

El orgullo ¿vicio o virtud?

Colección
EMOCIONES, AFECTOS Y SENTIMIENTOS

Coordinador

Ramón Rodríguez García



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

El orgullo ¿vicio o virtud?

Ricardo Parellada



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Imagen de cubierta: composición de Ricardo Bellver, *El ángel caído* (1877)
y María José Redondo, *Boceto* (2006)

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales
y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir
esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación
y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico,
por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito
de Editorial Síntesis, S. A.

© Ricardo Parellada Redondo

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
www.sintesis.com

Depósito Legal: M. 32.546-2019
ISBN: 978-84-9171-417-0

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prólogo	9
1. La dualidad del orgullo	13
1.1. Sentimiento y carácter	14
1.2. El estado de la cuestión	21
1.3. Historia y filosofía	31
I	
Historia del orgullo	
2. Dioses, héroes y hombres	39
2.1. La aristocracia guerrera	40
2.2. Los juegos olímpicos	43
2.3. El panegírico de la democracia	47
2.4. El mito de Prometeo	51
3. El orgullo de los filósofos	57
3.1. Los filósofos-reyes	58
3.2. La grandeza de alma	63
3.3. <i>Húbris</i> , ultraje y desmesura	70
3.4. Orgullo y trabajo	72
4. La soberbia del ángel	79
4.1. El problema de las fuentes	80
4.2. La creación de los ángeles	82
4.3. El pecado del ángel	86
4.4. La caída del ángel	89

5. La soberbia del ser humano	97
5.1. El estado de inocencia	98
5.2. Soberbia general y soberbia especial	101
5.3. Humildad moral y humildad espiritual	108
5.4. El pecado original	111
5.5. Las implicaciones de la interpretación tomista ..	117
6. Piedad y justicia	123
6.1. Las cuatro etapas de la historia	124
6.2. Los dos pilares del Antiguo Testamento	125
6.3. La exclusividad del Dios de Israel	128
6.4. Huérfanos, viudas y extranjeros	133
7. Orgullo y saber	139
7.1. El cuñado del diablo	140
7.2. La curiosidad del doctor Fausto	146
7.3. La pluralidad de Faustos	151
7.4. Desmesura y soberbia	157
7.5. La condenación y la salvación de Fausto	163

II

Filosofía del orgullo

8. La virtud del orgullo	173
8.1. Del mito al logos	174
8.2. Opiniones, deseos, sentimientos	176
8.3. Las pasiones del alma	180
8.4. Orgullo, magnanimitad y humildad	186
8.5. Orgullo y dignidad	194
9. Humildad y resentimiento	199
9.1. Moral de aristócratas y moral de esclavos	200
9.2. La transvaloración de los valores	202
9.3. Humildad cristiana, resentimiento y fraternidad	207
9.4. Las ambigüedades de la moral cristiana	215
9.5. El amor y el orgullo nietzscheanos	221
10. El orgullo de las masas	233
10.1. Filosofía y poesía	234
10.2. Nadie es más que nadie	238
10.3. Resentimiento y orgullo-masa	244

11. Identidad y diferencia	249
11.1. El orgullo negro	250
11.2. El orgullo LGBTI	254
11.3. El orgullo colectivo	258
11.4. Las ciencias del orgullo	265
12. Fenomenología del orgullo	271
12.1. La esencia del orgullo	272
12.2. Las variaciones del género próximo: el sentimiento	273
12.3. Las variaciones del sujeto y el objeto material: uno mismo	276
12.4. Las variaciones del objeto formal: la excelencia	283
12.5. Las variaciones del modo: el orden y el desorden	289
III	
El futuro del orgullo	
13. El postorgullo	297
13.1. Infrahumanidad y posthumanidad	298
13.2. Dignidad infrahumana, humana y sobrehumana	301
13.3. La moral y el orgullo de los superhombres ...	306
13.4. Meditación orgullológica fundamental	311
13.5. La transvaloración del orgullo	318
Bibliografía	325

2.1. La aristocracia guerrera

El orgullo es el sentimiento que acompaña a la estimación o afirmación de uno mismo, a la conciencia de lo propio como valioso. El orgullo es un correlato anímico emocional de esa autoafirmación, que proporciona energía y fortaleza y puede acompañar a juicios y valoraciones de muy diversa índole. En los dos primeros capítulos históricos, vamos a asomarnos a distintos modelos del individuo y la comunidad política que nos ofrece la Grecia antigua, por su impacto recurrente sobre la historia de las ideas y las mentalidades en el mundo occidental. Intentaré aludir en alguna ocasión a otras culturas, porque las comparaciones y los paralelismos son ilustrativos. Pero Grecia será el modelo inicial del orgullo o los orgullos de los aristócratas y los demócratas, por ser un mundo de gran peso en nuestra cultura y porque, en su paseo por el infierno, Dante llega a identificar sutilmente los términos griego y orgulloso («Infierno» 26, 73-75).

