

**“...pero la historia que se cuenta... no es verdadera”
(Arist. Ath. 18.4).**

Aristóteles, el fin de la tiranía y las disputas por el sentido histórico en la democracia ateniense

Diego Paiaro

UBA - PEFSCEA - UNGS - CONICET



Abstract

In the *Constitution of the Athenians* (18-20), Aristotle portrays the historical events that went from the rule of Peisistratus' sons to the political rise of Clisthenes. This paper will try to analyze the controversies developed under the democracy about the historical "truth" of the events that surrounded the end of the tyranny at Athens. In doing so, the historical narration developed by Aristotle will be contrasted with some other discursive constructions that –not only in written literary forms– circulated within the democratic city.

Keywords: Aristotle, historical truth, tyranny, democracy

Resumen

En la *Constitución de los atenienses* (18-20), Aristóteles describe una serie de sucesos históricos que van desde el gobierno de los hijos del tirano Pisistrato hasta el ascenso político de Clístenes. En el presente trabajo se analizan las disputas por la "verdad" histórica que se desarrollaron durante la vigencia de la democracia ateniense en torno a los sucesos que determinaron el fin del poder de los pisistrátidas. Para ello, compararemos la narración desarrollada por Aristóteles con las diversas construcciones discursivas –literarias y no literarias– que circularon en la ciudad democrática sobre el fin de la tiranía en Atenas.

Palabras claves: Aristóteles, verdad histórica, tiranía, democracia

Datos del Autor

- Profesor de Historia y Doctor en Filosofía y Letras (UBA).
- Investigador del PEFSCEA
- JTP de la materia Historia Antigua II (Clásica) (UBA)
- I-D de Historia Medieval y Moderna y Elementos de Prehistoria, Historia de Oriente, Historia Antigua y Altomedieval (UNGS) "
- Investigador Asistente del CONICET.

1. La Athenaion politeia y la Historia

La *Constitución de los atenienses (Athenaion politeia)*, de la que hemos tomado la frase que encabeza el título de este trabajo, es la única disponible¹ hasta nuestros días de las 158 “constituciones” (*politeiai*)² de ciudades griegas que habían sido reunidas por Aristóteles y sus discípulos³. Se trata de un escrito producido en la segunda mitad del siglo IV a.C. que no formaba parte del *Corpus Aristotelicum* transmitido desde la Antigüedad a través de las copias manuscritas puestas en circulación desde la Edad Media. Esta exclusión tiene que ver con el desconocimiento de la obra hasta su (re) “descubrimiento” y reconstrucción tardíos a partir de dos hojas de un *codex* conocido como el “papiro de Berlín” fechado hacia el siglo IV y, especialmente, los tres rollos que componen los “papiros de Londres” datados entre el siglo I y II. La primera edición de la *Constitución de los atenienses* se publicó durante el año 1891 y estuvo a cargo de Sir Frederic G. Kenyon⁴.

Ahora bien, este (re) “descubrimiento” tardío no ha supuesto que la existencia de la obra fuera totalmente desconocida ya que en el propio *corpus* había referencias a esta tarea compiladora llevada a cabo por el Estagirita y su escuela. Por ejemplo, hacia el final de su *Ética Nicomáquea* (1181b 5-20), el propio Aristóteles exponía las razones que se encontraban por detrás de este trabajo de recopilación de las formas políticas de las distintas ciudades del mundo griego:

“Así, también, sin dudas, las colecciones de leyes [nómon] y de constituciones políticas [politeiôn] serán de gran utilidad para los que puedan teorizar y juzgar lo que esté

1. Bernabé, A. “Introducción”, en A. Bernabé (ed.), *Aristóteles. Constitución de los atenienses*. Edición bilingüe de Alberto Bernabé, Madrid, ABADA Editores, 2005, pp. 5-23; en la p. 13 afirma que “De este número [158 *politeiai*] no nos ha llegado más que la de los Atenienses (incompleta), un breve resumen de ésta y otras 43 en el Epítome de Heraclides, y varios fragmentos, procedentes de citas de autores posteriores, referidas a 68 de ellas”.

2. Somos conscientes que “constitución” está lejos de ser la mejor traducción de la palabra griega *politeia* en tanto el concepto está tan determinado por sus características modernas que puede llevar a confusiones. Sin embargo, por una cuestión de tradición y comodidad (a bien de evitar la repetición de circunloquios) hablaremos, en lo que sigue, de “constitución” y “constituciones” para *politeia* y *politeiai*. Cf. Bordes, J. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; Fioravanti, M. *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, trad. Martínez Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 18-9; Meier, Ch. *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, trad. Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 9-53. Sancho Rocher, L. *¿Una democracia “perfecta”? Consenso, justicia y democracia en el discurso público de Atenas (411-322 a.C.)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), 2009; en la p. 91 afirma: “*Politeia* es un concepto griego intraducible para las lenguas contemporáneas... La *politeia* es la forma de vida particular de cada polis, que incluye sus leyes, sus instituciones, sus normas de comportamiento cívico, sus tradiciones religiosas y las relaciones entre los miembros de la comunidad. Sólo Aristóteles empezó a dar a *politeia* un sentido próximo al de constitución por haberse ocupado especialmente de las instituciones y de cómo los distintos grupos sociales se distribuían la participación en las mismas...”.

3. Diógenes Laercio (5.27). Cf. Rhodes, P.J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 1-2.

4. Al respecto de la edición de Sir Frederic G. Kenyon, ver: Rhodes, P.J., *op. cit.*, pp. 2-5.

bien o mal dispuesto (...). Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizás sea mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones [perì politeías], a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. (...) luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado [tôn synegménon politeiôn], intentaremos ver qué cosas salvan o destruyen a las ciudades y cuáles a cada uno de los regímenes [politeiôn] y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas [politeúontai] y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor [politeía aríste] y cómo ha de ser ordenada cada una y qué leyes y costumbres ha de usar”⁵.

