

## ASPASIA DE MILETO: TESTIMONIOS Y DISCURSOS

José Solana Dueso

Editorial Anthropos. Barcelona, 1994.

Este libro ha recibido una ayuda a la creación literaria, modalidad Ensayo e Investigación, concedida por el Ministerio de Cultura para el curso 91-92. El autor quiere dejar constancia expresa de su reconocimiento.

Índice

Primera parte.

La personalidad intelectual de Aspasia de Mileto.

1. La precaria biografía de una mujer
  - 1.1. Noticias y silencios
  - 1.2 Aspasia, maestra de oratoria
  - 1.3 El proceso de impiedad
2. Aspasia, autora de los dos epitafios
  - 2.1 El epitafio de Tucídides
  - 2.2 El epitafio del *Menéxeno*
  - 2.3 La *politeia* de los dos epitafios
3. Movimiento de emancipación femenina en Atenas
4. Nuestra edición.
5. Bibliografía

Segunda parte.

Testimonios y discursos

1. Testimonios
2. Discursos.
3. Epigramas
4. Índices

Prólogo

Quien lea el *Menéxeno* de Platón, hallará en él un discurso fúnebre cuya composición se atribuye a una de las mujeres más célebres de la antigüedad, Aspasia de Mileto, quien, pese a su condición femenina, es capaz de componer "muchos y hermosos discursos políticos".

¿Estamos ante una broma de Platón? La incredulidad ha sido la norma por parte de los estudiosos, que califican el diálogo platónico como extraño y misterioso. A nadie se le escapa, sin embargo, que la incredulidad y extrañeza se basa en el hecho de que su autora sea una mujer.

De esta tensión entre la noticia platónica y la interpretación de los críticos, ha surgido el primer impulso para elaborar este libro. Mi hipótesis inicial ha sido aceptar la verosimilitud del informe platónico y dejar hablar a los testigos. Esto ha exigido un trabajo de recopilación de testimonios, 34 en total, en los que se reitera la pericia de Aspasia en la oratoria y su estrecha relación con los círculos intelectuales y políticos de su tiempo.

En el intento de trazar los rasgos más sobresalientes de la biografía de una mujer griega de la época clásica, dos aspectos me parecen aquí dignos de mención:

Primero, las noticias sobre Aspasia se encuentran siempre en el entorno de personajes masculinos célebres con los que ella tuvo relación, en nuestro caso, Pericles y, en menor medida, Lisicles. Cuando éstos desaparecen de la escena, perdemos todo rastro sobre la Milesia, lo que significa que sus biógrafos contemplan a la mujer como la sombra del esposo. Esta actitud se corresponde con el estado real de marginación en que se halla la mujer griega, lo que no impide, sin embargo, que Aspasia, Diótima o Hiparquía, aunque sea con carácter de excepción, ocupen un lugar en los informes antiguos.

Segundo, los estudiosos modernos, independientemente de sus opiniones sobre la cuestión femenina, tienden a contemplar a la mujer griega con lo que se supone que eran los ojos masculinos griegos. El resultado es que son más restrictivos y cicateros que los antiguos en el reconocimiento de los méritos intelectuales de esta mujer.

¿A qué se debe esta divergencia de juicios? A mi entender se explica por que el observador antiguo, Plutarco por ejemplo, no podía ignorar lo que se imponía ante sus ojos con la fuerza de los hechos, mientras que el moderno, con la interposición de todo tipo de prejuicios en el proceso de transmisión de la cultura griega, ha perdido, anegado en informaciones puramente literarias cargadas de ideología, la contundencia del dato

práctico.

Así, mientras la antigüedad nos describe una Aspasia metida cual intrusa en el mundo masculino de la cultura y la política, la crítica literaria moderna nos la presenta, con escasas excepciones, como el producto de la ironía platónica, como resultado de la fabulación novelesca o, en último extremo, como una bella metáfora.

Frente a este escenario historiográfico, el presente libro ofrece la primera recopilación de testimonios antiguos (desde el s. V a.C. hasta el s. VI d. C.) sobre Aspasia de Mileto y argumenta en favor de la credibilidad de la noticia platónica, es decir, que Aspasia, experta en retórica, es autora del epitafio del *Menéxeno* y del que pronunció Pericles en el comienzo de la guerra del Peloponeso. El lector dispone, en todo caso, del material necesario para forjar sus propias hipótesis y juzgar las existentes, incluida la que aquí se ofrece.

Debo expresar mi gratitud a diversos colegas de cuya experiencia y pericia he recibido aliento, energía y ayuda. Entre ellos, Laura Sancho ha tomado el trabajo como suyo y son incontables las sugerencias que he hecho más en el libro. Con Carmina García Herrero he intercambiado experiencias sobre la compleja tarea de las biografías de mujeres y con Gonzalo Fontana he discutido pasajes difíciles tras leer partes del libro. Mis amigos Gonzalo Arilla y Crisanta Bielsa, desde Heidelberg, han suplido con su habitual diligencia las lagunas de nuestras bibliotecas.

Mi mujer Puri y mis hijos Gabriel y Clara han sido los cómplices perfectos. Suyo es también este trabajo.

José Solana Dueso

Zaragoza, Mayo de 1993.

Primera parte

La personalidad intelectual de Aspasia de Mileto

## 1. La precaria biografía de una mujer.

### 1.1 Noticias y silencios

Las fuentes son poco generosas en sus noticias: era milesia, hija de Axíoco. Fue esposa de Pericles desde ca. 450-445 hasta la muerte de éste en el 429, de cuya unión nació Pericles II. Como profesora de retórica, tuvo una posición preeminente en el círculo de Pericles y fue sometida a un proceso de impiedad. A la muerte de Pericles se casó con Lisicles, del que al parecer tuvo un hijo llamado Poristes. Tras la muerte de su segundo esposo en el 428-7, las fuentes vuelven al silencio, lo que nos hace suponer que ya no volvió a convivir con ningún otro personaje destacado de la vida ateniense.

Como es lógico esperar, los datos biográficos conservados de esta milesia están ligados a los hombres con los que convivió<sup>1</sup>. Nada sabemos de cierto sobre la vida anterior

---

<sup>1</sup> Esto es lo que deducimos de los textos conservados. Es muy probable que en la antigüedad existieran biografías sobre Aspasia y otras mujeres. Ateneo (567a, 583d, 586a, 591d), por ejemplo, nos habla de diversos escritores que habían redactado biografías femeninas, sobre todo de heteras. Dittmar (1912, 1 y ss) supone que los datos biográficos conservados en distintas fuentes serían fragmentos de una biografía de tipo alejandrino.

a su unión con Pericles ni la posterior a la muerte de Lisicles. De modo que todo lo que podemos hacer es deducir a partir de los datos disponibles.

Cuestión decisiva será resolver si, como dicen las fuentes, Aspasia se dedicaba a enseñar retórica y si puede contarse a Pericles entre sus discípulos. Los problemas que, a su vez, esta cuestión exige plantear son, primero, los datos biográficos de ambos, que supuestamente estarían en contradicción con una Aspasia profesora de Pericles, y, segundo, la formación de la milesia en esta habilidad.

Los datos cronológicos más significativos son los siguientes:

- Plutarco introduce la biografía de Aspasia en el contexto de la guerra samia (440/39), para referirse precisamente a la acusación de haber instigado a Pericles para que los atenienses intervinieran a favor de Mileto. Esto nos hace suponer que ya en esa época la relación entre ambos era estable, por lo que podemos sostener que pudo haberse iniciado lo más tarde en el 445.

- Sabemos que el hijo de Pericles y Aspasia fue helenótamo (tesorero de la Liga de Delos) en el 410-9 y estratego en el 409-8, 407-6 y 406-5 (Arginusas)<sup>2</sup>. Podemos suponer, por tanto, que nació antes del 440.

- Páralo, el hijo menor de Pericles en su primer matrimonio, es descrito como un adulto en el 433/2. Luego debió nacer antes de 453.

Estos datos nos llevan a concluir que la relación de Aspasia con Pericles se inició entre el 450 y el 445<sup>3</sup>.

Si aceptamos que Aspasia, al casarse con Lisicles tras la muerte de Pericles (429), tuvo un hijo llamado Poristes (lo que podría haber sido una broma de los cómicos, ya que tal nombre significa "proveedor de recursos", actividad realizada por Lisicles, según cuenta Tucídides), es pensable que Aspasia hubiera nacido en torno al 475. Sería, por tanto, unos 20 años más joven que Pericles. Si la noticia sobre el hijo con Lisicles fuera falsa, podría

---

<sup>2</sup> Ch.W. Fornara (1971, 69-70)

<sup>3</sup> Holden (1894, lv), en su excelente cuadro cronológico, sitúa el divorcio de Pericles en el 450-49. De la narración de Plutarco, parece inferirse que la unión con Aspasia tuvo lugar poco tiempo después sin que sean posibles mayores precisiones.

haber nacido antes de la citada fecha y la diferencia de edad con Pericles sería menor.

Por lo que toca a la llegada a Atenas<sup>4</sup> y su formación, las fuentes guardan silencio. Los estudiosos han propuesto hipótesis que, aun cuando carecen de base documental sólida, no son inverosímiles. Por ejemplo, sabemos que su conciudadano Hipódamo visitó Atenas y tuvo relación con el círculo de Pericles. Incluso participó en la elaboración de los planes urbanísticos promovidos por el estratega ateniense, quien le encomendó la planificación de la ciudad en la fundación de Turios (444). Se sabe que existió un flujo hacia Atenas de personalidades importantes de las ciudades jonias. En ese contexto podría haber llegado Aspasia desde Mileto.

Una hipótesis reciente, formulada por P.J. Bicknell (1982), pretende responder a estos interrogantes partiendo de la singularidad de algunos nombres de persona y de determinados hechos históricos. El padre de Aspasia se llama Axíoco, igual que un tío de Alcibiades hermano de su padre Clinias (muerto en la batalla de Coronea en el 447/6). Alcibiades y su tío Axíoco están estrechamente asociados en sus azarosas vidas. Ambos son acusados por la profanación de los Misterios (415) y ambos regresan a Atenas en el 407/6.

De donde se sigue que Axíoco sería bastante más joven que su hermano Clinias y no mucho mayor que su sobrino Alcibiades. Dado que el tío de Alcibiades es el primer ateniense atestiguado con el nombre de Axíoco, nombre que no reaparece hasta el s. -II que el nombre Aspasio, correspondiente del femenino Aspasia, es atestiguado por primera vez

---

<sup>4</sup> El hecho debió ocurrir en una época próxima al conflicto entre Mileto y Atenas, mediada por las luchas internas entre los oligarcas y demócratas milesios. Una reciente reconstrucción del conflicto resume así la situación: En torno al 457-56, la oligarquía milesia, hasta entonces apoyada por Atenas, hace defección, probablemente negándose a participar en la campaña de Egipto y a pagar el correspondiente tributo. Los demócratas son perseguidos, huyen y fundan en las proximidades una nueva ciudad, poniendo sus miras en el apoyo de Atenas. En el 452 Atenas recupera Mileto, los oligarcas son desterrados y perseguidos y regresan los demócratas, instaurándose un sistema político a imitación del ateniense. Así reconstruye Gehrke (1980) el probable desarrollo de los hechos. Este régimen es el que apelará a Atenas en su conflicto con Samos en el 440 (Th. 1, 115. Plu. *Per.* 25), en cuya narración introduce Plutarco la biografía de Aspasia. Indudablemente, su llegada a Atenas ocurre en el marco de este conflicto, pero no hay dato alguno que nos permita establecer alguna hipótesis precisa.



en una inscripción funeraria de la primera mitad del s. IV<sup>5</sup>, y que la citada inscripción asocia los nombres de Aspasio, Esquines y Aspasia, con una familia del demo de Alcibiades (Escambónidas), Bicknell supone que Alcibiades el Viejo pudo haberse exiliado en Mileto al sufrir ostracismo en el 460. Allí se casaría por segunda vez con una hija de Axíoco, aristócrata local, el cual tiene otra hija llamada Aspasia. Del matrimonio nacerían dos hijos: Axíoco, nacido en torno al 458, y Aspasio, nacido en torno al 456. Alcibiades el Viejo, al concluir su ostracismo en el 450, regresaría a Atenas con sus hijos y su cuñada Aspasia. Esta hipótesis explicaría la presencia en Atenas de nombres como Axíoco y Aspasio de origen milesio y precisamente asociados al demo de Alcibiades, y permitiría, a su vez, entender la afirmación de Tucídides (VIII.17.2) de que Alcibiades (en el 412) era amigo de los notables de Mileto.

La hipótesis, además de explicar algunos hechos, es cronológicamente coherente con los datos que conocemos por otras fuentes y supondría la llegada de Aspasia a Atenas en torno al 450, en cuya fecha pudo iniciarse la relación con Pericles dada la estrecha asociación de su familia con la de Alcibiades.

Muy problemático es asimismo el estatus de hetera que algunas fuentes le atribuyen. Tal noticia ha sido ampliamente utilizada en la comedia. Krauss (1911, 88 n.148) refiere una opinión expresada por Diels en sus clases según la cual toda mujer que no se sometía a las costumbres vigentes era, sin más, considerada una hetera. Tal apelativo pudo ser bandera de burla para la comedia, tanto más cuanto que no sabemos las condiciones en que Pericles se divorció de su primera esposa. Sabemos, en cambio, que promulgó la ley de ciudadanía en el 451 por la que sólo los matrimonios de padre y madre ateniense podían engendrar hijos legítimos. En tal circunstancia es creíble que los cómicos consideraran la unión entre Pericles y Aspasia no solo como ilegítima, sino como contradictoria con el espíritu de la propia ley periclea. Evidentemente sería llamativo que Pericles, promotor de la citada ley, estuviera unido con una extranjera. Es seguro que la propia Aspasia infringía en su conducta habitual lo que eran las costumbres de las amas de casa atenienses y que de

---

<sup>5</sup> IG II 7394: “*Aspásios Aiskhínou Skambónides. Eúkleia Sostrate Aspasia. Aiskhínes Aspasiou Skambónides*”.

hecho se comportaba como una hetera, por ejemplo, asistiendo a reuniones estrictamente masculinas o practicando actividades impropias de las amas de casa.

Lo que parece fuera de duda es que Aspasia no se atuvo al rol que la costumbre atribuía a una esposa normal y que esto aconteció con el consentimiento de Pericles.

Cabe, no obstante, pensar que, entre su llegada a Atenas y su unión con Pericles, Aspasia llevara una vida de hetera o que regentara alguna casa de heteras como sugiere, no solo Aristófanes en *Los Acarnienses*, sino como declara expresamente Plutarco (*Per.* 24, 4), cuyo testimonio es digno de ser tenido en cuenta, ya que en otros lugares manifiesta su preocupación como historiador por discernir los hechos de las malediciencias de los enemigos, entre los que se cuentan los cómicos y escritores como Estesíbroto.

Es precisamente este terreno, el relacionado con temas sexuales, el más manipulado por los adversarios de Aspasia y Pericles<sup>6</sup>. Plutarco dice que que los amigos de la familia llevaban a sus mujeres a que escuchasen a Aspasia, "a pesar de haber estado al frente de una ocupación ni honrada ni respetable, sino educando a muchachas jóvenes que se convertían en heteras" (*kaíper ou kosmíou proestōsan ergasías oudè semnēs, allà paidiskas hetairoúsas tréphousan*) (*Per.* 24, 5). En Ateneo, encontramos algunos testimonios en esta misma dirección. El más significativo es el que dice que Aspasia importó multitud de hermosas mujeres y Grecia se llenó de sus heteras (569 f), pero curiosamente se basa para ello en el conocido pasaje de Aristófanes<sup>7</sup>. Así pues, en Ateneo nada se nos dice que no

---

<sup>6</sup> Wilamowitz sostiene que Aspasia es sin más una concubina que Pericles tomó al separarse de su esposa, como también Aristóteles, al enviudar, tomó como concubina a la hetera Herpilis. Para confirmar tal posición, Wilamowitz piensa que sus nombres (Aspasia significa "acogedora" y Herpilis "tomillo") son suficientemente expresivos de su condición de "mujerzuelas". En la misma línea, considera prueba de su tesis el que "en Atenas ninguna mujer decente lleva el nombre de Aspasia" (1893, vol. I, 263 n.7) y se permite suponer gratuitamente que "muchas milesias en burdeles áticos habrán llevado el título de Aspasia" (Vol. II, 99 n.35). Algunos estudiosos (Jacoby) han considerado "de mal gusto" estas opiniones de Wilamowitz. A mi juicio son más bien una prueba de que, como decía Heráclito, "erudición no enseña sensatez" (B40).

<sup>7</sup> *Ach.* 524. También recoge una noticia de Estesíbroto, según la cual Pericles sería irrefrenable en asuntos amorosos, llegando incluso a cohabitar con la esposa de su hijo (589d). Si bien los informes de

sea el testimonio de *Los Acarnienses* y, por tanto, la única noticia consistente, aparte de la comedia, es Plutarco.

Sobre estas exiguas líneas de Plutarco, toda la información sobre la Aspasia hetera, hay que precisar lo siguiente:

1. El historiador está hablando de un tiempo en que Aspasia está ya unida con Pericles, Sócrates frecuenta su casa y los amigos le llevan a las esposas para que escuchen las lecciones de Aspasia. En este contexto, Plutarco recuerda la profesión de Aspasia, "ni honrada ni respetable", en pasado (*proestōsan*), por lo que hemos de suponer que en ese momento ya no se dedicaba a tal ocupación, si bien el haberla desempeñado anteriormente contribuía a menoscabar su reputación.

2. No se dice que Aspasia fuera una hetera, sino que estaba al frente de un negocio que tenía mala reputación entre los atenienses y que consistía en educar (*tréphousan*) a muchachas jóvenes (*paidiskas*). En este oficio, educar a muchachas, no creo que pueda verse nada indigno. Lo determinante sería, por tanto, el fin de tal educación, es decir, que las muchachas se convertían en heteras (*hetairoúsas*). Ahora bien, ¿esa profesión de Aspasia consistía expresamente en formar heteras o, por el contrario, en formar y educar a jóvenes muchachas que, eventualmente, o incluso mayoritariamente, acababan dedicándose a heteras? En mi opinión no podemos responder a esta pregunta de detalle<sup>8</sup>. Tampoco me parece una cuestión decisiva, pues, leído el texto de Plutarco sin más aditamento, lo que se infiere es que la experiencia de Aspasia como educadora es una realidad antes y después de su unión con Pericles. Es posible que la mayoría de las alumnas asistentes acabaran siendo heteras (mujeres libres, no asimilables ni a la esposa tradicional ni a la prostituta o concubina), por lo que Aspasia representaría en la opinión pública el modelo de este tipo de

---

este enemigo de Pericles no son fiables ni pertinentes en esta cuestión sobre Aspasia, son, en cambio, indicativos de la interpretación que los adversarios del estadista hacían de su relación con Aspasia.

<sup>8</sup> Si siguiésemos aquí el tipo de apología que los discípulos de Sócrates hicieron con su maestro respecto a algunos de sus discípulos, bien podríamos responder que la educación de Aspasia nada tenía que ver con la conducta que sus alumnas llevaban. Y eso lo recordamos para cuantos desligan, no sabemos si con razón, la actividad de Sócrates de la conducta del tirano y sanginario Critias y del mercenario Alcibiades al tiempo que siguen hablando del "indigno" oficio de Aspasia.

mujer y sería la base de todas las bromas de la comedia. Que las mujeres que recibían alguna educación se convirtieran en heteras, es lo que se puede esperar. En efecto, ¿qué otra salida le cabía en Atenas a una mujer que se relacionase con el mundo del arte o de la intelectualidad? Y más en general, ¿que otra cosa podía ser en Atenas simplemente una mujer culta e instruida sino una hetera<sup>9</sup>? Si no es como tal, ¿acaso tendría acceso alguno al mundo masculino, en cuyas manos se encontraba la dirección política, el arte y la intelectualidad? Dentro de este grupo, amplio y borroso, de las heteras se incluirían las prostitutas de lujo, pero sería erróneo, aunque sea la opinión vulgar, reducirlo a esa exclusiva función. Bailarinas, músicas, modelos, acompañantes a simposios, todas esas mujeres tenían en Atenas el rango de heteras. El que en tales medios existiera una relación sexual más libre no implica necesariamente prostitución.

Lo que queda claro en las diversas fuentes y en la propia comedia es la estrecha unión entre Aspasia y Pericles al menos desde el 440, atribuyéndole a la Milesia influencia en la decisión periclea de apoyar a Mileto en su guerra con Samos y de iniciar la del Peloponeso.

En el escolio de los *Acarnienses* 526, se dice que Aspasia fue maestra de Pericles en discursos retóricos y que después se convirtió en su esposa (T8a). Este testimonio, en la misma línea del de Plutarco, invita a distinguir un antes y un después en la relación entre ambos. De modo que podemos hablar de un primer período de Aspasia en Atenas, en el que llevaba una vida como mujer independiente, dedicada a una actividad de educación femenina, y otro tras la unión con Pericles. Si esto fue así, es fácil comprender que la comedia y los ideólogos conservadores interpretaran en el sentido peor el estatus de Aspasia. El propio Plutarco, aunque preocupado por la objetividad del historiador, pudo ser

---

<sup>9</sup> En opinión de R. Just (1988, 144), "Aspasia es sin duda una figura excepcional, mas su solo ejemplo es suficiente para subrayar el hecho de que cualquier mujer que tuviera probabilidad de ser igual intelectual y socialmente al hombre, tendría que ser una hetera, pues era solo por esta capacidad por la que podía entrar en la sociedad masculina". Esta opinión me parece excesivamente restrictiva, sobre todo si admitimos como personaje histórico la Diótima de Mantinea del *Banquete* platónico o las mujeres filósofas de los pitagóricos. Tampoco sabemos que fueran heteras Axiotea de Fliunte o Lastenia de Mantinea, discípulas de Platón en la Academia (D. L. III, 46 y IV 2). Para otras mujeres filósofas antiguas, véase M.E. Waithe (ed.) (1987).

víctima de tal interpretación, como parece que lo fue con la frase de Pericles sobre las mujeres en el epitafio<sup>10</sup>. En ambos casos se trata de hechos que son absorbidos por una idea dominante, por lo que Feyerabend llamaría la "interpretación natural".