La historia intelectual y espiritual de Grecia se puede contemplar desde las distintas concepciones de la educación y la formación de los individuos. Así lo hace el gran filólogo Werner Jaeger en su monumental *Paideia. La formación del hombre griego*, en la que me apoyaré y de la que tomaré muchos datos. La historia política e intelectual va acompañada por la sucesión de modelos del individuo y su lugar en la comunidad. La historia intelectual es fruto de la historia política, pero la emergencia de nuevas formas intelectuales y espirituales no conlleva la desaparición de las anteriores, sino que muchas veces lo viejo se supera mediante su asimilación en los nuevos modelos. Lo viejo, más o menos transformado, permanece en estratos anteriores de la conciencia y puede aflorar en cualquier momento de formas inesperadas. Como muestra Jaeger, lo nuevo no solo es diferente, sino también más complejo por la acumulación e integración de lo anterior.

El orgullo herido de Aquiles motivó su cólera y el canto de la diosa. El orgullo del héroe es la conciencia de su excelencia y queda herido cuando no recibe el reconocimiento explícito, enfático y unánime de que es el mejor.

La conciencia del héroe homérico es pública y cristalina, por lo que el mérito y el reconocimiento deben ser perfectamente armónicos. Muerto Aquiles, sus armas le correspondían a Ájax de Telamón, pues era el mejor. Pero se las llevó Ulises y Ájax se precipitó en la locura y el suicidio. En el Hades, Ájax no era más que una sombra, pero una sombra con sentido, orgullosa y herida, que se volvió de espaldas ante el gesto amable de su rival.

El orgullo de los héroes homéricos es el de todas las aristocracias antiguas, ya sean humanas o mitológicas. Como señala Nietzsche, la valoración de la fuerza y la excelencia guerreras es propia de las aristocracias griega, romana, árabe, germánica, japonesa o vikinga. El noble y el guerrero tienen conciencia de su excelencia y sienten un profundo orgullo y un fuerte anhelo de ser honrados por ello. En la Grecia antigua, se da una bella conexión entre la excelencia guerrera arcaica y la excelencia intelectual clásica. Las nociones de virtud (*ἀρετή*) y educación (*παιδεία*) van sufriendo una transformación y un enriquecimiento, desde el mundo de los héroes al de los hombres, que culmina en los grandes modelos de la educación o formación filosófica. A pesar de estas transformaciones, en los ideales filosóficos persisten los ecos de los ideales guerreros de la virtud, la nobleza y la belleza aristocráticas.

La noción de virtud o excelencia es fundamental en la historia intelectual de Grecia. Homero, el educador de la Hélade, es dado a los elogios y ensalza con admiración las virtudes de todo lo que lo rodea, como las rosas y los caballos. Es el primer pilar de la trinidad griega –el poeta, el político y el filósofo–, en la expresión feliz de Jaeger que nos permite ordenar la historia del orgullo griego. Pero la excelencia más sublime es la de los hombres y, en el mundo homérico, la más alta es la excelencia militar y guerrera de los reyes y los nobles. Las virtudes guerreras son duras e incluyen la fuerza y las dotes de mando. El premio es el honor y el reconocimiento de los pares. Se trata de una excelencia individual, pero también estamental. La aristocracia de la sangre es consciente de ello y lo vive no solo con sentimientos de orgullo, sino también con un gran sentido del deber.

