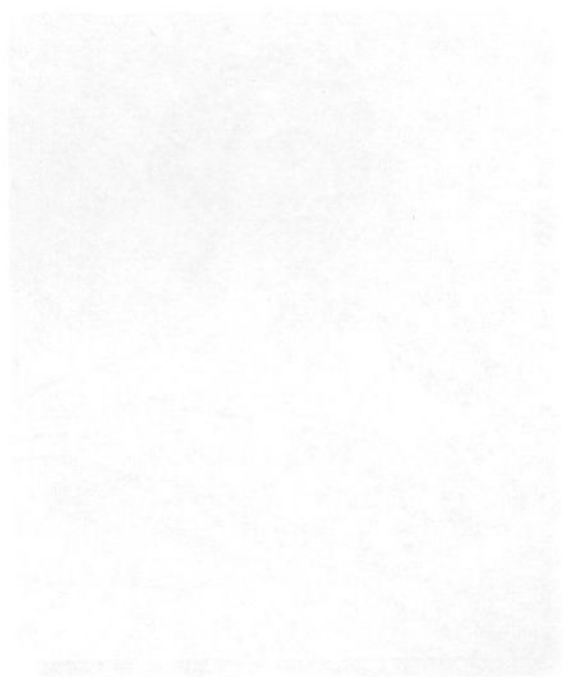


ARTÍCULOS

Lorena Rojas Maraña



LO FEMENINO DETRÁS DEL PODER:
ARJONA DE MILETO*

Lorena Rojas Parma



LO FEMENINO DETRÁS DEL PODER: ASPASIA DE MILETO*

* Este artículo es parte de las investigaciones del proyecto democracia del Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH) de la UCAB.

Sócrates: *Ahí tienes, Menexeno, el discurso de Aspasia de Mileto.*

Menexeno: *Por Zeus, Sócrates, bien dices que Aspasia es feliz, si siendo mujer puede componer esos discursos.*

Sócrates: *Pero si no me crees, acompáñame y la oírás hablar.*

Menexeno: *Muchas veces, Sócrates, he tratado con el arte de Aspasia, y sé de lo que es capaz.*

Sócrates: *¿Entonces qué? ¿No la admiras y no estás ahora agradecido por su discurso?*

Menexeno: *Y mucho, Sócrates, tengo agradecimiento por ese discurso a ella y a cualquiera que te lo haya contado. También, gran agradecimiento por el que lo ha pronunciado.*

Sócrates: *Está bien, pero cuida de no denunciarme, para que de nuevo te enseñe muchos y bellos discursos políticos compuestos por ella.*

Menexeno: *Ten por seguro que no te denunciaré. Tú sólo dámelos a conocer.*

Sócrates: *Así será.*

Menexeno, 249d-e.

RESUMEN

El artículo tiene como fin afirmar el pensamiento político y democrático femenino de Atenas clásica a través de Aspasia de Mileto, asumiendo su autoría de la Oración Fúnebre de Pericles. Con ello, se destacan las características más importantes de la democracia antigua, los rasgos que la definen, y que nos permiten orientar la comprensión de nuestra democracia. Asimismo, se recuerda otra versión del comportamiento femenino en Atenas, además del tradicional oprimido y sin derechos políticos.

Palabras clave: democracia, igualdad, femenino, Aspasia

ABSTRACT

This article proposes a reading of the feminine political and democratic thought of ancient Athens through Aspasia from Miletus, assuming she is the author of Pericles' *Epitaphius*. Through this important text we underline the most important features and characteristics of the ancient democracy, in order to understand our own. At the same time, we remember another version of feminine behavior in Athens, besides the oppressed traditional role without any political rights.

Key Words: Democracy, Equality, Feminine, Aspasia

1. Aspasia, escritora de epitafios

Hablar de la mujer antigua suele traer consigo ciertas dificultades y, según la perspectiva que se asuma, incluso posturas ideológicas. Por un lado, y como suele ocurrir, los problemas surgen por las fuentes con las que contamos, especialmente si queremos hacer una “reconstrucción histórica” de la mujer antigua, lo que para la filología constituye con frecuencia un grave inconveniente; por otro, la aproximación que hagamos hacia la mujer antigua podría encasillarla, por ejemplo, en un rol “oprimido”: encerrada en su gineceo y sometida a la prohibición del ejercicio de los derechos políticos de los que gozaban los hombres. Probablemente esta sea una de las versiones más conocidas sobre la mujer griega, en realidad ateniense, de la antigüedad. Sin embargo, y sin ánimos de contradecirla, también tenemos noticias de otros comportamientos femeninos en Atenas que no son del todo representativos de ese modelo «tradicional» femenino. En este sentido, la propuesta del artículo consiste en hacer una breve aproximación a algunos de estos testimonios y señalar su importancia especialmente con relación a las ideas políticas de la época, en lugar de extender la discusión sobre la minusvalía política de la mujer ateniense o de intentar una reconstrucción histórica de ella.

Así, no se busca agotar históricamente los testimonios; por el contrario, pensar a partir de los más reconocidos entre ellos con el fin de aproximarnos a uno de los perfiles femeninos más importantes de la antigüedad griega democrática: Aspasia de Mileto. Aunque originaria de la *polis* jonia, desplegó su vida política en Atenas –al menos según la información con la que contamos–, y su importancia durante buena parte del gobierno de Pericles, es más que conocida.¹ Vamos a aproximarnos a las ideas de esta sorprendente mujer del siglo V a. C.

¹ Cfr., por ejemplo, *Arcanienses*, 524-538; *Menexeno*, 235e-236c; Plutarco, *Vida de Pericles*, 24-37.

para afirmar un camino hacia otra vertiente de la mujer antigua, además de la mujer oprimida y castrada socialmente en Atenas.² No se busca afirmar con esto que no tengamos sobradas evidencias para afirmar la opacidad política de la mujer en Atenas, sino resaltar la posibilidad de ser y pensar como una Aspasia. En todo caso, no podemos perder de vista que hablar de la "mujer antigua" o de la "mujer ateniense" no deja de ser sumamente complejo por la pluralidad que supone y por el breve espacio con el que contamos: pues mujer antigua es Aspasia y cualquier esposa, hija o madre anónimas de cualquier polis. Amén de que en Atenas, según reporta especialmente el drama, comienza una suerte de "emancipación femenina" alrededor de 431, fecha de la representación de *Medea*.³ Es por ello que vamos a referirnos a lo femenino encarnado, en este caso, en Aspasia, que desarticula toda posibilidad de encasillarla en un "molde" –más allá del de *hetaira*– y cuya relevancia política, y aquí radica el quid del asunto, es prácticamente indiscutible.

Como el interés es filosófico, esto es, *pensar a partir de las ideas que la tradición nos ha legado*, no será motivo de mayor discusión si

2 Para comprender la actitud de Aspasia, es preciso tener presente su origen milesio. En efecto, «Se reconoce que las mujeres de las ciudades jónicas no estaban sometidas a las rígidas costumbres de las atenienses [...] Es lógico pensar que la mentalidad retrógrada ateniense, para la cual la esposa ideal era la encerrada en casa y sumisa al marido, interpretara la conducta de las mujeres jónicas como mero libertinaje», Solana, op. cit., p. XXI. En este mismo sentido, "En la Atenas del siglo V [por ejemplo] nada corresponde a ese centro de educación para muchachas de alta cuna que dirigió la poetisa Safo en la isla de Lesbos a comienzos del siglo VI", Flaceliere, R.: *La vida cotidiana en la Grecia de Pericles*, Temas de hoy, Madrid, 1996, p. 78. Cfr. Just, R.: *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, Londres, 1989, pp. 144 y ss.

3 Cfr. Solana, J.: *Aspasia de Mileto, testimonios y discursos*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. LXXXVI. No es nuestro interés ahora concentrarnos en los testimonios de la tragedia y especialmente de la comedia sobre las mujeres y su "emancipación", aunque coincidimos con la vieja tesis de Bruns según la cual los estímulos para esas obras son sociales y no únicamente literarios. Bruns, I.: *Vorträge und Aufsätze*, Munich, C.H., Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1905, p. 177. Cfr. *Lisístrata*, *Tesmoforias*, y *Asambleístas*. También el *Menexeno* es testimonio sobre la importancia femenina, en este caso en la retórica, refiriéndose específicamente a Aspasia. Asimismo el *Banquete*, con la aparición de Diótima, indistintamente de si la maga de Mantinea haya existido históricamente o no, es un gran testimonio. Si la mujer en Atenas, para entonces, hubiese estado tan disminuida, Platón probablemente no le habría atribuido la máxima sabiduría sobre lo bello en el diálogo. Con todo, habría que considerar con seriedad que Diótima tampoco es de Atenas. Sin embargo, Solana sostiene "que existió un movimiento emancipatorio entre las mujeres atenienses [al menos de 431, con *Medea*] [...] y que tal movimiento no afectó solo a sectores aislados de la población femenina, sino a las mujeres libres en general", op. cit., p. LXXXVI. En todo caso, esto apoya la intención de acentuar otro perfil de la mujer en Atenas, junto a la moral de la mujer tradicional. Por otro lado, también es importante la opinión de Bowra: "Aspasia jugó un papel en la vida social ateniense muy superior al de cualquier mujer de su tiempo. Era debido en parte a su relación con Pericles, pero también a su personalidad sobresaliente. Aunque se levantaron contra ella calumnias espartanas y se le acusó de las aberraciones comúnmente atribuidas a las esposas o amantes de grandes hombres, era una mujer con dignidad e inteligencia [...] Pero, sobre todo, debe haber ofendido el común sentimiento ateniense de que el lugar de una mujer era la casa y su mejor tarea era el guardar silencio. Esto se repite con tanta frecuencia que, si supone un deseo general de creerlo, debía de ser difícil de mantenerlo en la vida práctica, y sospechamos que esta opinión de lo que la mujer debía ser en la vida real se desatendía con frecuencia. No tenemos más que mirar a esas magníficas versiones de mujeres atenienses, las predominantes heroínas de la tragedia o a las bulliciosas íurias de la comedia para ver de qué eran capaces las esposas e hijas. Aspasia pudo no comportarse como algunas de éstas, pero tenía una preeminencia inhabitual y muy criticada", Bowra, C.: *La Atenas de Pericles*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 166-167.

