

PROMETEO ENCADENADO

*Alejandro Finocchiaro**

I.- Introducción

A lo largo de la historia del mundo, toda manifestación de poder ha necesitado ser justificada, fundamentada, explicada en forma coherente y precisa, a aquellos sobre los cuales será, finalmente, ejercida.

Cuando ello no ha sido así, esas mismas manifestaciones de poder han sido resistidas y combatidas, con mayor o menor grado de intensidad hasta provocar su caída. El poder para subsistir, «normalizarse» y transformarse en perdurable, siempre ha debido ser legitimado; aquellos que van a obedecer deben sentir como lógico que quien manda lo haga. Esto es así, aún en regímenes de corte autoritario.

En este trabajo se analizará la cuestión de los discursos que legitimaron el poder en la Antigua Grecia, tomando como objeto de estudio la nobleza aquea, más tarde jónica, que peleó en Troya, hasta la revolución sofista en la Atenas del siglo V y la instauración democrática.

II.- La legitimidad del poder en la Antigua Grecia

En los inicios de los tiempos

Si bien este estudio debiera comenzar en los siglos XI o XII a.c., no puede tomarse a la nobleza aquea de esa época como un objeto aislado de estudio, o como si sus creencias o sistemas de valores se hubiesen iniciado con ellos sin ningún tipo de contacto con el mundo exterior. Desde el inicio de la civilización occidental, los hombres justificaron el poder de diferentes maneras, aunque con algunos ejes comunes a todos los pueblos de la antigüedad surgidos de la fértil media luna.

* Decano del Departamento de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de La Matanza.

La justificación mitológica del poder no fue una originalidad de estos pueblos indoeuropeos, que se establecieron cerca del siglo XVII a.c. en la península griega, sino que ellos fueron depositarios de una larga elaboración intelectual de varios milenios.

En las sociedades primitivas, el hombre fundamentó su capacidad de mando en la magia que le permitía obtener explicaciones acerca de los fenómenos que escapaban a su alcance. El dominio de estas artes confería poder y autoridad a aquel que las practicaba. Cuando estas prácticas se trasladan del dominio privado al dominio público, es decir cuando dejan de realizarse para beneficio personal y comienzan a ser utilizadas para el bien común, el mago se transforma en funcionario público. El mago entonces legitimaba su poder en la posibilidad sobrenatural que poseía de cambiar la realidad. según James Frazer: «*Cuando el bienestar de la tribu se supone que depende de la ejecución de estos ritos mágicos, el hechicero o mago se eleva a una posición de mucha influencia y reputación, y en realidad puede adquirir el rango y la autoridad propios del jefe o del rey*» (Frazer 2.003: 72).

El próximo estadio de la evolución en esta breve reseña, está constituido por la aparición de la religión, es decir de «lo divino» en la construcción del universo discursivo que legitima el poder. Esta irrupción marca un notable, aunque lento avance evolutivo. ya que, en algún momento el hombre comenzó a comprender la ineficacia de la magia para controlar determinados fenómenos naturales, comprendiendo además que ello significaba su propia derrota, ya que ello implicaba «*El reconocimiento de la impotencia humana para influir en gran escala sobre el curso de la naturaleza...*» (Frazer 2.003: 85).

Frente a este fracaso, el hombre se refugió en la creencia de seres sobrenaturales que sí podían dirigir el curso de las cosas y a los que había que propiciar para que sean favorables al hombre en sus decisiones. Todo ello supuso un elevado sistema de abstracción que claramente no existía en la concepción mágica que simplemente asociaba efectos con causas, aunque casi nunca ellas tuviesen algo que ver en el resultado final.

Esta concepción del poder encontró en la antigüedad distintas manifestaciones, desde la asimilación del monarca con el mismo dios, hasta la constitución de estirpes que debían reinar por su ascendencia divina.

En el antiguo Egipto y según los «Textos de las Pirámides» que fueron grabados por primera vez en la pirámide del rey Unas (hacia 2.375 - 2.345 a.c.) puede leerse «*El Faraón es Dios, hijo de Dios, el Faraón es el compañero y el hijo de Dios, el faraón es la existencia de Dios, el hijo de Dios, el mensajero de Dios*» (Jacq 1.999: 79).

En Babilonia, unas de las teogonías orientales que según Vernant puede haber servido de modelo a las de Grecia, el rey «*...no domina solamente la jerarquía social, interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía*» (Vernant 2.004: 124).

El pueblo judío basó su sistema normativo en una delegación divina, ya que al bajar Moisés del Monte Sinaí se dirigió a la asamblea diciendo: «*Dios, queridos hebreos, me ha acogido con la mejor intención (...) y, después de dictarme las normas para que vosotros paséis una vida feliz y las reglas de vuestro comportamiento como ciudadanos...*» (Flavio Josefo 2.002: 145).

Los Hititas tenían un rey que era intermediario entre la divinidad y el pueblo y era *«jefe religioso y gran sacerdote, y en tal carácter debe asegurar para su país y para sí mismo la benevolencia y ayuda de la divinidad.»* (Sánchez Viamonte 1962: 55).

Finalmente también Herodoto cuenta que los escitas remiten el origen divino de su estirpe real a un hombre llamado Targitao *«...cuyos padres fueron Júpiter y una hija del río Borístenes»* (2.004: 327).

Este breve recorrido realizado por algunos pueblos que en algunos casos precedieron a los aqueos y en otros casos surgen contemporáneamente a ellos, permite adquirir una comprensión más singular del fenómeno descrito, en cuanto a los discursos que en la antigüedad legitimaban el poder desde la concepción de «lo divino».

El pueblo Aqueo

Aproximadamente entre el año 2.000 a.c. y el año 1.600 a.c. se suceden una serie de invasiones de pueblos indoeuropeos que conocían el bronce y que procedentes del norte de Europa logran conquistar la Tesalia y desde allí se diseminan por la península griega. Estos pueblos que logran conquistar a los pelasgos, es decir a los primitivos habitantes de Grecia, son aquellos que los historiadores denominan aqueos (Finley 1.994; Pirenne 1.994; Chamoux 2.000; Walker J.999).

La irrupción de estos pueblos no supuso un marcado trauma como el que siglos más tarde supondrían las invasiones dóricas (Kitto 1.966) y terminaron fusionándose con los conquistados (Chamoux 2.000), dando nacimiento siglos más tarde a la civilización micénica. De hecho y tomando como fuente la teoría expuesta por Graves en su obra *«El vellocino de oro»* (1.997), los pueblos invasores habrían llevado consigo el culto a Zeus y a una serie de divinidades de origen masculino que, gracias a la tolerancia aquea, habrían terminado por mixturarse con las deidades femeninas adoradas por los pelasgos, dando origen al panteón de dioses griegos popularmente conocidos.

