

## ESCITAS EN EL ÁGORA Y FILÓSOFOS EN LA FRONTERA

### *Scythians in the agora and philosophers in the border*

Marco V. GARCÍA QUINTELA\*

*Universidad de Santiago de Compostela. Correo-e: pbmarco@usc.es.*

Fecha de aceptación definitiva: 15-09-2005

BIBLID [0213-2052(2005)23;113-142]

RESUMEN: Partiendo de la paradoja de que los bárbaros están en el corazón de la *polis* arcaica y clásica, mientras que los filósofos aparecen en primer lugar básicamente en la periferia del mundo griego, el artículo plantea una pequeña serie de temas en los que cuestiones derivadas de cierta percepción del lugar social del pensamiento griego, en un marco de ciudades, o panhelénico, o del conjunto de la *oikoumene* son relevantes. Se pretende mostrar que la consideración de las condiciones sociales en las que se produce el pensamiento griego son relevantes para comprender algunas de sus particularidades y formulaciones.

*Palabras clave:* bárbaros y griegos, filósofos presocráticos, Platón, panhelenuismo, *polis*.

ABSTRACT: This paper states the paradoxical spatial distribution of barbarians in the heart of the archaic and classical Greek *polis* and of philosophers, who initially appear in the edges of the Greek world. Taken this starting point, a series of questions arises about the social place occupied by the Greek thought in concrete cities, in a Pan-Hellenic context, or in the general *oikoumene*. It is intended to show how

\* LPPP (IIT-USC) unidad asociada al IEGPS (CSIC-Xunta).

the social conditions of production of Greek thought are relevant to understand some of its expressions.

*Key words:* barbarians and Greeks, pre-Socratic philosophers, Plato, pan Hellenism, *polis*.

La paradoja planteada en el título de este artículo me servirá como pretexto para intentar articular ideas fragmentarias que derivan de la constatación de hechos y situaciones, algunos bien conocidos, otros tal vez no tanto, que en mi opinión no se han relacionado entre sí ni, por lo tanto, se han sacado de esa relación consecuencias para la interpretación de los procesos políticos y sociales, pero también ideológicos que operan en el mundo griego entre el final del arcaísmo y el período clásico. La explicación más probable de la situación descrita está en los procesos de constitución de las disciplinas modernas que se ocupan de los aludidos hechos y situaciones, así como de los métodos estandarizados que emplean esas disciplinas y, obviamente, el reparto de objetos de conocimiento que se produce entre ellas.

Los hechos, como decía, son claros, aunque se sitúen en un abanico de realidades y de épocas diferentes. Los presentaré de forma resumida refiriéndome sucesivamente a los bárbaros, de los que los escitas sirven en muchas ocasiones como modelo, y a los filósofos.

## 1. ESCITAS EN EL ÁGORA

En primer lugar Atenas contaba con una fuerza auxiliar del ejército formada por escitas, eran esclavos públicos comprados por Atenas por primera vez el año 477. Se conoce poco su organización, aunque su número oscilaba entre los trescientos y el millar, residían en tiendas de campaña instaladas en uno de los bordes del ágora, sus misiones consistían en el apoyo táctico a los hoplitas debido a su destreza en el manejo del arco y en el mantenimiento del orden público en la ciudad bajo las órdenes de los magistrados<sup>1</sup>. Por otra parte, los escitas estaban presentes en Atenas en otros lugares, de forma notable en todos los salones de

1. Sobre su instauración, Andócides, III, 7; su ubicación en la ciudad, Suda *s.v.* *toxótai* (= escolio a Aristófanes, *Acarnienses*, 54). Detalles en la monografía de referencia PLASSART, A.: «Les archers d'Athènes», *REG*, 26, 1913, pp. 151-213. El Decreto de Temístocles, publicado en 1960 y, por tanto, desconocido para Plassart, indica en la línea 25 la movilización de 4 arqueros por cada una de las 200 trirremes fletadas, lo que implica una fuerza de 800 de estos especialistas, MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century BC*. Oxford, 1988, pp. 48-52, ¿pero eran escitas o atenienses?, pues también había arqueros ciudadanos. A título anecdótico, pero también significativo de la realidad que pretendo mostrar, véase WILLI, A.: «Old Persian in Athens Revisited (Ar. *Acb.* 100)», *Mnemosyne*, 57, pp. 657-681, donde explica que el verso aristofánico contiene una sentencia en correcto persa antiguo, representado, por tanto, ante los atenienses reunidos en el teatro.

banquete en la ciudad en forma de representaciones iconográficas desde la mitad del siglo VI. Con independencia de que fuesen representaciones realistas o no, como concluye F. Lissarrague<sup>2</sup>, los escitas estaban en el corazón de Atenas. Metafóricamente, el uso de beber vino sin mezclar con agua era propio de escitas y, cuando se produce entre griegos, pone de relieve que «hacer el escita» es la dimensión de barbarie inserta en el banquete, en el corazón de la *polis* griega<sup>3</sup>.

Desde el punto de vista cultural y literario algo parecido ocurre con el destino de la etnografía griega. Presente en la literatura griega desde la *Odisea* hasta las *Ethnika* de Esteban de Bizancio (activo a principios del siglo VI d. de C.), nunca se desarrolló como un saber autónomo, equivalente a disciplinas como la historia o la geografía<sup>4</sup>. Pero en paralelo con esta realidad cultural está el inequívoco hecho de la expansión colonial griega desde el siglo VIII, y probablemente desde antes en la costa egea de Asia Menor, en tierras pobladas por extranjeros de una u otra clase. La otra gran fase de expansión, al cierre del período que nos ocupa, la expedición de Alejandro, también se desarrolló en el lejano corazón del territorio persa.

Así, en el centro de sus ciudades, como esclavos en sus casas, en las fronteras de las ciudades coloniales, como enemigos o aliados en tantas y tantas guerras, los bárbaros están siempre presentes pero nunca con la suficiente fuerza como para dar origen a ese discurso etnográfico autónomo<sup>5</sup>. Tal vez la razón esté en cierta fragilidad de las fronteras de los límites entre barbarie y helenidad que ciertamente contradice muchas de las imágenes y los tratamientos recibidos en la bibliografía, que insisten, por el contrario, en la rigidez de las fronteras conceptuales, al menos desde el siglo V<sup>6</sup>.

Por ejemplo, el simple hecho del tratamiento etnográfico que Heródoto propone de los espartanos implica cierto grado de asimilación de la gran ciudad helena con los bárbaros, aunque sólo sea como recurso retórico<sup>7</sup>. En la frontera norte de Esparta está Arcadia, área donde la generalización de la vida en ciudades es relativamente tardía y sobre la cual una serie de textos muestra cómo, a ojos de los restantes griegos, mantenían unos lazos precarios con la helenidad<sup>8</sup>. Lo mismo

2. LISSARRAGUE, F.: *L'Autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imaginaire attique*. París, 1990, pp. 97-159.

3. Heródoto, VI, 84; más testimonios en LISSARRAGUE, F.: *L'Autre guerrier, op. cit.*, pp. 146-149.

4. En las casi ochocientas páginas de BRUNSCHWIG, J. y LLOYD, G. (eds.): *El Saber griego*. Madrid, 2000, la etnología está prácticamente ausente; sólo aparece de manera subsidiaria en las entradas sobre «geografía», «Heródoto» e «Hipócrates». La misma conclusión, con otra presentación, en JACOB, Ch.: *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. París, 1991.

5. Entre las excepciones, el trabajo de Ctesias, véase VAN BERG, P.-L.: «Les "Assyriaka" de Ctésias: ethnographie, histoire et propagande», en VANSEVEREN, S. (ed.): *Actes du Colloque interdisciplinaire Modèles Linguistiques et Idéologies: «Indo-Européen» II. Disciplines et pratiques*. Bruselas, 2002, pp. 135-177.

6. Así HALL, E.: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, 1989.

7. Heródoto, VI, 58-60, 84, donde usos espartanos se comparan con prácticas de bárbaros. Ver LÉVY, Ed.: «La Sparte d'Hérodote», *Ktema*, 24, 1999, pp. 123-134.

8. BORGEAUD, Ph.: *Recherches sur le dieu Pan*. Ginebra, 1979, p. 37; análisis específicamente históricos sobre las diferentes ciudades en NIELSEN, T. H.: *Arkadia and Its Poleis in the Archaic and Classical Periods*. Göttingen, 2002.

ocurre con las organizaciones tribales tipo *ethne*, como las de los etolios, focios, tesalios..., griegos que no viven en ciudades y que son, en realidad, la frontera inmediata del mundo de las ciudades de la Grecia continental<sup>9</sup>.

En resumen, es un hecho que los territorios de las *poleis* de Grecia continental no limitan con bárbaros auténticos sino con los de otros griegos que viven bajo formas de organización social y política diferente o, al menos, se piensa sobre ellos en toda una serie de textos como diferentes con respecto a un patrón *poliade* que, por otra parte, no siempre es fácil de identificar<sup>10</sup>. Estas situaciones presentan fechas variables en un período relativamente largo durante la época clásica. Pero, al mismo tiempo, los bárbaros auténticos, los no griegos, están presentes de forma continuada ya sea como esclavos o como (anti)modelos de comportamiento en el corazón de las ciudades y, sobre todo, de la propia Atenas.

Basta mirar un mapa de la distribución de los griegos entre los siglos VI y mitad del IV –evito las cuestiones derivadas de la conquista del imperio Aqueménida por Alejandro– para darnos cuenta de que el mundo colonial griego limita con los bárbaros. Es una evidencia que los griegos cuando colonizan, lo hacen estableciendo ciudades. Se produce incluso la paradoja de griegos que no viven en *poleis*, como los aqueos, cuando emigran hacia fines del siglo VIII o principios del VII para establecer colonias, fundan ciudades como Crotona, Metaponto o Síbaris, los locrios, otra comunidad tipo *ethnos*, fundan la ciudad de Locres Epicefirina también en el sur de Italia a inicios del VII. Más allá de la *chora* agrícola de cada una de estas ciudades, hacia el interior continental, estaban los bárbaros. Las peculiaridades de esta situación han dado lugar a toda una perspectiva de estudios inevitablemente dominados por una lógica interdisciplinar que se ve obligada a manejar al mismo tiempo los recursos de la documentación literaria y arqueológica, pero también las perspectivas de la historia política y social junto con la historia de las religiones y la mitología, por no hablar de la explotación de la información que proporcionan los textos (normalmente breves y difíciles) escritos en las lenguas habladas por los vecinos de los griegos aprovechando la lenta difusión del alfabeto griego con más o menos variantes.

En este contexto se produce, también, la helenización de los no griegos limítrofes con el mundo de las ciudades coloniales<sup>11</sup>. Y esto en grados de intensidad

9. VILATTE, S.: «Aristote et les arcadiens: Ethnos et Polis dans *La Politique*», *DHA*, 10, 1984, pp. 179-202; ANTONETTI, C.: *Les Étoliens, image et religion*. París, 1990; MORGAN, C.: «Ethnicity and Early Greek States», *PCPhS*, 37, 1991, pp. 131-163; íd.: *Early Greek States Beyond the Polis*. Londres-Nueva York, 2003; HALL, J.: *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge, 1997; MCINERNEY, J.: *The Folds of Parnassos: Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin, 1999.

10. Ver, por ejemplo, la síntesis de HANSEN, M. H.: «95 Thesis about the Greek *polis* in the Archaic and Classical Periods», *Historia*, 52, 2003, pp. 257-282.