si Aspasia redactó o no la "Oración Fúnebre", por ejemplo, la escribió Tucídides o Pericles. Platón afirma que es Aspasia la autora del "Epitafio" y Tucídides que lo escuchó de Pericles. En su momento, habrá que referirse a este asunto; pero que Pericles lo haya pronunciado –y nos lo haya transmitido Tucídides– no excluye que Aspasia lo haya podido escribir originalmente. Así, la intención que mueve hacia este estudio no es histórica ni filológica. Es filosófica, razón por la que no intervendremos con fuerza en la discusión sobre la "validez" de los testimonios heredados. Hacerlo, implicaría llevar a cabo un estudio con otros fines, que dejaría de lado la ocasión de diálogo y disertación filosófica con los textos, indistintamente de lo fidedigno de su origen. Asimismo, la propuesta no es agotar históricamente los datos y las referencias con las que contamos; tan sólo resaltar aquellos rasgos característicos de esta mujer, que nos invita filosóficamente –una vez más– a pensar.

De Aspasia sabemos poco. Que fue la segunda esposa de Pericles, que era milesia⁴ y, según afirma el mismo Platón, maestra de retórica⁵ y maestra de Sócrates.⁶ En una sociedad como la ateniense donde, como es muy bien conocido, la vida femenina transcurría en el hogar y sus dominios, la anécdota de una mujer enseñando a un hombre la *techné* de la palabra evidentemente nos sugiere un comportamiento femenino poco tradicional. Es que poco tradicional era Aspasia, la meteca, de cuya vida en Mileto sabemos menos aun.⁷ Mujer y extranjera, "dos formas de alteridad en una sociedad basada en el predominio del varón y del ciudadano".⁸ Por ello es comprensible su perfil controversial ante la sociedad ateniense, sus "apariciones" en la comedia,⁹ su calificación como *hetaira* (o *hetera*) y el haber estado siempre bajo un lente de sospecha desde la misma antigüedad.¹⁰ Aspasia simbolizaba, entre

4 Cfr. Plutarco, *Vida de Pericles*, 24, 3. Cfr. Harvey, F.: "Two Kinds of Equality", *Classica et Mediaevalia*, 26, 101-146, 1965.

5 Cfr. Menexeno, 235e-236b. Por lo demás, de 34 testimonios que hacen referencia a Aspasia, 17 aluden a su actividad retórica. Cfr. Connor, W.: "Vim quondam incredibilem: A Tradition Concerning The Oratory of Pericles", *Classica et Mediaevalia*, 1962, 23, 23-33.

6 Cfr. Ateneo, *Banquete de sabios*, V, 219b; Clemente de Alejandría, *Miscelánea*, IV, XIX, 122, 3; Menexeno, 249d-e. Ateneo también se refiere a Aspasia como maestra de Sócrates sobre asuntos amorosos. Dice Aspasia (refiriéndose a Alcibiades): "¿Por qué lloras, querido Sócrates? ¿Acaso te excita un deseo cual rayo que habita en el corazón y que estalla de los ojos de un invencible muchacho, al que yo prometí amansar para ti?", 219e. Es así que "En Aspasia aparecerían juntos e inseparables el amor y la oratoria. En ello sigue la tradición representada por la imagen de Afrodita, donde se junta el amor y la oratoria, donde se manifiesta el lenguaje sinuoso, como paradigma femenino, dado que en la mujer se complementan también el amor y la oratoria. Las heteras y los filósofos, como Aspasia, proceden en gran parte de Asia Menor, cuna de la cultura", Plácido, D.: "Aspasia, la otra cara de la Atenas de Pericles", en De la Villa, J. (comp.): *Mujeres de la antigüedad*, Alianza, Madrid, 2004, p. 92.

7 "Cabe, no obstante, pensar que, entre su llegada a Atenas y su unión con Pericles, Aspasia llevara una vida de hetera o regentara alguna casa de heteras", Solana, op. cit., p. XVI. Cfr. Plutarco, *Vida de Pericles*, 24, 4.

8 Plácido, op. cit., p. 86.

9 Cfr., por ejemplo, *Los Arcanienses*, 527.

10 Haciendo bueno el testimonio de que Aspasia se dedicaba a la educación femenina, incluso antes de su unión con

otras cosas, la intromisión femenina en la oratoria y en la política, espacios reservados tradicionalmente para lo masculino.¹¹ "Aspasia se define así como el aspecto femenino de la retórica ateniense, en manos masculinas. *Es un aspecto de la sociedad griega que se revela sobre todo en época democrática*".¹²

Los testimonios sobre Aspasia no son muchos, son de muy diversas fuentes y no dejan de estar sometidos a discusión. Los más célebres son, por supuesto, sus presuntos discursos: el que Platón le atribuye en el *Menexeno* y la *Oración Fúnebre* o *Epitafio* que pronuncia Pericles en 431, en ocasión de los primeros caídos de la guerra Peloponeso. Según Platón, también ese discurso fue obra de Aspasia.¹³ No es el propósito que ahora nos ocupa engrosar la diatriba probablemente interminable sobre la autoría de estos epitafios. Se trata de una de esas difíciles situaciones en las que inevitablemente hay que tomar partido, asumiendo el riesgo de las debilidades y problemas que ello siempre implica. No hacerlo, sin embargo, paralizaría la investigación, el pensamiento y el hacer filosófico: pues si las dudas sobre la fidelidad histórica de las fuentes nos abruma y nos superan, sencillamente no podremos decir ni una palabra sobre Aspasia, en este caso. Y

Pericles, podría esperarse que sus alumnas fuesen hetairas. *Hetera* o *Hetaira* era, en general, una mujer libre que no era la esposa, la concubina ni tampoco necesariamente la prostituta. En cierta forma, la mujer que no se adaptaba a los roles conocidos o tradicionales de lo femenino. Así las cosas, no es de extrañar que particularmente en Atenas Aspasia fuese conocida como *hetaira*. En este sentido, afirma con mucha precisión Solana: "que las mujeres que recibían alguna educación se convirtieran en heteras, es lo que se puede esperar. En efecto, ¿qué otra salida le cabía a una mujer que se relacionase con el mundo del arte o de la intelectualidad? Y más en general, ¿qué otra cosa podía ser en Atenas simplemente una mujer culta e instruida sino una hetera? Si no es como tal, ¿acaso tendría acceso alguno al mundo masculino, en cuyas manos se encontraba la dirección política, el arte y la intelectualidad? Dentro de ese grupo, amplio y borroso, de las heteras se incluían las prostitutas de lujo, pero sería erróneo, aunque sea la opinión vulgar, reducirlo a esa exclusiva función. Bailarinas, músicas, modelos, acompañantes a simposios, todas esas mujeres tenían en Atenas el rango de heteras. El que en tales medios existiera una relación sexual más libre no implica necesariamente prostitución", op. cit., pp. XVIII-XIX. Asimismo, apunta Montanelli: "Aspasia ejerció un gran influjo sobre las costumbres atenienses creando aquel prototipo de <hetaira> que después volvióse corriente en la ciudad. No se sabe si era bella. Sus ensalzadores nos hablan de su <voz argentina>, de sus <cabellos de oro>, de su <pie arqueado>; detalles que pueden ser también los de una mujer fea. Pero fascinante debía serlo, pues todos están concordes en loar su conversación y sus maneras. Alguno dice que, cuando Pericles la conoció, era amante de Sócrates, quien poco apegado a las mujeres, se la cedió gustoso y siguió siendo su amigo. Ciertamente, su salón era frecuentado por el mejor ambiente de Atenas. Acudían a él Eurípides, Alcibiades, Fidas", Montanelli, I: *Historia de los griegos*, Plaza Janés, Barcelona, 1998, p. 131.

11 "Por otro lado, se conoce como cortesana y oradora, participante en los círculos intelectuales de la ciudad. Lo que muestra un aspecto contradictorio en: la persona ajena a las formas de participación política que es la cortesana y el protagonista de esta participación en la Atenas democrática, el orador; sin embargo, se revela como el eje de formas de definición que dan lugar a la crítica de quienes identifican la oratoria con las actuaciones inferiores en el plano de vida política. Es en gran parte por ello, una personalidad excepcional, pero que en su excepcionalidad, complementa el panorama general de la Atenas de Pericles", Plácido, op. cit., p. 86. Diógenes Laercio, 2, 61, comentó el diálogo *Aspasia*, de Esquines, donde aparece como una "mujer inteligente".

