

# **PÓLEMOS: UNA VISIÓN ÉTICO-POLÍTICA DEL FENÓMENO BÉLICO EN LA ANTIGUA GRECIA.**

*Polemos: an ethical-political vision of the war phenomenon in ancient Greece*

Recibido: 31 de octubre de 2014 / aprobado: 3 de diciembre de 2014

*Milton Andrés Ortiz Escobar\**

## **Resumen**

El siguiente artículo tiene la intención de analizar los vínculos éticos y bélicos que modelan la tradición ética de la Grecia antigua hasta el periodo del siglo V a.C. Además, expone y examina tales contenidos éticos y bélicos que prefiguran la tradición ética de la cultura griega a la luz de la visión crítica que ofrece el teatro de Eurípides. Para ello, se abordan los siguientes problemas: la raíz bélica de la ética heroica, la transición ética de la perspectiva heroica a la cívica y, por último, la crítica ético-política del teatro de Eurípides al fundamento bélico de la ética heroica. En cuanto al marco de comprensión metodológico, los análisis de este artículo se encuentran orientados desde una perspectiva socio-histórica que permite analizar las prácticas culturales de la cultura griega en relación con sus construcciones literarias e intelectuales. Con el fin de ofrecer una visión antropológica y política de los modelos éticos y bélicos de la tradición griega.

## **Palabras clave:**

*Polis*; democracia; política; guerra; ética.

---

Forma de citar este artículo en APA:

Ortiz Escobar, M. A. (2015). *Pólemos: Una visión ético-política del Fenómeno Bélico en la antigua Grecia En La Retórica Griega*. Revista *Perseitas*, 3 (1), pp. 34-56

\* Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Docente del Colegio Gimnasio Cantabria, La Estrella, Colombia. Correo electrónico: maoehot00@hotmail.com

## **Abstract**

This article tries to clarify and analyze the ethical and war connections that model the ethical tradition in ancient Greece up to the V century B.C. as well as expose and examine such ethical and war contents that prefigure the ethics tradition in the Greek culture under the critical vision offered in the Euripides Theater. In order to do so, there is an approach of the following issues: the war roots of the heroic ethics, the ethical transition from the heroic to the civic perspective, and finally, the ethical political criticism of the Euripides Theater to the war fundamentals of the heroic ethics. Regarding the methodological comprehension framework, the analyses of this article are oriented from a socio-historical perspective that allows the analysis of the cultural practices of the Greek culture regarding their literary and intellectual constructions. In order to offer an anthropological and political vision of the ethical and war models of the Greek tradition.

## **Keywords:**

*Polis*, democracy, politics, war, ethics

*La guerre du Péloponnèse avait vraiment été  
le suicide profond de la Grèce*

J. de Romilly.

## Introducción

El presente artículo tiene un doble objetivo. En primer lugar, examinar la raíz bélica de la ética griega, sus relaciones y transformaciones desde el periodo homérico hasta el siglo V a. C. Y, además, contrastar tales relaciones y transformaciones con la visión ético-política de la guerra que se esboza en el teatro de Eurípides. Para ello se analizarán, en primera instancia, los contenidos que configuran la raíz bélica de la ética heroica, es decir, se buscará esclarecer el vínculo entre la aspiración a la virtud y su objetivación en el espacio bélico. También se examinarán los efectos ético-políticos que señalan el paso de la época heroica a la cívica, mediante una indagación sobre los rasgos que caracterizan la evolución de la falange hoplítica y su vinculación con las dinámicas socio-políticas de la Atenas democrática. Igualmente, se identificarán los puntos de contacto entre la visión homérica del héroe y el modo en que su escala de valores opera para fundamentar la tradición moral del hoplita. Finalmente, se expondrán los signos de ruptura que desarticulan la proyección de una ética ciudadana de base hoplítica y el modo en el que se desdibuja a partir de los acontecimientos históricos de la guerra del Peloponeso. Para ello, se introduce la siguiente delimitación metodológica y conceptual.

En primer término, los análisis sobre la raíz bélica de la ética heroica posee una doble vinculación conceptual, por una parte, la dilucidación de los nexos entre la ética aristocrática y sus formas de objetivación en el espacio bélico orientan la reflexión hacia los puntos esenciales de la práctica bélica en la Grecia arcaica. También ofrece una perspectiva antropológica de la tipología de guerra en el periodo homérico y sus consideraciones éticas. El marco teórico que fundamenta los análisis presentados en este artículo es esencialmente socio-histórico. De este modo, el punto de partida de la investigación de la práctica bélica y su relación con la tragedia ática se encuentra íntimamente ligado con el régimen democrático ateniense. Es decir, democracia y teatro se analizan como fenómenos co-implícitos, relacionados en la formación de

la imagen ética de la *polis* ática. Asimismo, el vínculo entre la tragedia griega y la democracia se establece más allá de sus connotaciones estéticas y transhistóricas, para postular, contrario a dicho punto de vista, que el teatro es un escenario cívico y crítico en el que, de manera simbólica, el pueblo ateniense establece una relación con sus propios valores, creencias e instituciones. En este sentido, el teatro de Eurípides es analizado como una forma de pensamiento ético en el contexto histórico del régimen democrático y la guerra del Peloponeso. Por último, los análisis que anudan los fenómenos bélicos con los aspectos ético-políticos de la democracia ateniense buscan reflexionar sobre el proceso de construcción axiológica del régimen democrático en tanto que producto de las victorias de Maratón en el 490. a. C y Salamina en 480 a. C. En consecuencia, la democracia es un modo de comprender la vida y la política modelado por la victoria, *Niké*, este aspecto constituye su *Kratos* (Loraux, 2004).

### La cólera del héroe: la raíz bélica de la ética heroica

En la visión homérica de la condición heroica las acciones éticas y bélicas poseen una relación de continuidad. Ambos planos de la acción humana son indiferenciables. El héroe homérico es la representación de una unidad axiológica que articula tres dimensiones esenciales: ética (*ἀγαθός*), estética (*καλός*) y sociológica (*ἄριστος*). La intersección de estos tres aspectos expresan su perfección moral en la categoría *areté*. La valía o excelencia del héroe es el resultado de la expresión de dichos valores en la guerra. En el escenario bélico el hombre se eleva en vigor y coraje a la altura de los dioses (*Il.* vi 206-211), éste es el contexto en el que todo noble se esfuerza por alcanzar su máxima aspiración (*Il.* vi 444-446). En suma, el campo de batalla es el *locus* privilegiado de la realización ética.