11. Viceversa, se produce también la integración de griegos en ese mundo bárbaro, véase por ejemplo, HOFSTETTER, J.: *Die Griechen in Persien. Prosopographie der Griechen im persischen Reich vor Alexander*. Berlín, 1978; DE LA GENIÈRE, J.: «Grecs et non-Grecs en Italie du Sud et Sicilie», en *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Pisa-Roma, 1983, pp. 257-272; estas



diferentes, poniendo el énfasis en puntos distintos, siguiendo ritmos temporales diferenciados<sup>12</sup>. Además, está atestiguada otra realidad, a la que normalmente no se presta excesiva atención porque no siempre está documentada de forma inequívoca, consistente en la integración de individuos particulares o grupos en el mundo de la *polis* normalmente como resultado de diferentes situaciones concretas vividas como crisis de mayor o menor intensidad<sup>13</sup>, a la inversa, también se conocían casos de griegos que se barbarizaban (ver *infra*).

Indudablemente la ideología de la barbarie inventada en el siglo v en Atenas<sup>14</sup> y su progresiva capacidad para impregnar buena parte de la cultura helénica en los siglos sucesivos no produce el contexto idóneo para informarnos de este tipo de situaciones. Es probable que esa ideología haya filtrado los hechos de tal manera que lo que sabemos sólo sea una ínfima parte de una realidad extraordinariamente compleja y lábil donde a lo largo del proceso histórico se produjeron situaciones muy distintas derivadas de coyunturas específicas y difícilmente homologables entre sí.

## 2. FILÓSOFOS EN LA FRONTERA

Es en este contexto en el que se sitúa otra realidad conocida pero de la que, hasta donde sé, no se han extraído consecuencias significativas. Esa realidad no es otra que hasta bien entrado el siglo v prácticamente la totalidad de los filósofos proceden de este mundo colonial, de frontera con el extranjero. Conviene que nos detengamos un poco en este punto.

Podemos partir de la relación entre filosofía y *polis* bien establecida por J.-P. Vernant desde hace años y aceptada en la actualidad, al menos entre los historiadores, de forma habitual. Sin embargo, ha de reconocerse que esa relación no es

---

situaciones generaron un vocabulario específico, CASEVITZ, M.: «Le vocabulaire de mélange démographique: mixobarbares et mixhellènes», en FROMENTIN, V. y GOTTELUND, S.: *Origines Gentium*. París, Burdeos, 2001, pp. 41-47.

12. DE LA GENIÈRE, J.: «Ségeste et l'Hellénisme», *MÉFRA*, 90, 1978, pp. 22-48. Las *Atti del ... Convegno di studi sulla Magna Grecia*, proporcionan cada año una cosecha de análisis y nuevos hallazgos arqueológicos pertinentes para el argumento.

13. Me he ocupado parcialmente de la cuestión en diversas publicaciones, sobre Mileto, GARCÍA QUINTELA, M. V.: «Le Livre d'Anaximandre et la société de Milet», *Metis*, 11, 1996, pp. 37-68; sobre Éfeso, íd.: *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, 1992, pp. 27-52; vivencias propias de Cirene se analizan en íd.: «Anthropologie et colonisation chez Anaxagore (D-K 59 B 4 et son contexte historique et social)», *Ancient Society*, 31, 2001, pp. 329-341; toda la compleja vivencia de Síbaris-Turios es pertinente, aproximaciones parciales en íd.: «Hipódamo en Turios: urbanismo, religión y política», *DHA*, 26/1, 2000, pp. 7-33; íd.: «La destrucción de Síbaris y la mitopoiesis pitagórica», *DHA*, 28/2, 2002, pp. 19-39; íd.: «Protagoras et le panthéon de Thourioi», *RHR*, 219/2, 2002, pp. 131-140; íd.: «La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo», en *IV Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo: La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo Griego Antiguo*. Madrid, 15-17 de noviembre de 2004, en prensa.

14. HALL, E.: *Inventing the Barbarian*, *op. cit.*

necesaria para la *polis*. Sin entrar en el debate sobre los elementos constitutivos de la *polis* y el momento de su génesis podemos evocar algunos datos.

Creta es una gran isla con *poleis* atestiguadas desde muy pronto, conocidas por algunos de los más antiguos textos legislativos griegos, sin embargo, es tierra yerma de filósofos<sup>15</sup>. En Jonia los arqueólogos reconocen *poleis* desde el siglo x, pero Tales y sus seguidores no aparecen hasta el siglo vi. El mundo colonial siciliano y de la Magna Grecia se configura desde un primer momento (siglos viii y vii) en *poleis*, como hemos visto, sin embargo, sus filósofos aparecen como una importación Jonia del siglo vi<sup>16</sup> que sin duda arraigó enseguida. ¿Qué decir de Atenas?, los primeros filósofos que operaron allí proceden de orígenes diferentes. Es obvio que Atenas los acogía pero también que su ubicación en ella era conflictiva. Dejando aparte las conocidas crisis marcadas por procesos, exilios y condenas<sup>17</sup>, debemos recordar la configuración del tipo cómico del filósofo como modelo humano digno de irrisión que aparece formado con todas sus piezas en las *Nubes* y se mantiene en la comedia a lo largo de todo el siglo iv<sup>18</sup>, configurando, probablemente, una forma cuando menos distante de ver sus actividades por parte de los atenienses comunes.

En resumen, partiendo de la relación entre *polis* y filosofía, es necesario descender al detalle y estudiar de manera específica los distintos tipos de relación que se pueden detectar. Examinar los viajes de los filósofos, su posición jurídica, sus relaciones con las instituciones de la ciudad. Es cierto que muchas veces carecemos de fuentes, pero en otros los datos conocidos no se han explotado suficientemente<sup>19</sup>. Si lo hacemos, se aprecia que los lugares de procedencia de algunos de los más antiguos y mejor conocidos filósofos se encuentran, efectivamente, en el mundo colonial, antiguo o reciente. En efecto, el sencillo «Mapa del Mediterráneo

15. Es posible la excepción de Diógenes de Apolonia, si la Apolonia de donde procede es la de Creta y no la del Ponto, LAKS, A.: *Diogene d'Apolonie. La dernière cosmologie présocratique*. Lila, 1983, pp. 78-80.

16. Por medio de Jenófanes de Colofón, Pitágoras de Samos y Epicarmo de Cos.

17. Recordemos entre otros a Anaxágoras, Critias, Sócrates, Platón, Aristóteles, ver DERENNE, E.: *Les procès d'impiété intentés aux philosophes a Athènes au v<sup>me</sup> et au iv<sup>me</sup> siècles avant J.-C.* Lieja-París, 1930.

18. MONTUORI, M.: «Socrate tra Nuvole prime e Nuvole seconde», en *Atti dell'Accademia di Scienza Morali e Politiche, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arte*. Nápoles, 1966, pp. 151-205. Diógenes Laercio, II, pp. 27-28 y III, pp. 26-28, recoge otros fragmentos cómicos sobre Sócrates y Platón; sobre los pitagóricos, SANCHIS LLOPIS, J.: «Los pitagóricos en la comedia media: parodia filosófica y comedia de tipos», *Habis*, 26, 1995, pp. 67-82.

19. Estos temas se apuntan en GARCÍA QUINTELA, M. V.: «L'anthropogonie d'Anaximandre. Problèmes d'interprétation tournant autour de la sagesse milésienne archaïque», *QS*, 26, 1987, pp. 161-76; íd.: «Problemas para un Conocimiento Histórico de los Presocráticos: el Comerciante, el Ocioso, el Viajero y el Filósofo», en PEREIRA, G. (ed.): *Actas 1.º Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela, 1988, pp. 119-134; y los trabajos citados *supra*, n.º 13.

Presocrático» establecido por J.-P. Dumont<sup>20</sup> recoge noventa y cinco filósofos relacionados con treinta y ocho ciudades de acuerdo con el siguiente cuadro regional:

Áreas geográficas	N.º de ciudades	N.º de filósofos
Sicilia y Magna Grecia	14	44
Jonia	8	20
Norte del Egeo	7	13
Grecia continental	7	13
Cirene y Tiro	2	5

Estas cifras no tienen mucho valor en estado bruto. Existen dificultades para establecer algunas relaciones, algunos filósofos pasan por varias ciudades a lo largo de su vida, la fiabilidad de las fuentes no es idéntica, existen ciudades del mismo nombre en distintas regiones. En otro sentido, es evidente la desproporción de Sicilia e Italia, marcada por nutridas referencias a pitagóricos que muchas veces son poco más que nombres. A esto se añade la antigua polémica sobre quién entra en las listas de presocráticos y quién no. Pero hechas todas estas salvedades, que implican la necesidad de un examen pormenorizado del tema, queda una evidencia: la actividad filosófica de los griegos se desarrolló en una primera fase de una forma privilegiada en ámbitos espaciales caracterizados por una estrecha relación con los no griegos, en tierras de colonización más o menos reciente. Además este fenómeno se produce independientemente de la naturaleza de los vecinos: culturas sofisticadas como la de los lidios o persas en Jonia, o culturas tribales como las presentes en Sicilia, Magna Grecia o el Norte del Egeo, u otras culturas coloniales en competencia con los griegos, como los púnicos de Sicilia<sup>21</sup>.

Tenemos, así pues, a los escitas, junto con otras formas de barbarie más o menos metafóricas, instalados en el corazón del mundo griego continental y a los filósofos repartidos por las fronteras del mundo griego hasta donde quiera que las llevaron los avatares del proceso colonial del arcaísmo. Como decía, el contenido del título sólo es paradójico a primera vista, lo que ocurre es que su veracidad no implica su pertinencia, pues todavía no sabemos si de esta constatación deriva una mejor comprensión de algún proceso histórico implicando a los bárbaros, a los filósofos, o a ambos.

20. DUMONT, J.-P. *et al.*: *Les Présocratiques*. París, 1988, pp. 1581-1584. En un trabajo en preparación hago una presentación sistemática de esta situación y sus implicaciones históricas, su título provisional es: «Prosopografía de los filósofos presocráticos: ensayo sobre los condicionantes históricos de la producción del saber en la Grecia antigua».

21. Véase sobre Agrigento, Patria de Empédocles y el sofista Polo, ASHERI, D.: «Agrigento libera: rivolgimenti interni e problemi costituzionali, ca. 471-446 a.C.», *Athenaeum*, 78, 1990, pp. 483-501; íd: «Agrigento libera», en BRACCESI, L. y DE MIRO, E.: *Agrigento e la Sicilia Greca. Atti della settimana di studio. Agrigento, 2-8 maggio 1988*. Roma, 1992, pp. 95-110.

Digamos de entrada que una parte de la cuestión, la presencia de bárbaros (más o menos reales o metafóricos) en el corazón del mundo griego, no parece tener trascendencia. Los escitas de Atenas no dejaron, aparentemente, una gran huella. Por otra parte, el tratamiento etnográfico que hace Heródoto de los espartanos es muy interesante para comprender la forma de pensar del historiador y cómo se percibía Esparta desde otras ciudades de Grecia, pero en realidad no parece que deba cuestionar la imagen de una ciudad (casi) como las demás que se esfuerza por establecer la historiografía más reciente<sup>22</sup>. Lo mismo ocurre con el tratamiento de los arcadios, o de las sociedades helénicas de tipo *ethnos*. La realidad es que el proceso de organización en *poleis* de estos territorios culmina tardíamente sin problemas que vayan más allá de los inherentes a cualquier proceso histórico de cambio (*supra* nn. 8-9).

También da la impresión de que este proceso ocurre bajo la mirada de los filósofos sin que, aparentemente, le presten una gran atención. Aunque podemos preguntarnos hasta qué punto el proceso realista que propone Platón en las *Leyes* no responde, entre otros estímulos que tal vez son más importantes pero no únicos, a un contexto helénico en el que la fundación de ciudades está en el orden del día en distintos horizontes<sup>23</sup>. También podemos preguntarnos si diríamos lo mismo en el caso de conocer mejor los textos de las 158 constituciones de ciudades compiladas en el Liceo bajo la batuta de Aristóteles<sup>24</sup>. Pero no podemos construir un argumento a partir de una posibilidad a la que Platón, en todo caso, no alude<sup>25</sup> y de las ruinas del trabajo historiográfico del Liceo.

