que es el quicio sobre el que se apoya la república, parece con el pueblo...» (Bodin, 1997, p. 282).

Esta idea ya estaba en Platón, encubada al interior de su tesis de los gobernantes-filósofos, vinculada a múltiples consejos mediante los cuales se debía conducir al pueblo; recordemos sus mitos acomodados a cada grupo de hombres que, según un objetivo concreto, debía conducirlos y, por eso Platón, utilizaba narraciones religiosas u oráculos a conveniencia para hacer creer y conducir. El *Leviatán* de Hobbes y *La Mandrágora* de Maquiavelo²⁹⁹ son nuevas versiones de lo mismo. Se trata del vulgo, de esa multitud informe por dominar, de ahí que muchos de los autores vean en la Monarquía la única posibilidad real de estabilidad social y política (San Agustín lamentaba la caída del Imperio Romano, Dante soñaba con una Monarquía universal al modo de la romana), les parecía la mejor solución para conducir a esa multitud sin autogobierno, ignorante, sin prudencia ni templanza, más cercana a lo animal que a lo cívico, podríamos decir; todos, pero, con buenas

²⁹⁸ En parecidos términos se expresará más adelante Pico Della Mirandola: «Te he situado en la parte media del mundo, para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu» (2002, p. 51).

²⁹⁹ «De ahí la profunda seriedad de esta obra en la que su autor plasma su descarnado realismo, fruto amargo obtenido de la contemplación de un mundo que no admite variaciones, y es precisamente desde este punto de vista desde donde debe darse una interpretación y un juicio valorativo de esta comedia un tanto banal a primera vista» (Maquiavelo, 1984, Intr. p. 37). La mandrágora es una planta narcótica. Clemente de Alejandría hablando de los reacios a la conversión cristiana dice: «Ciertamente, los insensatos os parecéis a hombres que han bebido mandrágora o algún otro veneno» (Clemente de Alejandría, 1994, X 103). Era del conocimiento común las cualidades anestésicas de la mandrágora. Jenofonte, Platón y Demóstenes (Demóstenes, 1980, *Contra Filipo*, IV 6) cuando quieren expresar la condición de los hombres desorientados o con apatía política, se refieren a ellos como afectados por los efectos anestésicos de la mandrágora. Dioscórides recoge éste fármaco que tenía efectos narcotizantes (entre ellos la cicuta); de todas estas plantas se sabía cómo afectaban, según la cantidad administrada o ingerida, a las personas y a los ganados (1998b, *Plantas y remedios medicinales*, IV).

intenciones apuestan por la tutela de un pueblo considerado menor de edad. En éste sentido, Maquiavelo, da al príncipe todos los consejos para mantenerse en el poder, en este caso se trata del arte de manipular: «Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre la zorra y el león, porque el león no protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. No puede, por tanto, un señor prudente –ni debe– guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra– tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. (...). Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar» (Maquiavelo, 1992, *El Príncipe*. p. 91). Pero, siguiendo a Platón y sumando el modelo romano, acabó por presentar la *República* como una alternativa más válida que la del principado y negando que la primera provoque más desórdenes que la segunda. Con lo cual admite y defiende la soberanía del pueblo³⁰⁰.

La idea de la tutela de la mayoría, entendida al modo de los súbditos estaba ya en los más antiguos códigos que se conservan, en donde son constantes las referencias al rey como el pastor de hombres (*Los primeros códigos de la humanidad*, 1994, p. 47). De la misma forma, en la *Ley de las XII tablas*, esa representación servía para unificar bajo una única mirada ordenadora toda la realidad comunitaria (1996, XV), pero, también encontramos su reverso, es decir, el movimiento hacia la humanización, sin embargo, otra vez será una cuestión de egoísmo psicológico y social (en la forma de interés económico, de poderes, de prestigio, etc.,) lo que retardará la verdadera universalización de la condición del hombre en la realidad política. Esto, aunque no de manera plena, se alcanzará con Rousseau y la formulación del pacto social; la Revolución Francesa dará el paso real, empero, insuficiente.

³⁰⁰ «Concluyo, pues, contra la común opinión, que dice que los pueblos, cuando son soberanos, son variables, mutables e ingratos, afirmando que no se encuentran en ellos estos defectos en mayor medida que en los príncipes. (...). Pues un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo» (Maquiavelo, 1996, p. 169).

5.- Oveja, abeja, zángano, lobo y, además, ciudadano.

Luciano en uno de sus textos hace una apología de la figura del parásito, se trata de un ejercicio literario que consiste en poner bajo el punto de vista del parásito toda la actividad social e individual, realzando y ennobleciendo dicha forma de vida por encima de cualquier otra, así, todos los grandes personajes, en el fondo, no ejercían otra cosa que el arte del parasitismo, cuya esencia es disponer y desplegar las competencias para captar y aprehender de los otros todo lo que se requiere para resolver sus propias necesidades: «Sí que si el parasitismo no es ni una carencia de oficio, ni una capacidad, sino un «complejo de *katalepseis* que funciona armoniosamente», está claro que hemos llegado hoy a la conclusión evidente de que es un arte» (Luciano, 2002a, *Sobre el parásito*, 8). El reverso de esta visión del parásito, es decir, la posición crítica a la desdeñosa ciudad, también la encontramos en la voz de esta figura que en alguna medida se acerca a la postura cínica: «Que los dioses echen a perder a aquel que se le ocurrió inventar las horas, y a aquel que puso el primer reloj de sol; él fue el que dividió el día en partes para desgracia mía. Pues... cuando yo era niño el reloj era mi estómago, con mucho el mejor y más exacto de todos los relojes; en cualquier parte me avisaba de la hora de comer, excepto cuando no había nada. Ahora, incluso cuando hay, no se come, salvo que lo autorice el sol; como que la ciudad se ha llenado ya de relojes y la mayor parte del pueblo se arrastra muerta de hambre» (Aulo Gelio, 2009, III 5).

Estas quejas del parásito de Plauto contra el inventor de las horas y, sobre todo, contra el que se le ocurrió poner por toda la ciudad relojes³⁰¹, perfectamente podría ser la queja de cualquier trabajador de los inicios de la Revolución Industrial; no desentonaría si trajésemos al parásito hasta el nuevo tiempo de la sociedad industrial. Por descontado, pues tal como nos expone Foucault la nueva sociedad significa una recodificación más exhaustiva, donde todo lo social queda envuelto en una especie de malla de relaciones de poder-saber, al interior de la cual queda encerrado el ser humano³⁰². El nuevo ciudadano se explica como resultado de un doble requerimiento, ambos simultáneos, por un lado, está la idea del contrato entre el individuo libre y el Estado político, y, por otro, como resultado de una serie de dispositivos disciplinarios: «El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada

³⁰¹ El reloj consolida y acompaña un nuevo uso de la memoria en la historia europea: «Con el desarrollo de las ciudades se constituyen los archivos urbanos, celosamente custodiados por cuerpos municipales. La memoria urbana para estas instituciones nacientes y amenazantes es aquí en efecto identidad colectiva, comunitaria» (Le Goff, 1991, p. 157).

³⁰² El símil de la abeja estuvo presente en las crisis políticas francesa e inglesa y, con la posterior consolidación de la sociedad política e industrial moderna, vuelve a manifestarse como el símil adecuado para representar al individuo envuelto y atrapado en unas nuevas relaciones sociales; y lo mismo vale para la actualidad, idea esta última que trabaja E. Canetti (Preston, 2008, pp.140-143).

por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina”» (Foucault, 1996, p.198). Pero, las nuevas maneras de enderezar la realidad, ahora según normas generalizables, son, en realidad, readaptaciones de los criterios platónicos que buscan enderezar almas de acuerdo a las nuevas ciencias psico: «Todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz “psico”, tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización» (Foucault, 1996, p.198).

Todas las figuras sociales y, por tanto, también las literarias, reaparecen, vuelve el vago, el loco, el niño..., todas esas figuras, que aparecían sin más en el espacio social, dejan de ser toleradas sin condiciones, para pasar a ser objetivos de un saber específico que les adjudica un lugar físico a su medida y una objetividad «científica», y esto según la medida de las necesidades de una sociedad capitalista naciente. La idea del panóptico configura la asignación espacial con intenciones claramente morales, es decir, educativas. La fórmula, una vez más, es comenzar la enculturación por los niños³⁰³, tal cual lo intuyó Platón y, de la misma manera, el criterio de fondo es diferenciar al hombre del animal para poder clarificar qué significa ser hombre y ciudadano de esta nueva sociedad de la normalización. El Quijote, todo él es un desencuentro con la realidad, sin embargo, es una locura trágica, no es todavía la imagen de un peligro social, es más una curiosidad todavía sin parcela social-epistemológica claramente asignada; el niño tampoco, el vago, lo mismo; aparecerán, luego, la escuela, el hospital psiquiátrico, la fábrica y las leyes contra la vagancia, entonces, la mirada sobre la locura cambiará. Sancho también se apunta a la condena de los vagos³⁰⁴, esta pretensión de Sancho pertenece a la misma disposición que busca capturar a zánganos, locos, y toda especie de “lobos” sociales, para ponerlos bajo el control de los recursos psicológicos-policiales-judiciales..., para eliminarlos o reconducirlos socialmente. Sancho, está anticipando, lo que será más adelante una

³⁰³ Es representativa la definición de educación que ofrece el sociólogo clásico que más atendió a la cuestión educativa: «Llegamos, por lo tanto, a la fórmula siguiente: La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquéllas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado» (Durkheim, 1975, *Educación y sociología*, p. 53). Weber, por su parte, llama la atención acerca de cómo la escuela laica toma prestado del modo de hacer de la Iglesia fórmulas para ejercer el control simbólico, pero en relación a la educación, en un claro reproche al espíritu capitalista, dice: «Frente al profesor que tiene delante, el muchacho americano piensa que le está vendiendo sus conocimientos y sus métodos a cambio del dinero de su padre, exactamente del mismo modo que la verdulera le vende a su madre una col» (Weber, 1997, p. 219). La cultura que no hace cultos a los ciudadanos, parece decirnos, contribuye a incrementar ese dominio simbólico.

³⁰⁴ «Y en siendo hora, vamos a rondar, que es mi intención limpiar esta ínsula de todo género de inmundicia y de gente vagabunda, holgazanes y mal entretenida; porque quiero que sepáis, amigos, que la gente baldía y perezosa es en la república lo mismo que los zánganos en las colmenas, que se comen la miel que las trabajadoras abejas hacen. Pienso favorecer a los labradores, guardar sus preeminencias a los hidalgos, premiar los virtuosos, y, sobre todo, tener respeto por la religión y la honra de los religiosos» (De Cervantes, 1980, p. 916).

preocupación social por neutralizar a todo tipo de personas que no encajan con los nuevos tiempos, de los relojes y de las fábricas.

La presencia de relojes en las ciudades europeas es un símbolo del gobierno sobre el tiempo de los hombres, lo mismo que el campanario, las sirenas de las fábricas y de las minas. Estas sirenas, marcan no sólo el ritmo de los trabajadores o mineros, sino del resto de la población, también la escuela caerá bajo este ritmo industrial.

La idea de relacionar al loco con la animalidad ya no guarda relación con «potencias infernales, ni resultado de una alquimia diabólica de la sinrazón. (...) la animalidad que se manifiesta rabiosamente en la locura, despoja al hombre de todo aquello que pueda tener de humano, pero no para entregarlo a otras potencias, sino para colocarlo en el grado cero de su propia naturaleza. La locura, en sus formas últimas, es para el clasicismo el hombre en relación inmediata con su propia animalidad, sin otra referencia y sin ningún recurso» (Foucault, 1985, pp. 235-237). La comparación con la animalidad pareciera absolver al hombre del juicio moral social, pero acabará por ser objetivada como peligro social, asociando esa animalidad a las pasiones incontroladas de lo humano. Aquí reaparece la imagen del lobo junto a otros animales que funcionan como símiles de pasiones asociadas a la no-normalidad. Foucault refiere una nota de Le Picard del año 1623: «Esa relación moral, que se establece entre el hombre mismo y la animalidad, no como potencia de metamorfosis, sino como límite de su naturaleza, está bien expresada en un texto de Mathurin Le Picard: «Es un lobo por su rapacidad, por su sutileza es un león, por su engaño y astucia es un zorro, por su hipocresía un mono, por la envidia un oso, por su venganza un tigre, por sus blasfemias y detracciones un perro, una serpiente que vive en la tierra por su avaricia, camaleón por inconstancia, pantera por herejía, basilisco por lascivia de los ojos, dragón que siempre arde de sed por ebriedad, puerco por la lujuria»» (Foucault, 1985, p. 555).