Como claramente lo afirma Aristóteles, entonces, el objetivo de reunir estas *politeiai* era contar con bastos materiales empíricos para poder estudiar y teorizar comparativamente y de modo general sobre la política de las ciudades-estado existentes. Este carácter de *instrumenta* que las constituciones tenían en la obra y en el proyecto intelectual aristotélicos las situaba, en cierto modo y desde el comienzo, en un plano bastante distinto respecto de los relatos “históricos” al estilo de Heródoto y, muy especialmente, Tucídides. Éstos se encontraban, se podría afirmar, determinados principalmente por la pretensión conservar y transmitir aquello que nosotros en la actualidad situamos bajo la idea de la “verdad” de los sucesos del pasado, es decir, la “verdad histórica”⁶.

Por otro lado, no debemos olvidar que en Aristóteles hay una referencia muy conocida a la idea de que la poesía es superior a la historia. En su *Poética* (1451b 3-7), el Estagirita dice que:

“En efecto, el historiador [historikós] y el poeta [poietès] no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido [genómēna], y el otro, lo que podría suceder [génoito]. Por eso también la poesía es más filosófica [philosophóteron] y elevada [spoudaióteron] que la

5. Trad. de J. Pallí Bonet (Madrid, Gredos, 1985).

6. La relación entre la “verdad” y la historiografía clásica es un tema bastante complejo en tanto esta problemática no se encontraba tan claramente definida ni era tan determinante como ha sucedido luego con la historiografía del siglo XIX en adelante, es decir, desde su profesionalización. En relación a esta cuestión puede resultar útil la consulta al trabajo de Moles, J.L. “Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides”, en Ch. Gill & T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, University of Exeter Press, 1993, pp. 88-121. Cf. Finley, M.I. *Uso y abuso de la historia*, trad. A. Pérez-Ramos, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, pp. 39-40 que destaca la poca consideración hacia (y la dificultad de conseguir) la “verdad” en el horizonte del pensamiento griego: “la verdad... no constituía ni una consideración importante ni una exigencia que se pudiera realizar” (en p. 39). Por su parte, el trabajo de Weil, R. “I - Naissance et mort de la vérité historique dans la Grèce antique, en G. Gadoffre & P. Chaunu (dir.), *Certitudes et incertitudes de l'histoire. Trois colloques sur l'histoire de l'Institut collégial européen*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 19-29 analiza de modo general los usos de *atrékeia* y *alétheia* como los dos conceptos relacionados a la “verdad” histórica entre los griegos. Cf. Momigliano, A. “Greek Historiography”, en *History and Theory*, N° 17.1, (1978), pp. 1-28 quien afirma que “the Greeks themselves, and the Romans, knew that there were two differences between history and epic poetry: history was written in prose, and was meant to separate facts from fancies about the past” (p. 2), algo similar dice en Id. “II - L'histoire entre la médecine et la rhétorique”, en G. Gadoffre & P. Chaunu (dir.), *Certitudes et incertitudes, op. cit.*, pp. 31-41 (en pp. 34-6). Sobre esta postura, ver las críticas de Woodman, A.J. *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Londres, Routledge, 1988, pp. 1-69.

historia [historías]; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia [historia], lo particular⁷.

De este modo, para Aristóteles, parecería ser que la historia se encontraba en una situación de inferioridad en tanto solamente podía referirse a las cosas particulares que efectivamente habían pasado: “qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades”, dirá (1451b 11). En tanto, la poesía, podía representar eventos generales, a aquello que verosímil o necesariamente podría suceder. De acuerdo a un planteo sostenido por M.I. Finley en un artículo de 1965⁸, con esta afirmación, Aristóteles estaría mostrando su total rechazo a la historia como disciplina y, a la vez, inaugurando una secular indiferencia de los filósofos con respecto a ella. La imposibilidad de que la historia pueda llegar a ser analizada, reducida a principios generales y sistematizada habría hecho, desde su perspectiva, que ella casi no haya sido considerada en el amplio *corpus aristotélico*⁹. A pesar de esta apreciación, el propio Finley destacó luego, en el último libro de su extensa carrera, el importante papel que le cupo a Aristóteles en iniciar “la recopilación y publicación académica de varios registros públicos” y, por otro lado, no dudó en identificar a los peripatéticos como “los fundadores de la investigación archivística griega” a pesar de que hubo algunos antecesores, claro está, como, por ejemplo, Hípias de Élide¹⁰. Por su parte, G.E.M. de Ste. Croix en un breve artículo en el que parte del citado pasaje de la *Poética*, rechaza la idea que allí el Estagirita menospreció a la historia en tanto disciplina¹¹. Para darle más fuerza a su afirmación destaca que de haberla despreciado, Aristóteles no habría dedicado una parte importante de su tiempo a escribir “obras historiográficas” que se encontraban bastante cercanas a lo que los griegos consideraban como conocimiento “anticuario” u “arqueológico”¹².

7. Trad. de V. García Yerba (Madrid, Gredos, 1974). Sobre este pasaje ver el trabajo de Suñol, V. “La superioridad no sólo epistémica sino también moral de la técnica poética respecto al saber empírico de la historia, en la poética de Aristóteles”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 31-32, (1996), pp. 319-52. Cf. Darbo-Peschanski, C. *L’Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 130-2; Lloyd, G. *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China*, trad. P. Olmos, Madrid, Siglo XXI Editores, 2008, pp. 21-22; y Martín de Velasco, M.J. *La concepción aristotélica de la historia. La investigación historiográfica de Aristóteles y su concepción filosófica de la historia*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2012, pp. 20-7.

8. Se trata de Finley, M.I. “Myth, Memory, and History”, en *History and Theory*, N° 4.3, (1965), pp. 281-302 que se encuentra compilado en Finley, M.I., *Uso y abuso, op. cit.*, pp. 11-44. Ver asimismo, Finley, M.I. *Historia antigua. Problemas metodológicos*, trad. P. González Marcén, Barcelona, Editorial Crítica, 1986, p. 85.

9. Finley, M.I., *Uso y abuso, op. cit.*, p. 12 que habla de un “masivo silencio” y contabiliza solamente dos referencias marginales a la historia en la *Poética* y una recomendación formulada en la *Retórica* (1360a 33-37) para que los líderes políticos lean libros de viajes y de historia.

10. Finley, M.I. *Historia antigua, op. cit.*, p. 31 y n. 22. Cf. Platón, *Hípias mayor*, 285d y Momigliano, A. “Greek Historiography”, *op. cit.*, 6.

