



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Ampliación y exclusión del cuerpo de la ciudadanía en Aristófanes

Autor:

Coscolla, María José

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2000, 33 - 05-22



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

AMPLIACIÓN Y EXCLUSIÓN DEL CUERPO DE LA CIUDADANÍA EN ARISTÓFANES

por

María José Coscolla

Universidad de Buenos Aires

La igualdad ante la ley, *isonomía*, equipara a los individuos en su calidad de ciudadanos y constituye una garantía de la justicia en la medida en que esta última ha de ser impartida equitativamente a todos por igual. Garantiza ésta también el orden ideal, la *eunomía*, que, según Meier¹, implica la realización en la práctica por parte de la *pólis* del orden divino en los planos político, económico y social como también en el plano ético, respecto de la moralidad de los gobernantes y de los jueces.

No obstante, la tan mentada igualdad en el plano teórico tropieza en la *praxis* con el problema de la exclusión en su aplicación de todos aquellos que no forman parte del cuerpo cívico. Cabe mencionar dentro de la categoría de no ciudadanos una amplia gama de posibilidades: esclavos, metecos, mujeres, bastardos, *átimoi*, *apoíkoi*, etcétera.

El estado de ciudadanía, entendido como un *status legal*, significaba una serie de derechos y obligaciones que no pretendemos enumerar exhaustivamente en el estudio en cuestión, pero que podemos, empero, sintetizar, en cuanto al goce de los derechos políticos fundamentales, de acuerdo con la terminología del estagirita, en *árkhein*, ejercer una magistratura, *dikázein*, desempeñar la función judicial, y *ekklesiázein*, participar en la asamblea.

Dentro de lo que se ha dado en llamar “el nuevo paradigma de la ciudadanía ateniense”, que considera las leyes no como prevenciones puramente negativas, sino como guías con un propósito moral que, en última instancia, reflejan y definen los valores compartidos de los miembros de la comunidad política, la ciudadanía, sinó-

¹ C. Meier, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, México, 1985, p. 38. Véase también L. Gil, “La ideología de la democracia ateniense”, *CFC*, 23 (1989), pp. 39-50.

nimo de la vida de la *pólis*, no era un concepto libre de valor, sino que aspiraba a cierto bien común².

En este contexto, la actividad política no era una simple lucha por el poder, sino que era considerada beneficiosa para los individuos que se desempeñaban en ella, y de ahí, al mismo tiempo, provechosa también para todos los ciudadanos en su conjunto³.

El objeto del presente trabajo consiste en analizar la posición adoptada por Aristófanes en relación con dos temas: a) la posibilidad de exclusión e inclusión de nuevos miembros en el cuerpo de la ciudadanía; b) la necesidad de dotar a la comunidad de una educación basada en los antiguos modelos con el objeto de proceder correctamente a la elección de sus magistrados.

Hemos de proceder de acuerdo con las siguientes variables o parámetros: En primer lugar, se procederá al análisis de los pasajes en cuestión en *Lisístrata* y *Ranas*. En segundo término se estudiarán palabras-clave indicadoras de *status* social, político y jurídico. En tercer lugar, se tendrán en cuenta los rasgos considerados pertinentes por el autor para la conformación de la identidad política del ciudadano.

En cuanto a la cuestión de quiénes deben gobernar, se hará particular hincapié en la caracterización de los requisitos esenciales de la esfera del *árkhein*, i.e. el ejercicio de las magistraturas, según el comediógrafo. En segundo término, se procederá a un relevamiento de los rasgos de la *paideía* basada en los modelos antiguos para proceder a una correcta elección de los gobernantes.

Dada la particular vinculación del teatro con las coyunturas, previamente al análisis de cada obra, se hará referencia a la situación política en la que cada obra se encuentra enmarcada.

Propuestas de ampliación y exclusión del cuerpo de la ciudadanía

Lisístrata

Lisístrata fue representada en el 411 a. C., dos años después del desastre de la expedición a Sicilia, de la cual Atenas aún no se había podido recuperar⁴. La guerra contra Esparta estaba en su peor momento: la Paz de Nicias del 421 no duró, puesto que luego del desastre de Sicilia se reanudó la lucha y muchas ciudades aliadas se sublevaron⁵.

² Cf. J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton, 1989, pp. 38-40 y P.B. Manville, "Toward a new paradigm of Athenian citizenship", en A.L. Boegehold, A.C. Scafuro (eds.), *Athenian identity and civic ideology*, Londres, 1994, pp. 21-29.

³ P.B. Manville, *op. cit.*, p. 27.

⁴ A. Sommerstein (ed.), *The comedies of Aristophanes, vol. VII: Lysistrata*, Warminster, 1989.

⁵ D. MacDowell, *Aristophanes and Athens: an introduction to the plays*, Oxford, 1995, pp. 229-30.

En este último periodo de la guerra del Peloponeso, que comprende desde el 411, año del golpe de Estado oligárquico, al 404, el de la capitulación de Atenas, imperaba en Atenas una atmósfera de violentos enfrentamientos políticos, conspiraciones, golpes y contragolpes⁶.

En este contexto de gran conmoción interna se llevó a cabo en Atenas la representación de *Lisístrata*.

Comenzaremos el análisis en cuestión con esta comedia en la que se exponen dos problemáticas paralelas y aparentemente contradictorias: la primera, vinculada con la necesidad de exclusión del cuerpo cívico de los ciudadanos considerados indignos de la calidad de tales; la segunda, relacionada con la necesidad de promover la inclusión de nuevos miembros en el cuerpo cívico.

En los versos 574-578 Lisístrata expone globalmente su programa político, en el cual se recurre a la metáfora de la actividad femenina con la lana.

Los primeros versos de dicho programa explicitan claramente el asunto:

Πρῶτον μὲν χρῆν, ὥσπερ πόκον, ἐν βαλανείῳ
 ἐκπλύναντας τὴν οἰσπώτην ἐκ τῆς πόλεως, ἐπὶ κλίνης
 ἐκραβδίξειν τοὺς μοχθηροὺς καὶ τοὺς τριβόλους ἀπολέξαι,
 καὶ τοὺς γε συνισταμένους τούτους καὶ τοὺς πιλοῦντας
 ἑαυτοὺς
 ἐπὶ ταῖς ἀρχαῖσι διαζῆναι καὶ ταῖς κεφαλαῖς ἀποτῖλαι⁷.

(vv. 574-578)

De acuerdo con los versos precedentemente citados, para poderse llevar a cabo el programa político de Lisístrata sería necesario en primer término “sacar la suciedad de la ciudad” y luego se especifica en qué consiste la misma: los que se asocian, *καὶ τοὺς συνιστάμενους*, y los que se aglomeran para acceder a las magistraturas, *τοὺς πιλοῦντας ἑαυτοὺς ἐπὶ ταῖς ἀρχαῖσι*. Según Van Daele⁸, existiría aquí una alusión a las *xunomosíai*, confraternidades cuyos miembros se comprometían por juramento a prestarse un apoyo mutuo en las candidaturas para los cargos públicos y en los procesos judiciales, situación a la que alude Tucídides (VIII, 54).

⁶ F. Rodríguez Adrados, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, 1997, p. 33.

⁷ “Primero sería necesario, como a la lana, tras haber limpiado en un baño la suciedad de la ciudad, que sobre una cama echemos a latigazos a los de mala calidad y arranquemos los pelos duros y cardemos a los que se asocian y aglomeran a sí mismos para (acceder) a los cargos y les arranquemos las cabezas”.