El verdadero noble es aquel que encarna el valor de la *areté* constantemente, sin intermitencias o flaquezas, la vida del héroe consiste en consagrar sus acciones y pensamientos a los dioses, a los hombres y su estirpe, ascendiendo, de esta manera, al nivel de paradigma cultural y alcanzando la perpetuidad de sus hazañas en la memoria colectiva (*Il.* xxii. 304-305). *Kleos* es el horizonte de sentido de la acción heroica; «trascender» es para el héroe épico

vivir en el recuerdo, en la estima social y la memoria de los aedos. Conquistar con sus obras una porción de aquello que sólo está vedado a los inmortales: superar la finitud en el relato (*Il.* vi 81-91). De allí el sentido beligerante de la ética homérica, como señala Raaflaub (2001):

La primacía [en los valores éticos] pertenece claramente al combate. Desde el principio las “gestas de los hombres” fueron entendidas en términos de guerra. Proezas heroicas en el campo de batalla, éxito y victoria en la guerra: esos fueron los caminos más seguros hacia la gloria en el canto y la historia escrita posterior (p. 322).

La guerra épica es tanto un espacio de constitución ética como un conjunto de prácticas significativas que sustentan un modo de vida<sup>1</sup>. El ordenamiento bélico de la cultura griega permea los ámbitos del *oikos*, del culto, la identidad de las deidades y las artes (Garlam, 2000). También establece un sistema de honor, un código no escrito —*Agraphos nomos*—, deudor de tradiciones inmemoriales que obedecen a la justicia divina. En todo campo de batalla, tácitamente, los guerreros reconocían al enemigo como un combatiente ejemplar, y a su vez, como miembro de una cultura elogiada; la guerra palaciega se caracterizó por su dignidad agonal. El conflicto se daba fundamentalmente en términos de honor<sup>2</sup>, sólo la *stásis*<sup>3</sup> o combate faccioso entre miembros de una misma comunidad era reprochable por cuanto estos enfrentamientos desataban niveles de crueldad que lindaban con el salvajismo.

La guerra agonal debía ser acordada. Dioses y hombres exigían un «derecho arcaico de guerra». Una serie de reglas mínimas para la ejecución del combate. Algunas de ellas eran el respeto a los santuarios, a los heraldos, el

<sup>1</sup> El valor de la cultura bélica en la Grecia antigua supera el marco de las relaciones puramente militares. labores como la agricultura y la caza son consideradas como actividades proto-bélicas, se estiman más provechosas para el desarrollo de las facultades del combatiente, esto habla del poderoso vínculo de la práctica bélica en la vida social. Ver Jenofonte, *Económico*, V. También existen analogías proto-bélicas en los concursos intelectuales, como en el ágon discursivo propio de sofistas y filósofos.

<sup>2</sup> No sin desestimar que la guerra es considerada una práctica económica efectiva, debido al empoderamiento por la fuerza de tierras, dotes y saqueos (Rey, 2008) (Garlam, 2000); en los poemas homéricos las expediciones y los saqueos, las guerras privadas por motivos relacionados con el honor, o conflictos de venganzas, aparecen por todas partes (van Wees, 1992)

<sup>3</sup> La *stásis* en sentido griego, implica una enfermedad, *nósos*, pretende desligarse de lo político-consensual (Loraux, 2004). La naturaleza de este conflicto es un tema recurrente en la literatura griega. Principalmente en Solón, Hesíodo, Esquilo y Tucídides.

entierro de los muertos, entre otros. Además, no se comprometían en la lucha a quienes se rendían (con excepción de juicio) ni a quienes no combatían. Así como la conmiseración con los suplicantes (Popowicz, 1995).

El combate heroico suponía una construcción ideológica del espacio bélico. Con lo cual, la representación del campo de batalla se configuraba como el escenario en el que todas las empresas de la aristocracia manifestaban su mayor grado de excelencia. Las formas del combate se reducían a la monomachia del héroe épico. Bien sea Héctor, Aquiles u Odiseo, la visión homérica de la guerra pone de relieve el protagonismo del héroe y eclipsa la participación de las clases que carecen de prestigios de nobleza. En efecto, la subestimación de los combatientes secundarios opera como formación identitaria del héroe dentro del campo de batalla. Así, la tipología de guerra que propone la literatura homérica consiste en los siguientes aspectos: en primera medida, la lucha es producto de las circunstancias del valor heroico, de esta forma, el duelo surge como el acuerdo mutuo entre contrincantes que se equiparan en honor, fuerza y destreza (Detienne, 1968). En segundo lugar, además de la confrontación física, la lucha entre héroes estaba circunscrita a un combate verbal. Los héroes se pavonean entre ellos no sólo exhibiendo su vigor físico, sino que se servían de invectivas y sátiras contra el enemigo con el propósito de su minimización moral o la intimidación. Como ocurre en el pasaje en el que Soco se enfrenta con Ulises:

¡Preclaro Ulises, insaciable de engaños y fatigas!  
Hoy o te jactarás con dos Hipásidas,  
si matas y quitas las armas a dos guerreros como nosotros,  
o perderás la vida, abatido bajo mi lanza (Il. XI430-434).

El sistema de combate prioriza en la individualidad del héroe épico, las hazañas bélicas privilegian la imagen sobrehumana del héroe, el cual aspira no sólo a defender su patria sino a alcanzar el *kýdos*, su honor. De allí que la narración homérica priorice las acciones descollantes de los guerreros más ejemplares. Esta representación del agente bélico se explica del siguiente modo:

A partir de un complejo sistema ideológico, una manera de pensar y vivir la guerra propia de la aristocracia de la época, que justifica los fundamentos de ese modelo de combate. La perspectiva tradicional considera al héroe homérico como un guerrero individualista, que se movía y actuaba por sus propios intereses y fines, y que representaba la puesta en acción de los valores propios de la aristocracia (Rey, 2008, p. 117).

En síntesis, el orden bélico de la vida entre los griegos estaba conformado por la articulación de dimensiones éticas y sociales anudadas en la axiología de guerra. Héroe y comunidad son correlato de un mismo código de honor, de una práctica militar amparada por órdenes religiosos, domésticos y políticos, los cuales configuran una conciencia moral entre combatientes y culturas. Entre tanto, la preeminencia de la estructura bélica en la cultura ofrece un marco de integración social, define elementos de identidad al instaurar valores morales más allá de la dimensión ética del combatiente. Con lo cual, la presencia de la guerra entre los griegos encuentra su sentido en la omnipresencia de la virtud dentro de los ideales de la vida, cristalizados en la muerte heroica como aspiración superlativa en la cultura aristocrática del honor<sup>4</sup>.

