

LA DIMENSIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA Y EL TEATRO: UNA APROXIMACIÓN A LA VISIÓN EURIPÍDEA DE LA ARETÉ CÍVICA

The socio-political dimension of democracy and theater:
an approach on the Euripidean vision of civic arête

Recibido: 25 de mayo de 2015 / Aceptado: 8 de octubre de 2015

*Anderson Arenas Piedrahita**

Resumen

Partiendo de una indagación histórico-hermenéutica de la democracia ateniense, se propone analizar las relaciones socio-históricas de la democracia y el teatro sobre el plano cívico de la Grecia clásica, mediante un análisis que permita conocer en qué medida tal relación consolidó una nueva areté (educación) para la *polis* de la Grecia clásica. En este sentido, la presente investigación posibilitará comprender la importancia que desempeñó el teatro por medio de uno de los escritores de su época como lo fue el trágico Eurípides, esto con el fin de comprender el rol que demarcó la relación democracia-teatro, respecto a la educación cívica de la *polis* entre los siglos V a. C. y IV a. C.

Palabras clave

Areté (educación), democracia, isonomía (ley de los iguales), teatro.

Forma de citar este artículo en APA:

Arenas Piedrahita, A. (2016). La dimensión socio-política de la democracia y el teatro: una aproximación a la visión eurípidea de la areté cívica. *Revista Perseitas*, 4(1), pp. 79-102

* Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Docente en la Institución Educativa La Avanzada, Medellín, Colombia. Integrante del grupo de investigación de Filosofía y Teología Crítica. Correo electrónico: bigmama.blues.ap@hotmail.com

Abstract

The paper departs from a historical-hermeneutical inquiry on Athens' democracy; it aims at establishing socio-historical relations between democracy and theater on the civic field of classic Greece, by means of analysis which reveals how far such relation consolidated a new *arête* (education) for classic Greece's polis. In this sense, this research will allow understanding the importance of theater through one author from that time such as tragic playwright Euripides, so that the role played by the relation democracy/theater can be understood, in regard to civic education within the polis during centuries V and IV B.C.

Keywords

arête (education), democracy, isonomy (equality before the law), theater.

Introducción

Abordar el desarrollo de la *polis* democrática en el contexto socio-político del que emergió, pone al lector de la Grecia clásica frente a un amplio panorama en el que surgen, se problematizan y fundamentan los ideales de un gobierno que promueve valores como el de la participación ciudadana. Bajo esta idea, la democracia se establecía en la *polis* ateniense, introduciendo una serie de modificaciones que poco a poco fueron consolidando una identidad ciudadana cimentada en la práctica argumentativa y crítica de la palabra. En este marco, la ciudad desarrolla instituciones cívicas como: la asamblea, los tribunales populares y el teatro. Instituciones que se comprenden como expresiones políticas estrechamente ligadas a la *polis* clásica y que instauraron en su seno un régimen político auto-crítico de sus dinámicas internas, en las que se fundamentaron razones que hicieron de la experiencia democrática un modo de vida, en el que vemos interactuar el teatro como parte fundamental de un proyecto que buscó consolidar una nueva areté (educación) cimentada en la igualdad cívico-política.

El pasado de los griegos: precedentes de la *polis* democrática

Tratar de establecer un “origen del pensamiento griego” es, como lo expresa Jean Pierre Vernant (1998), una tarea oscura y envuelta en grandes lagunas históricas¹. Si bien sabemos que sobre el mundo de los griegos existieron varias etapas de consolidación decisivas para su identidad *nómica* (normativa), no puede establecerse con suficiente claridad qué tanto de ésta perteneció a la influencia de las cortes palaciegas, monarquías que ostentaron el poder político bajo una estructura hegemónica que no permitía ningún vínculo social por fuera de sus castas filiales.

¹ Para Jean Pierre Vernant, establecer un origen del pueblo griego en el que se dé clara cuenta de su pasado, sus costumbres y su identidad, pone al historiador del mundo antiguo frente a un problema de carácter propiamente historiográfico difícil de resolver, pues la evidencia escritural en tablillas lineal A, que se toma como fuente histórica para dilucidar el pasado griego, no se corresponden con las costumbres e ideales que se configuran en el seno de la Hélade (Vernant, 1998).

Micénicos, cretenses y aqueos consolidan un origen del que se deducen rasgos característicos de la hélade, siendo los aqueos el pueblo con el que más se identifica la sociedad griega, en la que se desarrolló una cultura rica en expresiones ritualistas, mitos y saberes que sabrán modificar hasta consolidar un carácter propio y distinto al de sus antecesores². Pues la *Iliada*, su fuente historiográfica, es la obra más completa de la época arcaica, donde pueden encontrarse los ideales, las costumbres, los rituales y el sistema de valores que estimaban los griegos arcaicos como una expresión social de vida. Considerando la *Iliada* mediante un análisis que realiza Werner Jaeger (2001), encontramos que la estructura de la *moral agonal*³ refleja la condición social bajo la que vivía el hombre griego; las acciones cimentadas en el heroísmo, las disposiciones ritualistas del culto, la riqueza y precedente gentilicio de un *oikos* (familia) ligado a la aristocracia, eran garantías incuestionables que distinguían al griego-ciudadano de los demás hombres. En este momento histórico de la Hélade como lo comenta Finley (1994):

El poder había pasado a manos de un corto número de familias aristocráticas que monopolizaban la mayoría del territorio, si no todo él, y gobernaban, en parte, valiéndose de instituciones formales, asambleas y magistraturas, en parte, mediante enlaces matrimoniales y relaciones de parentesco, concebido éste como una institución y, finalmente, por la intangible autoridad que les venía de sus antepasados, pues todas estas familias podían presentar genealogías que remontaban su ascendencia hasta famosos héroes (p. 36).

Con el rigor de una clase arraigada al *kratos* (poder), las dinámicas de cambio se fueron consolidando de manera gradual y problemática, cuando sobre el predominio filial de la aristocracia surgieron las tiranías como contra respuesta a la hegemonía de una expresión tan despótica como lo fuera el dominio político *del aristoi* (la mejor de la gente). La figura del *tiranos* emerge distante del sentido despectivo bajo el que se comprenderá posteriormente, como lo aclara Finley (1994):

² Respecto a la herencia que los griegos reciben del contacto con otros pueblos, sus rituales, sus expresiones religiosas y saberes, el investigador y antropólogo Bernardo Souvirón (2008), plantea cuatro etapas de consolidación en las cuales se fueron gestando el genio y la grandeza del pueblo griego: “civilización minoica”, “mundo micénico”, “edad oscura”, “edad arcaica”, según este autor tales períodos reflejan el pasado más próximo del cual pueden deducirse algunos aspectos de la cultura griega (pp. 29-276).