⁸ H. Van Daele, en *Aristophane, t. III: Les Oiseaux – Lysistrata* (texto establecido por V. Coulon), París, 1928, p. 145, n. 3. Cf. también A. Sommerstein, *Lysistrata*, p. 183, para quien la referencia alude a las facciones políticas y las juntas de dirigentes políticos de distintos bandos, pero, en particular, a las conspiraciones que existían en la ciudad para la ayuda mutua en los tribunales y en la búsqueda de una magistratura (Tucídides, VIII, 54, 4), también conocidas como *hetaireíai*, y generalmente de tendencia antidemocrática, que durante la primera mitad del 411 actuaron conjuntamente bajo las instrucciones de Pisandro para derrocar la constitución.

Advertimos ya cómo se pretende excluir del cuerpo cívico a estas asociaciones en la medida en que eran consideradas peligrosas y atentatorias contra la democracia⁹.

En los versos subsiguientes se aborda el problema concreto de los sujetos que deberían admitirse en el cuerpo de la ciudadanía:

εἶτα ξαίνειν εἰς καλαθίσκον κοινήν εὐνοίαν ἅπαντας
καταμειγνύοντας· τούς τε μετοίκους κεῖ τις ξένος ἢ φίλος ὑμῖν,
κεῖ τις ὀφείλη τῷ δημοσίῳ, καὶ τούτους ἐγκαταμειῖξαι·
καὶ νῆ Δία τάς γε πόλεις, ὅποσαι τῆς γῆς τῆσδ' εἰσὶν ἄποικοι,
διαγιγνώσκειν ὅτι ταῦθ' ἡμῖν ὥσπερ τὰ κατάγματα κεῖται
χωρὶς ἕκαστον· κᾶτ' ἀπὸ τούτων πάντων τὸ κατάγμα λαβόντας
δεῦρο ξυνάγειν καὶ ξυναθροίζειν εἰς ἓν, κᾶπειτα ποῆσαι
τολύπην μεγάλην κᾶτ' ἐκ ταύτης τῷ δήμῳ χλαῖναν ὑφῆναι¹⁰.
(vv. 579-586)

De acuerdo con lo citado precedentemente, en primer lugar se afirma que es necesario reunir la buena voluntad común (*koinè eúnoia*). Conviene retener este

⁹ Cabe destacar que no se alude por συνιστάμενοι a “partidos políticos” en el sentido moderno, sino, simplemente, a facciones o, más propiamente, conjuraciones. En cuanto a la atribución errónea y anacrónica del concepto de partido a la Atenas democrática coincidimos con quienes rechazan esta idea, como, por ejemplo, C. Meier, *op. cit.*; J. Ober, *op. cit.*, p. 334; M.H. Hansen, *The Athenian assembly in the age of Demosthenes*, Oxford, 1987, p. 86; pero creemos que es exagerado pensar como lo hace el propio M.H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Demosthène. Structure, principes et idéologie*, París, 1993, p. 330, que sostiene que “no había partidos ni grupos de presión organizados”. Parece más factible, siguiendo a W.R. Connor, *The new politicians of fifth-century Athens*, Princeton, 1971, pp. 4-5, afirmar la existencia de tales grupos de presión y de acción permanentes que buscaban acaparar el poder político y, en cuanto a la atribución o no de organización, cabría sostener, por la evidencia textual de este pasaje, cierto grado de organización en los mismos, ya que la imagen de “cortar las cabezas” (ταῖς κεφαλαῖς ἀποτῖλαι) sugiere la idea de cortar los nudos de lana para que se desenrede la mata, y, translaticiamamente, cortar las cabezas de los líderes de las facciones políticas a fin de que se disuelva la asociación. Al menos, tales asociaciones estarían bajo los órdenes de un jefe que actuaría como factor de cohesión y organización del grupo. Para una discusión sobre las agrupaciones políticas atenienses *vide* B.S. Strauss, *Athens after the Peloponnesian war. Class, faction and policy, 403-386 BC*, Ithaca, N.Y., 1986, pp. 11-44.

¹⁰ “Luego, (sería necesario) habiéndolas mezclado todas, cardar en una cestita la buena voluntad común. Y a los metecos, y si algún extranjero es nuestro amigo, y, si alguien le debe al tesoro público, también sería necesario incluir a estos. Y, por Zeus, a las ciudades cuantas son colonias de esta tierra, (sería necesario) reconocer que éstas son para nosotros como los copos de lana que yacen en el suelo. Y luego, habiendo tomado de todos estos una bola, los unimos y los juntamos en una sola, y después hacemos un gran ovillo y luego, a partir de este tejemos un gran manto para el pueblo”.

aspecto de “común” que señala Lisístrata pues éste se encuentra a menudo en la idea que los griegos, particularmente Aristóteles, se forman de todo régimen justo¹¹.

En segundo término se pretende incluir a los *metecos* y *extranjeros amigables* (v. 580)¹².

Ahora bien, tal como sostiene Finley¹³, “de entre los hombres libres, el ciudadano era el único capaz de encarnar todos los papeles, los privilegios como las obligaciones de la ciudadanía. El meteco gozaba del beneficio de la libertad pero no de los derechos del ciudadano, puesto que no tenía derechos políticos, voz ni voto, ni derechos civiles tales como, por ejemplo, el derecho a la propiedad inmueble, al cual sólo podían acceder mediante decretos especiales”.

No se conoce de modo preciso cuando se fijó el *status* de meteco¹⁴. La elección del término “meteco”, que delata la condición de emigrado y residente, podría, según Gauthier, ponerse en relación con la autoctonía ática, tema que trataremos más adelante. Por su parte Sancho asevera: “La formalización del procedimiento para acceder a esta categoría, la delimitación del período de residencia en que no era preciso convertirse en meteco, la fijación de las tasas a pagar, etcétera, son fenómenos que revelan el estado de conciencia nacionalista de la sociedad ateniense, puesto que, si bien no quedó definido desde el momento inicial, al menos, tenía una tipología clara a partir del primer cuarto del siglo V”¹⁵.

Respecto de la consideración que le merecen al comediógrafo los metecos, preciso es mencionar la primera comedia conservada, *Acarnienses*, vv. 507-508, donde afirma: “pero estamos nosotros mismos, de alguna manera, (como el grano) bien aventados —es decir, libres de impurezas— “pues aludo a los metecos como el rastrojo de los ciudadanos (*astoi*)”¹⁶. Queda bien claro que los metecos, de acuerdo con

¹¹ Aludimos a la clásica distinción aristotélica entre las formas de gobierno puras e impuras, según apunten al bien común, κοινόν, o a un bien particular, ἴδιον.

¹² Cf. W.R. Connor, “The problem of Athenian civic identity”, en A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, *op. cit.*, pp. 36-7, que señala lo siguiente respecto de los extranjeros residentes: “In classical times, we would expect immigrants to be given metic status, rather than citizenship. But when was the status of the *methoikos* formally defined in Attika? And how closely followed were the formalities? The word *methoikos* first occurs in Aeschylus and in an Attic decree of the 460s and there is some reason to think that the status was not formally defined until after Kleisthenes, perhaps well after him. Before the establishment of a formal status, the boundary between citizen and non citizen must have been very permeable... Hence, in classical Athens many Athenian citizens may have descended from those who had had no good claim on Athenian citizenship”.

¹³ M.I. Finley, “La libertad del ciudadano en el mundo griego”, en *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, 1984, pp. 83-147.

