

a sí mismo; si se habrá explorado de antemano, para bien o para mal, voluntaria o pasivamente, la violencia de la existencia y del dinamismo del mundo en sus polos opuestos y, sin embargo complementarios, lo que un modo nietzscheano de decir el espíritu griego designaría con los calificativos de apolíneo y dionisiaco. Hay de hecho una contingencia temible que los relatos homéricos promueven en una suerte de lección moral y política para quien sepa entenderla: en el plano agónico de la puesta en escena de los actos viriles - y, en eso, la guerra de Troya es el escenario ejemplar para destacar la predominancia de los caracteres heroicos y de las virtudes que los acompañan^[2]- sobresale la fragilidad de los bienes adquiridos. Y, por supuesto, esta fragilidad atañe a la expresión griega de la libertad, a la manera cómo se la cultiva, ella y sus beneficios, o cómo se lamenta su pérdida.

No sería innecesario precisar, en este punto del comentario, que el enfoque que determina el análisis presente se centra no en una perspectiva que destacaría las instituciones y los hechos^[3], sino las ideas y las reflexiones. Para justificar esta elección, tenemos la propia evidencia de los textos: las obras homéricas, las de Herodoto, las de los trágicos y cómicos, las de Tucídides y de Platón o Aristóteles – para citar únicamente las más ilustres de los siglos VI y IV a. C.– procuran formular y pensar una vivencia específicamente humana, ejercicio que, a su vez, alimenta y modifica un vivir libremente. Los textos leídos, con la distancia que confieren los siglos, procuran todavía un sentido para aprehender nuestro modo *moderno* de situar los alcances de unos deberes cívicos, de unos derechos individuales y del estatuto de los diversos regímenes políticos arropados por la figura del estado – nación. De hecho, ¿cómo ignorar que, si bien somos hijos de Grecia, nos situamos sobre el hilo renacentista que interroga críticamente a un pasado, por más glorioso que sea, para orientar en lo posible el porvenir, lo que asimismo facilitaría un lugar presente para la *praxis*? El libro de Jacqueline de Romilly no duda, muy a menudo, en prolongar las conclusiones de cada apartado para revelar las similitudes entre los antiguos y nosotros. El lector advierte, entonces, que la condición humana es perenne y que, para enfrentar las crisis generadas por unos arrebatos externos o internos a la democracia, podemos y deberíamos usar, por lo menos conceptualmente, los *tópicos* relativos a las experiencias griegas de la libertad. Las lecciones del humanismo no han muerto todavía, y las reflexiones políticas y las inquietudes estatales del momento lo confirman sin ninguna dificultad. A diferencia de los *bárbaros* – aquellos que barbarizan por no hablar bien su lengua (*a fortiori* el griego)–, los griegos conocían su propia violencia horrenda y bárbara, la señalan para aprender de ella, para un mejor obrar, dándole un sentido. Ello ofrece a las interrogantes contemporáneas en materia ética y política un suelo firme para pensarnos desde una actualidad mundial que obliga, para bien o para mal, a los intelectuales y los artistas a proveer una orientación moral de la acción individual y colectiva. En su origen arcaico, la expresión de la libertad – la cual perdurará en los tiempos clásicos entre otras – es consubstancial a unas fuerzas coercitivas. La libertad se gana como se pierde y la tradición de los raptos (en tiempos de guerra) y de la piratería atestiguan los vaivenes del ser o no ser libre. La libertad no es un derecho adquirido de por vida, ni menos un mero calificativo adjuntado a un modo de ser humano, en medio de los otros seres y de las cosas. Se es libre porque uno no se ha vuelto esclavo. Por lo tanto, la libertad está siempre amenazada, y esta amenaza confiere un brillo, un esplendor fugaz dado

por el sentimiento y la conciencia de su pertenencia. Hay en ello algo que nos vincula con la expresión de lo trágico que siempre se manifiesta bajo el sol con una verdad implacable y deslumbradora. La fragilidad de la *gracia* (*charis*) de la vida y del anhelo por unas formas depuradas se enraíza irremediabilmente en el esplendor fugaz de la juventud, de la expresión plena de las posibilidades humanas o del dominio de sí conseguido, esto último, a través del conocimiento de sí mismo y de no sobrepasar la propia medida, su capacidad. Hay un *metron* en la virtud, incluso en la virtud heroica, que está en consonancia con la del *cosmos*. En esto, el desdoblamiento del universo humano con el divino es natural ya que, desde la perspectiva vertical y autoritaria instaurada por el *mythos* – palabra que devuelve a lo real que, a su vez, devuelve a la exterioridad del lenguaje [4] - no se podría hablar de una individualidad escindida de una unidad que le es superior.