### Del héroe al hoplita: la identidad de la *polis*

La figura del hoplita en la cultura griega marca un punto de inflexión trascendental en el marco de la cultura militar y política en la antigua Grecia. El rol social del hoplita es radicalmente distinto al del héroe. Este último, como se ha expuesto, es una figura monolítica que valorativamente eclipsa las empresas militares. El protagonismo del héroe en la tradición homérica satura el campo

<sup>4</sup> No obstante, es preciso matizar la visión bélica de la ética heroica, puesto que no siempre en la cultura aristocrática la *timé* o el *kydos* significaron la máxima aspiración ética. El ideal aristocrático no es irreductible a la concepción agonal, *andreia*. Por el contrario, la visión ética del combate sufre un desplazamiento allende a los avatares bélicos. Puesto que no se deben desestimar los ideales de la *eusébia*, piedad, o la aspiración a la *sophrosyne* o bien la *euphrosyne*. Todas estas virtudes son paradigmas que se yuxtaponen a la ética de corte bélico. Sin embargo, poseen la misma estructura de validación social. Son valores que en definitiva apuntan a ser objetivos dentro de la aristocracia, y que requieren de un reconocimiento colectivo y religioso. Y fundamentalmente, aspiran a un ideal de la medida, *metrón*, con el fin de que el hombre pueda resistir a los envites de la fortuna o las fuerzas sobrenaturales que lo exceden. Pero en suma, tales ideales condensan una proyección ética del orden humano que desestima el campo de batalla como escenario de objetivación de los valores culturales en la Grecia antigua.

representativo de las prácticas bélicas<sup>5</sup>. Contrario a esto, el hoplita deviene como una imagen colectiva, como una comunidad cívico-militar agrupada en la figura de la falange.

Por otra parte, su designación en términos filológicos implica por sí misma el reconocimiento de una nueva realidad militar. Puesto que en la época arcaica el modo tradicional de nombrar al guerrero se denominaba ἀνήρ (*anēr*) (Il. III.49, IV.86-87, XI.738-739, XVII.740.) Dicha expresión connotaba una serie de acepciones relacionadas con la función militar, el agente bélico y cierta identidad étnica dentro del contexto general de las actividades militares. Pero su uso extensivo en la literatura arcaica hace problemático la identificación de *anēr* en un campo semántico estrictamente militar. Por ello, como bien lo ha señalado Rey (2008, p. 160):

En la época arcaica no existía un término específico para referirse al soldado de infantería, sino una variedad de designaciones que respondían tal vez a la escasa profesionalización de la función militar. El término más próximo a esa noción específica podía ser ἀίχμηντής, pero el modo más común de referirse al soldado es sin duda mediante el genérico e indiferenciado ἀνήρ y por ello merece una mayor atención.

De tal forma que la expresión general aplicada al guerrero en la época arcaica posee una vaguedad insoslayable y, por ello, la realidad militar a la que se refiere aún no imprimía los matices que la expresión *hoplitēs* sí tiene en la época clásica. El hoplita aparece como un agente bélico bien delimitado en la literatura del siglo V. a.C. No sólo por la tradicional definición a partir de la pánoplia hoplítica, sino porque se muestra como una realidad militar claramente identificable. En Esquilo, en su obra *Los siete contra Tebas* (A.Th. vv.715-717) ya aparece asociada la palabra guerrero con hoplita<sup>6</sup>:

Corifeo. — La deidad concede valor a cualquier victoria, incluso aquella que no se basa en la valentía.

<sup>5</sup> En este sentido, cabe subrayar las teorías más realistas sobre los combates en la época arcaica, puesto que de la mano de la literatura homérica el espacio bélico es preformado por la visión ideológica de la aristocracia, la proyección del campo de batalla carece de elementos realistas. Una versión verosímil de la guerra puntualiza en que el combate en su forma arcaica consistía en un conflicto caótico, disperso, y mixtificado en el que actuaban tanto héroes como guerreros sin categorías de nobleza, los cuales jugaban un rol tan importante como el del mismo héroe (Rey, 2008).

<sup>6</sup> Esto también puede ser constatado en la literatura del siglo V a. C: en la Ístmica I de Píndaro (I.vv.23), así como en Heródoto: (III.120.14, VI.160.13, V.111.2) entre otros.

Eteocles. — No debe gustarle eso que has dicho a ningún guerrero hoplita.

Así, el hoplita para el siglo V a. C se configuró como un elemento nuclear en el entramado social de la *polis*, de su realidad política y bélica. En parte porque el nexo identitario del guerrero hoplítico es simétrico al del campesino (Adrados, 1997) y de este modo, la relación entre la figura del hoplita y el programa de la democracia ateniense iniciada por Clístenes en el 507 a. C encontraron un vínculo inexorable<sup>7</sup>. De hecho, como lo señala Vernant:

La constitución Clisténica se propone precisamente superar la oposición entre el campo y la ciudad, y edificar un estado que ignore de forma deliberada, en la organización de los tribunales, de las asambleas, de las magistraturas, toda distinción entre urbanos y rurales (1992, p. 226).

De tal manera que la función de falange hoplítica también hizo parte de ese mismo marco de superación de los antiguos modelos de organización social. En efecto, la identidad del hoplita no sólo coincide con la del campesino, sino que también con la del ciudadano democrático. La creación de la *polis* y la reforma hoplítica conforman una unidad solidaria con la configuración del proyecto democrático (Detienne, 1983). O bien, puesto en palabras de G. Glotz: «el pueblo en armas será por siempre la imagen de la ciudad clisteniana» (Citado por Vidal-Naquet. 1986, p. 123) En suma, ambas constituyen una transformación de la visión homérica del mundo, tanto en su sentido social como en el militar. No obstante, desde el punto de vista militar, el hoplita en tanto que agente bélico sigue operando con los rasgos ideales de la guerra arcaica, éste ejecuta un combate estacionario, el cual tiene por objetivo la protección de la patria, la familia, las tumbas de los padres, la defensa de las fronteras y la expulsión del enemigo más allá de los límites de la ciudad (Popowicz, 1995).