³ Jaeger, considera que con la “moral agonal” los griegos designaban un conjunto de cualidades colectivas que se encuadran dentro las costumbres propiamente aristocráticas, no obstante el aspecto agonal en la cultura griega se extiende a otros ámbitos de la vida social (2001).

La palabra tirano, originariamente, no tuvo un significado peyorativo como hoy; servía para designar a quien se había hecho con el poder y lo retenía sin autoridad constituida legítimamente; pero no implicaba juicio alguno sobre sus cualidades como persona o como gobernante (p. 41).

Con las tiranías se incentivó al hombre de la clase popular a instaurar en el interior de la *polis* un lugar de verdadera ciudadanía, que constantemente se iría modificando hasta configurar el ideal de democracia⁴, pues, bajo la influencia de los tiranos germinaron importantes condiciones de cambio, de tal manera que para el siglo VI a. C., sobre Atenas, Solón reestructuraba el marco pre-jurídico de su entorno, introduciendo reformas normativas como la *liberación de la carga* y la abolición de la esclavitud entre ciudadanos griegos.

De fondo, sus reformas ubicaron de una manera uniforme al hombre ateniense en la preponderancia de un ideal con el que se procura la igualdad, pues al nivelar las cargas económicas, redistribuir la tierra, liberar los impuestos por recolección de cosecha, consolidaba la *polis* como un espacio de intereses colectivos en el que las distintas clases están llamadas a convivir en armonía, sin embargo, esto no fue posible ya que la *estasis* (confrontación) permeaba las distintas esferas sociales y sus núcleos políticos.

Después de Solón, dos dinastías filiales se proyectaron en el panorama ático: los pistrátidas y los alcméonidas, que empiezan una larga *estasis* por el dominio político de la ciudad. Finalmente, Clístenes (570 a.C – 507 a.C.), miembro de los alcméonidas pone punto final a la tiranía de Hipias, dando comienzo

⁴ Para Domínguez (2007), el orden socio-político bajo el que se desarrolla la democracia clásica, puede comprenderse en distintos planos, ya que, el proceso de paulatinos cambios dados en el interior de la ciudad ática, permiten reflexionar los acontecimientos políticos a partir de dos planos interpretativos. En primera instancia, Domínguez considera que la democracia griega debe comprenderse a la luz de su contexto histórico, de sus acontecimientos locales y bajo la óptica de las costumbres propias de la sociedad griega de los siglos V a. C., y IV a. C., pues de esta manera, la democracia clásica dilucida la identidad del hombre griego en su marco socio-cultural, entendiendo ante todo, lo que significó en ese momento específico de la historia reestructurar en su conjunto el panorama de la vida social y personal del hombre griego. De esta manera, puede considerarse el marco de la sociedad griega una democracia histórica.

Por otra parte, la democracia se concibe a partir de un segundo plano interpretativo, en el cual se propone una lectura más sociológica del acontecer político. Es decir, que se retoman las problemáticas socio-políticas de la democracia clásica, no con la intención de comprender la identidad griega, sino con el ánimo de estructurar una posible teoría política de la democracia. Elemento que para Domínguez, no estuvo presente en la democracia griega, sino que más bien hace parte de las teorías políticas que partiendo de los antecedentes griegos, pretenden explicar la democracia moderna.

al gobierno de la *isonomía* (ley de los iguales) con el que se dilucidará de manera más clara la *polis* entendida como un espacio cívico de relaciones colectivas y responsabilidades compartidas.

A criterio de Vernant (1973)⁵, Clístenes fue uno de los gobernantes que más cambios introdujo en la *polis* ateniense. A Clístenes se le atribuye todo el modelo político que hiciera posible la organización de la *polis* para el siglo V y IV a. C., de manera tal que las reformas clistélicas permitirán que a la postre los ciudadanos se piensen como miembros de un mismo *nomos* (ley), es decir, hombres iguales ante la justicia impartida, con la misma capacidad de adquirir deberes y derechos, integrándose así como miembros de una ciudad en la que se traza un doble proceso de transformación. Por una parte, de la *polis* surgiría el derecho como referente normativo, desde el cual se intentaba disolver el pasado aristocrático que no permitía la participación política como actividad ciudadana; por la otra, se planteará la *polis* como un espacio configurado a partir de la responsabilidad pública. Como lo afirma Vernant (1998):

Se puede decir que la *polis* existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público, en los dos sentidos, diferentes pero solidarios, del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos (p. 63).

De este modo, las instituciones políticas de corte aristocrático se irían modificando paulatinamente hasta llegar a consideraciones de dimensiones públicas. Es decir, hasta consolidar un gobierno donde la mayoría legítima las prácticas de poder social, a tal punto que la *polis* (ciudad) griega, llegara a considerarse como un espacio constitucionalmente colectivo, en la medida en que éste es asumido como un modo de vida. De allí que comprender la evolución que se introduce con las reformas solónicas y clistélicas, sea de gran importancia en la medida que posibilita comprender el contexto cultural de la ciudad en la que se procura consolidar un gobierno dinámico de abierta participación política, donde cada ciudadano formará parte indispensable de esa experien-

⁵ Con las reformas clistélicas, los ciudadanos se adecuarán al tiempo marcado en el orden de un nuevo calendario, distinguiendo entre el momento ordinario de las dinámicas sociales y el ámbito religioso. Sin embargo, esta medida no estuvo pensada para separar el papel imprescindible de la religión respecto al ordenamiento cívico de la *polis*, de hecho, ambos aspectos están íntimamente ligados, lo que diera lugar a dicho cambio sería una neutralidad religiosa que haría al ciudadano responsable del tiempo ordinario en que se mueve el desarrollo de la *polis*, en cuanto a sus aspectos económicos, jurídicos y cívicos (Vernant, 1973).

cia social que fue la democracia, gobierno que a partir de la *isonomía* (ley de los iguales), podrá cuestionar las divisiones infructuosas que sobre la *polis* se habían acentuado con los anteriores gobiernos, a decir: el gobierno de la *aristoi* (la mejor de la gente), y el de las tiranías.