11. de Ste. Croix, G.E.M. “Aristotle on History and Poetry (*Poetics*, 9, 1451a36-b11)”, en A. Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle’s Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 23-31. Cf. sin embargo, el trabajo de Lockwood, T.C. “Aristotle on the (Alleged) Inferiority of History to Poetry”, en W. Wians & R. Polansky (eds.) *Reading Aristotle. Argument and Exposition*, Leiden & Boston, Brill, 2017, pp. 315-33 que se muestra crítico tanto de –entre otros– de Ste. Croix y Finley al proponer que no se debe buscar en la *Poética* la concepción aristotélica de la historia como disciplina sino, que la yuxtaposición entre la historia y la poesía tendría allí para el Estagirita un rol expositivo o comparativo más que valorativo.

12. Cf. Momigliano, A. *Studies in Historiography*, Nueva York, Harper & Row, 1966, pp. 1-39.

Entre estos trabajos “históricos” se pueden señalar: la *Constitución de los atenienses* y las 158 *politeíai*, cada una de ellas –debemos suponer– precedidas de una narración histórica acerca de cómo esas constituciones evolucionaron hasta la época aristotélica; una *Lista de victorias de los Juegos Píticos* que el Estagirita compiló junto a su sobrino Calístenes según lo indica una estela honorífica de Delfos que subsiste hasta nuestros días¹³; la *Lista de las victorias olímpicas* que, al menos, era considerada genuina desde la propia Antigüedad¹⁴; otras listas como la *Didaskalíai* o la titulada *Nikai Dionysiakaí* que recogían informaciones sobre los concursos dramáticos y que Aristóteles habría confeccionado estudiando los archivos oficiales de la ciudad¹⁵; la *Nómina* o *Nómina Barbariká* que se supone un estudio erudito de las costumbres no griegas¹⁶; la *Dikaiómata* o *Dikaiómata póleon* que consistía en una recopilación sobre los límites territoriales de distintas ciudades que Aristóteles confeccionó para que Filipo de Macedonia pudiera resolver disputas territoriales y límites entre *póleis*¹⁷; la *Hypomnémata* que posiblemente se trataba de un voluminoso trabajo de notas y comentarios realizado en conjunto con Teofrasto¹⁸; etc. Para de Ste. Croix, “la existencia de tales obras es suficiente refutación de la concepción que suele encontrarse en los trabajos modernos según la cual Aristóteles era meramente un filósofo y por ello no debería ser tratado seriamente como un historiador”¹⁹.

Más recientemente, Carlo Ginzburg²⁰ ha planteado –siguiendo algunas líneas de interpretación abiertas por Arnaldo Momigliano²¹– que no es en ese pasaje de la *Poética* donde se deberían buscar las reflexiones de Aristóteles sobre la historiografía sino, más bien, en su *Retórica*²². Allí (especialmente en 1354a) el Estagirita se sitúa frente a la posición tanto de los sofistas que entendían a la retórica simplemente como el arte de convencer apelando a los sentimientos como a la condena que Platón

13. Tod (GHI 187) ; ver al respecto el comentario de Rhodes, P.J. & Osborne, R. (eds.), *Greek Historical Inscriptions*, 404-323 BC, Oxford, Oxford University Press, pp. 392-5. Cf. Christesen, P. *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 179-202.

14. Weil, R. *Aristote et l'Histoire: Essai sur la Politique*, Paris, Editions Klincksieck, 1960, pp. 131-3. Cf. Christesen, P. *Olympic Victor*, op. cit., pp. 170-3.

15. Weil, R. *Aristote et l'Histoire*, op. cit., pp. 137-9. Cf. Blum, R. *Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, pp. 24-43. A este respecto, ver el trabajo de Sickinger, J.P. *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1999, pp. 41-7 acerca de los registros públicos.

16. Weil, R. *Aristote et l'Histoire*, op. cit., pp. 116-21.

17. *Ibid.*, pp. 127-30.

18. *Ibid.*, p. 130.

19. de Ste. Croix, G.E.M. “Aristotle on History”, op. cit., p. 29. En el mismo sentido, Id. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. T. de Lozola, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 89-90. Cf. Martín de Velasco, M.J. *La concepción aristotélica*, op. cit., pp. 28-36.

20. Ginzburg, C. “Historia, retórica, prueba. Sobre Aristóteles y la historia hoy”, en *Entrepasados*, N° 27, (2005), pp. 153-66.

21. Momigliano, A. “La retórica de la historia y la historia de la retórica: acerca de los tropos de Hayden White”, en *Historias*, N° 29, (1993), pp. 3-11.

22. Cf. Momigliano, A. “II - L'histoire entre la médecine”, op. cit., p. 34.

había hecho en el *Gorgias* (457a y 503a), justamente, por ese motivo. Contra esas dos perspectivas, Aristóteles reconocía la existencia de un núcleo racional en la retórica constituido por las pruebas (*písteis*). Para Ginzburg, la historia referida en la *Poética* no era la misma de la que hablamos nosotros hoy en día²³; se trataba, más bien, de la *historía* de Heródoto y no tanto de Tucídides²⁴ que, frecuentemente y particularmente en la *Arqueología*, argumentaba basándose en entimemas, esto es, “el núcleo central de la prueba” (1354a) para Aristóteles. De este modo, el Tucídides “arqueólogo” y el Aristóteles “anticuario”, se encontrarían próximos al orador judicial, “que reconstruía eventos pasados examinando indicios y testimonios” a diferencia de un Heródoto “poco interesado en las pruebas y entimemas”²⁵. Este modo inferencial de conocer el pasado reintegraría a la historia en la *Retórica* aristotélica y permite comprender por qué –como hemos señalado–, a pesar del pretendido rechazo de la *Poética*, el Estagirita dedicó una parte no despreciable de su esfuerzo a lo que podríamos denominar su “obra historiadora”.