Por supuesto que para explicar tanto su estilo de vida libre y ajeno a los convencionalismos vigentes como su formación intelectual, motivos ambos de escándalo para los bienpensantes atenienses, es preciso prestar atención a su origen jonio. Se reconoce que las mujeres de las ciudades jónicas no estaban sometidas a las rígidas costumbres de las atenienses. Heródoto cuenta la historia de Artemisia de Halicarnaso "por quien siento una especial admiración, ya que ejercía personalmente la tiranía..." (VII, 99). Esta mujer, aliada de Jerjes, ante el que gozaba de gran predicamento, capaz de ejercer el gobierno, de participar en las campañas bélicas con tanto valor y pericia como un varón ("los hombres se me vuelven mujeres y las mujeres, hombres", comentaba Jerjes (VIII, 88, 3)), de deliberar y aconsejar con la mayor sensatez, y por cuya cabeza los atenienses habían ofrecido una recompensa de diez mil dracmas ("ya que consideraban algo inadmisibles que una mujer hiciera la guerra a Atenas" (VIII, 94, 2)), es un modelo típico de la mujer jonia.

Pero los contemporáneos de Aspasia, sobre todo, sus críticos, veían en ella la reencarnación de Targelia, "de los antiguos milesios", una mujer, al decir de Hesiquio, capaz de gobernar ciudades y soberanos. Como prueba se dice que fue llevada al matrimonio por catorce hombres. El sofista Hipias (B4), en una *recopilación* dedicada probablemente a biografías de mujeres célebres, destaca en ella su belleza y sabiduría.

Estos ejemplos, como también el de Safo, dan testimonio del distinto estatus de la mujer entre los jónicos y su relevancia social frente a las costumbres de Atenas. ¿Cómo podían interpretar los varones atenienses estas conductas? La respuesta paradigmática la encontramos en la *Aspasia* de Esquines, cuando Calias, al recomendarle Sócrates que mande instruir a su hijo con Aspasia, replica despectivamente diciendo que "las mujeres jónicas son en general adúlteras y avariciosas" (Ath. V, 220 b). Es lógico pensar que la mentalidad retrógrada ateniense, cuya esposa ideal era la encerrada en casa y sumisa al marido, interpretara la conducta de las mujeres jónicas como mero libertinaje. Esta es la fuente de buena parte de informes maliciosos, de los cómicos especialmente, que tenemos

---

<sup>10</sup> Ver infra p. 88 y ss.

de Aspasia y que habría que entenderlos como interpretación "natural" de una conducta que conculcaba los cánones tradicionales, por los que toda mujer que no se atenía al estandar de esposa, prostituta o concubina, debía ser considerada una hetera.

En todo caso, Aspasia aunaría los roles de esposa -ejemplar según las fuentes- y de hetera, dado que solo por este estatus una mujer podía incorporarse a los círculos masculinos de la sociedad ateniense. Dicho de otro modo, la hetera sería la mujer que ni era una prostituta o concubina ni tampoco respondía al rol de esposa en algunos aspectos importantes para la tradición ateniense.

Bajo el silencio se encuentra también, por lo que a las fuentes toca, la formación de Aspasia como maestra de retórica. Hemos de suponer que en su ciudad recibiría la educación femenina usual. De esto estamos mal informados, pero Safo de Mitilene y su escuela no son una excepción más que en lo que toca al talento de la poetisa y no en cuanto grupo social, teniendo presente que se conocen los nombres de Andrómeda y Gorgo como sus competidoras profesionales. Se sabe que a casa de Safo venían mujeres jóvenes de ciudades alejadas (entre ellas, por ejemplo, Anactoria de Mileto) y que, tras un tiempo, partían a su lugar de origen, lo que significa que buscaban algún tipo de aprendizaje.

Es posible, aun cuando no tenemos información, que en otras ciudades jonias, como Mileto, existieran escuelas parecidas para mujeres, aunque sus profesoras no alcanzaran el talento, la fama ni aun el estilo de Safo<sup>11</sup>. Lo cierto es que Aspasia, no solo era una mujer culta, sino que probablemente regentó en Atenas alguna casa de educación femenina. Así se infiere de algunos testimonios. Aristófanes (*Ach.* 525) habla de dos *pórnai* robadas por jóvenes megarenses en casa de Aspasia, lo que provocó la ira de Pericles y el decreto contra Mégara. Es normal que la comedia interpretara tal institución como un burdel y que

---

<sup>11</sup> Es sintomático que los *Dissoi Logoi*, en materia educativa, ponga en oposición a los Lacedemonios con los jonios, y no con los atenienses. Por el contexto de este pasaje parece que la educación jónica no hace distinciones entre niños y niñas: "Para los Lacedemonios es loable que las jóvenes hagan gimnasia con los brazos desnudos y que aparezcan en público sin túnica, pero esto mismo es reprobable para los jonios. Para aquellos es loable no enseñar las artes musicales y las letras a los niños, mientras que para los jonios es reprobable no conocer todas estas cosas" (*Dissoi Logoi* 2, 10).

sus alumnas y profesoras fueran consideradas *pornai* o heteras<sup>12</sup>, ya que tal actividad chocaba frontalmente con las concepciones sobre el ama de casa ateniense. No parece probable ni que Aspasia regentara una casa de prostitución (y menos en el año 432) ni que la noticia sea pura invención de Aristófanes, como tampoco es invención la "desgracia" de Fidias (*Pax* 603), aunque no tengamos por qué aceptar la relación causal entre los hechos mencionados, es decir, el robo de las *pornai* o el proceso de Fidias con la guerra del Peloponeso.

Que Aspasia pudo tener relación con este tipo de actividad se confirma por dos hechos: primero, escribe versos amorios, como los epigramas que recogemos, lo que estaría en el espíritu de la educación sáfica y, segundo, Jenofonte dice que es experta en asuntos matrimoniales (*Mem.* II, 6, 36) y en economía doméstica (*Oec.* III, 14). Ambas cuestiones bien podrían ser objeto de estudio en la educación femenina. Sabemos por Teofrasto (Fr. 112 (Wimmer) ap. Atheneum XIII, 610) que, además de concursos femeninos de belleza o de canto, los había también de prudencia y administración doméstica (*sophrosýne kai oikonomía*).

Respecto a la retórica, lo probable es que se formara en Atenas si, como hemos supuesto, llegó a esta ciudad siendo relativamente joven. La retórica se debía enseñar en esa época, aun cuando estamos mal informados sobre ello. Sabemos sin embargo que la actividad profesional de Antifonte de Ramnunte, nacido en torno al 480, versaba sobre retórica, y que incluso pudo tener una escuela dedicada a su enseñanza entre cuyos discípulos, según fuentes antiguas, se encontraría Tucídides<sup>13</sup>. Es conocida por lo demás la atracción que Atenas ejercía entre sofistas y rétores extranjeros y que en esta ciudad daban

---

<sup>12</sup> Ya Safo tuvo que sufrir tal "interpretación masculina" de su actividad, no solo a manos de los cómicos atenienses, sino de Horacio, Ovidio y otros. M. Fernandez Galiano (1985, 9-54).

<sup>13</sup> L. Radermacher, *Artium Scriptores B X*. Además de una posible escuela de retórica (Pl., *Mx.* 236a), se le atribuye la escritura de algún manual de retórica y, en la *Vida de los diez oradores*, se dice que su maestro fue su padre Sófilo, de quien también fue discípulo el joven Alcibiades. Esto sería prueba de la existencia en Atenas de una tradición sobre la retórica y su enseñanza. Aristófanes habla en las *Aves* (v. 691) del salario del abogado (*synegorikón*) y en los *Acarnienses* (v. 705) y los *Caballeros* (v. 1358) se refiere despectivamente al abogado (*synégoros*) como una profesión consolidada.

frecuentemente lecciones. Es más que probable que la técnica gorgiana fuera conocida en Atenas antes de la visita del sofista en el 427 y que en todo caso circularan los manuales de oratoria más conocidos<sup>14</sup>. Y sobre todo, se conoce la estrecha relación de Pericles y Protágoras<sup>15</sup> desde antes del 444 (fundación de Turios) y la gran fama de que gozaba en Atenas por su capacidad de "pronunciar largos y hermosos discursos" (*Prt.* 329b).

Todo lo dicho supone que la actividad de Aspasia como maestra de oratoria comenzaría en torno al 440, cuando tenía al menos 30 años. Por estas fechas se sabe que Pericles pronunció un epitafio, el primer discurso célebre del que tenemos noticia, dedicado a los muertos en la guerra samia.

Las noticias sobre Aspasia desaparecen tras la muerte de Lisicles. No obstante, sabemos por el escolio del *Menéxeno* (T2) que Diodoro Periegeta (cuya actividad se desarrolló entre 310 y 280) debió escribir con cierto detalle sobre Aspasia. Es posible incluso que hubiera encontrado en el Atica su tumba y que hubiera recogido la inscripción en su *peri mnemáton*<sup>16</sup>. De ser así, hemos de suponer que siguió viviendo en Atenas y que fue enterrada allí. Qué ocurrió tras la muerte de Lisicles, cuáles fueron sus opiniones y su situación posterior, cómo vivió el proceso en torno a las Arginusas en que fue condenado su hijo, es algo para lo que no tenemos respuesta.

Cabe conjeturar que su muerte ocurriría por el 390, fecha en torno a la que se publicaron los diálogos de Esquines y Antístenes<sup>17</sup> así como el *Menéxeno* de Platón. Es

---

<sup>14</sup> Sobre todo en la forma de modelos de discursos (lo que en la tradición latina se llamará *declamatio*) más que manuales de reglas. Cole (1990, 80 y ss).

<sup>15</sup> El primer viaje de Protágoras a Atenas se data entre 450 y 444. Cuando Pericles le encarga la constitución de Turios, debía ya serle bien conocido. Si la *politeia* de los epitafios tiene clara conexión con la teoría política de Protágoras, ¿por qué no admitir una relación maestro-discípulo entre el sofista y Aspasia?

<sup>16</sup> F. Jacoby. *FgrH* 372, fr. 40

<sup>17</sup> Sobre la *Aspasia* de los discípulos de Sócrates, G. Giannantoni (1983-91, vol. IV, 323-25 y 591-96). Es de notar que la obra de Antístenes está incluida en el apartado de "escritos etico-políticos".



lógico suponer que la literatura sobre esta mujer, clave en un período clave de la vida ateniense, se activase en los años inmediatos a su muerte, como ocurrió con la literatura socrática.

## 1. 2 ASPASIA MAESTRA DE ORATORIA

Nuestro punto de partida será el *Menéxeno* platónico, en el que leemos lo siguiente: "En efecto, Menéxeno, nada de extraño tiene que yo también sea capaz de hablar, pues casualmente tengo por maestra a una mujer muy experta en la retórica, que precisamente ha formado a muchos excelentes oradores y a uno en particular, que sobresale entre los de Grecia, Pericles, hijo de Jantipo.

.... Ayer precisamente escuché a Aspasia que elaboraba una oración fúnebre completa sobre este mismo tema. Se había enterado de lo mismo que tú dices, de que los atenienses se disponían a elegir orador. Entonces, de improviso, expuso ante mí una parte del discurso, según lo que era preciso decir; para la otra parte, que ya tenía pensada de antes, de cuando, según creo, compuso la oración fúnebre que pronunció Pericles, juntaba algunos restos de este discurso" (*Mx.* 235e-236b)

En la noticia platónica, hay tres aspectos a considerar: Que Aspasia era experta en retórica, que fue maestra de Pericles y otros, y que es autora de los dos epitafios, el del *Menéxeno* y el de Tucídides.

a) Que Aspasia era experta en retórica lo confirman muchas fuentes. Es, además, lo que cabe esperar dada su influencia, reconocida unánimemente, en el círculo de Pericles. Hay un dato significativo: se dice que convirtió a Lisicles en un afamado orador, cualidad que Lisicles difícilmente podría haber adquirido dada la corta distancia entre la muerte de Pericles y la suya. Por tanto, lo probable es que este personaje del círculo de Pericles y amigo suyo que le sucedió en la dirección del partido popular, hubiera sido discípulo de Aspasia antes de la muerte de Pericles, lo que confirmaría la actividad de Aspasia como profesora de retórica. El no haberlo considerado así, ha originado problemas para dar credibilidad a la noticia, por la obvia razón de que un año es insuficiente para convertir a un "vendedor de corderos" en un orador de prestigio.

Frente a la noticia platónica, la hipótesis más generalizada supone que la "sabiduría"

de Aspasia es una invención de la comedia a partir de la combinación de dos hechos: la elocuencia indiscutible de Pericles y su convivencia con la Milesia, mujer de ingenio intelectual indudable. De esta invención de la comedia se alimentarían todas las fuentes: Socráticos, Platón, Jenofonte y los escritores posteriores. En esta hipótesis, el argumento "definitivo" contra la posibilidad de que Aspasia fuera maestra de Pericles, es que éste, antes de unirse con ella, tenía tras de sí unos 20 años de experiencia política. Pero, si es así, ¿por qué Platón atribuye a Aspasia el epitafio del *Menéxeno* y el pronunciado por Pericles (Th. II, 36)?

Esta cuestión perdería su misterio si aceptáramos como hecho histórico el que Aspasia era un personaje intelectual eminente del círculo de Pericles, experta en y maestra de oratoria, particularmente en lo relativo a los discursos públicos, destacando, por tanto, por su sabiduría política. Esta, precisamente, va a ser nuestra hipótesis: que lo que se dice en el *Menéxeno* sobre Aspasia, independientemente de la ironía y tono burlesco<sup>18</sup>, recursos críticos bien administrados por Platón, corresponde en lo fundamental a la Aspasia histórica y que el discurso que ofrece Platón es una muestra, quizá convenientemente adaptada a los citados fines platónicos, de los discursos que Aspasia escribía y de sus técnicas.

La hipótesis propuesta requiere, ciertamente, fundamentación histórica. En principio, no veo razones, salvo prejuicios atávicos, efectivos tanto en la historiografía griega como, mucho más, en la crítica moderna, para tratar a la Milesia de modo distinto a otros escritores que también intervienen en la obra platónica. Este es el caso de Lisias en el *Fedro* (230e-234c), de Gorgias o de Protágoras en diversos diálogos. Si en estos casos se admite que Platón recoge opiniones de los escritores respectivos, ¿por qué no debemos aceptar la misma hipótesis para Aspasia? En cualquier caso, para no hacerlo, habrá que aducir razones.

Si Aspasia fue un personaje intelectual eminente del círculo de Pericles, es evidente que, desde el punto de vista de la actuación pública, tuvo que ser un personaje en la sombra,

---

<sup>18</sup> N. Loraux (1981, 315 y ss.) sostiene que Platón ha plagiado a Aristófanes de manera explícita y deliberada si bien la crítica platónica lleva sistemáticamente a su término el camino iniciado por el comediógrafo.

solo activa en el pequeño círculo -como profesora, por ejemplo- y no en lugares públicos, reuniones de la Asamblea o de organismos políticos y judiciales. Son éstas las mínimas restricciones que le imponían su condición de mujer y de extranjera. Ello explicaría la escasa presencia (el *Menéxeno* es el único diálogo platónico que la cita) en la literatura relativa a la historia y política de Atenas, mientras la comedia, apegada a lo cotidiano, la utilizó profusamente para sus burlas.

En cualquier caso, el rechazo de un considerable volumen de testimonios que hablan de la maestría de Aspasia en retórica, es algo que corresponde fundamentar a sus autores.

b) El momento más dificultoso y más disuasivo para los intérpretes es el que afirma que Aspasia "ha formado a muchos otros excelentes oradores y a uno en particular, que sobresale entre los de Grecia, Pericles, hijo de Jantipo" (235e). Naturalmente, el que Aspasia fuera maestra de retórica de Pericles es una noticia que debe ser matizada. Platón nos dice que lo fue de Pericles y otros muchos (Sócrates entre ellos), lo que confirma Plutarco, al parecer distinguiendo con toda claridad entre la broma platónica y las noticias sobre las actividades de Aspasia (*Per.* 24, 7). Esto en nada niega la capacidad retórica del estratega ateniense en la que insisten muchas fuentes, si bien, para la mayoría de los estudiosos, ha sido razón suficiente para considerar increíble el informe platónico.

Que Pericles debió ser un excelente orador lo afirma Platón también en el *Fedro* ("Es posible que Pericles haya sido con razón el hombre más perfecto de todos en oratoria". 269e), distinguiendo lo que son dotes naturales (*euphyês*), que Pericles poseía, del aditamento de la "meteorología", que aprendió de Anaxágoras<sup>19</sup>. La pregunta es clara: ¿de quién aprendió el arte de la retórica? Como se ve, la noticia del *Fedro* es complementaria con la del *Menéxeno* y en nada entra en contradicción con los datos históricos que conocemos, por lo cual la hemos de considerar, al menos, verosímil. Sabemos que Pericles se inició en la política por los años 465-60 junto con Efiltes. Podemos suponer con

---

<sup>19</sup> F. Blass (1874-93, vol I, 34) reconoce que la especulación anaxagórica sobre la *physis* solo pudo actuar de una manera muy indirecta en la capacidad oratoria de Pericles, que quizá pudo tener su origen en las conversaciones con Protágoras sobre cuestiones complicadas del derecho. Cicerón (*Brut.* 12, 46) sitúa a Protágoras como puente entre Corax-Tisias y los oradores por haber escrito y preparado lo que se llamarían después "lugares comunes".

bastante aproximación que Pericles y Aspasia comenzaron a convivir en torno a 450-445, que por esos años tuvieron a su hijo (también llamado Pericles, estratega en las Arginusas (406) y condenado a muerte tras la batalla) y que convivieron como esposos, al parecer de manera ejemplar, hasta la muerte de Pericles. El argumento de que Pericles fue un líder político al menos diez años antes de casarse con Aspasia no prueba nada, pues no implica que en esos años de actividad como dirigente político destacase como orador. Más aún, el primer discurso célebre de que nos habla Plutarco (los de Tucídides son posteriores) es el epitafio<sup>20</sup> tras la guerra samia (440-39): cuando regresó a Atenas tras someter a Samos, dice el biógrafo, "mandó hacer reputadas honras fúnebres a los que habían muerto durante la guerra y, habiendo pronunciado un discurso, como es costumbre, ante las tumbas, causó admiración (*táphas te tōn apothanōnton katà tōn pólemon endóxous epoiése kai tōn lōgon eipōn, hōsper éthos estín, epì tōn semátōn ethaumásthe*)" (*Per.*, 28,4). Plutarco dice, además, que se atribuía a la Milesia influencia en la decisión periclea de apoyar a los milesios, lo que significa que la relación entre ambos era ya sólida en esa fecha.

Ciertamente, Pericles pudo pronunciar antes discursos célebres, pero o no lo hizo o no lo sabemos. Lo que no es aceptable es identificar líder político célebre con orador célebre. Pericles fue las dos cosas, pero quizá no fue así desde el principio de su actividad política.

Que Aspasia fue maestra de oratoria, y en particular de Pericles, lo confirman muchas fuentes. Ahora bien, es indudable que la actividad política del estratega ateniense, años antes de unirse con Aspasia, le exigiría una capacidad retórica adecuada, lo cual no es incompatible ni con que, a partir de 440 y tras su unión con la Milesia, perfeccionara en sentido técnico dicha capacidad ni con el hecho de que fuera ella quien escribiera los discursos de aparato de su esposo.

c) De lo dicho hasta aquí, se infiere que el que Aspasia fuera la autora de los epitafios<sup>21</sup> debe tomarse en serio. En Atenas, por lo demás, sabemos que había escritores

---

<sup>20</sup> L. Weber (1922) recoge y analiza los principales fragmentos de este discurso.

<sup>21</sup> Entre los abundantísimos trabajos sobre los epitafios, puede consultarse el excelente análisis de J.E. Ziolkowski (1981) que, aun cuando se centra en el de Tucídides, realiza un estudio comparado de los seis conocidos. En esta obra se encontrará también una excelente bibliografía.

dedicados a componer discursos para otros, cual es el caso de Antifonte. Por otro lado, dice el Suidas que Pericles fue el primero en leer discursos escritos ante los tribunales<sup>22</sup>. En el caso de los epitafios es más que probable que Pericles lo tuviera escrito, lo leyera o no. Precisamente uno de los motivos críticos del *Menéxeno* contra los epitafios es que los oradores tienen ya preparados este tipo de discursos y que, por tanto, no improvisan por mucho que se ufanen de ello.

Que el epitafio del *Menéxeno* y el de Tucídides son obra de Aspasia, como dice Platón, se refuerza con la siguiente reflexión: si es un hecho que Aspasia era experta en retórica y se dedicaba a enseñarla, es decir, si tal noticia no puede ser una mera invención

---

<sup>22</sup> Véase nuestro T 33. Muchos críticos consideran la noticia sospechosa. Y así, poniendo bajo sospecha testimonio tras testimonio, han acabado reduciendo a la Milesia, unos, a simple cortesana, otros, a una bella metáfora.

Ahora bien, sobre la oratoria de Pericles son muchas las noticias, no solo las referidas a su fuerza persuasiva, sino también al modo de preparación. Plutarco dice que "el gran Pericles, antes de hablar al pueblo, pedía a los dioses que no le viniera a la boca ni una sola palabra inadecuada al tema tratado" (*Praecepta ger. reipubl.* 8). Insiste en ello en *Per.* 8, 6, y, a propósito de la oratoria de Demóstenes, dice que éste, aunque no asumió algunas de las características de Pericles, sin embargo imitó y copió en cuanto pudo "su coordinación del discurso, su acción y el no hablar de repente sobre todo asunto sin preparación" (*Dem.* 9). Información similar transmite Eliano (*VH* 4, 10) y Quintiliano (*Inst. or.* 12, 9,13).

Blass (1874-93, vol. I, 35) se atiene al respecto a la noticia de Plutarco de que "no dejó nada escrito sino sus decretos" (*Per.* 8, 7) y, contra Cicerón (*Brut.* 27 y *De orat.* II, 93), adopta la opinión de Quintiliano (*Inst. or.* III, 1, 12) de que los discursos que se le atribuyen son falsificaciones. Como esto no es un argumento para su preferencia, Blass (p. 35) recurre al *Fedro* platónico: "Sabes que los que gozan de mayor influencia y respeto en las ciudades se abstienen por vergüenza de escribir discursos y de dejar obras debidas a su pluma, temiendo su reputación en la posteridad, no sea que vayan a ser llamados sofistas" (257d). De manera gratuita, concluye Blass que "si para alguien vale esto, es para Pericles". Sería admisible admitirlo en el s. IV, no en el 430 y menos para Pericles, quien se rodeó de filósofos y sofistas, en un tiempo en que "sofista" era signo de cultura y capacidad. Pericles sería el que menos se avergonzaría y temería la fama de sofista.

El gran cuidado puesto por Pericles en la preparación de sus discursos, nos lleva a concluir que los escribiría y, en tal caso, nada hace suponer, como quiere Blass, que pusiera el mismo cuidado en destruir las notas una vez pronunciados como lo había puesto en su preparación.