El *Ethos* (carácter) de la ciudad democrática: de la areté aristocrática a la areté cívica

La democracia surge entre los siglos VI al IV a. C. de un contexto en el que las condiciones socio-políticas le eran adversas. En esos primeros momentos, la idea de un cambio en el orden político fue bastante problemática, ya que ponía en una disputa sin precedentes las funciones y el orden establecido en relación al poder social de las jerarquías de alto mando político ocupadas por grupos familiares que dominaban sobre las dinámicas económicas, prejurídicas y culturales. Lo anterior, debido a que estas monarquías tendrán que abrirse a la participación del *demos* (pueblo) en la vida política de la *polis*. Si bien, en este primer momento de la democracia, las condiciones bajo las que se va consolidando el cambio político no permitieron la participación de extranjeros, esclavos, ni mujeres, sí se consolidaron la conformación de asambleas de ciudadanos como un nuevo centro de poder y disposición. Las decisiones sobre el orden público, el comercio y las leyes que regirán para la ciudad se centrarán sobre una plataforma dialógica común: la participación del ciudadano independiente de su condición social. Momento para el cual, en la nueva *polis* se posicionaba la palabra como un instrumento de poder y “en adelante, la discusión, la argumentación, la polémica, pasan a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político” (Vernant, 1998, p. 63).

Con la palabra como condición preponderante, el ciudadano de la *polis* aprende a abrirse paso sobre ámbitos que en su pasado inmediato sólo podrían estar ocupados por el *basiléus* (rey-monarca), que mantenía el estricto código de la supremacía aristócrata ubicado en la “cúspide de la jerarquía social” (Vernant, 1998, p. 43). Bajo esta forma de gobierno, la formación del ciudadano se planteó según la nobleza del linaje como una ponderación en orden a ciertas cualidades que para ese momento se consideraban innatas e inaprensibles,

respecto al hombre común; el honor, la valentía, el carácter, la medida y la riqueza, eran estatutos que constituían la areté de la aristocracia griega y la medida con la cual se determinaba la legitimidad de gobernar un territorio (Jaeger, 2001, p. 24); donde el lugar que ocupaba la educación entre los hombres fue dividido en dos órdenes: primero, aquel sobre el que *el aristoi* (la mejor de la gente) mantiene su estatus de ciudadano al margen de la obligación de un producto como fin de su conocimiento. Lo cual señala una incisión social en la que el trabajo, tal y como lo comenta Domenico Musti (2000), representa una actitud pesimista para quien lo ejecuta; es decir, para el ciudadano común, en tanto para quien lo planifica (*el aristoi*) no es más que un reflejo de la idoneidad intelectual que ha heredado (pp. 124 -125). Segundo, el puesto ocupado por el hombre de las clases populares refleja, como lo indica Jaeger (2001), “la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto en la medida en que es trasmisible, designaron los griegos con la palabra *techne*” (p. 22); pues se buscaba que hiciera, que construyera, que recreara para dicho orden social una estructura de poder hermética, con muy pocas posibilidades de cambio.

Es natural que con estos precedentes (el predominio ejercido sobre las condiciones socio-políticas de una sociedad que se expresa dentro de un marco cultural con diferencias tan demarcadas), la educación vaya a marcar las tendencias con las cuales se fija el progreso y se amplía el margen en el que está expresada la vida de un pueblo, que crece en la medida en que se forjan nuevos conocimientos. En este sentido, tener en cuenta las diferencias que caracterizaron al griego, nos lleva antes que a establecer una defensa en relación entre poderes y lucha de clases, a conocer el desarrollo de la educación mediante los elementos que hicieron posible un modelo político, con el cual hemos aprendido a preferir sociedades abiertas y gobiernos de igualdad en deberes y derechos.

Dichas diferencias muestran que a partir de los griegos, la educación fue floreciendo de acuerdo a los cambios políticos que trazaron una ruta distinta de valores para la sociedad ateniense. Con lo cual, el surgimiento de un nuevo modelo para la educación se hizo imprescindible. Así, se “trató de realizar la

nueva areté considerando a todos los ciudadanos libres del estado ateniense como descendientes de la estirpe Ática y haciéndoles miembros conscientes de la sociedad estatal” (Jaeger, 2001, p. 43).

Sin embargo, para que ello fuera posible, las condiciones políticas de Atenas pasaron por una serie de reformas que poco a poco fueron consolidando la nueva *areté*. En este tránsito, “la unión de Clístenes entre el *demos* y el *kratos*” (poder) fue de vital importancia, pues por primera vez se incluía al pueblo en las dinámicas de gobierno (Cartledge, 2001, p. 81).

Con las reformas de Efiltes se limitaban las concesiones económicas a los aristócratas equilibrando la riqueza y los bienes materiales, los *misthos* (pagos) que introduce Pericles hacen de la paratáctica política un espacio intrínseco de la vida social. Bajo reformas como estas, surge y se cimenta la *areté* cívica⁶.

La democracia florecía como un ideal pensado para el mejor modo de vida posible, entre hombres que se habían disputado cada centímetro del suelo libre que pisaban sus pies, en una guerra que fue asimilada como el triunfo inesperado de un pueblo pequeño comparado con su adversario, y en cuya conjunción religiosa y cívica hallaban la consolidación de un nuevo estado en el que la unión, la igualdad, el esfuerzo conjunto de las diversas clases sociales, posibilitaron la derrota del imperio persa y el desarrollo de la *polis* democrática⁷.

Polis que para el hombre griego significó el instrumento de conformación cívica más importante de su época, en cuya realización, la autonomía comprendida como disposición en orden a las leyes se hacía más significativa que los aspectos físicos de la ciudad, tales como la geografía, el número de habi-

⁶ En su estudio sobre Esparta y Atenas, Domínguez (2007) considera de un modo exhaustivo los cambios que con cada gobernante de la Hélade se prosiguieron en ámbitos políticos y económicos, en especial con los hombres representativos de Atenas.

⁷ Esta visión de las Guerras Médicas predominó según Heródoto (1973) entre los pueblos que durante la disputa con el imperio Persa se unieron para salvaguardar su libertad (libro, VII). Inmediatamente a la derrota de los pueblos Persas se funda la liga peloponesia, con el fin de mantener la amenaza persa distante, fortaleciendo la independencia y la autonomía de las diferentes *polis* griegas, lo que ciertamente contribuyó a que en diferentes regiones de la Hélade se percibiera la democracia ateniense como un ejemplo político (Domínguez, 2007).

tantes y la misma producción económica. Así, lo que un hombre griego llamaba *polis*, se entiende en el conjunto de leyes que los hacían iguales, autónomos e independientes.

