

# ARTÍCULOS



## Eutopía y *Pólis*: el lugar de la inocencia y la felicidad en la imagen de los antiguos griegos

JOSÉ JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO\*

**Resumen:** Secularmente los seres humanos han imaginado sociedades ideales con el fin de sobreponerse a las realmente existentes, a los problemas que dimanaban de la vida en común. Este artículo pretende incidir en que las concepciones teóricas de la sociedad suelen tener un correlato eutópico, es decir, una correspondencia física o geográfica óptima. Esto es lo que también se puede apreciar concretamente en el mundo griego antiguo. Para ello tomaremos por norte la versión usual en la *pólis*, la Edad de Oro del poeta Hesíodo, y la conjugaremos con la reforma eutópica que propusieron los pitagóricos y la exposición ‘conservadora’ que hace *Política* y las *Éticas* de Aristóteles.

**Palabras clave:** Justicia, felicidad, Edad de Oro (de Cronos), Ciudad (*pólis*), lugar bueno (*eutopia*), conocimiento como *polumathia* / ingenuidad.

**Abstract:** Human beings have imaged ideal societies across the time, with the aim of going beyond real ones, and solving the problems emerged from common life. This article intends to remark that theoretical conceptions of society frequently have an ‘eutopian’ counterpart, that means, a very best physical or geographical location. It can be appreciated precisely in the Ancient Greek world. In order to approach to this subject, we will depart from the usual version in the *pólis* of the Golden Age given by Hesiod, and we will put it together with the eutopian reformation proposed by Pythagoreans and the ‘conservative’ presentation found in Aristotle’s *Politics* and *Ethics*.

**Key words:** Justice, felicity, Golden Age (Chronos), Greek city (*pólis*), good place (*eutopia*), knowledge as *polumathia* / simplicity.

«¿De dónde vino la humanidad y porqué se hizo tan mala?»

(Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 82)

«¡Necios, no saben cuánto más valiosa es la mitad que el todo ni qué gran riqueza se esconde en la malva y el asfódelo!»

(Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 40-42)

—A Sara—

---

Fecha de recepción: 14 julio 2003. Fecha de aceptación: 3 junio 2004.

\* Dirección postal: Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de Toledo (Universidad de Castilla-La Mancha), Plaza de Padilla nº. 4, (45071) Toledo. E-Mail: jjbeneitezp@terra.es

## I

Los antiguos griegos comprendieron muy pronto que la estabilidad socio-política se conseguía a través de la concordia cívica (*homónoia*). Precisamente una de sus principales preocupaciones giró entorno a esta importante cuestión. También se dieron cuenta de que la quiebra de dicha estabilidad y del propio orden político era originada por la confrontación social (*stasis*), y de que la única manera de consolidar una Ciudad o *pólis* debía fundarse en la solidaridad o ‘amistad’ (*philia*).

El mundo de la *pólis* demostró a lo largo de su historia la incapacidad de superar de manera definitiva el fantasma de la *stasis*. Éste fue, sin duda, el lastre que debió arrastrar la construcción secular de sociedades más o menos cerradas, dado que en este tipo de comunidades consistieron las diversas *póleis*. Por otro lado, resulta obvio advertir quiénes fueron los verdaderos beneficiarios del funcionamiento y desenvolvimiento ‘político’, es decir, aquellos individuos que ostentaron el privilegio de la ciudadanía, los *politai*, cuyo mayor o menor número osciló siempre en razón de las circunstancias y del régimen de gobierno imperante. Las crisis de la Ciudad griega antigua fueron percibidas de distintas maneras por sus propios coetáneos quienes suelen partir en sus reflexiones literarias de la crítica a la *pólis* existente. Así, por ejemplo, en los albores de la civilización ‘política’, allá por el siglo VII a. de n. e., el poeta beocio Hesíodo cree vivir en la edad de los hombres de la raza de hierro, la peor de todas las razas a partir de la de oro que fue la primera de todas y la mejor. Su poema *Los trabajos y los días* canta como el cisne las postrimerías de la vida humana. La Ciudad de Hesíodo estaba inmersa, como él mismo cuenta, en disputas e injusticias, asediada por interminables pleitos y con la presencia de autoridades que prevarican, los reyes-jueces «devoradores de regalos»<sup>1</sup>. Este clima de violencia se reproduce un siglo después, a principios del sexto, en Atenas. Allí el sabio Solón, gobernante de la Ciudad a la sazón, se erigió en mediador entre la facción del pueblo y la de los antiguos nobles para dirimir la corrosiva *stasis*. Solón deseaba llegar a una ordenación política adecuada que fuera apreciada como justa por ambos extremos; éste fue el motivo por el cuál impulsó una serie de disposiciones socio-políticas inspiradas en la equidad y la medida. Corriendo el tiempo, desde la guerra del Peloponeso y sin abandonar Atenas, las fuentes de finales del siglo V y principios del IV ponen todo su empeño en intentar superar la Ciudad *real*, en este caso, la Democracia o el gobierno excesivo del pueblo. Aristófanes pretendió hacer ver y oír a los ciudadanos atenienses las inconsistencias del propio régimen democrático en la representación de sus obras cómicas. Otros como Platón se atrevieron varias décadas después a proyectar una nueva constitución, una nueva *politeía* fundada en la educación cívica (*paideusis*) de acuerdo al plan expuesto en el diálogo *República*, en el que el nuevo programa educativo culminaba con la ‘producción’ de los filósofos-regentes. Fue Isócrates el que perfiló, sin embargo, la figura singular de un salvador panhelénico, el *autokrátor*, siendo éste el pronóstico más acertado de lo que habría de acontecer en el futuro la historia política griega, y aun después. En fin, el cambio mentado de la *pólis* habría de acaecer, de hacer caso a los cínicos, del modo más radical negando el *éthos* vigente, es decir, ahogando toda expresión de vida civilizada, lo cual, según ellos, se lograría mediante la disolución de la Ciudad en la *kosmópolis*. Entre tanto, el individuo, sea o no ciudadano, se había vuelto ‘autárquico’, independiente y propio (dueño de sí). Esta idea de autosuficiencia se encuentra también en el Jardín de Epicuro, pero ya para entonces la *pólis*, tal como se había venido entendiendo en la época clásica, había dejado de existir. Hasta ese momento, el pensamiento griego había concretado éstos y otros muchos proyectos de reforma política; el promovido bajo los auspicios del pitagorismo o la teoría de