Por tal razón la axiología guerrera del hoplita se sirvió de las significaciones heroicas pero aplicadas a la valoración del honor del ciudadano. Al igual que el heroísmo homérico el ciudadano guerrero hereda la genética del honor

<sup>7</sup> Si bien es cierto que la constitución de una fuerza naval fue vital para la evolución de la liga de Delos y el sostenimiento del imperialismo ateniense, la figura del guerrero hoplita posee una importancia paralela. El despliegue militar en las batallas de Maratón, Salamina y Platea muestra que participaron cerca de 8.000 hoplitas en tales conflictos, y que el éxito de dichas empresas se debió esencialmente a la participación de esta clase guerrera (Vidal-Naquet, 1983).

pero en el marco de representaciones de la democracia. Desde el punto de vista histórico, esta filiación entre el valor del hoplita y su compromiso patriótico se expresa indudablemente en las guerras médicas, principalmente Maratón en 490 a.C. la cual se libró diecisiete años después de la reforma clisténica. Pierre Vidal-Naquet (1983) consideró esta batalla como un modelo que expresa, desde la perspectiva ateniense, la expresión más pura de una batalla hoplítica. Y en este sentido, la manifestación de la axiología de guerra del hoplita. Ya que los guerreros de Maratón son reconocidos por su coraje y valentía y son «heroizados» en nombre del valor sustantivo de la democracia ateniense: la libertad: “A pie y sobre veloces naves impidieron que la Grecia entera viera el día de la servidumbre” (Citado por Vidal-Naquet.1986, p. 124).

Así, la experiencia de guerra del hoplita es extensiva de la ética de la virtud homérica puesto que los rasgos de la batalla obedecen a las reglas de combate arcaico y clásico (Vidal-Naquet, 1983). Otra prueba de ello es la valoración del guerrero expresada en los discursos fúnebres. Loraux (2004) ha mostrado este aspecto en sus análisis sobre las prácticas político-militares de la Atenas del siglo V a.C. Las oraciones fúnebres muestran una impronta del modelo de ciudad, ya que las estelas funerarias se organizan siguiendo el orden de las diez tribus y puntualizan en la igualdad radical de cada guerrero-ciudadano caído en combate (Loraux). Pero tras las honras se manifiesta el ritual que da sentido al honor guerrero del ciudadano, él cual es elevado como héroe inobjetable de las empresas democráticas; en los *epitafios logos* al ciudadano se le reconocía la perpetuidad de sus hazañas, su valor patriótico y entrega incondicional a la *polis*.

En la institución de las honras funerarias la ciudad proyecta implícitamente una moral hoplítica, que quedó plasmada de manera irrecusable en la oración fúnebre de Pericles (Th. II. 39-40):

En el sistema de prepararnos para la guerra también nos distinguimos de nuestros adversarios en estos aspectos: nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de extranjeros para impedir que se llegue a una información u observación de algo que, de no mantenerse en secreto, podría resultar útil al enemigo que lo descubriera. Esto es así porque no confiamos tanto en los preparativos y estratagemas como en el valor que sale de nosotros mismos en el momento de entrar en acción.

El hoplita, al igual que el héroe homérico, es impelido por la *andreía*, la valentía es constitutiva de la axiología guerrera, lo que desestima cualquier forma de *técnhé* bélica. Lo cual apunta a un proceso de «heroización» del ciudadano-guerrero. Éste se identifica de manera explícita con un modelo ético y de combate con caras resonancias homéricas pero perfilado hacia las dinámicas democráticas.

### La cólera de la *polis*: la ética bélica desde la perspectiva cívica

El nacimiento de la *polis* democrática es el producto de la victoria militar, es el testimonio de la supervivencia heroica e ideológica del modo de vida ateniense: “No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre” (E.P.rs. vv. 240). Maratón y Salamina fueron las batallas que significaron la conquista histórica del régimen democrático, pero a su vez, es su nexo simbólico, su fuerza vinculante con la proyección de una imagen homogénea de la *polis*. Los hijos de estas batallas poseen la estatura heroica de Aquiles u Odiseo; lanceros atenienses resistieron los embates de arqueros Persas, elevaron un muro inexpugnable y una estrategia tan astuta como la artimaña del caballo de Troya (E.P.rs. vv.26; 85; 145).

Las victorias en el 490. a. C y 480 a. C no sólo dieron continuidad a la experiencia democrática del poder, sino que se transfiguraron en mito, en principio de realidad de la cultura política ateniense del siglo V a.C. Dichas guerras modelaron un ideal de *isonomía*<sup>8</sup>, de igualdad ante la ley, *nomos* y señalaron el horizonte deseable de una vida en comunidad. Lo cual tiene como efecto el nacimiento de una reflexión sobre el contenido ético de ese determinado modo de vida llamado *polis*.

La *polis* es *ándres gár polis*, cuerpo de ciudadanos, de hombres y, por antonomasia, de guerreros: *hippies*, *hoplites* y *teetes*, que participan, *metokhei*, de la vida pública. Son combatientes los que asisten a la *boulé*, los que deliberan y participan del poder descentralizado. Este rasgo de indistinción entre

<sup>8</sup> No obstante, cabe resaltar que dicho ideal de *isonomía* también posee un trasfondo bélico en el marco de la moral heroica, y éste es un antecedente de la idea de *isegoría*. También opera como rasgo pre-filosófico y pre-jurídico entre los griegos. Puesto que en las asambleas militares la participación del grupo militar está anudado al valor de la palabra, y se desarrolla además, el estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se hace pública y que obtiene su fuerza en el asentamiento del grupo social (Detienne, 1983).

la identidad militar y la política implica la imbricación de los valores heroicos en la vida cívica. La democracia ateniense recupera el ideal aristocrático, su lenguaje ético, pero lo cuestiona y transforma radicalmente la *areté* homérica para dar sentido a la virtud cívica. Por lo tanto, la *polis* reemplaza un régimen de poder y de acción social, sustituye antiguas formas místicas de detentar el poder y reemplaza las categorías y las significaciones que son solidarias con tales regímenes (Vernant & Vidal-Naquet, 1987). También, orienta las características de excelencia del ciudadano en el plano de los objetivos comunes, *hestia koiné*.