12 Plácido, op. cit, pp. 97-98. *Cursivas añadidas.*

13 *Menexeno*, 235e-236. La *Oración Fúnebre* está en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 35-46.

nos veríamos en la penosa obligación, en el peor de los casos, de desechar testimonios que nos ha legado la antigüedad y que han ido conformando con el transcurrir de los siglos nuestra tradición. Es ésta la que ahora se impone por encima de las dudas de la erudición que busca la última palabra: Platón afirma que ambos discursos fueron obra de Aspasia, y tras el examen de probabilidades y argumentos razonables, su autoridad prevalece como fuente a considerar. En este sentido, hacemos buena la opinión de Solana:

Que el epitafio del *Menexeno* y el de Tucídides son obra de Aspasia, como dice Platón, se refuerza con la siguiente reflexión: si es un hecho que Aspasia era experta en retórica y se dedicaba a enseñarla, es decir, si tal noticia no puede ser una mera invención platónica, pues en tal caso habría que explicar los informes que ofrecen las fuentes, ¿por qué razón habría de serlo la noticia sobre la autoría de los epitafios? Dicho de otro modo: si hay que tomar en serio que Aspasia era experta en retórica, lógico es suponer que escribiera discursos [...] Y es que una cosa es la broma y burlas platónicas contra los discursos fúnebres y los oradores, y otra distinta las noticias que da sobre personajes, sobre las características de los discursos y sobre las técnicas de composición, todo lo cual suele ser aceptado por los estudiosos como descripción de la oratoria de su tiempo.¹⁴

En este mismo sentido, y en la siempre compleja tarea de escribir sobre Sócrates, afirma Luri, con razón, lo que aplicaría también para el caso de Aspasia:

Antes de seguir analizando esta cuestión [se refiere a la acusación de Polícrates contra Sócrates], conviene, en aras de la honestidad, reconocer lo inseguro del suelo que pisamos, ya que sobre Sócrates sabemos que, con rigurosidad, apenas sabemos algo. Por lo

14 Solana, op. cit., p. XXXI. Solana, en su reconocida compilación de testimonios sobre Aspasia, incluye como de la milesia los epitafios a los que Platón le adjudica su autoría. Por lo demás, siempre es oportuno preguntarse en estos casos: ¿y qué sentido tendría que Platón nos engañara? Exactamente lo mismo ocurre con sus testimonios sobre Protagoras, por ejemplo. Se trata de personajes públicos sobre los que cualquiera probablemente reconocería que tales o cuales ideas les pertenecen o no. Pero, de nuevo, filosóficamente hablando, los orígenes históricos no son aquí lo relevante, lo son las ideas, pues con ellas trabaja la filosofía. "Que Platón en el *Menexeno* se burla de los oradores, de Aspasia en particular, es un hecho innegable [...] Ahora bien, si resulta que Aspasia no era una maestra de retórica cuya importancia, pese a ser mujer, no le pasó desapercibida a Platón, en tal caso, el propio *Menexeno* queda desprovisto de todo sentido", Solana, op. cit., p. XXXI. Cursivas añadidas. Cfr. Khan, Ch.: "Plato's Funeral Oration: The motif of the <Menexenus>", *Classical Philology*, 58, 220-234, 1963. Que la ironía platónica contra los discursos atribuidos a Aspasia, no invalida su autoría también lo comparte Plácido, op. cit., pp. 93-98. La crítica de Platón va contra ese tipo de discurso de corte sofista, que supone una retórica vacía y sin ningún fin prometedor, apoyándose entre otras cosas en los desastrosos resultados de la guerra del Peloponeso. "El discurso de Aspasia [en el *Menexeno*] aparece como prueba de la inferioridad de la retórica. La ironía de Sócrates se expresa en la superioridad de la filosofía frente a la retórica, con lo que la retórica, al atribuirse a la enseñanza de Aspasia, entra en el mismo lado que el alma femenina. Es el modo de exponer las deficiencias de la retórica contemporánea", Plácido, op. cit., p. 97.

tanto, si nuestro objetivo fuese realizar una crónica del Sócrates histórico, habríamos de renunciar a tal intento. Pero no es eso lo que pretendemos. Más aún: desde una perspectiva estrictamente filosófica poco importaría que Sócrates nunca hubiera existido y que fuera un personaje legendario, como Pitágoras, Orfeo o Museo.¹⁵

Así, tampoco tenemos certeza sobre la autoría de la milesia y probablemente nunca la tendremos. Pero, como se ha señalado ya, es preciso tomar partido –sin olvidar los riesgos que implica– si queremos filosofar con estos maravillosos testimonios. Además de la noticia platónica, también sabemos que Tucídides afirma que lo escuchó de Pericles, y esto sin desestimar la posibilidad de la autoría del propio Tucídides que en definitiva nos transmitió el texto.¹⁶ En todo caso, si nos quedamos atascados en esta discusión sin fin, a la que evidentemente la situación invita, terminaremos asumiendo alguna de las hipótesis, no tomando ninguna o desestimándolos como testimonios a ser utilizados en disertaciones filosóficas. Asimismo, esta interesante discusión podría concentrarse en argumentos necesarios históricos y filológicos, lo que implicaría, evidentemente, otro estudio con otros objetivos. Con ello, podríamos pasarnos por alto el filosofar propiamente con los testimonios, pues corremos el riesgo de perdernos de la riqueza que encierran en su contenido indistintamente de su procedencia exacta. En este caso, como en otros similares, lo que podemos hacer es acoger alguna de las hipótesis, sin desechar las demás, dejando abierta la puerta a la discusión cuando sea oportuna.¹⁷ Y, desde el punto de vista de lo que ahora tratamos, no cabe duda que adquiere una relevancia mucho más interesante que el célebre discurso de Pericles haya sido redactado por una mujer.

Es reconocida la importancia del testimonio que llamamos “Oración Fúnebre de Pericles”; actualmente ha sido, incluso, motivo de importantes investigaciones y relevado a la condición de antecedente antiguo de la democracia liberal.¹⁸ Con todo, pienso que su valor reside en ser, entre otras cosas, uno de los pocos documentos antiguos que se refieren en términos positivos a la democracia ateniense.¹⁹ Como es

15 Lurí, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, p. 51. Cursivas añadidas.

16 Cfr. Ziolkowski, J.: *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*, Arno Press, 1981, pp. 188 y ss.; Musti, D., *Demokratía, orígenes de una idea*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 33-34.

17 En este sentido, haremos bueno el testimonio platónico del *Menexeno* sobre Aspasia, como maestra de retórica y autora de los *Epitafios*. Para una exhaustiva fundamentación histórica de las noticias platónicas, cfr. Solana, op. cit., pp. XXVI-XXVII. Cfr., especialmente, Labriola, I.: “Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese”, *Quaderni di Storia*, 11, 207-229, 1980.

18 Cfr. Musti, op. cit., pp. 328 y ss.

19 Si consideramos también los importantes testimonios de Protágoras en el *Protágoras* de Platón en 320d-328d.

sabido, no cesa el lamento de los estudiosos del mundo antiguo por la ausencia de una teoría de la democracia griega, escrita o pensada por los griegos. Nuestros grandes filósofos, Platón y Aristóteles en especial, se aproximaron a ella de diferentes formas para presentarla como un pésimo régimen político o como un régimen degenerado. Testimonios contrarios a la democracia, abundan; a favor, fundamentalmente el discurso de Pericles. Es por ello que vamos a centrarnos en él, como posible testimonio de Aspasia, y en resaltar algunos de sus aspectos más significativos.

Sabemos que fue pronunciado por Pericles en ocasión de la conmemoración de los caídos durante el primer año de la guerra del Peloponeso. Tiene un tono de aliento que celebra el *ethos* de la *polis* democrática ateniense, mediante el cual se resaltan ciertos rasgos de la democracia que nos resultan importantes para la reflexión actual. Hoy, como estudiosos de la democracia e hijos de una era que está convencida de que se trata del mejor régimen posible, nos interesamos por estos argumentos; y desde un contexto en el que estamos viendo el declive progresivo y doloroso de nuestras frágiles instituciones democráticas, aún más. Mirar al pasado siempre responde al llamado del presente, de lo que nos abruma el espíritu y que nos exige alguna respuesta. De allí que siempre debamos estar dispuestos a un diálogo con el pasado y abiertos a escuchar argumentos que nos amplíen la comprensión del horizonte al que pertenecemos.

Muy a diferencia de un discurso tradicional, religioso o filosófico, Pericles-Aspasia no inician el "Epitafio" recordando la grandeza del pasado y lamentándose por la degeneración que corresponde al presente. Celebra la memoria de los antepasados, ciertamente, y el hecho de haber heredado una *polis* libre. Sin embargo, se afirma, la mayor parte de ese gran imperio heredado, "lo hemos engrandecido nosotros mismos, los que aún estamos vivos [...] y hemos preparado a la *polis* en todos los aspectos, tanto como en guerra como en paz, para ser autosuficiente".²⁰ Se trata de un discurso que busca levantar los ánimos de su audiencia, mientras revela el orgullo por todo lo alcanzado, el éxito en la formación de sus ciudadanos guerrera y espiritualmente, incluso en un contexto de muerte como el que ahora nos ocupa. Para lograr, finalmente, el estatus de una *polis* poderosa por excelencia: la autarquía, la autosuficiencia sostenida por sus propios ciudadanos. Es cierto que una autosuficiencia como la antigua implicaba una noción del

20 II, 35-3-4. En adelante, se hará uso de la traducción autorizada de José Solana Dueso, de versión bilingüe, con modificaciones añadidas en algunas ocasiones.

hombre, que hemos perdido: el hombre se concebía como ciudadano.²¹ Por lo tanto, su autarquía era la de su polis. Con todo, y quizá sea este el momento oportuno para señalarlo porque no buscamos minimizar o ignorar las diferencias, Pericles-Aspasia van a resaltar, durante su *Epitafio*, rasgos relevantes de la democracia que aún hoy podemos reconocer y que nos resultan importantes para comprender un poco mejor lo que queremos significar con "democracia". Parafraseando a Gadamer, se trata efectivamente de algo muy antiguo, pero –con fortuna– un testimonio con el que aún nos podemos comunicar, pues no hemos perdido la posibilidad de reconocernos en los griegos. Todavía algo muy profundo nos resulta familiar, que viene dado por la tradición que nos une y nos permite dialogar. Más aún, esto le otorga sentido –más allá del "arqueológico", si se nos permite la expresión– a que todavía estemos indagando en el saber de los antiguos. En este sentido, resulta muy oportuno traer al texto unas preguntas de Gadamer que van a orientar espiritualmente el trabajo que ahora se presenta:

¿Hasta qué punto no nos está sosteniendo la filosofía antigua como una especie de tradición subterránea? ¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender no están condicionadas por nuestra pertenencia a esa tradición? ¿Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto de ella, como si fuese para nosotros algo ajeno?²²

- 21 En este sentido, señala muy acertadamente Jaeger: "Para nosotros la moral del Estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del período clásico o aun para los de todo el período de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el Estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del Estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores. Para los griegos del siglo V sólo había dos posibilidades: o la ley del Estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que *el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo*; o las normas del Estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del Estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inmovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza", Jaeger, W.: *Paideia*, México, F.C.E., 1992, pp. 297-298. Cursivas añadidas. Según la versión de Montanelli: "Mientras un italiano de hoy es antes que nada un padre, un marido, un hijo, etc., o sea un convencido de tener deberes sólo con la familia, en nombre de la cual puede ser incluso un desertor de la guerra y un ladrón en la paz, el ateniense de entonces era, antes que cualquier otra cosa, un ciudadano para el cual prevalecían los deberes sociales", Montanelli, op. cit., p. 235. En la época de Pericles, apunta Rodríguez, por su parte: "[...] la sabiduría es todavía un elemento constructivo al servicio del Estado y en que no existe fisura profunda entre lo individual y lo colectivo". Asimismo: "[...] tiene relación con la "virtud" o *arete* del hombre el logro de ese éxito de todas sus iniciativas; iniciativas, desde luego, al servicio de la ciudad, pero cuyo buen resultado es al tiempo un triunfo propio: aún no existe una escisión profunda entre lo individual y lo colectivo". Rodríguez-Adrados, F.: *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 197-198.
- 22 Gadamer, H.-G.: "El significado actual de la filosofía griega" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 126.

Es por ello que, con mucho tino, apunta finalmente el filósofo alemán:

[...] por mucho que transformemos la anónima influencia de la tradición filosófica antigua entre nosotros en pura conciencia histórica de la misma, o mejor: por muy atentamente que la conciencia histórica se fije en esa tradición, *lo que nunca aportará es una verdadera conciencia de la extrañeza.*²³

Si bien el objetivo trazado no implica disertar sobre lo que aquí se plantea, compartimos este profundo sentido de tradición que nos une al pasado, el que en ningún caso nos resulte extraño y, probablemente, lo que le otorgue sentido a las constantes miradas que damos hacia el pasado sin ignorar nuestro propio presente. De esta manera, haremos una breve aproximación al discurso presuntamente escrito por Aspasia, que nos habla acerca del significado del régimen que hoy defendemos como el mejor posible, y que ciertamente soporta, de forma subterránea y anónima, la complejidad de todo lo que significamos cuando decimos "democracia".

2. El *ethos* democrático

Así, nuestro orador y la pluma femenina, celebran la conducta que les ha permitido consolidar el poder de Atenas y el *ethos* de su grandeza. "[E]sto será lo primero que expondré..."²⁴, y será conveniente que extranjeros y atenienses lo escuchen. Atenas cuenta con una *politeia* que no envidia leyes vecinas, por el contrario, es paradigma para muchos. "Y de nombre, por gobernar no con vistas a unos pocos sino a la mayoría, se llama democracia".²⁵ Es el momento de dejar en claro, entonces, qué estamos entendiendo por democracia: y para ello no tenemos que hacer una disquisición histórico-filológica para descubrirlo, porque el mismo *Epitafio* se encarga de decirnos qué significa democracia para un ateniense clásico. Podremos corroborar lo que ha dicho Gadamer: no estamos tan lejos espiritualmente como para no reconocernos. Por lo demás, y quizá esto sea lo más importante para nosotros, cuando ha querido dársele a "democracia" muy diversos significados, cuando estamos incluso en pugna por ello, no es un mal proceder voltear la mirada hacia los orígenes del término y de la práctica que se nombró, desde entonces, "democracia". En efecto: "Podemos preguntarnos entonces qué medios pone a nuestra disposición la

²³ Gadamer, op. cit., p. 127. Cursivas añadidas.

²⁴ II, 36-4.

²⁵ II, 37-4. Cfr. Firley, M.: *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 40 y ss.

tradición filosófica para solucionar la tarea que nos hemos propuesto, o simplemente, para llevarnos a una autocomprensión más clara".²⁶

Destaquemos, a continuación, la opinión que se expresa desde el punto de vista democrático con respecto a uno de los aspectos más sensibles de los regímenes políticos: "De acuerdo con las leyes, en las diferencias particulares a todos nos asiste la igualdad".²⁷

Lo que otorga igualdad en esta polis es la ley, y frente a ella nos igualamos en tanto ciudadanos. Con ello no se deja de reconocer las diferencias particulares, personales, las que caracterizan a cada individuo y lo hacen único, de allí que la igualdad no se impoiga a todas las esferas de la existencia, pues cada quien, mientras respete la ley, puede vivir como prefiera. Libremente, dice Pericles, se gobiernan los atenienses en lo que toca a la comunidad: con libertad se dan sus propias leyes y con libertad se obedecen. Lo que garantiza la igualdad no es Pericles, o el gobernante de turno, es la ley que nos hace públicamente iguales. Parece oportuno recordar ahora a Aristóteles cuando nos advierte de un grave error: suponer que el hecho de ser iguales en un aspecto —como lo garantizaría la ley en este caso—, implica ser iguales en todo.²⁸ Tal y como el *Epitafio* plantea las cosas, no es esa clase de igualdad absoluta la que propone la democracia.

En efecto: "Conviviendo sin molestias en nuestros asuntos privados, en los públicos no quebrantamos la ley sobre todo por respeto [...] las instituidas en defensa de los que sufren injusticia y las que, no estando escritas, suponen deshonra reconocida".²⁹ Convivir con las diferencias: he aquí, quizá, el *quid* de lo que desde el principio se ha llamado democracia. Las diferencias, en este contexto, están señaladas en lo que corresponda a los asuntos privados (*ta idia*), y con todo lo complejo que siempre implica referirse a lo privado en la antigüedad, se reconoce en ese espacio la divergencia. Si se trata de convivir y convivir sin molestias, tomando las licencias debidas, podríamos apresurarnos a pensar en tolerancia, en el hecho de estar en capacidad de aceptar como propias otras opiniones y con ello, por supuesto, respetarlas.³⁰

Si en lo público necesariamente se encuentran las diferencias, en ningún caso se podrá quebrantar la ley: escrita o no escrita. Y la

26 Gadamer, H.-G.: *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 46.

27 II, 37-4. Cfr. Romilly, J.: *La ley en la Grecia clásica*, Biblos, Buenos Aires, 2004, pp. 100 y ss.

28 Cfr. *Política*, III, 1280a.

29 II, 37-3.

30 "El panorama que pinta Pericles es el reconocimiento de la legitimidad de la propiedad y de los comportamientos privados; se trata de un programa de no envidia social, de aceptación de la esfera privada del otro, en términos tales que configuran ya una idea de intimidad, lo cual, en una ciudad de dimensiones limitadas —una sociedad «cara a cara»— significa sin duda la liberación de un espacio importante para el individuo", Musti, op. cit., p. 20.

grandeza de una comunidad se expresa, entre otras cosas, más allá de una interpretación conservadora, en la fuerza con la que mantiene la autoridad de las leyes forjadas a través de la convivencia, de la costumbre, del tiempo y de todo lo que constituye su *ethos*. Es la *auctoritas* de lo vivido, de los antepasados que se hacen presentes en el actuar cotidiano y que ha dado forma al espíritu colectivo. Por ello, violentar esas leyes es deshonra a los propios antepasados.³¹ La democracia, entonces, se fundamenta en la libertad y en la igualdad cívica que otorga la ley, en su obediencia, en el reconocimiento y aceptación de la diferencia y en la tradición que la ha forjado. En este sentido, afirma Rodríguez:

Pericles propugna igualdad, compatible con las diferencias basadas en el prestigio (*axioma*). Aunque el régimen de Atenas se llama democracia porque mandan los más –se nos dice–, todos tienen igualdad (*to ison*) para resolver las diferencias privadas [...] En suma: el ideal de igualdad de la nobleza, que cuida de mantener entre sus miembros un equilibrio que evite que el exceso de poder de uno de ellos degenera en *hybris*, o sea, abuso lesivo para los demás y que viola normas de origen divino, y en tiranía, que es su manifestación política (los espartanos se designan a sí mismos como los *homoioi* o “iguales”; recuérdese los pares de la nobleza europea), se ha extendido ahora a todo el pueblo. Justicia (*dike*) no es ya una sanción impuesta por Zeus a determinadas transgresiones del orden divino [...] sino un principio de igualdad que resulta del deliberar (*bouleuesthai*): en vez de representar un principio monárquico y religioso, es democrática y resultante de un acuerdo humano.³²

Por otro lado, a lo largo de la *polis* democrática circulan productos comerciales de todas partes, y los encuentran tan valiosos como los propios. A diferencia de un régimen como el de Esparta, Atenas es una ciudad “abierta” y no prohíbe que alguno entre, salga o divulgue lo conocido. Donde no se expulsa a los extranjeros y gracias a su libre comercio circulan “productos de toda la tierra”.³³ Aunque los espartanos van desde jóvenes a la vida militar, como efectivamente ocurría y así se les reconoce en el *Epitafio*, los atenienses, afirma Pericles, que viven en libertad, también enfrentan los peligros exitosamente.³⁴ No deja de ser interesante, especialmente para nosotros, cómo en el discurso se opone una práctica fundamentalmente militar con la libertad del régimen

31 Cfr. Romilly, op. cit. pp. 25-40.

32 Rodríguez, op. cit., p. 220.

33 Por el Pireo entraban no sólo mercancías, también ideas y era posible un libre intercambio entre ellas.

34 II, 39.

democrático. Esto no significa que en Atenas no haya milicia, significa que la vida de la *polis* y que el sentido mismo del régimen, no puede centrarse ni cifrarse predominantemente en códigos militares. En efecto, Pericles-Aspasia distinguen el ejercicio militar de Atenas con respecto al de Esparta: no mantienen cerrada la ciudad, ni toda la vida se despliega en código militar. Ellos se llaman "libres" frente al enemigo, conocido por su modo de vida guerrero y militar. La democracia, entonces, no es desplegar la existencia únicamente preparándose para la guerra, en una experiencia militar cotidiana, se despliega bajo la libertad que otorga la ley que respeta las diferencias pero que nos iguala como ciudadanos. De allí la célebre proclama de este epitafio: "Porque amamos la belleza con sencillez y filosofamos sin blandura".³⁵ Probablemente sólo en libertad podamos gozar del placer de la belleza y la filosofía. Esparta no es el lecho espiritual de poetas, artistas o filósofos.³⁶ Estas artes exigen el libre pensamiento, la apertura, y como bien muestra la tragedia, según veremos, la posibilidad del debate público.