1 *Los trabajos y los días*, 264, [trad. Aurelio Pérez Jiménez], en: Hesíodo: *Obras y fragmentos*, Madrid, 1989.

la *pólis* que desarrolló Aristóteles solamente son dos de ellos. A ambos me voy a referir en este artículo. Pero, continúo. Los griegos derrocharon talento imaginando un lugar en que la paz y la justicia existieran plenamente. Una tierra ubérrima y una sociedad feliz parecen haber estado desde siempre presentes en su cultura; de ello dan fe la isla de Esqueria, tierra de los feacios en la *Odisea*, o la Edad de Cronos en donde vive el hombre de la raza de oro según el poema hesiódico *Los trabajos y los días*<sup>2</sup>. La Edad de Oro —lo que ella significa— supone un claro contraste y una inversión de los valores *realmente* dominantes en el mundo de la *pólis* y, sobre todo —cuestión en que intentaré detenerme—, ella misma podía servir de alternativa a la Ciudad corrompida y decadente.

Los griegos no dudaron en creer en la existencia de un país o territorio de la Edad de Oro; incluso el peripatético Dicearco —noticia que debemos al comentarista tardío Porfirio— consideraba que aquella edad maravillosa no era una ficción placentera e inútil, siempre y cuando se hubiera procedido a una debida limpieza racional, eliminando todo lo exageradamente fabuloso<sup>3</sup>. Esta tradición manchada por el mito es, sin embargo, la que tiene continuidad durante la época ulterior helénística grecorromana. Los griegos identificaron el lugar de la Edad de Oro con el Jardín de las Hespérides o las Islas de los Bienaventurados, o con un país llamado Trapobana, Etiopía o Hiperbórea, por no aludir a otros candidatos, como los Campos Elíseos, que ya aparecen en el poema homérico de la *Ilíada*. En suma, había una edad y un lugar bueno, un tiempo de oro y una tópica áurea, una ‘eutopía’ que se correspondía por contraste con el lugar *realmente* existente, que era la *pólis*. De esta manera, la ‘utopía’ de los griegos, como sucedió a la ‘utopía’ de los humanistas que leyeron a Moro en el siglo XVI<sup>4</sup>, quedaba encarnada en una ‘eutopía’. Eutopía significa literalmente ‘lugar bueno’, y por su propia significación había de poseer necesariamente una *física*, un espacio geográfico. En el apéndice añadido en la traducción inglesa de *Utopía* que apareció en el reinado de Isabel I, en el último tercio del quinientos, figuran estos dos significativos versos —habla en primera persona la misma Utopía:

«... No Utopía, sino mejor  
es mi nombre Eutopía, el País de la Felicidad»<sup>5</sup>.

Este artificio eutópico queda inserto cabalmente en la atmósfera de aquel período isabelino, pues la edad de la Reina Virgen (nuevo epítome de la IV Bucólica virgiliana) poseía una ubicación concreta. La Virginia, sita en el Nuevo Mundo, se había convertido en nueva invención del paraíso de la Edad de Oro, en la Eutopía o País de la Felicidad, si bien para dar cabida a las concretas motivaciones imperiales de un incipiente Estado moderno como el inglés<sup>6</sup>. En el caso griego antiguo asistimos a algo radicalmente diferente: «Cualquier *lugar bueno* era para dormir», dice del rey espartano Age-

2 Para estas y las sucesivas localizaciones eutópicas que referiré en este artículo, puede consultarse a Louis Gernet: «La ciudad futura y el país de los muertos», en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1981, pp. 123-135, mas el extracto de textos antiguos y su comentario que establecen Jesús Lens Tuero y Javier Campos Daroca: *Utopías del Mundo Antiguo. Antología de textos*, Madrid, 2000.

3 Parfraseo a Porfirio: *Sobre la abstinencia*, IV, 2, [trad. M. Periago Lorente], Madrid, 1984.

4 Como se sabe, ‘utopía’, el ‘ningún sitio’, fue neologismo creado por Tomás Moro, hábil como era en el empleo de las técnicas onomásticas empleadas por la tradición mitológica grecolatina, vueltas a utilizar por los humanistas. En ‘utopía’ la relación significativa pasó de la vinculación original de una persona (el rey Utopo) a la del lugar (sus dominios, la isla que recibe su nombre epónimo: Utopía).

5 Cit. Moses I. Finley: *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 1977, pp. 272-273.

6 Frances A. Yates: *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, 1975, 2ª. Parte.

silao su encomiasta, el historiador Jenofonte. Agesilao, el más «feliz» de entre todos los griegos, no es como el gran rey de los persas, señor para quien ni todo el mundo es ya suficiente<sup>7</sup>.