Platón dice de los niños que son como cachorros³⁰⁵, bestias difíciles de conducir, en el niño habita la falta de racionalidad que conlleva el temor a la perversión de la condición humana, es a ellos a quien, en primer lugar, debe ir dirigida la educación. Vives recoge esta idea atenuando el lenguaje, pero utilizándolo en el mismo sentido dice que el niño debe tomar consciencia de que es diferente del perro, por eso, cuando el padre con su hijo (a educar) van a la casa del maestro el

³⁰⁵ La idea de asociar niños con cachorros, como se ha visto, es constante en Platón, y, al parecer, pertenecía a la época. Aristóteles, en el marco del paso de los animales salvajes a los domésticos, dice lo siguiente: «Por eso todos los animales domesticados son primero salvajes antes que domésticos (por ejemplo un niño es más trágico y hierve en cólera más que un adulto), pero más débiles» (Aristóteles, 2004, X 45, 30).

diálogo es el siguiente: «Hijo mío, este es el lugar y la oficina de la formación de hombres (...). Te traigo a este hijo mío para que de una bestiecilla hagas de él un hombre». «Me entregaré totalmente a la tarea. No lo dudes. Así se hará: de animal se convertirá en hombre y de fruto malo saldrá uno bueno» (Vives, 1987, p. 39). Esta educación, que estaba al alcance de los que podían pagarla, ya formaba parte de la intención de unir urbanidad con educación para lograr como resultado la civilidad, pero, para ello se precisaba incorporar a toda la población, esto significa incorporar a los pobres a la nueva concepción cívica. Preocupado por diferenciar la pobreza de espíritu de la pobreza material aconseja a los pobres las conductas virtuosas, es decir, cristianas (Vives, 2007, VI). Erasmo ya se había encargado de poner las bases de esa urbanidad tan necesaria para conducir a los niños; a ellos se dirige por intermedio de los padres: «Ahora bien, el cargo de formar a la niñez consta de muchas partes, de las cuales la que es tanto principal como primera consiste en que el ánimo ternezuelo se embeba de las aguas seminales de la piedad divina; la siguiente, que tomando amor a las enseñanzas liberales, las aprenda bien; es la tercera que se instruya para los deberes y oficios de la vida; la cuarta, que enseguida ya desde los primeros rudimentos se acostumbre a la urbanidad de las maneras» (Erasmo, 1985, p. 19).

La época era fundamentalmente cristiana, sin embargo, dentro de esta cosmovisión se reitera la perspectiva griega que entendía que civilizarse, educarse, cultivarse, también significaba diferenciarse de los modos animales, de los irracionales, por eso, Bruno marca con claridad la distancia entre hombres y animales: «Los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, concediéndole un poder sobre los demás animales, el cual consiste en poder actuar no sólo según la naturaleza y lo ordinario, sino además fuera de las leyes de ella a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad sin la cual no poseería dicha semejanza) viniera a conservarse dios de la tierra» (Bruno, 1989, ap. 732). En realidad, cuando el humanismo renacentista, fusiona el modelo de Sócrates con el de Cristo, se continuaba buscando un diseño social al modo platónico, ahora para el mundo político, pero sumando el referente de la ciudad celestial agustiniana. Incluso, ambas cosas, podían ser lo mismo en la vida terrenal: «No pienses que Platón dijo aquella sentencia alabada por los varones renombradísimos, a saber, que sólo sería feliz una república si los príncipes filosofaran, o los filósofos tomaran el principado (...). Ser filósofo y ser cristiano es diferente en los términos, pero en la realidad es lo mismo» (Erasmo, 2007, p. 26). La utopía está en el subsuelo, pero gobernando la creación de los autores. Por lo mismo, cuando habla de las características de un mal príncipe lo asocia a la conducta de un león, dragón y lobo, a un depredador, según la

imagen de un monstruo peligroso para la república (Erasmus, 2007, p. 43)³⁰⁶. Mas tarde, Comenius, siguiendo el punto de vista de Erasmo de Róterdam, utilizará los símiles de los animales para dar criterios educativos. Erasmo había destacado las virtudes de los insectos sociales (abejas y hormigas) para indicar al príncipe modelos que debía imitar, esta misma idea la utiliza Comenius para plantear la necesidad de una reforma de la escuela fundamentada en la búsqueda del orden (Comenius, 1986, XIII, III 4), por otro lado, cuando piensa en la educación de los hombres, transcribe un párrafo de las *Leyes* de Platón, en donde éste establecía que al hombre se le podía amansar con verdadera disciplina para hacer de él un animal manso y divino, y que, en el caso contrario, podría convertirse en el más feroz animal. Esta premisa platónica figura como colofón a un apartado en donde nos habla de dos casos de niños-lobos (Comenius, 1986, VI 4). En realidad, el autor está manejando la idea de que al hombre hay que humanizarlo mediante una adecuada disciplina, es decir, que es la educación la que los hace humanos. La polaridad humano-animal salvaje explica que el caso del niño-lobo sería el resultado de la ausencia de educación, pero, también se complementa con la contraposición entre la vida cristiana y la vida del no creyente: «Hay que enseñarlos que la vida a la que van los hombres desde ésta, es de dos modos: bienaventurada, con Dios, y desgraciada, en el infierno, una u otra por toda la eternidad» (Comenius, 1986, XXIV 14). Locke mantiene este criterio cuando piensa en la educación del niño, dice que una buena crianza en los primeros años sostendrá una buena formación en los años adolescentes y adultos; el arranque de su criterio educativo también está en la comparación con la domesticación de los animales, ya que ésta comienza cuando las crías son jóvenes, entonces recomienda lo mismo para las criaturas humanas³⁰⁷.

³⁰⁶ En este mismo texto, pp.22-23, relaciona la actividad del príncipe con el comportamiento de la reina de los enjambres. Es posible que el traductor haya puesto reina, en lugar de rey para hacerse más explícito. Asimismo, en otro texto, esta idea del príncipe-filósofo la traslada a la necesidad de que el príncipe se asemeje a una buena imagen de Dios y que, asimismo, la iglesia regrese a la pureza de sus orígenes y, respecto a la comparación con los animales, dice que el hombre cae por debajo de los animales en bestialidad, es más: «Para el hombre ninguna fiera es más peligrosa que el hombre» (Erasmus, 2008, p. 134).

³⁰⁷ «El niño ha dominado la voluntad de su aya cuando aun no ha sabido hablar o andar, ha vencido a sus padres desde que supo vestirse, y ¿por qué queréis que ahora, de pronto, domine sus caprichos y se doblegue ante la voluntad ajena? ¿por qué ha de perder a los siete, a los catorce o a los veinte años el privilegio que la indulgencia de los padres les ha concedido durante tanto tiempo? Haced el ensayo con un perro, con un caballo o en cualquier otro animal, y veréis si es fácil desarraigar cuando son grandes los males y tenaces los hábitos que contrajeron siendo pequeños. Y, sin embargo, ninguno de estos animales es tan voluminoso, tan fogoso ni tan ávido de conquistar el gobierno de sí mismos y de los demás, como lo son las criaturas humanas. Somos, generalmente, lo bastante discretos para comenzar la educación de los animales cuando son jóvenes; para disciplinarlos pronto si queremos adaptarlos a nuestros propósitos. Sólo a nuestra prole olvidamos en este punto; y habiendo hecho de ellos niños malos, esperamos locamente que sean hombres buenos» (Locke, 1986, pp. 67-68).

Kant, ya en 1804, repite casi exactamente el punto de vista de Comenius, la disciplina elimina la animalidad en el hombre y lo hace humano³⁰⁸. Según éste, será la educación la que llevará a la humanidad al nivel de moralización.

Lo que se está haciendo evidente, es que la sociedad capitalista naciente precisa de la conducción y la autoconducción de sus miembros, ambas formas han de combinarse. Así, de la misma manera que Platón diseñó un modelo de alma, la modernidad creó una psicología que inventó una imagen ideal de hombre racional como reverso de lo irracional, lo salvaje, lo animal, lo lobezno. En la médula de todas las ciencias humanas modernas estaban todas las técnicas de control y autocontrol de sí, todas orientadas a que lo humano entroncase con lo social, y, principalmente, hallamos la doctrina cristiana diseñando, muchas veces de manera oculta, el saber moderno: «Existen tres tipos principales de examen de sí mismo: primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano); segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista), tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto» (Foucault, 1990a, p. 90).

La mitología de la abeja también se hace presente en la mayoría de pueblos antiguos de Europa y se mantiene a lo largo de los siglos, siempre dando señales positivas, asociadas con la miel, con la fecundidad, con el bienestar de las casas, con la diligencia y, en general, con una figura positiva para la comunidad tanto masculina como femenina (Gubernatis, 2002b, pp. 45-51). Esto significa, que al interior del nuevo diseño de sociedad capitalista, la figura del zángano subyace en todas las medidas legales y políticas que buscan hacer del hombre un trabajador, así como en las que buscan eliminar la ociosidad³⁰⁹ y proponer una reforma moral. Igual que en la antigüedad, la época moderna juega con esas posibilidades de metamorfosis que hay en lo humano: *del zángano al lobo o de aquél a la abeja obrera*. En ambos casos, se trata de neutralizar al zángano, al vago, y al lobo, a la bestia, para hacer del

³⁰⁸ «Disciplinar es tratar de impedir que la animalidad se extienda a la humanidad, tanto en el hombre individual, como en el hombre social. Así, la disciplina es meramente la sumisión de la barbarie» (Kant, *Pedagogía*, 1983, p. 38). En él lo animal es lo salvaje: «El que no es ilustrado es necio, quien no es disciplinado es salvaje» (idem, p. 32).

³⁰⁹ Beccaria habla de ocio noble y ocio vulgar (Beccaria, 2008, p. 63). Y Foucault, nos dice que el cambio en los esquemas jurídicos de los siglos XVII y XVIII obedece a una reacomodación al nuevo sistema productivo: «Es una mecánica de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo, más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente a través de la vigilancia y no de manera discontinua por medio de sistemas de tasación y obligaciones distribuidas en el tiempo; que supone una densa red de coerciones materiales, más que la existencia física de un soberano» (Foucault, 1992, p. 45).

ciudadano una oveja que se deje conducir y/o una abeja-obrera que sepa autoconducirse en las nuevas coordenadas.

Ahora, esa imagen del perverso, de Lenón³¹⁰, reaparece, de la misma manera que reaparece la figura del antiguo misántropo³¹¹; estos personajes inquietantes reaparecen y son puestos bajo las mismas dicotomías pitagóricas, sólo que ahora la mirada política, cristianizada, se ha extendido a todos los rincones. La educación de los niños es solo el inicio, lo mismo, pero, según otras ecuaciones, se establece para los adultos. En definitiva, se sospecha que en la sombra del hombre hay un lobo, sea en la forma de un criminal, de un asocial, de un zángano, etc., se trata, entonces, de fijar el modelo negativo de ciudadanía para establecer lo normativo y positivo. En el núcleo de la cultura es la moral platónico-cristiana la que gobierna la producción de un nuevo saber y de nuevas prácticas; aquí va dirigida la crítica de Nietzsche, a ese intento de olvidar que el hombre es un animal simbólico y que sobrepasa cualquier explicación metafísica.

Se sospecha que el hombre es un mono, se sospecha que es un lobo, incluso del perro se sospecha que lo que tiene de lobo es algo indomable³¹². En realidad, se sospecha que el hombre tiene un trasfondo animal, algo que infunde temor, algo que puede tomar cualquier forma de peligro para la sociedad, ya sea como enfermo o como antisocial. Ahora la figura del peligro, del lobo, ya no está en los extra-radios de la ciudad ni de la sociedad política, sino en su interior, también en el interior del hombre; latente en cada ciudadano. Es el temor psicológico paradigmático que se manifiesta al modo de los arquetipos que propone Jung: «Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo*. He elegido la expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino *universal*, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*,

³¹⁰ El Personaje es Lupo, es Lico (lobo), o lenón, representa al lobo, es el personaje malvado, el que corrompe a los hombres: «¡Qué raza de gente la suya! ¡Cuántas cosas inventan para corromper a la gente!» (Plauto, 2005b, *El cartaginesito*, acto cuarto 830).

³¹¹ Es referencial *El misántropo* de Moliere «De fet, us asseguro que em sento tan ofès de veure un home vil mogut per l'interès com de veure voltors caient damunt la presa, simis del mals instints o llops plens de feresa» (Moliere, 2001, p. 27).

³¹² «Una rígida organización comunitaria, una perfecta obediencia al jefe de la manada y una absoluta solidaridad en la lucha contra sus enemigos más terribles son las condiciones preliminares para el éxito en la precaria existencia del lobo. Esto explica la diferencia ya apuntada, en el carácter del perro descendiente del chacal (*canis aureus*) y el de origen lupino; el primero ve en el amo al padre, el segundo al jefe de la manada; aquel se entrega con infantil ingenuidad, éste mantiene una actitud leal, por así decirlo, de hombre a hombre» (Lorenz, 1980, p.33).

los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre. La existencia psíquica se reconoce sólo por la presencia de *contenidos concienzialiizables*. Por lo tanto, sólo cabe hablar de un inconsciente cuando es posible verificar la existencia de contenidos del mismo. Los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados *complejos de carga afectiva*, que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominamos *arquetipos*» (Jung, 1997, p. 10). Según este autor la propia evolución del cristianismo ha llevado a una introyección en el hombre de la figura metafísica del diablo, figura que antes concentraba la idea del mal, y con ello cada cual es, ahora, el portador de la maldad o de la bondad y agrega: «Este desarrollo da en la época moderna un viraje infernal y el lobo cubierto con la piel de cordero va por todos lados diciendo al oído que el mal no es en realidad sino una mala inteligencia del bien y un instrumento útil del progreso. Se cree que de ese modo se ha acabado definitivamente con el mundo de las tinieblas, sin pensar que así se ha encaminado al hombre hacia el envenenamiento de su propia alma. El hombre mismo se convierte en diablo, pues éste es la mitad de un arquetipo cuyo poder irresistible hasta al europeo incrédulo, en cada ocasión conveniente o inconveniente, le arranca la expresión “¡oh Dios!” Si de algún modo uno puede evitarlo, no debe identificarse nunca con un arquetipo, pues las consecuencias, como lo muestran las psicopatologías y también ciertos acontecimientos contemporáneos son aterradoras» (Jung, 1997, p. 96).