En este contexto, la vida política se forja de manera significativa en la participación directa del ciudadano en el gobierno, donde la institucionalidad es comprendida como una instancia dentro de la cual todos sus miembros constituyen el orden cívico-social como un todo en el que su existencia adquiere sentido, en la medida en que se modifica el pasado de los procesos formativos que se estructuraban a partir de la *areté* aristocrática, sobre la cual estaba depositada la autoridad educativa del pueblo ateniense, hasta el momento en el que con la *polis* democrática se busca implantar la *areté cívica*; entorno sobre el cual, la tragedia eurípidea, plantea reflexiones desde la perspectiva de la formación como algo que puede enseñarse, que es viable y conveniente para la *polis*⁸.

Dimensión política del teatro

Cuando nos referimos a la tragedia como el reflejo de la vida política, lo hacemos porque esta puede acercarnos al panorama de una disputa abierta que bien se muestra en sus páginas y llega hasta las esferas públicas de la *polis* ateniense (Musti, 2000, p. 249). Las tragedias abordaron temas de ferviente discusión como en su momento lo fue la educación en la *areté cívica*, a partir de cuyo nuevo trasfondo se postula que lo mejor del *mundo noble* puede ser enseñado al hombre común. Proyecto que será posible cuando sobre la esfera política todos los atenienses, exceptuando mujeres, niños y extranjeros, en consonancia a su derecho (*isegoría*) pueden formular propuestas y hacerlas públicas en la asamblea (Bowra, 1974, p. 90). Rasgo que se consolidó en el gobierno demócrata como al respecto nos dice Cynthia Farrar:

⁸ Es conveniente tener presente que en su origen el arte trágico nace muy posiblemente en los “años treinta del siglo VI a. C., con el tirano Ateniense Pisistrato, quien introdujo en la ciudad las grandes Dionisias, que se celebraban en el mes de marzo”, esto con el propósito de convocar los distintos sectores de la sociedad y hacer un llamado al destino común y solidaria de la *polis*, siguiendo este principio, pueden hallarse en los poetas trágicos tópicos comunes en los argumentos de sus tragedias. De allí, que Esquilo, Sófocles y Eurípides, sean considerados los tres trágicos por excelencia, pues con ellos el teatro se liga como parte de la vida política en el que se consignan enseñanzas de orden cívico y político, al tiempo que se pueden observar los conflictos de la ciudad (Domínguez, 2007).

En una oligarquía, los mejores hombres enseñan las cualidades políticas a sus propios hijos o a sus iguales, del mismo modo que, en todas las poleis, los mejores artesanos transmiten sus habilidades a sus hijos. Sin embargo, en la *polis* democrática se considera que la capacidad política es esencial para la continuidad y la eficacia del orden político (Farrar, 1995, pp. 36-37).

Por lo tanto, bajo este panorama, la *polis* irá adquiriendo un profundo sentido de responsabilidad colectiva, esto en la medida en que para sus ciudadanos existió el propósito común de organizar el espacio social de acuerdo a ese principio innegable de convivencia que los griegos llamaron *Isegoría*, es decir, el derecho a expresar “libremente aquello que piensan”, a tomar partido en favor o en contra de lo propuesto en la asamblea por los hombres que exponen y argumentan sus ideas a los ciudadanos que se asumían en esta actividad como iguales (Rivas, 2003, p. 72), cuestionando y contra argumentando sus posturas, esto con el fin de comprender la pertinencia en términos de bienestar para la *polis*, que por este tiempo reverberó en disputas intelectuales.

Al respecto Rodríguez Adrados (1985), expone que con la literatura trágica se narra:

El surgimiento de la democracia, sus crisis y los enfrentamientos entre las naciones griegas, que eran, al tiempo, enfrentamientos entre regímenes diferentes: esto tanto en el siglo V como en el VI. Hasta tal punto es esto así que podría decirse que toda la producción literaria de esta época es de un modo u otro, una literatura política (p. 41).

Dicho planteamiento, alineado al auge histórico de las transiciones políticas,⁹ nos muestra que los conflictos expuestos en el marco representativo del teatro: las adversidades de la ciudad frente a la guerra, las tensiones políticas y los problemas que afronta el mismo héroe, fueron más que argumentos escénicos, acontecimientos reales de la vida social ateniense. En este sentido, la tragedia nos ilustra la convivencia humana de un pueblo que en virtud de su actividad intelectual y crítica, adquiere una gran conciencia de su condición humana, donde el plano de las fuerzas divinas y las acciones propias

⁹ En su trabajo, Francisco Rodríguez Adrados considera que en Grecia la literatura arcaica y clásica están construidas sobre un escenario netamente político, pues al abordar los conflictos que hicieron parte de sus sociedades, la literatura sirvió como fuente expresiva de la vida en la ciudad. En este sentido, para Rodríguez la expresión “literatura política” puede hallarse en todo texto que ilustre los diferentes modos de vida de un pueblo (Rodríguez Adrados, 1985).

del hombre conllevan a una repercusión sobre la vida social de la *polis*, que como lo venimos planteando, entre los siglos V y IV a. C., buscaba la manera de efectuar una transición cada vez más racional sobre las dinámicas político-jurídicas (Rodríguez Adrados, 1985, p. 118).

A su vez, desde el punto de vista de la tragedia, se torna de sumo interés, si tenemos presente que como espectáculo el teatro ocupó un espacio de amplia recepción al que asistían como espectadores ciudadanos y extranjeros. Así observamos que la función de esa experiencia literario-política que se instaura con los poetas de la *polis*, desempeña un papel que no sólo refleja el auge histórico de la democracia, sino que además, se posiciona como un vínculo de vital importancia dentro de las aspiraciones cívico-políticas de su momento. Ya que entre sus funciones la educación colectiva será de gran relevancia para la democracia de su tiempo, razón por la cual, vemos interactuar en el escenario trágico la visión de dos mundos: el héroe mítico del pasado arcaico y el criterio cívico de la democracia clásica.