Sin embargo, y a pesar del esplendor de la civilización micénica; hasta la época de la guerra de Troya, este pueblo poseía una organización política sumamente primitiva con característica feudales *«...de pequeños principados, formados por la confederación de pueblos o de grupos de familias, bajo la autoridad de jefes aqueos, propietarios de tierras y jefes de guerreros»* (Pirenne 1.994: 162) y *«...eran gobernados por jefes con el título griego de basileus, (que) constituían pequeñas monarquías patriarcales, que concurrían a formar otras mayores como fruto del predominio de una de ellas, sin excluir las federaciones, exigidas por razones históricas y geográficas»* (Sánchez Viamonte 1.962: 101).¹

Una de esas federaciones a las que se alude en el párrafo anterior fue la coalición formada para atacar la ciudad de Troya, que ubicada sobre el Bósforo constituía un estorbo a la expansión marítima aquea. Puede afirmarse que esta fue la primera gran empresa de este pueblo ya que *«... antes de la guerra de Troya, no había hecho la Grecia hazaña alguna en común...»* (Tucidides 1.998: 3).

Cada uno de los héroes griegos citados por Homero en «La Ilíada» era un rey o basileus de su respectiva ciudad (Verb.: Agamenón de Micenas, Menelao de Esparta) que aportó recursos físicos y humanos para la empresa común, participando seguramente en los botines en la misma proporción. Sin embargo esta contienda no sólo es importante porque implica un avance territorial y económico griego, sino porque a partir de ella la nobleza aquea se consolida y lo que es más importante se consolida fuertemente por muchos siglos el discurso sobre el que ellos legitimaban su poder. De hecho, es tan sólido este discurso que aquí se consolida y perfecciona, que ni siquiera las invasiones de los dorios conocedores del hierro, que empujan a estos pueblos hacia el mar Jónico, podrán modificarlo. En este sentido es conveniente tener en cuenta que los pueblos dorios, aunque compartirán idioma y dioses con los otros habitantes de la península griega, poseían una concepción absolutamente racista, razón por la cual no se mezclaron con los pueblos invadidos.

Los aqueos de estirpe divina

En la sociedad micénica anterior a Troya el áanax o rey (más adelante basileus) dominaba casi completamente las esferas política, militar y económica de su territorio, además de la vida religiosa. En efecto, el áanax era además una especie de sacerdote que ordenaba el ritual, las festividades y los sacrificios; es decir, mantenía una íntima conexión con el mundo religioso. Sin embargo esta ligazón con el mundo sobrenatural era mucho más estrecha a la vista de sus súbditos ya que «... en Grecia se ha perpetuado, hasta dentro del cuadro mismo de la ciudad, el recuerdo de una función religiosa de los reyes, y que ese recuerdo ha sobrevivido bajo una forma mítica, la del rey divino, mágico, señor del tiempo, dispensador de la fertilidad» (Vernant 2.004: 41).

Puede colegirse en función de ello que un rey divino, que tenía absoluta injerencia en el curso del tiempo y en la fertilidad, en sociedades que básicamente vivían en economía agrícolas, no necesitaba demasiado más para legitimar su poder. Así también lo entiende Pirenne que al explicar el carácter divino de los monarcas aqueos dice: «El rey es también, y por encima de todo, el gran sacerdote de sus Estados y quien procede a los sacrificios que su ciudad ofrece a los dioses. Toda acción se ve precedida por la invocación de la divinidad o por los sacrificios que le son ofrecidos, ya que el verdadero rey es el dios de la ciudad. Y así, a imitación de los reyes de Egipto, Babilonia y Creta, los reyes presumen de ser descendientes de los dioses.» (1.994: 188).

Sin embargo y como se ha expresado anteriormente, no es sólo al basileus o rey a quien legitima este discurso de poder basado en una estirpe divina surgida de la Ilíada, sino también a toda una clase noble que a partir de allí se arrogará el derecho a gobernar. La construcción de genealogías divinas será considerado entonces un factor de poder, ya que «...la fortuna de un hombre su ciudadanía podía depender de algún detalle de esa genealogía» (Glover 28: 1.993).

Con lo hasta aquí dicho podría considerarse que este pueblo aqueo no escapaba a las concepciones generales que se habían desarrollado en el mundo antiguo acerca de la

legitimidad del poder que deviene de lo divino, en su vertiente hereditaria, es decir quien gobierna lo hace simple y llanamente porque se considera descendiente de dios/es. Sin embargo los aqueos refinan el argumento incorporando el concepto de *arete* como aquel atributo del más alto ideal educativo que se transmite de generación a generación dentro de los límites de esta estirpe divina.

La palabra *arete* ha sido traducida generalmente como *virtud*, aunque hoy la mayoría de los historiadores concuerden con Jaeger en que esa definición es demasiado estrecha (Jaeger 2.000). Una aproximación más cercana a su significado podría estar dada por la palabra *excelencia*, la cual denotará seguramente una concepción más aproximada de la que tenían los antiguos aqueos sobre ella. A los fines de este trabajo se ha preferido utilizar la definición de *arete* como el *ejercicio óptimo de una función*, ya sea en seres humanos como así también en animales y objetos inanimados.

En el tema específico desarrollado aquí la *arete* será «*el atributo propio de la nobleza*» (Jaeger 2.000: 21), es decir que a partir de ello, la nobleza aquea no poseerá el *urke* (mando) solamente por descender de los dioses, sino que justamente por descender de ellos se poseía el más alto ideal educativo a que se podía aspirar y ello legitimaba claramente su poder frente al resto de los ciudadanos. Este concepto evolucionará constantemente reflejando los distintos cambios contextuales tanto en lo político como en lo social, aunque quedará perenne su significación; no importará que la *arete* esté vinculada al valor heroico y al alto ideal caballeresco en los guerreros de la *Ilíada* en forma individual, que en Esparta los dorios lo conciban al servicio de la comunidad, o que finalmente en Atenas estuviese vinculado al respeto por el derecho; sino que para mandar hacia falta poseerla.

Hacia el siglo VIII a.c. en la mayoría de las ciudades griegas existía «*un régimen aristocrático fundado en el predominio de los grandes propietarios rurales*» (Chamoux 2.000: 55), los cuáles adquirirían cada vez más poder a expensas de los reyes. Por otra parte el surgimiento de las polis supuso una importante mengua en los poderes y prerrogativas reales y una cada vez más marcada injerencia de la nobleza en el manejo de los asuntos públicos, tal como lo explica Walker: «*Las concentraciones ciudadanas supusieron el debilitamiento de la monarquía. Resultaba, por una parte, más fácil y cómodo, debido a la proximidad, fiscalizar la labor de los reyes, al mismo tiempo que la lógica facilidad de comunicación y de influencia mutua propiciaba las agitaciones, y, por otra los «aristócratas» (o «los mejores en el poder»), que eran los jefes de los linajes, se trasladaron a las ciudades no tanto con el propósito de participar cada vez más en el gobierno, sino con el de aliviar al monarca de alguna de sus funciones, circunstancia que así incrementó el poder de esta minoría —que acabó suplantando al rey, colocándose en su lugar—, dando origen a la «oligarquía» (o «gobierno de unos pocos»).*» (1.999: 98/99).