Pero, debido a lo mismo, los hombres también saben que el lobo tiene unas pautas de solidaridad que no le permiten encajar plenamente en esa visión negativa, por ello encontramos ejemplos de lobos protectores de los hombres. Pausanias nos explica cómo los habitantes de Licorea en el valle del Parnaso, se salvaron de un diluvio con ayuda de los lobos, de ahí el nombre de la ciudad (Pausanias, 1994b, X 6,2). Esta historia positiva acerca de la conducta de los lobos, siempre menos que las negativas, se repiten a lo largo de la historia. Un relato del año 617 cuenta que los lobos enviados por Dios devoraron a ladrones sacrílegos, también que protegieron la cabeza de un santo en Inglaterra, así como mostrar el camino de salida a un beato, o proteger a otro de los zorros; como sea, estas historias continúan una lectura ya antigua y tradicional aunque minoritaria: «Leemos que a Hielón, un joven héroe de la antigua Siracusa, hallándose en la escuela, un lobo le arrebató sus tablillas para obligarlo a salir en su persecución; en cuanto Hielón hubo salido, el lobo volvió a entrar en la escuela y dio muerte al maestro y a todos los demás escolares» (Gubernatis, 2002a, p. 418). Sin embargo, lo que predomina son las asociaciones con el malvado: «El condenado, el criminal al que se proscribía, el bandido, el *utlugatus*

o el *outlaw*, llevaba en la Edad Media, decían, un *caput lupinum* (en inglés *wulfesheofod*; en francés *teste leue*)» (idem, p. 421). La persecución de brujas de la Edad Media también vincula el mundo de los hombres-lobos con la brujería. Los ataques de lobos reales se convertían, por la mirada cristiana, condenatoria de la brujería, en persecución de todo lo extraño, de todo lo que daba imagen a los temores brotados desde una religión cargada de supersticiones. Más o menos la situación era la siguiente: El diablo se asociaba con brujas o hombres lobos y les ayudaba a cometer sus crímenes, había brujas o brujos que actuaban como lobas/os que atacaban a los animales domésticos y a hombres, pero lo destacado eran sus ataques a niños, o sea, a lo más puro. Para condenarlos (a destierro, pero generalmente a muerte en hoguera) se requería de su confesión y de la comprobación de señales típicas del fenómeno de la metamorfosis en hombres-lobos. Hay coincidencia entre los incrementos de las condenas por brujería con las capturas y penas a hombres-lobos. Una vez más, cosa habitual en todas las épocas, desde todos los ángulos del saber se suma “realidad” al fenómeno de la brujería y al de los hombres-lobos³¹³.

Lo que sencillamente ha sucedido, es que desde la Edad Media en adelante se recuperan las directrices de la antigua fisiognomía, haciendo que ésta regrese a su territorio de origen, la medicina, pero, esta vez, dentro de la nueva ciencia de la psiquiatría. El proceso es lento, pero consistente; son los pasos previos de la ciencia moderna. En el año 1630, Della Porta propone que a través del rostro se puede descifrar el alma, la doctrina que aquí opera es que en cada hombre habita permanentemente un animal, que emerge del rostro si se fuerzan los rasgos de éste, y, junto a esto, se cree que cada animal representa unas pasiones, un carácter. Según esto, si el rostro es la imagen del alma, entonces, mediante el animal que aparece a través del rostro, se descubre la verdad íntima de cada alma singular. Las implicaciones morales de esta “lectura” del alma a través del rostro, son determinantes para las futuras construcciones científicas: medir el ángulo de apertura según los ejes de los ojos para determinar el carácter del hombre y la naturaleza del animal que le habita (Le Brun, siglo XVII); aplicar el método geométrico para medir la inteligencia observando la línea recta que va de la frente al labio superior (Camper, mitad del siglo XVIII); la frenología fundada por Gall en 1810, es decir, que en la configuración de la cabeza de los hombres y de los animales se puede reconocer sus disposiciones intelectuales y morales; en 1882, Bertillon: «Demuestra que seis o siete

³¹³ «Otra interpretación naturalista, especialmente favorecida por los médicos, propuso que los hombres lobos eran personas aquejadas por un especial tipo de melancolía conocido con el nombre de licantrópia. Los enfermos simplemente imaginarían que eran hombres lobos y actuarían en consecuencia. El diagnóstico de *lycantropía* o *morbos lupinus* fue descrito por Marcellus de Sidón en el siglo II d. de C. y más tarde volvió a hablarse de él en muchas obras del siglo XVI. Se dijo que los aquejados por esta condición que eran reconocibles por determinados síntomas visibles» (Oates, 1990, p. 334).

medidas óseas efectuadas de una manera rigurosa y de acuerdo con un procedimiento fijo son suficientes para la identificación de un individuo» (Corbin, 2001, p. 408), esta técnica se aplica para fines policiales, anteriores al uso de la fotografía. Sólo años después, 1893, Lombroso, aplica a la criminología la idea de que en el delincuente despierta el hombre primitivo, o sea, el que está más cerca de lo animal. En definitiva: «La incontrolada proliferación de tratados sobre fisiognomía, frenología y fisiología de este período es un claro testimonio de la pasión de observar, descubrir, clasificar, fichar rostros y cuerpos. La exploración del hombre interior a través del hombre exterior fundamenta una especie de fisiología del alma o de fisiología moral cuyos parámetros de identificación no se alejan mucho de los que se adoptaron durante la antigüedad. La animalidad vuelve al ser, que sería al mismo tiempo hombre y bestia: el loco, la mujer, el hombre primitivo, el niño. La filogénesis se convierte en ontogénesis» (Magli, 1991, p.124).

Dentro de este esquema habría que comprender las fobias y el temor. Cuando el temor al lobo se convierte en un temor psicológico, este animal pasa de la oscuridad de los montes, sale de entre los arbustos, para manifestarse en los tejidos cerebrales, para ser el icono de todos los temores humanos. El lobo parece anidar en el cerebro primitivo. Los mil rostros del miedo humano se despiertan con pavor ante el poder de la mirada del lobo y su profundidad pone al descubierto toda la misteriosidad humana, una mirada que desvela lo otro de lo social y los abismos de las pasiones que sujetan al hombre a lo que realmente es: sólo la posibilidad de regular los instintos (Eibl-Eibesfeld, 1995, p. 31). Esto último, es lo que se nos dice desde la Etología, con lo cual nos volvemos a situar en la misma diferencia marcada por los antiguos, es decir, nosotros somos animales con razón y habla y los animales son los irracionales, los prisioneros del instinto, esto es, que tienen otra manera de situarse y vivir la historia: «Pero no hay nada que haga pensar que se imaginen «más allá de sí mismos», que puedan acceder mental o simbólicamente al mañana. Sus gramáticas son las del pasado y el presente: esto podría ser una buena descripción del instinto» (Steiner, 2008, p.191). También, la psicología confirma que hay una distancia entre ambos, hombre y animal, por el nivel de consciencia de sí que se posee³¹⁴. Sin embargo, hay teorías que defienden la idea de una continuidad de la consciencia entre todos los seres vivos³¹⁵. En todo caso, pensando por coincidencia con las ideas de los antiguos, es el ser humano el que puede hacerse a sí mismo, y sólo él³¹⁶.

³¹⁴ «Los únicos animales de los que *sabemos* con seguridad que son conscientes, a saber, los seres humanos» (Humphrey, 1993, p. 81).

³¹⁵ «La consciencia es un continuo que abarca a todos los seres vivos. Se agudiza en perros y gatos, más todavía en primates, incluido por supuesto el ser humano. También a lo largo de nuestra vida, la consciencia es un continuo que comienza con expresiones casi vegetales: en el recién nacido es apenas una respuesta como la fotokinética por la que las plantas siguen la luz, luego aparece la percepción del

La sospecha moderno se convierte en la aceptación de una condición humana cargada de paradojas, el hombre es un juego de paradojas (Morin, 2000b, p. 51). Hay en él todo tipo de posibilidades, mejor dicho, todo tipo de animales, oveja, abeja, perro, lobo, zángano, y hasta pastor, ninguno, empero, le acomoda, no obstante, justamente por eso, la sociedad no puede abandonar el modelo pastoril³¹⁷. Y, otra vez, el espíritu cínico apunta hacia lo verdadero, pero atravesando el decir de las ciencias acerca de lo humano: «Temo que los animales tengan al hombre por un ser como ellos y que del modo más peligroso ha perdido el sano entendimiento animal, –que le tengan por animal loco, el animal que ríe, el animal que llora, el animal desgraciado» (Nietzsche, 1988, Af. 224).

Reaparecen las miradas que ven el todo vinculado con el todo y al hombre como microcosmos y, entonces, vuelve a ser visto como un animal entre otros progresando; si es que se va realmente hacia alguna parte: «Quizá el destino de toda forma de vida es la extinción, pero esto no es exactamente lo que la mayoría tiene en mente cuando afirma que la filogenia es progresiva. Para los que ven un incremento en toda clase de variables desde el Cámbrico, tiene que ser un castigo comprobar que ahora mismo estamos sumidos en la mayor extinción en masa de todos los tiempos. La actual tasa de extinción es entre 100 y 1000 veces mayor que en tiempos prehumanos» (Wagensberg y Agustí, 1998, pp. 120-121). Y si se va hacia alguna parte, el lobo permanecerá, ya que desde los extralímites de la comunidad humana se ha trasladado al cerebro humano y a las calles; un lobo y un dios, como decía Hobbes, pero ahora en medio de la soledad de la sociedad del espectáculo: «El sistema económico basado en el aislamiento es una *producción circular del aislamiento*. El aislamiento aumenta la técnica, y el proceso técnico aísla a su vez. Del automóvil a la televisión, todos los *bienes seleccionados* por el sistema espectacular son también las armas que le permiten reforzar de modo constante las

espacio y la distancia, después la separación entre el mundo interno y el externo, hasta que la conciencia es plena alrededor de los ocho años, alcanza su culminación con la madurez y comienza su declive hacia la inconciencia de la senectud» (González, 2000, p. 229-230). El autor se está refiriendo a las afirmaciones de R. Penrose.

³¹⁶ «Al haber superado en complejidad y en varias dimensiones a todas las demás especies, el hombre se ha convertido por ello mismo en el campeón de la autoorganización. Esta palabra tiene un sentido muy preciso que significa que quien está dotado de este poder desarrolla unos procesos de los cuales él mismo es la fuente. Representamos la realización de un hombre por medio de un esquema en el que tres flechas simbolizan las aportaciones de las tres fuentes que acabamos de enumerar: los genes, el medio y la memoria social colectiva. Para que el esquema sea completo hay que establecer una cuarta flecha que parte del individuo para volver sobre sí mismo que representará su poder de autoorganización» (Jacquard, 1988, p. 117)

³¹⁷ «Se puede decir que la pastoral cristiana introduce un juego que ni griegos ni los hebreos se habían imaginado. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive gracias a sus ciudadanos. Al lograr combinar estos dos juegos –el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y su rebaño– en lo que llamamos Estados Modernos, nuestras sociedades se nos muestran verdaderamente demoníacas» (Foucault, 1990b, p. 284).

condiciones de aislamiento de las “muchedumbres solitarias”. El espectáculo recobra sus propios supuestos en forma cada vez más concreta» (Debord, 1995, ap. 28). Al interior de este nuevo despliegue, ambos, el lobo y el dios que hay en los humanos, se ponen bajo la condición de trabajador: «La antropotécnica real requiere que el político sepa entretejer del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima. Esto sucede cuando los dos extremos relativos propios de la especie humana, la fortaleza guerrera, por una parte, y la prudencia filosófico-humana, por otra, son introducidas en el tejido del interés público con la misma fuerza» (Sloterdijk, 1999, p. 81). La antigua ecuación platónica que explicaba cómo del zángano brotaba, o hacia brotar en otros, un lobo, todavía sigue vigente en las políticas que optan por evitar la oveja negra y potenciar, al mismo tiempo, las buenas abejas-obreras. Kant, parece darnos la razón en la intuición del desplazamiento, aunque nunca acabado, desde una condición similar a las ovejas a la de las abejas: «El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. —*Necesidad* de ser miembro de alguna sociedad civil. La manera más sencilla, menos artificiosa, de erigir una, es la de que haya una abeja reina en esta colmena (la monarquía).— Pero muchas de estas colmenas juntas pronto se hostilizan como abejas guerreras, aunque no, como hacen los hombres, para robustecer la propia uniéndola con la otra —pues aquí termina la imagen—, sino meramente para utilizar por la astucia o la violencia el trabajo de la *otra* en provecho *propio*. Cada pueblo trata de robustecerse subyugando a sus vecinos; y sea afán de engrandecimiento o temor a ser absorbido por el otro si no se le adelanta, es la guerra exterior o intestina, por gran mal que sea, el resorte que impulsa a nuestra especie a pasar del rudo estado de naturaleza al estado *civil*» (Kant, 1991, p. 289). Al igual que los autores antiguos, la asociación entre la sociedad civil y las abejas, incluye mucho más de lo estrictamente nombrado en la cita. Lo psicológico, lo militar, la cuestión de los regímenes de gobierno, etc., son todos aspectos que llevan a pensar el mundo de las abejas como un mundo político y, por diferencia, el mundo de los rebaño como prepolítico.

6.- Final: Pero el ser humano es menos y más que ciudadano político.