Un resumen de este tema, con los textos más significativos, tanto entre los griegos como entre los latinos, se hallará en W.R. Connor (1962).

platónica, pues en tal caso habría que explicar los informes que ofrecen las fuentes, ¿por qué razón habría de serlo la noticia sobre la autoría de los epitafios? Dicho de otro modo: si hay que tomar en serio que Aspasia era experta en retórica, lógico es suponer que escribiera discursos. Si negamos el consecuente, tendremos que negar también el antecedente. Y es que una cosa es la broma y burla platónicas contra los discursos fúnebres y los oradores, y otra distinta las noticias que da sobre personajes, sobre las características de los discursos y sobre las técnicas de composición, todo lo cual suele ser aceptado por los estudiosos como descripción de la oratoria de su tiempo.

Que Platón en el *Menéxeno* se burla de los oradores, de Aspasia en particular, es un hecho innegable. Que con esto perseguía probablemente contrarrestar las tesis de la *Aspasia* de Esquines, es bastante probable. Ahora bien, si resulta que Aspasia no era una maestra de retórica cuya importancia, pese a ser mujer, no le pasó desapercibida a Platón, en tal caso, el propio *Menéxeno* queda desprovisto de todo sentido.

Pero, además, Platón no es la única fuente; hay otras muchas que insisten en la relación entre Aspasia y la retórica. De los 34 testimonios recogidos, 17 se refieren a la pericia de Aspasia en el arte de la retórica, mientras otros insisten en su dedicación a la filosofía. Diversas hipótesis han pretendido desactivar la fuerza de estos testimonios. Para Schwarze, tal relación es una invención de la comedia; para Dittmar, sería Esquines el que con su *Aspasia* habría escrito una "novela" en la que se divulgaba esta imagen. En ambos casos, las fuentes se limitarían a copiar sin sentido crítico alguno la "invención original".

Estas hipótesis se desvanecen por sí solas con una simple lectura atenta de los testimonios. Citemos el caso de Plutarco<sup>23</sup> quien nos transmite la información más abundante y sistemática. En la misma destacan dos datos: 1. maneja diversas fuentes, y 2. procede a una evaluación crítica de sus informaciones. El texto tomado de *Sobre la*

---

<sup>23</sup> Stadter (1989) reconoce que nuestro conocimiento de la época de Pericles se empobrecería inmensamente de no haber sido escrita la biografía (p. liii). Afirma asimismo que el biógrafo recoge ampliamente textos de la tradición antipericlea (p. xlili) que intenta refutar (p. xxx) mostrando las virtudes del estadista. Si esto es así, no veo por qué no hemos de aceptar el valor histórico de sus informaciones, por supuesto con la salvedad -para mí, obvia- de que el dato histórico está siempre mediatizado por la interpretación, es decir, por el fin ejemplar que Plutarco persigue.

*malevolencia de Heródoto* (T 17) es una buena muestra de lo segundo. En cuanto al *Menéxeno*, lo conoce y distingue la broma platónica de lo que son los hechos históricos. Sobre los motivos de la inclinación de Pericles por Aspasia, ofrece versiones de otros para finalmente proponer la suya, una versión que se compagina bien con el propósito moral de la biografía: el enamoramiento. Las demás versiones no corresponderían con el retrato modélico que Plutarco se propone. Una Aspasia experta en política, consejera de Pericles, autora de algunos de sus discursos más célebres, no contribuiría, según los cánones de su tiempo, a enaltecer a Pericles.

El informe de Harpocración, por citar otro ejemplo, depende de fuentes muy variadas: Lisias, Platón, otros socráticos, Duris, Teofrasto, Aristófanes, Éupolis y Esquines socrático.

En términos generales, el que un testimonio cite a Esquines o a los cómicos, en ningún caso implica que tales sean las únicas fuentes.

Las citadas hipótesis, además, deberían explicar por qué, siendo muchos los escritores contemporáneos de Aspasia que escriben sobre ella y que con toda probabilidad la conocieron, como son Cratino, Éupolis, Aristófanes, Platón, Jenofonte, Esquines socrático o Antístenes, habrían de hacerse eco y aceptar la versión de uno de ellos. Lo que ocurrió fue lo contrario, a saber, que divergían notablemente. Aunque estemos mal informados de ello, sabemos, por ejemplo, que Antístenes discrepaba de Esquines en su valoración de Aspasia<sup>24</sup> y, a su vez, Platón, de ambos.

Me referiré finalmente a una objeción muy significativa contra nuestra línea argumental planteada por Stadter (1973, 118 y ss.): si Plutarco no toma el epitafio como muestra de la oratoria de Pericles, "parece razonable concluir con él que el famoso discurso fúnebre es esencialmente tucídideo, no pericleo, y si Pericles subió a la tribuna en el 431, [...], no pronunció un discurso tan memorable" (p. 120). Stadter cree encontrar una opinión similar en Dionisio de Halicarnaso, con lo que la objeción se refuerza.

No obstante, debemos precisar: Plutarco nada dice del epitafio del 431, ni sobre el hecho mismo ni sobre la autoría del discurso. Aparte del enunciado general negativo de *Per.* 8 ("e[gggrafon me;n ou\n oujde;n ajpolevloipe plh;n tw`n yhfismavtwn"), hay simplemente una decisión práctica, a saber, no usar el texto de Tucídides como muestra de

---

<sup>24</sup> B. Ehlers (1966) y H. Dittmar (1912)

la oratoria de Pericles. Lo demás es silencio. Cuando habla del *Menéxeno* (*Per.* 24, 7), se refiere exclusivamente a la introducción dialogada sin referencia alguna al discurso. Dionisio de Halicarnaso<sup>25</sup>, sin embargo, formula expresamente una hipótesis que ofrece como opinión propia. En efecto, tras criticar la inconsistencia de los discursos en el conjunto de la obra, dedica atención especial al epitafio, que, en su opinión, está inadecuadamente situado, pues es un gran discurso para conmemorar un episodio bélico de escasa importancia, sin hazañas notorias y con muy pocos atenienses implicados. Esta inconsistencia la explica así: "Parece que el historiador -expresaré, en efecto, lo que yo creo-, queriendo hacer uso de la personalidad de Pericles y componer el elogio fúnebre como pronunciado por él, ya que este varón murió el segundo año de la guerra y no presencié ninguna de las desgracias acaecidas a su ciudad después, reservó para aquel pequeño episodio carente de importancia el elogio superior al mérito de la acción" (*Th.* 18).

Lo que propiamente explica Dionisio es el supuesto error de Tucídides, es decir, el por qué de la ubicación del discurso en el libro II, más que cuestionar la paternidad periclea, todo ello basándose en sus propias conjeturas. Para Dionisio hay un problema de crítica literaria más que de paternidad del discurso. Más aún: tal problema existiría en los mismos términos con independencia del autor del discurso.

Tanto Dionisio como Plutarco no discuten la paternidad tucidídea del epitafio ni de los restantes discursos de la *Historia*; se limitan a darla por supuesta. La posición de ambos respecto al epitafio del *Menéxeno* es similar. Las razones de esta suposición no las encontramos en sus escritos.

En mi opinión, de estos hechos no se infiere necesariamente la conclusión de Stadter. La posición de Plutarco y Dionisio de Halicarnaso podría explicarse de otro modo: 1. En cuanto a Tucídides, dado que la mayoría de sus discursos son composiciones propias, al margen de su mayor o menor fidelidad a lo que "realmente se dijo", el epitafio acabaría integrado en esta misma categoría de composición tucidídea.

2. El hecho de que no existiera un *corpus* reconocido de escritos de Pericles o

---

<sup>25</sup> *Th.* 16-18. Según Dionisio, también Cratipo, probable continuador de Tucídides y tal vez autor de las *Hellenica Oxyrhynchia*, opinaba que "los discursos no solo impiden la acción sino que también causan molestias al auditorio" (16)



Aspasia explica que los epitafios se consideren obra del autor en el que están incorporados. Sin embargo, cuando tal *corpus* existe, se discute la paternidad del discurso, cual es el caso del *Erótico* de Lisias. También se da el caso de excluir de un *corpus* un determinado texto, como ocurre con el *Epitafio* de Demóstenes<sup>26</sup>.

### 1.3 EL PROCESO DE IMPIEDAD

Para concluir la biografía, me referiré al proceso de impiedad incoado contra Aspasia, lo que en mi opinión constituye una prueba externa que avala el informe platónico en el sentido de que la Milesia era un personaje intelectual influyente en el círculo de Pericles. El informe de Plutarco dice así: "Por estas fechas Aspasia fue sometida a proceso de impiedad (*diken asebeías*), siendo acusador el poeta cómico Hermipo y acusándola además de recibir para Pericles mujeres libres en su casa, mientras Diopites redactó un decreto para denunciar a los que no creían en las cosas divinas y a los que enseñaban teorías sobre los fenómenos celestes, tratando de sembrar la sospecha contra Pericles a través de Anaxágoras" (*Per.* 32,1).

Nada dicen las fuentes sobre los pasos judiciales en este proceso, lo cual no es argumento en favor de su inexistencia como suponen algunos<sup>27</sup>. Fuese presentado ante la Asamblea o ante el Consejo, el juicio se resolvió ante un tribunal, pues Pericles logró la absolución "derramando muchas lágrimas en el juicio e implorando a los jueces" (*Per.* 32,

---

<sup>26</sup> Pese a la unanimidad de la traducción manuscrita, Dionisio, así como Harpocración o Libanio, no creen que el epitafio sea obra de Demóstenes (*Dem.* 23). En general, la crítica actual no ve razones suficientes para negar la paternidad demosténica del discurso.

<sup>27</sup> El silencio de las fuentes no puede considerarse prueba, lo que, además, no es el caso en el proceso de Aspasia. Además de Plutarco, se refieren a este hecho el escolio a Aristófanes (T8), Antístenes (T14), Pseudo-Plutarco (T18) y probablemente Sópatro (T29). Aunque no todos los investigadores sean escépticos respecto a este proceso, la mayoría no lo incluyen en sus trabajos sobre los procesos políticos del s. V en Atenas. Así, Wedel (1971, 139) lo pasa por alto debido a que "la única fuente" (se refiere a Plutarco) resulta demasiado pobre.

5).

El informe de Plutarco establece en el proceso de Aspasia una relación de concomitancia entre la demanda de Hermipo y el decreto de Diopites: el primero realiza la acusación y el segundo hizo votar el decreto que la fundaba. Esta asociación se hace necesaria si suponemos con Ostwald que el citado decreto fue la primera legislación sobre *asebeia*.

El proceso de Aspasia es anterior al de Anaxágoras con el que está estrechamente ligado tanto en el tiempo como en las motivaciones. En ambos casos la intención era atacar a Pericles, pero estos extranjeros de su círculo tenían que dar motivos para la acusación. Los de Anaxágoras son claros y suficientemente atestiguados (DK59A1, A3, A17, A18). El decreto de Diopites parece hecho a medida de las actividades de este físico jonio. Ahora bien, ¿cuáles pudieron ser los motivos que daba para tal acusación de *asebeia* la actividad de Aspasia?

Comenzemos por la segunda acusación, que parece ser añadida a la de impiedad: "*hos Perikleî gynaiikas eleuthéras eis tò autò phoitósas hypodékhoito*" (*Per.* 32, 1). A propósito de Fidias se dice algo similar, aunque no aparece en el proceso que se le incoó: "*hos eleuthéras tò Perikleî gynaiikas eis tò autò phoitósas hypodékhoménu tou Pheidíou*" (*Per.* 13, 15)<sup>28</sup>. Esto supondría que tanto el artista como Aspasia se dedicaban a concertar citas entre Pericles y mujeres libres atenienses.

La acusación es tan absurda que el propio Plutarco (*Per.* 13, 16) nos da la clave para interpretarla. La historia que hacen los contemporáneos -y tal es el caso de esta acusación, pues procede de la comedia y de Estesíbroto- contamina y desnaturaliza la verdad (*lymaínhtai kai diastréphē tèn alétheian*) a causa de la envidia y la malquerencia. No se trata por tanto de invenciones, sino de una interpretación torcida sobre algún hecho real.

Para tratar de averiguar cuál pudo ser la situación real que motivó el proceso, creo conveniente citar otro pasaje de Plutarco: "Unos dicen que Pericles se interesó por Aspasia

---

<sup>28</sup> J. Schwarze (1971, 11 y ss.) supone que las citaciones de *Per.* 13,15 y 32,1 proceden de una única cita referida a Fidias procedente de alguna comedia. Esta cita, excluido el nombre de Fidias, pudo haber entrado en una antología de noticias sobre Aspasia de la que Plutarco la habría tomado. La suposición no parece tener gran fundamento.

por ser mujer sabia y experta en política; en efecto, Sócrates solía visitarla con sus discípulos, y los íntimos le llevaban a sus esposas para que la escuchasen" (*Per.* 24, 5).

Que Sócrates frecuentaba la casa de Aspasia -incluso que fue su maestra en oratoria- es un dato atestiguado en otras fuentes como Esquines, Platón y Jenofonte. Aquí se dice que Aspasia además recibía en su casa a mujeres libres que escuchaban sus enseñanzas. Creo que cabe pensar que tanto la Milesia como Fidias eran personajes que atraían mujeres como también hombres (lo escandaloso, sin embargo, sería la presencia de mujeres libres, no de hombres ni tampoco de heteras, ambas cosas admitidas por la costumbre) al círculo de Pericles. Ese sería el hecho en que se basan las acusaciones de los enemigos de Pericles modificando (y ahí estaría la deformación de la que habla Plutarco, hasta el punto de que en *Sobre la malevolencia de Heródoto* 6 cita como ejemplo el caso de Aspasia-Pericles) la finalidad de tales citas: serían poetas cómicos o enemigos como Estesímbroto quienes añadirían el componente sexual que tanto juego daba a la comedia.

Si esto es así, hemos de suponer que en torno a Pericles y su círculo, en especial la Milesia y Fidias, se desarrolló un movimiento de emancipación femenina que explicarían el proceso de Aspasia y ayudarían a entender comedias como *Lisístrata* y las *Asambleistas*.

Ahora bien, el proceso de Aspasia es calificado como *diken asebeías*. No sabemos si el proceso fue iniciado por *eisaggelia*, pues la *dike* podía ser privada (*idia*) o pública (*demósia*). Según Ostwald (1986, 532 y ss), para quien bajo esta figura jurídica caían cargos como impiedad, malversación de fondos, traición y conspiración, difícilmente los enemigos de Pericles pudieron utilizar otro procedimiento contra unos extranjeros que no eran culpables de delitos tipificados en la ley ateniense. Parece claro que la acusación de impiedad tenía que ser distinta a la de las mujeres libres, ya que una condena por impiedad parece que exigía probar, como ocurrió en el proceso de Sócrates, no reconocer los dioses de la ciudad o introducir divinidades nuevas, a lo que se añadía una acusación independiente: corromper a la juventud.

Menzel sostiene que en la *asébeia* podían concurrir motivos políticos colaterales, pero lo determinante era una burla de los dioses y del culto<sup>29</sup>. Considera excepcional el

---

<sup>29</sup> La definición de *asebeia* en el tratado atribuido a Aristóteles *peri; ajretw`n kai; kakiw`n dice: ajsevbeia me;n hJ peri; qeou;1 plhmmevleia kai; peri; daivmonai kai; peri; tou;1 katoicomevnou kai; peri; gonei`1 kai; peri; patrivda*" (Cap. 7).


proceso de Protágoras, pues en su opinión el ateísmo teórico no era perseguido. Esta distinción es, sin embargo, más que dudosa, pues, si el proceso de Anaxágoras fue debido al rechazo de la mántica, no se ve que esto pueda ser una ridiculización ni de los dioses ni del culto. Parece más bien que el conflicto se establecía entre el racionalismo ilustrado (del que el ateísmo sería una consecuencia) y las creencias religiosas, como sostiene Ostwald (p. 532), todo ello en el marco de la oposición a Pericles.

Que el decreto de Diopites apuntaba a las actividades de Anaxágoras, lo declara el propio Plutarco. Más dudoso es, sin embargo, por qué podía fundamentar una acusación contra Aspasia. Por la narración de Plutarco sabemos que ambos procesos debieron ser muy próximos entre sí y es posible que el físico y la milesia, ambos extranjeros, ambos jonios, ambos influyentes, estuvieran asociados en sus actividades intelectuales consideradas revolucionarias y desestabilizadoras por los enemigos de Pericles. El decreto de Diopites, en lo que Plutarco dice, prevé perseguir mediante *eisangelía* “denunciar a los que no creían en las cosas divinas y a los que enseñaban teorías sobre los fenómenos celestes” (*Per.* 32,2)<sup>30</sup>. Parece que tal Decreto constituyó la primera legislación positiva contra la impiedad<sup>31</sup>. La *eisangelia* por impiedad se refería a quienes habían cometido alguna falta contra la religión y sus ritos, falta que era considerada como crimen contra el estado. En este texto conviene advertir algunos matices: habla, en primer lugar, de las cosas divinas (*tà theía*) y no los dioses (*toùs theoùs*), lo que parece referirse a la filosofía de Anaxágoras, que hacía de los fenómenos celestes meros fenómenos naturales. No cabe, pues, hablar de una ofensa contra los dioses o contra el culto. La misma referencia debe entenderse con “fenómenos celestes” (*tôn metarsíon*). En segundo lugar, se dirige contra los que enseñan (*didáskontas*) tales cosas, lo que en mi opinión debe entenderse en su sentido fuerte: es

---

<sup>30</sup> Para Ostwald, la *eisangelía* contra Anaxágoras es la primera que conocemos y es posible que haya sido la primera persecución en Atenas bajo el cargo de impiedad (1986, 196). En el relato de Plutarco, sin embargo, parece que precede el proceso de Aspasia y, al referirse al resultado de ambos, también cita primero la absolución de la Milesia.

<sup>31</sup> Tovar (1947, 354) sostiene que "Diopieithes, el famoso manco enemigo de Pericles, había dado forma de *eisangelía* a las acusaciones de *asebeia*, pero esto no significa que la *asebeia* no fuera una figura antiquísima de delito".

decir, no simplemente filosofar de una determinada manera (lo que implica el “no creer en las cosas divinas” *tà theía mē nomízontas*), sino la difusión de tales filosofías. Siendo que la actividad de Anaxágoras era la filosofía y, en todo caso, asesorar a Pericles, puede suponerse que Aspasia, cuya actividad docente en retórica está documentada, estuviera relacionada con la difusión de las doctrinas filosóficas de Anaxágoras, sobre todo teniendo presente la carga teórica de la retórica de su tiempo. Ello explicaría la conexión entre los dos procesos y el que ambos estuvieran basados en el decreto del adivino Diopites. Así pues, Aspasia sería procesada por impiedad (enseñar doctrinas contrarias a las creencias de la polis) y por corromper a las mujeres libres, en la medida en que éstas se encontraban entre sus oyentes 

Concluiré brevemente: las noticias platónicas sobre Aspasia responden a la realidad histórica. Considero que ésta es la mejor hipótesis para explicar lo que los críticos llaman reiterativamente el "misterio" o el "enigma" del *Menéxeno*. Por qué motivo la inmensa mayoría de autores modernos y algunos antiguos no sólo no aceptan tal hipótesis, sino que ni tan siquiera la consideran digna de estudio, es ya otra cuestión, que nos llevaría a temas fundamentales en la historia ideológica de Occidente.

## 2. ASPASIA AUTORA DE LOS EPITAFIOS

### 2.1 El epitafio de Tucídides.

Como cuestión introductoria, antes de entrar de lleno en la discusión sobre el discurso fúnebre, será conveniente recordar que Tucídides, en el párrafo anterior en el que describe con cierto detalle esta ceremonia tradicional, dice que "en honor de estos primeros muertos fue elegido para hablar Pericles, hijo de Jantipo..." (Th. II, 35). Hemos de suponer, por tanto, que Pericles pronunció realmente un epitafio en el 431, lo que constituía un acto público, solemne y de gran importancia en la vida de Atenas. Este hecho no pudo ser una invención del historiador, había demasiados testigos.

Admitido esto, me propongo argumentar en favor de dos hipótesis complementarias: 1. El texto que conocemos responde a lo efectivamente dicho por Pericles, si bien, tal vez, resumido por Tucídides, y 2. no hay inconvenientes historiográficos o filológicos para suponer que el discurso fue escrito por Aspasia aunque, dada su estrecha relación con

Pericles, fuera éste quien diseñara sus líneas fundamentales.

1. El profesor Adrados (1975, 217) resume de este modo su opinión, representativa de una buena parte de estudiosos: "El discurso en cuestión presenta, dentro del género a que pertenece, rasgos tan peculiares y, de otra parte, ideas tan inusuales en Tucídides, que es reconocido casi sin excepción como testimonio auténtico del pensamiento del estadista ateniense". Gomme ha argumentado convincentemente en favor de que el epitafio en ningún caso sería como es de haber sido escrito después de la derrota de Egospótamos y de los 30 tiranos. Incluso nota con ironía que aun los historiadores que consideran el discurso compuesto tras el 404, lo explican en el contexto del 431, lo que probaría que "su instinto es mejor que su razonamiento" (1945-56, Vol. II, p.129 n.1).

Algunos estudiosos, por el contrario, han seguido y siguen el punto de vista de E. Meyer, según el cual el epitafio no correspondería a lo que Pericles realmente pronunció o pudo haber pronunciado en el 431. Se trataría más bien del propio pensamiento de Tucídides en las especiales circunstancias en que Atenas se encontraba tras su derrota en el 404. Kakridis (1961, 6 y ss.), por citar un ejemplo relativamente reciente, considera como uno de los resultados más seguros de la moderna investigación sobre Tucídides que el epitafio es una composición libre del historiador. Tal conclusión, sin embargo, no se ajusta al conjunto de posiciones actuales sobre este problema entre los diversos estudiosos<sup>32</sup>. Sus

---

<sup>32</sup> Valga como ejemplo el estudio de J.E. Ziolkowski (1981, 188) quien distingue tres posibles posiciones: que sea una reproducción fiel, si no literal, del discurso pronunciado por Pericles; que sea una revisión del discurso de Pericles adaptada al estilo y propósito de la obra tucidídea, y, finalmente, que sea una libre composición de Tucídides inspirada en algún discurso fúnebre o en la tradición. Ziolkowski insiste en las incoherencias (p. 193 n.21) derivadas de la tercera posición y, aunque rechaza la primera posibilidad con escasos argumentos, admite que la indudable presencia en el discurso del modelo tradicional da credibilidad a los argumentos de que "el discurso es básicamente pericleo" (p.190). Más adelante, corrobora que "la conclusión más probable para esta línea de razonamiento es que Tucídides estaba trabajando con un discurso real escrito para una ocasión específica y ésta es la razón por la que contiene tantos temas y tópicos tradicionales" (p. 202). Finalmente, me interesa resaltar una última observación de este valioso estudio: "Como mínimo, no ha sido hallada razón alguna para desconfiar de Tucídides en sus afirmaciones de que Pericles pronunció la oración fúnebre en el 431 y que intentó representar ta; devonta de este discurso lo mejor que pudo al tiempo que conservaba la *xým̄pasa gnóme* de lo que Pericles realmente dijo" (p. 202).

argumentos son, por lo demás, poco convincentes. Que Pericles distinga en su auditorio, por un lado, oyentes sabedores (*xuneidós*) y con buena voluntad (*eúnous*) y, por otro, aquellos que no conocen el asunto (*ápeiros*) y que por envidia (*dià phthónon*) llegan a creer que se exagera, puede explicarse suficientemente entendiendo tal distinción como una alusión crítica a sus opositores o, simplemente, a los descontentos por los primeros reveses de la guerra. Al respecto tenemos información suficiente de la existencia de una oposición de signo oligárquico, responsable entre otras cosas de los procesos contra personajes de su círculo (Fidias, Anaxágoras y Aspasia).