Característica esencial de la nobleza es en Homero el sentido del deber que conlleva para quienes la poseen. Se les aplica una medida rigurosa y son conscientes de ello con orgullo. La fuerza educadora de la nobleza se halla en el hecho de despertar el sentimiento del deber frente al ideal, que se sitúa así siempre ante los ojos del individuo. A este sentimiento, al *aidós* (respeto), se puede apelar en cualquier momento. Su violación despierta en los demás el sentimiento de la *némesis* (indignación), estrechamente vinculado a aquél. Ambos son en Homero conceptos constitutivos de la moral estamental de los nobles. El orgullo de la nobleza (*Adelstolz*), que contempla con satisfacción la larga serie de antepasados ilustres, se halla acompañado del conocimiento de que esta preeminencia solo puede ser conservada mediante las virtudes por las cuales ha sido conquistada. El nombre de *aristoí* (los mejores) conviene a un grupo numeroso. Pero, en este grupo, que se levanta por encima de la masa, hay una lucha para aspirar al premio de la *areté* (Jaeger, 1933-47: pág. original 28; pág. traducción 23).

Un término poderoso para describir la excelencia de los héroes es *καλοκαγαθοί*. Está formado por *καλός* ('bello') y *ἀγαθός* ('bueno') y denota el máximo de la excelencia. Homero lo aplica a los héroes, pero más adelante se recurrirá a él para otras formas de excelencia. Es particularmente ilustrativo el uso que hace de él Aristóteles en su tratamiento de las virtudes de la inteligencia y el carácter. A pesar del paso de los siglos, la utilización del término hace resonar sus ecos aristocráticos.

Por su parte, la noción de *areté* está emparentada con la de *aristoí* (de donde viene *aristocracia*, el poder de los mejores). En el mundo legendario de Homero, siempre presente en el imaginario griego, la virtud por antonomasia es la excelencia guerrera de los nobles. La *virtus* latina y la *virtù* renacentista beben en alguna medida de ella. En la historia de Grecia, la noción de *areté* acompaña a los acontecimientos políticos e intelectuales y va transformándose con ellos. Estas transformaciones culminan en las controversias entre los sofistas y los filósofos a propósito de la naturaleza de la virtud y la posibilidad de enseñarla. Tendré que referirme a las propuestas de los sofistas sobre

las virtudes políticas y a los intentos de los filósofos de apropiarse de la noción intentando reavivar su trasfondo aristocrático. Naturalmente, lo que nos interesa no es recorrer esta historia con exhaustividad, sino con tino, a ser posible, a la hora de identificar algunos mojones relevantes para la historia del orgullo y el valor.

Para que se perciba desde el principio la necesidad de este repaso histórico y la conexión entre las formas del orgullo griego y sus versiones contemporáneas, conviene señalar un lugar en el que, quizá de forma inesperada, reaparece entre nosotros con toda claridad la mentalidad homérica. La publicidad de la conciencia del héroe homérico es absoluta, dice Jaeger. De ahí su sed de honor y su indignación ante la falta del más alto reconocimiento de sus méritos. El fenómeno paralelo de nuestro tiempo es, sin duda, la publicidad de la conciencia del héroe corporativo. De ahí su necesidad de que la jerarquía y la excelencia de los automóviles de empresa correspondan con exactitud a las de los cuadros directivos. Esta correspondencia resulta facilitada enormemente por las secuencias ofrecidas por las marcas alemanas –Audi A1, A2, A3; BMW X1, X3, X5–, pero es evidente para el conoedor en todos los casos. Al volante de un X5 siempre hay un Aquiles y al de los X1 no es raro encontrar un Ájax, con el orgullo lacerado, porque un Odiseo zalamero, a la vista de todo el mundo, se ha llevado el X3 de la empresa.

2.2. *Los juegos olímpicos*

La excelencia y el orgullo de los héroes homéricos tienen también otra dimensión. Los héroes también juegan. En el juego, los héroes antiguos rebosan una frescura y una inocencia que supondrán un elemento de contraste imprescindible cuando tratemos el orgullo colectivo contemporáneo y el deporte como fenómeno de masas, esa epidemia corporal. A falta de noticias sobre el desarrollo de los juegos atléticos de los dioses en la cima del monte Olimpo, podemos recordar los juegos atléticos de los héroes en las playas de Troya, la soberbia Ilión. Una vez consumido en

la pira el cadáver de Patroclo, junto con bueyes, carneros, perros, bronces, mieles y los cadáveres de doce jóvenes troyanos degollados por Aquiles, comienzan los juegos fúnebres en honor de su amigo muerto. Aquiles organiza todo para mayor gloria de su gran compañero, pero no participa.