La expresión “el día libre” encontrada en los poemas homéricos atestigua la fragilidad de esto que se posee y que bien podría perderse mañana bajo el efecto de la derrota y de la servidumbre que le es concomitante. Esta expresión, bella expresión, implica para quienes la proclaman que está dirigida a parientes y allegados, los cuales comparten todos la misma situación existencial en el instante de la enunciación, pero que es susceptible de cambiar por completo. El grupo, o mejor la *polis*, forma como un espejo de lo que uno es individualmente. ¿Vale la pena recordar que concebir la existencia – e incluso la esencia – del ciudadano y de la ciudad–estado bajo la forma de una separación es un contrasentido histórico y antropológico? Si se quiere, por ejemplo, designar a Atenas se empleará el plural de “los atenienses” y, si se quiere destacar a un personaje, -caso típico de la puesta en escena de la confrontación de varios individuos en un *diálogo*- se usarán sustantivos patronímicos y toponimias. La *polis* (luego la *politeia*) no es un hecho contingente para un griego: a través ella, él mide su *fortuna* personal. La *polis* es el garante humano (pero también geográfico, climático, lingüístico, histórico, y obviamente urbanístico y cultural) del mantenerse libre. De ahí que al afirmar que la libertad se juzga en función de la autonomía o decadencia de la *polis* hay una suerte de lógica implacable. La pertenencia a tal o cual ciudad determina toda una manera de comportarse, tanto en la esfera pública como en la privada. Y, sin embargo, en la experiencia plural de los regímenes políticos antes de la guerra del Peloponeso, se impone la libertad en el marco exclusivo de *lo político*. El ímpetu griego hacia la libertad era irresistible y su toma de conciencia política era tan aguda que nunca pudo ser negada - incluso en los Cínicos y su subversiva confrontación en contra de los artífices mundanos, o con el giro helenístico, momento de crisis de esta pluralidad, cuando se impone para todos el modelo monárquico bajo el mando de Alejandro [5]. ¿No es la experiencia primera, en una vida o en la historia de un pueblo, algo determinante para su desarrollo? Si la experiencia primera de la libertad en la Antigüedad es envuelta por lo político, entonces sus andanzas estarán supeditadas a la manera cómo el griego se apodera de eso que lo constituye en una escala humana. De hecho, son varios los textos donde se atestigua la consonancia entre el alma del Mundo y la del hombre. La participación a partir de una responsabilidad para consigo mismo y los otros, aquellos que por lo menos están reconocidos como tales y están confirmados en su estatuto de allegados por aquella mirada

sin la cual uno no existe [6], hace del vivir en la immanencia de la *polis* el escenario de un microcosmos que responde al dinamismo unificador del macrocosmos. Puesto que ese universo está atravesado por unas fuerzas temibles que, sin embargo, participan de su belleza, asimismo la *polis*, es decir los ciudadanos, deberán contar con una oposición externa e interna que frenará o alimentará su deseo de mantenerse en su especificidad, aquel orgullo de pertenecer a una ciudad o colonia griega, de hablar griego y de honrar los dioses olímpicos. Y el deseo de reafirmarse en su condición de *ánthropos* llevará a menudo a que el orgullo griego se imponga, por la fuerza o la oratoria, a los otros pueblos juzgados como diferentes. Sin embargo, ese mismo orgullo promoverá, en un sentido contrario, la resistencia de quienes conocen los límites de una acción alimentada por un deseo desenfrenado frente a los que ignoran las situaciones tiránicas que los limitan en su actuar.