Con el paso del tiempo, en la mayoría de las ciudades de Grecia la nobleza tomará nominalmente el poder y hará desaparecer a los reyes como en el caso de Atenas o los conservará como símbolos sin poderes reales y efectivos como en el caso de Esparta.

Una de las consecuencias que trajo aparejada la sustitución de los reyes por la aristocracia es el comienzo del faccionalismo en la sociedad griega, es decir mientras los

reyes buenos o malos representaban al todo social, la aristocracia sólo a una parte, por lo cual quienes no se sentían contenidos comenzaron a agruparse en diferentes partidos.

Finalmente, también a partir del siglo VIII, se sucederán una serie de acontecimientos que comenzarán a agrietar el compacto muro del discurso de poder basado en lo divino.

III.- La grieta en la pared

La polis y la palabra

El nacimiento de la polis como tal puede situarse entre los siglos VIII a VII a.c. Es necesario aclarar aquí que en este estudio la palabra polis no es usada en su traducción corriente de «Ciudad- Estado», ya que como se ha explicado con respecto al término arete, dicha traducción no sólo resulta mezquina, sino que además ni siquiera acerca al lector a la comprensión cosmogónica de lo que ello significó para los antiguos griegos. Baste adelantar que dicho concepto no implicaba solamente una noción institucional, urbanística o paisajística, sino una original, elaborada y refinada construcción intelectual.

La polis fue una consecuencia del avance intelectual de los griegos y será condición necesaria para el desarrollo de las máximas potencialidades de los griegos como civilización, era «...un estado territorial donde tiene lugar toda la gran variedad de las actividades humanas –la agricultura, la política, el comercio–, que son las condiciones necesarias para la existencia de cualquier cultura superior» (Giner 1.994: 5).

En efecto el término polis no designa un mero trazado de calles, casas, familias, murallas e instituciones de gobierno, sino un complejo entramado social, político, económico, religioso y artístico, donde se conjugaban en perfecta armonía todas y cada una de las dimensiones humanas en su plenitud. Es cierto que física o geográficamente ellas surgen sobre las anteriores aglomeraciones (ya que huelga decirlo, ciudades hubo desde los albores mismos de la civilización) o para decirlo de otro modo «...la ciudad se instaure a partir de la antigua organización social: la destruye pero al mismo tiempo conserva su esquema; transplanta la organización tribal a una forma que implica un pensamiento más positivo y más abstracto» (Vernant 2.001: 355). Finalmente, y siguiendo al politólogo italiano Giovanni Sartori, si tuviésemos que definir la polis con un sinónimo de una sola palabra sería más adecuado hacerlo con el término «comunidad» que «estado» (202/203: 2.003).

Se tornaba absolutamente necesario realizar esta conceptualización ya que fue en éste ámbito llamado polis donde adquiere preeminencia la palabra sobre todos los demás instrumentos de poder (Vernant 2.004). Este será a la postre uno de los condicionamientos más importantes para que surja la isonomía y la mentalidad democrática, ya que la palabra será asociada en este caso a la libertad de expresión y no a fórmulas rituales, la palabra se asocia al debate contradictorio y a la crítica.

Este nuevo instrumento permitió claramente que se forjará el ideal de ciudadano y el nacimiento de la política en el sentido en que la define Finley citado por Da Silveira como

«...el arte de arribar a decisiones mediante la discusión pública y de obedecer después a tales decisiones como necesaria condición para la existencia social de hombres civilizados» (2.000: 27).

La palabra permitirá entonces que procedimientos y decisiones que otrora permanecían bajo el dominio de unos pocos, amplíen notablemente su espacio de discusión, que esas mismas decisiones se divulguen y todo ello como condición necesaria para la existencia misma de la polis o como lo define Vernant: «Hasta se puede decir que la polis existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público en los dos sentidos, diferentes pero solidarios del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos» (Vernant 2.004: 63).

Moneda y auge económico

La tradición suele adjudicar a los lidios la invención de la moneda acuñada por el Estado, producto de una aleación de oro y plata llamada electrum. En territorio griego fue el rey de Argos Fidón quién en el siglo VII acuñó las primeras monedas de plata e introdujo un sistema de pesos y medidas. Sin embargo fue a partir del siglo VI cuando Atenas descubre las bondades de la moneda y comienza su despertar económico.

El descubrimiento de las minas de plata del Laurión, si bien eran «concesionadas» a la aristocracia, permitió la aparición de una nueva clase social entre los mismos ciudadanos no aristócratas, hizo surgir un artesanado industrial y poderosas industrias o actividades conexas tales como la navegación que de por-sí agrupa en su seno una gran cantidad de gremios.

Todo ello se dio, además, y tal como lo explica Kitto, en un momento histórico excepcional por sus condiciones de posibilidad: «En Asia el Imperio Hitita había sucumbido; el reino de Lidia no se mostraba agresivo, y el poderío persa que eventualmente venció a Lidia, era aún embrionario en los lugares apartados del continente; Egipto se hallaba en decadencia; Macedonia, destinada a poner en quiebra el sistema de la polis, permanecía en la penumbra y siguió por mucho tiempo debatiéndose en un estado de semibarbarie inoperante; la hora de Roma todavía no había llegado ni se conocía ningún otro poder en Italia. Existían, por cierto, los fenicios y su colonia occidental, Cartago, pero éstos eran ante todo mercaderes.» (1.966: 94/5).

Estas nuevas condiciones económicas condujeron como ya se ha dicho al surgimiento de una nueva clase social que comenzará a ser poderosa en tanto y en cuanto poseerá la fuerza de sus nuevas riquezas en contraposición a la antigua nobleza terrateniente que aún poseía la arete transmitida por la sangre que le otorgaba el arke o capacidad de mando, será entonces cuestión de tiempo que esta situación se transforme en una tensión que conduzca a una irremediable lucha por el poder. Esta nueva clase deberá entonces construir un nuevo discurso que legitime su poder.

Finalmente la aparición de la moneda por sí misma supuso un claro avance hacia nuevas formas de democratización ya que «Señala la confiscación en provecho de la

comunidad del privilegio aristocrático de la emisión de lingotes sellados, la retención por parte del Estado de las fuentes de metal precioso, la sustitución de los blasones nobiliarios por el cuño de la ciudad.» (Vernant 2.004: 107).