La primera competición es la carrera de carros. Aquiles sabe que en otra ocasión la habrían ganado sus caballos inmortales, pero ahora, como él, lloran a Patroclo. Aquiles dispone cinco premios y se levantan cinco héroes para competir: Eumelo, maestro en la carrera; Diomedes, con los caballos que le quitó a Eneas; Menelao, con un caballo suyo y la yegua Eta de su hermano; Antíloco, hijo de Néstor; y finalmente Merónenes. Caballos y aurigas parten veloces. Al rodear el mojón y volver a la costa, las yeguas de Eumelo van en cabeza, pero con el aliento de Diomedes en el cogote. Entonces Apolo hace saltar el látigo de la mano de Diomedes, que queda rezagado. En represalia, Atenea se lo devuelve y quiebra el yugo de Eumelo, que cae por tierra con sus yeguas. Diomedes llega el primero y toma la mujer y la caldera del primer premio. Antíloco llega después, tras un adelantamiento peligroso por el que protesta airadamente Menelao, que entra tercero. Luego aparecen Merónenes y finalmente Eumelo, tirando del carro y arreando a sus yeguas.

A Aquiles le da pena que Eumelo, siendo el mejor, haya llegado el último por accidente y propone que se le dé el segundo premio, una yegua preñada. Protesta airado Antíloco, que no quiere soltarla, y Aquiles entrega un premio diferente a Eumelo, la espléndida coraza que le quitó a Asteropeo. A su vez, Menelao pone una reclamación por el comportamiento de Antíloco, quien acaba reconociendo la temeridad y la fogosidad propias de su juventud y se declara dispuesto a cederle el segundo puesto. Pero entonces Menelao reconoce a su vez la gentileza de Antíloco, recuerda los males sufridos por este, su hermano y su padre en la guerra por su esposa Helena y se contenta con el tercer premio, un caldero resplandeciente. Merónenes recibe el cuarto premio, dos pesos de oro, y Aquiles entrega a Néstor el quinto premio sobrante, una vasija de doble

cuenco, en compensación de que por su edad no haya podido competir.

Viene entonces el combate de boxeo, en el que Epeo rompe los huesos a Euríalo, que antaño ganó a los puños en los funerales de Edipo de Tebas. Epeo se lleva una mula y Euríalo un cáliz. El primer premio de la lucha de abrazo es una gran caldera, estimada en doce bueyes, y el segundo una mujer diestra en labores, estimada en cuatro bueyes. Pero, tras larga y emocionante lucha entre Ulises y Áyax Telamonio, los más grandes héroes después de Aquiles, este declara un empate y reparte los premios entre ellos por igual. Los premios de la carrera a pie son una crátera de plata, un buey y medio peso de oro. Salen a competir Áyax Oileo, Ulises y Antíloco. En el último tramo, va Áyax primero con Ulises segundo. El prudente reza a Atenea, que hace resbalar a Áyax en el estiércol de los bueyes. Entra primero Ulises, segundo Áyax y tercero Antíloco. Áyax protesta por la intervención de la diosa y la concurrencia responde con gran regocijo. Antíloco se queja de la ayuda que los dioses prestan a los mayores, especialmente a Ulises, con quien nadie puede competir, salvo Aquiles. Este agradece que le cite doblándole el premio.

Finalmente, se celebran la lucha de armas, el lanzamiento de peso, el tiro con arco y el lanzamiento de jabalina, todos con premios succulentos y diversos. Lo más destacable es que Aquiles interrumpe la lucha de armas y asigna un ganador ante la alarma por un posible accidente, que Teucro yerra su tiro con arco al olvidar rezar y hacer promesa a Apolo y que Aquiles entrega el primer premio del lanzamiento de jabalina a Agamenón, sin necesidad de que se celebre la prueba, pues al Atrida se le reconoce su superioridad de antemano.