Si hay un hecho que sobresale en toda la historia política de Grecia es la conciencia, conciencia exclusivamente helena, de no estar sometido a la tiranía de uno solo, y de obedecer con agrado a las leyes. El *nomos* reina como dueño en la ciudad, y la *polis*, enfaticémoslo una vez más, son los ciudadanos. Es en la experiencia de las guerras médicas, al principio del siglo V, que empieza verdaderamente la toma de conciencia política. Frente al invasor juzgado como *bárbaro* se asienta con claridad la diferencia de los comportamientos, incluso de temperamentos, entre los que hablan desde el *logos* y los que no pueden o no quieren reunirse bajo su bandera. Es bien sabido que uno atribuye a los otros lo que no quiere para sí mismo: la debilidad de carácter, el gusto por el lujo, la sumisión a un dueño son elementos que hacen despreciar a los persas y a sus valores antinómicos al espíritu heleno del vivir verdaderamente, es decir en libertad. La tiranía encarna esa bajeza moral que arroja el uso oriental de abandonarse a un régimen arbitrario. Nada más opuesto a la mentalidad griega, volcada hacia un nacionalismo vindicativo acompañado por una defensa de la libertad política, que la intrusión en el territorio heleno de los mandatos particulares y apasionados de los reyes persas. La resistencia de por sí no es una virtud, al menos que conduzca a una transformación o mutación en la manera de comportarse. Del mismo modo, así como sería impensable un arte por el arte, la rebeldía de un Sísifo moderno envuelto en una situación existencial absurda, sería igualmente incomprensible e irrepresentable para un griego. La victoria de la Grecia sobre Asia o Europa, mundo de los *bárbaros*, marca un hito nunca olvidado, inscrito de una vez por todas en la mentalidad griega. Así, se va igualmente afianzando otra experiencia de la libertad en tanto que democrática. La experiencia democrática no reniega de la anterior y su calificativo revela, esto es obvio, que la libertad no podría ser otra que política. Estamos presenciando un proceso y en sus adentros, al igual que unas olas movedizas cuyas formas cambian sin que por ello no abracen la arena de la playa, el *ethos* griego imbuido en los escenarios políticos fluctúa a merced de los conflictos provocados y sufridos en la pluralidad de los regímenes de vida, *politeiai*, cuyo más ejemplar caso es el democrático, no por los valores morales que ahí se promulgarían sino por la libertad de palabra expresada [7]. De hecho, la igualdad por la ley, *isonomía*, y la igualdad de derecho de palabra, *isegoría*, implican en las prácticas judiciales y políticas de la democracia ateniense un rechazo de lo arbitrario que la figura del

tirano, entendido como un soberano absoluto, representa en la antigüedad . Y, desde nuestro presente, uno se aventuraría a elogiar la democracia ateniense, y un llamado a la moralidad pondría de manifiesto que no era en absoluto cuestión de igualdad social o económica [9]. Es conocida la crítica platónica a la democracia que cae, según una necesidad implacable, en anarquía bajo el imperio de una retórica, la de los sofistas, que nutre las pasiones y las falsas opiniones. En el marco de estas experiencias de la libertad – y no en la experiencia de las libertades, concomitante al desarrollo de nuestros Estados modernos – Atenas supo promover la libertad de palabra, que equivale a libertad de pensamiento, y fue cultivada artística y filosóficamente por el fundador de la Academia en el género literario de los diálogos, a pesar de renegar de una ciudad que condenó a su maestro a tomar la cicuta.