Tampoco parece muy estimulante la observación del otro lado de la cuestión, la influencia de la situación de frontera en los filósofos presocráticos. Una sencilla consulta a los índices de la edición estándar de los textos de los presocráticos revela un escasísimo interés por esta clase de cuestiones, términos como *barbaros*, *xenoi*, o menciones a etnias no helenas están prácticamente ausentes de la compilación de Diels-Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Para contrastar y contrarrestar el peso de esta situación cabe señalar una serie de situaciones que, de alguna manera, revelen hasta qué punto está sesgada y ofrece una percepción limitada de un proceso histórico complejo de interrelaciones entre culturas y pueblos en ámbitos geográficos y temporales diversos.

A continuación, expondré situaciones escogidas con el simple criterio de que he podido trabajar con diferente intensidad sobre ellas en los últimos años, pues un examen exhaustivo de la cuestión excede con mucho los límites del presente trabajo. En cierto modo, todos estos ejemplos se podrían englobar bajo un cuestionamiento

22. LÉVI, Ed.: *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. París, 2003.

23. GRAHAM, A. J.: *Colony and Mother City in Ancient Greece*. Chicago, 1983.

24. Ver los trabajos reunidos por MADDOLI, G. (ed.): *L'Abtenaion Politeia di Aristotele 1891-1991, per un bilancio di cento anni di studi*. Nápoles, 1994.

25. Sus modelos históricos en el libro III son Atenas, Esparta y Persia, no las ciudades citadas antes, y su modelo filosófico la ciudad de la República; WEIL, R.: *«L'Archéologie» de Platon*. París, 1959.



genérico sobre la identidad. Si bien los filósofos griegos no hablan, como queda dicho, de bárbaros ni de etnias ajenas, sí son reiterados portavoces de discusiones que, a poco que se las relacione con otros debates helenos, muestran que la cuestión de la identidad helena está más presente de lo que a primera vista parece.

### 3. LOS HOMBRES, DE LA ESPECIE AL ÉTNICO

Un valioso libro, *El hombre griego*<sup>26</sup>, ofrece distintas aproximaciones al tema, sin duda pertinentes, pero que dejan de lado la cuestión, tal vez más filosófica que histórica, sobre quiénes son el «hombre» o el «griego» que dan título a la obra. El interrogante parece particularmente necesario en la medida que toda una serie de testimonios de distinta naturaleza presentan cierta coherencia en la identificación entre los conceptos de griego y de hombre.

En efecto, aunque diste de ser una opinión común, se puede sostener que los estudios que pretenden ver en el pensamiento griego formas de humanismo *avant la lettre* carecen de un fundamento adecuado. No es éste el lugar para entrar a fondo en el tema, digamos simplemente que ésta es una de las más importantes consecuencias que se desprenden de toda la corriente de estudios sobre antropología de la Grecia antigua que aunque habitualmente se identifica con la escuela de París encabezada por J.-P. Vernant, tiene ilustres antecesores y representantes en otros horizontes académicos. Dentro del tema que nos ocupa, parece evidente que en testimonios concordantes desde Homero hasta Aristóteles, el hombre, *anthropos*, se identifica con el griego.

Así Homero distingue en Feacia los juegos propios de los «hombres» de las actividades de los mercaderes fenicios<sup>27</sup>; se podría discutir hasta qué punto los feacios son griegos<sup>28</sup>, lo que parece indudable es que, al menos en contraste con otros seres con los que se encontró Odiseo en su peregrinar, se parecen más a los griegos que cualesquiera otros, por ello, la mención a los «hombres» en oposición a los fenicios apunta, si no designa expresamente, a los griegos.

De otra forma, el poeta Teognis de Megara no usa ἄνθρωπος en uno de sus famosos poemas dirigidos a Cirno (I 53-68), pero aparece todo un vocabulario de la sociología política de la Grecia arcaica: la ciudad ha sufrido una transformación y sus habitantes son otros (λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι) que con anterioridad eran como bestias fuera de la ciudad. Pero ahora son los buenos (ἑσθλοί) que disfrutan engañándose mutuamente, estos ciudadanos (ἄστος) son indignos de la amistad de Cirno.

26. VERNANT, J.-P. (ed.): *El hombre griego*. Madrid, 1993.

27. *Odisea*, VIII, 159-164.

28. VIDAL-NAQUET, P.: *El Cazador Negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona, 1983, pp. 39-40, pp. 52-61.



Así, el vocabulario que designa al colectivo político, visto de forma positiva<sup>29</sup>, encierra la paradoja de que los así asignados son unos recién llegados a la *polis* desde su existencia previa cercana a la animalidad. Integración en la *polis* y humanidad son, pues, ideas correlativas.

En el pensamiento filosófico se detecta una secuencia semejante. He tenido ocasión de estudiar cómo Heráclito de Éfeso identifica a los ἄνθρωποι con la elite de ciudadanos que selecciona como sus interlocutores privilegiados<sup>30</sup> y cómo Anaxágoras de Clazomenas identifica la filogénesis humana con la etnogénesis helena<sup>31</sup>. Por otra parte, Gorgias de Leontinos, en el *Elogio de Palamedes*<sup>32</sup> contrapone de forma sistemática a los hombres, siempre ἄνθρωποι, que juzgan a Palamedes con los bárbaros y/o enemigos con los que se le acusa de tener connivencia.

¿Será casual, en esta serie, que nuestros tres filósofos procedan de un mundo colonial en estrecho contacto con poblaciones bárbaras, sean de Asia Menor o de Sicilia y que estas afirmaciones más o menos sutiles de la identidad entre seres humanos y griegos habitantes en *poleis* procedan de este mundo? Como sostengo desde el principio, la serie de temas que planteo exigen más estudio, pero no cabe duda que la definición aristotélica de hombre como *politikon zoon*<sup>33</sup>, implica que el *ápolis*, como el Cíclope o el bárbaro, no es un verdadero hombre. Cosa que nos dice otro hombre de frontera física, procedente de Estagira en Macedonia, y jurídica, pues vivió toda su vida en Atenas como meteco<sup>34</sup>.

En este punto surge un problema, pues si el hombre por definición es el griego que vive en una *polis*, ésta es una abstracción que históricamente ha carecido de consecuencias prácticas en la medida que cada griego, ciudadano de una *polis*, ha actuado básicamente más como ciudadano que como griego. En este sentido es un hecho la dificultad filosófica para formular una reflexión al margen de la ciudad en la medida que supone una aceptación de lleno de una perspectiva panhelénica. Propondré tres situaciones diferentes que ponen de manifiesto lo indicado.

#### 4. TIEMPO DE LOS DIOS, TIEMPO DE LAS *POLEIS*

Podemos empezar por lo que podríamos llamar el problema de la eternidad en el pensamiento griego. La cuestión está presente de formas diversas en todas las cosmogonías griegas situadas a medio camino entre la tradición mítica y la reflexión filosófica en la medida que se trata de establecer los primeros principios

29. El problema sería la interpretación correcta de λαός en el verso 53, positiva, de masa organizada, ejército, conforme al uso homérico, o multitud más o menos confusa, con un valor peyorativo: las otras dos palabras, inequívocas, invitan al primer matiz.

30. GARCÍA QUINTELA, M. V.: *El rey melancólico*, op. cit., pp. 97-100.

31. GARCÍA QUINTELA, M. V.: *Anthropologie et colonisation chez Anaxagore*.

32. D.-K., 82 B 11a.

33. *Política*, I, 2, 1253a, pp. 2-3.

34. WHITEHEAD, D.: «Aristotle the Metic», *PCPhS*, 21, 1975, pp. 94-99.

a partir de los cuales se configura el mundo para pasar, en una segunda fase, a las generaciones de dioses<sup>35</sup>. La cuestión para los griegos es que sus mitos les decían que sus dioses eran inmortales pero no eternos, pues nacían y conocemos de casi todos los dioses uno o varios mitos sobre su nacimiento, siendo la *Teogonía* de Hesíodo la enciclopedia de referencia. Pero, evidentemente, a medida que remontamos las generaciones de dioses éstas están menos pobladas y llega el momento de definir cómo, cuándo y por qué se desencadena el proceso de origen del cosmos y los dioses. Tal vez sea erróneo pretender que los pensadores griegos estuviesen muy angustiados por estas cuestiones. En efecto, sus dioses nacen y son inmortales, como se ha dicho, pero también se dice de ellos que son eternos sin que se perciba, aparentemente, una contradicción entre ambas ideas.

En los poemas homéricos aparece la fórmula «dioses que son eternos» (*theoî aièn eôntes*). En la *Iliada*, en tres de las cuatro ocasiones, se sitúa en contextos en los que los dioses acuden a una asamblea o están reunidos en ella<sup>36</sup>. En la *Odisea* la fórmula es más estable, pues sus cuatro apariciones forman un verso idéntico siempre en contextos de asambleas de dioses<sup>37</sup>. Es decir, la expresión identifica a los dioses con una temporalidad que los distingue de los hombres, pero es curioso que la fórmula aparece cuando los dioses actúan de modo político, en cierto modo humano.

Pasando al ámbito humano, conocemos casos de fijación de acuerdos «para siempre» entre ciudades o grupos políticos. El testimonio más antiguo está recogido en una tablilla de Olimpia fechada a fines del siglo VI. El texto establece un acuerdo entre los sibaritas y sus aliados, por un lado, y los serdeos, por otro «para tiempo inmemorial (*aeidíon*)»<sup>38</sup>. Una expresión análoga aparece en la *rhetra* entre Elea y Herea prescrita por cien años (= «siempre»); el tratado establece también el rol mediador de un santuario y penas para los transgresores y los que atentasen contra el escrito para garantizar su permanencia<sup>39</sup>. Los acuerdos «para siempre» reaparecen en dos textos que establecen la alianza entre Atenas y Regio y Leontino (en Italia y Sicilia respectivamente) poco antes del comienzo de la Guerra del Peloponeso<sup>40</sup>.

Más adelante estos acuerdos «eternos» desaparecen, debido a la propia Guerra del Peloponeso y sus complicadas consecuencias políticas en los primeros

35. Ver los testimonios reunidos y discutidos por MARTÍNEZ NIETO, R. B.: *La Aurora del Pensamiento Griego. Las Cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía Órfica Antigua*. Madrid, 2000, que he recensionado en GARCÍA QUINTELA, M. V.: «En torno a la aurora del pensamiento griego», *Ágora*, 20, 2001, pp. 247-264.

36. *Iliada*, I, 494; XXI, 518; XXIV, 99; en I, 290 Agamenón utiliza la expresión dirigiéndose a la asamblea.

37. *Odisea*, V, 7; VIII, 306; XII, 371 y 377.

38. Texto de VAN EFFENTERRE, H. y RUZÉ, F.: *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'Archaisme Grec*, vol. I. Roma, 1994, pp. 174-177; MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection, op. cit.*, pp. 18-19.

39. MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection, op. cit.*, pp. 31-33, 500 a. de C.

40. MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection, op. cit.*, pp. 171-176, n.º 63, línea 12 y n.º 64, líneas 22 y 26.

decenios del siglo IV griego. Pero reaparecen en Arcadia en el siglo IV, cuando se atestiguan acuerdos de sinecismo entre comunidades. Una inscripción describe cómo una pequeña comunidad llamada Helison se fusiona con Mantinea. En las líneas 3 a 8 del texto leemos:

Que los Heliswasiois sean Mantineos en total e identidad [de derechos], compartiendo todo lo de los Manteneos [...] permaneciendo la ciudad de los Heliswasiois como está para siempre (*in panta chrónon*) siendo los Heliswasiois una aldea de los Mantineos<sup>41</sup>.

Otro documento establece el sinecismo entre Orcómeno y Euaimon probablemente en la década 360-350, indicándose el juramento prestado por ambas partes (líneas 58-69 y 77-88):

mantendré con lealtad el sinecismo con los orcomenios según el acuerdo (*synthésis*), por Zeus [...] y nunca (*oúpote*) emigraré de junto los orcomenios [...] mantendré con lealtad el sinecismo con los euaimnios según el acuerdo (*synthésis*) [...] y no expulsaré nunca (*oúpote*) a los euaimnios...<sup>42</sup>.