El surgimiento de la filosofía

A principios del siglo VI, en Mileto, aparece una nueva forma de especulación reflexiva acerca de la naturaleza y posteriormente del hombre que más tarde será llamada filosofía. Los principales referentes de los «físicos jonios» como se los llamó fueron Tales, Anaximandro, Anaxímenes y otros que señalaron «...*la declinación del pensamiento mítico y los comienzos de un saber de tipo racional*» (Vernant 2.044: 115).

La cosmogonía mítica del mundo y sus explicaciones ya no satisfacían a estos griegos que a partir de la creación de las polis comenzaron a cuestionar y horadar los argumentos existentes o en palabras de Finley «*La religión griega carecía de dogmas y de una teología sistemática; sus ritos podían estimular las emociones, pero sus explicaciones no pasaban nunca de las intelectualmente poco satisfactorias que proporcionaban los mitos. Esta futilidad de la religión (y la correspondiente ausencia de una iglesia institucionalizada) dieron a la especulación filosófica inusitada libertad de movimientos: en el aspecto positivo, porque había un vacío por llenar; en el negativo porque ni el alma del hombre ni sus afanes terrenos se sentían amenazados por las ideas, fuese cual fuere la violencia de éstas*» (1.994: 130). En definitiva, el logos comenzaba a liberarse del mito (Vernant 2.001), cuestión que no se dará de un día para otro ya que «...*debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.*» (Jaeger 2000: 151).

A partir del siglo VI a.c. entonces el hombre dejará de contentarse con las explicaciones sobrenaturales y comenzará a buscar explicaciones racionales que lo satisfagan y que pueda entender; la filosofía y el nuevo pensamiento racional posibilitará, como el advenimiento de la polis, que lo secreto salga a la luz, que las viejas fórmulas rituales de los sacerdotes y magos sean expuestas a la crítica pública. Según Vernant «*El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad*» (Vernant 2.001: 345).

Todas estas cuestiones que comienzan a perforar el monolítico discurso de poder basado en lo sobrenatural se encuentran concatenadas, siendo unas, condiciones de posibilidad de las otras y retroalimentándose entre ellas. Así la construcción intelectual que significó la polis y el valor atribuido a la palabra no fue indiferente al nacimiento del pensamiento especulativo en Mileto. Por otra parte el surgimiento de la moneda, la irrupción de una economía mercantil y el auge económico ateniense y jónico en general

si bien posibilitaron el nacimiento de una nueva clase, también provocaron determinados desequilibrios políticos y sociales que obligaron a la filosofía a mediar para restablecer la armonía y la estabilidad.

Sin embargo para que se produzca el gran experimento democrático del siglo XX en Grecia haría falta que estos progresos intelectuales del hombre se plasmasen en la actividad política concreta y se construyese un nuevo discurso racional para justificar el poder arrebatado a la aristocracia. Lo importante es el cambio de mentalidad operado en estos siglos y que permitió que *«La vieja idea de un orden social fundado sobre una distribución, una repartición (nomos) de los honores y privilegios entre grupos extraños que se oponen en la comunidad política, como las «potencias» elementales en el cosmos, llegará a ser, después del siglo VI, la noción abstracta de la isonomía, igualdad delante de la ley entre unos individuos que se definen todos de forma similar en tanto que ciudadanos de una misma ciudad»* (Vernant 2.001:335)

Así polis, mercado y filosofía sentarán las bases de la transición política de la democracia a través de las reformas de Solón y Clístenes y el breve interregno de los tiranos.

IV.- Reformas y tiranos

Todas las transformaciones y circunstancias descritas anteriormente comenzaron a suponer un cambio en las relaciones de poder en el mundo ático-jonio. En efecto, el universo espiritual e intelectual devenido en polis, la palabra como debate que indefectiblemente llevaría al establecimiento del derecho escrito y discutido, la filosofía y el advenimiento de los nuevos ricos confluyeron en la formación de dos corrientes de pensamiento diferente que batallarían hasta el siglo V (y porque no decirlo, quizás hasta nuestros días).

La primera de ellas puede hallarse en la aristocracia que comienza a entender los cambios y las demandas sociales que esos cambios originaron, aunque erróneamente atribuyen la causa de todos los males a la desigualdad económica generada. Así esta corriente entendió que no debía cambiarse la legitimación del poder, que debían seguir gobernando aquellos que descendientes de las divinidades poseían la arte en la sangre y que solamente bastaba con que ellos, que eran «los mejores», redistribuyeran mejor la riqueza.

La otra corriente que podría denominarse «democrática» entiende que la causa de todos los males es justamente esa legitimación del poder que hacía que por nacimiento unos detentaran la arke sobre otros. Ellos abogaron por el establecimiento de la isonomía, es decir la igualdad ante la ley, la misma condición de ciudadanos para unos y para otros.

Esta tensión existente en el seno de la sociedad ática-jonia llevará a que en el transcurso del siglo VI se den en Atenas (la gran ciudad paradigmática), dos grandes reformas y un interregno breve llamado de «los tiranos». La primera reforma protagonizada por Solón ocurrirá al comienzo de este siglo y la segunda realizada por Clístenes sobre el final del mismo luego de la tiranía. Sin embargo nada obsta a que sean tratadas en conjunto, habida cuenta que ambas procuraron cambiar las bases de participación poli-

tica e indefectiblemente la reforma de Clístenes será una consecuencia directa tanto de la reforma de Solón como del fin de la tiranía.

Solón fue elegido arconte en el 594 con amplios poderes excepcionales para legislar, producto de una gran crisis social, económica y política. Por un lado este hombre, que mereció la distinción de ser uno de los siete sabios de Grecia, abolió la esclavitud por deudas y devaluó el dracma con lo cual permitió que los deudores pudieran liberarse rápidamente de sus cargas a valor nominal. Por el otro, y comprendiendo la real causa de las turbulencias, si bien mantuvo la división entre las cuatro tribus jónicas clásicas y la división entre cuatro clases censatarias de acuerdo a la renta anual, estableció la participación en los cargos públicos sobre la base de la fortuna (Chamoux 2.000, Kitto 1.966), posibilitando su acceso a todo aquel que se enriquezca. Seguramente es muy difícil para una persona del siglo XXI comprender la base democrática de esta decisión. sin embargo y aunque no se legisló para todos los cargos, el sólo hecho de quitar la prerrogativa de nacimiento implicó en sí misma una revolución.

Sobre fines del siglo VI y luego de la tiranía, Clístenes previendo la reacción aristocrática, profundizó las reformas de Solón dividiendo el total de los ciudadanos en cien demos (divisiones geográficas) encargadas de confeccionar las listas de los ciudadanos basados en su residencia, que a su vez se subdividieron en diez tribus de carácter territorial que ya no tenían carácter territorial ni sanguíneo como las tradicionales cuatro tribus jónicas, debilitándose la arcaica organización familiar y la preponderancia de la aristocracia (Sánchez Viamonte 1.962; Walker 1.999). Posteriormente las reformas de Aristides, Efilates y Pericles, ampliaron la base de participación permitiendo que las clases sociales con menor participación en la renta pudiesen ser elegidos para diferentes cargos públicos.