La *parrhesia*, privilegio del ciudadano, es el bien máspreciado, que se pierde una vez que se está condenado al ostracismo. Los esclavos no dicen lo que piensan mientras que el hombre libre sí [10], y por supuesto, el filósofo que cultiva el *logos* y que está en busca de un vivir virtuoso y feliz anda por los caminos de la *scholê*, esta temporalidad y espacio libres, condición también de un pensar libre. Este espíritu de libertad gana, en Atenas, tanto la esfera de lo público como la de lo privado. Esta independencia y tolerancia manifiesta y celebrada por los historiadores, los trágicos y cómicos y los filósofos, no lleva a una transmutación de los valores heroicos promovidos, primero por la *paideia* de los tiempos homéricos, luego por la educación del período clásico. En efecto, en la emergencia política que abraza las experiencias de la libertad, la valentía y la inteligencia encuentran un terreno apropiado para su desenvolvimiento. La valentía se incrementa por la costumbre de la deliberación y del enfrentamiento *agónico* de la palabra: quien no está temeroso de encarar al otro, porque el otro es un espejo vivo y deformante de las acciones y gestos que uno emprende en el escenario *agónico* de la *polis*, se asienta en la *virtud*, en el sentido romano de la palabra, el de quien es *virtuoso* porque desarrolla lo que lo hace hombre en tanto que hombre (*vir*) al asumir el rol de *pater familias* o, por decirlo de una manera más griega, él de *polites*. Pero también éste se forja el alma en su parte racional, porque al cultivar libremente el *logos*, asimismo la facultad de juzgar, y sobre todo la de juzgar bien, se alimenta a profundidad en el sustento que le dan las artes retóricas y dialécticas. Retrato ideal, es cierto, pero este ideal no estaba inscrito en unas pocas mentes y solamente de paso, sino que constituía el sustrato de una psicología colectiva [11], para así decirlo, traducido, para el caso de Atenas, en una posición paradójicamente imperial. Existen razones históricas para ello (el dominio de Atenas al final de las guerras médicas y el desarrollo de lo que denominamos *bellas artes* entre otros), pero también se presenta una explicación de tipo filosófico inherente al ejercicio de la libertad. La esclavitud se sufre de los mandos de quien la impone a uno y no existiría, ya lo hemos dicho, para quien se encuentra en ese estado de libertad de palabra (y probablemente tampoco de libertad de pensar). Al contrario, la libertad no sufre el imperio de los mandos, por cierto muy a menudo arbitrarios. El ser libre va de par con el mandar y el deseo de propagar la herencia de las experiencias de la libertad a las colonias y a los pueblos vecinos convertirá la Atenas de Solón y Pericles en un peso político para aquellos. La guerra del Peloponeso, guerra que opone dos regímenes políticos,

uno democrático y otro oligárquico, afirmaba dos estilos de vida que los aliados debían reproducir en la participación activa o pasiva que se les imponía en este conflicto narrado por Tucídides. Y, por supuesto, el ejercicio de la palabra y del pensar implicaba una manera de vivir que no podía sufrir de ciertas resistencias encarnadas por la figura, seamos incisivos en ello, del tirano. Dicha figura nos permite recordar a esas leyes no escritas que intervienen, a diferencia de las escritas, en el plano general de las relaciones humanas. Por supuesto, las primeras son anteriores a las segundas ya que el surgimiento de tal o cual régimen político las supone constituidas, o por lo menos por las más básicas de ellas, las que son relativas a la vida en común, incluyendo el trato hacia los muertos [12]. Se podría decir que la religiosidad, y por supuesto la presencia del *mythos* determinante en el modo humano de insertarse en el *cosmos*, asociada a una consciencia moral colectiva, conformaban la sustancia de eso que dicho implícitamente, pero no escrito explícitamente, imperaba sobre las almas y servía de criterio de valor cuando se trataba de juzgar las conductas humanas. El caso famoso de Antígona es revelador de la manera cómo aquellas leyes no escritas prevalecen sobre las instituidas por medio de un sistema jurídico escrito. Al rebelarse en contra de Creonte, Antígona no se opone a la ley de la ciudad, tal como se cree comúnmente, sino al tirano y a sus edictos arbitrarios, en nombre de unos antiguos principios que permiten reconciliar el amor a la libertad – y, por supuesto, el amor por la *polis* – con el respeto debido a los muertos.