Destaca, en todos estos casos que se dice de los «dioses», el «ensamblaje», la «palabra», su duración «para siempre», en contextos políticos. Ahora bien, «ensamblaje» y «palabra» evocan más que traducen *armóchthen* y *rhátra*. La primera expresión (aoristo pasivo dorio de *harmózo*) insiste en la perfecta adecuación, también material, de la relación fijada<sup>43</sup>; la segunda en su aspecto de ley sagrada<sup>44</sup>. También *synthésis*, la palabra que designa el acuerdo en el documento de Orcómeno, evoca el ensamblaje, la mezcla perfecta, la «síntesis» entre las partes puesta bajo la tutela de Zeus, tan eterno como el propio acuerdo. Los documentos arcadios representan una variante particular de los casos anteriores, pues los grupos hasta ese momento independientes se integran «para siempre» en una nueva comunidad política. Pero dado que hasta ese momento eran independientes las expresiones utilizadas reproducen las fórmulas propias de los acuerdos entre ciudades antes indicados.

Es curioso, o tal vez no tanto, que asistamos a la plasmación en el ámbito humano y político de una dialéctica semejante a la que se atribuye a los dioses. Acuerdos políticos y dioses se firman (juran) o nacen para, inmediatamente, hacerse «eternos», sin que se haga hincapié en el momento preciso de ese nacimiento –al

41. TE RIELE, G.-J. y M.-J.: «Hélisson entre en sympolitie avec Mantinée: une nouvelle inscription d'Arcadie», *BCH*, 111, 1987, pp. 167-189.

42. DUŠANIĆ, S.: «Notes épigraphiques sur l'histoire Arcadienne du IV<sup>e</sup> siècle», *BCH*, 102, 1978, pp. 333-358; MOGGI, M.: *I sinecismi interstatali greci I: dalle origini al 338 a.C.* Pisa, 1976, pp. 272-290.

43. CHANTRAINE P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París, 1968, s.v. *barma*.

44. CHANTRAINE P.: *Dictionnaire*, op. cit., s.v. 2 éiro.

menos en los textos políticos, esto no es así en el caso de los dioses con sus mitos de nacimiento—.

Pero encontramos «palabras para siempre» todavía en otros contextos. El *lógos... eontos aei* de Heráclito en el fragmento B 1 ocupa la posición de los dioses al mismo tiempo que los sustituye: lo que llevaría a hablar del carácter divino del «discurso». Pero un examen detenido de la fórmula invita a matizar esta posibilidad: ese *lógos* es al mismo tiempo el papiro o las tablillas sobre las que se escribe, la «realidad» o la «verdad» material de las cosas de las que se habla<sup>45</sup>, y una entidad superior presentada con matices evocadores de su carácter sagrado ante un público habituado a las epopeyas homéricas. En otra época, otro género, Tucídides dice algo parecido de su propio discurso:

Para una lectura pública, la falta de color mítico de esta historia parecerá un tanto desagradable; pero me conformaría con que cuantos quieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de la de las cosas que alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil. Pues es una adquisición para siempre (*ktéma es aiei*) y no una obra de concurso que se destina a un instante<sup>46</sup>.

La frase inicial del libro de Ferécides, «Zas existió siempre (*Zánta... eínai aei*), y Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios»<sup>47</sup> se entiende en este contexto. Dioses que hablan en asambleas, acuerdos o palabras políticas sancionados por dioses, discursos que expresan realidades de alcance general. Todo ello está destinado a durar «para siempre» en una concepción panhelénica bien establecida. Pero lo que llama la atención es que estas «eternidades», divinas o relativas a cierta política «exterior», contrastan con lo efímero de los tiempos de la vida política institucionalizada en el seno de las diferentes *poleis*.

La fundación de Atenas como *polis* se produce, entre otros procesos más o menos legendarios, mediante el paso de una monarquía dinástica de los Códridas o Medóntidas (ambos nombres se utilizan indistintamente) a un gobierno presidido por arcontes con mandato anual. La tradición está dividida sobre la rapidez del paso de una a otra situación<sup>48</sup>. En cualquier caso, en el período clásico, el mandato de los magistrados atenienses siempre fue anual.

45. Como lo muestra que ocupa la misma posición que el kosmos en B 30, que es «fuego siempre vivo» (ἀείζων), GARCÍA QUINTELA, M. V.: *El rey melancólico*, op. cit., pp. 176-180.

46. Tucídides, I, 22, trad. Adrados. Véase DETIENNE, M.: *L'invention de la mythologie*. París, 1981, pp. 105-122.

47. MARTÍNEZ NIETO, R. B.: *La Aurora*, op. cit., p. 91. Modifico su traducción para poner de relieve la primacía de Zas que expresa el texto, de forma análoga a Heráclito, B 40, donde los sabios citados están jerarquizados, en contra de la traducción habitual que los coloca formando dos parejas.

48. Ver JACOBY, F.: *A Commentary on the Ancient Historians of Athens IIIb*. Leiden, 1954, pp. 43-51, comentando el frg. 23 de Helánico de Lesbos. Ver también, CARLIER, P.: *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Estrasburgo, 1984, pp. 360-369; DREWS, R.: *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*. New Haven-Londres, 1983, pp. 86-94.



También la *rhetra* espartana establece la periodicidad de la celebración de las asambleas en un lugar específico de la ciudad, el texto dice *hóras ex hóras apellázein*<sup>49</sup>. Así se designa una periodicidad a la vez regulada e indefinida, la fórmula *hóras ex hóras* se podría traducir como «de tiempo en tiempo», fijándose la periodicidad concreta de acuerdo con las necesidades del momento, aunque se percibe una progresiva mayor frecuencia en la celebración de estas reuniones<sup>50</sup>. Por otra parte, en Esparta, en la época clásica sólo los éforos tienen un mandato anual, en contraste con otros magistrados como los gerontes elegidos de por vida o los reyes, hereditarios y vitalicios.

En otras ciudades griegas arcaicas se fijan los tiempos de la vida institucional. En la llamada «constitución de Dreros» (Creta), fechada en la segunda mitad del siglo VII, se establece en diez años el tiempo que debe pasar entre el mandato anual de un *kósmos*, principal magistrado de la ciudad, y un eventual nuevo mandato. Posteriormente, en Gortina también se especifica una medida análoga<sup>51</sup>. La ley constitucional de Quíos, hacia el segundo cuarto del siglo VI, establece el ritmo mensual de la vida política de la ciudad al especificar que el Consejo del pueblo debe reunirse el día diez de cada mes, cuando tratará todos los asuntos oportunos aparecidos en ese tiempo<sup>52</sup>. Como dice P. Vidal-Naquet, «por medio de sus escritos, la ciudad afirma su poder sobre el tiempo»<sup>53</sup>.

De esta forma observamos cómo las menciones temporales en los textos cosmogónicos, más o menos situados a medio camino entre mito y filosofía (y no siempre fechados todo lo bien que sería deseable) aparecen como una muestra más de una compleja reflexión sobre el tiempo. Se distingue entre el tiempo de los hombres y el de los dioses, más que entre tiempo cíclico y tiempo lineal, como indicara hace años P. Vidal-Naquet. Pero también se establece, en la medida que «para siempre» se decía de los dioses, de las relaciones entre ciudades, o de ciertos textos, un lugar específico y diferenciado entre el tiempo fragmentado de la vida política de la ciudad y el tiempo eterno, exterior a la ciudad y que la engloba.

En este sentido el pensamiento cosmogónico de los griegos es un pensamiento «más allá de la ciudad» pero probablemente formulado ya desde la ciudad, como el pensamiento filosófico que le sigue. Lo que ocurre es que los griegos reflexionaron poco sobre ese «más allá de la ciudad» que, en realidad, es de cada ciudad concreta, pero más acá de la barbarie en términos políticos. Eso explica, tal vez, las

49. Plutarco, *Licurgo*, 6, 1-2.

50. LÉVY, Ed.: *Sparte, op. cit.*, pp. 31-32; y OLIVA, P.: *Esparta y sus problemas sociales*. Madrid, 1983, pp. 92-93, según el cual serían reuniones mensuales.

51. MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection, op. cit.*, n.º 2, pp. 2-3.

52. MEIGGS, R. y LEWIS, D.: *A Selection, op. cit.*, n.º 8, pp. 14-17.

53. Esta cita me sirve para remitir de una vez por todas al estudio en el que se inserta, VIDAL-NAQUET, P.: *El Cazador Negro, op. cit.*, p. 62, que como reconoce el autor (p. 85), podría hacerse más complicado. Sospecho que en esa complejidad renovada entrarían textos y cuestiones como las aquí planteadas.



relaciones intertextuales detectadas entre dioses, política internacional y discurso que encontramos en ese espacio que es a la vez un espacio de nadie y de todos. Donde no hay una pauta de pensamiento firme y proliferan las formas marginales y plurales de apropiación.

El lugar marginal, en múltiples sentidos, del pensamiento cosmogónico y geográfico griego, podría explicarse como originado en una sucesión de intentos plurales por intentar ocupar ese lugar vacío, liminal, entre hombres efímeros y contingentes, organizados en el interior de las ciudades, y realidades absolutas y trascendentes, fuera del marco político pero también, en cierto modo y literalmente atópicas.

## 5. GRIEGOS Y BÁRBAROS: INFLUJO O AFIRMACIÓN IDENTITARIA

Dos aproximaciones sucesivas a situaciones de frontera nos ayudarán a precisar las dificultades que tenían los griegos para percibir y racionalizar una compleja dialéctica entre las ciudades, cada ciudad en realidad, realidades que nosotros no dudamos en considerar panhelénicas, pero está por ver si así lo hacían los propios griegos, e incluso si la valoración sería forzosamente positiva, y un mundo bárbaro a su vez multiforme. Por ello los ejemplos son distintos y proceden de horizontes opuestos, el primero de Oriente, el segundo de Occidente.

### 5.1. La hipótesis sobre la génesis oriental del pensamiento griego

En Oriente es pertinente considerar el tema de la influencia de modos de pensamiento propios de las grandes culturas de Asia en la naciente filosofía griega. Toda una corriente de estudios plurisecular se ocupa del tema con propuestas del más diverso tenor<sup>54</sup>. En estos libros se plantea un volumen significativo de «correspondencias» entre mitos orientales y mitos griegos. Tal vez no todas sean correctas pero muchas probablemente lo son.

Sin embargo, ningún autor se plantea situaciones como son las derivadas de la diferencia de lenguas, con grados de comprensión variables, partiendo de una supuesta transparencia de las lenguas<sup>55</sup>. Por otra parte, cómo es posible detectar la procedencia de un mito o de una idea cuando sus adaptadores lo comprendieron mal y lo transmitieron también de forma inadecuada. En general se hace

54. Algunas propuestas son: WALCOT, P.: *Hesiod and the Near East*. Cardiff, 1966; WEST, M. L.: *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971; BURKERT, W.: *The Orientalizing Revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (Mass.)-Londres, 1992; PENGLASE, Ch.: *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. Londres-Nueva York, 1994; WEST, M. L.: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, 1997; BURKERT, W.: *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, 2002 (Venecia, 1999).