La consideración del pueblo podría entenderse como evolucionando, lentamente, desde la figura de las ovejas³¹⁸ hasta el símil de las abejas³¹⁹. Podría. Lo cierto es que hasta finales del S-XVI, pensar el mundo de las abejas quería decir también considerarlos como súbditos de monarcas, esto debido a que se creía que en una colmena había un rey de las abejas, que era la figura del monarca, esta idea encajaba perfectamente con la mirada masculina a la realidad que dejaron también los griegos en herencia. Ya vimos que para Platón la presencia de un solo monarca, al modo del rey de las abejas, era suficiente para el buen funcionamiento del gobierno de los hombres, esta idea, sin embargo, alcanza categoría de saber más «científico» y «biológico» con la figura de Aristóteles, éste en sus estudios sobre los animales dejó establecido, más por su autoridad intelectual que por su acierto «científico», que en una colmena los reyes ejercían su hegemonía y que las abejas-obreras eran al modo de súbditos destinados por naturaleza a cumplir funciones subordinadas, cabe decir que cuando él piensa en las leyes de la naturaleza está asumiendo que éstas determinan lo que a cada cual le es propio llegar a ser. La naturaleza dice lo que soy, es criterio de corrección y adecuación; lo que se llega a ser queda por ella determinado. Con este mismo criterio axiomático está su categorización de los seres vivos de manera totalmente jerárquica, esto es, desde la perfección de los Dioses hasta el más inferior de los animales: Dioses, hombre, mujeres, esclavos, animales - y, dentro de éstos, diferencia entre salvajes y domésticos.

El mundo de las abejas es fundamentalmente femenino, sobre todo, en los periodos de hibernación, esto se explica porque la figura masculina sólo aparece al comenzar la primavera, es el momento en que unos cuantos zánganos por colmena son criados por las abejas obreras con el fin reproductivo. Y, al contrario, en los días finales del verano, las puertas de las colmenas se cierran para estos seres que ni siquiera han cumplido el fin para el cual han sido concebidos, es decir, fecundar a una reina. Acabado el verano, ninguno de estos seres, que ya en el mundo griego antiguo representaban el paradigma de la vagancia, del mal ejemplo, del aprovechamiento, de la desidia ante el interés común, de los antisociales, de la

³¹⁸ «Un gobierno hereditario es tiránico por naturaleza. Una corona hereditaria, o un trono hereditario, o el nombre fantasioso que se le dé a esas cosas, no tiene más explicación plausible que la de que la humanidad es una propiedad heredable. Heredar un gobierno es heredar personas, como si fueran vacas u ovejas» (Paine, 2008, pp. 228-229). También Robespierre se expresa en los mismos términos: «¿Teméis herir la opinión del pueblo? Como si el pueblo no temiera otra cosa que la debilidad o la ambición de sus mandatarios; como si el pueblo fuese un vil rebaño de esclavos estúpidamente pegados al estúpido tirano que ha proscrito, queriendo, al precio que sea, sumergirse en la bajeza y en la servidumbre» (Robespierre, 1987, p. 57). Ver también (Voltaire, 1988, *Cartas filosóficas*, p. 73).

³¹⁹ Ver Mandeville y su *La fábula de las abejas*; un texto que fue leído por todos los autores de la época.

molicie³²⁰, sobrevive; todos acaban muriendo, dramáticamente, en sus intentos por entrar en esa «ciudad de las Amazonas» que se cierra sobre sí misma a la espera de los primeros soles de la siguiente primavera. Entre el zángano y el lobo hay paralelismo en el sentido de que ambos representan peligros, riesgos para el adecuado funcionamiento de la sociedad, son los antisociales por antonomasia, a pesar de ello, ambas metáforas no son más que eso, metáforas que intentan conseguir una representación de algo que se quiere señalar, y que, sin ser exactas, nos aproximan a una intuición de lo que representan socialmente.

De las ovejas podemos decir que son animales que no se quejan, que sufren en silencio, que toleran, que se dejan llevar, que no se resisten³²¹, por ello, han sido utilizadas desde siempre como paradigmas de los hombres pasivos, de los conducidos, de los que precisan de la guía de otros, de los que carecen de autonomía³²², esto llega a ser absolutamente reiterativo en *La Biblia*, en donde el pueblo se autodefine como siervos de Yahvé; siervos que se autorepresentan como corderos, así, se reconocen como el rebaño de Yahvé, rebaño del Pastor que los guía y protege.

Por otro lado, las abejas, aún consideradas seres más inteligentes desde siempre, son piezas de un complejo funcionamiento bajo el cual carecen de autonomía, incluso la reina es una víctima más, la mayor esclava de la funcionalidad de todo el conjunto. Hay algo, empero, que no encaja bien al comparar colmena y sociedad humana, pues cuando una colmena es abandonada por una reina en busca de un nuevo inicio desde cero, deja ésta en plenas condiciones, no es así en el caso de los hombres; esto sólo era posible según la visión anterior a la actual, ya que ahora hemos alcanzado la conciencia de que cada nueva generación de hombres deja a la siguiente un mundo cada vez más esquilado. Hay algo de coincidencia en la manera de tomar decisiones en la comunidad humana y en la de las abejas, sin embargo, el predominio de los intereses de la comunidad de insectos³²³ se rompe al predominar la psicología individual en las decisiones humanas.

³²⁰ Concepto que usó Platón, Rousseau, Sant Just, y otros.

³²¹ Se refiere a la actitud de Cristo: «Sobre el silencio que tenazmente mantuvo hasta la muerte, habla también Isaías así: «Como una oveja es llevado a la inmolación y, de la misma forma que un cordero no bala ante los que le despellejan, así él no abrió la boca»» (Lactancio, 1990b, IV 16).

³²² Kant, critica a los «tutores», educadores de la humanidad, adjudicándose la gestión del dominio simbólico sobre los hombres: «Tras entontecer primero a su rebaño e impedir cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar un solo paso fuera de las andaderas donde han sido confinados, les muestran luego el peligro que les acecha cuando intentan caminar solos por su cuenta y riesgo» (Kant, 2004, p. 84).

³²³ Se nos habla de una inteligencia grupal: «Las abejas nos hacen ver que el acierto en las decisiones grupales se favorece mediante la adquisición en el grupo de tres hábitos cruciales: estructuración de las deliberaciones en forma de competición abierta de ideas, promoción de la diversidad de

A lo anterior, hemos de añadir que el ser humano busca la permanencia eterna de la especie en sus descendientes³²⁴, por ello, hay en cada uno de los seres humanos una suerte de deseo de ser la oveja negra que sueña con andar su propio camino, que quiere ser su propio pastor. Algo similar sucede cuando se nos compara con las abejas, cada cual quiere ser reina o zángano, de modo que la tendencia a la autonomía, a resistir disolver el mundo propio en el mundo común, mantiene siempre al ser humano centrado en sí mismo, buscando su propia nobleza y dignidad. Así pues, estas metáforas no son del todo ajustadas, ya que el lobo no cumple con todas esas características feroces que se le asignan³²⁵, ni las abejas son en realidad el paradigma de la laboriosidad como se creía³²⁶; éstas no son asimilables plenamente a los humanos porque estos nunca pierden la conciencia de ser singularidades únicas³²⁷.

Aquí hemos trabajado con las metáforas que parecen predominantes, quizás las más utilizadas, pero hay que decir que son innumerables los símiles del mundo animal que se encuentran a lo largo de la historia del pensamiento, y no sólo en relación con el hacer político. Lo que sí parece cierto es que el mundo pastoril y el de los insectos sociales se prestan fácilmente a la comparación con el mundo social.

conocimientos y la independencia de opiniones entre miembros de un grupo y, por fin, agregación de las opiniones mediante procedimientos que respeten las limitaciones de tiempo y, a la vez, aprovechen sabiamente el abanico de conocimientos que el grupo posee» (Seeley, Visscher y Passino, 2006, p. 18).

³²⁴ Esta idea ya la señalan Platón y luego Aristóteles, cuando se refieren a la continuidad en los hijos que buscan los hombres.

³²⁵ «El viejo proverbio romano «homo homini lupus» (el hombre es un lobo para el hombre) resume esta visión asocial que continúa inspirando el derecho, la economía y las ciencias políticas. El problema no es sólo que este dicho es una mala representación de nosotros, sino también un insulto para uno de los cooperadores más gregarios y leales del reino animal; tan leal, de hecho, que nuestros antepasados tuvieron la sabiduría de domesticarlo. Los lobos sobreviven abatiendo presas más grandes que ellos, como caribúes y alces, y lo hacen trabajando en equipo. Cuando vuelven de la caza, regurgitan carne para alimentar a las madres, a los jóvenes y, a veces, a los enfermos y viejos que se quedaron atrás. Como los hinchas de un equipo de fútbol cuando cantan, ellos refuerzan la unidad de la manada aullando a coro antes y después de la caza. La competencia no está ausente, pero los lobos no pueden permitirse darle rienda suelta. La lealtad y la confianza tienen prioridad. El comportamiento que mina los cimientos de la cooperación se amortigua para prevenir el desmoronamiento de la armonía social, de la que depende la supervivencia. Un lobo que dejara prevalecer sus limitados intereses individuales pronto se encontraría persiguiendo ratones en solitario» (Waal, 2007, pp. 229-230).

³²⁶ «La estúpida prisa de los modernos hombres civilizados, que ni siquiera disponen de tiempo para adquirir una verdadera cultura, es algo completamente extraño a los animales. Incluso las abejas y hormigas, símbolos de laboriosidad, pasan la mayor parte del día en el «dolce far niente»; lo que ocurre es que entonces no se dejan ver los muy ladinos, porque permanecen dentro de sus construcciones, en las que no trabajan» (Lorenz, 1999, pp. 128-129).

³²⁷ «Es cierto que una colmena es una intrincada comunidad en la que se tienen que realizar múltiples cálculos. Pero, a pesar de ser tan compleja, no hay nada psicológicamente complejo en una abeja. Los problemas individuales, conflictos e intereses con otras abejas simplemente no se producen. La razón es que, en términos biológicos, las abejas apenas tienen la categoría de individuos. Genéticamente, las abejas obreras están tan estrechamente relacionadas entre sí que trabajan juntas casi como si fueran un solo organismo, anteponiendo el éxito de toda la colmena al suyo propio» (Humphrey, 1993, pp.80-81).

Hércules, por ejemplo, llevaba una piel de león sobre sus hombros, este héroe se había apoderado del poder de este animal; también el león es nombrado como una de las fieras que atacaban al ganado, se sabe que antiguamente vivían en la cuenca del mediterráneo, quizás se podría desde él proyectar la figura del rey, pero hacerla encajar en una mirada sociológica en relación con un mundo pastoril era más complicado. Parece que en las ciudades así como en los pueblos nómadas, era el lobo, y no otro animal, el depredador que se mantenía en la cercanía de sus límites, por eso está tan presente; en cambio, el león se retira a una distancia en la cual no anuncia un peligro inminente como es el caso de los lobos. El lobo estaba ahí, cerca, se dejaba ver, pero desaparecía, atacaba y se retiraba, es decir, se hacía presente permanentemente en el extra radio de las comunidades humanas³²⁸.

Con el mundo de las abejas pasa un fenómeno muy curioso, desde siempre los hombres tienen constancia de que construían sus panales entre las grietas de las rocas y de los árboles; se sabía de su presencia y utilidad. En cada casa-granja, así como en toda casa de campo del señor había colmenas, la miel era omnipresente en la realidad y en los discursos.³²⁹ Se sabe que habían tratados de apicultura, pero, a pesar de la cantidad de información perdida, podemos deducir que era un saber ampliamente extendido, pues muchos autores tratan el tema en distintos fragmentos de sus obras, es el caso de Aristóteles, Plinio el Viejo, etc. Igualmente, se admitía como saber común que se trataba de una comunidad de insectos cuya forma de vida era más cercana a la de los humanos y, por la misma evidencia, aparecía reiterativamente, en todo tipo de discursos, sin que se diera la necesidad de llevar más allá la problematización teórica.

¿Cuál es, entonces, la mejor representación de los seres humanos en comparación con los animales? Según Frans de Waal se cometió un error al situar exclusivamente a los chimpancés como los ancestros más cercanos al hombre, porque existe otro tipo de antropoide, el bonobo, que también nos explica: «Al ser de forma sistemática más brutales que los chimpancés y más empáticos que los bonobos, somos, sin lugar a dudas, el primate más bipolar. Nuestras sociedades nunca son pacíficas ni competitivas en términos absolutos, nunca se rigen por el puro egoísmo, ni por una moralidad perfecta. Los estados puros no son naturales. Lo que vale para la sociedad humana también vale para la naturaleza humana. Podemos encontrar benevolencia y crueldad, nobleza y vulgaridad, incluso a veces en la misma persona. Estamos llenos de contradicciones, pero la mayoría domadas. (...) Por encima de la dualidad inherente de la naturaleza humana está el papel de la

³²⁸ «Las iniciaciones militares de los indoeuropeos implicaban una transformación ritual en lobo: el guerrero ejemplar se apropiaba el comportamiento del animal de presa» (Eliade, 1999, pp. 63-64).

³²⁹ Ver, por ejemplo: (Cicerón, 2009, p. 84).

inteligencia. Aunque por costumbre sobrestimemos la racionalidad, es innegable que nuestro comportamiento es una combinación de instinto e inteligencia. Ejercemos poco control sobre los impulsos tan antiguos como los que conciernen al poder, el sexo, la seguridad y el alimento, pero por lo general sopesamos los pros y los contras de nuestras acciones antes de actuar. El comportamiento humano es en gran parte influenciado por la experiencia» (Waal, 2007, pp. 234-235).

Es decir, estamos habitados por dos monos, uno más agresivo y el otro más amistoso³³⁰, uno que pertenece a una comunidad patriarcal y el otro a una matriarcal. Entonces, la frase de Hobbes no va tan desacertada, el hombre se debate entre ser un lobo o un dios para el hombre. Por otro lado: «la meditación sobre el hacha de sílex nos ha llevado a ver en el *Homo habilis* un animal proyectivo, creador, social, simbólico, donante, progresivo, estético, derruido, histórico y moral. Todo lo cual, ¿es la primera manifestación de lo que tradicionalmente ha venido llamándose «naturaleza humana»? Pienso que sí» (Laín Entralgo, 1999, p. 142). La ciencia de los últimos siglos, con su capacidad de superar la imaginación, parece haberle hecho olvidar su condición débil y efímera que tan claramente se manifestaba en los textos antiguos³³¹.