Etiopía, Hiperbórea, las Hespérides o Trapobana constituyen países que tenían, por consiguiente, su correspondiente geografía. Así, las Islas Afortunadas se sitúan allende el abismo de Océano, en el Oeste; la isla a la que se va a referir Yambulo en su novela utópica, *La Ciudad del Sol*, Trapobana, se halla al Este, en la moderna Ceilán. Ya conocemos en qué latitud queda la africana Etiopía; y, en fin, Hiperbórea se encuentra al Norte. Por su parte, las Islas Afortunadas y los Campos Elíseos suelen aparecer en contextos alusivos a la vida de ultratumba; los habitantes de los Elíseos y de las Afortunadas son los felices (*makarioi*), es decir, las almas que han tenido la ventura de llegar al —llamémosle— paraíso<sup>8</sup>.

Dichas regiones eutópicas presentan, no obstante, una característica común, y es que se hallan situadas en los márgenes de la tierra conocida por los antiguos griegos, son imaginadas en los confines del mundo (*eskhatoi*). Y constituyen márgenes o confines, en este sentido, respecto de un centro que es el conformado por la propia Grecia. La Hélade era el centro del mundo en toda la amplitud de su significado, geográfica, pero también, climática y culturalmente —tal era la percepción etnocentrista y racial de los griegos<sup>9</sup>—. Ciertamente es que la visión que el arcaico Hesíodo da de la Edad de Oro (la Edad de Cronos, como la llama) carece de una preocupación explícita por el espacio, pero podemos suponer que la vida en la Edad de Cronos también debía hallarse en los ‘confines’, como corresponde a un lugar que colinda con el mundo de los dioses. Esta edad, que fue (pasado) pero que de acuerdo a la comprensión cíclica del tiempo en Hesíodo volverá de nuevo a ser (en el futuro), es la época idílica en la que todos los seres vivos, animales o humanos, convivieron (y convivirán) con los dioses en pacífica armonía<sup>10</sup>.

Estamos acostumbrados a imaginar la Edad de Oro como un paraíso exuberante hasta el infinito. No podemos llegar a saber, desde luego, con qué pinceladas detalladas se habría imaginado el poeta beocio Hesíodo el suyo propio, pero su ambiente sí lo podemos intentar reproducir a partir de la descripción de la Edad de Cronos en *Los trabajos y los días*. Hesíodo escribía poseído por las Musas, o una especie de ellas: él afirma estar inspirado por las Ninfas del Helicón<sup>11</sup>, monte donde solía llevar su rebaño a pacer, allá en las inmediaciones de su aldea natal, la beocia Ascra. Por tanto, se trata de la imagen de un rústico, pequeño propietario, por más iluminado, que vivía en una de las zonas más áridas y empobrecidas de Grecia, Beocia, cuyos campos germinaban a muy duras penas y tras fatigoso esfuerzo del labriego. El retrato que Hesíodo pinta de la Edad de Cronos no es el de la exube-

7 *Agesilao*, 9, 3-5, [trad. O. Guntiñas Tuñón], en Jenofonte: *Obras menores*, Madrid, 1984.

8 Las Islas de los Bienaventurados y los Campos Elíseos deberían encontrar un difícil engarce ‘terrenal’. La creencia según la cual las almas ascendían hasta la región ígnea (el Éter) aparece en los siglos V y IV a. de n. e., pero hasta entonces los Elíseos y las Islas Bienaventuradas se encontraban en lo que a partir de Aristóteles se denomina mundo sub lunar —William K. C. Guthrie: *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*, Madrid, 2003, p. 245.

Por otro lado, pudiera parecer que en un estudio eutópico la Atlántida debe aparecer como ‘lugar bueno’. Por más que en la visión que propone Platón se detecten rasgos eutópicos propios de la Edad Dorada, sin embargo, la Atlántida constituye más bien la imagen del auge y decadencia del imperio desorbitado de los persas, tanto como la metáfora del proceso de ascenso y caída del propio imperio ateniense —sic. Pierre Vidal-Naquet: «Atenas y la Atlántida», en: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego antiguo. El cazador negro*, Barcelona, 1983, pp. 304-328—.

9 Para la problemática del etnocentrismo griego y la barbarie, puede verse Edith Hall: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Nueva York, 1989.

10 Sobre la concepción cíclica de Hesíodo *vid.* Jean-Pierre Vernant: «Estructuras del mito. El mito de las razas», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1993, pp. 21-88; también, P. Vidal-Naquet: «El mito platónico de *El político*, las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en: *op. cit.*, pp. 329-346.

11 *Teogonía*, 31-32, en Hesíodo: *op. cit.*

rancia, sino que se contenta con la simplicidad y la frugalidad. Dicha riqueza constituiría, al contrario para el poeta que para nosotros, un ingrediente impropio de la Edad de Cronos, y aunque a dicho tiempo le corresponde el máximo valor metálico, el áureo, éste simboliza la virtud y no el valor puramente material<sup>12</sup>. Esta riqueza pertenecería a la Edad de Plata, o más bien a las sucesivas a que se refiere el poema, las de Bronce, de los Héroes y, la última, la de Hierro. Reproduzco, a continuación, los versos que *Los trabajos* consagran a la Edad de Oro —se dirige el poeta a su hermano Perses: «Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato sabiendo bien... cómo los dioses y los hombres tuvieron un mismo origen. Al principio los inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que siempre, con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño: poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados. Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son por su voluntad démones benignos, terrenales, protectores de los mortales... y dispensadores de la riqueza, (que) obtuvieron también la prerrogativa real»<sup>13</sup>.