Consideremos ahora lo siguiente: "[...] el ser pobre no es vergonzoso para nadie reconocerlo; lo vergonzoso es no rehuirlo".³⁷ Este es un punto importante: se ha dicho que la igualdad es sólo ante la ley y se reconocen las diferencias entre nosotros. Si ser pobre no es vergonzoso, como se afirma, es que efectivamente hay pobres. Y ricos, y de riqueza moderada y no tan moderada, etc. La democracia no implica igualdad de riquezas y bienes, ésa es una diferencia que corresponde a los asuntos privados, que no son tratados, dicho sea de paso, con crítica o desprecio.³⁸ Si el hombre antiguo se entiende a sí mismo fundamentalmente como ciudadano y, en el caso de la democracia, trata de vivir en libertad, es necesario que el acento se ponga en la ley y no en la manera de desplegar su vida ni en las riquezas que se obtengan a través del trabajo, la herencia o alguna otra modalidad legal. El «gobierno del pueblo», como lo solemos escuchar frecuentemente en arengas políticas, no implica ninguna otra igualdad entre sus ciudadanos salvo la de la ley. No se le reprocha a

35 II, 40.

36 Y no nos referimos ahora a los filósofos atenienses conocidos como "filoespartanos". Ellos, adversos a la democracia, vieron con buenos ojos algunas prácticas espartanas. Pero eso fue posible hacerlo en Atenas. "Los espartanos libres eran educados y entrenados para la guerra y llevaban una vida de austera sencillez. Cuando ya hacía mucho tiempo que otros estados poseían monedas normales, Esparta seguía usando sus viejos pedazos de hierro, como si la plata los fuese a corromper. En su recelo por los cambios sus ciudadanos se arriesgaban con dificultad a embarcarse en aventuras en el extranjero, porque temían que la riqueza extranjera corrompiese la inocencia e ignorancia de sus jóvenes", Bowra, op. cit., p. 41. Cursivas añadidas. Nótese el contraste con la vida placentera que describe Pericles en el discurso y su relación con la pobreza. Más aún: nótese la diferencia entre la vida en una democracia y otro régimen que no lo es. (Y que en realidad, nunca tuvo pretensiones de serlo).

37 II, 40-2.

38 Cfr. Musti, pp. 42-47.

nadie que sea pobre, se le reprocha que no salga de la pobreza: esto es, la pobreza no es un «valor», si se permite la expresión, que deba ser, por lo tanto, celebrado. Como efectivamente no ocurría en el mundo antiguo. Es un estado que hay que abandonar, por los propios medios del trabajo.³⁹ Según lo que ha dicho Pericles, no parece que el gobierno de la *polis* deba encargarse de esa tarea.⁴⁰ Si bien se afirma que no se reprocha ni se discrimina al pobre, como es propio de la sociedad democrática, tampoco se hace un discurso a su favor ni se le victimiza. Por el contrario, se le alienta a otro modo de vida. En la democracia, entonces, hay diferencias económicas, como hay diversas maneras de vivir, y no es, *stricto sensu*, “el gobierno de los pobres”.

Por otro lado, no es desconocida la relación entre la sofística y la democracia de Atenas, especialmente entre un pensador como Protágoras y Pericles.⁴¹ El sofista junto a otras personalidades conformaban una suerte de círculo intelectual en torno al magistrado, en el que por supuesto se encontraba Aspasia⁴². En este sentido, en el *Epitafio* encontramos argumentos democráticos que guardan un aire de familia especialmente con otros que Platón ha puesto en boca de Protágoras.⁴³ Así, por ejemplo: “en las mismas personas se da preocupación por los asuntos domésticos [*oikeion*] y al mismo tiempo por los políticos [*politikon*] y para los demás, dedicados a sus oficios, los asuntos políticos [*ta politika*] no les son desconocidos”.⁴⁴ Es un principio de la democracia que todos sus ciudadanos sean capaces de intervenir con su voz y con su voto en las decisiones y debates que conciernen a

39 «En una aristocracia —afirma Rodríguez— la riqueza es una nota más de la «virtud»; Pericles admite ahora, por lo menos teóricamente, la disolución de este lazo. Yendo más lejos que Solón, que quería enriquecerse, pero sin injusticia, afirma que la pobreza no es deshonor, con lo que rechaza al menos en un punto los juicios de valor tradicionales. El ideal es enriquecerse con el trabajo, como en Hesíodo, con apartamiento consciente del ideal aristocrático —tan vivo aún, por ejemplo, en Platón—; entre tanto, la pobreza no es señal de falta de *areté*, ni impide actuar en política», Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 222. Aunque Pericles no habla, en rigor, de «enriquecerse», sí invita, como hemos visto, a abandonar el estado de pobreza, aunque ello no prive de los derechos políticos. Por otro lado, la aristocracia platónica no se refiere, como es sabido, a asuntos de riqueza; es una aristocracia fundamentada en la *episteme* en la que participan, como vemos a lo largo de *República*, sólo los filósofos reyes entrenados durante toda su vida para el ejercicio del gobierno.

40 “Pericles delinea una ética activa para el rico, que se servirá de la riqueza como <ocasión de trabajo> (*érgou kairós*), y para el pobre, que evidentemente desea reservarse una oportunidad de enriquecimiento, *no mediante una política asistencial [...] sino por la difusión generalizada de una ética de la iniciativa y la inversión*”, Musti, op. cit., p. 20. Cursivas añadidas.

41 Cfr. Plácido, D.: “Protágoras y Pericles”, *Hispania Antiqua*, nº III, 1973; Plácido, D.: “El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles”, *Hispania Antiqua*, nº IV, 1974.

42 Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 241.

43 Cfr. *Protágoras*, 320 c- 328e; Farrar, C.: “La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, pp. 36 y ss., en Dunn, J.: (comp.): *Democracia, el viaje inacabado (508a.C.-1993 d.C.)*, Tusquets, Oxford University Press, 1995.

44 II, 40 2-3.

lo público. Su experiencia como ciudadanos, resultado de su vida en la *polis* y de haber aprendido a través de la *práctica* de la obediencia a la ley el valor de lo bueno o lo justo, los constituye como la pluralidad necesaria para tomar, desde la sensatez del buen vivir, las decisiones más "convenientes". Los asuntos de la casa y asuntos los políticos no son excluyentes, y nuevamente nos percatamos de que lo doméstico o lo privado no es tratado con desprecio o minusvalía.⁴⁵ En realidad, es a quien no participa en absoluto de los asuntos políticos al que se les llama no sólo "*apragmona*" [despreocupado por lo político o apolítico] sino "*achreion*" [inútil].⁴⁶

Asimismo, haciendo buena la relación de la palabra con la libertad de la democracia, único recurso para tratar de hacer valer nuestros puntos de vista, Pericles-Aspasia afirman con tino que «las palabras no son un obstáculo para la acción, sino más bien el no haberse instruido previamente de palabra antes de ir de hecho a lo que es necesario».⁴⁷ Esta afirmación corrobora la relación necesaria –quizá la relación «natural»– entre las instituciones democráticas y la palabra educada en la *techne* retórica. El bien hablar sustituía en democracia la brutalidad de la imposición, la orden que se cumple sin posibilidad de disentir: el ciudadano que buscaba que alguna propuesta fuese votada en Asamblea, por ejemplo, sólo podía hacer uso de su palabra

45 "También aquí se da una situación quíastica entre lo público y lo privado, para testimoniar que, en este constante equilibrio, no existe una negación de lo privado, sino su armonización con lo público. Continúan siendo dos campos distintos, cuyos riesgos conoce Pericles, pero tampoco ignora lo indispensable de su función [...] Pisístrato, al instaurar la tiranía de 530 a. C. y después de privar a los atenienses de las armas, característica particular de su condición de ciudadanos, les dijo: <Ustedes encárguense de sus *idia* que yo me encargaré de los *koiná*> [traducción modificada]. Un caso en el que un solo individuo gestiona lo público: ésa es la anomalía, esa es la tiranía, eso es someter lo <público> a lo <privado>. Pero en la democracia clásica el ciudadano se mueve en la polaridad ineludible de *idion* y *koinón*, Pericles armoniza con el *koinón* una forma de lo <privado> a la que se permite seguir libremente su curso: <Si otro lo hace mejor que tú, sin transgredir las leyes, déjalo vivir>". Musti, op. cit., p. 43. Asimismo, cfr. Vallés, O.: "Democracia y vida privada en la Atenas de Pericles", en *Politeia*, Instituto de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, UCV, Caracas, 2003, nº 31, pp. 2-19. Para una opinión diferente sobre la vida privada en Atenas, cfr. Coulanges, F.: *La ciudad antigua*, Panamericana, Bogotá, 1996, p. 272 y ss.