Una mirada a los juegos atléticos antiguos nos puede ayudar a contemplar los modernos de otra manera. Los juegos antiguos ofrecen una alegría, un desenfado y una flexibilidad completamente ausentes de los monótonos juegos modernos. Resulta aburridísimo que los premios de las Olimpiadas modernas sean siempre los mismos: oro, plata y bronce. Los premios antiguos eran todos distintos: bueyes, yeguas, oro, calderos, vasijas. Y había tantos pre-

mios como concursantes en cada prueba. Es cruel que hoy en día se queden sin premio tantos aspirantes a héroes. A Aquiles le da pena que Eumelo quede el último, siendo el mejor, y propone darle el segundo premio. Y como Ulises y Ájax presentaban un currículum y méritos muy semejantes, Aquiles interrumpió el combate y repartió los premios. Los juegos modernos son de suma cero: unos ganan lo que otros pierden. Pero los juegos antiguos no eran de suma cero. Eran propiamente lúdicos, el quinto podía ascender a un segundo puesto de nueva creación y los dos primeros repartirse la gloria, sin perjuicio para la excelencia ni el orgullo de ninguno de los héroes.

Los juegos modernos son mecánicos y ruines, mientras que los juegos antiguos eran esplendorosos y arbitrarios. Si una diosa hacía resbalar a un héroe en el estiércol de los bueyes, los otros héroes antiguos reían, mientras que los héroes modernos apelan a los tribunales de arbitraje. Y si a un semidiós se le supone la superioridad de antemano, como a Agamenón en el lanzamiento de jabalina o a Rafael Nadal en el tenis, ¿para qué celebrar la competición? Los juegos atléticos modernos han perdido toda inocencia. Se compite sin rezar a Apolo. No se compite por calderos, vasijas y bueyes, sino por dinero. Son juegos sin ningún carácter lúdico. ¿Cuándo se ha visto a dos deportistas cederse gentilmente el segundo y el tercer puesto en una competición, como hicieron antaño los héroes Antíoco y Menelao? Y, para colmo, ahora no nos dan ningún premio a los que ya no podemos competir por razones de edad.

En el mundo contemporáneo está más extendida la primera dimensión de la mentalidad de los héroes homéricos, la dimensión corporativa, que corresponde a un estadio un poco infantil de la conciencia, tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético. Pero la segunda dimensión, la dimensión deportiva, no está del todo ausente. No se puede pintar mejor que en la recentísima película *Campeones* (2018). La explosión de júbilo de los héroes de Javier Fesser ante la consecución del subcampeonato de baloncesto solo es comparable con la gentileza de los héroes homéricos cediéndose los primeros puestos y su regocijo ante las intervenciones arbitrarias

de los dioses. En la película, un campeón señala que su novia está realmente orgullosa. Otro le dice que es puta. Y el primero admite que es puta, pero insiste en que está muy orgullosa.

2.3. *El panegírico de la democracia*

En su relato de la guerra del Peloponeso, el historiador Tucídides recrea el discurso pronunciado por el general Pericles el año 431 a.C. en honor de las víctimas del primer año de la guerra entre Atenas y Esparta (II, 35-46). El recuerdo de los caídos va acompañado de un elogio encendido de la Atenas democrática. La oración fúnebre de Pericles es una autoafirmación elocuente de la democracia ateniense frente a otras ciudades y otras formas de gobierno. Tucídides la escribió bastantes años después de que Pericles pronunciara su discurso, cuando Atenas ya había sido derrotada por Esparta, por lo que este panegírico de la democracia es un canto a un modelo en principio ya pasado.

Lo primero que llama la atención es la caracterización de la democracia que ofrece Pericles. Esta caracterización es un buen ejemplo de la importancia conceptual que tiene muchas veces la precisión filológica. La atención a los detalles de la lengua y a las discrepancias entre las versiones recibidas de los textos dificulta, en ocasiones, la lectura y la comprensión. Pero, otras veces, en estos detalles se dirimen cuestiones esenciales para la comprensión y obviarlos arroja visiones de trazo grueso. Es la tensión recurrente entre el conocimiento de los árboles y la visión del bosque. En el caso de la oración de Pericles, la discrepancia está en si caracteriza la democracia como la forma de gobierno en la cual la administración «se ejerce a favor de la mayoría y no de unos pocos» o en la que «está en manos de la mayoría y no de unos pocos». Al parecer, el primero es el sentido original y el segundo procede de la sustitución de una palabra por otra (*oikeîn* por *hékein*) en algunos manuscritos medievales (Tucídides, ed. Arbea: 4). Esta pequeña discrepancia arroja una diferencia de sentido muy significativa.