El hombre griego que hace nacer al ciudadano lo mantiene, no obstante, en un mundo habitado por dioses. Aún así, comenzó o continuó ese viaje de separación de la Naturaleza-Madre y de lo que luego llamaría mundo. Con las ciudades de la Edad Media, reaparece el ciudadano, pero, era también un creyente y súbdito. Ese ciudadano-creyente, que básicamente permanece durante la Revolución Francesa, no era simplemente eso, era también, al igual que el creyente en tiempos del *Antiguo Testamento*, el siervo de Yahvé, un soldado (Spinoza, 2003, p. 371). Sí, también el ciudadano ha sido considerado el soldado de la ciudad, y continúa bajo esa consideración durante el Estado Moderno. Es decir, *creyente-ciudadano de ley-soldado, es, incluso cambiando las épocas, lo que definía de verdad al hombre, al varón, para ser más exacto*. Y para precisar, es esta triada la que se convierte en objetivo de las distintas legislaciones. Pero, incluso la idea de triada es engañosa, pues la condición de trabajador se le suma ya en los comienzos grecorromanos de

³³⁰ Esta idea es interesante porque coincide con la tradición órfica, los hombres son duales, y según esto la reconciliación dialéctica no sería posible: «Pero, los hombres, como consecuencia de su origen, tienen una naturaleza dual, al haber heredado una parte dionisiaca, positiva, y otra titánica, malvada» (Bernabé, p. 591, en Bernabé y Casadesús (coords.), 2008).

³³¹ «¡El hombre! Como la hierba es su vida, como la flor del campo, así florece; lo azota el viento y ya no existe, ni el lugar en que estuvo lo reconoce» (*Biblia de Jerusalén*, 1999, Salmo 103). En *Iliada* es similar: «Me dirías que en mis cabales no estoy si me avengo a combatir contigo por culpa de los míseros mortales, que, semejantes a hojas, unas veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes» (Homero, 1991, XXI 460-470). De manera muy extensa Séneca reitera esta condición del hombre (Séneca, 1996, *Consolación a Marcia*, 11 3-5).

manera plena, aunque luego el ciudadano haya delegado el trabajo en hombres libres pobres o esclavos, esta situación se mantiene, a grandes rasgos, hasta que aparece el trabajador de los comienzos de la Revolución Industrial; es a partir de este momento, cuando esos cuatro aspectos definen al ciudadano de una manera más exacta. En otras palabras, todo un tejido de discursos, de la más amplia índole, van envolviendo a lo largo de los tiempos a los miembros de las diferentes comunidades; de manera que no es posible separar lo religioso de lo político ni de lo económico ni de lo jurídico, ni, por supuesto, de lo educativo. *Resultado de esta alianza de discursos y sus prácticas correspondientes es que el ciudadano también se resuelve en ciudadano de ley, trabajador, creyente y soldado.*

Pero, no ha sido hasta la Revolución Francesa por influjo de Rousseau y otros, que ese ciudadano, definido por esos cuatro aspectos vinculantes entre sí no alcanzó, al menos en el debate, la igualdad plena; hasta ese momento predominó la condición de siervo y/o de súbdito. *Quizá todos los símiles digan algo acerca de la condición del ciudadano, lo que es evidente es que ninguno agota la condición humana.* Más aún cuando ese proceso de humanización es siempre inacabado. Así, más allá del aparecer del Estado, comienzan a despuntar discursos en defensa de la libertad del individuo frente al poder del Estado (Mill, 2007, pp. 71-72). La promesa de felicidad queda eclipsada por cierta imposibilidad debido a la propia condición del ser humano (Hume, 2006, pp. 103-104). Luego, vendrán las versiones de la inefabilidad de la condición humana, con lo cual el optimismo ilustrado quedará disminuido en sus aspiraciones. Nietzsche insiste, ya sin dios, sobre el punto de vista de Pascal³³². Se abre así, una grieta que, incrementándose, ofrece la impresión de que el ciudadano se va convirtiendo, inevitablemente, en un solitario átomo envuelto en renovados discursos y prácticas. Las nuevas coordenadas sociales, las de la vida postmoderna, le obligan a reinventar nuevas formas de insistir en la búsqueda de su libertad y autonomía y, por que no decirlo, de perseguir esa felicidad que nunca puede llegar a ser plena.

El ser humano salió a la búsqueda de la perfección comunitaria y acabó por descubrir que ha brotado el yo solitario, inefable; acabó por descubrir una cierta extrañeza respecto de sí mismo. Desde entonces, miles de abejas huidas de sus panales rondan una gran colmena sobredimensionada sin localización precisa...

³³² «Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día» (Nietzsche, 1986, Ap.225) Antes había escrito Pascal: ¿Qué quimera es, pues, el hombre?, ¿qué novedad, qué monstruo, qué caos, que sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo» (Pascal, 1998, Ap. 131).

ahora, sin embargo, por primera vez, podemos pensar la ciudadanía mundial.³³³ Por ahora, parece que estamos en la misma proyección del Imperio Romano, ciudadanos libres de verdad, parecen ser los que además de su libertad tienen a su disposición un nivel económico que les permite elevarse más allá de la supervivencia mundana. Alguno podría pensar en oligarquías nacionales y/o mundiales, como sea, el nuevo ciudadano del mundo que podría llegar, habrá de superar los barbarismos civilizados que toman la forma de una economía déspota, de una geografía amurallada al modo de las ciudades medievales, de una ética de circunstancias, de una psicología humana por rediseñar...; estamos aún, al parecer, como dice Morin, en la pre-historia del espíritu humano...³³⁴. ¡Es que somos humanos! Es que, maravillosamente, esos dos simios que nos anteceden, dejan abiertas todas las posibilidades, dejan, todavía, todo por hacer...

De este ser paradójico dice M. Eliade que después que toma conciencia de la “caída” le nace la nostalgia del “Paraíso”, de ahí que salga a buscar en el futuro un pasado perdido. El cristianismo, lo mismo que el chamanismo, intenta una recuperación de la “unidad original”, de esa especie de hogar primordial: «Enumeremos las notas específicas del hombre de la época paradisíaca, sin tener en cuenta sus contextos respectivos: inmortalidad, espontaneidad, libertad; posibilidad de ascensión al Cielo y encuentro *fácil* con los dioses; amistad con los animales y conocimiento de su lenguaje. Ese conjunto de libertades y de poderes ha sido perdido a raíz de un acontecimiento primordial; la “caída” del hombre se traduce tanto por una mutación ontológica de su propia condición como por una ruptura cósmica» (Eliade, 1991, p. 59). Quizás ese ser paradójico, el ser humano, acusa demasiado la conceptualización de la utopía...³³⁵

«¡Justo! Todo lo sé, todo puedo dominarlo.

Como obra de mis manos, lo conozco

por completo, conduzco a voluntad,

señor de los espíritus, los seres vivos.

Mío es el mundo; serviciales y sumisas,

son para mí todas las fuerzas,

La naturaleza,

necesitada de dominio, se hizo mi servidora.

³³³ Es decir, de aquel que es a la vez: creyente-todo el mundo cree en algo, trabajador, soldado-aunque sea potencial y ciudadano de leyes.

³³⁴ «La coincidencia entre la idea de edad de hierro planetaria y la idea de que estamos en la pre-historia del espíritu humano, en la era bárbara de las ideas, no es fortuita» (Morin, 1998, p. 163).

³³⁵ «El desarrollo de la cultura espiritual humana no depende de la altura de la cultura material, es decir, de la civilización, y el gran número de altas civilizaciones que carecen casi por completo de cultura espiritual propia hace sospechar incluso una cierta enemistad entre estos dos factores» (Schneider, 1998, p. 31).

Y si aún le queda honor, de mí le viene.
¿Qué serían, por tanto, el cielo y el mar,
las islas y los astros, y todo lo que ofrece
a la vista de los hombres? ¿Qué sería
esta lira, si yo no le prestara la voz,
la lengua y el alma? ¿Qué son
los dioses y su espíritu, si yo
no los anunciase? Dime, ¿quién soy yo?»
(Hölderlin, 2001, *La muerte de Empédocles*, p. 145)

Hölderlin, a pesar de haber estado tan ilusionado con los acontecimientos de la Revolución Francesa, nos pone más allá del ciudadano de ley-soldado-creyente-trabajador, más allá de ovejas negras o blancas, de abejas-obreras, reinas o zánganos, de pastores, de lobos o perros, quizás su mensaje era sencillo, quizás sólo quería advertirnos que la política estropea la filosofía de la misma manera que la usura la convivencia, que todo, en el fondo, es psicología, o sea, no escribir versos, sino ser poetas en y de la convivencia...

BIBLIOGRAFIA

Fuentes Clásicas.

- Alcidamante de Elea (2005) *Testimonios y Fragmentos*. Anaxímenes de Lámpsaco *Retórica a Alejandro*. Madrid, Gredos.
- Anónimo (1979) *Textos literarios Hetitas*. Bernabé, A. (Ed.) Madrid, Ed. Nacional.
- (1978) *Antología Palatina I*. Madrid, Gredos.
- (2004) *Antología Palatina II: la guirnalda del Filipo*. Madrid, Gredos.
- Apolodoro (2001) *Biblioteca*. Madrid, Gredos.
- Apolonio de Rodas (2000) *Argonáuticas*. Madrid, Gredos.
- Apolonio Discolo (1987) *Sintaxis*. Madrid, Gredos.
- Apuleyo (1980) *Apología. Florida*. Madrid, Gredos.
- Apuleyo (2000) *El asno de oro*. Madrid, Alianza.
- Apuleyo (2006) *Eros y Psique*. Girona, Atalanta.
- Aristènet (2009) *Lletres d'Amor*. Barcelona, B. Metge.
- Arístides Quintiliano (1996) *Sobre la música*. Madrid, Gredos.
- Aristófanes (1975) *Las avispas. La paz. Las aves. Lisístrata*. Madrid, Ed. Nacional.
- Aristófanes (2000) *Los acarnienses. Los caballeros. Las tesmoforias. La asamblea de mujeres*. Madrid, Cátedra.
- Aristóteles (1970) *Las constitución de Atenas*. Madrid, Inst. Estudios Políticos.
- Aristóteles (1984) *Constitución de los atenienses*. Pseudo-Aristóteles *Económicos*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1987) *Metafísica*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1988) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1992a) *Investigación sobre los animales*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1992b) *Poética*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994a) *Acerca del alma*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994b) *Reproducción de los animales*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994c) *Política*. Madrid, Gredos.

- Aristóteles (2000a) *Retórica*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2000b) *Parte de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales. Partes de los animales*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2004) *Problemas*. Madrid, Gredos.
- Aristótil (1996) *Història dels animals*. Barcelona, Bernat Metge.
- Ateneo (1994) *Sobre las mujeres. Libro XIII de la cena de los eruditos*. Madrid, Akal/Clásica.
- Ateneo (1998a) *Banquete de los eruditos I-II*. Madrid, Gredos.
- Ateneo (1998b) *Banquete de los eruditos III-V*. Madrid, Gredos.
- Ateneo (2006) *Banquete de los eruditos VIII-X*. Madrid, Gredos.
- Aulo Gelio (2009) *Noches áticas*. Madrid, Akal.
- Baquílides (1962) *Odes*. Barcelona, Bernat Metge.
- (1999) *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (1985) *Biografías literarias latinas: Suetonio; Valerio Probo; Servio; Focas; Vacca; Jerónimo*. Madrid, Gredos.
- (1986) *Bucólicos griegos*. Madrid, Gredos.
- Calero Secall, Inés (ed.) (1997) *Leyes de Gortina*. Madrid, Clásicas.
- Calímaco (1980) *Himnos, Epigramas y Fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Caritón de Afrodisias (1979) *Quéreas y Calirroeo. Jenofonte de Éfeso Efesiacas. Fragmentos novelescos*. Madrid, Gredos.
- Cató Porci (1927) *D'Agricolia*. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- Celso (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, Alianza.
- Cicerón (1970) *Las Leyes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Cicerón, M. T. (1972) *Cuestiones académicas*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Cicerón (1984) *Sobre la República*. Madrid, Gredos.
- Cicerón (1985) *La adivinación. El hado*. Barcelona, Orbis.
- Cicerón, M. T. (1997) *La invención retórica*. Madrid, Gredos.
- Cicerón (2000a) *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid, Gredos.
- Cicerón, M. T. (2000b) *Bruto*. Madrid, Alianza.
- Cicerón, M. T. (2002) *Sobre el orador*. Madrid, Gredos.
- Cicerón (2006) *Sobre los deberes*. Madrid, Alianza.