En el epitafio no son extrañas alusiones de este tipo, que debían ser para sus oyentes menos crípticas que para nosotros. Es lógico que así fuera, teniendo presente que la *politeia*<sup>33</sup> constituía un género literario ya en el s. V, del que Heródoto (III, 80-82) constituye el más antiguo ejemplo. Este género, cuyo objetivo era presentar la *epitedeusis* de una ciudad como resultado de su *politeia* y de sus *nomoi*, tenía la forma de un *agon* sofisticado, construido antitéticamente, siéndole consustancial el carácter polémico.

Es bien posible que, incluso en tiempos de Pericles, existieran *politeiai* de signo oligárquico, como la de Pseudo-Jenofonte, pues no faltan estudios que la fechan antes o en torno al 430<sup>34</sup>. Estuvieran o no escritas, es lógico suponer que en una ciudad como Atenas estos temas fueran objeto frecuente de debate y discusión oral.

Intencionalidad polémica se observa en varios pasajes del epitafio. Más adelante citaré un ejemplo importante (supra pág. 79-80). Otro muy significativo se refiere a las precisiones pericleas sobre el término *demokratía* frente a la interpretación oligárquica que

---

<sup>33</sup> Leduc (1976) cita una lista en la que, además de Heródoto y el epitafio de Tucídides, incluye las mal conocidas constituciones de Critias (DK88B6, B31-38), las de Eurípides (*Fenicias*, vv. 449 ss. y *Suplicantes* vv.402 ss.) y, por supuesto, el PseudoJenofonte. Tal vez el cap. VII de los *Dissoi Logoi* sea un fragmento de este tipo de ejercicio literario. Para el tema de la *politeia*, véase el estudio de J. Bordes (1982).

<sup>34</sup>H. Frisch en el 432, E. Levy entre 431 y 430, V. Instinsky entre 442 y 432, Ostwald entre el 432 y el 424 (1986, 182 n.23).

lo entendía como gobierno de las masas más bajas y viles. Pericles puntualiza al respecto el principio de igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y lo complementa con un principio de diferencia en función de la virtud, bien entendido que éste último nada tiene que ver con la posición de clase, pobreza o anonimato; asimismo, entra en el debate entre atenienses y espartanos (en una polis como Atenas en la que existía una corriente de opinión filoespartana); argumenta, con no menos intencionalidad polémica, la no profesionalidad en temas militares y políticos (es el ciudadano en general el apto para la guerra y la política), cuando, como se sabe, será una de las posiciones persistentes de la crítica oligárquica a la democracia, asumida, al parecer, por Sócrates y más netamente por Platón. J.M. Pabón habla con acierto cuando advierte que para entender algunos pasajes cabalmente hay que tener en cuenta "el tono polémico que informa todo el discurso" (Th. Libro II, p. 68).

El espíritu polémico del epitafio se corresponde con otros discursos que Tucídides pone en boca de Pericles, con la única diferencia de que en éstos el orador es más explícito, enfrentándose abiertamente a la ira que los atenienses sienten contra él. El mismo Tucídides (II, 65) dirá en el perfil final sobre el estratega ateniense que no halagaba a la multitud, sino que "llegaba a oponerse" a ella. El epitafio muestra una situación donde la grandeza de la democracia y el mando reconocido de Pericles coexistía con más de un momento de desánimo, sobre todo en una población agraria castigada por las incursiones espartanas, lo cual sería sin duda aprovechado por los opositores a Pericles, los cuales tuvieron algún éxito, aunque efímero, tanto en la Asamblea como en los tribunales.

Es impensable que tras el desastre del 404 -no sólo por la grave derrota militar, sino por la profunda transformación social y política- el epitafio pudiera tener el tono confiado y seguro que expresa. Aun cuando se tratara de una invención libre de Tucídides, no podría ser interpretado más que a la luz de la situación del 431.

Diversos estudiosos, dando por supuesto que se trata de una composición tucidídea aunque anclada en el clima y espíritu del 431, han rastreado frases del discurso que, en su opinión, muy propablemente pueden ser atribuidas a Pericles. Entre ellas, destaco las siguientes:

a) "lo que he celebrado de la ciudad" (42, 2). Se advierte en estas palabras, como en otros pasajes del discurso (*eulogía*, *katastrophé*, etc.), una manifiesta connotación poética,



ajena a la pretensión racionalista de Tucídides y que, incluso, la contradice. De acuerdo con N. Loraux (1981, 275), este vocabulario debe atribuirse al propio Pericles, quien "no proponía a la veneración de los atenienses otro dios que la ciudad". Quizá sería éste un camino para responder a la cuestión de la religiosidad de Pericles.

La frase es un compendio de lo expuesto en capítulos anteriores (36-41) sobre conducta, constitución y carácter de los atenienses. Tal exposición es lo que constituye el himno a la ciudad. Por tanto, esos capítulos son los que llenan de sentido a la expresión poética y en tal caso no habría razón para considerar como periclea la frase y no la exposición que la precede, su auténtica razón de ser.

b) "contemplando de hecho cada día la fuerza de la ciudad y haciéndoos amantes de ella" (43,1). Esta expresión, sea como frase o pensamiento de Pericles o bien de cualquier otro dirigente político, debió gozar en torno al 431 de amplio predicamento. Los ecos hallados en la literatura posterior indican que debió ser popularizada por alguien del partido democrático<sup>35</sup>. Gomme argumenta que, en tal caso, no puede ser sino Pericles, de lo contrario Tucídides le atribuiría una frase de otro. Esta expresión adquiriría tal fortuna que pasaría a ser la favorita de los demagogos que sucedieron a Pericles. (Th. II, 60, 5. *philópolis* Pl. Ap. 24b; Plu., *Moralia* 540C).

Aristófanes, precisamente en sus primeras comedias, las que se refieren a los inicios de la guerra del Peloponeso, será, por lo que sabemos, el que más provecho burlesco sacaría de ella. En los *Acarnienses* (del 425), Teoro habla de Sitalces como "amigo de Atenas y enamorado (*erastēs*) vuestro de verdad" (vv. 142-43) pero es, sobre todo, en los *Caballeros* (del 424) donde saca el mayor partido a este eslogan; el comediógrafo describe un certamen entre el paflagonio, maltratado "porque te amo, pueblo, y soy enamorado tuyo", y el morcillero que se presenta como "rival en amor (*anterastēs*)". Cuando éste logre convencer al pueblo, le explicará cómo los demagogos solían adular a la Asamblea comenzando con el proemio: "¡Oh, Pueblo! soy un enamorado tuyo y te amo (*ô Dem' erastēs eimi sôs philô té se*)" (vv. 732 y 1341). Platón, en buena armonía con Aristófanes,

---

<sup>35</sup> Eslóganes de este tipo se popularizan frecuentemente y no solo en el campo de la política, sino también en el de los espectáculos o el consumo. Recuérdese lo que fue la bandera de la ética de Felipe González en las elecciones del 82.

conectará la corrupción con el ser amante del pueblo (*demerastés*) (*Alc. I*, 132a) y, en *Gorgias* (481c-d), criticará a Caliclés por ser esclavo de su amante, el pueblo de Atenas.

Vistos los textos de Aristófanes y Platón, parece natural pensar que *el amor a la ciudad* sería en sus orígenes<sup>36</sup> una consigna prestigiosa cuyo destino estaría unido al del partido popular tras la muerte de Pericles.

c) “de hombres ilustres toda la tierra es tumba” (43, 3). Esta frase, también periclea según Gomme (vol. II, 138), forma parte de un conjunto de ideas que constituyen el pensamiento ético más profundo del epitafio: la mayor honra para los muertos no se guarda en un monumento material ni se expresa en la solemnidad de una ceremonia cívica. Por encima de todo ello, está la memoria no escrita que todos los hombres atesoran en sus mentes. Lo mismo ocurre con las leyes: si los atenienses respetan la legislación y a sus magistrados, son especialmente cuidadosos con las leyes no escritas cuya infracción supone deshonor reconocida. Estos elementos profundos, firmemente enraizados en sus conciudadanos, constituyen la base de la grandeza de Atenas.

El epitafio pericleo apela constantemente a este nivel: el ciudadano no se califica por su riqueza o posición, sino por su estima social y por su virtud; la gloria de una ciudad no se mide por las hazañas realizadas, sino por la libertad, igualdad y convivencia que reina entre sus gentes; los honores a los muertos no se immortalizan en estelas y tumbas hermosas, sino en la memoria no escrita de los corazones; no son tanto las leyes cuanto los hábitos de valor lo que cuenta en la guerra.

La citada frase, por tanto, expresa un pensamiento reiterado en el discurso que consiste en explicar la singularidad ateniense no en virtud de su eficacia, sino de un código moral de base inmanente, la convicción ciudadana, que no necesita recurso alguno a los dioses.

Si estas frases son originales de Pericles, significaría que Tucídides las integró en su composición, lo que sería indicio de la voluntad del historiador de ser fiel al discurso

---

<sup>36</sup> Esquilo, *Eu.* 851-52: "Si vais a un país extranjero, os enamorareis (ejrasqhvsesqe) de esta tierra". En *Erecteo* de Eurípides (representado probablemente en torno al 422), Praxitea, que entrega a su hija por la salvación de la ciudad, exclama: "Oh patria, ojalá todos los que te habitan te amasen tanto como yo" (13, 53).

original. Sin embargo, las frases aludidas<sup>37</sup> están tan integradas en el conjunto del discurso y sintetizan ideas tan relevantes del mismo que parece difícil entenderlas como meras cuñas introducidas en la composición tucidídea<sup>38</sup>. En mi opinión, el reconocimiento de que estamos ante frases de Pericles es una concesión a la tesis que aquí se defiende: que el texto de Tucídides recoge el discurso realmente pronunciado por el estratega ateniense.

2. Uno de los pasajes más disputados en torno a la metodología historiográfica de Tucídides es I,21-22<sup>39</sup>, donde expresa las precauciones tomadas tanto respecto a los discursos como a los acontecimientos ocurridos (Gomme, vol. II, 139 ss.). Tras manifestar la dificultad de recordar las palabras, tanto cuando él mismo estaba presente como cuando las tomaba de otros, se propone redactar los discursos "manteniéndome lo más cerca posible de la intención general de lo que verdaderamente se dijo"<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Es posible, no obstante, que alguna frase de Pericles funcionara como eslogan independiente entre los demagogos posteriores y que la reiteración de la misma constituyera la base de las burlas posteriores de los comediógrafos.

<sup>38</sup> Hay abundantes indicios literarios que prueban la sintonía del epitafio con la situación del 431. Aparte de los ecos ya vistos en Aristófanes (*Caballeros* y *Acarnienses*), las tragedias de Eurípides próximas en su composición a los inicios de la guerra (*Suplicantes* o *Heráclidas*), son otro ejemplo. En este sentido se pronuncia L.B. Carter (1986, 195-96).

<sup>39</sup> El pasaje, crucial en la metodología tucidídea, ha sido y es objeto de numerosas discusiones. Sirva de ejemplo el artículo de J. Wilson (1982, 95-103).

<sup>40</sup> E. Badian (1992, 187-90), a propósito de esta frase, distingue entre las ideas que el orador quería transmitir a sus oyentes (su "intención completa") y las palabras adecuadas para alcanzar la persuasión. Sentada esta distinción, Badian supone que Tucídides permanecería fiel a lo primero, pero sería él quien elegiría las palabras adecuadas. De ahí que considere "ingenua" la posición de Gomme sobre la "precisión casi literal de los discursos de Tucídides". Podemos suponer que este sería el método del historiador cuando no tenía otra opción, lo que no parece el caso en el discurso fúnebre. Woodman (1988), que defiende una posición similar, siguiendo la interpretación de De Ste. Croix, reconoce que hay diferencias entre los discursos dependiendo de la evidencia oral disponible para el historiador. En este sentido, si se acepta que Antifonte (c. 480-410) fue el primero en publicar discursos forenses, con

Ciertamente se trata de una declaración de intenciones. Sin embargo, por lo que al epitafio respecta, se reconocerá que es un discurso excepcional. En efecto, si excluimos el diálogo de los Melios, el discurso fúnebre es el más amplio de todos los que se contienen en su obra (casi el doble de cualquier otro) y, por supuesto, la dificultad de la que habla Tucídides, se refiere principalmente a la extensión del texto<sup>41</sup>.

No obstante, para mi razonamiento, lo excepcional del discurso deriva de su género, el único discurso epidíctico en la obra de Tucídides. Platón afirma (*Mx.* 236b-c) que Sócrates aprendía de memoria el discurso de Aspasia y que ésta casi le golpeó porque le flaqueaba la memoria. Afirma también que los oradores de los epitafios no improvisan (lo que, además, sería fácil), sino que tienen los discursos preparados (235d). Finalmente, dice (236b) que, en la composición de estas piezas, sus autores utilizan restos (*perileímmata*) de otros discursos. De ahí se infiere que este tipo de discursos se encontraban escritos, independientemente de su mayor o menor circulación entre el público<sup>42</sup>.

---

más razón podemos suponer que circularan por escritos discursos epidícticos como los epitafios, menos dependientes de las circunstancias concretas de un proceso ante un tribunal y con unas pautas ya fijadas antes del 430.

<sup>41</sup> Pese a ello, el epitafio de Pericles es el más breve de los conocidos, si bien esto no implica necesariamente que haya sido resumido por Tucídides, ya que la brevedad depende de la exclusión, justificada en el propio discurso, de las hazañas que otros epitafios incluyen. De ahí que sea poco más corto que el de Demóstenes, el cual dedica poco espacio a la historia guerrera de Atenas.

<sup>42</sup> R. Barthes (1970, 176) sostiene que estos discursos, si no estaban escritos en el sentido moderno, al menos se aprendían de memoria. La propia crítica de Platón a la escritura en el *Fedro* y también la de Alcídama (L. Radermacher, *Artium scriptores*, p. 135) suponen una proliferación de escritos que, entre los discursos, afectaría especialmente a los epitafios y epidícticos en general. A propósito de la muerte de Grillo (el diálogo aristotélico de este nombre se considera escrito en torno al 360), el hijo de Jenofonte, dice Diógenes Laercio (II, 55) que, según Aristóteles, "fueron incontables los que escribieron encomios y epitafio". Las críticas contra la escritura pueden explicarse, ciertamente, por la presencia de la escuela de Isócrates, pero la escuela misma hemos de suponer que respondía a una demanda social preexistente. Sobre la circulación de libros en Atenas, puede verse G. Cavallo (ed.) (1977).

Si ello fue así, Tucídides pudo tener un ejemplar en sus manos. En cualquier caso, es del todo probable que él mismo (tendría entonces unos 25 años) asistiera a las honras fúnebres del 431, de manera que pudo escuchar el discurso y tomar anotaciones<sup>43</sup>. De todos los discursos es el epitafio el que más probabilidad tiene de haber sido escuchado por Tucídides y también de haber sido puesto por escrito.

Plutarco insiste en repetidas ocasiones sobre el cuidado que Pericles ponía en sus intervenciones públicas. Esto nos hace suponer que llegaría incluso a escribir, si no el discurso, sí al menos un resumen del mismo. Es razonable aceptar en este contexto la noticia del Suidas (T 33). Hay dudas sobre si esos discursos se transmitieron<sup>44</sup>. Plutarco dice que no ha dejado escritos sino sus decretos y que solo se recuerdan unas pocas frases. De las ocho en total, Plutarco cita cuatro y recoge otras cuatro Aristóteles<sup>45</sup>, cuyas citas tienen el interés de que las aduce como ejemplos de símiles (los samios son como niños y los beocios como tejos) y de metáforas (la juventud de la ciudad es la primavera del año y Egina, legaña del Pireo). Esto nos hace suponer que Pericles estaría bien informado respecto a la retórica profesional y sus técnicas<sup>46</sup>, además, por supuesto, de su

---

<sup>43</sup>Frente a quienes sostienen que el discurso está en función de los criterios historiográficos de Tucídides y de su economía, me remito a Immerwahr (en Stadter (1973, 23)), para quien "las funciones dramáticas e intelectuales de los discursos no excluyen su autenticidad".

<sup>44</sup> Sobre el tema las fuentes discrepan: mientras Cicerón afirma que quedan algunos escritos (*Brut.* 27, "Periclem, cuius scripta quaedam feruntur" y de modo parecido *De orat.* II.93), Quintiliano los considera espurios (3.1.12). Cabe pensar, por tanto, que en la antigüedad existieran imitaciones y que existiera una polémica sobre el tema.

<sup>45</sup> Plutarco, *Per.* 8.7-9 y 33.5. Aristot. *E.N.* 1407a1, 1411a2 (repetida en 1365a31), 1411a15-16 y 1419a2-6

<sup>46</sup> Las citas de Aristóteles plantean la cuestión de si las tomaba simplemente de frases que se transmitían oralmente atribuidas a Pericles o de textos escritos. Dada la carencia de información sobre muchos autores y obras citados en la *Retórica*, es difícil pronunciarse, aunque me inclino a pensar que Aristóteles (fundador de la primera gran biblioteca privada) trabaja fundamentalmente con fuentes escritas, aunque esto no excluye que, en el caso de Pericles, fueran apócrifas. De manera expresa, en un

personalidad y sus dotes naturales.

El fragmento transmitido por Estesímbroto del epitafio de la guerra samia (del 439) avala esta misma suposición. El texto es un ejemplo de entimema (o silogismo retórico): "Estesímbroto cuenta que, elogiando en la tribuna a los muertos en Samos, dijo que se habían hecho inmortales como los dioses, «porque a ellos mismos tampoco los vemos, sino que por las honras que tienen y por los bienes que procuran nos dan prueba de que son inmortales; ahora bien esto es también lo que corresponde a los muertos por la patria»" (Plutarco *Per.* 8.9). Un razonamiento de tal naturaleza nos hace pensar de inmediato en técnicas retóricas bien pensadas y elaboradas.

Dada esta situación relativa a la conducta de Pericles en los discursos, su preparación meticulosa, su exquisito cuidado, es de suponer que se aplicase y con excelencia en circunstancias tan especiales como las de las honras fúnebres de la ciudad por sus muertos. Teniendo en cuenta el carácter epidíctico-normativo del epitafio como género, el estilo elaborado y elevado que se observa tanto en el de Tucídides como en los fragmentos del de la guerra Samia, es lógico pensar, supuesta su relación con Aspasia, ya estrecha desde antes del 440, y la habilidad de ésta en oratoria, que un discurso de aparato como es el epitafio fuera compuesto por ella.

Ha habido estudiosos que, aceptando que el epitafio corresponde en su contenido a las ideas y el espíritu del 431, niegan que los recursos retóricos del discurso correspondan al momento de ser pronunciado. El argumento para tal hipótesis es la mágica fecha del 427, año en que Gorgias llegó a Atenas provocando admiración, incluso entre los rétores atenienses, por su arte retórica<sup>47</sup>. El argumento carece de fuerza probatoria<sup>48</sup>, pues se da por supuesto que en la oratoria ática no pudo haber elementos considerados "gorgianos" presentes en el epitafio hasta después de tal fecha. Sin embargo, si, por una parte, no

---

caso (1365a31) se dice que esa frase la pronunció en el epitafio. El hecho de que no se encuentre como tal en el epitafio de Tucídides no prueba nada, pues podría perfectamente pertenecer al del 439, del que tenemos noticias por Plutarco y Estesímbroto.

<sup>47</sup> DK 82A4, que recoge los testimonios de Diodoro de Sicilia y de Dionisio de Halicarnaso.

<sup>48</sup> Así lo entiende, entre otros, F. Romero (1985).

puede excluirse que circularan manuales de retórica antes del viaje del sofista, por otra, habría que probar que Gorgias es el inventor *ex nihilo* de tales recursos y que con su presencia revolucionó súbitamente las técnicas retóricas del momento. De los testimonios históricos, todo lo que puede deducirse es que Gorgias fue el representante por antonomasia de una oratoria estilísticamente brillante, lo que los griegos dieron en llamar "*gorgiázein*" (hablar al modo de Gorgias), pero no fue, desde luego, el inventor de los epitafios<sup>49</sup>.

El tema de los *hapax legomena* en Tucídides más que a desmentir viene a confirmar que no ya el contenido sino también el estilo es del 431. De los 1789, 54 corresponden al epitafio, el cual consta de 12 párrafos. Si la proporción del epitafio se extendiera a los 917 de que se compone la obra, deberían contarse un total de 4126. A la inversa, si la proporción de toda la obra se respetara en el epitafio, deberían contarse en él solamente 23. En general, los 193 párrafos que ocupan los discursos son más ricos en innovación verbal que los pasajes narrativos, y, en especial, con gran diferencia, el epitafio. Tal innovación podría explicarse, no sólo por la necesidad de precisión conceptual, sino también por el deseo de fidelidad a lo realmente dicho.

Atendiendo a la composición estilística del epitafio, Leduc (1986, 88) ha llegado la siguiente conclusión: "El estilo de la oración fúnebre no es una transcripción ni del estilo de Tucídides ni del de Pericles". La razón fundamental se basa en la distinción aristotélica (*Rh.* 1409a25 ss.) entre estilo continuo ("de éste antes se servían todos, mas ahora no muchos", dice) y estilo periódico. El epitafio constituye un ejemplo de estilo continuo, en el que las diversas partes se juxtaponen y se enlazan mediante conjunciones en una construcción elemental.

Son estos rasgos los que no se hallan en la obra de Tucídides ni en los restantes discursos de Pericles, en los que el estadista ofrece una visión de conjunto, bien trabada y argumentada. En cierta medida, es el estilo típico en las narraciones de las hazañas atenienses que se observan en los distintos epitafios y que en términos generales se

---

<sup>49</sup> Weber (1922) sostiene que los pocos fragmentos conservados del epitafio de la guerra samia (439 a.C.) permiten constatar ya en esa fecha el esquema tripartito del discurso (elogio, exhortación y consolación), lo que prueba que el epitafio ático (un producto local, como decía E. Meyer) había alcanzado ya su forma fundamental antes del viaje de Gorgias a Atenas.

mantendrá como una característica estilística del género y será uno de los motivos críticos de Platón contra la retórica<sup>50</sup>.