¹⁴ Cf. P. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, pp. 107 ss. Véase también *idem*, “Methèques, perièques et paroikoi: Bilan et points d’interrogation”, en AA. VV., *L’étranger dans le monde grec*, Nancy, 1988, pp. 24-46.

¹⁵ L. Sancho, “TO METEXEIN THΣ ΠΟΛΕΩΣ. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles”, *Gerión*, 9 (1991), p. 76.

¹⁶ ἀλλ’ ἔσμὲν αὐτοὶ νῦν γε περιεπιτισμένοι
τοὺς γὰρ μετοίκους ἄχρῃ τῶν ἀστῶν λέγω.

Aristófanes, no son como los ciudadanos, homologados con el grano o la espiga de trigo, sino tan sólo el rastrojo.

Ahora bien, hacia el 411 el *status* de meteco ya estaba efectivamente bien consolidado. ¿Cuál es la razón de la propuesta de inclusión aristofánica? La época permitiría pensar en fuertes tendencias restrictivas en relación con la ciudadanía, a causa de los problemas suscitados en este último periodo de la guerra del Peloponeso, puesto que las posibilidades de poder seguir disfrutando de los privilegios del imperialismo desaparecen y se pone en cuestión todo el sistema que permitía a los ciudadanos en su conjunto gozar de tales privilegios excluyentes propios del ateniense. Creemos que la respuesta guarda más relación con la situación política crítica del momento, que con un anhelo de modificación genuino de la estructura del cuerpo cívico. Dada la rebelión de muchas ciudades aliadas¹⁷, es necesario reclutar más ciudadanos, aún entre los metecos y extranjeros amigables, con el propósito de terminar o de continuar con la guerra¹⁸.

La propuesta de inclusión de los metecos es posible que guarde relación con el tópico de la escasez de hombres a causa de la guerra. En este sentido, en *Lisístrata*, 524, la protagonista afirma de manera contundente: “no hay ningún hombre en la región” (*ouk éstin anèr en tê khóra*). Es conveniente, entonces, en estas circunstancias, no excluir a estos grupos del cuerpo cívico, al menos hasta que no cambien las condiciones materiales de la guerra.

Pero así como el *status* jurídico-político de meteco se va definiendo paulatinamente en confronte con la identidad del ciudadano, quien no sólo se caracteriza por un origen común sino también por una *praxis* concreta, por una posibilidad de participación en la cosa pública que lo diferencia del resto de la sociedad, así también, el meteco representa un escalón más alto que el extranjero.

En tercer lugar, Lisístrata propone incorporar al cuerpo cívico a los deudores del tesoro público (*κεῖ τις ὀφείλη τῷ δημοσίῳ*, v. 581). Lisístrata en los “deudores del tesoro público” está contemplando una situación de endeudamiento entre un particular y el Estado. MacDowell grafica este caso ejemplificando con la falta de pago de un impuesto, de una renta por un arrendamiento de una propiedad estatal o de una multa impuesta por un delito¹⁹. Más adelante agrega el mismo que estos deudores “perdían la mayor parte de sus derechos de ciudadano hasta que pagaran”. Si no podían hacerlo permanecían privados de derechos y, a su muerte, les transmitían a sus herederos la deuda con la condición irreversible de privación de derechos (*atimía*)²⁰.

¹⁷ Entre las ciudades aliadas que se rebelaron en ese momento, cabe mencionar a Quios y Eritrea (Tucídides, VIII, 14), Teos (Tucídides, VIII, 16) y Mileto (Tucídides, VIII, 17, 3).

¹⁸ Vide PLÁCIDO, D. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona, 1997, p. 24 y W.R. Connor, “The problem of Athenian civic identity”, *op. cit.*, p. 36, que sostiene: “When the polis needed citizens for service in the army or for other reasons, there would be strong incentives to treat these immigrants as citizens”.

¹⁹ D. MacDowell, *op. cit.* Véase también S.C. Todd, *The shape of Athenian law*, Oxford, 1993, p. 144.

²⁰ Cf. particularmente M.H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Feugontes*. Odense, 1976, pp. 55-90.

Lisístrata pretende incorporar nuevamente al cuerpo de la ciudadanía a estos deudores, antiguos ciudadanos atenienses otrora *epítimoi*, “en pleno ejercicio de sus derechos”.

No se mencionan en *Lisístrata* otras causas de *atimía* o privación de derechos distintas de las deudas. De todos modos, la descripción de la situación tremenda a la que estaban sometidos los deudores, posiblemente en otras ciudades diferentes de Atenas²¹, está presente en *Riqueza*, la última comedia conservada²²:

Ἐγωγέ τοι διὰ μικρὸν ἀργυρίδιον
δοῦλος γεγένημαι πρότερον ὧν ἐλεύθερος²³.
(vv. 147-148)

Por último, Lisístrata propone la incorporación de los *apoíkoi*, colonos, antiguos ciudadanos atenienses que habían emigrado. Con el término “*apoíkoi*” se alude a los asentamientos fundados por atenienses que luego se volvieron ciudades independientes²⁴. Se nos plantea un problema de interpretación en lo que respecta al propósito de Lisístrata en el sintagma *deúro xunágein*, “conducirlos aquí”, i.e. a Atenas. ¿Acaso se trata de extender la ciudadanía a todas las ciudades jónicas y del Asia Menor, fundándose en el mito según el cual todas eran descendientes del héroe ateniense Ion? Concordamos con MacDowell en negar que ésta haya podido ser la sugerencia de Aristófanes porque ello habría significado la ruina de Atenas²⁵. Argu-

²¹ Como se sabe, la esclavitud por deudas había sido abolida en Atenas por Solón, ca. 594 a.C. Así, la reforma soloniana logró modificar las relaciones entre particulares, suprimiendo la esclavitud por deudas entre acreedor y deudor insolvente. Cf. M.H. Hansen, *La démocratie athénienne*, p. 54.

²² Nótese que el que habla es un esclavo cario, por lo que cabrían dos interpretaciones respecto de su privación de libertad: o bien fue esclavizado en Caria, donde presuntamente la esclavitud por deudas seguía vigente, o bien podría tratarse de un extranjero residente en Atenas, que perdió su condición de libre por deudas con el tesoro público, por ejemplo, ante la falta de pago de un impuesto como el *xenikón*. Juzgamos más probable esta segunda interpretación puesto que la preocupación por los deudores del tesoro público ateniense ya se encuentra presente en obras anteriores de nuestro poeta.

²³ “Yo, en efecto, por una pequeña platita me he vuelto esclavo, siendo antes libre”.

²⁴ Señala A. Sommerstein, *Lysistrata*, pp. 183-4 —y concuerda en esto D. MacDowell, *op. cit.*, p. 238— que no se alude en este pasaje a las pocas colonias fundadas por los atenienses en tiempos históricos (ya que estas no merecerían tanta importancia) ni tampoco a las cleruquías o asentamientos de los ciudadanos atenienses (puesto que éstas no eran *póleis* sino porciones dispersas del cuerpo cívico ateniense), sino que se refiere a las ciudades de lengua jónica de Asia Menor y el Egeo, que, según la tradición ateniense y la propia, eran fundaciones de colonización ateniense.

²⁵ D. MacDowell, *op. cit.*, p. 238. A. Sommerstein, *Lysistrata*, fundamenta la intención aristofánica de “unir la raza jónica en un estado único con una única ciudadanía” como algo razonable teniendo en cuenta lo ocurrido unos años más tarde, en 405-4, cuando los Samios, los únicos aliados que permanecieron fieles hasta el final, fueron declarados atenienses. Sin embargo, es poco plausible que en esta coyuntura la *intentio auctoris* se haya orientado en esta dirección. Pensar en la posibilidad de un panjonismo en esta época es poco probable.

mentamos, por el contrario, que, de entre las colonias, habría que cardar y sacar *tò kátagma*, el hilo, lo mejor, y conducirlos a Atenas. Se trata de elegir en estas ciudades a unos pocos colonos que sean fieles a la causa ateniense y hacerlos ciudadanos.