En el lapso comprendido entre las reformas de Solón y Clístenes, Atenas vivirá su periodo tiránico. Es necesario resaltar que en la antigua Grecia la palabra tirano no poseía las connotaciones negativas que posee para el mundo actual, la cual siempre es identificada con el ejercicio abusivo y totalitario del poder. En efecto y según la definición de Gómez Espelosín, tirano era una *«Palabra griega, probablemente de origen lidio, que hacía referencia a la detención de un poder personal, bien fuera ejercido dentro del cuadro de una monarquía hereditaria, por la confianza otorgada por el pueblo, o conseguido por el uso de la fuerza.»* (2.005: 249).

Puede decirse que en la sociedad ático-jonia los tiranos representaron una especie de transición entre la primacía del discurso de poder basado en lo divino y el discurso de poder basado en la razón. Luego de la reforma de Solón, las luchas entre las dos corrientes, aristocrática y democrática se encendieron con nueva violencia (Jaeger 2.000) y un noble llamado Pisístrato, apoyado en las «clases populares»², logra hacerse con el poder luego de varios intentos, desplazando del poder a la estirpe de los alcmeónidas y otras que pertenecían a la nobleza más rancia.

Este movimiento producido en Atenas fue un fenómeno que abarcó a casi todas las ciudades griegas a partir del siglo VII a.c. Los profundos cambios económicos producidos especialmente en Jonia produjeron por un lado un conjunto de ciudadanos que habiéndose enriquecido anhelaban el poder político y por el otro, una masa de personas

que no habiéndose podido adaptar a los cambios se habían empobrecido; a todos ellos representaban los tiranos.

La mayoría de ellos instauraron una amplia política educativa y fueron gobernantes razonables, aunque para algunos autores como Sánchez Viamonte, refiriéndose a Pisístrato y a sus hijos dijese que «... *se contentaron con ocupar los principales cargos y guardarse la vigésima parte de las rentas públicas*» (1.962: 125).

Justamente en el caso del tirano ateniense Pisístrato, este desarrolló una importante labor educativa, mandó poner por escrito las obras de Homero y creó los festivales llamados dionisiacas, sustrayendo tanto la poesía como el teatro de las fincas de la aristocracia. Según Jaeger, los tiranos fueron «...*una poderosa palanca en la elevación de la cultura general de su tiempo*» (2.000: 218).

Por otro lado y frente al exilio de gran parte de los nobles, Pisístrato distribuyó sus tierras entre los más pobres de sus simpatizantes, bajo su gobierno se descubrieron las minas de plata de Laurión, se creaban fuentes de trabajo basados en la obra pública y se incrementa la actividad naval y mercantil (Walker 1.999) sentándose las bases para el futuro poderío marítimo ateniense.

Sin embargo, Pisístrato, no profundizó las reformas políticas de Solón y a su muerte sus hijos perdieron el poder rápidamente. La realidad es que la gran fortaleza de Pisístrato fue la fuerza. No pudo, ni él ni muchos otros tiranos, a pesar de su clara política cultural, elaborar un discurso que legitimase su poder, abstracción hecha de la mera fuerza; su poder se transformó en un poder sin fundamento y sin respaldo ideológico de ningún tipo. La reacción aristocrática a esta usurpación del poder realizada por los tiranos, no sería detenida, ni siquiera por las reformas de Clístenés.

V.- Píndaro y la reacción aristocrática

El poeta tebano Píndaro, nacido en el 518 a.c. en Cinóscefalos, habría de convertirse en la voz de la reacción aristocrática de comienzos del siglo V a.c., al dar nueva legitimidad al discurso de poder basado en la ascendencia divina y en la transmisión de la *arete* por la sangre.

En la antigua Grecia existían una serie de juegos llamados Istmicos, Nemeos, Olímpicos y Píticos, cuyos denominaciones se debían en general al lugar geográfico en que se realizaban y legitimados por alguna explicación o leyenda de características míticas. En esos juegos los nobles probaban los alcances de su educación realizada sobre sus cuerpos y sus almas. Es cierto que en ellos también podían participar quienes no fuesen miembros de la aristocracia, pero como bien expresa Jaeger «*Tenían la ventaja que da la posesión de tiempo y medios para consagrarse a un largo entrenamiento*» (2.000: 199).

Píndaro pertenecía el mismo a la antigua familia aristocrática de los égididas (Kitto 1.966) y elabora una serie de Odas cantando la gloria de la estirpe de los nobles vencedores en los juegos remontándose a sus divinas ascendencias. Por otra parte «*La noble perecepción de la areta se halla, para Píndaro, en íntima conexión con los hechos de los antepasados famosos (...)* Sólo es divina la areta porque un Dios o un héroe ha sido el

antepasado de la familia que la posee. Su fuerza procede de él y se renueva constantemente en los individuos que constituyen la serie de las generaciones. No es posible considerarla, por tanto, desde un punto de vista puramente individual, pues la sangre divina es la que realiza todo lo grande.» (Jaeger 2.000: 205).

La aristocracia, como ya fuera expuesto, había comenzado a comprender que su legitimidad se resquebrajaba y el movimiento de tiranos fue posiblemente la prueba más acabada de ello. Píndaro recordó en su obra quienes eran los que mandaban y porque debían hacerlo, quienes tenían el derecho de ejercer la arké sustentado en el hecho de descender de héroes y dioses, «los mejores» tenían el derecho a gobernar pues lo eran porque poseían la arete, esa virtud ejemplar transmitida por la gracia de la sangre. Este discurso remozado «*Más bien trataba de consolidar y si era necesario volver a crear la nobleza y la vitalidad de un pasado heroico...*» (Kirk 1.994: 85).

La ideología subyacente en sus odas es clara y su objetivo era devolverle prestigio y legitimidad a la nobleza, tal cual es expuesto en la introducción a su obra por Antonio Alegre «*Como todo aristócrata (o ideólogo de aristócratas), Píndaro poseía una concepción de la vida, que puede resumirse así: la naturaleza excelente de los aristócratas es innata y se hereda. Los aristócratas son héroes que compiten con limpieza y generosidad en los juegos; la excelencia les viene de los dioses; el poeta es el eslabón intermedio, es decir, aquel que recuerda a los héroes los valores que los dioses les concedieron, y quien entrega, por medio de la escritura, que se memoriza, las hazañas que permanecerán para siempre y engrandecerán a una clase social.*» (1.998: 7)

Frente a un mundo que ya reunía las condiciones necesarias para un cambio, aunque breve en el tiempo, de los paradigmas del poder, el discurso de Píndaro intentó detener la historia, pero como ha de verse, por lo menos en lo inmediato no tuvo demasiado éxito. Existía ya una clase de hombres, intelectuales y políticos que comenzarían a desarrollar desde lo intelectual una nueva forma de legitimar un nuevo poder.