## II

Los dos sentidos de lo liminal que presenta la estructura de la Edad de Oro para los antiguos griegos son, según hemos visto: el espacial y el temporal. Uno u otro sentido caracterizan la Edad Dorada y la eutopía como formas de otredad, como imágenes de la alteridad radical. Si esto es así, ello sólo puede tener dos importantes implicaciones que son en sí excluyentes y no pueden ser mantenidas simultáneamente. O bien la Edad de Oro se sitúa como *el otro* bárbaro, bestial o salvaje, o bien se asimila a *el otro* como lo sobrehumano o divino. Según expresa el célebre pasaje de *Política* de Aristóteles, lo bestial y lo divino se distinguen de lo humano: «El hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial es por naturaleza y no por azar un ser inferior o un ser superior al hombre», es decir, como aclara después, el insocial «o (es) una bestia o un dios»<sup>14</sup>. El hombre griego constituye el paradigma de la civilización, de Heráclito a Demócrito, de Protágoras a Aristóteles, y se refieren en sentido propio al ‘hombre político’, es decir, el hombre libre que es ciudadano que vive en la *pólis*, que es el hombre del presente (*nun*). De esta manera, las otras formas de vida, la bestial o la divina, permanecen fuera, lejos de la medida del hombre político y civilizado. La Edad de Oro concierne, pues, a la segunda forma de otredad, la circunscrita a lo divino, es decir, la forma de alteridad radical que se circunscribe a la vida *ápolis*, con la vida *ánomos* (que desconoce la ley o la convención humana), pero que se corresponde con la vida de los dioses y no con la vida salvaje, que es el reino de las bestias feroces<sup>15</sup>. Esta conclusión resulta de importancia capital para poder comprender con propiedad dónde

12 Así lo interpreta Sócrates en su diálogo con Hermógenes al hilo de la definición del nombre de ‘demon’ —*Crátilo*, 398a, [trad. J. L. Calvo Martínez], en Platón: *Diálogos II*, Madrid, 1999—.

13 *Los trabajos y los días*, 106-126.

14 Aristóteles: *Política*, I 2, 1253a 9-14, [trad. Manuela García Valdés], Madrid, 1988.

15 En este punto disiento de la opinión expresada por Pierre Vidal-Naquet, quien sí ha considerado que la Edad de Oro tiene que ver con la *phúsis* salvaje, bárbara e indómita. Pienso que esta interpretación traicionaría el mito hesiódico de las razas, además de las visiones ulteriores órfico-pitagórica (que luego voy a tratar), mas la del Platón de los últimos diálogos (cuestión que no puedo abordar en esta ocasión) —*vid.* P. Vidal-Naquet: «El mito platónico de *El político*, las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en: *op. cit.*, pp. 329 y ss.

termina la Edad de Oro y dónde da comienzo lo que podríamos llamar en términos modernos el estado de naturaleza de la humanidad, en el que, sin duda, hay que incluir el mundo salvaje, el mundo de la naturaleza bestial y bárbara en que, por evocar un ejemplo conocido, viven los Cíclopes de la *Odisea*. A pesar de los rasgos que presenta la naturaleza de aquel paraje, la isla de los Cíclopes no es la Edad Dorada, ni los Cíclopes son hombres de la Edad de Oro, sino —como se encarga de demostrar Polifemo— enormes monstruos caníbales, inhumanos<sup>16</sup>. El tiempo de la Edad de Oro es el tiempo de los dioses, mientras que el tiempo humano correspondiente a la etapa que se extiende después de postergada la Edad Áurea (el proceso de civilización que parte del estadio ‘primitivo’ del mundo) y en el cual *vive* el griego del presente (*nun*), no lo es<sup>17</sup>.

Ciertamente el tema de la Edad de Oro fue empleado con una intención ideológica entre los mismos griegos, de manera que sí hubo una reivindicación de ella como una vuelta o búsqueda de la ‘naturaleza’ en el sentido más crudo de la misma (el dionisismo o el pensamiento cínico, son buenos ejemplos de lo que digo). Pero también hubo una reivindicación de esa *otra* naturaleza excelsa, la divina, en la que vivir consiste no en la ley del más fuerte (en la violencia, las guerras, el canibalismo, la impiedad o el incesto) sino en sus contrarios: la paz, la tranquilidad, la felicidad y la justicia natural o divina. Esto es lo que reivindicaban, por ejemplo, las creencias órficas y también los círculos pitagóricos, quizás por influjo órfico. Antes de esta operación, la primera u originaria naturaleza del mundo corresponde a esa imagen de la humanidad no ajena, ni separada de lo divino. En particular, la radical novedad que presentan las creencias pitagóricas respecto al poeta cívico Hesíodo, educador de la *pólis*, es esta reivindicación de la Edad de Oro en el ahora, en el ‘ya’ (*nun*). Si seguimos a Aristóteles, la felicidad (*eudaimonía*) se encuentra en el marco ético-político de la Ciudad, a la medida del hombre prudente, ‘activo’, una felicidad si no laicizada, sí humanizada y despegada de aquella mística inspirada del pitagorismo, que —como veremos después— convierte al ciudadano en un *theios aner*, en un hombre de oro, que se halla en las antípodas del animal político aristotélico. Según la tradición asentada en la *pólis*, la hesiódica, los hombres y dioses se habían sentado a comer juntos —resalto el tiempo verbal en pasado—. A pesar de que los hombres del presente se encuentran sumidos en un mundo opuesto a la virtud y la justicia, o en el que la virtud o la justicia tienen que convivir con sus contrarios al menos, para Hesíodo, hombres y dioses son todavía parientes, en sentido genealógico (recuerdo los primeros versos de *Los trabajos* que he citado). De acuerdo con el pitagorismo el hombre puede alcanzar ser un dios en el ahora, en el presente<sup>18</sup>, por

16 Cfr. Homero: *Odisea*, IX, [trad. J. M. Pabón], Madrid, 2000. Vid. Pietro Pucci: «El yo y el otro en el relato de Ulises sobre los Cíclopes», en el monográfico de la *Revista de Occidente* dedicado a: *El otro, el extranjero y el extraño*, n.º. 140, 1993, Madrid, pp. 119-142.