Ranas

Ranas fue representada en las Leneas del 405 a.C. La comedia presenta dos temas vinculados entre sí: la problemática de la salvación de Atenas y la de la tragedia.

Hemos de hacer referencia sólo al primero, ya que se encuentra estrechamente relacionado con las propuestas de ampliación de la ciudadanía de la agenda aristofánica.

El evento más destacado del verano anterior al de la representación de esta obra había sido la victoria ateniense de Arginusas, que le había permitido a Atenas tener control sobre el Egeo. Este triunfo se logró como resultado de un extraordinario esfuerzo de movilización, donde inclusive los esclavos habían sido alistados como remeros con la promesa de libertad y, aparentemente, de ciudadanía, de modo de poder afrontar una flota no mucho mayor que la utilizada unos años antes en la expedición a Sicilia²⁶. A pesar de haber sido una victoria, le costó a Atenas más vidas que cualquier otra batalla a excepción de la batalla de Delio en 424 y del desastre de Sicilia²⁷.

Arginusas y sus consecuencias constituye, en el último periodo de la guerra, el acontecimiento que más potenció la confusión, reflejada en las agrupaciones, reagrupaciones y enfrentamientos de las facciones políticas del momento²⁸.

Retomemos, ahora, la cuestión de la ciudadanía. El segundo punto en cuanto a la inclusión de nuevos miembros en la ciudadanía está tratado en *Ranas* (vv. 684-705).

El Coro en primer lugar advierte a la audiencia acerca de la seriedad del asunto que está por tomar en consideración:

Τὸν ἱερὸν χορὸν δίκαιόν ἐστι χρηστὰ τῇ πόλει
ξυμπαρανεῖν καὶ διδάσκειν²⁹.

(vv. 686-687)

²⁶ A. Sommerstein, (ed.), *The comedies of Aristophanes, vol. IX, Frogs*, Warminster, 1996, p. 2: "The fleet which sailed to meet the Peloponnesians at Arginusae included 110 Athenian ships, as against 100 in the fleet that sailed to Sicily in 415" (Tucídides, VI, 31, 2).

²⁷ B.S. Strauss, *op. cit.*, pp. 179-82, estima a los caídos en la batalla de Arginusas en mil seiscientos hombres (500 hoplitas, 1147 *thetes*). El costo de vidas atenienses de la expedición a Sicilia lo calcula c. 9100 y el de Delio en 2000. Ninguna otra batalla, a excepción de Egospótamos, que es posterior, tiene un número de muertes mayor a seiscientos.

²⁸ D. Plácido, *op. cit.*, pp. 110-1. La referencia concreta a la batalla de Arginusas aparece en *Ranas*, 33. A. Sommerstein, *Frogs, ad loc.*, señala: "The battle of Arginusae, in which the Athenian fleet had been manned by a mass levy of all available men, including slaves (Jen. *Hel.* 1, 6, 24) who were rewarded with freedom" (cf. Helánico, *FGrH*, 323a F25). Respecto de los vínculos entre la batalla de Arginusas y *Ranas*, vide I. Worthington, "Aristophanes' "Frogs" and Arginusae", *Hermes*, 117, 1989, pp. 359-363.

²⁹ "Es justo que el coro sagrado sea útil a la ciudad para aconsejarla y enseñarle".

A continuación se expone como principio fundamental la igualdad de los ciudadanos:

Πρῶτον οὖν ἡμῖν δοκεῖ
ἔξισῶσαι τοὺς πολίτας κάφελειν τὰ δειμάτα³⁰.

(vv. 687-688)

En relación con ἔξισῶσαι cabe recordar el valor puntual del infinitivo confectivo que remarca bien la necesidad que urge de promover esta igualdad, igualdad que, según anteriormente subrayáramos, sólo se intenta practicar entre ciudadanos³¹. En cuanto a la “supresión de los miedos” creemos que posiblemente se esté haciendo alusión al momento histórico posterior a la caída del gobierno oligárquico de los Cuatrocientos. La inmediata restauración del gobierno democrático debe haber degenerado en una suerte de terrorismo de Estado con ejecuciones y condenas a los gobernantes y colaboradores del régimen anterior, situación que, de alguna manera, se refleja en el deseo aristofánico de erradicación de los temores.

En los versos subsiguientes se explicita más el sentido de igualar y de la supresión de los temores:

Κεῖ τις ἤμαρτε σφαλεῖς τι Φρυνίχου παλαίσμασιν,
ἐγγενέσθαι φημὶ χρῆναι τοῖς ὀλισθοῦσιν τότε
αἰτίαν ἐκθεῖσι λῦσαι τὰς πρότερον ἀμαρτίας³².

(vv. 689-691).

Aquí se está intentando perdonar y, a partir de ahí, incluir y no excluir de la ciudadanía, o, al menos, considerar *átimoi* —privados de derechos— a quienes habían participado en el gobierno de los Cuatrocientos. Sostiene MacDowell³³ que no todos sufrieron el mismo destino cuando cayó el gobierno oligárquico. Unos líderes, incluidos Pisandro y Antifón, fueron o bien condenados a muerte por una corte o huyeron al exilio para evitar ser ejecutados. Otros, Terámenes en particular, fueron exonerados porque se volvieron contra la oligarquía. Algunos miembros del régimen continuaron viviendo en Atenas pero padecieron *atimía*, mientras que otros que colaboraron con el servicio militar, sufrieron una privación parcial de derechos, perdiendo sólo la facultad de hablar en la asamblea o de ser parte en el Consejo³⁴.

³⁰ “Primero, ciertamente, nos parece bien *igualar ya a los ciudadanos* y suprimir los miedos”.

³¹ Podemos proponer una lectura a la luz de todo el *corpus* y pensar que, tal vez, en esta necesidad de igualar se apunte no sólo a la cuestión de la ciudadanía y los derechos en ella comprendidos, esto es, a una igualdad formal, sino también a la cuestión de la extrema desigualdad social, temática que se trata en varias comedias, particularmente en *Asamblea de las mujeres* y *Riqueza*.

³² “Y si alguien, tras haber cometido algún desliz a causa de las maniobras de Frínico, erró, digo que es necesario que sea posible liberar de la falta cometida anteriormente a los que cayeron, tras haber sido puestos fuera de inculpación”. (El Frínico aquí mencionado fue uno de los líderes del gobierno oligárquico de los Cuatrocientos.)

³³ D. MacDowell, *op. cit.*, p. 286.

³⁴ Al respecto, cf. Andócides I, 78; Lisias 20, 19: 35; D. MacDowell, *op. cit.*, p. 285.

Cinco años después del golpe oligárquico es menester indultarlos. El colofón con el que se cierra esta suerte de alegato es elocuente por sí mismo:

Εἴτ' ἄτιμόν φημι χρῆναι μηδέν' εἶν' ἐν τῇ πόλει³⁵.

Se alude aquí a los ciudadanos que por razones políticas³⁶ han sido excluidos de la ciudadanía, ya sea por privación total o parcial de derechos, esto es, *atimía* absoluta o relativa³⁷.