- Cicerón (2009) *Sobre la vejez. Sobre la amistad*. Madrid, Alianza.
- Claudio Eliano (1984) *Historia de los animales I-VIII*. Madrid, Gredos.
- Claudio Eliano (1984) *Historia de los animales IX-XVII*. Madrid, Gredos.
- Claudio Eliano (2006) *Historias curiosas*. Madrid, Gredos.
- Clemente de Alejandría (1994) *Protréptico*. Madrid, Gredos.
- Clemente de Alejandría (1998) *El pedagogo*. Madrid, Gredos.
- Cornelio Tácito (1999) *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*. Madrid, Gredos.
- Demetrio (1979) *Sobre el estilo*. Longino *Sobre lo sublime*. Madrid, Gredos.
- Demóstenes (1980) *Discursos políticos I*. Madrid, Gredos.
- Demóstenes (1983a) *Discursos privados I*. Madrid, Gredos.
- Demóstenes (1983b) *Discursos privados II*. Madrid, Gredos.
- Demóstenes (1985a) *Discursos políticos II*. Madrid, Gredos.
- Demóstenes (1985b) *Discursos políticos III*. Madrid, Gredos.
- Diógenes Laercio (2007) *Vidas de filósofos ilustres*. Madrid, Alianza.
- Dionisio de Halicarnaso (2001) *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco. Primera carta a Ameo. Carta a Pompeyo Gémino. Segunda Carta a Ameo*. Madrid, Gredos.
- Dionisio Tracio (2002) *Gramática. Comentarios Antiguos*. Madrid, Gredos.
- Dioscórides (1998a) *Plantas y remedios medicinales (de materia médica) I-III*. Madrid, Gredos.
- Dioscórides (1998b) *Plantas y remedios medicinales (de materia médica) IV-V*. Pseudo Dioscórides. Madrid, Gredos.
- Eliano (1999) *Cartas rústicas*. Teofilacto Simocates *Epístolas. Cartas de Quión de Heraclea. Cartas de Temístocles*. Madrid, Gredos.
- Epicteto (1963) *Pláticas II*. Barcelona, Alma Mater.
- Epicteto (2007) *Pláticas I*. Madrid, CSIC/ Tirant lo Blanch.
- Epicuro (2001) *Sobre la felicidad*. Madrid, Debate.
- (1992) *Epigramas funerarios griegos*. Madrid, Gredos.
- Eratóstenes (2007) *Mitología del firmamento*. Madrid, Alianza.
- Esopo (1993) *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Madrid, Gredos.

- Esquilo (1986) *Tragedias: Los Persas; Los siete contra Tebas; Las suplicantes; Agamenón; Las Coéforas; Las euménidas; Prometeo encadenado*. Madrid, Gredos
- Eurípides (1985) *Tragedias III: Helena; Fenicias; Orestes; Ifigenia en Áulide; Bacantes; Reso*. Madrid, Gredos.
- Eurípides (1991) *Tragedias I: El ciclope; Alceste; Medea; Los Heraclidas; Hipólito; Andrómaca; Hécuba*. Madrid, Gredos.
- (1996) *Estoicos Antiguos*. Madrid, Gredos.
- Fedro (2005) *Fábulas*. Aviano *Fábulas*. *Fábulas de Rómulo*. Madrid, Gredos.
- Ferraté J. (Ed) (2000) *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, Quaderns Crema.
- Filóstrato (1982) *Vidas de los sofistas*. Madrid, Gredos.
- Filóstrato (1996) *Heroico; Gimnástico; Descripciones de cuadros*. Calístrato *Descripciones*. Madrid, Gredos.
- Flavio Josefo (1994) *Autobiografía. Contra Apión*. Madrid, Gredos.
- Galeno (1997) *Sobre la localización de las enfermedades (De Locis Affectis)*. Madrid, Gredos.
- Galeno (2002) *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Madrid, Gredos.
- Galeno (2003) *Sobre las facultades naturales; Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid, Gredos.
- Gratio (1984) *Cinegética*. P. Ovidio Nasón *Haliéutica*. T. Calpurnio Sículo *Bucólicas*. *Bucólicas Einsidlenses*. M. Aurelio Olimpio Nemesiano *Bucólicas, Cinegética, de la caza, de los pájaros*. Severo Santo Endequeio *De la mortandad de Bueyes*. Madrid, Gredos.
- Heráclito (1989) *Alegorías de Homero*. Antonino Liberal *Metamorfosis*. Madrid, Gredos.
- Herodas (1981) *Mimiambos. Fragmentos Mímicos*. Partenio de Nicea *Sufrimientos de Amor*. Madrid, Gredos.
- Heródoto (1981) *Historia V-VI*. Madrid, Gredos
- Heródoto (1985) *Historia VII*. Madrid, Gredos.
- Heródoto (1986) *Historia III-IV*. Madrid, Gredos.
- Heródoto (1989) *Historia VIII-IX*. Madrid, Gredos.
- Heródoto (1992) *Historia I-II*. Madrid, Gredos.

- Hesíodo (1997) *Obras y fragmentos: Teogonía; Trabajos y días; Escudo; Fragmentos; Certamen*. Madrid, Gredos.
- (2003) *Hieros logos Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Bernabé, A. (Ed.) Madrid, Akal.
- Higino (1997) *Fábulas*. Madrid, Eds. Clásicas.
- (1998) *Himnos Homéricos. La “batracomiomaquia”*. Madrid, Gredos.
- Homero (1991) *Iliada*. Madrid, Gredos.
- Homero (1993) *Odisea*. Madrid, Gredos.
- Horacio (2000) *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Madrid, Cátedra.
- Horacio (2007) *Odas. Canto secular. Epodos*. Madrid, Gredos.
- Iseo (1996) *Discursos*. Madrid, Gredos.
- Isócrates (1979) *Discursos I*. Madrid, Gredos.
- Isócrates (1980) *Discursos II*. Madrid, Gredos.
- Jámblico (1991) *Vida pitagórica*. Madrid, Etnos.
- Jenofonte (1977) *Helénicas*. Madrid, Gredos.
- Jenofonte (1982) *Anábasis*. Madrid, Gredos.
- Jenofonte (1984) *Obras menores; Hierón. Agesilao. La república de los Lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la quitación. De la caza. Pseudo-Jenofonte La república de los atenienses*. Madrid, Gredos.
- Jenofonte (1987) *Ciropedia*. Madrid, Gredos.
- Jenofonte (1993) *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid, Gredos.
- Juliano (1979) *Discursos I-V*. Madrid, Gredos.
- Juliano (2001) *Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid, Gredos.
- Lactancio (1990a) *Instituciones divinas I-III*. Madrid, Gredos.
- Lactancio (1990b) *Instituciones divinas IV-VII*. Madrid, Gredos.
- Lactancio (2008) *Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid, Gredos.
- (1996) *Ley de las XII Tablas*. Madrid, Tecnos.
- Lisias (1988) *Discursos I*. Madrid, Gredos.

- (1986) *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.)*. Madrid, Gredos.
- Longo de Lesbos (2005) *Dafnis y Cloe*. Madrid, Alianza.
- (1990) *Los gnósticos*. Madrid, Gredos.
- (1994) *Los Filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos.
- (1986) *Los Filósofos presocráticos II*. Madrid, Gredos.
- (1997) *Los Filósofos presocráticos III*. Madrid, Gredos.
- (2008) *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I*. Barcelona, Akal.
- (1994) *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid, Tecnos.
- Lucano (2003) *Farsalia*. Madrid, Cátedra.
- Luciano (1981) *Obras I*. Madrid, Gredos.
- Luciano de Samosata (2002a) *Obras II*. Madrid, Gredos.
- Luciano de Samosata (2002b) *Obras III*. Madrid, Gredos.
- Luciano de Samosata (2002c) *Obras IV*. Madrid, Gredos.
- Lucrecio (2003) *La naturaleza de las cosas*. Madrid, Alianza.
- Marc Aureli (2008) *Meditacions*. Barcelona, Llibres d'Índex.
- Menandro (1986) *Comedias*. Madrid, Gredos.
- Moderato Columela (1988) *De los trabajos del Campo*. Madrid, Siglo XXI y Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación.
- Nicandro (1997) *Theriaka y Alexipharmaka*. Barcelona, Moliero Ed.
- Nono de Panópolis (1995) *Dionisiacas Cantos I-XII*. Madrid, Gredos.
- (2000) *Oradores menores. Discursos y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Orígenes (2001) *Contra Celso*. Madrid, BAC.
- Ovidio (1996) *Les Metamorfosis*. Barcelona, Quaderns Crema.
- Ovidio (2004) *Amores; Arte de Amar*. Madrid, Cátedra.
- Ovidio (2008) *Cartas de las heroínas*. Madrid, Alianza.
- Ovidio Nasón (1988) *Fastos*. Madrid, Gredos.
- Ovidio Nasón (1995) *Amores. Arte de Amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*. Madrid, Gredos.
- (2002) *Padres apostólicos y Apologístas griegos*. Madrid, BAC

- Paladio (1990) *Tratado de Agricultura. Medicina Veterinaria. Poema de los injertos*. Madrid, Gredos.
- (1996) *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*. Madrid, Gredos.
- Pausanias (1994a) *Descripción de Grecia III-VI*. Madrid, Gredos.
- Pausanias (1994a) *Descripción de Grecia III-VI*. Madrid, Gredos.
- Pausanias (1994b) *Descripción de Grecia VII-X*. Madrid, Gredos.
- Petronio (1998) *El Satiricón*. Barcelona, RBA.
- Píndar (1993) *Píitiques IV*. Barcelona, Bernat Metge.
- Píndaro (1984) *Obras y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Platón (1990) *Diálogos I: Apología; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hipias Menor; Hipias Mayor; Laques; Protágoras*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992a) *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992b) *Diálogos IV: República*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992c) *Diálogos V: Parmédides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Gredos.
- Platón (1992d) *Diálogos VII: Dudosos; Apócrifos; Cartas*. Madrid, Gredos.
- Platón (1997) *Diálogos VI: Filebo; Timeo; Critias*. Madrid, Gredos.
- Platón (1999a) *Diálogos VIII: Leyes I-VI*. Madrid, Gredos.
- Platón (1999b) *Diálogos IX: Leyes VII-XII*. Madrid, Gredos.
- Plauto (2005a) *Comedias I*. Madrid, Cátedra.
- Plauto (2005b) *Comedias II*. Madrid, Cátedra.
- Plinio el Joven (2007) *Epistolario (Libros I-X). Panegírico del emperador Trajano*. Madrid, Cátedra.
- Plinio el Viejo (1995) *Historia Natural I-II*. Madrid, Gredos.
- Plinio el Viejo (2003) *Historia Natural VII-XI*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1986) *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1987a) *Obras morales y de costumbres (Moralia) III: Máximas de Reyes y Generales; Máximas de Romanos; Máxima de Espartanos; Algunas costumbres de los espartanos; Máxima de mujeres espartanas; Virtudes de mujeres*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1987b) *Obras morales y de costumbres (Moralia) IV: Charlas de sobremesa*. Madrid, Gredos.

- Plutarco (1989) *Obras morales y de costumbres (Moralia) V: Cuestiones romanas; Cuestiones griegas; Compendio de historias paralelas; Sobre la fortuna de los romanos; Sobre la fortuna o virtud de Alejandro; Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1995a) *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI: Isis y Osiris; Diálogos Píticos*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1995b) *Obras morales y de costumbres (Moralia) VII: Si la virtud puede enseñarse; Sobre la virtud moral; Sobre el refrenamiento de la ira; Sobre la paz del alma; Sobre el amor fraterno; Sobre el amor a la prole; Si el vicio puede causar infelicidad; Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo; Sobre la charlatanería; Sobre el entrometimiento*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (1996) *Vidas paralelas II: Solón-Publicola, Temístocles-Camilo, Pericles- Fabio Máximo*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (2000) *Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Barcelona, Gredos.
- Plutarco (2002) *Obras morales y de costumbres (Moralia) IX: Sobre la malevolencia de Heródoto, Cuestiones sobre la naturaleza, Sobre la cara visible de la luna, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego, Sobre la inteligencia de los animales, «Los animales son racionales» o «Grilo»*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (2003) *Obras morales y de costumbres (Moralia) X: Erótico; Narraciones de amor; Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernante; A un gobernante falto de instrucción; Sobre si el anciano debe intervenir en política; Consejos políticos; Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía; La inconveniencia de contraer deudas; Vidas de los diez oradores; Comparación de Aristófanes y Menandro*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (2004a) *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII: Tratados Antiepicúreos*. Madrid, Gredos.
- Plutarco (2004b) *Obras morales y de costumbres (Moralia) XIII: Sobre la música (Pseudo Plutarco); Fragmentos*. Madrid, Gredos.
- (1994) *Poetisas griegas*. Madrid, Ed. Clásicas.
- (1994) *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*. Madrid, Gredos.
- Polibio (1983) *Historias XVI-XXXIX*. Madrid, Gredos.

- Porfirio (1984) *Sobre la abstinencia*. Madrid, Gredos.
- Porfirio (1987) *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Madrid, Gredos.
- Porfirio (1992) *Vida de Plotino. Plotino Enéadas I-II*. Madrid, Gredos.
- (1990) *Priapeos. Grafitos amatorios pompeyanos. La velada de la fiesta de Venus. Reposiano El concúbito de Marte y Venus. Ausonio Centón Nupcial*. Madrid, Gredos.
- (1999) *Proverbios griegos. Menandro Sentencias*. Madrid, Gredos.
- Prudencio (1997) *Obras I*. Madrid, Gredos.
- Pseudo Plutarco (1989) *Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio El antro de las ninfas de la Odisea. Salustio Sobre los dioses y el mundo*. Madrid, Gredos.
- Pseudo-Aristóteles (1999) *Fisiognomía. Anónimo Fisiólogo*. Madrid, Gredos.
- Quintiliano, M. F. (2000) *Sobre la formación del orador IV*. Salamanca, U P S.
- Quintiliano, M. F. (2006) *Sobre la enseñanza de la oratoria*. México D.F., UNAM.
- (1997) *Retórica a Herenio*. Madrid, Gredos.
- San Agustín (1986) *Confesiones*. Madrid, Akal.
- San Agustín (2006) *La ciudad de Dios*. Madrid, Homo Legens.
- San Agustín (2007) *La ciudad de Dios*. Madrid, Gredos.
- San Jerónimo (2003) *Contra Rufino*. Madrid, Akal.
- Séneca (1989) *Epístolas morales a Lucilio II*. Madrid, Gredos.
- Séneca (1994) *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid, Gredos.
- Séneca (1996) *Diálogos: consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*. Madrid, Gredos.
- Séneca (2008) *Diálogos*. Madrid, Gredos.
- Séneca el Viejo (2005) *Controversias I-V*. Madrid, Gredos.
- Sexto Empírico (1993) *Esbozos pirrónicos*. Madrid, Gredos.
- Sexto Empírico (1997) *Contra los profesores*. Madrid, Gredos.
- (1996) *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Sófocles (1983) *Fragmentos*. Madrid, Gredos.