Las oposiciones internas y externas que Atenas enfrentó durante los siglos IV y V fortalecieron su deseo de mantener activa la participación de los ciudadanos en las decisiones relativas al bien de la *polis*, con el riesgo que comportará la siempre posible predominancia de las malevolencias de unos pocos, basados en las virtudes de la elocuencia. En los proyectos de reformas para intentar regular los excesos de una libertad que, incontrolada, se convertiría en su temible opuesto, los filósofos, al lado de los oradores oligarcas y democráticos, se destacaban por su papel y su influencia, por lo menos en el campo de las ideas. Bien podría uno referirse al fundador de la Academia, antes de recordar el ímpetu biologicista de su sucesor en el Liceo. Es bien sabido que el motor del filosofar en Platón se debe, en gran parte, al escándalo que produjo la muerte de su maestro Sócrates; una vez vuelta dialéctica la mayéutica y convertida en *método*, el filósofo ordena *conceptualmente* la ciudad bajo el imperio del filósofo – rey, es decir bajo el mandato y el cultivo de la parte racional del alma. La *República* atestigua esta voluntad ordenadora de pensar y asentar un régimen libre de los elementos irascibles y concupiscibles observados a menudo en la democracia ateniense [13]. Los regímenes mixtos no cuentan con el agrado platónico, y, sin embargo, la aspiración estimable de abrazar el mundo de lo inteligible no resiste frente a la imposición del mundo sensible y de la experiencia que hacen el común de los mortales, a saber que las cosas son pasajeras e inscritas en un devenir configurado a partir de elementos destructores. El mismo Platón reconocerá su fracaso político y sabrá, al final de su actividad intelectual, incorporar las lecciones aprendidas en sus temporadas junto a los tiranos de Sicilia [14]. En cuanto al más celebre de sus discípulos, la cuestión de intentar encontrar un término medio entre la experiencia ateniense de la democracia y la de

sus rivales oligárquicas está claramente expuesta en la *Política* [15]. Sin adentrarse en el método del Estagirita, que lo hace preferir las formas inscritas en la materia por sobre las ideas puras inteligibles para, de este modo, destacar las contingencias que conforman todo lo que atañe a la vida de los hombres, es notable observar cómo supo valorar una *politeia*, suerte de *república*, que, al tener en cuenta los diferentes regímenes políticos existentes, sus historias y sus *etnologías* respectivas, se determina por un régimen mixto: la estabilidad lograda entre la masa del pueblo y una oligarquía aristocrática, serviría como especie de contra-poder a las consecuencias nefastas que, en miras del ejercicio de la libertad, la democracia y la oligarquía conllevan potencialmente. Se entiende, entonces, que ninguna reforma política puede lograrse si no está acompañada por una reforma moral. De hecho, habíamos advertido que la *politeia* designa un estilo de vida circunscrita enteramente por lo político. La cuestión educativa está en el corazón del filosofar y atañe a esta sensibilidad eminentemente griega de la *epimeletheia heautou*, de ese cuidado de sí o, si se prefiere, de esta elección que consiste, sin olvidar el dinamismo dionisiaco de la vida, en cultivar el *logos*. Pero, así como se presenta una exploración de la libertad a nivel de la *theoría* y de la *praxis*, asimismo la *paideia* está sometida a un diálogo crítico entre las escuelas de las más diversas disciplinas.

He aquí, con la regulación y la formación que supone un forjar al hombre por el hombre [16], una entrada en una libertad más de tipo psicológica, y que de Romilly califica de “interior”. Esta libertad es ya más individual, aunque hablar en términos de *sujetos* (cartesianos) sería hacer muestra de un grave contrasentido en la descripción de los usos y comportamientos griegos. Hablemos mejor de un cultivo de la virtud, lo cual implica, por lo menos, desde las lecciones socráticas, un esfuerzo personal para hacer tuyas las antiguas (¿y perennes?) máximas morales inscritas en el frontón del templo de Apolo en Delfos, del *nada en demasía* al *conócete a ti mismo*. De paso, advertimos que la apropiación de esos mandatos éticos proclama explícitamente a la *polis* como el sustento de las más altas posibilidades humanas concomitantes con el hecho de ser racional, o por decirlo con Aristóteles, de ser un *animal político*. Y, con la ciudad, lo que se proclama también es el poder de usar libremente de la palabra por parte de los ciudadanos. Uno de esos usos es relativo a presenciar una elección posible sobre los diferentes géneros de vida, regulados, esto es evidente, por la constitución de tal o cual *polis*. Un marco político determinado es siempre un punto de partida, el cual no debe confundirse forzosamente con el punto de llegada: muy a menudo, los filósofos tuvieron que pensar la política debido a que no estaban conformes con la que vivían, y ello en nombre de la alta idea que tenían del vivir en común. Desde el siglo V, el enfoque antropológico va de par con el político y los debates entre el *nomos* (la ley) y la *phýsis* (la naturaleza) son suficientemente conocidos como para abundar en ellos. La atención sobre lo que constituye al hombre frente al mundo natural de los animales, permite reconocer que los excesos de la libertad encuentran su correspondencia, para nada fortuita, en los conflictos que asoman al alma humana. En efecto, si bien uno puede volverse esclavo de otro, somática y exteriormente, podríamos decir, de otro modo la pérdida de la libertad será resentida psíquica y interiormente. La impronta de la esclavitud, si bien resulta físicamente del poder del más fuerte sobre el más débil, se nutre en la misma