En segundo término se propone la incorporación de los esclavos:

Καὶ γὰρ αἰσχρόν ἐστι τοὺς μὲν ναυμαχήσαντας μίαν
καὶ Πλαταιᾶς εὐθύς εἶναι κἀντὶ δούλων δεσπότας.
Κοῦδὲ ταῦτ' ἔγωγ' ἔχοιμ' ἂν μὴ οὐ καλῶς φάσκειν ἔχειν,
ἀλλ' ἐπαινώ· μόνα γὰρ αὐτὰ νοῦν ἔχοντ' ἐδράσατε.
Πρὸς δὲ τούτοις εἰκὸς ὑμᾶς, οἱ μεθ' ὑμῶν πολλὰ δὴ
χοῖ πατέρες ἐναυμάχησαν καὶ προσήκουσιν γένει
τὴν μίαν ταύτην παρεῖναι ξυμφορὰν αἰτουμένοις. [...]
πάντας ἀνθρώπους ἐκόντες ξυγγενεῖς κτησώμεθα
κἀπιτίμους καὶ πολίτας, ὅστις ἂν ξυνναυμαχῆ³⁸.

(vv. 693-702)

³⁵ “Luego digo que es preciso que nadie sea privado de derechos en la ciudad”.

³⁶ De hecho, luego de la primera representación de *Ranas*, hubo un decreto de un tal Patroclides que ordenaba restaurar los derechos de los ciudadanos que habían padecido *atimía*, siguiendo la misma línea de los consejos aristofánicos. Al respecto, cf. Andócides I, 73; Jenofonte, *Helénicas*, II, 2, 11. Sostiene D. MacDowell, *op. cit.*, p. 298, que posiblemente la autorización para una segunda representación de *Ranas* esté vinculada con este decreto. En la *Vida de Aristófanes* se enuncia que el poeta “fue coronado con olivo sagrado, luego de decir en *Ranas* aquellas palabras relacionadas con los *átimoi*”.

³⁷ Cf. S.C. Todd, *op. cit.*, pp. 142-3: “*Atimía* literally denotes the removal of *time* (‘honour’ and specifically the honour that pertains to a citizen); the man who, as punishment, has been deprived of his honour is described as *atimos*, and is to be contrasted to *epitimos*, one who is in full possession of citizen *time*... *Atimía* could either be total or apparently partial: total *atimía* was the deprivation of a whole package of rights; but, the *atimía* imposed on the prosecutor, in the majority of public cases, if he withdrew the prosecution or failed to obtain 20% of the votes, seems to have been the loss not of all the rights to prosecute but instead of the right to bring the same type of prosecution in future... The penalty was regularly lifelong: its was permanent rather than for a fixed term of years, but it was not normally hereditary. Occasionally, however, in very serious cases of treason, we hear of *atimía* been imposed on an offender ‘and its descendants’, (e.g. the sentence against Antiphon quoted by Plut. Antiphon 834a)... Special mention should be made of people who fell into debt with the state, whether from an unpaid fine or as a result of an overambitious bid for a public contract that they were unable to meet... An unpaid debt resulted in *atimía* and it was hereditary, but full payment of the debt by the debtor or by his heirs automatically restored his or their status as *epitimos*”.

³⁸ “Y es vergonzoso que los que combatieron una sólo vez ciertamente sean (ciudadanos) de Platea y en lugar de esclavos sean amos. Y, en cuanto a esto, no podría decir que no

Advertimos en este caso que el planteo de la extensión de la ciudadanía es más innovador aún que en *Lisístrata* en la medida que se extiende a otro tipo de *átimoi*, ciudadanos privados de derechos, por razones diferentes de las deudas con el Estado, como también a los esclavos que han servido a la patria en combates navales y a su descendencia³⁹.

La aprobación aristofánica de la liberación de los esclavos de Platea y el cambio de *status* de esclavo en amo (*eínai kantì douílon despótas*, v. 694) remite, por un lado, a la trama de la comedia en cuestión, al cambio de vestimentas y papeles entre Dioniso y el esclavo Jantias en las escenas precedentes. Pero, por otra parte, preanuncia, de alguna manera, la crítica de vv. 730-734 hacia los líderes atenienses como de origen extranjero y extracción servil.

Los versos 701-702 operan a la manera de síntesis de lo que se ha venido diciendo hasta el momento:

πάντας ἀνθρώπους ἐκόντες ξυγγενεῖς κτησώμεθα
κάπιτίμους καὶ πολίτας, ὅστις ἂν ξυνναυμαχῆ.

Si analizamos con detenimiento esta exhortación hallamos que *πάντας ἀνθρώπους* está en posición marcada al inicio de la frase, lo cual, demás está decirlo, contribuye a poner en relieve el objeto, los hombres, y tratándose de la obra inmediatamente posterior a *Lisístrata*, bien podríamos traducirlo por “la humanidad”⁴⁰.

Respecto de los términos que funcionan como predicativos del objeto, desde el punto de vista semántico, el concepto de *xungénneia* se vincula con el de *isogonía*, igualdad de origen, fundamento que da lugar a la *isonomía*, privilegio del ciudadano. El sujeto político construye su identidad como ciudadano, como miembro de una comunidad, sobre la base de una génesis común. En cuanto a *ἐπίτιμος*, cabe aclarar que este término implica el “estar en posesión de derechos y franquicias”⁴¹, rasgo evidenciable sólo en el ciudadano. No creemos que exista un pleonasma en el

esté bien, sino que lo apruebo. Pues sólo esto hicisteis con sensatez. Pues es conveniente que vosotros a estos que participaron en combates navales con vosotros muchas veces y sus padres y los que están emparentados con ellos por la estirpe asistáis a los que lo piden en esta única circunstancia. Tengamos a todos los hombres voluntariamente como de un mismo origen y en ejercicio pleno de sus derechos y ciudadanos, quienesquiera hayan combatido juntamente con nosotros”.

³⁹ Respecto de la presencia de esclavos remeros señala D. Plácido, *op. cit.*, p. 24, que puede interpretarse como una excepción significativa, derivada del momento difícil por el que pasa la ciudad. Puede tratarse de una excepción de que a tales esclavos se les haya concedido algún tipo de participación en los derechos cívicos.

⁴⁰ Nos preguntamos si, haciendo eco con *Lisístrata*, una obra de mujeres que detrás de su vis cómica presenta contenidos de notoria seriedad, no cabría interpretar la exhortación a considerar a toda la humanidad como “de un mismo origen, en ejercicio pleno de sus derechos y ciudadana” como un llamado a la no discriminación —regional, de estado (jurídico-político), por ejemplo—.

⁴¹ Cf. Liddell & Scott, *Greek English Lexicon*, Oxford, 1989, s.v.

sintagma *κάπιτίμους καὶ πολίτας*, sino una alusión concreta a los *átimoi*, aquellos ciudadanos rebajados en su condición, derechos y prerrogativas. El final de verso restringe el referente del *πάντας ἀνθρώπους* a la condición de que combatan junto con los atenienses.

Creemos necesario destacar el carácter innovador de Aristófanes en relación con la inclusión de los esclavos en el cuerpo político. Si bien existía el precedente de la liberación de los esclavos que combatieron en Platea, esta situación no era la corriente. Tal como señala Paoli⁴², junto al *polítes katà génos* está el *poiētōs polítes*, ciudadano, extranjero de origen, cuya adquisición de ciudadanía se ha hecho posible en virtud de un *pséphisma*, decreto, i.e. *iure plebisciti*. Ahora bien, en relación con la *poíesis*, o facultad de naturalizarse ciudadano, existía un requisito previo o presupuesto jurídico básico, cual era la constatación del *status libertatis*, que apuntaba a la capacidad genérica de llegar a ser ciudadano y que, según Paoli, el esclavo no poseía⁴³.