En este contexto, obras como *La Orestíada* de Esquilo, y el *Orestes* de Eurípides abordarán la necesidad de vincular al orden de la experiencia democrática la moderación (*sophrosine*) como medida de sus acciones, principalmente desde planteamientos cívicos con los que se demarcaron tendencias políticas en las que se integraron valores normativos como el de la *akríbeia* (ley escrita y aplicable) (Musti, 2000, p. 90), bajo la cual se pretende instaurar un marco jurídico-legal respaldado en la exactitud de un cuerpo de normas aplicables y apelables, pero siempre ligadas a la libre expresión de la palabra crítica y los argumentos, que tanto repercutieron en la actividad demócrata, al integrar de manera plena y sin ninguna distinción mediada por la riqueza o el linaje, una igualdad jurídica que hizo del ciudadano un hombre libre y acompañado de un gran respeto por la autonomía, el asentimiento conjunto y el repudio a la coerción (Farrar, 1995, p. 30); progreso que según la visión que nos brinda el teatro, debe alcanzarse en armonía con el ámbito religioso, si la *polis* quiere sobrevivir a sus propias dinámicas sociales de transformación política.

En la *Orestíada*, Esquilo nos narra una serie de acciones vengativas insertadas en el corazón del *oikos* (familia), que no obstante, pueden afectar todo el *demos* (pueblo); Agamenón, rey de los Aqueos, para vencer a los Troyanos tendrá que sacrificar a su hija Ifigenia y así obtener la benevolencia de los dioses con el propósito de calmar los recios vientos que obstaculizaban su partida (Agamenón, vv. 145-150). A su regreso Clitemestra, su esposa, ha planeado la manera de tomar venganza y acabar con la vida de Agamenón (Agamenón, vv. 1375-1390), acción a la cual, posteriormente, responderá Orestes, hijo de ambos, asesinando a su madre en una venganza que considera justa (Coéforas, vv. 885-925).

Como vemos, Orestes¹⁰ representa la autoridad basada en los lazos de sangre, su justicia no es la de la *polis*, pues al decidir aplicar el castigo como recurso personal, hacía de la *diké* (justicia impartida) un motivo sobre el que se excluía la autoridad política, esto al considerar que las palabras de Apolo, según el cual, bajo el principio masculino, una mujer adúltera y homicida debe morir por la fuerza, serían para él una justificación incuestionable que le permitirían hacer de la venganza un ejemplo para los ciudadanos (Farrar, 1995, p. 35).

Por otro lado, vemos a Atenea, diosa tutelar de la justicia, quien tiene a su cargo juzgar a Orestes, el matricida, pero los elementos bajo los cuales dirige el litigio no estarán secundados por la imparcialidad de las Erinis, diosas encargadas de castigar los crímenes de sangre. La justicia será aplicada bajo otras dinámicas; Atenea entrega su voto por el perdón buscando aplacar el conflicto en un orden más humano, pero al mismo tiempo busca convencer a las Erinis, para que no abandonen la ciudad, pues estas tienen como propósito cuidar que cada ciudadano reconozca y cumpla las normas.

¹⁰ A través de Orestes el personaje central de la única trilogía trágica que se conserva completa, el poeta Esquilo nos narra una serie de acciones vengativas, que se desencadenan a partir del sacrificio que Agamenón hace con su hija Ifigenia para poder conquistar el territorio troyano. Sacrificio al que responde su esposa Clitemestra, planeando y ejecutando su muerte, acción a la que responde el hijo de ambos, Orestes que al escuchar el oráculo de Apolo decide asesinar a su madre Clitemestra. Hechos a los que responden la Erinias diosas encargadas de castigar los crímenes de sangre, persiguiendo al matricida con el fin de imponer su castigo. A tales acontecimientos responderá Atenea diosa tutelar de la justicia, quien remite el caso al tribunal del areópago resolviendo el conflicto al dar su voto por el perdón de Orestes e invitar a las Erinias a ser parte de la ciudad velando por el orden y cumplimiento de las normas.

Así, la trilogía presupone de fondo una gran lección para el pueblo, en la medida en que expone el temor que su autor sentía al ver que el “avance hacia una democracia plena, a costa de la autoridad tradicional, pudiera desembo- car en la anarquía” (Farrar, 1995, p. 34), y más si tenemos en cuenta que por esta misma época, Efiltes, uno de los líderes democráticos más convincentes y radicales, fue asesinado después de reducir las funciones del Areópago, una de las instituciones de mayor concentración aristócrata y cuyo fin residía en velar por el cumplimiento tradicional de los rituales a las deidades tutelares de la ciudad y conservar la memoria del pasado aristócrata-heroico (Bowra, 1974, p. 49).

Años después, Eurípides traerá al escenario un personaje que sin duda recordarían muchos ciudadanos, Orestes el hijo de aquel aguerrido rey llamado Agamenón, vuelve a presentarse al público ateniense. Pero en esta tragedia se introducirán varios cambios significativos; las diosas aterradoras que en la Orestíada vemos sobre el escenario como personajes activos, en el Orestes se han tornado en un producto delirante del joven matricida que es acosado por raptos mentales que le atormentan, viendo sin que nadie a su alrededor pueda captar la espantosa presencia de las Erinis.

Esta transformación, que en palabras de García Gual (1996), evidencia un drástico cambio en la visión religiosa de la sociedad ática, se ve reflejada en la condición del héroe trágico, Orestes, por ejemplo, se muestra más cercano a los acontecimientos propios de su existencia, donde el complejo surgimiento de su vida interior expone una conciencia dolorosa sobre las acciones humanas (Orestes, vv. 390-395); por ello en la representación trágica, el mismo héroe se muestra distante de la responsabilidad que debe asumir, e incluso no deja de actuar de manera dolorosa introduciendo más caos y muerte “yerra dispuesto a cualquier nuevo crimen con tal de sobrevivir” (García Gual, 1996, pp. 82-83).

También se hace notable que en la sentencia final, Apolo interceda no sólo para conciliar el perdón, sino además para restablecer el vínculo, decretando que después de un año por fuera de la ciudad, Orestes puede regresar y tomar como esposa a Hermione, la hija de Helena a quien se atribuía todos los males que consigo trajo la guerra.

Eurípides nos muestra por medio de sus personajes cómo la política que sustenta la ciudad no puede concebirse bajo un mero bienestar individual; que los intereses del ciudadano compactos a su autonomía, no son razones suficientes para violar el *nomos* (ley) que establece la armonía de toda la *polis*. En este aspecto, ambos trágicos comunicaron la necesidad que con la democracia experimentó la ciudad, de llevar a buen término los intereses particulares amparados en la *hedone* privada (Musti, 2000, p. 137), y los deberes ciudadanos inscritos en principios de contenido religioso.