Ahora bien, no pretendemos aquí abarcar el tema de la “verdad” en Aristóteles o su valoración de la historiografía en tanto disciplina. Lo importante, desde nuestra perspectiva, es que a partir de la *Constitución de los atenienses* se pueden no solamente reconstruir determinados procesos de la historia de Atenas que se mantuvieron en una relativa oscuridad hasta fines del siglo XIX, sino que, a la vez, el texto aristotélico puede ser situado en una serie de tensiones que atravesaron a Atenas durante el período democrático en torno a el sentido histórico de los sucesos que dieron origen a la propia *demokratía*. Intentaremos mostrar que en la *Athenaion Politeía* hay un interés por corregir a los historiadores y, más aún, una voluntad de intervenir críticamente en los enfrentamientos discursivos vigentes durante la democracia acerca del fin de la tiranía. Si quisiéramos pensarlo a partir del *dictum* con el cual Leopold von Ranke inauguró a la Historia como disciplina científica, diríamos que en el texto aristotélico se puede percibir un interés en narrar –pero que desde una perspectiva menos ingenua es, a la vez, la búsqueda de establecer– “cómo las cosas

23. A este respecto, ver el trabajo de Louis, P. “Le mot ἱστορία chez Aristote”, en *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, N° 29, (1955), pp. 39-44; cf. sin embargo de Ste. Croix, G.E.M. “Aristotle on History”, *op. cit.*, p. 24, el comentario de Lucas, D.W. *Aristotle. Poetics. Introduction, Commentary and Appendices*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 118 y el análisis de Suñol, V. *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 2012, pp. 90-107.

24. Tucídides, como hace notar Hartog, F. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, trad. D. Zadunaisky, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 11 y 21-2, evitó cuidadosamente el uso de *historía* en su obra prefiriendo designar a su actividad bajo el verbo *suggrápsō* que acentúa el carácter escrito de la tarea. El término *historía* sólo comenzó a generalizarse en el siglo IV y poco a poco fue imponiéndose hasta que Cicerón (*De legibus* 1.5.5) designó a Heródoto como el “padre de la historia [*patrem historiae*]”. Cf. Momigliano, A. “Greek Historiography”, *op. cit.*, p. 3: “Herodotus used «historia» in his ethnographic sections as a generic name for «inquiry», but in the fourth century B.C. «historia» was taken to mean what Herodotus had done –namely, specific research on past events”. Cf. sin embargo, el trabajo de de Ste. Croix, G.E.M. “Aristotle on History”, *op. cit.*, p. 24 para quien el Aristóteles de la *Poética* tenía en mente a Tucídides como indicaría la referencia a “qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades”. Ver Fornara, C.W. *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 91-8.

25. Ginzburg, C. “Historia, retórica”, *op. cit.*, p. 160.

sucedieron en realidad [*wie es eigentlich gewesen*]²⁶. Sin embargo, no debería pasarse por alto la cercanía entre el *dictum* rankeano²⁷ y el pasaje de Tucídides (2.48.3) que, al describir la plaga que azotó a Atenas en el año 430, afirmaba:

“Sobre esta epidemia, cada persona, tanto si es médico como si es profano, podrá exponer, sin duda, cuál fue, en su opinión, su origen probable así como las causas de tan gran cambio que, a su entender, tuvieron fuerza suficiente para provocar aquel proceso. Yo, por mi parte, describiré cómo se presentaba [εγὼ δὲ hoῖον τε εἰγνέτο λέξο]”²⁸.

Y tampoco debería pasarse por alto que, en su narración de la historia ateniense, Aristóteles buscó, como veremos, corregir, entre otros, a Tucídides.

2. El controvertido fin de la tiranía en Atenas

A partir del capítulo 42, *La constitución de los atenienses* describe “el estado actual de la *politeía*” con las distintas instituciones y magistraturas que componen el gobierno de la ciudad junto con cada una de sus funciones, competencias, etc. En tanto, entre el inicio del texto –conservado de forma fragmentaria– y el capítulo 41 se desarrolla lo que podríamos denominar la parte más histórica o acontecimental de la obra. Nuestras observaciones se van a centrar en los capítulos 18 a 20 en los que Aristóteles toma en consideración el período que va desde el último tramo del gobierno de los hijos de Pisístrato (desde el 514 a.C.) hasta el ascenso político de Clístenes (en el año 508/7 a.C.). Nuestro interés en estas secciones consiste en el hecho de que los consideramos útiles para demostrar que el Estagirita participó plenamente de las disputas y tensiones vigentes durante la democracia por el sentido histórico de esos

26. La frase corresponde a su *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* aunque, como destaca Finley, M.I. *Historia antigua, op. cit.*, p. 76 n.4, fue repetida por el autor más de una vez en un lenguaje similar en diversas obras.

27. De acuerdo con Finley, M.I. *Historia antigua, op. cit.*, p. 76 y n.5 –que acepta el análisis y el “descubrimiento” de Repgen, K. “Über Rankes Diktum von 1824: «Bloß sagen, wie es eigentlich gewesen»”, en *Historisches Jahrbuch*, N° 102.2, (1982), pp. 439-49– el *dictum* se trataría de una cita directa de Tucídides (2.48.3). Sin embargo, esta lectura ha sido criticada luego por Stroud, R.S. “«Wie es eigentlich gewesen» and Thucydides 2.48.3”, en *Hermes*, N° 115.3, (1987), pp. 379-82, especialmente en relación al modo en que Repgen traduce el pasaje tucídideo. Ver el trabajo reciente de Meister, K. “Thucydides in Nineteenth-Century Germany”, en Ch. Lee & N. Morley (eds.) *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 197-217 en el que se aceptan las críticas de Stroud pero, a la vez, se mantiene la relación entre Ranke y Tucídides. Para Momigliano, A. “II - L’histoire entre la médecine”, *op. cit.*, p. 36, quien inspiró a Ranke sería Luciano de Samosata (*Cómo debe escribirse la historia*, 39) cuando afirmó que: “La única tarea del historiador es contar las cosas que ocurrieron” (trad. de J. Zaragoza Botella, Madrid, Gredos, 1990).

28. Trad. de J.J. Torres Esbarranch (Madrid, Gredos, 2000).

acontecimientos que *enmarcaron el fin de la tiranía en Atenas*²⁹.