VI.- Esquilo y Prometeo

Si bien es cierto que el gran cambio en los paradigmas que legitiman el poder se dará abiertamente en el siglo V a.c. con la revolución intelectual protagonizada por los sofistas, existieron algunos presagios en ese sentido, especialmente en la sociedad ateniense, posiblemente la más avanzada en este sentido. Si bien la mayoría de los autores resaltan la figura de Esquilo como un hombre que vive cuando comienzan a manifestarse los ideales democráticos en contra de la arete transmitida por la sangre y lo vinculan claramente a esta nueva concepción de estado (siempre dentro de los límites geográficos, intelectuales y emocionales de la polis) enmarcada en el concepto de derecho, Esquilo ha sido bastante más que un profeta de la libertad, él ha sido el definitivo ariete que destroza los sólidos muros del discurso de poder basado en lo divino.

Es verdad que Esquilo no renuncia abiertamente a los dioses pero, su tragedia será «*...la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de libertad*» (Jaeger 2.000: 225). Esquilo es claramente un hombre de la polis heredero de la fe en el derecho

proveniente de Solón, que vivió en su juventud la reforma de Clístenes y que luchó en las guerras médicas en la batalla de Maratón y posiblemente en la de Salamina defendiendo como tan bien resume Herodoto el modo de vida griego.

Algunos autores como Vidal-Naquet dudan de la filiación democrática o no de Esquilo (Vernant- Vidal-Naquet 2.002), lo cierto es que a través de su obra puede apreciarse, no sólo el espíritu de renovación del hombre y su entorno a través del derecho sino que en su tragedia «Prometeo encadenado» se sublima, como se verá a continuación, la férrea voluntad humana por decidir su propio destino aunque resulte doloroso. También puede servir como indicativo de sus simpatías el hecho de que en 472 a.c. el «corego» que financia la trilogía de la cual la tragedia «Los persas» aún subsiste, fue Pericles. Finalmente a la hora de su muerte, este hombre que había sido el más grande trágico de su tiempo, ganador varias veces de las «dionisiacas», prefirió ser recordado en su epitafio como un simple ciudadano, un soldado que defendió la libertad en la batalla de maratón³. Sin embargo y más allá de esta discusión la obra de Esquilo habla por sí misma.

Prometeo

Hasta Esquilo y su trilogía, de la cual conocemos solamente el «Prometeo encadenado», este personaje se nos presentaba como un vulgar ladrón culpable de los sufrimientos humanos, ya que era «...sin habérselo propuesto, el culpable de la decadencia de la humanidad condenada por esta acción al trabajo —que está visto como un castigo— y al sufrimiento» (Bauzá 2.004: 134) o «...simplemente el malhechor castigado por el crimen de haber robado el fuego de Zeus.» (Jaeger 2.00: 244). En efecto para Hesíodo, primera versión del mito en Grecia, los hombres podrían trabajar sólo un día y con lo producido vivir holgando un año pero «... Zeus ocultó este secreto, irritado en su corazón porque el sagaz Prometeo le había engañado.» (Hesíodo 1.990: 31).

Prometeo es un personaje de muy difícil ubicación dentro de la jerarquía de los dioses en Grecia, es hijo del titán Japeto hermano de Cronos, de lo cual resulta que no es un titán el mismo, aunque tampoco es un olímpico ya que como expresa Vernant no pertenece a ese linaje (Vernant 2.001) y tampoco es un héroe, ya que no es humano. Podría decirse que es una especie de dios desclasado.

En la inmensa batalla por el control de la soberanía que se instala entre los olímpicos capitaneados por Zeus y los titanes al mando de Cronos, padre de los anteriores, Prometeo lucha al lado de Zeus (Graves 1.996), aunque para otros autores como Vernant se mantiene neutral (2.001). Lo relevante de ello consiste, aún en la hipótesis de la neutralidad (ya que el mismo es hijo de un titán) en que Prometeo juega sus bazas a favor del nuevo orden olímpico triunfante.

Sin embargo, el robo del fuego no es el primer punto de desacuerdo entre Zeus y Prometeo. En efecto, cuando se realiza la división entre los dioses y los hombres acerca de las ofrendas, Prometeo disfrazará los huesos con una patina grasosa y esconderá las entrañas apetecibles del animal debajo de un cuero reseco y hará elegir al rey de los olímpicos. Zeus advertirá el engaño e igualmente elegirá los huesos (Vernant 2.001) ¿Por

qué Zeus elige a sabiendas de quedarse con la peor parte? Es realmente difícil contestar a una pregunta de esta naturaleza, pero si realmente el dios conocía el engaño es plausible suponer que esta podría ser la causa que legitime la posterior venganza y dominación de Zeus sobre la raza humana, basada en el sentimiento de culpa que los hombres debían sentir por haber engañado a los dioses (Kirk 1.994). Los dioses gobiernan porque los seres humanos han cometido una falta grave contra ellos.

La tragedia de Esquilo humaniza a Prometeo, a partir de allí el hijo de Japeto ya no será un vulgar ladrón sino el dios que toma partido por los mortales, sin ser un hombre lo representará, así Bauzá lo hace partícipe del mito heroico «...en tanto que sus acciones a favor del género humano coinciden más con las de los héroes que con las de los dioses» (2.004: 133). En efecto, el fuego que Zeus le ha quitado a los hombres y que Prometeo recupera, no es el fuego que «cuece» de Hesíodo, sino el fuego «civilizador» (Vernant 2.001; Jaeger 2.000), el fuego que otorga a los humanos la ciencia, la técnica y las artes, el fuego que permite liberar al hombre de la tutela de los dioses y por ello es tan grave el delito.

Zeus condenará a Prometeo a uno de aquellos terribles castigos propios de los mitos griegos: lo hará encadenar a los montes Cárpatos por toda la eternidad, mientras un águila le devora diariamente el hígado que se le reconstituirá durante la noche para que recomience el suplicio a la jornada siguiente. Prometeo sufre y lo hace como un hombre y no como un dios, por haberse opuesto a la divinidad y sin embargo soporta dignamente su castigo, casi con indiferencia hacia quien se lo ha impuesto, así «Los lamentos y el desdén del titán Prometeo resuenan por el yermo escita, donde está preso, en la roca, en calidad de antagonista del nuevo rey de los dioses» (Otto 2.003: 35).