Aspectos que en el plano histórico se nos muestran con la transición que efectuaba la ciudad de la *polis patrios*, en la que se establece el derecho ciudadano compuesto de la tierra y la familia, las tumbas de los antepasados y los dioses tradicionales (Domínguez, 2007, p. 175), en correlación a la *polis politeia*, y que señalan la necesidad de cambios que sin desdibujar la tradición, logran introducir grandes reformas, pues la *politeia* (constitución) como lo analiza Domínguez (2007), enmarcó para la *polis*:

Un doble significado, -que-designa, en primer lugar, -y- en su manera democrática, la participación de todos los ciudadanos adultos masculinos, en diferentes grados y responsabilidades y, además, la organización de los poderes, las instituciones principales y sus reglas de funcionamiento, condiciones de acceso, procedimientos y competencias (p. 176).

Por otra parte, dichas temáticas, a juicio de Musti (2000), se muestran constantemente en el teatro y le otorgan un carácter que hace de éste un vehículo

constitucionalmente político, en cuanto parte de la vida ciudadana, porque de la ciudad toma el ordenamiento político, los contenidos y el lenguaje con todas sus ambigüedades. El propio arco cronológico de la tragedia es paralelo al de la democracia. En ese arco, la tragedia se presenta como discusión y reelaboración de la tradición y el mito, y a veces de la historia mítica que vivieron los griegos en su resistencia contra los persas. El espacio para la discusión, producida por el medio, no solo es físico sino político (p. 251).

En este sentido, los griegos se hicieron autores de su propio reconocimiento por el conjunto de normas y parámetros que comprendían una libertad pactada en el cumplimiento cívico de la participación, donde la palabra argu-

mentada movía a los ciudadanos a tomar partido en las propuestas hechas, con lo cual, definían el rumbo socio-político de la ciudad que se abría paso a través de una mutua necesidad que gobernantes y ciudadanos reconocían al pensar la *polis* como forma perfecta de la sociedad humana, esto ante todo porque en ella se favorece el desarrollo máximo de la comunicación basada en el logos (palabra y razón) (García Gual, 2010, pp.13-14). Reconocimiento, que en el marco cultural de la formación cívica, podemos pensar, dentro del contexto histórico de la *polis* y su literatura trágica.

En la expresión dramática del teatro euripídeo encontramos el reflejo de la vida social ateniense como una institución paralela e interdependiente a la democracia en la que sus ciudadanos aprenden a pensar la *polis*, adquiriendo una educación competente para escuchar y deliberar el orden de la conformación socio-política. Esquema bajo el cual se propiciaron grandes cambios en la identidad ciudadana que se iba distanciando del viejo molde de la *areté* aristocrática, para consolidar una *areté* cimentada en los principios cívicos de la democracia.

Eurípides y la tragedia como elemento político en la educación

En su texto sobre la tragedia griega, Lesky (1973) piensa que con Eurípides el teatro se renueva al considerarlo como “verdadero centro de todos los acontecimientos al ser humano” (p. 159). Es indudable además, que con su arte dramático, supo retratar la *polis* de su momento, captó como ninguno de los anteriores poetas del círculo trágico, las disputas intelectuales que durante el siglo V a. C. incursionaron sobre Atenas.¹¹ En sus tragedias, reúne el más variado panorama de los problemas que afronta la ciudad y, en ella, los hombres que cohabitan sus espacios comunes, campesinos, mujeres y niños incursionan en la estructura dramática de sus obras, ellos son una parte indispensable de la vida que día a día el poeta observa con mirada escrutadora y crítica, con las vo-

¹¹ Luis Gil (1996) nos muestra la concentración intelectual que sobre la Atenas del siglo V a. C., modificó la vida religiosa y cultural de la ciudad en la que “confluye todo el pensamiento de la época”, los discursos de orden científico, retórico, sofisticado y religioso bajo los cuales se transforma la *polis* ateniense (p. 92).

ces de estos personajes habla a la *polis*, educa a sus ciudadanos al establecer, como lo comenta Romilly (2011), un “realismo”¹² en el que se asume la vida de los héroes a un nivel “semejante al de los demás hombres” (p. 123).

Electra es uno de los casos más próximos que pueden encontrarse, escrita hacia 413 a. C. en los albores de la tensión bélica del peloponeso, representa la venganza que Orestes y su hermana Electra desean tomar por la muerte de su padre el rey Agamenón, su propósito es asesinar a Clitemnestra y a su amante Egisto, panorama en el que es introducido un personaje bastante novedoso, el campesino con el que forzosamente se ha casado a Electra, esto con el fin de que sus hijos descendientes de un estirpe lóbrega no puedan reclamar como herederos la justa venganza por la muerte del rey Agamenón, panorama álgido de guerra y hostilidades, en el que no obstante, existe cabida para la mesura y las acciones virtuosas que precisamente son ejecutadas por un labrador que sin ninguna nobleza ostensible de riqueza o poder, reconoce su condición y obra con la virtud del más noble de todos los reyes, manteniendo su forzado matrimonio con Electra lejos de la mansilla y el deshonor al que Egisto pretendía confinarla (Electra, vv. 5-50).

Sin duda alguna, con el argumento de Electra, Eurípides consignaba una fuerte lección para su querida *polis* demostrando que un simple ciudadano entre los demás puede reflexionar y obrar en beneficio de los otros. Su figura es la viva muestra de que la *areté* es accesible aun para los hombres de “baja extracción” (Romilly, 2011, p. 123).

Con la misma intensidad, el trágico es capaz de mostrar a los personajes más representativos de la alta cultura aristocrática sometidos al fallo de sus “pasiones”, de manera impactante muestra héroes arruinados, reinas devastadas, personajes calcinados por el impulso irracional de sus acciones. Medea es un claro ejemplo, en ella el dolor se acentúa con todo el ímpetu de un grave mal, se siente traicionada, olvidada y sobre todo devorada por un deseo de venganza implacable. Los hilos que tejen esta tragedia se enlazan en la lealtad violada,

¹² Jacqueline de Romilly (2011) considera que Eurípides, a diferencia de Esquilo y Sófocles, moviliza sus personajes a partir de las “pasiones”, aspecto que otorga a sus héroes un profundo realismo que hace de ellos personajes más humanos, movidos como lo desarrolla el trágico en distintas obras, por los celos, el miedo y el dolor. Aspectos que resultan relevantes, al momento de comprender cómo la configuración heroica se va transformando paulatinamente de un trágico a otro.

la importancia de mantener con firmeza lo pactado y la fuerza inevitable de la “irracionalidad”¹³: Medea, esposa de Jasón, al ver cómo su lecho es deshonrado cuando éste decide tomar por segunda esposa a Glauce, la hija de Creonte, rey de Corinto, decide dar una gran lección a su esposo y para ello planea asesinar a Glauce su prometida; ante tal amenaza, Creonte expulsa a Medea de su ciudad, acto al que la vengativa esposa responde con sumisión y presteza, pues parte de su plan lo requiere así; ella acepta, pero pide a Creonte un solo día de más en su territorio, tiempo en el que prepara presentes para Glauce: una corona y un plepo que causan la muerte a su contacto. Al asesinato de Glauce, Medea perpetra la acción más dolorosa de todo el drama, ella se siente forzada a matar a sus propios hijos antes de que otras manos más crueles lo hagan.