Ahora bien, debemos decir que la narración de Aristóteles no solamente disputó y puede ser contrastada con la historiografía –fundamentalmente Heródoto y Tucídides– sino que, también lo hizo con lo que podríamos denominar la tradición oficial-popular de la *pólis* democrática ateniense sobre su pasado, sus orígenes y el modo en el que se estableció tal régimen político. Esta tradición no fue el resultado de la elaboración discursiva de un autor o de una serie de diversos autores. Antes bien, se trató de un discurso que se construyó de forma diacrónica a través de la agregación de una serie heterogénea de prácticas institucionales, representaciones visuales, objetos, costumbres, normas, etc. De este modo, constituyó un relato de carácter oficial en tanto encontró una parte importante de sus puntos de apoyo en un grupo de dispositivos institucionales de la *pólis*. Pero, a la vez, se hallaba nutrido de componentes que no tenían un carácter institucional y circulaban en el imaginario de la ciudad. En definitiva, se trataba de un discurso sobre el pasado que era oficial –en tanto vehiculado a través de diversas instancias y prácticas institucionales– y a la vez de carácter popular, puesto que dichas prácticas eran, fundamentalmente, el resultado del poder instituyente del *dêmos*³⁰.

El discurso que la ciudad elaboró para dar cuenta del fin de la tiranía y el inicio de la soberanía popular consistía en una simplificación (y una constante recreación) de los sucesos históricos –cualesquiera estos hayan sido– a una mínima expresión de sentido que, frecuentemente, se presentaba de un modo más implícito que explícito: Harmodio y Aristogitón (los Tiranidas) asesinaron a Hiparco (uno de los hijos del tirano ateniense Pisístrato) en las fiestas Panateneas del año 514 a.C. y con ello liberaron a Atenas de la tiranía abriendo paso para el desarrollo de la democracia. Así, según la interpretación que la ciudad difundía de su propia historia –de la cual, en parte, se hizo eco tardíamente Diodoro de Sicilia (9.1.4 y 10.17)–, el tiranicidio constituía el evento clave que permitió el desarrollo de la *isonomía* en Atenas, esto es, en cierto modo, de la propia democracia³¹.

No pretendemos hacer aquí una profundización en este tema pero solo para

29. Estas tensiones y disputas entre discursos acerca del pasado ateniense las hemos trabajado en profundidad en Paiaro, D. “Discursos y poder (del *dêmos*). Las construcciones discursivas sobre la «liberación» de Atenas y los enfrentamientos políticos durante la democracia”, en A. Moreno & Á. Moreno Leoni (eds.) *Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2017, pp. 9-22 y Id. “El discurso aristocrático sobre el fin de la tiranía en Atenas y la teoría democrática”, en *De Rebus Antiquis*, Nº 6, (2016) pp. 53-93 en donde, a la vez, se encuentra referenciada la bibliografía fundamental sobre la problemática.

30. Al respecto, ver Paiaro, D. “El discurso aristocrático”, *op. cit.*, pp. 59-72 y Id. “Discursos y poder”, *op. cit.* pp. 11-4.

31. La versión oficial-popular constituía, en definitiva, de acuerdo con Tucídides, lo que “la muchedumbre (*tò plêthos*) pensaba” (1.20.2) o lo que “los atenienses creían” (6.54.1) y que, como veremos más adelante, se manifestaba de diversos modos. Cf. Fitzgerald, D. “The Murder of Hipparchus: A Reply”, en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Nº 6.3, (1957), pp. 275-86 que hace, desde nuestro punto de vista, una lectura que es errónea en tanto iguala aquello que F. Jacoby llamaba la versión “oficial” (el tiranicidio como liberación) con lo que denomina la “tradición oligárquica” patrocinada por el “partido conservador” y que se encontraría en oposición a la tradición alcmeónida propuesta por el “partido popular”. Cf. Fornara, C. “Hellanicus and an Alcmaeonid Tradition”, en *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Nº 17.3, (1968), pp. 381-3, en p. 383 n. 4.

comprender los múltiples dispositivos a partir de los que se elaboró esta construcción discursiva, nos permitimos enumerar de forma rápida una serie de lugares, prácticas y objetos que rememoraban a Harmodio y Aristogitón como responsables de la liberación de Atenas. Se debe destacar que estos dispositivos no surgieron todos en el mismo momento como parte de una acción coherentemente estructurada; más bien, se trata de un proceso de agregación cuya cronología resulta, en algunos casos, bastante oscura ya que no sabemos ciertamente cuándo aparecieron, entraron en vigencia, se consolidaron y/o dejaron de existir. En términos muy resumidos, se puede decir que la tradición oficial-popular se basó en los siguientes elementos: a) la ciudad estableció un culto oficial celebratorio de Harmodio y Aristogitón que se desarrollaba durante las Panateneas³², posiblemente en las tumbas de los Tiranicidas en el cementerio público (*demósion sêma*) del Cerámico³³; b) de acuerdo con una información transmitida por Demóstenes, los Tiranicidas recibían en “todos los templos y sacrificios públicos...libaciones y cráteras [ofrendas de vino]” y se entonaban cánticos para honrarlos “en igual medida que a los dioses y a los héroes”³⁴; c) los descendientes de las familias de los Tiranicidas recibían una serie de privilegios para resaltar su honor: asientos preferenciales (*proedriôn*)³⁵, exención de obligaciones públicas (*ateleiôn*)³⁶ y alimentación a costa de la ciudad en el Pritaneo (*sítesis*)³⁷; d) no

32. Shear, J. “The Tyrannicides, their Cult, and the Panathenaia: a Note”, en *Journal of Hellenic Studies*, N° 132, (2012), pp. 107-19; Id. “Religion and the *Polis*: The Cult of the Tyrannicides at Athens”, en *Kernos: revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, N° 25, (2012), pp. 27-55 (en pp. 29-35). Sobre el culto a los tiranicidas, ver: Kearns, E. *The Heroes of Attica*, Londres, Institute of Classical Studies, 1989, pp. 55 y 150; Taylor, M. *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century BC Athenian Art and Politics*, Salem, Ayer Co. Publishers, 1991, pp. 5-8; Garland, R. *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*, Nueva York, Cornell University Press, 1992, pp. 94-6 y 199; Whitley, J. “The Monuments that Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica”, en *American Journal of Archaeology*, N° 98.2, (1994), pp. 213-230 (en p. 226); Parker, R. *Athenian Religion: A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 123 y 136-7; Anderson, G. *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 BC.*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, pp. 202-4; Raaflaub, K. “Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth Century Athenian Democracy”, en K. Morgan (ed.) *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin, University of Texas Press, 2003, pp. 59-93 (en p. 65). Cf. Demóstenes (19.280).