55. Aunque cabe recordar los análisis de ASHERI, D.: *Fra ellenismo e iranismo*. Bolonia, 1983, pp. 13-82, sobre la frecuencia de hablantes de dos o tres lenguas en Asia Menor.

abstracción de los contextos no verbales de la comunicación, representación, jerarquía, lugares... que muchas veces han de entenderse, simplemente, como los contextos rituales de escenificación de los mitos. Tampoco explican las razones por las que se adapta o adopta un mito y no otro, o por qué ese mito se inserta en un particular contexto literario, o género, y no en otro. Es común, además, el recurso a hipótesis históricas muy endeblas o poco contrastadas<sup>56</sup>. No se explican las condiciones sociales, políticas, ideológicas, bajo las cuales un sabio helénico considera oportuno hacer suyo un planteamiento intelectual, muchas veces de origen religioso y mitológico, traduciéndolo a un lenguaje y una cultura distintas y, en muchas ocasiones, a una perspectiva si no atea en sentido estricto, al menos de tal naturaleza que los dioses no desempeñan un papel relevante en el acaecer de los fenómenos físicos y sensibles<sup>57</sup>. Otro problema específico para la filosofía presocrática es la comprensión de textos fragmentarios en relación con las secuencias de ideas complejas y articuladas que presentan muchos textos orientales. En este caso una alternativa que he ensayado en un par de ocasiones es el recurso a secuencias de información orgánica sobre cuestiones orientales transmitida por fuentes griegas, al mismo tiempo que se juega sobre la herencia de un fondo ideológico indoeuropeo común que facilitaría el paso de ciertas ideas de oriente a Grecia<sup>58</sup>.

Para terminar este argumento propongo un pequeño ejemplo del tipo de situación que estas investigaciones no permiten comprender.

Cuando los judíos mataron a Jesucristo enloquecieron. Tres días después de su muerte la tierra se abrió y subió al cielo, después creó al mundo en seis días. Lanzó su bendición y los cristianos aparecieron. Antes no había más que judíos, es decir, diablos o enanos<sup>59</sup>.

¿Qué pasaje de la *Biblia* judeocristiana sería posible identificar a partir de un relato así? Parece claro que se trata de la forma de entender, de manera fragmentaria e imprecisa, algunos elementos de predicación misionera transmitidos oralmente más o menos libremente recreados por el oyente. ¿Cuántos elementos de

56. Como que los rasgos comunes entre los dos ámbitos culturales se deben a un *gift of the magi*, según WEST, M. L.: *Early Greek Philosophy*.

57. Ver DERENNE, E.: *Les procès d'impieété*, op. cit.; RUDHARDT, J.: «La définition du délit d'impieété d'après la législation attique», *MH*, 17, 1960, pp. 87-105; MONTUORI, M.: «Sul processo di Anassagora», *De Homine*, 22-23, 1967, pp. 103-148; COHEN, D.: «The Prosecution of Impiety in Athenian Law», *Zeits. für Rechtsg. Röm. Abt.*, 105, 1988, pp. 695-701; HANSEN, M. H.: *The Trial of Sokrates from the Athenian Point of View*. Copenhagen, 1995.

58. GARCÍA QUINTELA, M. V.: *El rey melancólico*, op. cit., pp. 225-240; íd.: «Tales de Mileto en Heródoto, en la frontera entre saberes y culturas», en LÓPEZ BARJA, P. y REBORDEA MORILLO, S.: *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores del Mundo Griego*. Santiago de Compostela-Vigo, pp. 29-55.

59. BECQUELIN-MONOD, A.: «La parole des blancs nous fait rire», *L'homme*, 28 (2/3), 1988, pp. 296-317, en p. 308, relato de un indio del Yucatán recogido en 1935.

procedencia oriental, sometidos a un paso a la cultura griega comparable a este ejemplo pueden existir? Obviamente es una pregunta sin respuesta, pero que nos previene contra cierta facilidad con la que los estudiosos detectan influencias orientales en el pensamiento griego. Sugiero que lo oportuno es la toma en consideración de las dificultades derivadas de los contextos de comunicación entre individuos de cultura diferente a sabiendas, al mismo tiempo, de que este tipo de comunicación existe, pues es cierto que se habla, sin duda de maneras diferentes, con los dioses, los bárbaros, o los animales.

Esta consideración presenta algunas ventajas. Por ejemplo, permite estudiar el paso de mitos de una cultura a otra más allá de las ingenuidades o insuficiencias mencionadas más arriba. Además proporciona un fundamento lógico, interno, a la práctica comparativa, pues el mito extranjero tiene necesariamente un lugar en la propia mitología (parto de los datos griegos, pero estas situaciones son casi universales). Además esta propuesta no es (sólo) una construcción racionalista; en efecto, C. Lévi-Strauss<sup>60</sup> ha mostrado que las mitologías amerindias habían establecido un lugar lógico para el extranjero, lugar que la realidad histórica llenó con la llegada de los europeos.

En resumen, la cuestión pendiente en este punto no es tanto incrementar o pulir el catálogo de las correspondencias entre pensamiento(s) oriental(es) y pensamiento(s) griego(s), que siempre está bien que se haga, como avanzar en el estudio de las condiciones históricas en las que se produce este contacto explicando al mismo tiempo los criterios de selección de unas u otras formas de pensamiento para hacerlos suyos una u otra cultura.

Ni que decir tiene que el tema presenta un relieve especial para el estudio de todos los filósofos jonios, situados precisamente en esta frontera.

## 5.2. Identidad lingüística en Occidente

En Occidente el argumento difiere pues carecemos de equivalentes a los extensos textos sapienciales producidos en Oriente dispuestos para su cotejo con las reflexiones de los helenos. Sin embargo, el interrogante sobre la relación entre bárbaros y pensamiento griego sigue siendo pertinente expresada, esta vez, en términos de identidad lingüística.

Podemos empezar con un pasaje inicial de la Carta VIII atribuida a Platón de autenticidad «muy problemática», según L. Brisson<sup>61</sup>. Allí se justifica la tiranía de Dionisio I de Siracusa (405-367 a. de C.) en el pasado por la difícil situación del momento:

60. LÉVI-STRAUSS, C.: *Histoire de Lynx*. París, 1991.

61. BRISSON, L.: «Platón», en *Lettres*. París, 1994, p. 235.

En esa época la Sicilia griega corría el más grave de los riesgos, que fuese completamente vencida por los cartagineses y barbarizada ἀνάστατον ὄλην ἐκβαρβαρωθεῖσαν γενέσθαι<sup>62</sup>.

Situación soslayada por los éxitos de Dionisio I. Pero en el momento presente el autor de la carta señala el enfrentamiento entre los partidarios de la tiranía y de la democracia con el peligro cierto de que ambos queden destruidos en su enfrentamiento. De ser así:

Faltará poco para que el habla griega desaparezca de toda Sicilia ἐρημίαν τῆς Ἑλληνικῆς φωνῆς Σικελία πᾶσα, que pasaría bajo el dominio y poder de los fenicios o los ópicos. Estos son los males a los que todos los griegos deben aportar remedio con todo su interés...

Y si alguien propone un remedio distinto al planteado en el conjunto de la carta... «merecerá con toda justicia el título de fileheleno»<sup>63</sup>.

El problema político se plantea, pues, en términos de mantenimiento de la identidad helena en Sicilia y de proporcionar una alternativa política válida desde el punto de vista de la helenidad. Podemos evocar otros dos textos que muestran hasta qué punto están difundidas estas inquietudes.

El primer ejemplo, tomado de Heródoto, nos lleva a Oriente de nuevo, pero es de cita ineludible en este contexto. El pasaje expresa el temor de los espartanos ante una posible ruptura por parte de los atenienses de la alianza antipersa. Los atenienses tratan de eliminar esos temores y, en ese contexto, Heródoto pone en su boca una definición del ser heleno:

Por otro lado está el mundo griego, con su identidad racial y lingüística (ὁμόγλωσσον), con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses y con sus usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses<sup>64</sup>.

Planteamiento que se une al hecho de que en cada ocasión en que el historiador pone en escena a griegos dialogando con bárbaros, los griegos siempre se valen de intérpretes, como si fuera degradante utilizar la lengua de los bárbaros<sup>65</sup>.

62. Platón, *Carta VIII*, 353a.

63. Platón, *Carta VIII*, 353e. Aristóteles, *Política*, VII, 9, 1329b 19, menciona a los ópicos como habitantes de la costa del Tirreno; tal vez se identifican con los «opsci» citados por Estrabón, V, 4, 3, que según PISANI, V.: *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*. Turín, 1964, p. 12, serían oscos.

64. Heródoto, VIII, 144, 2, trad. Schrader.

65. LANZA, D.: *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*. Nápoles, 1979, pp. 29-30; MOMIGLIANO, A.: «The Fault of the Greeks», en *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del Mondo Antico*, II. Roma, 1980, pp. 509-523 (ed. original 1975). Esta situación podría depender más de una percepción ideológica que de un examen de la realidad, ver *supra* n.º 55.



De regreso a Occidente destaca otro ejemplo más concreto de esta preocupación de los griegos por su identidad lingüística en la medida que nos remite a un contexto sociológico totalmente diverso, popular. Es el texto de un conjuro en el que se menciona a una serie de individuos no griegos a los que se pide que se les tuerza la lengua para no poder testificar en determinado juicio, cosa que se puede entender en el sentido fisiológico que afecta al órgano del habla, pero que, en la situación de mezcla de individuos hablantes de idiomas diferentes que se produce en Selinunte, también se puede referir al propio conocimiento del griego necesario para testificar ante los tribunales<sup>66</sup>.

Pero al lado de estas inquietudes compartidas por griegos de épocas diferentes, de procedencias diversas, de orientaciones culturales distintas, se constata una realidad que va en un sentido radicalmente opuesto a lo expresado en esas manifestaciones de conciencia de la fragilidad de la condición helena. Se trata de la progresiva difusión de la lengua griega entre no griegos, como lo atestigua la inscripción que acabamos de evocar. Como lo atestigua la difusión del alfabeto griego entre los indígenas de Sicilia y de Magna Grecia, primero para escribir, muy poco, su propia lengua<sup>67</sup> y, cada vez más a medida que pasa el tiempo, para escribir en griego, como los pitagóricos lucanos<sup>68</sup> o como lo ocurre en Cartago que se convertirá en un Estado helenizado y helenístico en los tiempos sucesivos<sup>69</sup>. Situación que corre paralela, a lo largo del siglo IV, con la expansión política de lucanos y brucios en Magna Grecia. Pero ése es un problema político, no de identidad cultural, ¿o es que, en realidad, en el conjunto de los textos evocados, cuando se habla de «lengua» se quiere decir «poder»?

La inquietud que refleja la carta pseudoplatónica responde, así pues, a un planteamiento que distaba de estar aislado en los cenáculos filosóficos. Estaba presente de alguna manera en la vida cotidiana de las ciudades griegas de frontera. Pero también estaba presente en toda una tradición de pensamiento que hunde sus raíces en planteamientos, ideas y acciones atribuidos a algunos de los Siete Sabios. Estaba presente en Solón cuando se cuestiona sobre la identidad de la lengua ática de los atenienses vendidos por deudas<sup>70</sup>. Estaba presente en Tales de Mileto o en

66. VAN EFFENTERRE, H. y RUZÉ, F.: *Nomima*, op. cit., n.º 5, pp. 40-43.

67. DE FRANCISCIS, A. y PARLANGÈLI, O.: *Gli italici del Bruzio nei documenti epigrafici*. Nápoles, 1960; LEJEUNE, M.: «Phonologie osque et graphie grecque», *REÁ*, 72, 1970, pp. 271-316; íd.: «Les épigraphies indigènes du Bruttium», *REÁ*, 75, 1973, pp. 1-12; sistematizado en íd.: «Recontres de l'alphabet grec avec les langues barbares au cours du I<sup>er</sup> millènaire av. J.-C.», en *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Pisa-Roma, 1983, pp. 731-753.

68. Las fuentes en todo caso son tardías y difíciles, Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 22; Diógenes Laercio, VIII, 14; Jámblico, *Vida Pitagórica*, 266, 267; Plutarco, *Moralia*, 13, 583 a.

69. Idea querida por MOMIGLIANO, A.: «I regni indigeni dell'Africa romana», en *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del Mondo Antico*, I. Roma, 1975 (ed. original 1935), pp. 347-366.