La creación de lo público, del campo de representación de los intereses colectivos, es el producto del desplazamiento axiológico del significado aristocrático de la ética que dio paso a una visión democrática del guerrero y la *polis*. En este transvase cualitativo reposa el núcleo de la instancia ético-política<sup>9</sup> de la democracia ateniense, la cual introduce dos grandes rupturas respecto de la ética heroica. En primer término, se distancia de la tradición eugenésica o el innatismo de la virtud; la ética de la *areté* heredada y el carácter congénito de las cualidades heroicas contrasta con la teoría de la virtud obtenida por el aprendizaje<sup>10</sup> y la piedad a los dioses<sup>11</sup>. La segunda de las rupturas éticas hace referencia a la doctrina de la *sophrosyne* en contraposición a la preeminencia aristocrática de la *timé* y el *kleos* focalizadas en la figura del héroe.

En la democracia ateniense, la *polis*, es el sujeto ético-político, el cuerpo ciudadano de iguales, *homoio*. La ciudad entera, *pâsa pólis*, constituye el centro de los debates, tanto de las asambleas como en los escenarios dramáticos. Aristócratas y hoplitas se piensan como ciudadanos en el marco de la resignificación democrática del conjunto de los ideales heroicos. En consecuencia, la democracia se identifica con los valores de la clase aristocrática (Goñi, 2005), de la que usurpa su lenguaje<sup>12</sup>. El fruto de esta hibridación axiológica tiene

<sup>9</sup> Se entiende por categoría ético-política el aspecto indisoluble de los valores individuales y colectivos en el marco del régimen democrático. Moral y política: esta distinción no la establecerán ni Sócrates ni Platón. Este principio ético y político permite comprender los rasgos característicos del fenómeno democrático en Atenas. Lo mismo aplica para Esquilo, Protágoras, Aristides y Pericles. No cabe duda de que los intereses de cada ateniense coincidían con los de Atenas (Adrados, 1965).

<sup>10</sup> Se hace alusión aquí a la doctrina ética de Protágoras en: Platón, *Protag.* 322 d.

<sup>11</sup> La visión de una democracia religiosa se encuentra bien perfilada en el teatro de *Esquilo*. Fundamentalmente en la trilogía la *Orestíada*.

<sup>12</sup> De allí que pueda afirmarse que la democracia no llegó a tener un lenguaje propio (Loraux, 1981).

su resonancia en el inmortal discurso fúnebre de Pericles (*Th.*II. 36-41). Este elogio dedicado a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso contiene tanto el germen de la teoría política de la *demokratía* (Musti, 2000) como la imagen funcional e ideal de la *polis* ática.

El *epitáfio lógos* es el reflejo de un modelo de ciudad, representa la aprehensión de una identidad política y filial e inaugura una *paideía* política para la formación democrática del ciudadano, además, es el testimonio del protagonismo heroico de los ciudadanos-guerreros. En suma, sintetiza el entramado simbólico de todas las empresas de la democracia: la *Atenas páideusis*, la ciudad educadora de Grecia (Castoriadis, 2012). O como lo ha puntualizado Loraux (2007), es la oscilación entre la identidad del ciudadano y la «grecidad» paradigmática. No obstante, la imagen ideal de la *polis* que se exterioriza en el discurso de Pericles obedece a los primeros años de la guerra, y como tal, se evidencia un carácter optimista de las costumbres políticas y sociales de la democracia ateniense que en conjunto manifiestan la unidad de la *oikeîn* o modo de habitar del ciudadano. Pero esta persistencia hermética en la «perfección» de la cultura ateniense se transformó violentamente a partir de los acontecimientos bélicos de la guerra del Peloponeso y que significó no sólo el prolongado crepúsculo del modelo democrático sino que comprometió en un nivel más profundo el sentido de la conciencia moral de toda Grecia.

### **El fantasma de Helena: la fragmentación de la ética bélica en la guerra del Peloponeso**

Eric Popowicz (1995) asegura que uno de los rasgos característicos de la guerra del Peloponeso (431–404 a. C.) era la identificación de los valores ciudadanos con un modo de orden político, *politeíai*, expresado en el discurso fúnebre de Pericles. Esto llevó a que se sustituyeran los antiguos lazos de honor familiar y herencia religiosa por la excelencia que emana del modelo democrático. De igual forma, el vínculo entre el ciudadano guerrero y la *polis* cambió sustancialmente, puesto que el papel del guerrero hoplita se desplazó por la presencia de otro tipo de combatiente mejor adaptado a la guerra de conquista.

Los *thetes epibates* (*Th.VI. 43*), o marineros, y los cambios de estrategia militar hacen que el *hoplites* pierda protagonismo en el campo de batalla. También la presencia de metecos y esclavos en la línea de batalla hizo que la función militar y política del hoplita quedara en entredicho (Vidal-Naquet, 1983). Tal diversificación de los agentes bélicos durante la guerra del Peloponeso cambió cualitativamente tanto la *tecnhé* bélica como los principios morales que preordenaban su práctica. La función guerrera del hoplita es reemplazada por la agilidad de los peltastas<sup>13</sup>, los ingenieros poliocertas y la presencia de mercenarios. De tal modo que la evolución de la práctica militar en la cultura griega coincide con el desplazamiento de la figura del hoplita y su moral bélica. Y en este sentido, la nueva *tecnhé* bélica es incompatible con la identidad ciudadana del guerrero. En efecto, la guerra del Peloponeso señaló el fin del monopolio militar de los hoplitas, reemplazados por una nueva variedad de combatientes, los cuales se encontraban mejor adaptados al *modus operandi* de las modernas estrategias bélicas. Esto puso en crisis uno de los eslabones de la organización cívica de las *poleis* (Popowicz, 1995).

En un texto de Demóstenes —si bien un tanto tardío para el periodo histórico que se analiza en este artículo, no por ello es menos elocuente sobre la evolución de los medios bélicos en el siglo V a. C y IV a. C— se muestra el contraste brutal entre los antiguos modos de ejecutar la guerra, es decir, el conflicto agonal, estacional y de vecindad en fuerte contraposición con la guerra permanente y diversificada que busca servirse de todos los medios para asegurar su éxito:

En cambio, ahora sin duda veis que los traidores han causado la mayor parte de los desastres y ninguno de ellos se produce como resultado de batalla ordenada o de combate; y oís decir que Filipo se encamina a donde quiere, no por llevar tras de sí una falange de hoplitas, sino porque le están vinculados soldados armados a la ligera, jinetes, arqueros, mercenarios, en fin, tropas de esa especie (D. Filip. III. 49-50).

<sup>13</sup> Para ser más precisos, el hoplita no actúa sólo en la línea de batalla durante los enfrentamientos, lo cual reduce su importancia en el desarrollo de los acontecimientos bélicos. Esta nueva disposición contrasta con el protagonismo del hoplita durante la batalla de Maratón, en la que su participación fue casi que exclusiva (Garlam, 2000).