Así, con la excentricidad que caracterizó sus dramas y su vida, Eurípides enseñó, como lo percibe Romilly (2011), que las “pasiones” incontroladas son el principio de “todo tipo de violencias motivadas por el deseo de devolver golpe por golpe, de hacer sufrir porque se sufre” (p. 126). Atenas, ciudad líder de la Hélade, está llamada a cumplir sus pactos políticos con las otras *polis*, y su virtud consistirá en controlar el ímpetu con el que debe deliberar el orden de sus decisiones.

Además, su literatura trágica cumplió una función bastante significativa en relación a la *areté cívica*. Esto en la medida en que enseñó al ciudadano a percibir aquellos conflictos que afectaban de manera directa la existencia de cada uno de sus miembros, trasladando sobre ese escenario público que fue el teatro, la incipiente crítica a los totalitarios¹⁴; como lo hallamos en aquellos versos de las Heraclidas, donde Yolao recuerda a Demofonte el deber de cumplir la norma para mantener la libertad, ante la amenaza constante del tirano (Heraclidas, vv. 185 - 420).

¹³ Este término es utilizado por Romilly (2011) para caracterizar los rasgos psicológicos que se esbozan en distintos personajes euripídeos.

¹⁴ Siguiendo los argumentos de Domínguez (2007), cabe tener presente que el final de la Guerra del Peloponeso, no sólo evidenciaba la derrota de Atenas, con la ciudad sometida también parecía la democracia y se instauraba en su seno el viejo modelo de gobierno oligarca con su lenguaje y sus prácticas de poder. Elementos que frecuentemente fueron cuestionados desde la visión que el teatro euripídeo ofreció a la ciudad, en esta medida puede comprenderse que la tragedia no sólo educaba ilustrando prácticas de moderación cívicas y democráticas, además advertía del constante peligro que representaban los esquemas propios de los gobiernos antidemocráticos, como lo son el totalitarismo y la tiranía.

Asimismo, Eurípides cuestionará los valores que determinaban la guerra como un ejercicio en el que se conserva la nobleza. Para sus personajes, ésta es vista como una violencia ejercida en la que el respeto sucumbe, trayendo muerte y desolación (Heracles, vv. 270-560). En otros pasajes es asumida como el germen de malas decisiones (Suplicantes, vv. 195-245), como insensatez en la que no puede haber ninguna gloria.

Y esto, en un contexto en el que la *polis* reverberaba en disputas concentradas sobre el conflicto del Peloponeso, donde las formas de gobierno se replegaban sobre prácticas de poder que de manera abrumadora exponían la reparación del carácter propio de las viejas tiranías.

En este sentido, el teatro mantuvo esa actitud educadora, que ha hecho que la tragedia griega, como representación, trascienda el plano de la mera escenificación, superando la intención de un mero goce estético para comunicar una visión del mundo que atañe a los hombres dentro de los más diversos problemas en el panorama de la vida cívica, sobre la que Eurípides nos narra la ciudad y su democracia, donde las virtudes más prominentes como la moderación, la piedad y la igualdad, se integran al plano cívico de la enseñanza en la que todos los hombres de la *polis* pueden educarse.

Si bien es cierto, como sugieren Lesky (1973) y Musti (2000) que la obra de Eurípides está a travesada por elementos que reflejan las reverberantes tensiones del siglo V, haciendo que el contenido de su arte dramático parezca disperso, sobre todo en relación a la clara unidad que presentan las tragedias de Esquilo y la de Sófocles; también es cierto que Eurípides es visto como el más contundente y crítico de los valores aristócratas referidos al honor, la fuerza, la riqueza, críticas en las que también nos ofrece un compendio narrativo de la *polis* formada por la moderación y la igualdad (Hamilton, 2002, p. 254).

Este ideal de *areté* lo podemos ver ilustrado en el hermoso pasaje de las Suplicantes, cuando Adrasto pronuncia ante Teseo los nombres y las acciones virtuosas de aquellos que se han cultivado prudentemente sobre aquella idea de que:

Recibir una educación en gallardía produce pundonor –ya que- cualquier hombre que se halla ejercitado en actos de valor se avergüenza de ser cobarde. Y el valor es enseñable, ya que también un niño aprende a decir y escuchar aquello de lo que no tiene conocimiento. Lo que se aprende suele conservarse hasta la vejez. Así que educad bien a vuestros hijos (Suplicantes, vv. 910-915).

Y aunque políticamente el pensamiento de Eurípides no muestra una clara postura demócrata, no eximió a su querida ciudad de duras palabras, no dudó en cuestionar las prácticas herradas de la opresión que Atenas ejercía sobre las ciudades aliadas que fueron sitiadas y posteriormente colonizadas. Con Troyanas advirtió el peligro, la pérdida de justicia y autonomía que contradecía la *polis* ática como ejemplo para toda la Hélade.

Aspecto que se vio reflejado en el despliegue bélico con el que Atenas asedió a las ciudades aliadas de la liga de Delos, para mantener un control hegemónico que le garantizara el liderazgo económico y político entre las demás *polis*. Atenas volvía a replegarse en las costumbres que cimentaron los gobiernos aristócratas; someter en virtud de su fuerza las regiones no adheridas a su territorio y así lo hizo, cuando las *poleis* como Naxos, Tasos y Calcis, intentaron reclamar su independencia de la liga délica y fueron sometidas por esta, sus ciudadanos obligados a entregar sus bienes, sus naves y el tesoro público de la ciudad. Ante tales acciones Esparta se siente amenazada y entre ambas ciudades comienzan la guerra del Peloponeso, de la cual se desprende el fin de la democracia. La ciudad donde aparecen y germinan las pretensiones de un gobierno, en virtud del cual sus ciudadanos eran pensados con un mismo derecho, que les hacía iguales en calidad de hombres-cívicos, perecerá, no sin antes dejar consignada la evidencia del cambio, que en el hombre mismo iba efectuando.