Todo ello nos lleva a concluir que Tucídides recoge con fidelidad, tanto de contenido como de estilo<sup>51</sup>, el discurso que Pericles realmente pronunció en el 431 y que lo más probable es que fuera compuesto por Aspasia.

## 2.2 El epitafio del Menéxeno

El sentido que podemos atribuir al epitafio del *Menéxeno* depende de la parte dialogada, que constituye la introducción y epílogo del diálogo. En una primera aproximación tal epitafio tiene un valor ejemplar<sup>52</sup>, es decir, ha de suponerse que en él

---

<sup>50</sup> (*Phrdr.* 264b). La alternativa platónica es que los discursos deben tener "una composición a la manera de un animal" y no ser un revoltijo de elementos diversos.

<sup>51</sup> Pope (1988, 286) plantea tres posibilidades sobre los discursos, particularmente los relativos a teoría política: 1. Que sean contribuciones de Tucídides a la teoría política; 2. Que tome anónimamente clichés de otros oradores y los ponga en boca de sus personajes, y 3. Que sea un sumario, más o menos preciso según sus posibilidades, de lo que realmente se dijo. La primera opción se descarta por el hecho de que muchos de los argumentos preceden a Tucídides y son usados posteriormente por Aristóteles. La segunda opción tampoco sería aceptable, pues los argumentos teóricos están en función de un contexto práctico (elevar la moral, explicar una determinada propuesta, etc.), no siendo, por tanto, meros ejercicios retóricos sobre teoría constitucional.

Por consiguiente, debe aceptarse la tercera opción, siempre contando con las dificultades en la reproducción exacta de los discursos.

<sup>52</sup> Gomme (1945, Vol. II, 103) sostiene que, si Platón tiene en la mente a Tucídides, decidió hacer su epitafio "tan trivial como distinguido era el de Pericles"; de ahí, su paradójica o satírica atribución a Aspasia. Esta tesis se ampara en la creencia de que el epitafio del *Menéxeno* es una creación burlesca de Platón, creencia que tiene en contra todas las opiniones de los escritores antiguos. Ch. H. Kahn (1963, 220-234), que interpreta el discurso como una contestación platónica seria al de Tucídides, sostiene que la atribución a Aspasia sirve para establecer una conexión entre los dos discursos.



toman cuerpo todos los motivos críticos -incluso las ambigüedades- que Sócrates enuncia en la parte dialogada así como en otros escritos platónicos no lejanos al *Menéxeno* en la fecha de composición, como el *Gorgias*.

No hay en esto misterio alguno como tampoco en que, pasado el tiempo, se tomara el epitafio por algunos autores o incluso la mayoría como un modelo de oratoria. La única cuestión "misteriosa" es que tal discurso sea atribuido por Platón a un personaje real, cuyos rasgos históricos se hallan envueltos en una atmósfera de mito y leyenda, y que, para más complicación, es mujer, extranjera, de vida supuestamente poco ejemplar y esposa de Pericles: Aspasia de Mileto.

El que estas noticias vengan expresadas en un tono irónico y burlesco en nada desvirtúa su carácter histórico o, al menos, no lo prejuzga, como las ironías socráticas hacia Protágoras o Hipias no han dado pie a nadie para dudar de la historicidad de tales sofistas y de sus habilidades.

Para nuestra argumentación, es significativa la presencia de las parejas Lampro-Conno (músicos) y Antifonte-Aspasia (oradores). Méridier (1978, 79) la explica de la siguiente manera que considero paradigmática: "Asociando su nombre al de Connos, el viejo citarista que enseñaba música a los niños, Sócrates quiere indicar que sus pretendidos maestros son de valor igualmente mediocre. Y para hacerse entender mejor, los coloca irónicamente a uno y a la otra por encima de un músico célebre, Lampros, y de un orador afamado, Antifonte (236a). Con ello muestra el poco caso que debe hacerse al discurso anunciado".

Que Conno y Aspasia sean mediocres frente a Lampros y Antifonte, es algo que está por argumentar. Pero para nuestro razonamiento es indiferente. Admitiéndolo como cierto, lo único pertinente que cabría inferir es que Conno y Aspasia son músico, el uno, y maestra de oratoria, la otra. No se pretende negar la ironía, sino, al revés, enfatizarla. Ambos personajes han sido blanco de los cómicos y su presencia en el diálogo, para lectores avisados, resultaría tanto más jocosa. Tal vez debamos entender que Aspasia y Conno son mediocres como maestra de oratoria y como músico, pero eso no es más que una valoración platónica acerca de un hecho histórico que no se prejuzga, a saber, que Conno enseñaba música y Aspasia oratoria.

El argumento de Meridier y, con él, el de la mayoría de los críticos que reducen la

presencia de Aspasia a mera burla o simple metáfora, carece de la mínima capacidad explicativa, pues es evidente que el hecho de que algún personaje sea caricaturizado en la comedia no implica, antes bien excluye, que el personaje como tal, su profesión y sus relaciones, sean una invención: El Sócrates de las *Nubes* es un filósofo o sofista y Cleón o Pericles son demagogos.

Tampoco me parece convincente la hipótesis de Clavaud<sup>53</sup> ante la presencia de las dos parejas: Aspasia y Antifonte representarían respectivamente la oratoria política y la judicial, las dos vertientes fundamentales de la elocuencia pública de su tiempo que Platón tenía como objetivo refutar en este diálogo. A su vez, los dos músicos tienen sentido en función de tal objetivo, pues Platón no dirige sus críticas a la música, sino a los oradores, cuyos discursos con "el tono aflautado de la palabra y la voz del orador... hechizan nuestras almas..." (235a-c). La alusión al estilo "musical" al modo de Gorgias parece ser el blanco.

Por lo demás, si se acepta que tres de los personajes (Antifonte como orador, y Lampros y Conno como músicos) son históricos, lo que nadie niega, ¿qué razones tenemos para suponer que Aspasia como oradora es una broma inventada por la comedia y repetida por Platón? Incluso la vieja suposición de que el objetivo crítico de Platón es Pericles y Tucídides, lo cual es innegable, no justifica la presencia de una Aspasia inventada. Si, en efecto, la Aspasia experta en retórica fuese una invención burlesca de Platón, tomada o no de la comedia, parece que éste trataría de sugerir que la elocuencia de Pericles, como prototipo de elocuencia pública, es cosa de poca sustancia propia de mujeres<sup>54</sup>. La

---

<sup>53</sup> El papel de Aspasia, según Clavaud, es sin embargo meramente simbólico. Platón la habría elegido para tal función en virtud de tres circunstancias: la paz de Antálcidas (la amargura platónica frente a la política de su tiempo), su decisión de romper con los oradores y la reciente publicación de la *Aspasia* de Esquines. Esta explicación deja sin aclarar por qué Platón toma como símbolo de la retórica judicial a un orador *real* (Antifonte) mientras para la retórica política elige una oradora *ficticia*.

<sup>54</sup> Tal es la suposición, tan plena de autoconvicción como de gratuidad, de N. Loraux: "No hay duda posible: la introducción de un elemento femenino en medio de un procedimiento eminentemente masculino es una nueva forma de desacreditar la oración fúnebre" (1981, 328). Este prejuicio se repite incesantemente, sin que al parecer sus autores se sientan obligados a ofrecer argumentaciones. Así, para Méridier, Platón atribuye los epitafios del *Menéxeno* y de Tucídides a Aspasia para sugerir que ambos

hipótesis no es aceptable, pues entraría en flagrante contradicción con los esfuerzos que Platón dedica a su refutación (el *Gorgias*, el *Fedro* y otros muchos e importantes pasajes de otras obras). Quizá podríamos suponer también que Platón está reconociendo o denunciando la influencia de esta mujer, extranjera y de dudosa conducta, en la vida pública ateniense a través de su esposo, como si fuera ella la que llevaba las riendas del estado desde la sombra. Aun cuando este mensaje pueda ser también perceptible, no podría pasar de ser una consecuencia colateral. No se entendería que en el 386 tal pudiera ser el objetivo de este diálogo platónico. En cualquier caso, quedaría por determinar el sentido y el fundamento de la influencia de Aspasia sobre Pericles.

Hay un segundo aspecto, relativo a la técnica de composición de los discursos por parte de Aspasia. El tema como tal no interesa aquí (puede verse un estudio pormenorizado en Clavaud sobre la técnica de la soldadura en los discursos de Antifonte), salvo en lo que toca a la relación entre el epitafio del *Menéxeno* y el atribuido por Tucídides a Pericles. Enterada Aspasia de la situación, se puso a elaborar un discurso: "Entonces, de improviso, expuso ante mí una parte del discurso, según lo que era preciso decir; para la otra parte, que ya tenía pensada de antes, de cuando, según creo, compuso la oración fúnebre que pronunció Pericles, juntaba algunos restos de este discurso" (236b).

Se nos informa, pues, de que el epitafio de Pericles en Tucídides y el epitafio del *Menéxeno* fueron ambos compuestos por Aspasia. Un estudio comparativo de ambos confirma más que contradice la noticia platónica. En efecto, salvo el de Tucídides, todos los

---

"n'ont pas plus de valeur aux yeux du philosophe que s'ils étaient réellement l'oeuvre d'une femme" (1978, 79). Vidal-Naquet (1990, 105), por su parte, al preguntarse si Platón toma a Aspasia como una activista real de la política, contesta: "Hypothèse absurde. C'est le problème qui est sérieux. Quant à Aspasia, dans le *Ménéxène* elle est moins un politique qu'une métaphore. C'est métaphoriquement qu'une femme peut intervenir, à Athènes, dans la vie politique". Como se ve, y puede comprobarse en los contextos respectivos, las razones de tal tópico o no las tienen sus autores o las consideran innecesarias. Que yo sepa, entre estudiosos recientes, es E. F. Bloedow (1975, 32-48) el único que da credibilidad a las noticias platónicas sobre Aspasia, "lo que significa hacerla autora última del epitafio", pues, sólo considerándola como figura destacada del círculo de Pericles y co-arquitecta del movimiento sofístico, se justifica su presencia en el *Menéxeno* y se justifica el objetivo platónico en el diálogo de lanzar un duro ataque a la retórica sofística.

demás epitafios que conocemos (*Menéxeno*, Lisias, Demóstenes e Hipérides) contienen una parte importante en el elogio dedicada a narrar las hazañas guerreras de los atenienses. Pericles, por el contrario, tras una breve referencia a "nuestros antepasados..., a nuestros padres... y a nosotros mismos", prefiere silenciar las guerras para extenderse en los principios de conducta (*epitédeuma*) la constitución política (*politeía*) y rasgos de carácter (*trópoi*) en que se basan los éxitos atenienses.

El epitafio de Pericles se desarrolla, pues, conforme a la división esencial del género: elogio y consolación, mas el elogio contiene un desarrollo específico y diferencial respecto de los demás. A partir de este hecho, la noticia platónica se hace verosímil: en efecto, Aspasia, como experta en este tipo de discursos, debió construir un epitafio conforme a los cánones vigentes y, por los motivos que fueren, Pericles prefirió omitir la parte de las hazañas que Aspasia pudo utilizar para componer otro discurso, a saber, el del *Menéxeno*. Con ello Platón lo que en verdad está haciendo es igualar ante sus ojos teóricos ambos discursos, de modo que las críticas contra el modelo (el epitafio del *Menéxeno*), son extensibles al de Tucídides y similares, en realidad, a toda la oratoria pública.

Para el Académico, el defecto capital de la retórica es su despreocupación por la verdad y la justicia; su realidad se reduce a una técnica de embaucamiento y adulación: de ahí que sean alabados todos, incluso los mediocres, y que se atribuyan a cada uno las cualidades que posee y las que no posee, todo ello expresado mediante hermosas palabras que hechizan nuestras almas con su tono aflautado. Así en el *Menéxeno*, pero también en el *Gorgias* y el *Fedro*.

De esto se sigue que es en la primera parte, en el elogio (en todos los epitafios, los oradores hacen jugar a Atenas el buen papel en la historia de Grecia), donde hemos de suponer que Platón ve la despreocupación de los oradores por la verdad<sup>55</sup>, y no tanto en la exhortación en la que se atiende más a consejos morales que a hechos históricos susceptibles de verdad o falsedad. Ello justificaría la posición de Dionisio de Halicarnaso, tan severo con la primera parte como admirador de la segunda que reproduce en su

---

<sup>55</sup> Por ello el epitafio de Pericles ejemplificaría peor las críticas platónicas por carecer de la parte histórica y, por lo mismo, tendría un carácter modélico inferior, lo cual, junto al hecho de estar incluido en la obra de Tucídides, sería razón suficiente para que no fuera elegido por Platón.

integridad. Pero, además, en el elogio hay, a su vez, dos partes: una primera dedicada a cuestiones políticas, tales como el elogio de Atenas y su sistema democrático, el mito de la autoctonía, la querrela de los dioses, etc. y la segunda dedicada a las hazañas guerreras. Es en esta última en la que primordialmente habría que ubicar las falsificaciones o desprecio por la verdad que Platón atribuye a los oradores. En cambio, las cuestiones relativas a los principios políticos no son reducibles a verdad o falsedad: la democracia, para Platón, antes que falsa, es mala o, si se quiere, injusta.

No creo, por tanto, que Platón escribiera el epitafio *ex nihilo*, limitándose a reproducir de un modo general el espíritu y los procedimientos de los discursos fúnebres como cree Méridier (1978, 82). La razón para esta negativa es doble: 1. El epitafio del *Menéxeno* contiene, como veremos, una teoría política y un modo de argumentarla tan precisa que resulta impensable una mera invención platónica. Hay que tener presente que la más plena dimensión de la crítica platónica a los epitafios radica en constatar que la cuestión debatida gira en torno al tema capital del sistema político: la democracia ateniense. Un Platón que se refuta a sí mismo (como se ven obligados a sostener también quienes, por ejemplo, defienden que la teoría de la percepción del *Teeteto* es una invención de Platón y no una teoría de Protágoras o quienes entienden el *Erótico* de Lisias en el *Fedro* como producto de la invención platónica)<sup>56</sup> me parece que desnaturaliza la

---

<sup>56</sup> En ambos casos Platón procedería del siguiente modo: comenzaría inventando un producto, sea una teoría o un discurso; lo atribuiría por burla o por motivos no bien explicados a un personaje histórico, sea Protágoras, Lisias o Aspasia, y, finalmente, procedería a refutarlo o ridiculizarlo. Comportamiento éste bastante extraño y cuyos supuestos sería interesante que nos los diesen a conocer sus autores. Sin embargo, abundantes estudiosos recientes (siguiendo a Dionisio de Halicarnaso -*Dem. 7* y *Pomp. I, 10*- y Diógenes Laercio-III, 25-) defienden la paternidad lisiana del *Erótico* que Platón le atribuye en el *Fedro* (Platón. *Fedro*. Edición de L. Gil, p.XXXI, n. 7. Madrid. 1970. CEC). Esta es también la opinión de C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*, p. 142. Aris & Phillips, 1986. Los discursos que se nos ofrecen en el *Banquete* serían otro ejemplo significativo. El modelo de discurso (elogio) era frecuente en los medios sofísticos del siglo V (Gorgias). La personalidad de los oradores, por su parte, no excluye que estemos ante discursos realmente existentes que Platón pudo resumir. Así, Fedro es un joven apasionado por la retórica; Pausanias bien podría haber escrito algún texto en defensa de la pederastia (Jenofonte. *Memor.* 8, 32). El discurso de Erixímaco "contiene, si no un verdadero fragmento doxográfico, al menos un cuadro históricamente correcto de un médico de su época"(Platón. *Banquete. Fedón. Fedro*. Traducción y

polémica vibrante, nada retórica y hasta obsesiva que el Académico inició contra sus adversarios. Desde mi perspectiva, Platón se encontró frente a él un entramado teórico bien constituido que él se propuso derribar. No necesitó inventarlo. 2. La sintonía del epitafio del *Menéxeno* con el de Tucídides (y no con otros) es tan notoria que llevó al propio Dionisio de Halicarnaso a la conclusión de que "Platón, en mi opinión, imita a Tucídides" (*Dem.* 24), lo que significa un reconocimiento de que la teoría política presente en los mismos se remonta a un mismo origen. Y ello porque la semejanza entre ambos no podía ser sino en la defensa de la democracia, ya que en todo lo demás (hazañas y consolación) difieren entre sí tanto o más que cada uno de ellos con los restantes. En suma, Platón, quiere, no sólo ridiculizar la práctica (el *érgon*) de los epitafios, pieza fundamental de la democracia ateniense, sino también refutar una teoría política concreta (el *lógos*), bien argumentada y presente en los debates sobre el régimen político. Considero, además, a Protágoras, según se verá más adelante, como la fuente de esta teoría que tiene su manifestación en estos dos discursos fúnebres.

Podemos añadir una nueva reflexión. El *Menéxeno* coincide con la apertura de la Academia. Los jóvenes atenienses que acudían a su escuela, como Fedro o Hipócrates en el *Protágoras*, se sentían deslumbrados por el verbo brillante de sofistas y oradores. Platón necesitaría para sus alumnos textos, pues en la elaboración y defensa de su filosofía solo cuenta como aliados con dos escuelas presocráticas, la pitagórica y la parmenídea. Los demás, Heráclito, Anaxágoras o Protágoras, son enemigos a batir. Por otra parte, los discursos de los oradores y los textos sofistas difícilmente podrían ser sustraídos a los ávidos ojos de sus alumnos. Nada mejor, por tanto, que ponerlos en sus manos debidamente "comentados", del mismo modo que Sócrates no rehúye llevar a Hipócrates a la presencia de Protágoras aunque convenientemente "preparado" (*Prt.* 310b-316a). Por lo tanto Platón, al escribir este diálogo, tendría a la vista un discurso que él consideraría un modelo de la oratoria pública de su tiempo si bien él pudo modificarlo o ampliarlo conforme a sus exigencias.

---

presentación L. Gil, p. 11. Madrid, 1982. Guadarrama). Aristófanes y Agatón no podemos afirmar que escribieran elogios sobre el amor, pero debemos suponer su capacidad.

Todo lo dicho hasta aquí creo que justifica nuestra suposición de que el epitafio del *Menéxeno* es un discurso preexistente<sup>57</sup> y que Platón lo usa como ejemplificación de sus críticas tanto a la práctica como al discurso de las honras fúnebres a los muertos por la ciudad. Para sostener la autoría de Aspasia, resta por abordar un problema: el del anacronismo. En efecto, el epitafio cierra las hazañas atenienses en el 387 (la paz de Antálcidas), fecha aproximada de composición del diálogo, mientras que Sócrates murió el 399 y Aspasia con toda probabilidad no pudo vivir mucho más allá de finales del siglo. Si el anacronismo es frecuente en los diálogos platónicos, el del *Menéxeno* es, sin duda, el caso más notorio.

Debemos notar, no obstante, que la cronología no parece una de las preocupaciones de los diálogos platónicos y probablemente tampoco lo era de este género, de modo que lo escandaloso para nosotros no tuvo por qué serlo para sus autores. Sabemos, por ejemplo, que Esquines Socrático escribió diálogos: uno de ellos, titulado Aspasia, plantea también anacronismos semejantes, concretamente en la supuesta conversación de la Milesia con Jenofonte y su esposa.

Sin embargo, creo que hay razones internas suficientes para explicar el innegable anacronismo<sup>58</sup>. Mi hipótesis es que la parte del discurso dedicada a las hazañas guerreras de los atenienses (239a7-246a5) podría entenderse como un *texto abierto* (en un sentido no muy lejano al usado por la Profesora Codoñer a propósito de las obras históricas de Isidoro

---

<sup>57</sup> Poca es la evidencia complementaria que podemos obtener de los análisis estilométricos. Ledger (1989) reconoce que el estilo del epitafio se aproxima más al de Tucídides o Lisias que al de Platón, si bien el motivo de distorsión estilística respecto a otros diálogos podría depender de las exigencias del género. En cualquier caso, los análisis estilométricos no permiten una respuesta segura ni a la autenticidad ni a la cronología del *Menéxeno*.

<sup>58</sup> J. Labarde (1991, 89-101) defiende la teoría de la interpolación. Partiendo de que la fecha dramática del diálogo debe situarse entre el 404 y el 399, concluye que la sección 244b3-246a4 sería una parte añadida por declamadores posteriores que acabaría entrando en la tradición escrita del *Menéxeno*. No me parece, sin embargo, concluyente su argumento derivado de la presencia de formas masculinas en primera persona (239c4-5; 246b5-7, etc.), pues, desde el momento que todo discurso fúnebre no podía ser pronunciado sino por un varón, es lógico suponer que Aspasia, su autora, escribiera en masculino.

de Sevilla). Me baso para ello en la noticia de Cicerón (*Orator*, 151), según la cual el epitafio del *Menéxeno* "tuvo tal aceptación que cada año, como sabes, es necesario recitarlo en aquella fecha". Clavaud señala con razón lo extraño que resultaría que en años sucesivos la lista de hazañas se parara en el 387. Frente a ello cabría suponer o bien la inexactitud de la noticia ciceroniana o bien entender la parte de las hazañas como texto abierto, ampliable según las circunstancias. Por ello el epitafio no perdería su personalidad, definida sobre todo por el elogio al sistema democrático, la consolación (sin duda las partes más notables) y el núcleo antiguo de las hazañas. Este tipo de ampliaciones históricas serían fácilmente integrables en el texto dada la estructura de la exposición a base de transiciones estandarizadas (*metà toûto, metà taûta*).

Creo que el prólogo del diálogo avala esta hipótesis. Se dice, entre otras cosas, que los oradores suelen tener este tipo de discursos preparados y, en concreto, que Aspasia lo compuso juntando "algunos restos (*perileímmata*)" sobrantes del que elaboró para Pericles. En el caso de Antifonte puede demostrarse en los fragmentos existentes este tipo de composición por soldadura.

Antes de argumentar a favor de esta hipótesis, conviene considerar la cuestión del anacronismo en toda su extensión. Se olvida frecuentemente que el problema no es sólo que el relato de hazañas concluya en el 387 cuando Sócrates murió en el 399 y que, por tanto, habría una distancia de doce o trece años (Guthrie IV, 304) entre ambos hechos. El anacronismo debe medirse entre el final del relato (Paz de Antálcidas en el 387) y la fecha dramática del diálogo, el momento en que Sócrates mantiene la conversación con el joven Menéxeno. Del diálogo se infiere que éste tendría unos veinte años (la edad de la efebía según 234a). Teniendo en cuenta que Menéxeno, ya con más edad, acompañó a Sócrates en el momento de su muerte junto con Esquines, Antístenes y otros (*Ph.* 59b), podemos suponer que la fecha dramática del diálogo giraría en torno al 410 y, por tanto, el anacronismo sería de entre veinte y veinticinco años.