17 Vid. P. Vidal-Naquet: «Tiempo de dioses y tiempo de hombres», en: *op. cit.*, pp. 61 y ss. —téngase en cuenta la reserva que hice en la nota 14—. El proceso de civilización de acuerdo a la visión que tenían los griegos ha sido abordado magistralmente por Tomás Calvo Martínez: «El concepto de cultura en el mundo griego», en Joan B. Arbó y Nicolás Sánchez Durá (eds.): *Filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica*, Valencia, 2001, pp. 47-61.

18 El dionisismo también constituye una experiencia ‘presentista’. La peculiaridad polimórfica que posee Dioniso, su ambivalencia y contrariedad destruye las distancias (entre el fiel y el dios, y entre el tiempo pasado, presente y futuro): «Todas las épocas —escribe Walter F. Otto— se reflejan en el mismo instante, en el *ahora* (subrayado mío)» —en: *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, 2001, p. 106. Sin embargo, como indiqué más arriba, el instante dionisiaco no es el de la Edad de Oro sino el que corresponde a la *phúsis* atroz y salvaje. Vuelvo a reiterar que el Cíclope de la rapsodia IX de la *Odisea* homérica (o el del drama satírico *El Cíclope* de Eurípides) vive en medio de un entorno que sólo se asemeja o recuerda al *locus* de la Edad de Oro. En los ritos báquicos, las ménades, por ejemplo, tienen la costumbre de degustar carne en crudo, y despedazan vivas a sus víctimas; por su parte, el Cíclope, desconoce la piedad de Zeus y las reglas de la hospitalidad, y es igualmente un caníbal que termina tragándose un par de compañeros de Odiseo.

tanto —y he aquí la novedad— no habría que esperar el regreso del ciclo temporal como en la interpretación hesiódica, ni siquiera a la promoción póstuma de hombre a dios, por la liberación del ciclo de reencarnaciones, como creían los órficos. Continúo con Hesíodo. Los hombres de la Edad de Oro vivieron, de esta manera, como dioses —vuelvo a remarcar el tiempo en pasado— y después de una larga vida promocionaron a démones terrestres (hipoctónicos), o sea, se convirtieron en dioses protectores de los humanos<sup>19</sup>. Lo que me interesa destacar en este punto es la contradicción radical que se da entre la Edad de Oro y las otras edades hasta llegar a la presente, la de los hombres de hierro, la época de la *pólis* histórica. Desde que acabó la Edad de Cronos, los humanos, según Hesíodo, cambiaron, entonces, el solaz y la paz por las querellas y las guerras, que son fruto de la Discordia (Eris mala) y obra del exceso (*húbris*). Los dos grandes poemas hesiódicos, la *Teogonía*, y el que venimos tratando, *Los trabajos y los días*, constituyen un canto a la Justicia de Zeus, su hija *Diké*. En la *Teogonía* el triunfo cosmogónico de Zeus significó el triunfo de su soberanía y el de su justicia sobre todo el universo. Una lectura de *Los trabajos* ayuda a comprender que el verdadero hilo conductor del poema es también la Justicia. *Diké* vivió entre los hombres hasta que se vio obligada a huir de la tierra porque fue presa de los latrocinios de los mortales y sus acciones impías. Las oposiciones entre el hombre de oro y su tipo de vida, y los hombres de las razas ulteriores son, por consiguiente, nítidas. Desde que el nuevo hombre (de plata, de bronce, etc.) penetra en el umbral del exceso y la discordia, entra también en el reino de la necesidad; en él ha de conocer el esfuerzo y el sufrimiento, es decir, el trabajo (*pónos*) —trabajo campesino arduo de los campos, tanto como trabajo sobre la mujer de quien el hombre tiene que obtener como fruto los hijos—. Hablar de la misoginia de los poemas hesiódicos ocuparía demasiado, y no puedo detenerme en ello, salvo destacar que, para Hesíodo, la mujer resulta una invención tardía de los dioses y un castigo divino a los hombres<sup>20</sup>. Lo que sí desearía resaltar es que la teología del mal hesiódica<sup>21</sup> incumbe al ‘conocimiento’: conocimiento de la discordia, conocimiento del sufrimiento, conocimiento de la injusticia. El subtítulo de este artículo: *Lugar de la inocencia y la felicidad*, querría remarcar esta antítesis entre el hombre de oro y el de hierro, su ingenuidad, inocencia o, incluso, desconocimiento (*agnoia*), frente al hombre que ya conoce, y cuyo *télos* significa la realización del ‘hombre político’. Heráclito de Éfeso fue el primero que sepamos en denigrar la *polumathía*, es decir, ‘el saber muchas cosas’. Heráclito afirmaba que «el conocimiento de muchas cosas no enseña entendimiento, si no, habría enseñado —y cita entre otros— a Hesíodo y Pitágoras»<sup>22</sup>. Aunque Heráclito arremete en particular contra Hesíodo y Pitágoras, y a pesar de que este fragmento no se puede descontextualizar del pensamiento del ‘oscuro’ filósofo de Éfeso<sup>23</sup>, Hesíodo y Pitágoras, no obstante, tienen mucho que decir acerca del ‘saber muchas cosas’.