33. Pausanias (1.29.15). Cf. Hipérides (6.39).

34. Demóstenes (19.280). Cf. Shear, J. “Religion and the *Polis*”, *op. cit.*, pp. 30-1.

35. Cf. Engen, D. *Honor & Profit. Athenian Trade Policy and the Economy and Society of Greece, 415-307 B.C.E.*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2010, pp. 174-5.

36. Cf. Engen, D. *Honor & Profit, op. cit.*, pp. 187-92.

37. Iseo (5.47). Cf. Dinarco (1.101). Acerca de las implicancias de la *sítesis* y el hecho de ser alimentado por la ciudad en el Pritaneo, ver: Schmitt-Pantel, P. *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 145-68. Este privilegio aparece confirmado en el denominado “decreto del Pritaneo”: IG II2 77 (= IG I3 131); cf. Ostwald, M. “The Prytaneion Decree Re-examined”, en *American Journal of Philology*, N° 72, (1951), pp. 24-46; Thompson, W.E. “The Prytaneion Decree”, en *American Journal of Philology*, N° 92, (1971), pp. 226-37; Osborne, M. “Entertainment in the Prytaneion at Athens”, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, N° 41, (1981), pp. 153-70 (en p. 170); Schmitt-Pantel, P. *La cité au banquet, op. cit.*, pp. 147-9; Valdés Guía, M. “Decreto del Pritaneo y política délfica: exégesis religiosa en la democracia de Pericles”, en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (comps.) *Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Miño Dávila Editores, 2009, pp. 195-228 (en pp. 210-2).

se podía hablar mal de ellos ni cantar canciones en su contra³⁸ ni dar sus nombres a esclavos³⁹; e) los Tiranícidas⁴⁰ fueron las primeras personas –y por mucho tiempo las únicas– que recibieron un grupo escultórico honorífico en el Ágora⁴¹; f) otros objetos, de menor tamaño o relevancia, en algunos casos de uso cotidiano o particular también reivindicaban la figura de los Tiranícidas: cerámicas que representan directamente a las esculturas⁴² y otras que lo hacen a través de la figura de Teseo –lo que no es un dato menor dado el lugar que Teseo adquirió en el discurso democrático–⁴³, relieves funerarios en los que a través del gesto postural se evoca la figura de Harmodio⁴⁴; y, oír último, g) canciones simposiásticas que celebraban a los tiranícidas y sobre las que volveremos más adelante⁴⁵.

Ahora bien, volviendo a Aristóteles, este, luego de afirmar que tras la muerte de Pisístrato “retuvieron el poder sus hijos” que “llevaban adelante los asuntos públicos de la misma manera” (17.3), tomó en consideración el primer punto sujeto a controversia al afirmar que:

38. Hipérides (2.3); cf. O’Sullivan, L. “Tyrannicides, Symposium and History: A Consideration of the Tyrannicide Law in Hyperides 2.3”, en A. Mackay (ed.) *The Australasian Society for Classical Studies 32. Selected Proceedings*, Auckland, Australasian Society for Classical Studies, 2011, pp. 1-9.

39. Aulo Gelio (9.2.10); Libanio (*Declamaciones* 5.53); cf. Taylor, M. *The Tyrant Slayers*, op. cit., p. 9; Raaflaub, K. “Stick and Glue”, op. cit., p. 66.

40. Para un repaso acerca de la “vida y muerte” de las estatuas, ver el trabajo monográfico reciente sobre la cuestión de Azoulay, V. *Les Tyrannicides d’Athènes. Vie et mort de deux statues*, Paris, Seuil, (2014). Cf. los trabajos clásicos de Brunnsäker, S. *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes: A Critical Study of the Sources and Restorations*, Estocolmo, Svenska Institutet i Athen, 1971; Fehr, B. *Los Tiranícidas, o ¿es posible erigir un monumento a la democracia?*, trad. de C. Bulit, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997 y Taylor, M. *The Tyrant Slayers*, op. cit., pp. 13-21.

41. Aristóteles (*Retórica* 1368a 18). Durante un largo tiempo, los Tiranícidas fueron los únicos ciudadanos que tuvieron una estatua celebratoria en el Ágora ya que sólo a principios del siglo IV el *dêmos* reconoció con ese honor a otros ciudadanos como el caso del estratega Conón y a Evágoras (rey de la Salamina chipriota); cf. Demóstenes (20.69-70); Isócrates (9.56-57) y Pausanias (1.3.2-3). Cf. Shear, J.L. “Cultural Change, Space, and the Politics of Commemoration in Athens”, en R. Osborne (ed.) *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430-380 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 91-115 (en pp. 107-9); Id. *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 274-81 y Id. “Religion and the Polis”, op. cit., p. 35.

42. Se trata de ocho vasos del siglo V de los cuales tres (o cuatro) corresponden al periodo *circa* 475-450 y los cuatro o cinco restantes se datan en torno al año 400. Cf. el análisis de Neer, R.T. *Style and Politics in Athenian Vase-painting: The Craft of Democracy*, Ca. 530-460 B.C.E., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 168-81.

43. Kardara, C. “On Theseus and the Tyrannicides”, en *American Journal of Archaeology*, N° 55.4, (1951), pp. 293-300; Taylor, M. *The Tyrant Slayers*, op. cit., pp. 78-139; Castriota, D. “Democracy and Art in Late-Sixth- and Fifth-Century-B.C. Athens”, en I. Morris & K. Raaflaub (eds.) *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Dubuque, Kendall & Hunt Publishing Company, 1997, pp. 197-216 (en pp. 209-13). Garland, R. *Introducing New Gods*, op. cit., p. 94 da cuenta del paralelismo entre el culto a los Tiranícidas y el de Teseo.

44. Ver Ober, J. “Tyrant Killing as Therapeutic Stasis: A Political Debate in Images and Texts”, en K. Morgan (ed.) *Popular Tyranny*, op. cit., pp. 215-50 (en pp. 236-9) donde se analizan cada uno de ellos con la bibliografía pertinente. Cf. Stupperich, R. “The Iconography of Athenian State Burials in the Classical Period”, en W. Coulson et al. (eds.) *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, Oxbow Books, 1994, pp. 93-103.