- Sófocles (1992) *Tragedias: Áyax-las Traquinias; Antígona; Edipo Rey; Electra; Filoctetes; Edipo en Colono*. Madrid, Gredos.
- Solana J. (selec. prol. y est. intr.) (1994) *Aspasia de Mileto Testimonios y Discursos*. Barcelona, Anthropos.
- Teofrasto (1988a) *Caracteres*. Alcifrón *Cartas de pescadores, campesinos y cortesanos*. Madrid, Gredos.
- Teofrasto (1988b) *Historia de las plantas*. Madrid, Gredos.
- Teón; Hermógenes; Aftonio (1991) *Ejercicios de Retórica*. Madrid, Gredos.
- Terencio (2001) *Comedias*. Madrid, Cátedra.
- Tertuliano (2001) *Apologético. A los gentiles*. Madrid, Gredos.
- Tito Livio (1990) *Historia de Roma desde su fundación I-III*. Madrid, Gredos.
- Tito Livio (1993) *Historia de Roma desde su fundación IV-VII*. Madrid, Gredos.
- (1988) *Tratados Hipocráticos IV: Tratados genicológicos; Sobre las enfermedades de las mujeres; Sobre las mujeres estériles; Sobre las enfermedades de las vírgenes; Sobre la superfetación; Sobre la escisión del feto; Sobre la naturaleza de la mujer*. Madrid, Gredos.
- (1989) *Tratados Hipocráticos V: Epidemias*. Madrid, Gredos.
- (1990a) *Tratados Hipocráticos I: Juramento; Ley; Sobre la ciencia médica; Sobre la medicina antigua; Sobre la decencia; Aforismos; Preceptos; El pronóstico; Sobre la dieta en las enfermedades agudas; Sobre la enfermedad sagrada*. Madrid, Gredos.
- (1990b) *Tratados Hipocráticos VI: Enfermedades*. Madrid, Gredos.
- (1993) *Tratados Hipocráticos VII: Sobre las heridas en la cabeza. Sobre el dispensario médico. Sobre las fracturas. Sobre las articulaciones. Instrumentos de reducción. Sobre las fistulas. Sobre las hemorroides. Sobre las úlceras*. Madrid, Gredos.
- (1997a) *Tratados Hipocráticos II: Sobre los aires, aguas y lugares; Sobre los humores; Sobre los flatos; Predicciones I; Predicciones II; Prenociones de Cos*. Madrid, Gredos.
- (1997b) *Tratados Hipocráticos III: Sobre la dieta. Sobre las afecciones. Apéndice a «Sobre la dieta en las enfermedades agudas». Sobre el uso de los líquidos. Sobre el alimento*. Madrid, Gredos.

— (2003) *Tratados Hipocráticos VIII: Sobre la naturaleza del hombre; Sobre los lugares del hombre; Sobre las carnes; Sobre el corazón; Sobre la naturaleza de los huesos; Sobre la generación; Sobre la naturaleza del niño; Sobre las enfermedades IV; Sobre el parto de ocho meses; Sobre el parto de siete meses; Sobre la dentición; Sobre la visión; Sobre las glándulas; Sobre la anatomía; Sobre las semanas; Sobre las crisis; Sobre los días críticos; Sobre los remedios purgantes; Juramento II*. Madrid, Gredos.

Tucídides (1991) *Historia de la guerra del Peloponeso III-IV*. Madrid, Gredos.

Tucídides (1992a) *Historia de la guerra del Peloponeso V-VI*. Madrid, Gredos.

Tucídides (1992b) *Historia de la guerra del Peloponeso VII-VIII*. Madrid, Gredos.

Tucídides (2000) *Historia de la guerra del Peloponeso I-II*. Madrid, Gredos.

Varró Terenci, M. (1928) *Del Camp*. Barcelona, Fundació Bernat Metge.

Varrón (1990) *De lingua Latina*. Barcelona, Anthropos.

Vegecio (1999) *Medicina Veterinaria*. Madrid, Gredos.

Virgilio (1990) *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice Virgiliano*. Madrid, Gredos.

Virgilio (1997) *Eneida*. Madrid, Gredos.

Vitruvio, M. L. (2007) *Los diez libros de arquitectura*. Barcelona, Iberia.

Fuentes Modernas.

Bacon, F. (2006) *Nueva Atlántida*. Madrid, Akal.

Beccaria, C. (2008) *De los delitos y de las penas*. Madrid, Tecnos.

Bentham, J. (1989) *El Panóptico*. Madrid, La piqueta.

Bodin, J. (1985) *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos.

Boecio (2005) *La consolación de la filosofía*. Madrid, Alianza.

Boitie de, E. (2007) *Discurso sobre la servidumbre o contra el uno*. Madrid, Tecnos.

Bruno, G. (1989) *La expulsión de la bestia triunfante*. Madrid, Alianza.

Campanella, T. (2007) *La ciudad del Sol*. Madrid, Tecnos.

Cervantes, M. (1980) *Don Quijote de la mancha*. Barcelona, Planeta.

Comenius (1986) *Didáctica Magna*. Madrid, Akal.

- Comenius, J.A. (1989) *Consulta Universal sobre l'esmena dels afers humans*. Vic, Eumo.
- Dante, A. (2001) *Divina Comedia*. Madrid, Cátedra.
- Dante, A. (2005) *De la monarquía*. Buenos Aires, Losada.
- De las Casas, B. (1974) *Derechos civiles y políticos*. Madrid, Ed. Nacional.
- De las Casas, B. (2000) *Apología*. Valladolid, Junta de castilla y León.
- De Molina, T. (1984) *La villana de la Sagra. El Colmenero Divino*. Madrid, Castalia.
- De Montaigne, M. (2006) *Ensayos I*. Madrid, Cátedra.
- Diderot, D. y D'Alembert, J. (2002) *Artículos políticos de la enciclopedia*. Madrid, Tecnos.
- Dostoyevski, F. (2000) *Apuntes del subsuelo*. Madrid, Alianza.
- Durkheim, E. (1975) *Educación y sociología*. Barcelona, Península.
- Erasmus de Róterdam (1985) *De la urbanidad en la manera de los niños*. Madrid, Clásicos de Educación.
- Erasmus de Róterdam (2005) *Elogio de la locura*. Madrid, Alianza.
- Erasmus de Róterdam (2007) *Educación del príncipe cristiano*. Madrid, Tecnos.
- Erasmus de Rotterdam (2008) *Escritos de crítica religiosa y política*. Madrid, Tecnos.
- Gubernatis, A. (2002a) *Mitología Zoológica I: los animales de la tierra*. Mollorca, Olañeta.
- Gubernatis, A. (2002b) *Mitología Zoológica II: los animales del aire*. Mollorca, Olañeta.
- Harrington, J. (1987) *La república de Oceana*. Mexico, F.C.E.
- Hobbes, Th. (1996) *Leviatán*. Madrid, Alianza.
- Hobbes, Th. (1999) *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid, Trotta.
- Hölderlin, F. (2001) *La muerte de Empédocles*. Barcelona, Quaderns Crema SA
- Hume, D. (2006) *Ensayos políticos*. Madrid, Anaya.
- Ijwan al Safa' (2006) *La disputa entre los animales y el hombre*. Madrid, Siruela.
- Kant, I. (1983) *Pedagogía*. Madrid, Akal.

- Kant, I. (1985) *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1991) *Antropología*. Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2004) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, Alianza.
- La Mettrie, J. (2000) *El hombre máquina. El arte de gozar*. El arte de Gozar. Madrid, Valdemar.
- (1989) *La Revolución Francesa en sus textos*. Madrid, Tecnos.
- Llull, R. (2006) *Libro de las bestias*. Madrid, Tecnos.
- Locke J. (1986) *Pensamientos sobre la educación*. Madrid, Akal.
- Locke, J. (1999) *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza.
- Locke, J. (2003) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza.
- Mandeville, B. (2004) *Fábula de las abejas*. México, F.C.E.
- Maquiavelo (1984) *Mandrágora*. Barcelona, Bosch.
- Maquiavelo, N. (1992) *El Príncipe*. Madrid, Alianza.
- Maquiavelo, N. (1996) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza.
- Michelet, J. (1991) *El pueblo*. México, F.C.E.
- Mill, J.S. (2007) *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza.
- Molière (2001) *El misantrop. Tartuf*. Barcelona, Proa.
- Montesquieu (2003) *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid, Alianza.
- Morelly (1985) *Código de la Naturaleza o El verdadero espíritu de sus leyes*. Salamanca, Gráficas Cervantes, S.A.
- Moro, T. (2004) *Utopía*. Barcelona, Eds. Abraxas.
- Nietzsche, F. (1986) *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1988) *La gaya ciencia*. Barcelona, Akal.
- Nietzsche, F. (1990) *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.
- Ockham, de G. (2008) *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Madrid, Tecnos.
- Paine, Th. (2008) *Derechos del Hombre*. Madrid, Alianza.
- Pascal, B. (1998) *Pensamientos*. Madrid, Cátedra.
- Petrarca (2004) *Secretum*. Barcelona, Cuaderns Crema.
- Pico Della Mirandola, G. (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, PPU.

- Robespierre (1987) *El discurso jacobino en la revolución francesa*. Barcelona, Ariel.
- Roche foucauld, L. (1984) *Máximas*. Madrid, Akal.
- Rousseau (1985) *Confessions*. Barcelona, Eds. 62.
- Rousseau (1985) *Política del contrato social o principios del derecho político*. Madrid, P.P.P. Eds.
- Rousseau (1995) *Emili o de l'Educació*. Vic, Eumo.
- Rousseau, J. J. (2005a) *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, J. J. (2005b) *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires, Losada.
- Saavedra de Fajardo, D. (2006) *República literaria*. Barcelona, Crítica.
- Saint-Just (1970) *Discursos, dialéctica de la revolución*. Barcelona, Taber/Epos.
- San Tomas de Aquino (2007) *Monarquía*. Madrid, Tecnos.
- Spinoza (2003) *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza.
- Tocqueville, de E. (1989) *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid, Alianza.
- Vives, J. L. (1940) *Concordia y Discordia*. México, Ed. Séneca.
- Vives, J. L. (1987) *Diálogos sobre la educación*. Madrid, Alianza.
- Vives, J. L. (2007) *El socorro de los pobres. La comunicación de los bienes*. Madrid, Tecnos.
- Voltaire (1988) *Cartas filosóficas*. Madrid, Alianza.
- Voltaire (1997) *Cándido. Micromegas. Zadig*. Madrid, Cátedra.
- Voltaire (2000) *Diccionario filosófico*. Madrid, Temas de Hoy.
- Voltaire (2004) *Tratado de la Tolerancia*. Barcelona, Crítica.
- Voltaire-Rousseau (1995) *En torno al mal y a la desdicha*. Madrid, Alianza.
- Winstanley, G. (2005) *La Ley de la Libertad*. Madrid, Tecnos.
- Zannazaro, J. (1993) *Arcadia*. Madrid, Cátedra.

Literatura Secundaria.

- AA.VV. (1981) *Libros de Investigación y Ciencia. El Cerebro*. Barcelona, Labor.
- Alegre, A. (1986) *La sofística y Sócrates*. Barcelona, Montesinos.
- Alegre, A. (1988) *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona, Anthropos.
- Alfaro, C. y Noguera A. (Eds) (1998) *La Mujer en la antigüedad*. Valencia, Sema.
- Alvear, J. Blánquez, C. y Wagner, C. (Eds.) (1993) *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Madrid, Clásicas.
- Arendt, H. (1984) *La vida del espíritu*. Madrid, MARIARSA.
- Ariès, Ph. y Duby, G. (eds.) (2001) *Historia de la vida privada 4: De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid, Taurus.
- Ascarza, V. (1925) *La niña instruida*. Madrid, Magisterio Español.
- Bachofen, J.J. (1987) *El matriarcado*. Madrid, Akal.
- Bachofen, J.J. (1988) *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona, Anthropos.
- Baring, A. y Cashford, J. (2005) *El mito de la diosa*. Madrid, Siruela.
- Bernabé, A. y Catadesús, F. (Coords.) (2008) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, Akal.
- Blake, W. (2001) *Las Amazonas*. Madrid, F.C.E.
- Bonnefoy, I. (dir.) (1996) *Diccionario de las mitologías II*. Barcelona, Destino.
- Bowen, J. (1997) *Historia de la Educación Occidental I*. Barcelona, Herder.
- Bremmer, J. (2002) *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela.
- Bruit, L. y Schmitt, P. (2002) *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid, Akal.
- Buxton, R. (2000) *El imaginario griego*. Madrid, Cambridge.
- Camps, V. (Ed.) (1987) *Historia de la ética*. Barcelona, Crítica.
- Castillejos, J.L; Escamez, J. y Marin, R. (1981) *Teoría de la educación*. Madrid, Anaya.
- Celdrán P. (2001) *El amor y la vida material en la Grecia Clásica*. Madrid, Eds. Clásicas.
- Cervantes, M. (2005) *Novelas ejemplares*. Barcelona, Crítica.