En conjunto, la guerra del Peloponeso significó, en términos de la práctica bélica, un cambio sustantivo en el modo de ejecutar la guerra. Este conflicto entre griegos señaló el paso de una guerra agonal —tal como se concebía en el periodo heroico y en los albores de la democracia ateniense— a una *guerra total* (Popowicz, 1995). La táctica consistía no tanto en una forma de defender la *polis* como en un medio de conquista y asalto de las defensas enemigas; la guerra agonal se caracterizaba por su estrategia estacionaria, defensiva y todo el honor del combate tenía por principio contener los avances hostiles y defender la libertad de la ciudad:

Es esto último lo que era la verdadera esencia de la batalla en campo abierto (como lo entendían los griegos desde la formación de la falange), por su espíritu agonístico, y lo que se transforma con la entrada en juego de la guerra total. El objetivo ya no es empujar al enemigo hasta que esté fuera de la llanura, sino obtener su total sumisión y, por eso, abatirlo, destruirlo sin que sea necesario aniquilarlo «físicamente» (Popowicz, 1995, p.235).

Con este cambio de perspectiva de la práctica bélica la ética del combate también sufre una trasmutación axiológica. Los antiguos valores de la época homérica que la cultura democrática absorbe para legitimar sus objetivos políticos y militares se sustraen de su código de honor. El respeto a los heraldos, a los santuarios y suplicantes se difumina en el campo de batalla. Del mismo modo ocurre con el fervor patriótico y la exaltación de los valores cívicos. Y, en suma, todo aquello que constituía una forma de «derecho de guerra arcaico» pierde su vigencia en la guerra del Peloponeso.

Tucídides (*Th.* III. 82-83) muestra este cuadro de la descomposición moral entre griegos. Para él, la guerra, lejos de su pasado ilustre, se convierte en el escenario de una fauna humana capaz de toda clase de bajezas, estrategias e innumerables injusticias:

Así fue como la perversidad en todas sus formas se instaló en el mundo griego a raíz de las luchas civiles, y la ingenuidad, con la que tanto tiene que ver la nobleza de espíritu, desapareció víctima del escarnio, mientras que el enfrentarse los unos contra los otros con espíritu de desconfianza pasó a primer plano (*Th.* III. 83-84).

Desde el punto de vista moral, la guerra del Peloponeso es un dilatado proceso de volatilización de los contenidos morales de la virtud. Todos aquellos valores que en otrora sustentaron el modo de vida democrático sufren una fractura axiológica encubierta por el lenguaje de la guerra, como lo afirma Tucídides:

Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría (Th. III. 82).

La guerra del Peloponeso introdujo su propia retórica, moldeó su escala valorativa a razón de las necesidades bélicas y las circunstancias del combate, pero fundamentalmente comprometió todo el sistema representativo de los valores culturales que sustentaban la proyección monolítica del modo de vida democrático. La guerra rompe el espejo de la unidad de la *polis* y la confronta ante el vacío de su propia ruptura. En consecuencia, la fragmentación de la imagen unitaria de la ciudad tiene por efecto la descomposición del orden humano de la democracia<sup>14</sup>.

Este *proceso anómico* de la ética bélica tiene su correlato en el teatro de Eurípides. La fractura de la conciencia moral de los griegos en la guerra del Peloponeso es el sub-texto que perfila sus figuras humanas y situaciones dramáticas. Sus obras fueron modeladas por el contexto bélico e intelectual de la época. De allí, los rasgos equívocos de su teatro, el carácter anti-heroico de sus personajes y la arbitrariedad de sus dioses: “Los personajes de Eurípides obedecen, pues, a los distintos impulsos de su sensibilidad: no actúan en función de un ideal claramente definido, sino en función de miedos y de deseos” (Romilly, 2011, p. 131). En este sentido, la antropología del héroe

<sup>14</sup> Además de estos signos de fractura cabe agregar que no solamente la transformación de la práctica bélica incidió en la desarticulación del sistema moral de Atenas, también es significativa la importancia de la sofística en tanto que crítica a la ontología de la virtud de la tradición griega (Romilly, 2004).

eurípideo proyecta las formas de sensibilidad y racionalidad<sup>15</sup> del periodo de guerra entre griegos. Pero esencialmente, radicaliza el carácter disonante que la experiencia de la guerra introduce en el campo de la vida, y en un sentido extenso, de la ética.

En el marco del teatro eurípideo el contenido de la *areté* basada en la ética bélica es insostenible. La gloria y el honor de antaño son los agravantes de los males presentes<sup>16</sup>. La noble emulación de las hazañas heroicas son la causalidad y la justificación de las injusticias humanas. El recuerdo de la guerra entre aqueos y frigios no es motivo de orgullo, sino de rechazo categórico. La Atenas de finales del siglo V a.C. se reflejó en el espejo roto de la gloria de Troya.

En la obra *Andrómaca* se precisan varios pasajes que ofrecen una visión negativa del conflicto bélico desde el punto de vista de las pérdidas humanas. En ellos la guerra, lejos de ennoblecer a las casas aristocráticas, se muestra como principio de destrucción y contradicción de sus propios postulados éticos basados en la honra bélica. El combate no constituye un espacio de realización humana, por el contrario, se transfigura en el escenario de la infravaloración del hombre. Así se observa en el ágon entre Peleo y Menelao: “destruiste muchas vidas dignas, dejaste ancianas privadas de sus hijos y quitaste nobles hijos a padres canosos” (E.Andr.vv.610-6115). Sin embargo, la crítica sobre los efectos devastadores de la guerra no sólo supone el punto de vista de la víctima. También, en otro de los versos de la misma obra aparece esbozada la

<sup>15</sup> La obra de Eurípides tiene sus raíces en la sofística, esto tiene como efecto una transvaloración de la tradición, una ruptura, que se filtra en el género trágico y que acentúa la independencia del sentir y pensar humanos en el espíritu antropocéntrico de la época (Lesky, 2001). No obstante esto no quiere decir que Eurípides fuera un sofista, por el contrario, los brotes sofísticos que aparecen en su obra ponen de relieve el modo en que los movimientos intelectuales configuran una visión del mundo que es expresada en la tragedia, lo cual delata la profunda vinculación del género trágico con su contexto histórico, y en este sentido, el teatro de Eurípides deviene *mostración* de un tipo particular de realidad política y cultural perfilada por los movimientos sofistas.