En esta fecha, el círculo de Sócrates estaría en plena actividad y Aspasia seguiría, aunque con menor influencia política, activa en la enseñanza de la retórica. El conjunto del escenario de la conversación preliminar se compagina bien con una fecha en torno al 410.

Esto nos llevaría a la conclusión de que el discurso primitivo, con el núcleo antiguo de las hazañas, se cerraría en torno a esa fecha. Me baso para ello en los siguientes rasgos



del relato:

1. Desde el mismo comienzo de la narración, las hazañas de los atenienses (*pollà dè kai kalà érga*) tienen como fin defender la libertad en un doble frente: a) contra los griegos en favor de los griegos (239b1) ; y b) contra los bárbaros en favor de todos los griegos (239b2) y, más concretamente, al concluir el relato sobre las guerras médicas, se insiste en que éstas se llevaron a cabo en favor de la propia Atenas y de los pueblos de su misma lengua (241e7).

Algunas observaciones son necesarias:

a) Se enuncia en primer lugar el frente de griegos contra griegos, aunque ocupa el segundo en la exposición, lo que puede entenderse como indicación de que el marco de este epitafio, es la guerra del Peloponeso y, por tanto, de ahí deriva su actualidad.

b) Estos dos frentes articulan todo el relato, rompiendo la sucesión estrictamente temporal. Así, el capítulo de luchas contra los bárbaros se extiende hasta las campañas de Egipto (455) y Chipre (449), mientras que el segundo, las luchas contra los griegos se inicia con la guerra de Beocia (batallas de Tanagra y Enófita en 457).

Este eje estructurador del relato excluye todo lo relacionado con la *stásis* del 411, en la que se introduciría un tercer frente que el relato en ningún momento contempla: la lucha de atenienses contra atenienses en favor de la libertad<sup>59</sup>. Y también quedaría excluido todo lo relativo a la intromisión del Rey en las relaciones entre griegos (Guerra de Corinto).

2. Pese a que la lucha por la libertad es tanto contra bárbaros como contra griegos, el orador se siente obligado a establecer distinguos: "Contra los de la misma raza es preciso combatir hasta vencer..., contra los bárbaros, en cambio, hasta destruirlos" (242d). Es ésta una justificación que cobra sentido en el marco de la guerra del Peloponeso, pero no en el contexto de la paz de Antálcidas.

Por lo tanto, me inclino a creer que el epitafio original fue escrito en el contexto de la guerra del Peloponeso, probablemente en torno al 412 (tratado de los espartanos con el Rey) o el 410 (Batalla de Cízico), lo que supondría que el relato histórico llegaría hasta

---

<sup>59</sup> Así el epitafio de Lisias elogia a los defensores de la democracia contra los tiranos, incluidos los extranjeros, y resalta la lucha de éstos, no sólo contra los enemigos de siempre, sino también contra sus propios conciudadanos (62-63).

243c1 y el resto, hasta el final de las hazañas, sería añadido posteriormente.

Partiendo de esta hipótesis, el núcleo originario resultaría equilibrado: 1. Guerras contra los persas, en tres capítulos: Maratón, Salamina y Platea. 2. Guerra contra los griegos, en tres capítulos: guerra de Beocia (Batalla de Tanagra en 457), Guerra de Archidamos (431, lo que nosotros llamamos guerra del Peloponeso y que con tal nombre se halla por primera vez en Estrabón) y expedición a Sicilia (415) hasta la batalla de Cízico<sup>60</sup>.

Puede observarse que las dos primeras partes están organizadas en tríadas, con una extensión compensada y simétrica (33+19+17 líneas en cada núcleo de la primera parte y 17+17+19 en los de la segunda), mientras que la tercera parte (243c1-246a4)<sup>61</sup>, lo que suponemos añadido, contiene solamente dos núcleos muy desiguales en su extensión (30+53 líneas en cada uno).

Tal ampliación explicaría que la parte añadida no se articulase bien con la estructura original, por la inclusión de situaciones no contempladas en el planteamiento de partida. A su vez, estas situaciones, verdaderas novedades en las vicisitudes políticas del mundo griego, sobre todo el hecho de que los Lacedemonios, griegos, hayan recurrido al Rey, un bárbaro, contra los atenienses, exigen otro tipo de teorizaciones (ausentes del relato original) en el orador, quien insiste en esta cuestión desde dos perspectivas distintas: por una parte, "el auténtico nacimiento común (*xuggéneia*), que proporciona amistad firme y propia de los del mismo origen" (244a1 que se repite en b2) y, por otra, el carácter de

---

<sup>60</sup>Es digno de nota que en la exposición de la parte segunda (guerra contra los griegos) no existe la noción de guerra del Peloponeso como unidad, que, por el contrario, está claramente argumentada en Tucídides (I, 1; II, 1; V, 26. Parece incluso que Tucídides polemiza contra quienes no quieren ver la unidad de este conflicto). Aunque el asunto es disputado, mi opinión se inclina por pensar que Platón conocía la obra de Tucídides y, en tal caso, de haber sido él el creador de esta narración, es difícil pensar que no haya quedado huella alguna del punto de vista del historiador.

<sup>61</sup> Desde el punto de vista filológico en esta parte del relato se constata la ausencia del *mev* intensivo que aparece siete veces (238b2, 239b3, 239d6, 240d7, 241c7, 246a5, 246b6) en el resto del discurso. En cuanto a los *hapax legomena* (respecto al *corpus* platónico), son proporcionalmente más numerosos: 9 para las tres páginas que suponemos añadidas y 12 para las diez páginas de lo que suponemos el discurso primitivo.

griegos puros, sin mezcla, de los atenienses y de su odio a los bárbaros, todo ello expresado con una radicalidad impropia de lo que he llamado el núcleo primitivo de la exposición, en el que, junto a máximas morales de carácter general (240d), se resaltan las lecciones de valor de los combatientes de Atenas en favor de la libertad.

No puede decirse que esta noción de pureza racial esté preanunciada en la de isogonía<sup>62</sup> de los comienzos del epitafio, pues, mientras que la *isogonía* fundamenta la exigencia legal y moral de la *isonomía*, la *xuggéneia* de este contexto pretende fundamentar una política coyuntural de Atenas y, sobre todo, una condena a la política de alianza con el Rey de sus enemigos y competidores. Si, como dice Aristóteles, la cosa se define por su función, se reconocerá que las funciones de una y otra son enteramente diferentes.

En consecuencia con lo dicho, de 243c1 hasta el final debe considerarse como ampliación del núcleo histórico que contenía el discurso primitivo, lo cual pudo ser obra del propio Platón o de cualquier otro orador. De este modo, el diálogo ofrece un discurso actualizado, que incluye la historia más reciente, un paradigma vivo, lo que sería para Platón de mucha mayor importancia que el anacronismo que supone. La opción para él estaba entre cometer un anacronismo (inocente, por lo demás, para los discípulos y lectores de su tiempo) o ser él mismo anacrónico en la condena de la retórica.

### 2.3. La *politeia* de los dos epitafios

Es práctica común entre los estudiosos resaltar los tópicos de los distintos epitafios y explicarlos en función de las reglas peculiares y estrictas del género. Esta práctica, sin embargo, debería ser complementada con el estudio de los rasgos diferenciales de cada epitafio y, en particular, con el análisis del lugar y la función que los distintos tópicos desempeñan en cada uno. A partir de este supuesto, los dos epitafios atribuidos a Aspasia tienen una nota común, sobresaliente y fundamental, que los diferencia de los otros tres conocidos: Lisias (año 391), Demóstenes (año 338) e Hipérides (año 322).

Esta nota es la siguiente: una vez hecho el planteamiento inicial sobre el momento y la

---

<sup>62</sup> Guthrie define la creencia ateniense en la autoctonía como un *ne plus ultra* de nacionalismo (o de racismo). IV, 306 n.214.

oportunidad del discurso, los dos epitafios se construyen a partir de una exposición de los principios de la democracia ateniense (así Th. II, 37-41 y Pla. *Mx.* 237c-239a), de los que, como lógicas consecuencias, derivan los *érga*. Es secundario, al respecto, que el de Platón los exponga con detalle y el de Tucídides los de por sabidos. Lo importante es que la grandeza y poderío ateniense, cuyas hazañas se calla, derivan de la *politeía* y los *trópoi*, en suma, de una *epithédeusis* que expone con amplitud.

En Lisias, por el contrario, la democracia (§17-19) se inscribe en el conjunto narrativo de las hazañas, una vez expuestas las gestas arqueológicas y antes de iniciar la exposición sobre las guerras médicas. El epitafio de Demóstenes, pese a que recoge literalmente argumentaciones del platónico, expone las peculiaridades del régimen político (§ 25-26) tras la narración de las hazañas y previamente al elogio de las tribus.

Mas no es sólo el lugar que ocupa el elogio del sistema democrático en el epitafio lo que importa, sino la función. Mientras el de Tucídides y el de Platón toman la exposición del sistema democrático como premisa de los *érga*, el de Lisias utiliza el sistema democrático como un motivo más para el elogio de Atenas y de los muertos. El epitafio de Demóstenes, si bien con ambigüedades, sigue el esquema lisiano: el noble nacimiento, la sabia educación y el vivir con pundonor (§ 3) constituyen motivos de elogio a los muertos, del mismo modo que sus acciones (§ 6 y ss), aun cuando más adelante (§ 27) a "linaje, educación, habituación a conductas de provecho" se añadan los "principios básicos de nuestro régimen político", no como causas de su conducta, sino como "lo que todos ellos tenían en común"<sup>63</sup>.

Por el contrario, el epitafio de Tucídides y el de Platón se ajustan al siguiente esquema argumentativo: (1) supuesto un determinado régimen político, en este caso, la democracia ateniense, de la que se describen sus rasgos fundamentales y/o los *trópoi* que desarrolla en sus ciudadanos, (2) se infiere las muchas y bellas hazañas realizadas por los

---

<sup>63</sup> No nos referimos al epitafio de Hipérides porque ni tan siquiera cita la constitución democrática. Como es sabido, este epitafio supone un giro profundo respecto a los anteriores. Sus novedades principales son la introducción del elogio a un personaje individual (Laóstenes) y el interés por la conducta actual más que por el nacimiento y educación. En suma, los temas tradicionales apenas son motivo de muy breves alusiones.

atenienses (*Mx.* 239a8) o la *arkhé* alcanzada (*Th.* 36, 4). Ambos, el imperio y las hazañas, son consecuencia del sistema político. Finalmente, (3) los dos puntos anteriores constituyen la base para la exhortación y consolación final.

En ambos epitafios está explícitamente formulado el carácter de premisa que el sistema político tiene: Pericles afirma que dejará de lado las hazañas (*érga*) que han conducido al imperio, pero se extenderá en exponer la *epitédeusis*, la *politeía* y los *trópoi a partir de los cuales* se ha llegado a la situación actual (36, 4). En el *Menéxeno*, se enuncia la misma tesis con carácter de principio: "una constitución es alimento de hombres (*politeía gâr trophè anthrópon*), una hermosa de hombres buenos, la contraria de hombres malos" (238c).

Esta comunidad de planteamiento no excluye, sin embargo, un desarrollo diferencial en cada uno, siendo ambos no sólo compatibles, sino complementarios.

El de Tucídides es un himno (42, 2) a la polis democrática, una descripción de la manera de vivir y de entender las relaciones sociales de los ciudadanos atenienses, una defensa apasionada y polémica de la singularidad de sus *tropoi* y de su constitución. De ahí que Pericles enumere los distintos modos de comportamiento ante la ley, las diversiones, la guerra, la palabra o la política, poniendo de relieve el contraste (*mállon.. è* aparece 11 veces) de estos modos de conducta con los de otros estados, apareciendo explícita o implícitamente los Lacedemonios como referencia negativa.

De esta descripción emerge un sentimiento de confianza que Pericles, como ningún otro, sabía transmitir a sus conciudadanos. Es el sistema democrático el que se justifica a sí mismo: basta exponerlo, señalar su singularidad frente a los demás y contemplar su ciudadanía. Este es el espíritu del 431 que Pericles representó.

El epitafio del *Menéxeno*, sin embargo, es más una argumentación en defensa del sistema democrático que una exposición de sus rasgos. Este giro tendría que ver con una fecha de composición más tardía, en torno al 410 si nuestra suposición es correcta. En esos momentos hay, sin duda, un acoso al sistema democrático por parte de la oposición interior: las *politeíai* aristocráticas habrían ido en ascenso y la labor socrática de crítica al sistema estaría en plenitud de desarrollo. De otro lado, la ciudad de Atenas, cansada de la guerra, se veía cada vez más acosada por los espartanos. No sólo el sistema democrático, sino el mismo suelo ateniense se hallaban en peligro.

De ahí que la parte dedicada a teoría política (*Mx.* 237a-239a) conecte causalmente la singularidad de la tierra ática con la del sistema democrático, de manera que defensa de la constitución democrática y de la tierra ática resultan equivalentes.

El punto de partida de este argumento es la autoctonía<sup>64</sup>, junto con el nacimiento y la crianza, temas que se consideran tópico habitual de los epitafios. Pues bien, en el discurso de Pericles se cita a los antepasados, quienes, "habitando siempre este país hasta hoy día, mediante la sucesión de las generaciones nos lo entregaron libre gracias a su valor" (36, 1). Eso es todo lo que hay de la autoctonía. Si tal idea formaba parte de las ideas comunes de los atenienses del s. V, la frase de Pericles, sin embargo, carga el acento en "valor" (*areté*) y "libre" (*eleuthéran*), conceptos que van a ser de primera importancia en el discurso mientras que el de autoctonía queda meramente aludido.

Es el epitafio del *Menéxeno* más que ningún otro el que hace jugar a la autoctonía un papel significativo dentro del elogio de la Atenas democrática en una doble relación:

1. Relación patria-madre: orden natural (*isogonía katà phýsin*). "Primer fundamento de su noble linaje es la procedencia de sus antepasados, que no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos..., sino que eran autóctonos....., criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en que habitaban... " (237b-c).

La *eugéneia* de los atenienses se funda en la creencia en su autoctonía (*autókhthonas* se opone a *épelus*), es decir, en haber nacido y habitar en su patria de origen (*en patriði oikoúntas* se opone a *metoikoúntas*). Con independencia de la valoración histórica de estas creencias<sup>65</sup>, es claro que se alude al hecho, bien conocido en el mundo griego, de las migraciones, cuya consecuencia en Atenas era la división de la población en ciudadanos<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Para la interpretación del mito en temas relativos a la autopercepción de los atenienses, su visión de la mujer, etc. , puede verse N. Loreaux (1982). Aquí solo nos interesa su funcionamiento en el contexto del epitafio.

<sup>65</sup> El propio Tucídides (I, 2) se hace eco de estas creencias: "El Ática al menos, que permanecía sin discordias por la pobreza de su suelo, la habitaron siempre los mismos hombres...".

<sup>66</sup> El epitafio de Demóstenes (4) es todavía más radical: distingue entre los ciudadanos de título (*polítas prosagoreuoméous*), que son como los hijos adoptivos, y los ciudadanos legítimos por su nacimiento. De modo similar en Erecteo de Eurípides: "Quienquiera que, procedente de otra ciudad, viva

y metecos.

Los atenienses, al ser originarios del lugar que habitan (autoctonía), guardan con su tierra una relación de armonía porque ésta engendra seres proporcionados a sus disponibilidades. El trasplante (migraciones) que han sufrido otros pueblos produce una necesaria desadaptación, similar a la que sufren los niños cuando son criados por una madre que no es la propia.

La creencia en la autoctonía se complementa con la de la madre tierra (*méter* se opone a *metruíá*). El Atica ha sido la primera en producir el alimento adecuado para el hombre, "el fruto del trigo y la cebada". Por tanto, es la que ha procreado al hombre, pues todo ser procreador produce simultáneamente el alimento adecuado para su cría. En consecuencia, la tierra es madre en sentido originario y primero, de modo que "no ha imitado la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra" (238a).

Adicionalmente, creo que en este pasaje puede hallarse un indicio de la autoría femenina del discurso por el persistente y fructífero uso de la analogía de la maternidad y la oposición madre-madrastra. Más aun: creo que se trata de una "argumentatio per inductionem" (Ciceron, *De inv.*, I,31, 51 y ss.), en la que se trata de obtener el asentimiento a las cosas oscuras o dudosas por similitud con las claras<sup>67</sup>. Lo que cualquier oyente ateniense concedería es que el Ática fue la primera región en producir los frutos del trigo y la cebada<sup>68</sup>. De ello, admitiendo como premisa adicional que todo ser procreador produce al mismo tiempo el alimento adecuado para su cría, se infiere que el Atica es la cuna de la

---

en una ciudad, como cuña desdeñable en leño hendida, de palabra es ciudadano, que por los hechos no" (Fr. 13, 11-13). Para un análisis histórico de este problema, ver L. Sancho (1991, 77 y ss.).

<sup>67</sup> La frase del epitafio de la guerra samia que recoge Plutarco (*Per.* 8,9), muestra asimismo un razonamiento por inducción. H.A. Holden, en su edición y comentario a la *Vida de Pericles*, resume así el argumento: "Los que han caído en la batalla reciben altos honores y han hecho un gran servicio al estado. Esto y no más es lo que conocemos sobre los dioses (los honores que les tributamos y los favores que recibimos). Por tanto, si de ello concluimos que los dioses son inmortales, debemos sacar la misma conclusión con respecto a los que han sacrificado sus vidas por la patria"(p. 108).

<sup>68</sup> Así aparece en Isócrates (*Panatenaico*, 28 y ss.) y Menandro (*Sobre los géneros epidícticos* 362) cita el vino y el trigo como los "mayores honores" donados por los dioses a los atenienses.

humanidad.

2. Relación patria común-ciudadanía/igualdad de derechos: orden legal (*isonomía katà nómon*). La autoctonía del pueblo ateniense tiene una segunda consecuencia: en Atenas no hay un dualismo originario entre autóctonos-metecos como ocurre en otras ciudades. "Nosotros y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos y amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley..." (238e-239a)

Con esto, el discurso busca hallar un fundamento "natural" a la estabilidad del pueblo ateniense y a su sistema isonómico: "Causa de esta constitución nuestra es la igualdad de nacimiento" (238e). Por tanto la *eugéneia* equivale a *ex ísou génesis* y también a *isogonía*. Todo ello hace necesaria una discusión relativa a los conceptos de *nomos-physis*. En primer lugar, debemos distinguir esta doctrina del iusnaturalismo de algunos sofistas que, como Antifonte o Hipias, enfrentan las leyes positivas, imperfectas, a las naturales.

En el epitafio, por el contrario, no hallamos la oposición *nomos-physis*, sino, antes bien, una complementariedad que debe ser matizada. La *isogonía katà phýsin* no conduce de modo automático a la *isonomía katà nómon*. De ahí que se requiera el esfuerzo consciente (*anagkázēi zeteîn*). Ninguna autoctonía es por sí sola suficiente aunque facilite el camino a la isonomía; el dominio de la *physis* no conduce sin más a la igualdad y a la justicia, simplemente constituye una condición favorable. Se trata, por tanto, de establecer un fundamento para la isonomía. En efecto, si se parte de una dualidad radical entre autóctonos e inmigrantes, tendremos regímenes tiránicos y oligárquicos como la mejor y más conforme sanción legal a la situación natural de partida. Tal ocurre en los demás pueblos: al estar formados de hombres desiguales (*ek anthron... anomálon*), tienen formas de gobierno desiguales (*anómaloι politeíai*).

Esta forma de argumentar en favor del sistema democrático ateniense era propia de la oratoria sofística, cuya finalidad -no se olvide- consistía en convencer a los muchos y no demostrar en el laboratorio para los pocos: recurrir a mitos o ideas comunes compartidas por los ciudadanos -lo que se llama la interpretación racionalista de los mitos- había sido un procedimiento utilizado por Protágoras o Pródico, en el mismo sentido en que en el epitafio se recurre a la rivalidad entre Atenea y Poseidón. Con ello, no se prejuzga la verdad (no es esa la cuestión) del relato mítico ni tampoco la de la hipótesis de la autoctonía. Se trata, por



el contrario, de piezas de convicción que deben ser juzgadas -si no queremos caer en puerilidades- por lo que con ellas se pretende fundar.

Que la idea de autoctonía formaba parte de la mentalidad de los atenienses, parece suficientemente comprobado, no solo por su casi obligada presencia en los epitafios, sino en otras fuentes (Heródoto, *Ion* y *Erecteo* de Eurípides). El mismo Platón (*Critias* 109c-d), aun cuando excluye la disputa de los dioses en el reparto de las regiones terrestres, afirma que "recibieron los dos (Hefesto y Atenea), en un lote común y único, este nuestro país. Este les debía pertenecer como algo adecuado a ellos, ya que, naturalmente, estaba dotado para la virtud y el pensamiento. Y así, habiendo puesto en él como autóctonas personas de bien, organizaron la ciudad a su gusto". Es obvio que Platón utiliza en un sentido muy distinto al epitafio estas creencias y en el *Critias* no puede decirse que Platón caricature a otros escritores. Lo que afirmo es que ideas comunes, generalmente de carácter mítico, son de uso frecuente entre los escritores y no es el uso mismo, sino su sentido, lo que debe ser analizado.

Cabría preguntarse por qué el epitafio del *Menéxeno* encontró en el concepto de autoctonía un motivo para la fundamentación del sistema democrático y no más bien en el concepto general de especie humana. Este segundo concepto, bajo la forma de *physis*, podría ser rastreado en el iusnaturalismo sofístico ya aludido. Hemos de suponer, sin embargo, que se trataba de un concepto más propio de minorías intelectuales como eran los sofistas, de menor raigambre en la mentalidad popular y, por tanto, menos efectivo para la convicción. Pero hay otra razón cultural: la polis es la referencia de vida y pensamiento para los griegos del s. V y parece además que tal referencia se fortalecía en vez de aminorarse entre aquellos intelectuales extranjeros que, como Aspasia o Aristóteles, vivían en Atenas. Los derechos políticos plenos, la ciudadanía, estaban indisolublemente vinculados a pertenencia genética a la polis.

Por supuesto, el mito de la autoctonía, como factor cultural, tiene que ver con la afirmación de la singularidad ateniense. La cuestión en el presente contexto no es tanto el mito cuanto su función, que varía según la circunstancia del relato en que se usa o la ideología del escritor. Así en Heródoto (VII, 161, 2-3), el emisario ateniense recurre a la autoctonía para denegar el mando de las tropas a un general siracusano; Isócrates, por el contrario, pretende justificar con ella la exigencia ateniense a la hegemonía (*Panegírico*

24-25).