Otro aspecto a considerar en lo concerniente a los *poiētoì politai* radica en la extensión de sus derechos: los mismos padecen una *atimía* leve, puesto que no pueden acceder ni al arcontado ni al sacerdocio⁴⁴. Aristófanes, según veremos en el siguiente apartado, no pretende modificar la situación en lo que a esto respecta.

Acerca del gobernante

Íntimamente vinculada a las limitaciones inherentes a los *átimoi* y a los *poiētoì politai* se halla la cuestión de los que pueden acceder o no a las magistraturas, i.e. a la esfera del *árkhein*. Tal como afirma Paoli, no se puede acceder a una magistratura si no se es ciudadano *iure sanguinis*.

La problemática de la idoneidad de los gobernantes y de la elección popular de los mismos es otro de los grandes temas políticos que recorren el *corpus* aristofánico.

Hemos de tratar este tema en forma puntual, ciñéndonos fundamentalmente a lo expresado al respecto por nuestro autor en *Ranas*. En los versos 721 y siguientes se recurre a un símil del campo de la numismática, comparando las monedas acuñadas recientemente por un mal cuño y de escasa valía con los políticos nuevos y advenedizos. El error de elección está en el pueblo:

⁴² U.E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Florencia, 1930, pp. 280 ss., 327 ss.

⁴³ M.I. Finley, *op. cit.*, p. 135, presenta una posición diferente de la de Paoli, afirmando que los esclavos manumitidos no eran ciudadanos, aunque sí libres en sentido amplio. La diferencia entre un ciudadano y un no ciudadano libre no era meramente política—derecho a votar o a ejercer un cargo— sino que iba mucho más allá: un no ciudadano no podía poseer bienes inmobiliarios, excepto por concesión especial de este privilegio de la asamblea popular, concesión hecha pocas veces. Tampoco podía un no ciudadano casarse con una ciudadana y sus hijos eran, por definición, bastardos, sujetos a diversas incapacidades legales, y excluidos del cuerpo de ciudadanos.

⁴⁴ Cf. Demóstenes, *Contra Neera*, 92 (*apud* U.E. Paoli, *op. cit.*, p. 327).

Πολλάκις γ' ἡμῖν ἔδοξεν ἢ πόλις πεπονθέναι
 ταύτων εἷς τε τῶν πολιτῶν τοὺς καλοὺς τε κάγαθοὺς
 εἷς τε τάρχαϊον νόμισμα καὶ τὸ καινὸν χρυσίον.
 Οὔτε γὰρ τούτοισιν οὔσιν οὐ κεκιβδηλευμένοις,
 ἀλλὰ καλλίστοις ἀπάντων, ὡς δοκεῖ, νομισμάτων
 καὶ μόνοις ὀρθῶς κοπεῖσι καὶ κεκωδωνισμένοις
 ἐν τε τοῖς Ἑλλησι καὶ τοῖς βαρβάροισι πανταχοῦ
 χρώμεθ' οὐδέν, ἀλλὰ τούτοις τοῖς πονηροῖς χαλκίοις
 χθές τε καὶ πρόην κοπεῖσι τῷ κακίστῳ κόμματι⁴⁵.

(vv. 718-726)

El pasaje ilustra una conocida asociación de raigambre mitológica entre la calidad de los hombres y la de los metales⁴⁶. Pero, por otra parte, da cuenta de la escasez, al menos para las transacciones internas, tanto de *tò arkhaïon nómisma*, la moneda antigua, i.e. la tradicional moneda ateniense de plata de las minas de Laurión⁴⁷, cuanto de *tò kainòn khrusíon*, el oro nuevo, considerado también una moneda de muy buena calidad⁴⁸.

Ahora bien, las monedas no falsificadas, las mejores de todas (*kallístoi hapánton*) no se usan —en el interior de Atenas, se entiende—, sino que se sirven de las malas monedas de cobre (*poneroi khalkíoi*), acuñadas por el peor cuño (*kakísto kómmati*). En la acuñación de esta moneda de mala calidad halla Burelli una referencia evidente de la necesidad de cubrir una carencia de orden práctico originada en la escasez de plata⁴⁹.

De todas maneras, las mejores monedas, “probadas en todas partes entre los griegos y bárbaros” (vv. 722-724) y que no se utilizan en Atenas, da cuenta de que las buenas sirven para las transacciones comerciales con el exterior, mientras que en el “mercado interno” los atenienses sólo utilizan las de cobre.

⁴⁵ “Y a menudo pensamos que la ciudad se comporta de la misma manera hacia los ciudadanos encumbrados y hacia la antigua moneda y el oro nuevo. Pues a éstas, que no son falsificadas, sino las mejores monedas de todas, como parece, las únicas correctamente forjadas y probadas por todas partes, no sólo entre los griegos sino también entre los bárbaros, a éstas no las usamos para nada, sino a las malas (monedas) de cobre acuñadas ayer y anteayer por el peor cuño”.

⁴⁶ Cf. J. Gould, *Give and take in Herodotus*, Oxford, 1991, que sostiene que en los textos arcaicos los objetos metálicos y la moneda eran simbólicos del carácter moral de las personas.

⁴⁷ A. Sommerstein, *Frogs*, *ad loc.*: “The enemy occupation of Deceleia would have seriously hampered the mining operations, in particular by providing an accessible refuge for the slave workers”. Cf. Tucídides, VI, 91, 7; VII, 27, 5.

⁴⁸ El oro nuevo (*tò kainòn khrusíon*) hace referencia al oro procurado en 407-6 al derretir las estatuas de la Victoria en el Partenón. Cf. Helánico, *FGrH*, 4 F 172; Filócoro, *FGrH*, 328 F 141. Vide W.E. Thompson, “The golden Nikai and the coinage of Athens”, *NC*, 10, 1970, pp. 1-6.

⁴⁹ L. Burelli, “Metafore monetali e provvedimenti finanziari in Aristofane”, *ASNP*, III, 3 (1973), p. 781.

La moneda constituye un modo de expresión de la identidad cívica, una medida estandarizada de valor y un medio público de satisfacer las obligaciones cívicas. La moneda posee cierta ambivalencia que, por un lado, como medida de valor, mantenía significados y funciones exclusivas a una comunidad cerrada, y, por otro, constituía un medio universal de cambio fuera del sistema moral de esa comunidad. La naturaleza paradójica de la moneda refleja la naturaleza paradójica de la polis, que se desarrollaba en el cruce de caminos entre las relaciones cívicas y el intercambio con el extranjero⁵⁰.

El problema que el pasaje de *Ranas*, 720-725, suscita, radica en una inversión de valores que atenta contra la identidad cívica de los atenienses. Dicha inversión se expresa mediante la utilización de la mejor moneda como medio universal de cambio entre griegos y bárbaros (*en te toîs hêllesi kai toîs barbároisi pantakhoû*, v. 724), mientras que la peor, la de cobre, queda en el mercado interno, a pesar de ser, entre otras cosas, un medio público de satisfacción de las obligaciones cívicas.