El grito de Prometeo

La tragedia de Esquilo comienza con la declaración del personaje llamado FUERZA que establece la causa del castigo, Prometeo debe pagar «...porque robó el resplandor del fuego, origen de todas las artes, entregándoselas a los hombres.» . Le contestará el conmovido dios HEFESTO quien dirigiéndose al hijo de Japeto exclama: «¡Esto es lo que has ganado con tus humanitarios sentimientos! ¿Tú, un dios que no temes la cólera de los dioses, has otorgado incomprensibles honores a los mortales!». No sólo aquí el autor manifiesta el porque del castigo, sino que apenas comenzada la tragedia identifica claramente a Prometeo con el hombre.

Más adelante el coro reprochará al Hijo de Japeto su actitud desafiante «¡Eres osado y en vez de ceder por tus amargos sufrimientos, hablas con excesiva libertad!», de donde se desprende además que el mismo doliente es hijo de esa polis donde comienza a nacer la libertad de expresión.

Prometeo afirma claramente, a diferencia de otras manifestaciones literarias griegas que él no es un instrumento del destino, así dirá «A conciencia cometí la falta, ¡no lo niego!». Claramente se afirma en esta frase la actitud contestataria y conciente del nuevo hombre con respecto al viejo orden, o como expresa Jaeger «Los sufrimientos y

las faltas de Prometeo tienen su origen en el mismo, en su naturaleza y en sus acciones.» (2.000: 243).

Por otra parte el encadenado que no pide clemencia se transforma en ejemplo educador y así dirá OCEANO «*Tu infortunio, Prometeo, es maestro*», y ello generará el nacimiento de nuevas ilusiones a través de las palabras del CORO «*Tenemos buenas esperanzas de que un día, cuando estés librado de estas cadenas, no serás menos poderosos que Zeus*». Queda entonces suficientemente claro que la conducta de Prometeo en este abierto y digno desafío al rey de dioses engendra en esta nueva sociedad la esperanza de un cambio en las relaciones de poder y por supuesto la ira de Zeus frente a la conducta del hombre que no se doblega ante el castigo divino.

Zeus necesita saber por un lado cual es el terrible secreto que guarda el hijo de Japeto con respecto a quién será aquel que ponga fin a su reinado y por el otro terminar con la conducta altanera del condenado y para ello recurre a HERMES, el mensajero de los dioses quien se llega a Prometeo para amonestarle por un lado, y exigirle la clave de su secreto por el otro. Pero detrás de todo ello existe latente un metamensaje que podría resumirse de la siguiente manera: revela tu secreto, pide perdón y Zeus te liberará de tus padecimientos (habida cuenta también de que la conducta de Prometeo humilla la dignidad del hijo de Cronos).

La respuesta de Prometeo frente a la proposición de Hermes es ejemplar y por ella sola vale toda la obra; en esta respuesta se condensa todo el nuevo espíritu del hombre griego que comenzaba a pensar en la libertad como forma de vida y que daría al mundo el primer gran ejemplo de cómo los hombres pueden gobernarse por sí mismos. Prometeo encadenado y doliente, con su hígado eternamente desgarrado, frente a la espurea propuesta de Zeus grita su gloriosa respuesta «*No cambiaría ninguna de mis desdichas actuales por tu servil condición*». Esta respuesta indica al viejo orden que basaba su poder en las prerrogativas de sangre y en su ascendencia divina que el nuevo hombre surgido de la polis estaba dispuesto a llegar hasta el final en su lucha por llegar a la isonomía plena, a la total igualdad ante el derecho y a las posibilidades de establecer una nueva forma de gobernarse, aunque ello implicara un dolor sin límites.

Sobre el final de la obra esta proposición implícita de Zeus se vuelve explícita bajo la forma de una amenaza del mensajero de los dioses «*Esta actitud no te ayudará en nada*» y «*Decídete insensato. Ante estos sufrimientos, decídete a razonar bien*». Razonar bien entonces, bajo el efecto del dolor, sería aceptar la propuesta divina y doblegarse, y frente a ello Prometeo reafirma brutalmente su resolución «*En vano me importunas, como si exhortaras a una ola. No imagines que un día asustado por el decreto de Zeus, llegue a ser de alma mujeril y suplique al gran odiado, levantando hacia él mis palmas a guisa de mujer, para que me libere de estas trabas.*»

La obra culmina con la retirada de Hermes, quien ha fracasado en su misión, y el montaje de un impresionante escenario de vientos huracanados, rayos, truenos y temblores de tierra. Sin embargo Prometeo antes de que todo ello ocurra vuelve a excitar la cólera de Zeus al decir que pese a todo «*...él nunca me hará morir*». Prometeo, el sufriente encadenado, sobre el final de la obra, ya tiene la profunda y arraigada convicción de que la semilla que el ha plantado no tardará en germinar.

VII.- Sofistas y conclusiones

A comienzos del siglo V a.c. ya estaban dadas, con suficiencia, las condiciones para que se realizara ese gran experimento democrático que fue Atenas, hace 2.500 años.

En esa época comenzaron a aparecer los primeros sofistas que eran en general embajadores extranjeros que enseñaban el arte de la retórica y enseñaban a cualquiera por un precio en dinero. La opinión generalizada es que personajes tales como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hippias de Elis (por citar a los cuatro más importantes) no llegaron a constituir una «escuela» sino que apenas fueron lo que hoy podríamos denominar una «corriente de pensamiento».

Actualmente el término sofista contiene una carga emocional negativa y es usado en forma despectiva para referirse básicamente a personas que relativizan las verdades y ocultan sus verdaderas intenciones a través de la excelencia en el arte de la retórica, conceptualización que comienza con los ataques que contra ellos dirigiese Platón, su enemigo más enconado. Sin embargo quienes así piensan realizan una lectura de ellos a partir de la teoría del conocimiento, lo cual conduce a conclusiones erradas (Da Silveira 2.000); los sofistas eran hombres eminentemente políticos y su lectura debe hacerse desde ese punto de vista y no en clave filosófica, ya que «...*estos sofistas no fueron en ningún sentido filósofos; jamás pretendieron ser nada semejante y nunca se valieron de la filosofía tal como entonces se la entendía, es decir como especulación naturalista y cosmogológica*» (Armstrong 1.993: 47/48).

La puja por el poder político entre la rancia aristocracia y el nuevo ciudadano que surge a partir de la creación de las polis se hacía cada día más enconada, sin embargo y como se ha visto en este trabajo al discurso de poder basado en la transmisión de la arete por la sangre esgrimido por la nobleza no se le oponía ningún discurso contrario que pudiese legitimar nuevas formas de poder. La educación era un privilegio reservado a los aristócratas y en palabras de Jaeger «*La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema conciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin (...) pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera los ideales del hombre de la polis*» (2.000: 263/264).