46 II, 40-2-3. «Atenas hace compatible el trabajo privado con la ocupación en la vida pública. En un régimen aristocrático, la actividad política la ejercitan esencialmente los nobles, mientras que el ciudadano común tiene una actividad puramente productiva; útil, desde luego, para la ciudad, pero incompatible con la vida pública. El caso extremo es Esparta: el espartano vive de la renta que le entrega el hilita, que cultiva sus tierras. En Atenas, por el contrario, todo ciudadano tiene que atender al autogobierno de la ciudad o será tildado de *achreios* «inútil». Todo ciudadano tiene derecho a dedicarse a sus asuntos privados [...] En definitiva, la eliminación del criterio de la pobreza o trabajo manual era inevitable si se quería hacer ciudadanos efectivos a todos los atenienses, que es el centro de la idea democrática», Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 224. En este sentido, también señala Musti: "[Pericles en su discurso] Destaca el espacio que ocupa en el discurso el aspecto de la persona. Por otro lado, al reivindicar la valoración negativa que se hace en Atenas –a diferencia de otros lugares– del abstentismo político y del individualismo encerrado en sí mismo, Pericles ofrece un testimonio seguro tanto del individualismo griego (a pesar de ciertas representaciones idílicas de una Grecia subordinada al valor de lo político en la realidad concreta y cotidiana) como de la absoluta sinceridad de su defensa y legitimación de la esfera privada cuando expone una valoración del compromiso político que, venciendo una tendencia natural tan difundida como evidente entre los griegos, pretende armonizarse con el esfuerzo de participación pública", Musti, op. cit., p. 21.

47 II, 40-2-3.

para mostrar que su punto de vista, si así efectivamente lo creía, era más "conveniente" que otro, como diría Protágoras. Persuadir es el fin de la retórica, e implica, y así debe ser en democracia, la consideración de la opinión del otro. Perelman nos recuerda hoy lo que en tiempos antiguos se conocía bien: para demostrar la maldad o bondad en asuntos éticos o políticos, dado que no podemos hacerlo a través de recursos estrictamente lógicos, sólo contamos con la retórica.⁴⁸

El problema no es, en fin, la palabra: el problema es no instruirse antes de hablar.⁴⁹ No hay contradicción, entonces, entre palabra y acción, pues la palabra, si es el caso, puede llamar a la acción a través de su fuerza persuasiva. En realidad, si la autoría del "Epitafio" corresponde efectivamente a Aspasia, no podíamos esperar menos con respecto a la retórica, pues, como lo confirman la mayoría de los testimonios, la milesia fue una experta maestra en el arte retórico. Así, Pericles-Aspasia no están refiriéndose al demagogo, al de la sonoridad sin contenido o, como diría el mismo Gorgias en el "Elogio a Helena", al que habilidosamente miente. La retórica es un recurso frágil, como lo supieron los sofistas,⁵⁰ Sócrates y Platón,⁵¹ aunque la relación de cada uno hacia ella fue evidentemente muy distinta. Pero frágil y limitada es la condición humana, y en democracia, donde las verdades se forjan en el vivir que fomenta y regula la ley, no hay un recurso más adecuado y, quizá, más justo.

3. Habla el político

Ahora bien, probablemente y en diversos contextos, alguna vez hemos tenido noticia de las líneas más famosas del Epitafio; no podemos menos que mencionarlas aquí: «En suma, digo que toda la ciudad es ejemplo para toda la Hélade y que, a mi parecer, cada uno de nuestros ciudadanos podría exhibir su persona como capaz de realizar incontables formas de vida con una gracia y versatilidad fuera de lo común».⁵² Y el poderío ateniense de entonces, era garantía de ello.

Dos puntos parece importante resaltar: i) es un importante testimonio democrático el hecho de que los ciudadanos puedan

48 Perelman, Ch.: *Imperio Retórico*, Bogotá, Norma, 1998, pp. 9-18. También, Barthes, R.: "L'ancienne rhétorique", *Communications*, 16, 172-190; Inwin, T.: *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 68-70.

49 Cfr. *Fedro*, 260d.

50 Según la edición de José Barrio, Orbis, 1980, del *Elogio a Helena*, cfr. p. 164.

51 Cfr., especialmente, *Gorgias*, 455a, 457a, 463a, 417d.

52 Il, 41.

desplegar su vida de muchas formas. Con ello, también se afirma el ámbito privado que ampara las diferencias de cada uno siempre que no se viole la ley. Es otra forma de decir que la igualdad entre los ciudadanos es sólo ante la ley, y confirma un espacio que corresponde a la libre manera de elegir *cómo se quiere vivir*; ii) dado que el hombre antiguo es el ciudadano, Pericles-Aspasia señalan que esa capacidad de vivir según la forma que se elija, ha sido forjada en la *polis* y da cuenta de su poderío. Se afirma con orgullo que cada ciudadano es libre, y esa misma capacidad de la que se goza en democracia es lo que hace que Atenas sea políticamente tan relevante. Es importante para nosotros remarcar que el poderío de Atenas supone la pluralidad de sus ciudadanos –y pluralidad en un sentido amplio– respetando el principio de *isonomía*.⁵³ De esta manera, «[...] si la felicidad es la libertad, la libertad es el buen ánimo, no se inquieten por lo peligros de la guerra».⁵⁴ La felicidad es la libertad; a estas alturas vamos comprendiendo la noción de libertad que resuena en este discurso. En la concepción democrática de Pericles, afirma Rodríguez-Adrados: «Hay un ideal de valor, respeto a la ley, riqueza, ocio cultivado, capacidad de decisión, integración en un sistema del que se es garante y protegido; todos estos rasgos se consideran unitarios, son la *areté* del ateniense y del régimen de Atenas».⁵⁵

“Vivir bien” es consigna y aspiración de filósofos⁵⁶ y políticos, y para nuestro estadista y su esposa –presunta autora– suponía una condición económica holgada, respeto y aceptación de las diferencias, obligación ante la ley y buen uso de la palabra. Podríamos decir que se trata de una definición de democracia en la que podemos reconocernos, que todavía guarda aires de familia, y con la que aún podemos efectivamente dialogar. En cualquier caso, tiene mucha importancia que se trate de un discurso público pronunciado por un político: se presume que está dirigido a una audiencia familiarizada con este tipo de concepciones, que admite y le resulta comprensible lo que escucha. “El personaje de este estilo de vida es el hombre común; así de incisivo resulta el elogio de la cotidianidad (*tà kath’heméran*), tanto en la proclamación de los derechos de lo cotidiano como su descripción rápida pero significativa”.⁵⁷ Y por ello, podemos aventurarnos a decir que se trata

53 Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 225.

54 II, 43 4-5.

55 Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 229.

56 Cfr. *Critón*, 48b; *Política*, I, 1252b.

57 Musti, op. cit., p. 21. En este sentido, Vallés señala: “En segundo lugar, [Pericles] está ante un auditorio que no tolerará ninguna falsa indicación, ni tampoco alguna exageración, sobre las virtudes de la democracia. El discurso

de una concepción democrática compartida por todos. El que sea un político quien habla implica, también, que recoge en la suya las voces hacia las que ahora se dirige, más en una ocasión conmovedora y dolorosa, y que no se trata de elaboraciones extrañas de algún pensador que fundamente como *debería* ser la libertad o la democracia.⁵⁸

No omitamos, con esto, la exaltación propia de la ocasión y de un discurso político que busca ser alentador en un contexto de guerra. Sólo se trata de señalar lo que sí nos interesa ahora de este hecho: probablemente lo dicho en el "Epitafio" referido a la democracia y la libertad era, al menos teóricamente, compartido por todos los demócratas. Tampoco podemos ignorar, por las mismas razones, el ánimo de polemizar contra la postura oligárquica: pues ésta entendía la democracia "como gobierno de las masas más bajas y viles".⁵⁹ Las precisiones sobre la democracia, que hemos recogido del discurso, apuntan precisamente contra esa postura que malentendía, según Pericles, el gobierno del *demos*. Quizá por ello no "celebra" la pobreza, alienta a su superación, resalta las diferencias de cada uno según su virtud y forma de vivir, y reafirma con contundencia la *isonomía*. En este sentido, afirma oportunamente Solana:

Pericles puntualiza al respecto el principio de igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y lo complementa con un principio de diferencia en función de la virtud, bien entendido que este último nada tiene que ver con la posición de clase, pobreza o anonimato;

de Pericles es una pieza clásica de la moderación y la sobriedad del discurso político griego, lo que le otorga una fiabilidad como fuente de primer orden para comprender los rasgos de las formas de vida y de la Constitución en el período clásico de la democracia ateniense [...] el elogio de la democracia de Pericles no entra a puntualizar sobre las magistraturas democráticas, ni tampoco sobre los distintos procedimientos de decisión, como era usual en los detractores de la democracia. Pericles prefiere realizar un elogio a la democracia a través de los estilos de la vida ateniense que defendieron sus mártires, en continuo contraste con la vida espartana. Traza muy especialmente una descripción de la *polis* democrática como una forma de vida, como una manera de relacionarse los unos con los otros en una convivencia <pública> que se nutre de las particularidades". Vallés, op. cit., p. 11.