El epitafio del *Menéxeno* persigue justificar la democracia, el sistema que mejor conviene a las narraciones míticas sobre los orígenes de Atenas. En esto radica su originalidad. Mientras en todos los demás epitafios (incluido el de Demóstenes, que es el más fiel seguidor de la pauta platónica) no pasa de ser un motivo entre otros para la alabanza de Atenas, en éste hay una concatenación de carácter causal al menos en un cierto nivel, de modo que todo el *épainos* gira en torno al sistema de gobierno creado por los atenienses. Es éste un motivo más de parentesco intelectual del epitafio con el de Tucídides que se extiende muy largamente en lo relativo a los asuntos de la ciudad (*tà perì tês póleos*)" (42,1) y que constituye el núcleo del elogio.

Esta complementariedad *physis-nomos* (*isogonía-isonomía*) y al mismo tiempo la autonomía de ambas (el no automatismo de *physis* a *nomos*, la necesidad de la práctica, del esfuerzo y de la decisión humana) me parece una idea que tiene su origen, o al menos su mayor potencialidad, en Protágoras de Abdera<sup>69</sup>. Así advierte que "la enseñanza exige disposición natural y ejercicio" (B3). En el discurso del *Protágoras*, si bien centrado en el problema de la enseñabilidad de la virtud, no se desprecia la disposición natural como condición para el aprendizaje: "Ocurriría más bien que el hijo que saliese mejor dotado (*euphuéstatos*) para el arte de la flauta, ese se haría famoso, mientras que el peor dotado (*aphués*) quedaría sin gloria... pero de todas formas todos serían flautistas aceptables en comparación con los profanos y con quienes no entienden nada de flauta" (*Prt.* 327b). La *isogonía* del epitafio corresponde al reparto a todos de la virtud política, lo que constituye la igualdad originaria de los hombres (frente a la diversidad en las competencias técnicas) en la que sólo la práctica y el ejercicio introducirá elementos diferenciales.

Hay más razones para aproximar el pensamiento político del epitafio a la filosofía protagórica<sup>70</sup>. Quizá la afirmación más contraria al pensamiento platónico es la que

---

<sup>69</sup> También en Demócrito B33: "La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza".

<sup>70</sup> La pérdida de los escritos sofisticos, y los protagóricos en particular, nos hacen mover en un terreno conjetural. No obstante, en el catálogo de obras protagóricas conservadas de Diógenes Laercio (DK 80 A1) se cita una titulada *Perì politeías*. Según Bordes (1982, p. 25), es la primera vez en que

sostiene que "un sistema político es alimento de los hombres<sup>71</sup>: de los hombres buenos si es bueno, y de los malos si es lo contrario" (338c)<sup>72</sup>. Dado que el sistema político, constituido por el conjunto de las leyes, configura el modo de ser de la polis, hay que entender que son éstas el alimento de los ciudadanos.

Esta manera de entender la relación polis-ciudadanos, nada fortuita ni esporádica, podemos considerarla en diversos contextos del pensamiento político del siglo V. Solo así se contemplará en toda su dimensión y se percibirá, al mismo tiempo, el carácter y sentido de la alternativa platónica a la misma, aunque éste no es nuestro tema.

Pericles en su epitafio, tras extenderse "en lo relativo a la ciudad" (42, 1), concluye con la célebre sentencia de que "la ciudad entera es para Grecia un vivo ejemplo (*tèn te pâsan poólin tês Hellâdos paídeusin eînai*)" (41, 1). Es, por tanto, la polis en su totalidad la auténtica lección y son los rasgos específicos de la polis lo que distingue a los atenienses de los demás. Los méritos y la valentía de los muertos en la guerra son tales "como era digno de la ciudad" (43, 1). El hecho de que la polis de los atenienses tenga unos rasgos específicos (sistema político, principios de conducta y rasgos de carácter) motiva igualmente de manera específica a sus ciudadanos en la defensa de la ciudad (42, 1), pero, a su vez, "aquello por lo que yo he exaltado a la ciudad, lo adornaron las virtudes de éstos y

---

aparece un libro con tal título y por tanto sería este sofista el primero en introducir el término que, una vez perdido el libro, haría famoso en la posteridad la *República* (su título original es *Politeia*) de Platón.

<sup>71</sup> Pensamientos similares en Demócrito (B252): "Se debe dar más importancia a los asuntos de la ciudad que a los demás a fin de que ella esté bien gobernada, sin luchar contra lo equitativo ni violentando el bien común. Una ciudad bien gobernada es la mayor prosperidad y contiene todo en sí misma: cuando ella se salva todo se salva; cuando ella se corrompe, todo se corrompe". También Heráclito: "Es menester que el pueblo luche por la ley así como por los muros de la ciudad" (B44). Th. II, 60.

<sup>72</sup> La cuestión de la antigüedad de la democracia ("Estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, el gobierno de los mejores, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiempo" (238c)) me parece un asunto de poca importancia. Con toda probabilidad se trata de un tópico del género que no puede ser analizado desde el rigor histórico, sino desde la coherencia teórico-política.

de los semejantes a ellos" (42, 2).

Es la ciudad la que tiene en el epitafio del s. V<sup>73</sup> todo el protagonismo como verdadera fuente de la que dimana el heroísmo, valor y entrega de sus ciudadanos. No se admite en el epitafio el elogio individual ni tan siquiera se cita por su nombre ninguno de los muertos, lo que parece tan prohibido como nombrar a los dioses. Porque la polis es la que educa y alimenta a sus ciudadanos, el elogio debe ser por definición colectivo<sup>74</sup>. Me parece una trivialidad interpretar estos epitafios como meros lugares comunes, repetidos y manoseados, codificados en los manuales retóricos<sup>75</sup>, sin percibir el aliento del que emergen, su contenido vivo pese a las servidumbres que el género impone, sus diferencias. Pero hay todavía un riesgo mayor: reposar en el veredicto platónico y ver en el epitafio mera falsedad y adulación sin percatarse de que Platón, quien formula tales críticas contra los epitafios, ha sido el primer teórico de la mentira política en la historia de la cultura occidental.

Uno de los motivos críticos de Platón es que los epitafios elogian a todos, incluso a los mediocres, objeción que apunta al corazón mismo de la teoría que comentamos. Tal objeción debía estar ya en la mente de quien compuso el epitafio de Tucídides, pues ofrece una respuesta que merece consideración: "Me parece que el fin que estos soldados han tenido demuestra el mérito de un hombre como primer indicio y como confirmación final. Pues, en efecto, a los que son inferiores en las demás cosas, es justo que se les tenga en cuenta lo primero el valor guerrero en defensa de la patria, ya que oscureciendo lo malo con lo bueno fueron más útiles en beneficio público de lo que perjudicaron como particulares" (42, 2-3). No se trata, por tanto, de que con el epitafio colectivo se borren las diferencias

---

<sup>73</sup> Solo en Hipérides se observa un cambio esencial en este tema: el centro del elogio no es la ciudad sino Laóstenes y sus compañeros.

<sup>74</sup> C. Colin, en la introducción al epitafio de Hipérides (*Belles Lettres*), descalifica esta conducta como "jalousie assez mesquine de la démocratie athénienne" (p.281), juicio que parece basado en la ignorancia de los valores profundos de la democracia ateniense.

<sup>75</sup> Menandro (*Sobre los géneros epidícticos*) es el que más detalles proporciona sobre este tipo de discursos. Además, por sus citas hemos de suponer que conocía bien a los diversos autores.

entre los ciudadanos, sino de evaluar con justicia lo que significa entregar la vida por la ciudad. Pericles entiende que con este acto en beneficio colectivo se oscurece el mal privado que pudieran haber cometido, porque en la entrega de la vida por la ciudad no hay diferencias: todos deben ser elogiados.

La misma línea argumental se percibe en el gran discurso del *Protágoras*. Tras la educación familiar (nodriza, madre, preceptor, padre) y escolar (el maestro, el citarista y el maestro de gimnasia), es la ciudad la que prosigue su obra obligándoles a "aprender las leyes y a vivir conforme a ellas como conforme a un paradigma" (326c-d). disponiendo, además, de los tribunales de justicia y la coacción. En opinión de Protágoras, se da una ruptura entre el orden natural (técnico) y el político, de modo que la virtud solo puede darse entre aquellos que gobiernan y son gobernados conforme a leyes y no entre salvajes. Son éstas el manantial de la virtud.

Tales afirmaciones no pasarían de ser mera declaración de buena fe democrática si no se fundasen en una sólida teoría sobre las leyes. Me refiero al convencionalismo protagórico expresado en diversos pasajes del *Teeteto*. En la apología de Protágoras, Platón pone en boca del sofista la siguiente tesis: "Pues lo que a cada ciudad le parezca bueno y justo para ella lo es mientras se mantenga en tal opinión"(167c). Más adelante, esta doctrina convencionalista que Sócrates se apresta a refutar, constituye el motivo de una vasta y fundamental digresión (172b-177c) que da suficiente idea de la gravedad del tema a los ojos de Platón. Se establece que la cuestión gira en torno a asuntos políticos (*perì politikôn*), es decir, a la justicia e injusticia, piedad e impiedad, sobre los cuales Protágoras y sus seguidores "están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad (*tò koinêi dóxan*) se hace verdadera en el momento en que ésta se lo parece (*dóxei*) y durante el tiempo que se lo parece (*dokêi*)" (172b).

Por tanto, el *Teeteto*, en la exposición y refutación del convencionalismo protagórico, nos conduce de modo natural al epitafio del *Menéxeno*, ya que la democracia, el buen sistema político alimento de hombres buenos, se rige por una sola norma: "el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos" (238d), es decir, la democracia "concede las magistraturas y la autoridad a quienes parecen ser en cada caso los mejores" (238d) y no se considera ningún otro factor que no sea "la estimación de la virtud

y de la sensatez" (239a).

A propósito de este reiterado uso de *dokein* y *dóxa*<sup>76</sup> se ha insistido en la intencionalidad irónica de Platón, expresión de su desprecio por la democracia (Méridier), o se ha querido ver un simple juego platónico con el uso de *dokein* en la lengua política y oficial. Sin embargo, en los innegables juegos platónicos hay siempre algo más juego. En lo relativo a *dokein-dóxa*, no puede olvidarse 1. que Platón establece una oposición fundamental entre verdad-opinión y realidad-apariencia de gran potencialidad en toda su obra, 2. que estas oposiciones constituyen la base teórica para la refutación de la filosofía protagórica (y sofística en general) lo mismo en Platón que en Aristóteles, y 3. que desempeñan en la definición del sistema democrático del epitafio del *Menéxeno* una función decisiva. Por todo ello, y teniendo presente la relación Protágoras-Pericles, su intervención como legislador en la fundación de Turios y la inequívoca orientación democrática de la teoría política del sofista de Abdera<sup>77</sup>, parece preferible suponer -lo que concuerda mejor con la sagacidad del Académico- que sus dardos apuntaban a la cabeza (teoría) misma del sistema que se pretende criticar. Y tal teoría no es otra que el convencionalismo protagórico.

### 3. MOVIMIENTO DE EMANCIPACION FEMENINA EN ATENAS.

I. Bruns, en 1905, defendió, a la luz de diversas fuentes literarias, la existencia de un movimiento emancipatorio entre las mujeres atenienses en los siglos V y IV. La propuesta del estudioso alemán apenas ha tenido eco en la investigación posterior.

El primer documento literario es, sin duda, la *Medea* de Eurípides compuesta en el 431. Le siguen las comedias de Aristófanes, *Lisístrata* y las *Tesmoforias*, ambas del 411, y las *Asambleístas*, del 393. Tras repasar los pasajes más significativos de estas obras, Bruns plantea la pregunta decisiva: ¿de dónde han surgido los primeros estímulos para este

---

<sup>76</sup> También Th. 37,1 ("*en tōi eudokímei*") y Eurípides, *Supp.* 402

<sup>77</sup> F.R. Adrados (1975, 256 y ss.) reconoce la conexión entre el pensamiento de Protágoras y los ideales pericleos, pese a que las fuentes insistan más en la relación de Pericles con Anaxágoras.

movimiento? Lo que expongo a continuación no pretende sino añadir nuevos argumentos a su respuesta: "En el inicio de este movimiento, no hubo un estímulo literario, sino social" (p. 177).

Sea cual sea la posición y actitud de Eurípides sobre las mujeres, lo que nos importa de su *Medea* es el enfrentamiento entre dos bandos y no ya solo entre Medea y Jasón. Dicho de otro modo, las proclamas antifemeninas de Hesíodo o Arquíloco, presentes sin duda en la *Medea* de Eurípides ("Sería necesario que los mortales engendraran hijos por otros medios y que no existieran mujeres; y así los hombres se verían libres de todo mal", dice en los versos 573-575), son contestadas por el coro: "Febo, el artífice de las melodías, no infundió en nuestro espíritu el canto inspirado de la lira, porque de lo contrario hubiese hecho resonar a la vez un himno contra la raza de los hombres. En su larga carrera, el tiempo puede decir muchas cosas, tanto de nuestro destino como del de ellos" (versos 425-431). Si es cierto que no hay una literatura específica de la época que se dedique expresamente a reivindicar la dignidad y derechos de las mujeres, no lo es menos que la rebeldía contra las opiniones antifemeninas de los viejos poetas no puede ser mera invención de Eurípides. Debía ser, por el contrario, un elemento social (cuyo sentido en la obra depende de la economía del drama y no de la posición ideológica del autor), del mismo modo que los sentimientos patrióticos de los *Heráclidas* o de las *Suplicantes* no son ajenos a la situación que los atenienses vivían en los inicios de la guerra del Peloponeso.

Pero la pieza no sólo recoge la oposición del bando de las mujeres a la vieja poesía. Anuncia también que "viene la hora del prestigio para la gente femenina y una mala reputación ya no pesará sobre las mujeres" (versos 418-21). Esta reivindicación no se sustenta en una mera exigencia ética, sino en el hecho de que "también nosotras tenemos una Musa que, para hacernos más sabia, nos acompaña" (versos 1085 ss.), si bien a muy pocas.

Siendo así, ¿por qué las mujeres habrían de estar sometidas al esposo? ¿Por qué Medea habría de aceptar un exilio vergonzoso, humillada y privada de su ciudad?

Si en *Medea* es una heroína de los mitos la que se hace portavoz de la emancipación femenina, en las comedias de Aristófanes son "las nobles mujeres de Atenas", ya organizadas, las que se disponen a tomar en sus manos tanto problemas que les incumben

(la misoginia de Eurípides en las *Tesmoforias* ) como los asuntos de la ciudad (en *Lisístrata* o en las *Asambleístas*) .

De estos testimonios podemos inferir los siguientes hechos: que existió un movimiento emancipatorio entre las mujeres atenienses; segundo, que tal movimiento tuvo actualidad y vigencia al menos desde el 431 (representación de *Medea* ) hasta 385 (393 representación de las *Asambleístas* ; 386 composición del *Menéxeno* de Platón y, por las mismas fechas, los diálogos titulados *Aspasia* de Esquines y Antístines), y, tercero, que tal movimiento no afectó sólo a sectores aislados de la población femenina, sino a las mujeres libres en general.

Negar esto, es decir, entender estas obras como meras creaciones imaginativas de sus autores significaría, particularmente en Aristófanes, negar a estas piezas literarias todo valor para el estudio de la realidad pública ateniense. Ahora bien, si se admite que la obra del cómico constituye una fuente fidedigna para reconstruir aspectos importantes de la Atenas del siglo V, como hace Ehrenberg (1943)<sup>78</sup>, me parece difícil negar los hechos antes mencionados. Lo que no resulta aceptable es considerar que Aristófanes refleja, aunque caricaturizados, aspectos de la vida ateniense como la Asamblea (*Acarnienses* ), el consejo (*Caballeros* ), el sistema judicial (*Avispas* ) o las inquietudes sobre la guerra, etc., y al mismo tiempo negar realidad social al movimiento de emancipación femenina que se observa en las piezas aludidas.

La proximidad de los cómicos a los problemas políticos y sociales es algo innegable, como se demuestra por los varios intentos del estado de poner freno a la libertad de palabra

---

<sup>78</sup> El autor se propone un estudio de la historia social y económica de Atenas, basándose en la comedia antigua y de Aristófanes que es "la fuente primordial pero no el sujeto del libro". Respecto al tema de las mujeres, Ehrenberg reconoce en las comedias de Aristófanes un reflejo de los intentos de emancipación femenina si bien se trataría sólo de un primer paso limitado (p.293). Más recientemente, David (1984, 2) ha insistido en el valor de las obras aristofanescas como fuentes históricas y defiende que ideas como el comunismo de las *Asambleístas* debían existir en el ambiente de aquellos momentos (p. 22).



en el teatro<sup>79</sup>.

Aparte de estas fuentes literarias, el estudio del entorno intelectual de Sócrates proporciona nuevos datos sobre el problema que nos ocupa. Platón lo presenta en el *Menéxeno* como discípulo de Aspasia en retórica y, en el *Banquete*, como discípulo de Diótima<sup>80</sup> de Mantinea en asuntos del amor. Jenofonte no duda en relatar la visita de Sócrates a casa de Teodota y en describir elogiosamente las cualidades de esta hetera (*Mem.* III, 11). A su vez, a propósito de la educación de las esposas, nos cuenta que Sócrates se remite a Aspasia por ser más experta que él en esta cuestión (*Oec.* III, 14) y, pese a considerarse a sí mismo un "alcahuete" (*Smp.* IV, 56), reconoce la sabiduría de Aspasia en esta actividad (*Mem.* II, 6, 36). Otras muchas fuentes insisten en la relación de Sócrates con estas mujeres.

No es extraño, por tanto, que, a partir de esta situación de hecho, comiencen las primeras afirmaciones teóricas sobre la igualdad de la mujer con el hombre, muchas veces mezcladas con las viejas ideas tradicionales o envueltas en ironías y sarcasmos. Sócrates (Jenofonte, *Smp.* II, 9), en las habilidades de una joven bailarina, ve una de las muchas pruebas de que "la naturaleza femenina no resulta en nada inferior a la del varón", aunque añade a continuación "excepto en su carencia de juicio y fuerza física". Pese a ello Sócrates recomienda que se eduque a las esposas. En el comportamiento de la bailarina ve asimismo la prueba de que la valentía es enseñable, pues aun siendo mujer (*kaíper gynè oúsa*), se comporta audazmente en actividades deportivas. En la parte dialogada del *Menéxeno* (249d) se observa este mismo sentimiento de extrañeza ante una conducta femenina que no entra en los prejuicios varoniles. Por ello se dice que Aspasia es dichosa si, siendo mujer (*gynè oúsa*), es capaz de escribir tales discursos. En ambos casos, tanto la destreza atlética de la bailarina como la composición de discursos, se consideraban vedados a una

---

<sup>79</sup>L. Gil (1985, 52-53) cita tres intentos en la segunda mitad del s. V en los que se prohibía citar nombres en las comedias: en el 440 (arcontado de Moríquides), en el 427 (ley presentada por Antímaco) y en el 414 (proyecto presentado por Siracosiso y probablemente inspirado por Alcibiades).

<sup>80</sup> Sobre Diótima se han formulado muchas hipótesis: unos dicen que es un personaje imaginario, otros, que es un personaje histórico, pero que el discurso es una creación platónica (así, A.E. Taylor y W. Kranz). M.E. Waithe (1987) defiende la historicidad y autoría de la doctrina que el *Banquete* pone en su boca.

naturaleza, la femenina, incapaz de juicio y de fortaleza.

En una obra platónica de madurez como es la *República*, ya se dice expresamente que "no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre" (455d-e). Como se ve la diferencia con Jenofonte es radical: ya solo en fuerza, no en inteligencia, supera el hombre a la mujer<sup>81</sup>.

Ciertamente, estas manifestaciones son excepción pero de un valor sintomático nada despreciable cuando surgen y se expresan en un medio eminentemente masculino.

En este contexto, se ha querido ver en una frase del epitafio de Pericles una prueba contra nuestra tesis. "Y si es preciso que tenga algún recuerdo también para la virtud femenina, cuantas ahora vivirán en viudedad, con un breve consejo lo indicaré todo. Alcanzaréis gran reputación aquéllas de vosotras que no estéis por debajo de vuestra propia condición natural, y aquélla de la que menos se hable entre los hombres para bien o para mal" (II, 45).

Algunos autores, Kakridis (1961, 104) por ejemplo<sup>82</sup>, consideran que esta frase no puede proceder de la boca de Pericles, sino de la pluma de Tucídides, ya que propone un ideal femenino opuesto al que representaba su esposa.

---

<sup>81</sup> Con esto no queremos decir que Platón fuese un defensor de la igualdad de la mujer con el varón. Quienes defiendan tal tesis, se verán en dificultad para explicar esta frase del *Timeo* sobre el origen de la mujer: "Aquellos varones que habían vivido injustamente, según lo verosímil se transformaron en mujeres en la segunda generación... Así han nacido las mujeres y todo el sexo femenino" (90e-91d). Frecuentemente, en la obra platónica coexisten afirmaciones contradictorias. Sea cual fuere la opinión de Platón, en la Academia había también alumnas como es el caso de Axiotea de Fliunte y Lastenia de Mantinea (Diógenes Laercio III, 46).

<sup>82</sup> El autor opina que Pericles no podría haber pronunciado tales palabras sin exponerse a la risa de los oyentes, pues ¿de qué mujer hablaban más los hombres que de su esposa Aspasia? Rodríguez Adrados (1975, 228) que reconoce como pericleo el discurso, advierte del "tono extrañamente reaccionario", pero lo justifica porque la ocasión, una ceremonia fúnebre, no sería "adecuada para defender el nuevo ideal femenino".

Plutarco, que remite tal opinión a Tucídides, la repite con algunas variantes significativas respecto al epitafio: "Pues éste (Tucídides) opina que la mejor es aquella de quien menos se habla entre los de fuera de casa (*parà toîs ektòs*), ya sea para vituperarla o para elogiarla, y piensa que el nombre de la mujer honrada, lo mismo que su persona, deben estar encerrados y sin salir a la calle (*deîn katàkleiston êinai kai anéxodon*)"<sup>83</sup>. Precisamente las variantes de Plutarco nos ayudan a entender el sentido de la frase de Pericles. El estratega no habla de la necesidad de enclaustramiento de las mujeres, sino, simplemente, de que no sean objeto de habladurías entre los de sexo masculino (en *ársesi*, *hapax legomenon* de Tucídides) y no, como interpreta Plutarco, entre los de fuera de la casa. Por tanto, lo que dice el epitafio es que las mujeres no deben reducir su *kléos* a los aspectos ligados a la relación sexual, lo que es interpretado por Plutarco en el sentido más tradicional como reclusión de la mujer en el hogar. Este último aspecto sería el que en ningún caso pudo estar ni en la boca de Pericles ni en la pluma de Aspasia. Lo que puede entenderse en el epitafio es una crítica a una interpretación del movimiento emancipatorio de las mujeres que veía su horizonte en el modo de vida de las heteras. Podemos suponer que tanto Pericles como Aspasia estarían más bien molestos con esta *dóxa* generalizada con mala intención sobre todo por la comedia. Tal *dóxa*, además, va contra toda evidencia histórica, ya que entre Pericles y Aspasia hubo precisamente una relación ejemplar contraria a muchas parejas de la época en las que había un divorcio manifiesto entre amor y matrimonio. El epitafio, por tanto, advierte a las mujeres que la gloria derivada de su mera relación erótica con varones es algo efímero y fútil.