45. PMG (893, 894, 895, 896); cf. Neer, R.T. *Style and Politics*, op. cit., pp. 18-9 y 170-1. Para la relación entre cantos simposiásticos y la memoria colectiva de la ciudad, O’Sullivan, L. “Tyrannicides, Symposium”, op. cit., p. 2. En términos generales, para la relación entre lógos poético y política, ver: Domínguez Monedero, D. “Lógos poético y política en la Grecia arcaica”, en L. Sancho Rocher, A. Iriarte & J. Gallego (comps.) *Lógos y arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2012, pp. 15-48.

“...pero la historia que se cuenta... no es verdadera” (Arist. Ath. 18.4)...

“Eran soberanos en los asuntos públicos, por su dignidad y por su edad, Hiparco e Hípias; siendo el mayor Hípias y natural político y prudente, estaba al frente del poder. Hiparco era amigo de diversiones, enamoradizo y amante de las musas...” (18.1)⁴⁶.

La cuestión acerca de quién ejercía el poder no era un dato sin importancia ya que en tanto Hiparco fue asesinado, destacar que este no era el tirano sino su hermano Hípias permitía dar por tierra con la tradición oficial-popular: el acto de Harmodio y Aristogitón no podría, de ese modo, ser caracterizado como un “tiranicidio”. En este sentido, Heróoto, Tucídides y Aristóteles coincidieron en correr a Hiparco del centro del poder en Atenas. En igual dirección que el pasaje de Aristóteles citado más arriba, Heródoto había indicado que Hípias era el tirano en el momento del asesinato de su hermano (5.55; 5.62 y 6.123.2). Mientras tanto, Tucídides (1.20.2), incluso, se situaba en diversos pasajes (1.20.2; 6.54.2 y 6.55.1-3) explícitamente en contra de lo que creía la “muchedumbre” de su época, cuando afirmaba que:

“La mayoría de los atenienses [tò plêthos], por ejemplo, cree que Hiparco era el tirano cuando fue asesinado por Harmodio y Aristogitón, y no saben que era Hípias, por ser el mayor de los hijos de Pisítrato, quien gobernaba” (1.20.2).

Otro de los puntos controvertidos es sobre cómo se desarrollaron los sucesos que culminaron en el asesinato. Hay varias divergencias entre Heródoto, Tucídides y Aristóteles a este respecto pero, nos interesa detenernos en la afirmación del Estagirita cuando dice que:

“...pero la historia que se cuenta [ho legómenos lógo] de que Hípias despojando de las armas a los de la procesión [de las Panateneas] descubrió a los que tenían puñales, no es verdadera [ouk alethés], pues no iban entonces a la procesión con armas, sino que esto lo dispuso el pueblo más tarde” (18.4).

Aquí, de modo explícito se busca corregir –sin nombrarlo– a Tucídides (6.58.1-2) ya que el historiador ateniense había afirmado que:

“Cuando le llegó la noticia a Hípias en el Cerámico, éste no marchó inmediatamente al lugar del atentado, sino al sitio donde se hallaban los hoplitas que participaban en la procesión.... indicándoles un lugar [a los hoplitas], les dio la orden de dirigirse a él sin armas. Ellos fueron allí pensando que iban a decirles algo, pero Hípias, después de ordenar a sus guardias que recogieran las armas, separó inmediatamente a los que consideraba culpables y a todo el que fue encontrado con un puñal, pues la costumbre quería que se participara en las procesiones solo con escudo y lanza”.

Ahora bien, se podría suponer que estamos aquí frente a un historiador intentando

46. Trad. de M. García Valdéz (Madrid, Gredos, 1995).

corregir a otro sobre una cuestión técnica en virtud de respetar esa “verdad” hacia la que la práctica historiográfica debiera orientarse. Sin embargo, creemos que el énfasis del Estagirita no debería ser tomado a la ligera ya que está haciendo eje en un elemento sensible de la tradición sobre el tiranicidio. En una serie de cantos simposiáticos conservados gracias a Ateneo aparecen bastante bien expresadas las proposiciones que estructuran el discurso oficial-popular:

“En una rama de mirto llevaré la espada como Harmodio y Aristogitón cuando mataron al tirano y dieron a Atenas leyes iguales para todos [isonómous tàs Athénas epoiésáten]”⁴⁷.

Por su parte, en *Lisístrata* (631-634) de Aristófanes –representada en 411–, podemos ver la difusión de estos cánticos ya que de no haber sido popularmente conocidos, no se habría logrado el efecto cómico. El coro de ancianos habiendo afirmado sentir un “olor fuerte a la tiranía de Hipias” (619) declara lo siguiente:

“Porque es intolerable que éstas reprendan a los ciudadanos y que, mujeres como son, anden dándole al pico (...). Esto nos los han tramado, compañeros, con las miras puestas en la tiranía. Pero a mí no me la impondrán, porque estaré alerta y en lo sucesivo llevaré mi espada en una rama de mirto y en armas estaré en el Ágora al lado de Aristogitón y me plantaré junto a él de este modo”⁴⁸.

Como podemos ver, la cuestión de los ciudadanos armados y su relación con la tiranía, era algo mucho más complejo que un simple dato erudito acerca de cuál fue el momento en el que se permitió a los atenienses desfilar armados en las procesiones. Se trataba de un punto central en la tradición oficial-popular del tiranicidio a partir de la cual la democracia contaba su propia historia. En este sentido, podemos ver a Aristóteles corrigiendo a Tucídides –siendo también el propio historiador un crítico de dicha tradición oficial-popular⁴⁹– en un sentido que ayudaría a deconstruir el relato que la democracia hacía para explicar sus orígenes heroicos.

Por último, nos interesa detenernos sobre cuáles fueron las consecuencias del asesinato. Como hemos visto, para la tradición oficial, el asesinato de Hiparco implicó que los atenienses reciban la *isonomía*, es decir, la igualdad frente a la ley pero que en gran medida funcionaba como sinónimo de *demokratía*. En contraste, Aristóteles afirma que “después de esto, sucedió que la tiranía se hizo mucho más dura” (19.1) y que correspondió a los lacedemonios expulsar a Hipias del poder (19). En ello, el Estagirita se encuentra cercano tanto a Heródoto (6.123.2) como a Tucídides quienes coinciden en que los Tiranicidas no liberaron a Atenas sino que, por el contrario, hicieron la tiranía más despótica hasta que la familia de los Alcmeónidas ayudados

47. PMG (893). Traducción de F. Rodríguez Adrados (Madrid, Gredos, 2001).

48. Traducción de L. M. Macía Aparicio (Madrid, Gredos, 2007).

49. Hemos designado a estas críticas a la tradición oficial-popular como un discurso “iconoclasta”. Al respecto, ver un análisis más profundo con bibliografía en: Paiaro, D. “El discurso aristocrático”, *op. cit.*, pp. 73-8 y Id. “Discursos y poder”, *op. cit.* pp. 14-7.