<sup>16</sup> Desde el punto de vista analítico, es preciso matizar que el lenguaje trágico recupera las significaciones épicas y las refracta en el contexto de la democracia. Este efecto diacrónico del teatro integra y desarticula la *polis*, lo cual constituye el espacio cívico en un escenario constante de interrogación, es decir, el lugar del proceso inacabado del cuestionamiento de la institución de la sociedad y, a su vez, de la formación del sentido ético de la vida en comunidad. El género trágico reproduce el ideario de la ciudad porque lo refracta en la diacronía del tiempo cívico y el mítico. De este modo, hace suyo los acontecimientos del pasado para reflejarlos sobre la actualidad del tiempo público. Y en esta medida, la *polis* deviene Otra, pero, a su vez, es Sí misma. Es éste el aspecto esencial tanto de la tragedia como de la democracia. Ambas son producto de la mixtura axiológica del sistema representativo de la vida aristocrática y la emergencia de los valores cívicos. Y así, de la misma manera que la democracia debió reflejar las gestas de su *Niké* en el lenguaje heroico, igualmente, la tragedia enseñó a la ciudad por medio del mito la ficción de su unidad y los riesgos de su escisión. Con estos lineamientos, la imagen de Troya como tema bélico se repite en el teatro eurípideo como actualización de los acontecimientos de la guerra del Peloponeso.

imagen inversa de la representación ideológica del espacio bélico en el plano de la guerra heroica. En éste, la gloria del héroe o general al mando se explica no por su valor, *andreia*, en el campo de batalla, sino que ésta es producto de un acto de usurpación que la clase dominante realiza a los esfuerzos colectivos de los guerreros:

Quando un ejército erige trofeos sobre los enemigos, no se considera esta hazaña propia de los que se esfuerzan, sino que quien consigue el renombre es el general, el cual blande su lanza como uno más entre muchísimos y, a pesar de no hacer nada más que ninguno, obtiene la mayor fama (E.Andr.vv.695-700).

La tradicional fama o *kleos* de la época heroica es reducida a un falso empoderamiento de méritos que corresponden a todos los guerreros en el campo de batalla. De este modo, se desmitifica el valor heroico y se lo sustituye por una perspectiva menos jerarquizada de la práctica bélica. Así, la cultura del honor se transforma en una falacia inmoral sostenida por la cobardía disfrazada de virtud. En esto consisten los lamentos de Andrómaca:

¡Oh fama, fama! Para innumerables mortales que nada son has hinchado tú una vida de vanagloria. A quienes tienen buena fama de verdad, los considero felices, pero los que las tienen por mentiras, no consideraré apropiado que la mantengan, sólo porque por un azar parezcan inteligentes (E. Andr. vv. 320-325).

Al igual que en la obra *Hécuba*, Eurípides pone en boca del coro un canto lírico (E.Hec. vv. 905-950) que muestra el testimonio de una mujer que experimenta los excesos del conflicto entre aqueos y frigios como una invasión de la vida privada. La guerra irrumpe en el espacio doméstico que desfundamenta el modo de vida de la mujer, le arrebató el sosiego del hogar y la compañía del cónyuge. Este relato realista de las consecuencias de la guerra en el orden humano muestra que no existe nada provechoso ni honorable en los campos de batalla, de hecho, como se afirma en la tragedia *Las Suplicantes*: la guerra consigue que la *polis* pierda sus mejores hombres (E. Supp. vv. 115-120). Sin embargo, si bien los conflictos bélicos sólo tienen por resultado catástrofes y males para la ciudad, Eurípides muestra que los hombres eligen la guerra a pesar de conocer sus consecuencias desastrosas y degradantes. En otro pasaje de *Las Suplicantes* (vv480-490) el Herald afirma que a pesar de saber

que es más provechosa la paz que la guerra, los hombres eligen esta última, debido a que éste es un ser indigno que desprecia los bienes de la concordia y prefiere ser un esclavo de la violencia.

En su obra *Las Troyanas*, pieza que recuerda el genocidio perpetrado por los atenienses en la isla de Melos, no sólo actualiza esta mácula insobornable que recae sobre la memoria de la justa y gloriosa Atenas, sino que problematiza el vínculo entre el honor guerrero y la virtud. Eurípides deja ver una Troya que ha sido saqueada, sus varones masacrados, sus templos violados por la impiedad de los griegos y las mujeres troyanas yacen inermes y elevan sus trenos hacia dioses indiferentes. No obstante, a pesar de estos avatares propios del saldo bélico, los males no cesan de caer sobre Troya. En las ruinas de esta ciudad sitiada, la virtud se confunde con la crueldad. Los nobles griegos hacen gala de un honor impostado, vaciado de su contenido moral. Pero por mucho que dicha obra profundice en las consecuencias patéticas de la guerra, ésta introduce una crítica más allá del campo de batalla, de sus víctimas y victimarios. Por efecto de distanciamiento, los rasgos éticos de la heroicidad homérica son recuperados para acentuar su ausencia. El espacio privilegiado para la objetivación de la virtud se torna opaco ante los excesos de la conquista griega. La victoria, *Niké*, se convierte en un escenario de postguerra desdibujado de sus significaciones heroicas, —paralela a la inversión de los valores que señala Tucídides—, la cual *desoculta* ante la *polis* el anverso inmoral de su escala de valores o, dicho de otro modo, la refutación mimética del *epitáfio lógos* de Pericles. La obra termina con el absoluto desarraigo de Hécuba en unos versos de un alcance patético estremecedor:

¡Oh! Troya que en otro tiempo respirabas altanera entre los bárbaros, tu ilustre nombre va a borrarse en seguida. Te están quemando y a nosotras nos sacan de esta tierra como esclavas (...) Ea, voy a saltar a la hoguera, pues será lo más hermoso para mí morir ardiendo junto a mi patria (E.Tr vv.1275-1280; 1282-1285).

Pero aquello se entrevé tras el saldo bélico que anuncia la dislocación del espacio privilegiado de la realización ética de la cultura griega, su disolución como medio de objetivación de los ideales democráticos; en definitiva, el reflejo turbio de lo heroico muestra el vacío inoperante de una ética sobre su trasfondo bélico.