58 No queremos decir con ello que la democracia ateniense funcionaba *exactamente* como lo describe Pericles, sino resaltar su concepción democrática que, expuesta en un discurso público, debía de tener resonancia en el auditorio democrático. Cfr. Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 241. En particular, cfr. Finley, M.: *Los griegos de la antigüedad*, Labor, Barcelona, 1992, pp. 72-83. Con todo, vuelve a ser importante la opinión de Mustí: "Así, pues, esa celebración de la cotidianidad cuyo horizonte ideal es una situación de paz va destinada al hombre común: el disfrute del trabajo y de las ganancias, del descanso y de los bienes, de las fiestas y de la actividad cultural encuentran naturalmente su punto máximo de realización en la ausencia de la guerra, ese acontecimiento que amenaza las satisfacciones privadas, las relega a un segundo plano y las vuelve precarias. Pero, en la existencia real del ateniense y del griego, sobre todo en el momento del que habla Pericles, la condición dominante era exactamente la contraria: el estado de guerra. Sin embargo, el solo hecho de exaltar las virtudes y los valores de la cotidianidad del hombre común asigna a la paz y al pacifismo el papel de vocación íntima o perspectiva connatural a la democracia, por mucho que tantas veces después la aspiración se haya frustrado y la perspectiva haya quedado desmentida. El discurso de Pericles descubre, pues, un carácter profundo, inscrito *naturaliter* en la concepción democrática de la vida", Mustí, op. cit., p. 22.

59 Solana, op. cit., p. XLIV.

asimismo, entra en el debate entre atenienses y espartanos (en una polis como Atenas en la que existía una corriente de opinión filoespartana); argumenta con no menos intencionalidad polémica, la profesionalidad en temas militares y políticos (es el ciudadano en general el apto para la guerra y la política), cuando, como se sabe, será una de las posiciones persistentes de la crítica oligárquica a la democracia, asumida, al parecer, por Sócrates y más netamente por Platón".⁶⁰

Dejar en claro lo que los demócratas entendían por "democracia" fue un motivo político importante del discurso, además de su función como epitafio en la ocasión fúnebre que se conmemora. Para nosotros, eso constituye hoy un testimonio muy valioso que nos abre caminos para comprender un poco mejor los orígenes democráticos de occidente y, así, un poco nuestra propia democracia. Cuando nos aproximamos a la palabra "democracia" y a los primeros tiempos en que su uso, cuando alcanzó, además, una de sus mejores expresiones históricas—reconocida su grandeza desde la misma antigüedad—, hacemos bueno el consejo de Gadamer: "Nunca debemos subestimar lo que una palabra pueda decirnos. La palabra es un anticipo del pensar consumado ya antes que nosotros".⁶¹ Un pensar que se ha forjado en el hacer de los hombres que han constituido con la fuerza del vivir lo que hoy reconocemos como nuestra tradición.

Por otro lado, resulta muy interesante la opinión que se expresa en las líneas finales del discurso acerca de la mujer y su virtud. El Epitafio se dirige a las viudas y madres de la guerra y son objeto de un consejo: "Alcanzarán gran reputación aquellas de ustedes que no estén por debajo de su naturaleza [de su condición natural], y aquella de la que menos se hable entre los hombres, para bien o para mal".⁶² Lo primero que nos viene al espíritu es la confirmación del papel tradicional de la mujer ateniense. Parece, por lo dicho, que la condición natural de lo femenino es la discreción y la delicadeza; evitar a toda costa habladorías masculinas, para bien o para mal. Con todo, esto se vuelve más interesante cuando hacemos buena la hipótesis de que Aspasia

60 Solana, op. cit., p. XLIV. Finley, por su parte, nos recuerda, los usos de la palabra "demos": "El Viejo Oligarca la empleó en el sentido de <el populacho>, <la plebe>, <las clases inferiores de la sociedad>, actuando el tono peyorativo con que la venían pronunciando todos los hombres de ideas <sanas> desde tiempos ya tan antiguos como los de la *Iliada*. Pero *demos* significaba también <el pueblo considerado como un todo> [y ésta fue la significación democrática], <el conjunto del pueblo entero>; en una democracia, el cuerpo de ciudadanos que actuaban públicamente por medio de su asamblea. De aquí que los decretos de la Asamblea ateniense fuesen corroborados, en el lenguaje oficial de los documentos, <por el *demos*> más bien que <por la *ecclesia*> (término éste con el que los griegos designaban lo que nosotros con el de <asamblea>". Finley, op. cit., pp. 75-76.

61 Gadamer, op. cit., p. 46.

62 II, 45-2.

es la autora de este discurso. La conocemos ya un poco: se inmiscuye en asuntos "masculinos", política y retórica, la llaman *hetaira*, es objeto de burla en las comedias, en fin, es todo lo contrario a esa prédica de la mujer discreta que labrará su reputación evitando algún comentario entre los hombres. Bowra incluso se pregunta si Pericles pronunció esas palabras sobre las mujeres a sabiendas de los comentarios corrientes sobre Aspasia, para desafiarlos y afirmar de manera implícita que era una mujer "tranquila que se atenía estrictamente a su casa".⁶³ Esto supondría, entonces, que Pericles estaría justificando a Aspasia mientras la esconde tras un perfil que a todas luces resultaría poco creíble para cualquier ateniense.

Tampoco implicaría esto una nueva duda sobre la autoría de la *milesia*: ciertamente, Aspasia no se está pronunciando a través de su discurso en contra del comportamiento femenino tradicional ateniense. Y, como sabemos, la esposa de Pericles no hacía gala de ese perfil tranquilo, discreto y hogareño al que alude en el "Epitafio". Pero retomemos la idea anterior: es un discurso político, dirigido al gran público, que debe traer a la luz ideas y prácticas familiares, conocidas, normales, que forjan la *cotidianidad* de los atenienses. ¿Era acaso ése el momento para hacer una arenga a favor de la "liberación femenina", si se permite la expresión? Un político tan agudo como Pericles, y una pluma y astucia como la de Aspasia, ¿iban a disertar sobre la manera como deberían comportarse las mujeres mientras se dirigían a las viudas y madres de la guerra, cuestionando con ello precisamente el comportamiento general de las que sufren? Es evidente que no. Aspasia encarnaba un perfil político —no "formalmente", claro, pero influyente— que no le permitía cometer ese desatino. En este sentido, apunta Rodríguez:

La mención de la virtud femenina en II, 45, en que Pericles se expresa en un tono extrañamente reaccionario: la mujer debe no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Se trata de una convencional *areté* heredada de la sociedad aristocrática y desarrollada luego por la democracia. A la mujer no le llega apenas nada de la nueva corriente de liberalización y racionalización. Tenemos motivos para pensar que Pericles iba más adelante que su tiempo y coincidía con la concepción más humana que se trasluce en Eurípides y que es la que responde a las ideas del discurso; pero, evidentemente, una *Oración Fúnebre* no era la ocasión adecuada

63 Bowra, op. cit., p. 167.

para defender el nuevo ideal femenino, que iba a encontrar una resistencia excesivamente fuerte.⁶⁴

Como en efecto la encontraba contra el comportamiento de Aspasia.⁶⁵ Había otros espacios, ciertamente, mucho más propicios para esos debates como el drama, donde se llevaban a la palestra pública –en sentido literal– acontecimientos, personalidades, ideales, críticas o burlas que eran objeto de debate y discusión. En términos generales, la tragedia se desarrolla, como bien ha sostenido Rodríguez, en estrecha relación con la democracia.⁶⁶ Y lo que precisamente la asemejaba con la democracia, *era la presencia constante del debate*. Era el ambiente democrático reproducido a escala mítica. “[...] es toda la tragedia la que es un género democrático”.⁶⁷ Así, parece valioso señalar la postura histórica de Pericles ante el teatro y su intención con respecto al pueblo democrático:

Pero la elevación del pueblo no tiene lugar solamente en lo estrictamente material, sino que se busca al mismo tiempo su

64 Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 228. Al referir ésta opinión, es preciso referir también la importante interpretación de Solana: “El estratega no habla de la *necesidad de enclaustramiento* de las mujeres, sino, simplemente, de que no sean objeto de habladurías entre los de sexo masculino [...] Por tanto, lo que dice el epitafio es que las mujeres no deben reducir su *kleos* a los aspectos ligados a su vida sexual, lo que es [ciertamente] interpretado por Plutarco en el sentido más tradicional como reclusión de la mujer en el hogar. Este último aspecto sería el que en ningún caso pudo estar ni en la boca de Pericles ni en la pluma de Aspasia. Lo que puede entenderse en el epitafio es una crítica a una interpretación del movimiento emancipatorio de las mujeres que vería su horizonte en el modo de vida de las heteras. Podemos suponer que tanto Pericles como Aspasia estarían más bien molestos con esta *doxa* generalizada con mala intención sobre todo por la comedia. *Tal doxa, además, va contra toda evidencia histórica, ya que entre Pericles y Aspasia hubo precisamente una relación ejemplar contraria a muchas parejas de la época en las que había un divorcio manifiesto entre amor y matrimonio*. El epitafio, por tanto, advierte a las mujeres que la gloria derivada de su mera relación erótica con varones es algo efímero y fútil”, Solana, op. cit., p. XC. Cursivas añadidas. Asimismo, cfr. p. XCII.

65 “Es seguro que la propia Aspasia infringía en su condición habitual lo que eran las costumbres de las amas de casa atenienses y que de hecho se comportaba como una hetera, por ejemplo, asistiendo a reuniones estrictamente masculinas o practicando actividades impropias de las amas de casa. Lo que parece fuera de toda duda es que Aspasia no se atuvo al rol que la costumbre atribuía a una esposa normal y que esto aconteció con el consentimiento de Pericles”, Solana, op. cit., p. XV. Cfr. Montuori, M.: “De Aspasia Milesia”, *Corolla Londinensis*, 1, 87-109, 1981.