“...pero la historia que se cuenta... no es verdadera” (Arist. Ath. 18.4)...

por los espartanos lograron poner fin al poder de los Pisistrátidas.

3. Reflexiones finales

A lo largo de este recorrido, hemos podido evidenciar que, a pesar de tratarse de un trabajo de tipo instrumental, es decir, de un texto creado para ser utilizado como material de apoyo para la reflexión filosófico-política, a la vez, la *Constitución de los atenienses* no escapó a las tensiones y las disputas –que podríamos denominar “historiográficas”– en torno del fin de la tiranía en Atenas y el inicio del régimen democrático. Seguramente, en parte, ello se debe a que las fuentes a partir de las cuales Aristóteles y sus discípulos confeccionaban las *politeiai* ya se encontraban determinadas por e inmersas en dichas tensiones y disputas. A pesar de ello, creemos importante no perder de vista que el Aristóteles “historiador” imprimió su marca en la *Constitución de los atenienses* corrigiendo a otros historiadores, a la tradición democrática sobre el tiranicidio y, a la vez, presentando una determinada interpretación del pasado cercana a sus propios intereses políticos, filosóficos y sociales.

Una vez que hemos reintegrado a Aristóteles a la historiografía y a las disputas a ella asociadas, para cerrar nos permitiremos realizar una breve reflexión. Hemos hablado anteriormente de la figura de L. von Ranke y el desarrollo de la “historia científica”. Es sabido que la irrupción de la historia como disciplina profesional en el siglo XIX es un proceso confluyente con la denominada “invención de la tradición”, esto es, la construcción de los estados nacionales junto con sus relatos, mitos, ritos e ideologías. A este respecto, la situación ateniense no podría ser más contrastante: allí hemos visto como los “historiadores” –al menos las obras de Heródoto, Tucídides y Aristóteles que conservamos– desarrollan la disciplina no como una apoyatura de esa “comunidad imaginaria” que eran los atenienses⁵⁰ y que se sustentaba en toda una serie de prácticas, mitos y ritos oficiales de la pólis. Por el contrario, pudimos ver en ellos una postura que podríamos caracterizar de “iconoclasta” con respecto a la tradición oficial del tiranicidio. Más aún, no debería pasarse por alto que se trata de tres figuras en gran medida “externas” a la propia democracia ya que sus reflexiones se dieron en una situación de cierta lejanía o exterioridad con respecto a Atenas; situación caracterizada por la extranjería, el exilio y/o la falta de participación política

50. En relación a pensar a la pólis como una “comunidad imaginada” o una “nación”, ver: Anderson, G. *The Athenian Experiment, op. cit.* y Cohen, E.E. *The Athenian Nation, Princeton*, Princeton University Press, 2000. Hemos analizado críticamente estos acercamientos en: Paiaro, D. “La «invención de la tradición» en Atenas. Algunas reflexiones en torno a The Athenian Experiment de Greg Anderson”, en *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos*, Nº 6, (2007), pp. 173-96.

concreta⁵¹. Debemos suponer que estos señalamientos sobre la ignorancia del dèmos de su propia historia se vinculaban con la concepción según la cual debe existir una relación entre el saber y el poder y que, por ello, el poder ejercido por un pueblo que es ignorante sería ilegítimo. Sin embargo, esto último nos introduce en otra problemática que es la del conocimiento democrático y que ameritaría un estudio en profundidad que no podemos abordar aquí.

Fecha de recepción: 25/09/2019

Fecha de aceptación: 28/01/2020

51. Loraux, N. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, trad. S. Vassallo, Buenos Aires, Katz Editores, 2012, pp. 183-4, siguiendo la afirmación de Plutarco (*Pericles*, 8.5) según la cual Pericles no habría dejado escrito "nada, a excepción de sus decretos", ha distinguido dos formas de la escritura: la *instrumental* que fijaba las leyes y decretos de la Asamblea y teórica o reflexiva. A partir de ello, la autora ha propuesto la siguiente puntualización que consideramos fundamental y nos permitimos citar *in extenso*: "¿quién escribe en Atenas? Por no haber formulado claramente esta pregunta capital, se olvida en general que los escritores atenienses no se reclutan entre las filas de los jefes demócratas. Si se exceptúa a los poetas, cómicos o trágicos, cuyas obras estaban destinadas esencialmente al teatro, y los extranjeros que aparecen como escritores atenienses, sofistas cuya *polis* democrática es el lugar de la acción por excelencia, o historiadores como Heródoto o Hellánikos, para quienes la historia de Grecia o de las ciudades no se escribe sin la historia de Atenas, si se exceptúa el caso, frecuente en el siglo IV a.C., del discurso transcrito a posteriori, se comprueba que sólo se dedican a escribir los que, por diversas razones, no participan de ningún modo de manera directa en los asuntos de la ciudad: un exiliado como Tucídides, opositores como Pseudo Jenofonte o los autores de *políteiai*, un Isócrates que, según dice la tradición, «se mantuvo alejado de la vida pública porque tenía una voz débil y un carácter tímido», un Platón, llevado a la especulación teórica al cabo del fracaso de sus experiencias políticas, todos, por fuerza o por elección libre, son ciudadanos *aprágmones* (inactivos), más aun, *akhreíoi* (inútiles) en una ciudad que promulga la participación en la vida pública y condena el ocio aristocrático". En un sentido similar, Roberts, J.T. *Athens on Trial. The Anti-democratic Tradition in Western Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 4 ha afirmado que resulta "un fenómeno curioso que la tradición hostil a la democracia ateniense se haya diseminado a través del mundo escrito, en tanto, en realidad, el gobierno de Atenas era el producto de una civilización que era oral en esencia".