En el drama *Helena*, Eurípides enrostra a la *polis* ática la imagen más elocuente de su desproporción bélica y moral. Helena, causalidad hartamente conocida de la guerra de Troya, se explica como fantasmagoría. Los dioses enviaron a la ciudad de Príamo el simulacro de la discordia, el espectro de la mujer más bella de la Hélade trasluce la bajeza y la ruindad de los griegos. No obstante, la figura fantasmagórica de Helena no sólo suprime las connotaciones heroicas de la guerra, también pone en la superficie el exceso y la hostilidad helénica que delata el espejismo de la tradición bélica griega: “Otros designios añadió Zeus a estos males, pues llevó la guerra al país de los helenos y a los desventurados frigios, para aliviar a la madre tierra de una multitud de hombres (...)” (E.Hel.vv.40). Este argumento extramoral desafía el campo de las significaciones éticas de la práctica bélica. Lejos de sustentar la reparación de un código de honor, Eurípides puso en boca de Helena el epitafio de las empresas heroicas: “No presidía yo el esfuerzo de los frigios; no era yo, sino mi nombre, la única recompensa para la lanza de los helenos” (E.Hel.vv.40-41).

Helena traduce robo, arrebatado (E.Hel.vv.1645). A través del espectro de la reina espartana se revela el verdadero *leitmotiv* del conflicto: la ambición y el usufructo. Cipris es la diosa que inculca a los hombres con la pasión desmesurada que moviliza la guerra (E.Hel.vv.365-385). La mirada de la hija de Tindáreo es la que acecha los pueblos, saquea las ciudades y cobra vidas indiscriminadamente (E.Tr.vv.890). La ruindad del hombre es la etiología que explica la fatalidad del conflicto bélico, no la reparación de un código de honor o la defensa de la patria. La nobleza de las hazañas heroicas sufre una escisión axiológica que queda plasmada en el oxímoron “lo noble es innoble” (E.Or.vv.820). De este modo, Eurípides penetra en el sistema de justificaciones típicas de la guerra para delatar la profunda obscenidad e irracionalidad del espíritu humano (E.Andr.vv.320-360). Lo cual, en definitiva, reduce la tipología de la guerra a su causalidad inmoral, y así, disocia el plano ético del bélico y prepara la búsqueda del contenido de la virtud —de la vida deseable— lejos de la actividad cívica y el campo de batalla.

## Conclusiones

A partir de los análisis expuestos en este artículo se puede afirmar de manera concluyente que:

- Existe un vínculo insoslayable entre la configuración axiológica de la práctica bélica y la constitución de una visión ética del mundo en el periodo arcaico. De tal forma que el nivel de integración social, política y moral de la cultura griega se encuentra modelado por la preeminencia del valor bélico en todos los planos del orden cultural. En suma, la figura del héroe es un paradigma cultural objetivado por las hazañas en el campo de batalla y su capacidad para representar un nivel de excelencia superlativo respecto de otras culturas.
- La constitución del modo de vida democrático en la cultura griega es producto de una síntesis axiológica que combina tanto los contenidos de la ética heroica como los discursos emergentes que singularizan la democracia ateniense. En este sentido, la ética democrática surge como proyección de los valores del mundo arcaico perfilados desde el nuevo clima intelectual y orden político de la *polis*. De esta manera, la ciudad democrática se refracta en el pasado heroico para configurar su propia imagen ideal, la cual, en términos de la práctica bélica, se encuentra representada en la figura del hoplita, en tanto éste instaura no sólo una nueva realidad militar sino un sistema de valores orientado a la protección de los intereses de la ciudad.
- La guerra del Peloponeso representa un punto de inflexión en el sistema representativo de la ética y la política de la *polis* ateniense. Puesto que cuestiona tanto el carácter paradigmático del régimen democrático, esto es, su compromiso histórico con el espíritu panhelénico, así como deja en entredicho las categorías morales que justificaban axiológicamente la cultura intelectual y política de la democracia manifestadas en el *epitafio logos* de Pericles. Y desde la perspectiva de la práctica bélica, dicho conflicto entre atenienses y espartanos transformó cualitativamente tanto la axiología de guerra como su tipología y desplazó la figura del hoplita, y en este sentido,

el marco de representaciones morales de esta clase guerrera, por un espectro más diversificado del agente bélico, el cual aparece sustancialmente desvinculado de su compromiso ético-político con los intereses de la ciudad.

- A partir de un análisis de las obra de Tucídides y Eurípides es posible identificar tanto el clima intelectual y moral de Atenas en el periodo de la guerra del Peloponeso, así como los signos de ruptura que se experimentan en el seno de la cultura ético-política de la democracia ateniense. Y desde este punto de vista, dichos autores ofrecen un testimonio sobre el nivel de desarticulación social y político de la tradición griega en el siglo V a.C, así como un examen crítico al núcleo de sistema de valores que fundamenta el modo de vida democrático.

## Referencias

- Adrados, F. R. (1965). Ponencia del Dr Francisco Rodríguez Adrados. *Coloquios de teoría política de la antigüedad clásica* (pp. 13 - 64). Madrid: Estudios Clásicos.
- Adrados, F. R. (1997). *Historia de la Democracia. De Solón a nuestros días*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las Leyes*. Lo que hace Grecia: seminarios 1983-1984. La creación Humana III. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Detienne, M. (1968). *La phalange, problèmes et controverses*. En J. Pierre-Vernant, *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne* (pp. 119 - 142). París: Mouton.
- Detienne, M. (1983). *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus.
- Garlam, Y. (2000). *El militar*. En J. P. (Ed), *El hombre griego* (pp. 67 - 99). Madrid: Alianza.

- Goñi, A. I. (2005). *Atenas imaginario o la indivisibilidad como ideal político*. Studia histórica. Historia antigua, (23), pp. 161-175.
- Lesky, A. (2001). *La tragedia griega*. Barcelona: El acantilado.
- Loraux, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de Voraision funèbre dans la «cité classique»*. París-La Haya-Nueva York: Mouton/Ehess.
- Loraux, N. (2004). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz editores.
- Loraux, N. (2007). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Musti, D. (2000). *Demokratía: orígenes de una idea*. Madrid: Alianza.
- Popowicz, E. (1995). *La guerra total en la Grecia clásica*. Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, pp. 219 - 245.
- Rey, F. E. (2008). *Ciudadanos, campesinos y soldados*. El nacimiento de la pólis Griega. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Romilly, J. D. (2004). *La ley en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Romilly, J. D. (2011). *La tragedia griega*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (1987). *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*. Madrid: Taurus.
- Vidal-Naquet, P. (1983). *La tradición del hoplita ateniense*. En P. Vidal-Naquet, Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego (pp. 111 - 135). Barcelona: Ediciones Península.