A continuación Aristófanes expone quiénes, de entre los ciudadanos, deberían gobernar. Aquí se manifiesta una propuesta de política más restrictiva en cuanto al acceso a los cargos públicos⁵¹:

Τῶν πολιτῶν θ' οὓς μὲν ἴσμεν εὐγενεῖς καὶ σώφρονας
 ἄνδρας ὄντας καὶ δίκαιους καὶ καλοὺς τε κάγαθούς
 καὶ τραφέντας ἐν παλαίστραις καὶ χοροῖς καὶ μουσικῇ,
 προυσελοῦμεν, τοῖς δὲ χαλκοῖς καὶ ξένοις καὶ πυρρῖαις
 καὶ πονηροῖς κάκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα
 ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν⁵².

(vv. 727-732)

Los versos citados ilustran en qué medida la identidad cívica ateniense era en grado sumo problemática⁵³. La comparación de la calidad de las monedas y los po-

⁵⁰ Cf. S. Von Redden, "Money, law and exchange: coinage in the Greek polis", *JHS*, 117 (1997), pp. 168, 176.

⁵¹ Al respecto, cf. D. MacDowell, *op. cit.*, p. 288: "The *epirrhema* welcomes slaves and strangers for rowing and fighting in the navy, but the *antepirrhema* makes clear that such men are not welcome as leaders. A position of command needs a real Athenian".

⁵² "De entre los ciudadanos a los que sabemos bien nacidos (*eugeneis*) y prudentes (*sóphronas*) y justos (*dikaioi*) y de escrupulosa probidad (*kalokagathoi*) y educados en la palestra y en los coros y en la música, los insultamos, mientras que nos servimos para todo de las de cobre, de los extranjeros y de los pelirrojos, de los vulgares (*poneroi*), hijos de vulgares, de los que llegaron después". Respecto de *sóphron*, cf. R.A. Neil, "Political use of moral terms", en *The Knights of Aristophanes*, Hildesheim, 1966, pp. 202-9, que sostiene que es un término políticamente connotado y utilizado por ciertos círculos más conservadores y contrarios a la democracia radical. En cuanto a la posible alusión a un personaje político pelirrojo (cf. *Caballeros*, v. 902), que quizás fuera Cleofón, véase H. Van Daele, *op. cit.*, *ad loc.*

⁵³ Cf. W.R. Connor, "The problem of Athenian civic identity", *op. cit.*, p. 41: "Civic identity was indeed problematic. Being Athenian was not the automatic result of being born into a society in which all the members shared the same genetic and cultural inheritances. Civic identity could not be taken for granted: it had to be constructed and reconstructed in each generation".

líticos sugiere también connotaciones raciales: el cobre, la moneda que circula en el interior de Atenas, se asocia cromáticamente, a los “pelirrojos”, extranjeros, posiblemente tracios, y, por ende, de origen servil⁵⁴.

La esfera del *árkhein* no debe quedar librada a estos personajes. La concepción de la democracia en Aristófanes se manifiesta en este punto como no extrema: no todos pueden acceder a este derecho.

Creemos que la posición de Aristófanes es contundente en este punto. No se puede elegir a cualquiera para que ocupe el poder: la esfera del *árkhein* debe estar restringida a los ciudadanos *iure sanguinis*, a los *eugeneís*, como reza el verso 727 anteriormente citado, el cual, como interpreta Loraux⁵⁵ es un vocablo intercambiable con *engenés*, que apunta a la autoctonía de nacimiento. De suma importancia es destacar los vocablos utilizados en la crítica cruel hacia quienes son de hecho electos para las magistraturas. Se habla de *poneroí* cuyo campo semántico es relativamente amplio, pero que de cierto posee en este contexto una connotación política, significando “de bajo estrato social”. *Poneroí* se opone entre otros términos a *kalokagathoí*, dotado también de significación político-social⁵⁶, dado que apunta al ideal aristocrático del ciudadano fundado en una concepción de conjunto acerca del hombre y en una educación integral del cuerpo y espíritu⁵⁷. Resulta igualmente significativo que *poneroí*, con connotación sociopolítica y opuesto a *chrestoí*, hombres de bien, aparezca en otro testimonio contemporáneo de Aristófanes, *La república de los atenienses* falsamente atribuida a Jenofonte. El autor de este opúsculo, conocido también como el Viejo Oligarca, al hablar de la república de Atenas, sostiene que los atenienses “prefirieron que los plebeyos (*poneroí*) estuvieran mejor que la gente de calidad (*chrestoí*)”⁵⁸.

⁵⁴ Liddel & Scott, s.v. definen *pyrrías* como “red haired slaves from Thrace”.

⁵⁵ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, 1984, p. 217. A propósito de Aristófanes marca una equivalencia semántica entre los dos términos en cuestión.

⁵⁶ Nótese la misma oposición semántica *poneroí-kaloí kai agathoí* en Isócrates, 15, 100; 316; y en el mismo Aristófanes, *Caballeros*, vv. 184-186:

(Primer servidor al Choricero) : Μῶν ἐκ καλῶν εἶ κάγαθῶν;

{ΑΛ.} Μὰ τοὺς θεοὺς, εἰ μὴ κ πονηρῶν γ'.

(“¿Acaso provienes de padres buenos y honestos?/ -¡No, por los dioses!, sino de gente vulgar”.)

idem, v. 738:

τοὺς μὲν καλοὺς τε κάγαθοὺς οὐ προσδέχει,

(“A la gente de bien no la acepta”.)

idem, vv. 1274-1275:

Λοιδορῆσαι τοὺς πονηροὺς οὐδέν ἐστ' ἐπίφθονον,

ἀλλὰ τιμῆ τοῖσι χρηστοῖς, ὅστις εὖ λογίζεται.

(“No es en absoluto odioso hacer reproches al vulgo, sino que es un honor para los de calidad, para el que razona bien”.)

Respecto de la interpretación político-social de términos con significación originariamente moral, cf. A. W. Gomme, “The interpretation of ΚΑΛΟΙ ΚΑΓΑΘΟΙ in Thucydides 4, 40, 2”, *CQ*, 3 (1953), pp. 65-68.

⁵⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega.*, México, 1957, p. 264.

⁵⁸ I. 1, 4: εἴλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστοὺς.

La temática de la educación basada en los modelos de antaño constituye el foco de interés de *Nubes*, obra en la que se marca la diferencia entre los dos sistemas educativos mediante la oposición de dos espacios: el gimnasio que, representa, por un lado, la antigua *paideía* consistente en profesar la justicia (*díkaia légon*), en la medida (*sophrosyne*), etcétera; el ágora, por otra parte, que simboliza el aprendizaje de los nuevos tiempos⁵⁹ que, entre otras cosas, enseña a esquivar una condena (*apopheûxis díken*), a hacer una citación (*klesis*) y a endulzar la voz persuasivamente.

Por otra parte, consideramos que aquí también está en juego el tema de la *autochthonía*, al cual remite, siguiendo a Loraux, el término *eugenés*⁶⁰. El comediógrafo señala explícitamente el ciudadano suficientemente idóneo para ocupar las magistraturas: debe ser *eugenés*, de buena cuna, *sophron*, prudente y justo, *kalokagathós* y educado de acuerdo con las pautas de la antigua educación. La mención de los *hústatoi aphigménoi* –los últimos en llegar– pone de relieve la cuestión que aquejaba a nuestro poeta de no dejar librada la esfera de mando del poder político, el *árkhein*, a cualquier recién llegado o advenedizo. Y ello no por una pura cuestión de conservadorismo o de carácter reaccionario del régimen democrático en el comediógrafo como algunos han querido demostrar⁶¹, sino más bien a causa de una postura más prudente⁶² frente a la democracia radical. Ante el advenimiento de esta nueva clase de políticos, ante demagogos tales como su blanco predilecto, Cleón, quienes, según su perspectiva, engañaban al pueblo frente al verdadero alcance de la

⁵⁹ Cf. Aristófanes, *Nubes*, 874-875.