70. Solón, fragmento 24, 11: γλώσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν. Sobre la identidad ateniense manifiesta en su dialecto véase además Heródoto, VI, 138, 2: el dialecto ático es enseñado por atenienses raptadas y practicado por los habitantes de cleruquías atenienses; y ver Tucídides, VII, 57, 2 y 63, 3; (Pseudo)-Jenofonte, *República de los Atenienses*, II, 8, también identifica estatus jurídico y uso del dialecto ático.



Bías de Priene cuando ante el avance de los persas contra Jonia proponen distintos modos de respuesta panjonia<sup>71</sup>. Más adelante, en la generación de los filósofos del siglo v, Protágoras participa activamente en la fundación panhelénica de Turios y Anaxágoras desarrolla un modelo de antropogonía calcado sobre el proceso colonial<sup>72</sup>. El contenido de la carta platónica con la que iniciábamos este epígrafe se explica, pues, tanto como consecuencia de cierta lectura del contexto histórico como por su inserción en una reflexión filosófica, o simplemente de pensamiento, donde los interrogantes derivados del contacto con los extranjeros estaban presentes.

Hemos presentado, por lo tanto, dos modos diferentes de relación entre el pensamiento griego y los bárbaros. Cierta ósmosis en Oriente, tal vez con más problemas de los que habitualmente se han querido apreciar, y el levantamiento de una suerte de barrera simbólica en Occidente, probablemente no tan recia como algunos pretenden ver. Y, una vez más, a nuestros filósofos viviendo, pensando, escribiendo, precisamente en estos contextos históricos.

#### 6. OPCIÓN PANHELÉNICA CONTRA IDENTIDAD POLÍTICA

Pero el ideal panhelénico no se generaliza de una forma natural y obvia. Suscitó reticencias, o claras resistencias, porque nunca hubo un marco institucional donde pudiese expresarse adecuadamente. La única forma política que los griegos concibieron para gestionar institucionalmente ese ideal fue la hegemonía política de una ciudad determinada, con la correlativa opresión de las restantes. Así pues, el límite obvio de cualquier expresión de panhelenismo era, en la práctica política e institucional de las ciudades, el imperialismo de una ciudad sobre las restantes que convertía automáticamente la fórmula panhelénica en un papel mojado (es el destino de la celebre expresión «la libertad de los griegos», coartada de todas las acciones imperialistas que tuvieron lugar en Grecia durante siglos)<sup>73</sup>.

Que a Platón no le gustaba el imperialismo, empezando por el de la propia Atenas, es evidente<sup>74</sup>. Pero es más difícil saber si su crítica a las posiciones panhelénicas de los sofistas se relaciona con el eventual trasfondo imperial de sus ideas. A modo de acercamiento a la cuestión propondré parte de un estudio en curso para mostrar cómo una de las líneas de discusión importante que presenta el *Protágoras*

71. Heródoto, I, 170-171.

72. GARCÍA QUINTELA, M. V.: «Protágoras et le panthéon de Thourioi»; íd.: «La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo»; íd.: «Anthropologie et colonisation chez Anaxagore».

73. Dos planteamientos diferentes y concordantes: VAN EFFENTERRE, H.: *La Cité Grecque, des origines à la défaite de Marathon*. París, 1985, sostiene que la batalla de Maratón supone el fin del mundo de ciudades autónomas del arcaísmo y el inicio de los procesos de hegemonía política. ELLINGER, P.: *La fin des maux. D'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire*. París, 2005, explica como para Pausanias historiador, el inicio de los males está en las políticas hegemónicas e imperialistas iniciadas tras la derrota de los persas.

74. VIDAL-NAQUET, P.: *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*. París, 2005.

se establece entre las posiciones panhelénicas asumidas por Protágoras y en general los sofistas –y la opción poliade, atenocéntrica, que defiende Sócrates en su argumento–.

Para empezar, es obvio que los sofistas, por su condición de metecos, no pueden intervenir directamente en la vida política de la ciudad, por ello la discusión se sitúa en un espacio privado, la casa del noble Calias, donde los sofistas cuentan con un escenario específico para cada uno de ellos. El texto evoca, además, dos versos homéricos extraídos de la descripción del Hades donde se describen los suplicios de los grandes criminales Ticio, Tántalo y Sísifo, castigados por retar a los dioses y pretender superar los límites de la condición humana<sup>75</sup>. Esta alusión presenta la casa de Calias como un antro donde los tres sofistas ocupan el lugar de los tres delincuentes legendarios.

La imagen teatral se explicita cuando Platón dice que el grupo encabezado por Protágoras evoluciona como un coro<sup>76</sup>, actuando el sofista como coreuta. Pero destaca también la ubicación de los ciudadanos atenienses rodeados por extranjeros. En efecto, Sócrates presenta a Protágoras y dice que le seguían, por un lado, cinco miembros de distinguidas familias atenienses<sup>77</sup>. Sirve de enlace con el grupo siguiente Antimeros de Mende, extranjero, discípulo de Protágoras y aspirante a seguir su oficio. A este grupo:

los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría, parecían extranjeros (ξένοι), de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde pasa, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen por su voz encantados<sup>78</sup>; también había algunos de aquí (ἐπιχώριοι) en el coro<sup>79</sup>.

Se puede representar la disposición de este coro con los atenienses en mayúsculas y los extranjeros en minúsculas para mostrar cómo los primeros están rodeados por extranjeros.

Protágoras	
CALIAS	JANTIPO
PARALOS	FILIPIDES
CÁRMIDES	Antimeros
ξένοι atraídos por el encanto de su voz	
OTROS	ἘΠΙΧΩΡΙΟΙ

75. Homero, *Odisea*, XI, 601 y 583, citados en *Protágoras*, 315b y 315 c.

76. *Protágoras*, 315b.

77. Como, de forma general, toda la sociedad que puebla los diálogos, VIDAL-NAQUET, P.: *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*. París, 1990, p. 110.

78. Platón, *Protágoras*, 315 a-b, la traducción pretende dar cuenta de la disposición «coral» de la frase con la palabra «Orfeo» como «coreuta», al igual que Protágoras: κηλῶν τῆ φωνῆ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι. Sigo la traducción del *Protágoras* de C. García Gual, en PLATÓN: *Diálogos I*. Madrid: BCG, 1981, más o menos modificada.

79. Platón, *Protágoras*, 315 a-b.

También destaca la comparación de la voz del sofista con la de Orfeo. No es éste el lugar para insistir en las legendarias características de la voz de Orfeo, capaz de encandilar a los pobladores del Hades<sup>80</sup>, a toda clase de fieras, plantas e incluso piedras<sup>81</sup>, y con particular predicamento entre bárbaros, con los que se llegaba a identificar<sup>82</sup>.

El recurso a Orfeo no es casual, pues su condición «jurídica», empleando el término con cierta laxitud, es afín con Protágoras. La patria del sofista, Abdera pasaba por ser una ciudad filobárbara<sup>83</sup>, implantada en un territorio poblado por los mismos tracios a los que seduce Orfeo. La pertinencia de estos aspectos no se ve contradicha por otras menciones a Orfeo en los diálogos, donde el reconocimiento de la fama de su canto no lleva aparejada su estima por parte de los diferentes interlocutores<sup>84</sup>. Por último, Protágoras apunta un poco más adelante a Orfeo como uno de los criptosofistas que le antecedieron en el ejercicio de sus funciones<sup>85</sup>.

Algo semejante se aprecia en el grupo de Hippias de Elis, donde se enfatiza la jerarquía entre sus integrantes. El sofista destaca en un asiento alto (ἐν θρόνῳ, dos veces) a su alrededor estaban atenienses sentados en sencillos bancos (ἐπὶ βάρων); había extranjeros (ξένοι), algunos de ellos conciudadanos de Hippias, y otros más (καὶ ἄλλοι τινές), que a diferencia de los anteriores serían atenienses. En el cuadro se aprecia la similitud de la disposición con la del grupo anterior.

	Hippias	
ERIXIMACO	FEDRO	ANDRÓN
	ξένοι conciudadanos de Hippias	
	OTROS	

Nada se dice sobre la voz de Hippias, que usaría el dialecto eleo, familiar entre asistentes a las olimpiadas. Finalmente Pródico de Ceos ocupa un antiguo almacén. El sofista estaba acostado y lo rodeaban diversos oyentes. Sócrates no pudo escuchar

80. Ovidio, *Metamorfosis*, X, 40-41; Virgilio, *Geórgicas*, IV, 471-473; Pausanias, IX, 30, 4-12.

81. Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1211-1214; *Bacantes*, 561-564; Ovidio, *Metamorfosis*, X, 143-147; Apolodoro, *Biblioteca*, I, 3,2; Apolonio de Rodas, I, 23-24; Pausanias, VI, 20.18; IX, 17.7; 30.4.

82. Su canto paraliza a los guerreros bárbaros, LISSARRAGUE, F.: «Orphée mis à mort», *Musica e Storia*, 2, 1994, pp. 269-307, en pp. 272-277. A partir del siglo IV Orfeo se representa con rasgos de bárbaro, LISSARRAGUE, F.: «Orphée», p. 273. Pausanias, X, 30.6, destaca lo habitual de la imagen «bárbara» de Orfeo; además Konón, *FGrHist* 26 F 1 LXV; Suda, O, 654, 656, 659.

83. Heródoto, VI 46 y 48; VIII, 120, y VII 137, 3 con Tucídides, II 29 y 67; cf. Heródoto, VII, 109-111, 120. Esto no impidió que los tracios derrotaran a los abderitanos el año 375 a. de C., Diodoro, XV, 36, 2-4; Eneas Táctico, XV, 8-10. Ver ARCHIBALD, Z. H.: *The Odrysian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*. Oxford, 1998, pp. 115, 145-148; ISAAC, B.: *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*. Leiden, 1986, pp. 73-108.

84. Platón, *Banquete*, 179d; *Crátilo*, 400c; *República*, II 364e, X 620a; *Leyes*, VI 782c, VIII 829e.

85. Platón, *Protágoras*, 316d.

su conversación porque «con el tono bajo de su voz (διὰ τὴν βαρύτητα τῆς φωνῆς) se producía un cierto retumbo en la habitación que oscurecía lo que decía»<sup>86</sup>, pero carecemos de precisiones sobre la colocación y estatus jurídico de los presentes.

Esta presentación de los sofistas es literalmente *etnográfica*, ciertamente en un plano de descripción que tiene mucho de *folk-linguistics*<sup>87</sup>. En la prosa de Heródoto y de Tucídides es usual la definición de un pueblo, o la presentación de un personaje, indicando su habla (φωνή muchas veces) y otro uso o costumbre<sup>88</sup>.

En esta serie no desentonan las explicaciones propuestas por Platón: Protágoras con voz hechizante y dialecto jonio oriental acompañado por un coro de jóvenes, Hipias con su habla elea profiriendo sentencias como un juez sentado en un alto asiento, o Pródico expresándose con su voz profunda en dialecto jonio central y friolero. Se indica siempre su extranjería y sus voces ajenas, por tanto, al dialecto ático de los atenienses presentes<sup>89</sup>.

86. Platón, *Protágoras*, 315d-316a.

87. Expresión de MESSING, G. M.: «Sound Symbolism in Greek and Some Modern Reverberations», *Arethusa*, 4, 1971, pp. 5-23. Messing escribe en pp. 10-11: «The Greeks may have been mistaken in some of these assumptions about speech-sounds; their theories, after all, are based on observation, often fairly naive and unscientific, of a single language, their own; it would not be strange if some of their beliefs about language fell into the category which H. Hoenigswald has recently named "folk-linguistics"». Misma conclusión de BARKER, A.: «Words for Sounds», en TUPLIN, C. J. y RIHLL, T. E. (eds.): *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*. Oxford-Nueva York, 2002, pp. 22-35, cuando insiste en la carga metafórica, heredada de la cultura tradicional, de los términos utilizados en los escritos acústicos griegos, así escribe en p. 26: «What is perfectly clear is that the acoustic senses of these terms [ὄξύς, βαρύς, λείος, τραχύς, μέγας, μικρός, σύντονος, ἀνειμένος] are not independent of their uses in other domains».