19 Demon (*daímon*) es una palabra que expresa en griego ‘dios’ tanto como *théos* —*vid.* Karl Kerényi: «*Théos*: ‘dios’ en griego», en *La religión antigua*, Barcelona, 1999, pp. 153-163.

20 Hasta dicho acontecimiento, el castigo, los hombres habían nacido sin intervención de hembra humana, y germinaban espontáneamente de la diosa Gea, la madre Tierra, como los demás seres animales y vegetales durante la Edad de Cronos. Para los ardides del titán filántropo Prometeo, *vid.* *Teogonía*, 535-616.

21 Esta es la expresión que utiliza J.-P. Vernant: «El mito de las razas», en: *op. cit.*, p. 59.

22 *Cit.* Geoffrey S. Kirk, J. E. Raven y Malcolm Schofield: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, 1994, *frag.* 190.

23 La *polumathía* expresaría para Heráclito falta de la comprensión para poder aprehender la unidad de las cosas. Existiría en ello, además, una crítica a la *mnemósine* o ‘memoria’ poética; por lo que cabe a Pitágoras la recitación de fragmentos épicos resultaba fundamental para ejercitar la memoria de los novicios de la secta —Marco V. García Quintela: *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, 1992, p. 90.

Según Hesíodo el ingenuo es el feliz, el hombre de oro que únicamente conoce la práctica de la justicia y la paz (incluso, se podría afirmar, que vive despreocupadamente sin conocer qué es la justicia o qué la paz). La propia tradición judeo-cristiana occidental no ha vivido de espaldas al problema del ‘conocimiento’ —nunca fue tan caro al hombre y a la mujer comer una manzana. Al hombre de oro, como a la humanidad que vive en el Paraíso del *Génesis*, la justicia y la paz le venían dadas. El hombre de hierro, como el humano después del pecado original, es el que ya sin embargo ‘conoce’ en medio de un mundo disgregado, es decir, en el universo de lo múltiple y heterogéneo. A pesar de ello, el hombre de hierro tiene el deber, según Hesíodo, de ser justo y pacífico, y debe preocuparse por trabajar por la justicia y por promover la paz y la piedad con los dioses —es un hombre de ‘acción’ (*praxis*), se podría decir—. De esta forma, la Edad de Cronos *era*, en pasado, el reino de la Justicia; desde que el hombre *es* ‘malo’<sup>24</sup>, es decir, desde que practica la injusticia y se muestra desmesurado, *Diké*, la Justicia, subió a los cielos al abrigo de su padre Zeus. Y desde que sucedió esto, acabó la Edad de Cronos, la Edad de Oro, y dio comienzo el reinado de Zeus, quien gobierna desde entonces sobre los hombres que ‘conocen’, practican la piedad y la justicia, y para los más pesimistas como Hesíodo, más bien practican lo contrario: la impiedad, la injusticia, y un connatural salvajismo, que es común a los demás animales, que como los humanos también han devenido en fieras en el mismo proceso. Zeus, no obstante cuenta el poeta Hesíodo, estableció una severa ley —se dirige otra vez a Perses—: «Grábate esto en el corazón; escucha la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues esta ley impuso a los hombres Zeus: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor»<sup>25</sup>.

La justicia, *diké*, por lo tanto, se erige en el valor humano por antonomasia, del hombre virtuoso tanto como de la comunidad política perfecta a la que se adscribe este *bonus vir*. Lo justo es fin de la virtud humana y redundante en el bienestar socio-político, la ‘vida buena’ de la *pólis*. Así lo vemos en Hesíodo, y así lo explica también el filósofo Aristóteles, casi cuatro siglos después, cuando afirma: «El discernimiento de lo justo... (y) la virtud de la justicia (hacen) el orden de la comunidad política»<sup>26</sup>.

He intentado presentar a lo largo de esta exposición cuál es el principio constitutivo del *éthos* cívico griego: la justicia y la piedad, o más bien, las acciones justas y pías (que son, como acabo de explicar, realizaciones del hombre virtuoso, o sea, del hombre que es amo y libre, el ciudadano que vive en, de y por la *pólis*). Me detendré, a continuación —para finalizar— en qué consiste la reivindicación eutópica de las creencias órficas pero, sobre todo, pitagóricas, y lo que significan en el contexto de la *pólis*.

El fundador del orfismo, el profeta Orfeo, había enseñado a los hombres a «abstenerse de comer matanzas»<sup>27</sup>. Pitágoras, líder de la secta a la que dio nombre, por su parte, había prohibido a sus discípulos «cometer asesinato»<sup>28</sup>. También bajo la prohibición del ‘no matarás’ se había asentado la

24 La maldad resulta más reprochable que la insensatez, pero ocurre que se puede ser malo por insensato. Acierta, por ello, Aurelio Pérez Jiménez al señalar en el comentario a su versión de *Los trabajos* que lo que Hesíodo quiere poner de relieve es que, precisamente, «el mal de los hombres proviene de su insensatez» —*op. cit.*, p. 129, nota 12. Esto mismo evoca la sanción socrática que dice también: «Nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia» —cf. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, VII 2, 1145b 27-28, trad. J. Pallí Bonet, en: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, 1998. 25 *Ib.*, 275-279.

26 *Política*, I 2, 1265a 16.