intensidad del abandono de uno a las pasiones o a sus pasiones. El amo o el tirano es uno mismo: toda la *psicología* de la literatura trágica y los tratados filosóficos manifiestan -con un énfasis revelador- lo atractivo que resulta ser lo que se reprueba. He ahí presente, a través de ese *corpus*, un retrato de las debilidades humanas y de los intentos para superarlas. Entre fracasos y éxitos, los héroes trágicos conviven, en el mundo restringido de la familiaridad urbana, con la ridiculez cómica de los que, por no asumir con dignidad su papel social, son objetos paradójicamente, por parte de los artistas, de una atención representativa. La lucha interior que opone, en una psicología tradicional, los elementos racionales con los irracionales, no es meramente descriptiva, sino que está asociada a una voluntad de imprimir un tono personal a un destino impuesto por los designios divinos^[17]. En lo posible, el deseo voluntario hará que el destino sufrido se vuelva un destino propio, porque es asumido y reconocido como tal. Esta voluntad de ser participe de la propia vida arriesgándose a enfrentar lo temible de la condición humana llama, por lo tanto, a los artificios los más diversos, todas aquellas *technai* que asocian abiertamente el ser dueño de sí con la libertad. La libertad interior, por lo tanto, se concibe bajo el modo de una comunicación donde el otro, discípulo o amigo, participe de la elaboración de una “ciudadela inexpugnable”^[18], ese *yo* hegemónico que permite guardar la medida frente a los excesos políticos de la mayoría.

La libertad griega no es la romana y menos la nuestra, la moderna, aunque ambas se inspiran genealógicamente de la primera^[19]. En tiempos de crisis, no faltan referencias a esta herencia antigua para imprimir una corrección a las derivaciones políticas que restringen los derechos del individuo o la autonomía de un estado. No estamos condenados a una indiferencia ni a un respeto paralizante para con los autores grecorromanos, sino que debemos, si queremos ser actores de nuestra vida personal o de nuestro entorno social, reapropiarnos de lo que, hasta hace poco, se denominaba las humanidades. En esta tarea algunos intelectuales – tal es el caso de Jacqueline de Romilly - supieron indicar el camino seductor y no por eso, menos crítico, que conlleva a interrogar los cánones (¿en vía de olvido?) del vivir y del pensar griegos, con el fin de cultivar una manera de ser en el mundo para consigo mismo y para con los demás, el cultivo más conveniente posible en miras de enfrentar los problemas agudos de la modernidad que hemos parido. Y, si en lo que atañe la condición humana, no hay nada nuevo bajo el sol, entonces que se mantenga la esperanza del vivir bien, ... del *vivir los acontecimientos bajo su ángulo lo más humano*.

[1] En el sentido del *thaumazein*, fuente del filosofar.

[2] En particular la de *andreia*.

[3] Este es el enfoque de Pierre Grimal en su reflexión sobre la libertad en los romanos. Cf. *Les erreurs de la liberté*, Les Belles Lettres, París, 1989. De paso, mencionemos, en particular, dos otros libros de J. Romilly como lecturas complementarias para el análisis presente: *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, París, 1975, y *La Grèce antique contre la violence*, de Fallois, París, 2000.