88. Heródoto, IV, 23, 2, los argipeos «hablan una lengua peculiar (*phonèn dè idíen*), y usan la vestimenta escita y viven del fruto de ciertos árboles»; IV, 111, 1, de las amazonas «los escitas... no conocían la lengua (*phonèn*) ni la vestimenta ni la raza»; VII, 70, 1, los etíopes del este no diferían «salvo en habla (*phonèn*) y pelo»; VII, 85, 1, los sagartios eran una «tribu de raza y lengua persa si bien llevan un atuendo de características medio persas, medio pácticas»; VI 138, 2, las mujeres atenienses raptadas «iban enseñando la lengua ática y las costumbres atenienses». Si pasamos a Tucídides, nos dice (I 138, 1) de Temístocles que «estudió el idioma (*glôssa*) persa y las costumbres del país»; III, 94, 4, los etolios euri-tanios «hablan un idioma muy difícil de entender y comen carne cruda»; VI, 5, 1, de la ciudad de Hímera dice «Su idioma era una mezcla de calcidio y dorio pero sus instituciones predominantes eran calcidias»; VII, 57, 2, lemnios, imbrios y eginetas son «todavía de habla ática y usan las leyes atenienses»; VII, 63, 3 sobre los metecos que tripulan la flota ateniense, «Con vuestro conocimiento de nuestro idioma y la imitación de nuestras costumbres fuisteis siempre considerados atenienses».

89. Para la especificación de los dialectos griegos utilizo BUCK, C. D.: *The Greek Dialects*. Chicago-Londres, 1955, interesan dos de sus apreciaciones generales: «las diferencias sintácticas entre los dialectos son mucho menos fuertes que las fonológicas y de flexión» (en p. 136) además «no sólo en época arcaica, sino también, en la mayor parte de Grecia, mucho después de que el ático se convirtiese en la norma de la prosa literaria, cada estado usaba su propio dialecto, tanto en monumentos privados o públicos de interés interno, como en los de interés más externo o de carácter interestatal, tales como decretos en honor de extranjeros, decisiones de arbitraje interestatal, tratados y, en general, comunicaciones entre diversos estados... Ésta es la práctica usual, siendo posible citar cientos de ejemplos y cualquier separación sería la excepción» (en p. 173). Ver además la crítica al uso del término dialecto en Grecia clásica en DAVIES, A. M.: «The Greek Notion of Dialect», en HARRISON, T. (ed.): *Greeks and Barbarians*. Edimburgo, 2002, pp. 153-171, en pp. 165-167.



Se puede describir la etnografía de muchas formas, por ejemplo, como un análisis de la identidad. Ya Odiseo en sus periplos reafirmaba su condición humana en contraste con los otros con que se cruzaba, pero también su condición helena por su relación, usos y costumbres específicos<sup>90</sup>. También en la obra de Heródoto la identidad helena se reafirma y fija en contraste con las lenguas y usos de la multitud de pueblos que desfilan por sus páginas<sup>91</sup>. Otro es el caso de Tucídides, donde las raras menciones a la lengua o el habla se señalan entre griegos de *poleis* o *ethne*<sup>92</sup>.

La etnografía de la casa de Calias está en la línea del análisis tucidideo. Los sofistas son griegos, y sus acompañantes también, pero Platón prefiere destacar sus diferentes *phonai* y sus diferentes costumbres. Ello se debe a que la perspectiva etnográfica conviene a su designio dialéctico<sup>93</sup>. Veamos, ahora, la discusión del poema de Simónides.

El paso es irónico, la discusión ha llegado al punto en el que ha de establecerse si la palabra *χαλεπὸν* empleada por Simónides tiene en Ceos un sentido específico, aludiendo al dialecto jonio central de la isla del Egeo. Entonces Sócrates recurre a Pródico, también procedente de Ceos, «pues es a él a quien debe preguntarse sobre el lenguaje de Simónides»<sup>94</sup>. Y sigue una intervención de Pródico según la cual Simónides en su poema pretendía reprochar a Pítaco que no distinguía bien el significado de cada palabra pues, como lesbio «estaba educado en una lengua bárbara»<sup>95</sup>, aludiendo así el texto al grupo dialectal eólico. Más adelante, hacia el final de la larga exposición donde Sócrates explica el poema de Simónides, con un excursus sobre el saber propio de los espartanos<sup>96</sup>, afirma que en determinado pasaje «Simónides usa el dialecto (τῆ φωνῆ) de Mitilene porque se dirige a Pítaco»<sup>97</sup>.

De esta forma Platón contrasta dos situaciones. Por un lado, constata el alcance panhelénico en la percepción y conocimiento griegos usuales de los personajes citados. Pero, al mismo tiempo, introduce el uso etnográfico para construir

90. VIDAL-NAQUET, P.: *El Cazador Negro*, *op. cit.*, pp. 33-61.

91. HARTOG, F.: *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, 1980, y la crítica de KENDRICK, P. W.: *The Liar School of Herodotos*. Amsterdam, 1993, pp. 191-226.

92. Sobre la comunicación entre griegos y bárbaros, destacando el desinterés de los griegos por la cuestión, pero también la realidad de los contactos que se impone sobre los prejuicios etnocéntricos, LEJEUNE, M.: «La curiosité linguistique dans l'antiquité classique», en *Conférences de l'institut de linguistique de l'Université de Paris*, VIII, 1940-1948. París, 1949, pp. 45-61; ROTOLO, V.: «La comunicazione linguistica fra alloglotoi nell'antiquità classica», en *Studi classici in onore di Quintino Catuadella*, vol. I. Catania, 1972, pp. 395-414, sobre los intérpretes; ROCHETTE, B.: «Les ξενικά et les βαρβαρικά ὀνόματα dans les théories linguistiques grecolatines», *L'Antiquité Classique*, 65, 1996, pp. 91-105, sobre la realidad de los contactos. Y *supra* nn. 55, 65.

93. JOLY, H.: *La question des étrangers*. París, 1992, pp. 21-38, 51-52, etc.; WEIL, R.: «Archéologie», *op. cit.*, pp. 34-54 establece el elenco y comenta las menciones platónicas a diferentes pueblos bárbaros.

94. Platón, *Protágoras*, 341b: Σιμωνίδης φωνή.

95. Platón, *Protágoras*, 341c: ἐν φωνῆ βαρβάρῳ τετραμμένος.

96. RICHER, N.: «Un peuple de philosophes à Sparte ? À propos de Platon, *Protagoras*, 342a-343b», *Quaderni del dipartimento di filología linguistica e tradizione classica «Augusto Rostagni»*, 17, 2001, pp. 29-55.

97. Platón, *Protágoras*, 346d-e.



su argumento fijándose en las particularidades fonéticas de los dialectos usados por los personajes implicados, sean históricos o estén presentes en casa de Calias<sup>98</sup>.

El discurso etnográfico permite a Platón establecer y clasificar diferencias en una realidad aparentemente homogénea. Dicho con otras palabras, Platón establece una *diafonía* donde otros constatan una *homofonía*<sup>99</sup>. Poco importa, entonces, que esos detalles no tengan que ver con la explicación del poema de Simónides. Se trata, más bien, de que el lector u oyente del diálogo tenga presente una nueva señal de la alofonía de estos personajes, de las solidaridades sonoras ajenas que actualizan (siempre desde el punto de vista ateniense) y que se entretajan eventualmente entre ellos: entre Pródico o Simónides (hablantes del mismo dialecto), entre Pítaco y los bárbaros (en la provocativa sentencia de Pródico), entre Simónides o Pítaco (pues el poeta adopta el dialecto lesbio del sabio/tirano para dirigirse a él).

Tampoco importa que la dialectología griega señale que atenienses, ceios y abderitanos compartan el grupo ático-jónico. Pues todo indica que para Platón son precisamente pertinentes las diferencias que se detectan dentro de ese grupo. Más en concreto testimonios inequívocos revelan que los atenienses tenían una aguda conciencia de la identidad del ático, a la que se alude implícitamente a lo largo del diálogo para contrastar las φῶναι de sus protagonistas<sup>100</sup>. Además Platón se preocupa por subrayar la identidad dialectal de Pródico y Simónides y las afinidades bárbaras de Orfeo e, indirectamente, de Protágoras, en ambos casos marcando un contraste implícito con el habla ática de los atenienses presentes, mientras que el dialecto eleo de Hipias sería tan evidente que no merece mayor comentario<sup>101</sup>.

Con su percepción homófona del habla de los griegos, la posición de Protágoras concuerda con la de los otros sofistas en el conjunto del diálogo. Ya hemos visto cómo Pródico, irónicamente, insinúa que Pítaco pudo estar influido por la lengua bárbara. Este uso de la contraposición griego/bárbaro no tiene mayor importancia.

98. En el diálogo están representados todos los grandes grupos dialectales griegos. Predominan los representantes del ático-jónico, con las variantes áticas de los atenienses y jónica central de Pródico e, irónicamente, de Simónides, y jónica oriental de Protágoras. El dialecto lesbio, del grupo eólico, está en Pítaco y en la imitación de su habla por Simónides. Los dialectos occidentales están presentes a través de Hipias, con su griego del noroeste, además se alude al dorio a través del cual los espartanos difunden su saber laconio. De los grandes grupos dialectales helenos sólo quedaría sin mención o alusión en el *Protágoras* el arcadio-chipriota. Véase sobre esta clasificación BUCK, C. D.: *The Greek Dialects*, *op. cit.*, pp. 9-14.

99. Uso «diafonía» con su sentido etimológico: «división» o «separación» de «sonidos» y por analogía restrictiva con *diaíresis*. Platón utiliza διαφωνία 10 veces con el sentido ordinario de «desacuerdo».

100. Ver *supra* n. 70.

101. JOLY, H.: *Question des étrangers*, *op. cit.*, pp. 81-89 examina Platón, *Político*, 262 c-d, como ejemplo donde Platón establece diferencias donde otros perciben homogeneidades. Platón sistematiza el procedimiento que en el *Protágoras* había llevado a considerar a los genéricamente *hellenophonoi* como individuos en realidad diversos. En Platón, *Menexeno*, 242a es significativo que la oposición tradicional bárbaros/helenos, presentados con la fórmula καὶ τῶν ἄλλων ὁμοφώνων, está en boca de Aspasia: mujer milesia, y meteca en Atenas, como queda puesto de relieve en 249d. VIDAL-NAQUET, P.: *Démocratie grecque*, *op. cit.*, pp. 103-105.

Su interés en nuestro argumento estriba en que los tres sofistas presentes en casa de Calias se sitúan en un plano panhelénico. Sólo nos falta Hippias con una intervención especialmente interesante en el primer intermedio de la discusión, cuando Sócrates pretende abandonar el debate y algunos de los presentes tratan de retenerlo. Dice en esa ocasión el sofista de Elis:

**(337c)** ¡Oh hombres (ἄνδρες)! A todos vosotros aquí presentes os considero a todos como de la misma familia y casa, conciudadanos según la naturaleza, sino según la ley (συγγενεῖς τα καὶ οἰκίους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ). **(d)** Pues lo semejante es de la misma familia de lo semejante por naturaleza, pero la ley «tirano de los hombres», impone su fuerza sobre la naturaleza. Para nosotros sería vergonzoso que conociendo la naturaleza de las cosas, siendo los más sabios de los griegos, y por ello estando reunidos ahora en el mismo pritaneo de la sabiduría, y de esta misma ciudad en la más ilustre y la más opulenta de sus casas, no hagamos ver nada **(e)** digno de nosotros, sino que, como los más viles de los hombres, no nos entendiésemos entre nosotros (ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις).

No nos interesan las alusiones a temas filosóficos y literarios conocidos<sup>102</sup>, nos interesa, por el contrario, la contraposición de hombres excelentes con hombres viles, señalando a éstos como incapaces de entenderse entre sí y el monopolio que los primeros tienen del conocimiento. Pero, por otra parte, Hippias en su razonamiento sigue un camino paralelo al de Protágoras en su mito/logos pues construye con sus palabras una situación que choca con la evidencia.