La frase del epitafio habla de la *gunaikeía areté*. Tal expresión no aparece en ningún otro epitafio, lo cual tiene un significado. Es cierto que como tal expresión existe en la literatura griega anterior, pero lo importante no está en la expresión misma sino en su contenido, en la definición. Ya Epicarmo decía que la virtud de una mujer sensata<sup>84</sup> consiste en no hacer mal a su marido (*sóphronos gynaikòs aretà tòn synónnta mè adikeîn*

---

<sup>83</sup> *Moralia* 242e. En otros pasajes Plutarco recoge opiniones semejantes (217 F y 220D).

<sup>84</sup> Todavía la esposa de Iscómaco en *Los Económicos* (VII, 14) de Jenofonte reconoce que su madre le ha enseñado como único deber el ser sensata (*sophroneîn*).

[*ándra*](B35), mientras que el *Menón* (71e) platónico define la virtud femenina como buena administración de la casa y sumisión al marido. Ninguno de los rasgos más tradicionales de la mujer griega (reclusión en la casa y sumisión al marido) se contiene en la frase de Pericles (y debería decirlo si tal fuese su opinión, pues anuncia que lo va a exponer *todo* muy brevemente), la cual, además, debe ser evaluada en contraste con estas opiniones generales de su tiempo. El propio Demócrito, defensor de la democracia y la libertad, no duda en considerar que "la máxima afrenta (*hýbris*) para un hombre sería verse gobernado por una mujer" (B111) y recomienda que "una mujer no se ejercite en el hablar, pues eso es terrible" (B110), por lo que el hablar poco (*oligomythíe*) debe ser considerado como un adorno para la mujer (B274)<sup>85</sup>.

Queda todavía un aspecto, el primero en la exposición. Pericles recomienda a las mujeres que no estén por debajo de sus capacidades naturales (*hyparkhoúsēs phýseōs*). Es, por tanto, una invitación a que las mujeres desarrollen, sin complejos de inferioridad, las posibilidades que se fundan en su condición natural. Esto supone, en primer lugar, el reconocimiento por parte del orador de que también las mujeres pueden alcanzar una *doxa*, un reconocimiento público por sus acciones, y, en segundo lugar, que dicho reconocimiento se basa en unas cualidades específicas, propiamente femeninas, de base natural. Si, como dice Gomme (1945, Vol. II, 143), tanto *phýsis* como *dóxa* son conceptos de carácter noble, algo digno de orgullo, eso significa que Pericles está atribuyendo a las mujeres una dignidad equivalente a la del varón aunque específicamente femenina.

Me parece que la ocasión (la ceremonia fúnebre realizada por la ciudad) favorece esta interpretación: las viudas a quienes se dirigen estas recomendaciones, tendrían en el funeral el máximo protagonismo, más incluso que las madres, a las que no tendría sentido ninguno advertir de sus habladurías entre los hombres. La ocasión, en cambio, impondría brevedad en un tema difícil y, además, ajeno a la tradición de la oración fúnebre.

Por lo tanto, resumiendo, la frase de Pericles se refiere a la mujer en general; habla

---

<sup>85</sup> En el cuarto discurso atribuido a Pitágoras, se recomienda a las mujeres "no oponerse en nada a sus maridos y considerarse victoriosas cuando se sometían a ellos" (Jámblico, V.P. XI, 54-57). Estos discursos, según Dellatte, fueron compuestos en época clásica y para H. Thesleff (1961) "eran ya conocidos en el 300 a.C. y posiblemente antes" (p.107)

por ello de la *gunaikeia areté*, que consiste en desarrollar las propias capacidades naturales de la mujer, lo que constituirá su *dóxa*. Pero, por otra parte, estas ideas se expresan en el marco de unos consejos (*paránesis*) expresamente dirigidos a las viudas, en su mayoría mujeres de entre 20 y 40 años, a las que advierte de un errado camino a la *dóxa*. Por todo ello, ni se trata de unas ideas reaccionarias y tradicionales, contrarias a los ideales que Pericles y Aspasia defendieron, ni, en consecuencia, esta frase es un argumento en contra de que el epitafio fuera realmente pronunciado por Pericles. Todo lo cual significa que la autoría de Aspasia no puede ser puesta en duda por la mencionada frase.

Volviendo al contexto histórico, es también sintomático que se inicien los tratados sobre *oikonomía*, una actividad en la que la responsabilidad de la esposa era socialmente reconocida. Se podrá objetar que los *Económicos* de Jenofonte es una obra de bien entrado el s. IV y que recoge sus experiencias en su finca de Escilunte. Sin embargo, su autor lo presenta como un diálogo socrático en un tono muy similar a sus *Memorables* y, además, se hace intervenir al rico ateniense Iscómaco, un personaje histórico al decir de Plutarco. De ahí que podamos conjeturar que, pese a la presencia innegable de la experiencia directa de Jenofonte, el tema de la administración de la casa y la educación de la esposa pudo ser una de las preocupaciones de Sócrates en el marco de su relación con mujeres, es decir, sería un tema de su tiempo. Y si lo fue, con seguridad Sócrates no permanecería ajeno. Por lo demás, la referencia socrática al saber de Aspasia confirmaría esta suposición. Cabe pensar que este tema, que sería uno de los aspectos del movimiento de emancipación femenina, pudiera ser integrado en la vida cotidiana incluso una vez desaparecido el movimiento reivindicativo como tal, lo cual explicaría el interés del Liceo por la cuestión, como prueban los *Económicos* de Pseudo-Aristóteles.

Para concluir, hay que preguntar por el arranque de este movimiento. I. Bruns no duda en afirmar que sería en los círculos de las heteras y no entre las amas de casa atenienses. Tal suposición se basa en que, como dice C. Mossé (1990, 68), las heteras "eran de hecho las únicas mujeres verdaderamente libres de la Atenas clásica". Sabemos que sólo por su condición de hetera una mujer tenía acceso a los círculos masculinos y sabemos

también que muchos intelectuales tenían relación con heteras<sup>86</sup>. Por esto, debemos suponer que, entre otras cosas, las heteras serían las primeras en tener acceso al mundo cultural e intelectual de los hombres, literatos, artistas y filósofos. Aspasia sería una de ellas.

Hay otros datos aunque referidos a una época posterior. El más significativo, por la noticia misma y por el diáfano comentario de una mente tan preclara, lo refiere Cicerón: “¿Acaso no fue confiando en estos sueños que, no solo Epicuro, Metrodoro y Hemarco se pronunciaron contra Pitágoras, Platón y Empédocles, sino que incluso una putilla como Leontion tuvo la audacia de escribir contra Teofrasto? Sabed que ella en verdad lo hizo en lenguaje ático, pero aun con todo: tan grande era la licencia que cundía en el jardín de Epicuro ("Istisne fidentes somniis non modo Epicurus et Metrodorus et Hermarchus contra Pythagoram, Platonem Empedoclemque dixerunt sed meretricula etiam Leontium contra Theophrastum scribere ausa est? Scito illa quidem sermone et Attico, sed tamen: tantum Epicuri hortus habuit licentiae") (*De nat. Deor. I, 33, 93*). ¿Qué ha quedado del libro de Leontion salvo esta frase de Cicerón?

Nuestra opinión es que, dada la mentalidad dominante en Grecia y Roma y posteriormente en los transmisores de estas culturas durante la Edad Media, los libros de mujeres serían los primeros expuestos a la "damnatio memoriae", lo que explicaría la desaparición completa de los mismos. Pero, a su vez, si esto es así, las pocas noticias que nos quedan deben ser entendidas como la punta del iceberg de lo que probablemente sucedió, a saber, que, pese a su excepcionalidad, existieron mujeres con cualidades y dedicación a empresas intelectuales. Esto no significa negar que la mujer intelectual sea una excepción o una minoría restringida en el mundo griego. De otro modo, significa dar el debido relieve a la excepción.

De lo dicho hasta el momento, se sigue que a los tres hechos anteriores debemos añadir un cuarto, a saber, que el movimiento de emancipación femenina ejerció un impulso

---

<sup>86</sup> Una de las más valiosas fuentes de información es el libro XIII de Ateneo titulado *peri gynaiôn*. Aristóteles se casó en segundas nupcias con una hetera, Herpillis, de la que tuvo a Nicómaco. Platón tuvo relación con Arqueanasa de Colofón. Y así otros como Sófocles, Eurípides, Praxíteles (con la bellísima Friné, modelo también de Apeles), Lisias, Isócrates, Hipérides, Demóstenes, Epicuro, etc.

destacado en lo relativo a la educación y a su intervención en la vida intelectual.

Por los datos que tenemos, Aspasia tiene toda la probabilidad de haber sido una de las pioneras en este movimiento. Como hetera en sus inicios y extranjera de Mileto, no estaba sometida a la presión social e ideológica de las esposas atenienses; por su posición social e intelectual, su actividad ejercería una singular atracción sobre una población femenina para la que la ilustración griega<sup>87</sup> también tenía mensajes. Ni los cómicos con sus burlas ni los acusadores del proceso de impiedad erraron el blanco.

#### 4. Notas sobre la presente edición.

1. Los testimonios recogidos están ordenados cronológicamente, salvo los cuatro primeros que van en esa posición por proporcionar los datos fundamentales de la biografía de Aspasia. Los textos son una recopilación, no una edición crítica, y están tomados de ediciones prestigiosas. Cuando adopto una versión diferente, lo indico en nota.

Los testimonios son muy desiguales en cuanto a su valor informativo, pero han sido recogidos por constituir una muestra de la presencia continuada de este personaje en la literatura antigua al menos hasta el s. VI. En la Edad Media no perdemos su huella, como prueba el comentario de Eustacio de Tesalónica (T 34) o la referencia a la "sabia Aspasia" en las cartas de Abelardo y Heloísa.

2. De la actividad literaria de Aspasia, incluyo los discursos recogidos por Tucídides y Platón y los epigramas que le atribuye Ateneo. Estos últimos son considerados obra de Aspasia en la *Anthología Palatina* de Cougny (con interrogante) y, basados en esa edición, los autores del *TLG* introducen como entrada el nombre de Aspasia. En efecto, los testimonios recogidos hablan de su habilidad en la retórica y la erótica.

---

<sup>87</sup> "Gorgias nos parece más hábil al aconsejar que no la forma (*eídos*) sino la fama (*dóxa*) de la mujer debiera ser conocida por todos" (B22). Gorgias, además, es autor de un *Elogio de Helena*. También en Heródoto (elogio de Artemisia) y en Hipias percibimos una nueva sensibilidad en sus informes sobre mujeres notables.

## 5. BIBLIOGRAFIA

### 1. Fuentes: ediciones, comentarios, traducciones.

*Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et apendice nova*. 3 vol. Ed. E. Cougny. 1890. París. Didot.

Platon. *Ion. Ménexène. Euthydème*. Edición de L. Méridier. 1978. París. Les Belles Lettres.

Platón. *Diálogos II*. 1983. Madrid. Gredos. (Trad., introd. y notas al *Menéxeno* por E. Acosta).

Thucydides *Historiae*. Edición de H. S. Jones y J.E. Powell. 1963. Oxford Classical Texts.

Thucydides. *Book II*. Edited by E.C. Marchant. 1891. (Reimpresión con nueva introducción y bibliografía a cargo de Th. Wiedemann. 1978. Bristol Classical Press).

Tucídides. *Libro II*. Edición comentada de J.M. Pabón. 1946. Madrid. (Reimpr. Madrid, 1991. Ediciones Clásicas).

### 2. Estudios

Adrados F.R. 1975. *La democracia ateniense*. Madrid. Alianza.

Ameling W. 1981. "Komödie und Politik zwischen Kratinos und Aristophanes: Das Beispiel Perikles". *Quaderni catanesi di studi classici e medievali* 3, 383-424.

Badian E. 1992. "Thucydides on Rendering Speeches". *Athenaeum* 80, 1, 187-190.

Barthes R. "L'ancienne rhétorique". *Communications* 16 (1970), 172-229.

Betant E.-A. 1843. *Lexicon Thukydeum*. Genevae. (Reimpr. Olms, 1969).



- Bicknell P.J. 1982. "Axiochus Alkibiadou, Aspasia, Aspasios". *Acta Classica* 51. 248-249.
- Blass F. 1874-93. *Die attische Beredsamkeit*. 3 vol. Leipzig. (Reimpr. Olms 1979)
- Bloedow E.F. 1975. "Aspasia and the 'Mystery' of the *Menexenus*". *Wiener Studien* NF 9.
- Bordes J. 1982. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris. Les Belles Lettres.
- Bowra C.M. 1981. *La Atenas de Pericles*. Madrid. Alianza.
- Brandwood L. 1976. *A Word Index to Plato*. Leeds. W.S. Maney & Son Limited.
- Bruns, I. 1905. *Vorträge und Aufsätze*. München. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Cavallo G. (Ed.). 1977. *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Bari. Laterza.
- Carrière J.-C. 1986. *Tables fréquentielles de Grec classique*. Paris. Les Belles Lettres.
- Carter L.B. 1986. *The Quiet Athenian*. Oxford. Clarendon Press.
- Clavaud R. 1980. *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*. Paris. Les Belles Lettres.
- Cole Th. 1990. *The origins of Rhetoric in Ancient Greece*. The John Hopkins U.P.
- Connor W.R. 1962. "Vim quamdam incredibilem: A Tradition Concerning the Oratory of Pericles". *Classica et mediaevalia* 23, 23-33.
- Connor W.R. 1963. "Two notes on Diopieithes the seer". *Classical Philology* 58, 115-118.
- Cromeu R.D. 1984. "On Deinomache". *Historia* 33, 385-401.
- David E. 1984. *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.* Leiden. E.J. Brill.
- Decleva Caizzi, F. 1966. *Antisthenis Fragmenta*. Varese-Milano. Istituto Editoriale Cisalpino.

- Delaunoy M. 1959. *Le plan rhétorique dans l'éloquence grecque d'Homère à Démosthène*. Bruselas. Académie Royale de Belgique.
- Dittmar H. 1912. *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.
- Donnay G. 1967. "La date du procès de Phidias". *Antiquité Classique* 37, 19-36.
- Ehlers B. 1966. *Eine vorplatonische Deutung des Sokratischen Eros*. München. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Ehrenberg V. 1943. *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*. Oxford.
- Fernandez Galiano M., J. S. Lasso de la Vega y F. Rodriguez Adrados. 1985. *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid. Coloquio.
- Flashar, H. 1969. *Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion in Geschichtswerk des Thukydides*. Heidelberg. Carl Winter Universitätsverlag.
- Fornara C.W. 1971. *The Athenian Board of Generals from 401 to 404*. Wiesbaden.
- Fornara C.W. 1979. "On the Chronology of the Samian War". *Journal of Hellenistic Studies* 99, 7-19.
- Frost F.J. 1964. "Pericles, Thucydides, Son of Melesias and Athenian Politics Before the War". *Historia* 13, 385-399.
- Gehrke H.-J. 1980. "Zur Geschichte Milets in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.". *Historia* 29, 1, 17-31.
- Giannantoni G. (Ed.) 1983-1991. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Roma y Florencia. 4 vol.
- Gil L. 1985. *Censura en el mundo antiguo*. Madrid. Alianza.
- Gomme A.W. 1945-56. *A Historical Commentary on Thukydides*. Oxford. 3 vol.

- Harvey F.D. 1965. "Two Kinds of Equality". *Classica et Mediaevalia* 26, 101-146.
- Henderson M.M. 1975. "Plato's Menexenus and the Distortion of the History". *Acta Classica*, 25-46.
- Holden H. A. 1894. *Plutarch's Life of Pericles*. (Reimpr. Chicago. Bolchazy-Carducci Publishers. Sin fecha).
- Just R. 1989. *Women in Athenian Law and Life*.
- Kahn Ch. H. 1963. "Plato's Funeral Oration: The motif of the "Menexenus". *Classical Philology*, 220-234.
- Kakridis, J. Th. 1961. *Der Tukydeische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*. München. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Krauss H. 1911. *Aeschinis Socratici reliquiae*. Lipsiae.
- Kraus R. 1966. *La vida privada y pública de Sócrates*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.
- Krech P. 1888. *De Crateri Psephismaton Synagoge*. (Reditado con el título *Craterus: The Fragments from His Collection of Attic Decrees*. Chicago, 1970.
- Labarbe J. 1991. "Anomalies dans le *Ménexène* de Platon". *Antiquité Classique* 60, 89-101.
- Labriola I. 1980. "Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese". *Quaderni di Storia* 11, 207-229.
- Le Corsu F. 1981. *Plutarque et les femmes dans les vies parallèles*. Paris. Les Belles Lettres.
- Ledger G.R. 1989. *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford. Clarendon Press.

- Leduc Cl. 1976. *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*. París. Les Belles Lettres.
- Loewenklaui I. von. *Der platonische Menexenos*. Stuttgart, 1961
- Loroux N. 1974. "Socrate contrepoison de l'oraison funèbre". *Antiquité Classique*, 172-211.
- Loroux N. 1981. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. París.
- Loroux N. 1982. *Les Enfants d'Athéna*. París.
- Mansfeld J. 1979-1980. "The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the date of His Trial", I y II. *Mnemosyne*. Ser. 4, 32, 36-69 y 33, 17-95.
- Marasco G. 1976. "I processi d'impiedadá nella democrazia ateniese". *Atene e Roma* 21, 113-131.
- Méridier L. 1978. *Platon: Ion. Ménexène. Euthydème*. París. Les Belles Lettres.
- Meritt B.D. 1984. "The Samian Revolt from Athens in 440-439 B.C.". *Proceedings of the American Philos. Society* 128, 123-133.
- Montuori M. 1981. "De Aspasia Milesia" In *Corolla Londinensis*, ed. por G. Giangrande, 1. 87-109. Amsterdam.
- Mossé C. 1990. *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid. Nerea.
- Natorp P. 1892. "Aischines' Aspasia". *Philologus* 51, 489-500.
- Oppenheimer K. 1933 *Zwei attische Epitaphien*. Berlin.
- Ostwald M. 1973. "Was There a Concept of  $\alpha[\gamma\rho\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\mu\omicron\iota$  in Classical Greece?", en E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (Ed.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy. Presented to G. Vlastos*. Assen 1973, 70-104.
- Ostwald M. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Society and*

- Politics in Fifth-Century Athens*. U. California Press.
- Podlecki A.J. 1987. *Plutarch: Life of Pericles*. Bristol Classical Press.
- Pope M. 1988. "Thucydides and Democracy". *Historia* 37, 276-296.
- Prandi L. 1977. "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle". *Aevum* 51, 10-26.
- Rankin H.D. 1986. *Antisthenis Sokraticos*. Amsterdam.
- Rhodes P.J. 1979. "Eijssaggeliva in Athens". *Journal of Hellenistic Studies* 99,103-114.
- Romero F. 1985. "Tucídides en la historia de la prosa griega", en G. Morocho (Ed.), *Estudios de prosa griega*. León.
- Rudhardt J. 1960. "La définition du délit d'impieété d'après la législation attique". *Museum Helveticum* 17, 87-105.
- Sancho L. "TO METEΞEIN THΣ ΠΟΛΕΩΣ". *Gerión* 9 (1991), 59-86.
- Schachermeyr F. 1965. *Stesimbrotos und seine Schrift über die Staatsmänner*. Wien.
- Schwarze, J. 1971. *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*. München. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Senzasono L. 1986. "Una frase di Tucide (II, 40, 1)". *Gerión* 4, 47-54.
- Shorey P. 1910. "The So-called 'archon basileus' and Plato *Menexenus* 238d". *Classical Philology*, 361-62
- Stadter P.A. (Ed.) 1973. *The Speeches in Thukydides*. Chapel Hill.
- Stadter P.A. 1990. *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill and London. The University of North Carolina Press..
- Strasburger H. 1958. "Thukydides und politische Selbstdarstellung der Athener". *Hermes*

86, 2-40.

Thesleff H. 1961. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis.

Thesleff H. 1967. *Studies in the Styles of Plato (Acta philosophica fennica)*. Helsinki.

Thesleff H. 1982. *Studies in Platonic chronology*. Societas Scientiarum fennica.

Tovar A. 1947. *Vida de Sócrates*. Madrid. Alianza.

Vidal-Naquet P. La démocratie grecque vue d'ailleurs.

Vlastos G. 1964. "Isonomia politike", en J. Mau-E.G. Schmidt (ed.), *Isonomia: Studien zue Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*. Berlin.

Vretska H. 1966. "Perikles und die Herrschaft des Würdigsten - Thuk. 37,1". *Rheinisches Museum* 109, 108-120.

Waithe M.E. (Ed.). 1987. *A History of Women Philosophers*. Vol. 1/600BC-500AD. Dordrecht-Boston-Lancaster. M. Nijhoff Publishers.

Walcot P. 1973. "The Funeral Speech: a Study of Values". *Greece & Rome* 20, 111-121.

Walters K.R. 1983. "We fought at Marathon": Historical Falsification in the Attic Funeral Oration". *Rheinisches Museum* 124, 204--11.

Weber L. 1922. "Perikles Samische Leichenrede". *Hermes* 57. 375-95.

Wedel W. v. 1971. "Die politischen Prozesse im Athen des fünften Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entwicklung des attischen Demokratie zum Rechtsstaat". *Bolletino dell'Istituto di Diritto Romano* 13, 107-188.

Wiedemann T.E.J. 1983. "ejlavciston... ejn toi`i a[rresi klevoi: Thukydidēs, women, and the limits of rational analysis" *Greece & Rome* 30, 163-70.

Wilamowitz-Moellendorf. U.v. 1893. *Aristoteles und Athen*. 2 vol. Berlin.

Wilson J. 1982. "What does Thucydides Claim for His Speeches?". *Phoenix* 36, 2, 95-103.

Woodbury L. 1981. "Anaxagoras and Athens". *Phoenix* 35, 295-315.

Woodman A.J. *Rhetoric in Classical Historiography*. Areopagita Press. Portland.

Yunis H. 1991. "How Do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and civic instruction". *American Journal of Philology*. 112, 2, 179-200.

Ziolkowski J.E. 1981. *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. Arno Press.