⁶⁰ Cf. N. Loraux, *op. cit.* L. Sancho, *op. cit.*: “El *topos* de la autochthonía en la literatura ateniense desde la segunda mitad del siglo V y en la oratoria del siglo IV no puede ser producto exclusivamente de la ley del ciudadanía del 451/450, sino que ambos fenómenos tienen un pasado común, son la conclusión de una evolución hacia la identidad entre la *eugeneía* y la *engeneía*”.

⁶¹ M. Croiset, *Aristophanes and the political parties at Athens*, Londres, 1909. Más recientemente P. Cartledge, *P. Aristophanes and his theatre of the Absurd*, Bristol, 1990, advierte en el comediógrafo un profundo sentimiento antidemocrático, disfrazado en sus opiniones de modo de agradar al pueblo.

⁶² En cuanto a la consideración de Aristófanes como “demócrata” de diversa índole cf. G.E.M. de SAINTE CROIX, “The political outlook of Aristophanes”, en *The origins of the Peloponesian war*, Londres, 1972, p. 371, donde se afirma que Aristófanes era un hombre de ideas políticas vigorosas, de una variedad “cimoniana”. Más recientemente, J. Henderson, “The demos and the comic competition” en *Nothing to do with Dionysos. Athenian drama in its social context*, ed. J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, Princeton, 1990, p. 312-3, destaca el papel desempeñado por los poetas cómicos, entre otras cosas, al hacerle ver al pueblo las mentiras, compromisos, interés personal y arrogancia de los líderes políticos y abogar en favor de los desvalidos, como un servicio de suma utilidad para cualquier democracia: el ventilar públicamente los puntos de vista de las minorías. G. Mastromarco, *Introduzione a Aristofane*, Bari, 1994, p. 177, en este mismo sentido interpreta a Aristófanes en tanto que “intelectual orgánico” de la democracia ateniense. D. Musti, *Demokratía, origini di un'idea*, Bari, 1995, pp. 266-73, manifiesta particularmente que Aristófanes no es antidemocrático por acusar ciertas instituciones, demagogos, etc., sino que inclusive sus ataques se valen de los mismos instrumentos, técnicas y reclamos que forman parte de la misma cultura e ideales democráticos.

igualdad política, máscara, en definitiva, de una gran desigualdad en lo socioeconómico⁶³, Aristófanes se rebela y pretende alertar a su auditorio.

De todos modos, el problema de la elección popular continúa siendo uno de los temas de preocupación de Aristófanes. En *Nubes* se menciona acerbamente la elección del demagogo Cleón:

ἀλλ' ὁμως εἴλεσθε τοῦτον· φασι γὰρ δυσβουλίαν
τῆδε τῆ πόλει προσεῖναι, ταῦτα μέντοι τοὺς θεοῦς,
ἄττ' ἂν ὑμεῖς ἐξαμάρτητ', ἐπὶ τὸ βέλτιον τρέπειν⁶⁴.

(w 586–587)

Insistimos en el sentido adjudicado a la antigua *paideía* como criterio orientador de la formación del ciudadano, que llevará aparejada, por añadidura, una correcta elección de los magistrados. Mientras tal educación, la antigua, basada en los antiguos modelos, no sea implementada a nivel de la *pólis* en general⁶⁵, es menester que sigan ostentando el poder quienes en virtud de su *eugéneia* y de su *kalokagathía* han podido tener acceso a la misma. Ello no implica una concepción antidemocrática en nuestro comediógrafo, sino simplemente un deseo de preservar el orden (*eunomía*) de lo que se consideraba la democracia de los primeros tiempos, la democracia de los padres (*pátrios demokratía*), y de la constitución ancestral (*he tón progónon politeía*)⁶⁶.

⁶³ Al respecto, cf. a través de varios pasajes del *corpus* aristofánico, la idea del engaño y burla a la que el δῆμος está sujeto a manos de los representantes de este nuevo grupo dirigente. A modo de ejemplo, podemos mencionar: 1) la referencia de *Avispas*, 655-712 en la cual se asevera que, aún para el hombre libre, existe otro tipo de esclavitud, que consiste en la explotación del individuo por el Estado y, particularmente, por los demagogos de turno y sus colaboradores, quienes acaparan la mayor parte del erario público y entregan al pueblo por su labor cívica sólo una mínima parte; 2) que es preciso que el pueblo actúe como sujeto racional y no como “masa” puesto que esta última no piensa y acata ciegamente los dictados de los demagogos como un rebaño (*Avispas*, v. 34); 3) que la extrema pobreza es el fin perseguido por demagogos y sicofantes: los primeros, porque por una ínfima paga se aseguran el apoyo popular, al servicio de fines egoístas, azuzándolo contra enemigos personales; los segundos, porque se sirven de la ley, de las calumnias y amenazas para edificar su fortuna (*Riqueza, passim*).

⁶⁴ “Pero, sin embargo, vosotros lo habéis elegido. Pues dicen que la mala resolución está unida a esta ciudad, pero que los dioses vuelven mejores todas las faltas que vosotros eventualmente hayáis cometido”.

⁶⁵ En las utopías de Platón y Aristóteles, la escolaridad es universal y obligatoria. La ausencia de un sistema público de educación constituye una de las críticas más insistentes dirigidas contra la democracia (Platón, *Leyes*, 804 c-e; Aristóteles, *Política*, 1337 a 33 ss.).

⁶⁶ Si bien la interpretación y la insistencia, fundamentalmente, por parte de los oradores, en una vuelta a lo que se creía había sido la democracia soloniana, es posterior a Aristófanes, es posible, sin embargo, advertir ecos de la misma en la obra del comediógrafo, particularmente en *Aves*.

Conclusión

A modo de conclusión, sostenemos que Aristófanes en tanto intelectual orgánico de la democracia ateniense⁶⁷ cuya función consiste en la expresión del punto de vista de las minorías que deben ser respetadas en todo régimen democrático, manifiesta su franco repudio a las máscaras de la *isonomía*, uno de los pilares de la democracia, con las que la democracia extrema se revestía. La función de nuestro comediógrafo consiste en arrojar luz sobre la realidad que lo circunda y, en este sentido, en la desmitificación de la igualdad política y social.

Sostuvimos a lo largo del presente trabajo que la *isonomía* plantea ya, *ab initio*, el problema de la exclusión de todos aquellos que no tienen el *status* de *polítes*: esclavos, metecos, mujeres, bastardos, *átimoi*, etcétera. Según hemos visto, nuestro comediógrafo propone una modificación de esta situación, aconsejando en *Lisístrata* extender la ciudadanía a los metecos, deudores del tesoro público y colonos; y, en *Ranas*, promoviendo la inclusión de esclavos, de todo aquel que sirva a la patria y otros individuos sometidos a la *atimía* por razones políticas.

Ahora bien, en la esfera de mando del poder político se ha hecho notar que Aristófanes revela una concepción más selectiva: el gobernante debe ser un auténtico ateniense, un *polítes katà génos*, de buena cuna, *eugenés*, y educado de acuerdo con las pautas de la antigua *paideía*. Se advierte en este terreno una concepción no extrema de democracia: sólo algunos ciudadanos, en virtud de su *eugéneia* y educados en la antigua *paideía*, deberían poder acceder a la esfera del *árchein*.

⁶⁷ Adherimos a la calificación dada por G. Mastromarco, *op. cit.*