- Chadwick, J. (1993) *El mundo micénico*. Madrid, Alianza.
- Colli, G. (1987) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets.
- Colli, G. (2008) *Platón político*. Madrid, Siruela.
- Croix, G.EM. de Ste. (1988) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona, Crítica.
- Darwin, Ch. (2010) *El origen de las especies*. Madrid, EDAF.
- De la Fuente, J.A. (2002) *La biología en la antigüedad y la edad media*. Salamanca, Eds. U. de Salamanca.
- De la Villa, J. (2004) *Mujeres de la Antigüedad*. Madrid, Alianza.
- Debord, G. (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, La marca.
- Desroches, Ch. (1999) *La mujer. En tiempos de los Faraones*. Madrid, Complutense.
- Detienne, M. (1983) *Los jardines de Adonis*. Madrid, Akal.
- Detienne, M. (1988) *Las artimañas de la inteligencia*. Madrid, Taurus.
- Detienne, M. (1994) *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid, Temas de Hoy.
- Detienne, M. (1985) *La invención de la Mitología*. Barcelona, Península.
- Detienne, M. (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano*. Madrid, Akal.
- Diez, F. (1995) *Los caminos de la muerte*. Madrid, Trotta.
- Domínguez, A. (2001) *Solón de Atenas*. Barcelona, Crítica.
- Duby G. y Perrot M. (dirs.) (2000a) *Historia de las mujeres 1: La antigüedad*. Madrid, Taurus.
- Duby G. y Perrot M. (dirs.) (2000b) *Historia de las mujeres 2: La Edad Media*. Madrid, Taurus.
- Duby G. y Perrot M. (dirs.) (2000c) *Historia de las mujeres 4: El siglo XIX*. Madrid, Taurus.
- Dupont, F. (1992) *El ciudadano romano*. Buenos Aires, Vergara Ed.
- Eibl-Eibesfeld, I. (1995) *Amor y odio*. Barcelona: Salvat/Ciencia.
- Eliade, M. (1991) *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, Grupo libro.
- Eliade, M. (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona, Paidós.

- Eliade, M. (2009) *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Eds. Cristiandad. S.A.
- Finley, M. I. (1978) *Economía en la Antigüedad*. Madrid, F.C.E.
- Finley, M. I. (1999) *El mundo de Odiseo*. Madrid, F.C.E.
- Finley, M. I. (2005) *Grecia primitiva*. Buenos Aires, Universitaria.
- Flaceliere, R. (1967) *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. B. Aires, Hachette.S.A.
- Foucault, M. (1985) *Historia de la locura en la época clásica I*. Madrid, F.C.E.
- Foucault, M. (1990a) *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1990b) *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1992) *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1996) *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- Frontisi-Ducroux, F. (2006) *El hombre-ciervo y la mujer araña*. Madrid, ABADA.
- Gadamer H.G. (1992) *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme.
- Gallego, J. (Ed.) (2003) *El mundo rural en la antigua Grecia*. Madrid, Akal.
- Gangutia, E. (1994) *Cantos de mujeres en Grecia*. Madrid, Clásicas.
- García Gual, C. (1988) *Epicuro*. Madrid, Alianza.
- García Gual, C. (1989) *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Alianza.
- García Gual, C. (1991) *Audacias femeninas*. Madrid, Nerea.
- García Gual, C. (1992) *Introducción a la mitología griega*. Madrid, Alianza.
- García Leal, A. (2005) *La conjura de los machos: una visión evolucionista de la sexualidad humana*. Barcelona, Tusquets.
- García, M. (1999) *Las mujeres de Homero*. Valencia, SEMA.
- Giardina, A. y otros. (1991) *En hombre romano*. Madrid, Alianza.
- Gil, F. L (1959) *Nombres de insectos en griego antiguo*. Madrid, Ed. Inst. Antonio Lebrija.
- Gil, F.L. (1959) *Nombre de insectos en griego antiguo*. Madrid, Inst. Antonio Lebrija.
- Gimbutas, M. (1991) *Dioses y Diosas*. Madrid, Istmo.
- Gimbutas, M. (1996) *El lenguaje de La Diosa*. Oviedo, Gea.

- Gómez, R. A. (1993) *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México D.F., F.C.E.
- González, L. (2000) *El burro de Sancho y el gato de Schrödinger*. Barcelona, Paidós.
- Graves, R. (2006) *Los mitos griegos, I*. Madrid, Alianza.
- Grimal, P. (1999) *El amor en la Roma antigua*. Barcelona, Paidós.
- Guthrie, W.K.C. (1988) *Historia de la filosofía griega III*. Madrid, Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1990) *Historia de la Filosofía griega IV*. Madrid, Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1993) *Historia de la Filosofía griega VI*. Madrid, Gredos.
- Habermas, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus.
- Hadot, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid, F.C.E.
- Havelock, E. A. (1994) *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor.
- Havelock, E. A. (1996) *La musa aprende a escribir*. Barcelona, Paidós.
- Heidegger, M. (1964) *Que significa pensar*. Buenos Aires, Nova.
- Heidegger, M. (2001a) *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2001b) *Hitos*. Madrid, Alianza.
- Heinz-Gerhard, H. y otros. (1999) *El hombre del siglo XIX*. Madrid, Alianza.
- Hölldobler B. y Wilson E. (1996) *Viaje a las hormigas*. Barcelona, Crítica.
- Humphrey, N. (1993) *La mirada interior*. Madrid, Alianza.
- Jacquard, A. (1988) *Yo y los demás*. Barcelona, Paidós.
- Jaeger, W. (1993) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid, F.C.E.
- Jaspers, K. (1995) *Lo trágico. El lenguaje*. Málaga, Ágora.
- Jaspers, K. (1996) *Los grandes filósofos I*. Buenos Aires, Sur.
- Jullien, F. (2001) *El sabio no tiene ideas*. Madrid, Siruela.
- Jung, C. G. (1997) *Arquetipo e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós.
- Jung, C. G.; Kerényi K. (2004) *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid, Siruela.
- Kaufmann, W. (1978) *Tragedia y filosofía*. Barcelona, Seix Barral.
- Kerény, K (1998) *Dionisios*. Barcelona, Herder.
- Kerény, K. (1999) *La religión antigua*. Barcelona, Herder.
- Kolb, F. (1992) *La ciudad en la antigüedad*. Madrid, Gredos.

- Lain Entralgo, P. (1961) *Enfermedad y pecado*. Barcelona, Toray.
- Lain Entralgo, P. (1987a) *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. Madrid, Espasa Calpe.
- Lain Entralgo, P. (1987b) *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona, Anthropos.
- Lain Entralgo, P. (1999) *Qué es el hombre*. Oviedo, Nobel.
- Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Le Goff, y otros. (1995) *El hombre medieval*. Madrid, Alianza.
- Libis, J. (2001) *El mito del andrógino*. Madrid, Siruela.
- Lorenz, K. (1980) *Cuando el hombre encontró al perro*. Barcelona, Tusquets.
- Lorenz, K. (1999) *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Barcelona, Tusquets.
- Loroux, N. (1989) *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid, Visor.
- Madrid, M. (1999) *La misoginia en Grecia*. Madrid, Cátedra.
- Maeterlinck, M. (1983) *La vida de las abejas*. Barcelona, Orbis.
- Magli, P. (1991) *El rostro y el alma*. En Feher, M., Naddaff, R. y Tazi, N. (1990) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano II*. Madrid, Taurus.
- Malthus, T.R. (1984) *Primer ensayo sobre la población*. Madrid, Alianza.
- Marrou, H. (1985) *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid, Akal.
- Martienssen, R.D. (1977) *La idea de espacio en la arquitectura griega*. B. Aires, Nueva visión.
- Martino G y Bruzzese, M. (2000) *Las Filósofas*. Madrid, Cátedra.
- Morin, E. (1998) *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona, Gedisa.
- Morin, E. (2000a) *Els set coneixements necessaris per a l'educació del futur*. Barcelona, Unesco.
- Morin, E. (2000b) *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral.
- Morin, E. (2001) *Amor, poesía, sabiduría*. Barcelona, Seix barral.
- Mossé, C. (1971) *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid, Akal.
- Mossé, C. (1980) *El trabajo en Grecia y Roma*. Madrid, Akal.
- Mossé, C. (1990) *La mujer en la Grecia Clásica*. Madrid, Nerea.
- Nietzsche, F. (1974) *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus.

- Nietzsche, F. (1995) *Homero y la Filología clásica*. Madrid, Clásicas.
- Nietzsche, F. (1999) *El culto griego a los dioses* Madrid, Alderabán Eds.
- Nietzsche, F. (2000) *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta.
- Oates, C. (1990) "Metamorfosis y licantropía en el Franco-Condado, 1521-1643". En Feher, M., Naddaff, R. y Tazi, N. (1990) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano I*. Madrid, Taurus.
- Onfray, M. (2002) *Teoría del cuerpo enamorado*. Valencia, Pre-textos.
- Otto, W. (1973) *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires, Ed. Universitaria.
- Otto, W. (1997) *Dioniso*. Madrid, Siruela.
- Otto, W. (2005) *Las Musas*. Madrid, Siruela.
- Otto, W. (2006) *Epicuro*. Madrid, Sextopiso.
- Otto, W. (2007) *Teofanía*. Madrid, Sextopiso.
- Paniker, S. (1987) *Ensayos retroprogresivos*. Barcelona, Kairós.
- Paniker, S. (1989) *Aproximación al origen*. Barcelona, Kairós.
- Paniker, S. (1992) *Filosofía y mística*. Barcelona, Anagrama.
- Panikkar, R. (1993) *Elogio de la sencillez*. Navarra, Verbo divino.
- Panikkar, R. (1996) *El silencio del Buddha*. Madrid, Siruela.
- Panikkar, R. (1999a) *El mundanal silencio*. Barcelona, Martínez Roca.
- Panikkar, R. (1999b) *La nova innocencia*. Barcelona, ECSA.
- Panikkar, R. (1999c) *El espíritu de la política*. Barcelona, Península.
- Panikkar, R. (2002) *Paz y desarme cultural*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Panikkar, R. (2004) *Pau e interculturalitat*. Barcelona, Proa.
- Parise, N. (2003) *El origen de la moneda*. Barcelona, Bellaterra.
- Pérez, A. y Cruz, G. (Eds.) (1999) *Unidad y Pluralidad del cuerpo humano*. Madrid, Clásicas.
- Picazo, M. (2008) *Alguien se acordará de nosotras*. Barcelona, Bellaterra.
- Pomeroy, S. B. (1999) *Diosas, ramera, esposas y esclavas*. Madrid, Akal.
- Preston, C. (2008) *Abeja*. Barcelona, Melusina.
- Reale, G. (1985) *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder.
- Reale, G. (2000) *La sabiduría antigua*. Barcelona, Herder.
- Reale, G. (2002) *Platón*. Barcelona, Herder.

- Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona, Herder.
- Revista Arenal (vol. 7, Nº 2, 2000) *Mujer y medicina en el mundo antiguo*. Granada, Arenal.
- Revista Auriga (Nº 25, 1999). *Auriga: revista de divulgación del món classic*. Barcelona, Auriga.
- Rodríguez, A. F. (1992) *Palabras e Ideas*. Madrid, Clásicas.
- Rohde, E. (1994) *Psique*. Madrid, F.C.E.
- Schneider, M. (1998) *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Madrid, Siruela.
- Schrödinger, E. (1985) *Ciencia y Humanismo*. Barcelona, Tusquets.
- Schrödinger, E. (1997) *La naturaleza y los griegos*. Barcelona, Tusquets.
- Seeley, TH., Visscher, P., Passino, K. (2006) “Toma de decisiones en enjambres”, en *Investigación y Ciencia*. Barcelona, Prensa científica.
- Simón, B. (1984) *Razón y locura en la antigua Grecia*. Madrid, Akal.
- Sinclair, R. K. (1999) *Democracia y participación en Atenas*. Madrid, Alianza.
- Sini, C. (1997) *Filosofía i escriptura*. Valencia, Edicions 3i4.
- Sloterdijk, P. (1999) *Normas para el parque humano*. Madrid, Siruela.
- Stanley, B. (1984) *La educación en la Roma antigua*. Barcelona, Herder.
- Steiner, G. (2008) *Los libros que nunca he escrito*. Madrid, Siruela.
- Toussaint-Samat, M. (1987) *Historia natural y moral de los alimentos*. Madrid, Alianza.
- Vernant, J. P. (1991) *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.
- Veyne, P.; Lassarrague, F.; Frontisi-Ducruox, F. (2003) *Los misterios del gineceo*. Madrid, Akal.
- Vidal-Naquet, P. (2003) *Atlántida*. Madrid, Akal.
- Vilarroya, O. (2002) *La disolución de la mente*. Barcelona, Tusquets.
- Villar, F. (1996) *Los Indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Madrid, Gredos.
- Von Frisch, K. (1980) *La vida de las abejas*. Barcelona, Labor.
- Waal de, F. (2007) *El mono que llevamos dentro*. Barcelona, Tusquets.
- Wagensberg, J. y Agustí, J. Eds. (1998) *El progreso*. Barcelona, Tusquets.
- Weber, M. (1997) *El político y el científico*. Madrid, Alianza.
- Wilson, E. (1991) *Sobre la naturaleza humana*. Madrid, F.C.E.

Wilson, E. (1999) *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona, Círculo de Lectores.

Wittgenstein, L. (1983) *De la certeza*. Barcelona, Eds 62.

Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica.

Zambrano, M. (1993) *Filosofía y Poesía*. Madrid, FCE.