Los sofistas instalaron la idea de que la arete no se transmite por la sangre sino que se puede acceder a ella merced a la educación y que el más alto ideal educativo era justamente la política, política como doxa, es decir mera opinión y no como episteme, haciendo referencia al conocimiento especializado (Da Silveira 2.000; Jaeger 2.000). De acuerdo a esta concepción, al enseñar a quien pudiese pagarles, cuestión que hoy parece reaccionaria pero que en la Atenas del siglo V a.c. popularizó la educación, los sofistas realizaron una verdadera revolución, trascendiendo la finitud de lo pensable y abriendo las puertas a la democracia.

La democracia implica resolver los conflictos de intereses planteados en una comunidad con soluciones humanas y racionales a través del consenso y para ello era fundamental, convencer al otro, seducirlo y no imponerle nada basado en criterios como el

divino que no se puede contradecir. La retórica cumple esa función y por ello la gran importancia dada por los sofistas a ese arte.

También fue importante en este sentido la posición religiosa de los sofistas, posición que hoy podríamos denominar agnóstica. En efecto, los dioses y el discurso divino seguían teniendo un gran consenso entre los griegos y atacarlos directamente hubiese implicado un gran riesgo que podía haber puesto en cuestión esta revolución intelectual y política, por lo tanto los sofistas, en especial a través de Protágoras (Según Diógenes Laercio) se limitaron a afirmar «*Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana*» (1.996: 120).

Los sofistas construyeron entonces un nuevo discurso de poder basado en la razón y en la fe en el hombre para tomar sus propias decisiones, que intentó abarcar a la totalidad de quienes eran ciudadanos, rompiendo aunque sea brevemente en la historia la concepción divina del poder. Era indudable como ya se dijo, que las condiciones estaban dadas a partir del lento proceso que comienza con la creación de las polis como proceso intelectual, las reformas pre- democráticas, el auge económico y la creación de la moneda. Sin embargo fueron estos hombres los que a partir de esas condiciones lograron articular un sistema de valores y plasmarlos en un discurso que legitimar el poder a través de la razón.

Es indudable que este proceso se hubiese consumado más temprano que tarde habida cuenta de las condiciones harto citadas ya. La originalidad de este trabajo no fue poner de manifiesto la importancia de los sofistas en la construcción de este nuevo discurso, sino de Esquilo que ha sido muy poco valorado en este sentido. El trágico eleusino si bien ha sido considerado un hombre consustanciado con los nuevos ideales de la polis, fue mucho más que eso. Su Prometeo es la primera manifestación abierta de desafío a la concepción divina del poder en la historia griega y su gran valentía estriba en que lo hace tomando como base un personaje hasta ese momento denostado a partir de Hesíodo.

El personaje que representa los más altos ideales humanos de libertad y progreso será a partir de ese momento la encarnación de la lucha del hombre contra determinadas concepciones autoritarias de poder. Además Prometeo encadenado no se refugia en el interior de oscuras habitaciones sino que sale a la luz y se muestra a la ciudadanía en aquella formidable manifestación de arte que fue la tragedia griega. Su grito, su hermosa frase «*No cambiaría ninguna de mis desdichas actuales por tu servil condición.*» sigue constituyendo aún hoy la clave de los valores de nuestro mejor occidente.

Notas

- 1 De allí su posterior denominación de «jonios» que será usada en este trabajo.
- 2 Con este termino se hace referencia a los ciudadanos no aristócratas.
- 3 En Gela, Sicilia, Esquilo había dictado su epitafio para que contuviese la siguiente inscripción: «Aquí yace Esquilo hijo de Euforión, ateniense, muerto en Gela. rica en trigales. El medo de largas grebas conoció su valor en el recinto de Maratón.»

Bibliografía

- ARMSTRONG, A.H. *Introducción a la filosofía antigua*. Eudeba. Buenos Aires. 1.993.
- BAUZA, Francisco Hugo. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2.004.
- CHAMOUX, Francois. *La civilización griega*. Editorial Optima. Barcelona. 2.000.
- DA SILVEIRA, Pablo. *Política & tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Editorial Taurus. Buenos Aires. 2.000.
- DIÓGENES LAERCIO. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Gredos. Madrid. 1.996.
- ESQUILO. *Tragedias completas*. R. B. A. Editores. Barcelona. 1.995.
- FINLEY, M.I. *Grecia primitiva: la edad del bronce y la era arcaica*. Eudeba. Buenos Aires. 1.987.
- FINLEY, M.I. *Los griegos de la antigüedad*. Labor. Colombia. 1.994.
- FLAVIO JOSEFO. *Antigüedades judías. Libros I-XI*. Akal/Clásica. Madrid. 2.002.
- FRAZER, James George. *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2.003.
- GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Editorial Ariel. Barcelona. 1.994.
- GLOVER, T.R. *El mundo antiguo*. Eudeba. Buenos Aires. 1.993.
- GOMEZ ESPELOSIN, Francisco Javier. *Diccionario de términos del mundo antiguo*. Alianza Editorial. Madrid. 2.005.
- GRAVES, Robert. *El vellocino de oro*. Altaya. Barcelona. 1.997.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Vol. I. Alianza Editorial. Buenos Aires. 1.996.
- HERODOTO. *Los nueve libros de la historia*. Edaf. Madrid. 2.004.
- HERIODO. *Teogonía. Los trabajos y los días*. Porrúa. México D.F. 1.990
- JACQ, Christian. *El origen de los dioses. Claves para descifrar los textos de las pirámides*. Ediciones Martínez Roca S.A. Barcelona. 1.999.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2.000.
- KIRK, G.S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Editorial Labor. Barcelona. 1.994.
- KITTO, H.D.F. *Los griegos*. Eudeba. Buenos Aires. 1.966.
- OTTO, Walter F. *Los dioses de Grecia*. Ediciones Siruela. Madrid. 2.003.
- PINDARO. *Odas*. Planeta- De Agostini. España. 1.998.
- PIRENNE, Jacques. *Civilizaciones antiguas. Los pueblos sumerios, babilonios, cretenses, aqueos, dóricos, jónicos y corintios*. Gjobus. Madrid. 1.994.)
- SÁNCHEZ VIAMONTE, Carlos. *Las instituciones políticas en la historia universal. Evolución de las formas de gobierno y de los derechos humanos hasta la república democrática de nuestro tiempo*. Bibliográfica Omeba. Buenos Aires. 1.962.
- SARTORI, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Editorial Taurus. Buenos Aires. 2.003.
- TUCIDIDES. *Historia de la guerra del peloponeso*. Editorial Porrúa. México D.F. 1.998.
- VERNANT, Jean Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Círculo de lectores. Barcelona. 2.001.
- VERNANT, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós Studio. Buenos Aires. 2.004.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Editorial Ariel. Barcelona. 2.001.
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. II. Paidós. Barcelona. 2.002.
- WALKER, Joseph M. *Historia de la Grecia Antigua*. Edimat libros. Madrid. 1.999.