27 Aristófanes: *Las ranas*, 1035, [trad. F. Rodríguez Adrados], en: *Las nubes; Las ranas; Pluto*, Madrid, 1995.

28 Diógenes Laercio: *Vidas de los grandes filósofos*, VII, 13, [trad. J. Ortiz y Sáinz], Barcelona, 1970.

ley penal-religiosa de la Ciudad. Sin embargo, tanto órficos como pitagóricos fueron más allá en la interpretación de dicho mandato cívico, y reivindican la forma de vida propia de la Edad de Oro. Al hacerlo, como renunciantes (según el *bíos orphíkos*, el modo de vida órfica, o según la ascesis del *bíos theoretikós*, el modo de vida pitagórica), cambiaron su régimen alimenticio: órficos y pitagóricos son vegetarianos. Aunque a oídos de un moderno este dato pudiera parecer intrascendente, es fundamental respecto a la forma de vida socio-comunitaria o ‘política’ antigua, dado que no se trataba de un acto de extravagancia o una simple apetencia gastronómica. Pitágoras pensaba —cito por Diógenes Laercio— que «los animales tienen en común con nosotros, los humanos, la vida y el alma»<sup>29</sup>. De esta forma, las creencias órfico-pitagóricas equiparan los animales con los humanos, los convierten en nuestros semejantes, y transforman el mandato cívico de ‘no matarás’ extendiéndolo no sólo sobre las personas (lo que era evidente en la *pólis*) sino sobre todo el reino animal. Como he señalado desde el principio, la *pólis* supone la culminación del progreso de civilización, el reino de la ley y la justicia, en la que, sin embargo, siguiendo la interpretación de Orfeo y Pitágoras, se haya incrustada una cruel costumbre bárbara, caníbal. La reforma órfico-pitagórica no abroga la antigua ley dada por Zeus a los mortales sino simplemente reinterpreta qué es la justicia. Continúa siendo injusticia (*adikía*) e impiedad (*asebeía*) que los hombres se maten unos a otros<sup>30</sup>, pero también que hagan lo mismo con sus homólogos, los animales, y se los coman. Comer animales, aunque se trate de las víctimas sacrificadas a los dioses, se convierte en un crimen homofágico, la consunción de un semejante<sup>31</sup>. Estas creencias dejan en evidencia a todos los hombres virtuosos de la *pólis* que matan y comen animales (acción injusta), y que sacrifican y hacen ofrenda horrenda con sus despojos a los dioses (acción impía). En el ‘ya’ (*nun*), concretamente los pitagóricos reivindican la auténtica justicia y piedad, que consiste en la reimplantación de la eutopía ‘aquí y ahora’, la forma de vida propia de la sociedad prepolítica de ingenuos, la idílica comunidad total (humano-animal-divina) en la que la justicia por sí misma viene por añadidura y sin tener que esperar a que seamos justos, es decir a que actuemos positivamente en justicia. La malva y el asfódelo, que constituyen la dieta frugal de Pitágoras, son alimentos de aquella Edad de Oro que habrían conseguido perdurar desde el tiempo inmemorial. La malva y el asfódelo son los homólogos del néctar y la ambrosía que constituyen, a su vez, el alimento de los dioses inmortales<sup>32</sup>. Por ello, porque también Pitágoras reivindicaba una vuelta a la simplicidad de la vida originaria, reintegrativa, monádica, no diversificada, podemos pensar que Heráclito en la cita anterior utiliza tanto a Hesíodo como a Pitágoras a sus solos propósitos. Lo chocante, desde el punto de vista tradicional cívico, es que la eutopía y el estado de la felicidad se enmarcan en el ámbito estricto de la Ciudad, es decir,

29 *Ib.*

30 Algo que sin embargo se diluye debido a la propia condición o estatus de humanidad reinante en la Ciudad, dado que, por ejemplo, no era lo mismo para la ley penal de la *pólis* matar a un ciudadano, que a un esclavo o un bárbaro.

31 No ha hecho falta aludir, hasta ahora, a la antigua polémica entorno al pitagorismo. Sin poder entrar en detalle, la imagen del pitagorismo a que me remito, se corresponde con la del renunciante o radical, el cual tradicionalmente se ligó a la figura legendaria de su fundador, Pitágoras. Ésta es la versión que procede de las noticias del historiador Timeo de Tauromenio. Sin embargo, hay otra versión moderada del pitagorismo que es menos tajante con los ideales tradicionales de la *pólis*, y que descende, según el musicólogo Aristoxeno de Tarento, de un discípulo de Pitágoras: Milón de Crotona. Estos pitagóricos moderados incluirían en su dieta ciertos animales, siempre y cuando no se tratase de la ingesta de sus partes puras o principales, y por tanto prohibidas (como la médula y los sesos), o del buey (que era tratado como homólogo del propio hombre-labrador); admitían además el sacrificio de animales impuros como el chivo y el cerdo. —Vid. Marcel Detienne: *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, 1983, Cap. II.