El proyecto de la ciudad libre y participativa se hundía en una lucha de intereses particulares. Razón a la que se aduce el abandono de Atenas por parte del trágico Eurípides, que tal y como lo expresa Hamilton (2002):

Huyó del mundo de los hombres porque los hombres le importaban demasiado. No podía soportar la punzante piedad de su corazón. Su vida había llegado a épocas infelices. Al acercarse cada vez más la derrota final, Atenas se aterrorizó, volviéndose más feroz y cruel. Y Eurípides tuvo que soportar una carga doble; la sensibilidad de un poeta y la dolorosa piedad de un espíritu moderno (p. 263).

Pocos años después de la muerte del poeta, Atenas fue derrotada de manera definitiva, cuando en el año 404 a. C. abrieron la ciudad al acceso espartano y sus murallas se redujeron a escombros, las naves y las armas fueron entregadas a las *polis* que conformaron la liga peloponesia. Lo que significó también, la ruina de la ciudad y sus ideales cívico-políticos. Con Atenas derrotada, perecía la democracia, el teatro y los altos valores de una educación legitimada en la igualdad y la dignidad humana, pues la “conspiración oligárquica”¹⁵ triunfaba insertando en el corazón del *demos* ático un núcleo de treinta magistrados que disolvieron radicalmente toda comunión con las ideas demócratas de la igualdad, la participación abierta y el debate reflexivo (Domínguez, 2007, p. 309).

Conclusiones

Comprender que en la Grecia clásica surgieron dos grandes vehículos de expresión política, como lo fueron la democracia y el teatro, implica indagar el pasado socio-histórico de una cultura en la que nació y se dio forma a una de las expresiones políticas más influyentes en el pensamiento occidental; el diálogo, el disenso y la deliberación conjunta constituyen un legado de la herencia griega con el que se mantienen vigentes, a pesar de algunas modificaciones, los valores cívicos de los estados ideológicamente ligados a un gobierno de promulgación democrática, cuya genuina fuente germinó en el seno de la Grecia clásica. En Atenas se instauró un régimen político auto-crítico de sus dinámicas internas, en las que se fundamentaron razones que hicieron de la experiencia democrática un modo de vida que con sus mecanismos de participación incluyó al ciudadano en una auténtica práctica deliberativa, en la que vemos

¹⁵ Parte del acuerdo de paz bajo el que Esparta sometía Atenas, le obligaba a recibir a los exiliados que en el 410 a.C. fueron expulsados de la ciudad, en su mayoría “oligarcas radicales” que abiertamente se oponían a la democracia. Momento a partir del cual, se destacan las magistraturas de carácter totalitarista, *éforos* (magistrado Espartano) que tenían “como finalidad desprestigiar la democracia y favorecer la implantación de la oligarquía” (Domínguez, 2007, p. 309).

interactuar el teatro como parte fundamental de un proyecto que buscó consolidar una nueva *areté* (educación) cimentada en la igualdad cívico-política. En la Grecia clásica, más específicamente en la Atenas de Clístenes a Pericles, se expresó bajo ideas que para la época ciertamente serían problemáticas, la igualdad ciudadana, la participación abierta, el gobierno de la mayoría, que ocuparon el primer lugar en la lista de los intereses primordiales del ciudadano griego, que sobre el plano político comprendía que la libertad es el bien máspreciado que puede tener un hombre.

En este marco, el pensamiento del trágico Eurípides expresa de manera compleja los cambios que en el interior de la ciudad se efectuaban al calor de sus efervescencias intelectuales. Su obra es, ante todo, un retrato de la diversidad con la que se vivió su época; sus personajes, el reflejo de las diversas dimensiones socio-políticas que confluyeron en la *polis* ateniense del siglo V a. C.

De su teatro se han hecho múltiples interpretaciones, entre las cuales se encuentran aquellas que tratan de comprender su arte dramático en el contexto socio-histórico del siglo al que Eurípides perteneció. Siguiendo el hilo de estos argumentos, se puede decir que la tragedia griega (incluidos Esquilo y Sófocles) —como género literario— estuvo ligada a la democracia y que expone los conflictos que acompañaron las reformas en ámbitos como el de la educación y la participación activa en las dinámicas públicas de su vida cívica. No obstante, debe reconocerse que con el teatro de la Grecia clásica, no sólo se expusieron los problemas de orden político; el advenimiento del individuo, la responsabilidad y la conciencia se hallan como componentes reflexivos de su narrativa y ameritan un estudio que aborde la complejidad de tales aspectos, de manera especial el teatro euripídeo, donde confluyen personajes con características de una fuerte configuración psicológica movidos por “pasiones” tan humanas que, a criterio de distintos helenistas, han hecho de Eurípides el más moderno de los autores trágicos.

Referencias

- Bowra, C. (1974). *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cartledge, P. (2001). *Los griegos*. Barcelona: Crítica.
- Domínguez, A. (2007). *Esparta y Atenas en el siglo V a. C.* Madrid: Editorial Síntesis.
- Farrar, C. (1995). La teoría política de la antigua grecia como respuesta a la democracia. En: Dunn, J. (Dir.) *Democracia: el viaje inacabado*, pp. (pp.30-53). Barcelona: Tusquets Editores.
- Finley, M. (1994). *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona: Labor.
- García Gual, C. (1996). *Tragedias de Eurípides*. Madrid: Planeta DeAgostini.
- García Gual, C. (2010). El Camino De Los Griegos. En: Sánchez, E. (Dir.) *Democracia, cultura y sociedad* (pp.11-17). México: Ismael Delgado Editorial.
- Gil, L. (1996). *Aristófanes*. Madrid: Gredos.
- Hamilton, E. (2002). *El camino de los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heródoto. (1973). Los nueve libros de la historia. México: W.M. Jackson Editorial.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lesky, A. (1973). *La tragedia griega*. Barcelona: Labor Editorial.
- Musti, D. (2000). *Democratía: orígenes de una idea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rivas, H. (2003). *La especulación Iusfilosófica en Grecia antigua: desde Homero hasta Platón*. Bogotá: Temis.

Rodríguez Adrados F. (1985). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial.

Romilly, J. (2011). *La tragedia griega*. Madrid: Gredos.

Souvirón, B. (2008). *Los hijos de Homero. Un viaje personal por el alba de Occidente*. Madrid: Alianza Editorial

Vernant, J. (1973). *Mito y pensamiento en la grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

Vernant, J. (1998). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.