En efecto, para que el diálogo prosiga es preciso establecer un marco convencional donde las palabras de todos los presentes tengan idéntico valor. Pero ese marco no puede ser la ciudad, pues desde el principio se nos ha dicho que buena parte de los presentes no son ciudadanos y además son de alguna manera alófonos con respecto a los atenienses. Sin embargo Hippias, al considerar ciudadanos a todos ellos, se sitúa al mismo tiempo más allá de la ciudad, en una ficticia ciudadanía panhelénica que hace abstracción, si quiera de forma episódica para las necesidades del debate, de las ciudadanías de cada uno de ellos, y también más acá de la ciudad, en un plano doméstico, prepolítico, al constatar que esa eventual ciudadanía panhelénica sólo se actualiza en una casa particular.

Se puede decir con otras palabras. Hippias se sitúa en un ideal panhelénico que, sin fundamento institucional, sólo cobra realidad en un ámbito privado. Pero, al mismo tiempo, considera un horizonte panhelénico donde sus propuestas alcanzan pleno sentido. Esto se hace patente, también, si evocamos a los sabios presentados

102. Como la contraposición *physis/nomos*. Según HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis*. Basilea, 1945, p. 42 Heródoto pudo inspirar a Platón en este pasaje. O la cita de Píndaro, GIGANTE, M.: *Nóμος βασιλεύς*. Nápoles, 1956, pp. 146-149. Además, la alusión a Atenas como «pritaneo de la sabiduría» recuerda la oración fúnebre de Pericles cuando presenta a Atenas como escuela de los griegos, Tucídides, II, 41, 1.

por Protágoras como criptosofistas de los que se confiesa sucesor: son poetas como Homero, Hesíodo o Simónides, profetas místicos como Orfeo y Museo, entrenadores y médicos como Ico de Tarento o Heródico de Selimbria o Megara, Agatocles de Atenas o Pitoclides de Ceos<sup>103</sup>.

Se observa, pues, una tensión subyacente a lo largo del diálogo entre los diferentes planos de lenguaje, pero también jurídicos –o quizás etnojurídicos o etojurídicos–, donde se ubican los interlocutores. Es pertinente un horizonte panheleno, que subraya la solidaridad y semejanza entre todos los griegos, en el que se sitúan inequívocamente los sofistas y al que de una u otra forma se refieren con sus palabras, pues es la base de su modo de estar en el mundo, de su propio ser. Como contraste Platón hace que Sócrates se ubique en un horizonte etnográfico, que establece distinguos al mismo tiempo sonoros y jurídicos en el horizonte homogéneo presentado por el frente de los sofistas.

Entre estas dos posiciones se produce la fricción en torno al modelo cultural adecuado para la vida en sociedad, de acuerdo con Sócrates, o en la ciudad, de acuerdo con el horizonte en que pretenden situarse los sofistas. Por eso destaca la semejanza y al mismo tiempo la diferencia entre la postura de Hippias y la de Sócrates, ambos contraponen a los hombres viles incapaces de comunicarse entre sí con los buenos. Pero mientras que Hippias considera buenos a los integrantes de la comunidad panhelénica reunida en la casa de Calias, Sócrates, al identificar a los sofistas con las prostitutas por su heterofonía, al desechar el recurso a los poetas<sup>104</sup> en contraste con la genealogía intelectual en que se había ubicado Protágoras, pone al grupo de sofistas extranjeros con sus largos discursos irremediabilmente del lado de los hombres viles.

Si los sonidos panhelénicos de los sofistas, heterófonos según Sócrates, pretenden situarse más allá de la ciudad, la disección socrática de sus tonos y dialectos remite a cada uno a una ciudad concreta y ajena a la Atenas donde se reúnen. Ahora bien, esta Atenas democrática y real no es el horizonte de ciudad ideal para Sócrates/Platón. Es aquí donde aparece el sentido del *logos* espartano desde el punto de vista de fonología política desplegada en el diálogo.

En efecto, los espartanos y los cretenses<sup>105</sup>, que se caracterizan entre los griegos por su homogéneo dialecto dorio, destacan por su cultivo del conocimiento, no por su dedicación gimnástica y bélica, que ponen de relieve sus pretendidos amigos de otras ciudades –heterófonos y heterólogos, podríamos decir. Lo que ocurre es que cuando quieren frecuentar a sus sofistas expulsan a los extranjeros y tampoco permiten a sus jóvenes viajar al extranjero<sup>106</sup> es decir, son a la vez homólogos y autófonos o autólogos, como los mejores hombres del discurso socrático

103. Platón, *Protágoras*, 316 d-e.

104. El pasaje clave es Platón, *Protágoras*, 347c-348a.

105. Mencionados dos veces junto a los primeros en *Protágoras*, 342a, 342d.

106. Platón, *Protágoras*, 342c.

sobre la fonología política. Por otra parte, la virtud fundamental del discurso de los espartanos es su brevedad<sup>107</sup>, en línea con la brevedad de las preguntas y respuestas que solicita incesantemente Sócrates en contraste con los discursos largos de los sofistas.

El mito/logos de Protágoras es, en estas condiciones, radicalmente ajeno al propósito socrático, por su forma, su gran extensión, y también por su panhelonismo subyacente, aspectos ambos radicalmente rechazados por Sócrates/Platón. En el diálogo, por lo tanto, el debate sobre si la virtud es enseñable queda entrelazado con una descripción de la posición jurídica y étnica (los griegos denominan así a los hablantes de los distintos dialectos) de los interlocutores de modo que la postura de Protágoras, que defiende la posibilidad de enseñar la virtud y que esa es la función del sofista, queda descalificada porque su postura implica una posición panhelónica sin fundamento alguno en la vida institucional de las ciudades.

## 7. GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA Y LÍMITES DE LA HELENIDAD

Ninguna de las situaciones presentadas en los apartados precedentes es estática, su exposición pretende ejemplificar hasta qué punto era pertinente la posición panhelónica o centrada en una ciudad de una formulación de pensamiento concreta y hasta qué punto esa posición suscitaba debates y controversias de los que, probablemente, sólo percibimos la punta del iceberg. En efecto, al lado o en paralelo a la alternativa panhelónica con su trasfondo imperialista aflorando con facilidad, estaría un modelo que para simplificar denominaríamos arcaico, donde se acepta bajo determinadas circunstancias la presencia de extranjeros en el corazón de la vida política de las ciudades, tanto en términos históricos<sup>108</sup> como filosóficos: en *Las Leyes* Platón presenta una situación donde el Ateniense legisla para dorios.

Tal vez la respuesta al interrogante que se plantea H. Joly<sup>109</sup> sobre las razones de la presencia del extranjero en la filosofía de Platón es que, simplemente, nunca ha estado ausente de la filosofía desde sus mismos orígenes.

Obviamente, no es lo mismo un extranjero griego de otra ciudad, que un bárbaro, pero no por ello es menos ajeno al debate político de cada ciudad en la medida que su carencia del estatuto de ciudadano le imposibilita radicalmente para intervenir en él, pero sin embargo lo hacen, aunque sea indirectamente, como los pitagóricos<sup>110</sup> o los sofistas, al menos en la medida que pretenden educar a los vástagos de las elites dirigentes de las diferentes ciudades, asumiendo un rol que se

107. Platón, *Protágoras*, 342e.

108. Demonacte de Mantinea legista en Cirene; Epiménides de Creta que resuelve una crisis religiosa en Atenas. Arbitros parios resuelven una crisis social en Mileto, Bias de Priene es conocido como mediador entre ciudades. En general la institución del arbitraje interestatal entra en esta propuesta.

109. *Question des étrangers*, *op. cit.*

110. GARCÍA QUINTELA, M. V.: «La destrucción de Síbaris y la mitopoiesis pitagórica».



podría considerar panhelénico ¿es pertinente, en este contexto, subrayar que estas situaciones se producen a partir de situaciones de contacto intenso con los bárbaros en la medida que las intervenciones pitagóricas se producen en ciudades del sur de Italia o Sicilia y los sofistas que actúan en Atenas proceden, en muchas ocasiones, del mundo colonial?

Esta valencia panhelénica de la filosofía griega que se aprecia en estas situaciones políticas, en el concepto de hombre, o en la percepción platónica del rol de los sofistas, sugiere que es pertinente subrayar la diferencia histórica de base entre la situación de Grecia continental, donde las diferencias entre griegos de unas ciudades o de otras, o entre griegos de ciudades y de estructuras tipo *ethnos* son, por así decirlo, de matiz, y las situaciones coloniales en donde junto a esas mismas diferencias y al mismo tiempo se conforma otra diferencia entre griegos, sea cual sea su ubicación jurídico-cultural, y no griegos o bárbaros.

Como conclusión provisional a estas reflexiones se podría proponer como hipótesis de que es el contacto intenso con el otro uno de los elementos a considerar en la génesis de la filosofía. En efecto, la interacción cultural puede estimular la reflexión sobre el propio ser en sus distintas manifestaciones. Ahora bien, es evidente que en la filosofía naciente son escasas las menciones directas o incluso las alusiones indirectas a los vecinos. Sin embargo, la dinámica interna de las ciudades coloniales responde en muchas ocasiones a las relaciones que se establecen con los vecinos no helenos. Los filósofos sólo muestran, de manera más o menos directa una suerte de respuesta a esos conflictos o dinámicas internas de las *poleis*. Corresponde al historiador, por lo tanto, saber establecer y explicar los lazos existentes entre estos tres polos: *no helenos* que inciden sobre *poleis* con conflictos repensados por *filósofos*.

Insistamos un poco más en esta idea. Los historiadores han estudiado cómo el mundo colonial obliga a repensar el ser social de los griegos desarrollando una serie de instituciones y prácticas sociales diversas y complejas. Pues bien, aceptando por un momento el planteamiento metafísico que entiende la filosofía como reflexión sobre el ser, la reflexión sobre el ser en sí de los filósofos sólo tiene sentido precisamente en el momento en que se le puede cuestionar al entrar en contacto con el ser otro. En este sentido los filósofos presocráticos, insisto que aceptando provisionalmente el postulado metafísico, no serían sino una más de las muestras de la incapacidad de la cultura griega (con escasas y notables excepciones) para aceptar el estatuto humano del ajeno.

Complementaria de la hipótesis anterior sería otra que examinaría el papel de las organizaciones griegas no políades, los *ethne*, como banco de ensayos en la relación con el otro que, posteriormente, se pondría en práctica en el mundo colonial. Por otra parte, este cuestionamiento incide en los términos de la hipótesis anterior y la refuerza en la medida que podría explicar el relativo menor número de filósofos greco-continentales. En efecto, los habitantes de estas regiones carecen de otros próximos, sus otros más cercanos son otros griegos que viven de forma distinta en el centro del Peloponeso (Arcadia) y al norte y oeste de Beocia. Además difícilmente

cabría sostener que las dinámicas internas de las ciudades continentales responden al influjo o presión de estos grupos como regla general.

En resumen, todavía no se ha tomado en consideración con el rigor que parece necesario el contexto histórico, social, jurídico... en el que vivieron los filósofos griegos. Como muchos de ellos y la inmensa mayoría de los más antiguos, proceden del mundo colonial, es necesario interrogarse históricamente sobre el efecto de esta situación histórica en el germen de la filosofía a sabiendas, como indicamos desde el título, de que bárbaros o extranjeros de distinto tipo y condición están presentes por todas partes en el mundo griego.

Pero es precisamente por ello que parece delimitarse como elemento generativo del pensamiento la situación colonial, donde las ciudades griegas se enfrentan con bárbaros socialmente organizados de formas complejas y a veces dominantes sobre los griegos (Asia Menor), a diferencia de la situación metropolitana de la Grecia balcánica, donde el extranjero esclavo –aunque esté en el ágora– es un ser claramente inferior e incapaz de constituirse como referente social y, por tanto, como elemento generador de pensamiento.