32 Esta era la dieta de otros sabios como Epiménides de Creta y Anacarsis el escita —para la significación de la cocina de Pitágoras, vid. M. Detienne, *op. cit.*, pp. 114-117.

en la *pólis* pitagórica previamente reformada y purificada. La novedad radical del pitagorismo resulta la conversión de la *pólis* en el ‘lugar bueno’, la eutopía, y la promoción del hombre político a ‘hombre divino’ (*theios aner*), o sea, a feliz (*makários*), el hombre de la Edad de Oro o su *daímon* hipocónico (si seguimos a Hesíodo). Cuando el último filósofo de la *pólis*, Aristóteles, reconoce cómo la felicidad, o lo que él denomina *eudaimonía*, debería aplicarse exclusivamente a quien posea una participación divina en su naturaleza<sup>33</sup>, no estaba afirmando nada nuevo, pues dicha atribución sólo podía caber al animal político, o sea, el varón adulto, libre, ciudadano, prudente y bueno. No obstante, para el Estagirita la felicidad del hombre cívico se distingue tanto de la condición de los otros animales o humanos (como el niño, la mujer o el bárbaro-esclavo), que carecen de la naturaleza adecuada para realizarse como ‘eudaimones’, y de la condición de los dioses —que son los felices en sentido propio—. Es absurdo, afirma (parfraseo *Ética Nicomáquea*<sup>34</sup>), hacer de este hombre menos de lo que puede ser (el animal, el subhumano) o, también, un dichoso solitario como los dioses, porque nadie que posee ya todas las cosas preferirá vivir solo aun siendo divinamente feliz, pues de lo que se trata es de llegar a ser humanamente feliz. El hombre feliz de Aristóteles no se convierte en dios, ello significaría perder toda posibilidad potencial del ser humano. Ya conocemos, según *Política*, a lo que se refiere Aristóteles cuando explica al *télos* humano: el hombre es un ser social, dispuesto por la naturaleza a vivir con sus semejantes. Por lo tanto, la realización humana es la forma del hombre cívico, mas el marco de dicha realización no es uno cualquiera (como la horda tribal o la célula familiar) sino, estrictamente, la *pólis*, y con mayor concreción, la Ciudad perfecta, la que llama, *politeía* o República en sentido propio<sup>35</sup>. Para Aristóteles la auténtica felicidad (*eudaimonía*) radica en el vivir y el actuar, siendo la actividad del hombre bueno, por sí misma buena, agradable y feliz<sup>36</sup>: «¿Puede ser acaso feliz el hombre después de la muerte? —se llega a plantear—. Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en una especie de actividad (cursiva mía)?»<sup>37</sup>. Para el hombre bueno, el prudente —lo que significa específicamente, ser hombre con poder de deliberación (*bouleusis*) y elección (*proairesis*)— «no existe elección de lo imposible, pues si alguno dijera elegirlo, sería un necio... a no ser que se trate de un deseo o anhelo, en (que)... podrá ser la elección de cosas imposibles»<sup>38</sup>. Lo cierto es que los ‘imposibles’ círculos pitagóricos quedaron escindidos y sus miembros diseminados a comienzos del siglo IV a. de n. e., más o menos cuando Platón comienza a escribir sus primeros diálogos. La ausencia de ‘actividad’ ideológico-política o de un proyecto de reforma del *éthos* por parte de los órficos, seguramente hizo posible la pervivencia de sus creencias en el fuero interno de cada creyente (en el mismo fuero también pervivió desde entonces en el pitagorismo). La *Diké* concernía no a la vida política sino a la metempsicosis, es decir, que la justicia quedaba pospuesta al momento en que el tribunal de las almas presidido por Minos, Éaco y Radamantis, enjuiciaran las acciones humanas, castigando al que en vida fue injusto con una

33 *Ética Eudemia*, I 3, 1215a 10-12, [trad. de J. Pallí Bonet], en: *op. cit.*

34 *Ética Nicomáquea*, IX 9, 1169b 17-33.

35 *Cfr. Política*, VII.

36 Aristóteles emplea para referirse al hombre ‘feliz’ (el ciudadano) el término *eudáimon*. Tal y como anota Julio Pallí Bonet: «Sólo puede aplicársele este término al que posee una participación divina en su naturaleza, siendo el *daímon* una divinidad que actúa desde el exterior» —*op. cit.*, p. 422, nota 17—. Pero, como también reconoce Pallí, ésta habría de ser su significación etimológica, puesto que el Estagirita utiliza en un sentido propio, dentro de su pensamiento filosófico, la *eudaimonía*. Para el tema me remito a la monografía de C. Heer: *Mákar, eudáimon, ólbios, eutuches*, Ámsterdam, 1969.

37 *Ética Nicomáquea*, I 10, 1100a 10-12. «Nada parece ser bueno ni malo para el muerto», dice en III 5, 1115a 27-28.

38 Y el ejemplo que da de este anhelo-elección es el de la inmortalidad —*ib.*, III 2, 1111b 20-22.

reencarnación en el cuerpo de un ser inferior, vil y degradado, compensando al que ha sido menos injusto con una reencarnación más óptima, y, en su caso, al justo o puro con la dicha de no volver nunca más a descender a nuevas generaciones carnales<sup>39</sup>.

Acabo no sin antes destacar lo que el nuevo humanismo órfico-pitagórico significaba: una extensión de la idea de lo justo y una nueva consideración ontológica del ser humano. ¿Sería peregrino pensar en la relación de este tipo de pensamiento con el de los sofistas, sobre la disolución de la imagen de la civilización y la barbarie, y por esta vía, la propia negación de la legitimidad de la esclavitud?<sup>40</sup>.

---

39 W. K. C. Guthrie: *op. cit.*, pp. 205 y ss.

40 Ateneo comenta que los poetas de la comedia ática antigua (Cratino, Crates y Teleclides), del siglo V a. de n. e., contemporáneos por tanto de los pitagóricos en el occidente griego, referían que en la Edad de Oro no se hacía uso de esclavos, y cita varios versos de tales comediógrafos —Ateneo de Náucratis: *El banquete de los eruditos*, VI, 267e- 270a, [trad. L. Rodríguez-Noriega Guillén], de próxima aparición.