66 “La relación entre la democracia, de un lado, y la literatura y pensamiento griego, de otro, es un tema de estudio susceptible de arrojar luz sobre la vida y el pensamiento de Atenas en este tiempo [...] Es sorprendente, habría que llamar la atención sobre ello, el cambio sobrevenido en el panorama de los géneros literarios griegos a fines del siglo VI y luego, sobre todo, en el V. Es un cambio que hay que poner en relación, pienso, con la evolución de la vida política y social de Atenas. Me refiero a la práctica desaparición de la epopeya, de la que en la Atenas del siglo V sólo se produjeron obras menores, y de la lírica, que fuera de Atenas continuó viva hasta, aproximadamente la mitad del siglo V, pero que en Atenas fue sustituida por esa nueva lírica dramática, mimética y dialógica que es el teatro. Ya se sabe: la tragedia nació en la época de Pisistrato y se desarrolló en la época de la democracia; la comedia nació sólo bajo ésta, a partir de 485. Y uno y otro género desaparecieron –quiero decir, en el caso de la comedia, desapareció el género en cuanto ligado a la vida política, la comedia antigua- cuando terminó el más brillante período de la democracia por causa de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso [...] No puede ser coincidencia esta simultaneidad entre la vida de ciertos géneros literarios y el régimen democrático de Atenas”, Rodríguez, F.: *Democracia y literatura en la Atenas Clásica*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 15-16.

67 Rodríguez-Adrados, op. cit., p. 17. Sobre el debate femenino en el teatro cfr. *Medea, Lisistrata, Tesmoforias y Asambleístas*.

elevación cultural y espiritual. Pericles establece el fondo de espectáculos (*theorikon*), que paga la entrada al teatro al pueblo más pobre; téngase en cuenta que el teatro no solamente forma parte de un público —el de Dioniso—, sino que es la expresión de una filosofía religiosa y moral; si la poesía era la fuerza educativa tradicional de las aristocracias, el teatro es esta misma fuerza educativa dirigida a todo el pueblo. *La amplitud de miras de Pericles se ve por hecho de que la ideología de la tragedia estaba muchas veces en contraste con su posición más ilustrada y moderna, y el de que la comedia no dejaba tema ni persona libre de críticas.*⁶⁸

Las palabras finales del "Epitafio" son, así lo creemos, una declaración contundente sobre esta democracia que descubrimos en un documento antiguo que testifica orgullosamente sobre su régimen, y que nos hace pensarnos como hijos y ahora defensores de lo que reconocemos como democracia: "[...] porque entre quienes se propone máximos premios a la virtud, allí también es donde los mejores hombres se hacen ciudadanos".⁶⁹ Esto se afirma a propósito de que los hijos de los caídos en la guerra serán educados por la *polis* hasta su juventud, y sus sobrevivientes recibirán "provechosa corona" (*ophelimon stephanon*) como símbolo del mérito. En otras palabras, el que destaque por su virtud, será premiado, distinguido, celebrado. Ya sabemos que el "mejor" (*aristos*) para los griegos goza de una suerte de gloria para su vida y la de los suyos. Pero incluso en democracia, y es lo que ahora se quiere resaltar, se celebra el mérito, la virtud, se celebra al mejor, porque, como también es sabido, para los griegos todos éramos desiguales por naturaleza. Así, nuestros talentos, capacidades o habilidades podían ser libremente desarrollados y según la particularidad de cada uno, obtener ciertos logros. Es por ello que la ley democrática nos resulta un gran hallazgo espiritual de la cultura: respetando nuestras diferencias nos hace iguales, nos hace ciudadanos. Crea un espacio en el que nos reviste de igualdad y nos permite debatir y discutir en la obligación de respetarnos y, en el mejor de los casos, llegar a un acuerdo.

5. Nos lo recuerda Aspasia: no todo puede ser "democracia"

Hemos visto que el "Epitafio" no celebra ni enuncia los mecanismos específicos e institucionales que hacen que la democracia funcione.

68 Rodríguez-Adrados, F.: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, p. 240. Cursivas añadidas.

69 II, 46-2.

En realidad, se trata de resaltar los principios espirituales que han hecho grande a Atenas –al menos hasta ese momento– y que definen lo que Pericles-Aspasia y su auditorio reconocen como democracia.⁷⁰ Nosotros hablamos hoy de democracia y nos constituimos en sus grandes defensores porque la consideramos la mejor manera de vivir en comunidad. Hallarla en un documento antiguo como un régimen de libertad que nos regula la vida pública a través de ley, que avala nuestras diferencias, talentos y posibilidades de tener éxito, que nos llama a la iniciativa de forjar caminos hacia mejores formas de vida, pero que nos iguala ante la ley y nos hace ciudadanos, nos invita indiscutiblemente al diálogo y constituye uno de esos recursos que la tradición guarda para nosotros cuando queremos transitar el complejo camino de autocomprendernos. Esto no significa omitir los cambios y la facticidad propia de cada época, pero cambios entendidos, y entendidos nosotros, como *parte* de una tradición que es capaz de *repensarse* una y otra vez desde diversos contextos. De manera que podamos reencontrarnos con aquello que vivimos y nombramos, precisamente, por la tradición a la que pertenecemos. ¿De qué otra forma hoy nos reconoceríamos como demócratas, nos calificaríamos orgullosamente de ciudadanos o tendríamos en tan alta estima la libertad?

Así, repensarse desde la tradición, implica encontrar ciertos límites, por así decir, en aquello que estamos tratando de comprender. Ese diálogo que emprendemos con horizontes pasados desde los cuales el nuestro ha tomado su impulso espiritual, va a ir delineando lo que hemos ido forjando a lo largo del tiempo y que reconocemos, en este caso, como democracia. Podríamos decir que es una forma de negar el “todo vale” mientras se respetan las diferencias propias de cada época. Desde este punto de vista, “democracia” no podría significar *cualquier cosa* que resulte compatible con algún proyecto político que trate de endosarle su nombre. Y esto confirma lo que Gadamer nos preguntaba oportunamente al inicio del texto: “¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender *no están condicionadas* por nuestra pertenencia a esa tradición [a la griega]?” Más todavía: “Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto de ella, como si fuese para nosotros algo ajeno?”. ¿No es cierto que hoy, nosotros, desde este complejísimo contexto, nos estamos preguntando todavía por la democracia? ¿Podemos asumir una posición libre o distante?

70 Es evidente que no era el momento para mencionar las fallas de la democracia. Más precisamente: de *esa* democracia en aquel momento.

sb 3 Nos permitiremos contestar que no, porque participamos de ella, porque nos afecta sensiblemente, y porque no nos resulta ajena de ningún modo. Por esto podemos dialogar y comprender lo que Aspasia y Pericles nos dicen, sentirlo familiar, aunque nos refiramos a un testimonio escrito hace más de dos mil años. La distancia o la cercanía es espiritual, constituya de nuestra alma y, por supuesto, no cronológica. Repensar la democracia implica, como todo el pensamiento filosófico, que "[...] ninguna definición, ni por lo tanto ningún término introducido, puede ser un resultado *preciso y definitivo*. Siempre habrá que volver a referirlo al camino por el que el pensamiento ha llegado a él"⁷¹ En esta ocasión, hemos vuelto a Aspasia, al intento de la búsqueda del inicio del camino que nos trajo a nuestra concepción democrática, que tampoco es fija o definitiva, que siempre se está haciendo, en buena medida gracias a estos diálogos constantes que mantenemos con el pasado. Es por ello que la intención declarada de este breve texto no es arqueológica o, como diría el mismo Gadamer, de "anticuario". No buscamos afirmar que ésta sea la única manera, ni mucho menos, de proceder en este sentido; pero sí que es una posibilidad de reencontrarnos con nosotros mismos y con lo que ciertamente reconocemos como democracia.

Haber asumido el testimonio platónico sobre la autoría de Aspasia de la *Oración Funebre*, ha permitido fundamentalmente aproximarnos a un discurso democrático antiguo retomando sus valiosas ideas como producto de la reflexión política femenina. Todas las hipótesis sobre la milesia, así lo creemos, quedan abiertas. Si ella influyó en la conducta femenina ateniense, si forjó la imagen de la *hetaira*, si influyó en alianzas bélicas de Pericles, etc., serán episodios siempre objetos de discusión. Pero su importancia como maestra de retórica, su condición de "mujer fascinante" y su influencia en la democracia de Atenas, parecen permanecer sólidas ante la crítica y los testimonios antiguos. Tomándonos algunas licencias, Aspasia parece haber sido consistente en su forma de vivir y en su discurso: consejera amorosa, sabia en amores, como cuenta Ateneo, nos hace recordar su relación con Pericles que, según la mayoría de las fuentes, fue una relación de amor. Asimismo, su discurso de libertad y democracia coincidía con su comportamiento "diferente" con respecto al de la mayoría de las mujeres atenienses, y por ello fue blanco de burlas y malos comentarios. Aspasia de Mileto es un ejemplo de que el pensamiento y las artes, en su caso la retórica, requieren para que florezcan un régimen político libre, como lo hemos entendido a partir de su mismo discurso. En otras

71 Gadamer, H.-G.: "La filosofía y su historia" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 120. Cursivas añadidas.

palabras, no se trata del género, de que la mujer sea o no capaz de pensar políticamente con esta agudeza. Esperemos que las dudas que todavía tengan algunos para no aceptar como razonable el que Aspasia haya sido la autora del "Epitafio", sean históricas o filológicas y no de otra índole. No podemos ignorar esa lamentable misoginia que se incorporó, por las razones que fuesen, en el corazón de la historia de la filosofía.

Permanezcamos con la imagen de una mujer antigua experta en retórica y de pensamiento democrático, que tras la formalidad del poder masculino, influyó en la política de Atenas. Terminemos recordándola con un bonito tetimonio que con fortuna nos legó la tradición:

Esta expresión, tierra acogedora (*aspasios ge*), es ática; el nombre común, en efecto, es acogedora (*apasias*), del que procede como nombre propio Aspasia, la sabia mujer de los libros de historia.⁷²

72 Eustacio, Comentario a la *Odisea*, X, 233.