[4] Cf. Walter Friedrich Otto, *Les dieux de la Grèce*, Payot, París, 1981, p. 201: “No es a partir de un mas allá que la divinidad obra en el fuero interno del hombre, o en su alma, misteriosamente unida a ella. No hace sino uno con el mundo. Ella viene al encuentro del

hombre a partir de las cosas del mundo, cuando él esta en camino y toma parte a la oscilación viviente del mundo. Él hace la experiencia de la divinidad, no con un repliegue sobre sí, sino con un movimiento hacia el exterior.”

[5] Y ello, sin hablar del dominio romano convirtiendo a Grecia en una de su *provincia*.

[6] A diferencia de la introspección cristiana que, luego, dará lugar a la formación del *sujeto* moderno.

[7] Recordemos, de paso, que la Atenas democrática condenó al filósofo de los filósofos, Sócrates.

[8] Para quedarnos con el modelo ateniense, bastaría recordar el episodio de los llamados “treinta tiranos” que Esparta victoriosa al cabo de la guerra del Peloponeso impuso bajo la forma de un régimen oligárquico. Asimismo recordemos a Alcibíades, que no supo asimilar las (¿sabias?) lecciones de su amado Sócrates, y ofrecerá sus servicios al enemigo espartano, por lo que será acusado de conspiración para instaurar un régimen oligárquico y tiránico en Atenas. Sobre la figura novelesca de este ateniense, Cf. Jacqueline de Romilly, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, de Fallois, París, 1995.

[9] A pesar del giro *humanista* que impregna su presentación y su análisis de los textos literarios griegos, acusar a la helenista francesa de idealizar las asambleas democráticas atenienses sería inapropiado cuando a menudo se cuida siempre de mostrar los excesos, para no decir las crisis, que experimentaron los griegos en su descubrimiento de la libertad. Es así como en el capítulo VII, “Les difficultés de la liberté démocratique”, de la obra en cuestión, ella revela que las pasiones del pueblo nutridas por los demagogos de toda índole generan excesos en el vivir libremente, lo que pone en peligro la obediencia a las leyes (escritas), camino éste que lleva a la instauración de la tiranía. Cf., por otra parte, Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Agora, París, 1986.

[10] El desarrollo de las escuelas helenísticas, antecedidas por el cinismo, facilitó a los esclavos y a las mujeres el acceso a la filosofía.

[11] Para este propósito, cf. la llamada *Oración fúnebre de Pericles*, en Tucídides.

[12] Los modales arcaicos fueron determinantes a la hora de constituirse *lapolis*. Los trabajos de W. Jaeger o de J.-P. Vernant, entre otros, son una muestra de lo dicho.

[13] Sobre la irrupción platónica sobre el escenario político, se leería con provecho la *Carta VII*.

[14] La comparación del tratamiento político entre la *República* y el *Político* es muy reveladora de cómo Platón se reapropia la tradición griega de la obediencia a las leyes, haciendo de ellas el vector del mejor de los gobiernos, en lugar del filósofo de la *República*.

[15] En particular en el libro IV.

[16] Para una presentación de conjunto sobre el filosofar en los antiguos, se puede consultar a P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998.

[17] Para ello es importante resaltar la psicología estoica frente a la platónica. Mientras en la primera se concibe al alma enteramente racional, en la segunda se hace hincapié en los elementos irracionales, el concupiscible y el irascible, que deberían estar subordinados al mando de la parte racional.

[18] Para retomar una expresión que usa el emperador estoico Marco Aurelio; cC. P. Hadot, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Fayard, París, 1992. En cuanto a la expresión helenística de la libertad, nos permitimos remitir el lector a uno de nuestro ensayo sobre el tema; F. Gagin, *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Univalle – Conciencias, Cali, 2003: “Libertad estoica y libertad epicúrea”, pp. 123 – 141.

[19] Por supuesto una diferencia esencial es marcada por la cuestión de la esclavitud. Aunque los griegos no supieron o no pudieron abolirla, a pesar de ellos desarrollaron formas de civilidad para apaciguar – y en ello, el giro helenístico, su carácter tiránico, es determinante. Cf. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Belles Lettres, París, 1979.