En todo caso, en este manifiesto fundacional del orgullo democrático Pericles se propone señalar «qué principios nos condujeron a esta situación de poder, y con qué régimen político y gracias a qué modos de comportamiento este poder se ha hecho grande» (II, 36). A diferencia de los Estados que imitan las constituciones y las leyes de otros, como la Creta doria las de Esparta, Atenas es un modelo para los demás. Al desgranar las normas y las costumbres que conforman este modelo, Pericles las va oponiendo a las de otras comunidades, en particular a las de la gran rival Esparta.

A decir de Pericles, en Atenas todos gozan de iguales derechos ante la ley y se accede a los cargos públicos por los propios méritos y no por la categoría social. Se respeta la libertad de los otros, tanto en asuntos públicos como privados. En estos últimos, las intromisiones pueden ser mayores, pues en los asuntos públicos los atenienses tienen a gala respetar por entero a quienes ocupan los puestos de mando. Y acatan no solo las leyes proclamadas, en particular las que pretenden proteger a las víctimas de la injusticia, sino también las leyes no escritas, que todo el mundo consideraría vergonzoso infringir. Mas, además de la ley, Pericles cifra la fortaleza y la excelencia de Atenas en la atención pública al descanso y las fiestas, el arte y la belleza. A decir del gran estratega, la grandeza espiritual de Atenas alimenta incluso su superioridad en la guerra ante pueblos volcados tradicionalmente en la disciplina militar.

Huelga decir que los críticos de la democracia ofrecen un panorama muy distinto y consideran que el régimen democrático fue siempre presa de la demagogia y la irracionalidad e incluso responsable en última instancia de la derrota militar. La reflexión política de los grandes filósofos posteriores, sobre todo de Platón, debe verse a partir de las controversias sobre los éxitos y los fracasos de la democracia ateniense (Calvo, 1995: 43). Mas, para nuestros intereses, la oración fúnebre de Pericles es un episodio paradigmático de la autoafirmación y el orgullo democrático antiguo, que habremos de poner en seguida en relación con el pensamiento de los sofistas.

La democracia ateniense elogiada por Pericles no es el primer lugar en la historia de Grecia en el que florecen la ley, el Estado y la libertad. Pero allí culminan y se articulan con singular fortuna el valor del derecho –que había sido puesto de manifiesto por Hesíodo–, la transformación de las antiguas virtudes guerreras al servicio no de los clanes, sino del Estado –singularmente exitosa en Esparta– y la conciencia de la comunidad política como un nuevo organismo, alumbrada en las ciudades jónicas. La capital del Ática del siglo V no solo recoge e integra todos estos elementos, sino que ofrece las reflexiones públicas más sostenidas sobre la relación entre el individuo y la comunidad, primero en la tragedia y la sofística y después en la filosofía. Con sus oscilaciones entre la tiranía y la democracia, en Atenas culmina la transformación de la *areté* de la epopeya en la *areté* política, y la de la ética de los nobles en la ética del Estado.

Las instituciones políticas básicas de las ciudades griegas eran la asamblea, el consejo y los magistrados. Estas instituciones procedían de las monarquías tribales antiguas en las que el rey estaba rodeado de un consejo de nobles y se comunicaban y justificaban algunas decisiones ante la asamblea del ejército, el pueblo en armas. Con el tiempo, las luchas de poder significaron la distribución de las funciones políticas, militares y religiosas del rey entre arcontes o magistrados y el acceso a los puestos en el consejo, al principio hereditarios, a miembros de la asamblea, de maneras diversas y mediante diferentes criterios. «En los régimenes aristocráticos, por lo demás, el consejo asumía las mayores cuotas de poder en detrimento de la asamblea: de ahí que la lucha entre la aristocracia y la democracia gire, en gran medida, en torno a la conquista y retención de mayores atribuciones por parte de un órgano u otro» (Calvo, 1995: 29-32).

En el caso de Atenas, se da una evolución singular, en la que son determinantes las sucesivas reformas de los grandes dirigentes Solón, Clístenes, Efialtes y Pericles, desde principios del siglo VI hasta mediados del V. El profundo respeto de los atenienses por la ley, de que presume Pericles, procede fundamentalmente de la obra de Solón. Una breve relación de las reformas emprendidas por este gran

estadista y legislador a principios del siglo VI permite atisbar ya la especificidad del espíritu democrático ensalzado por Pericles y el clima intelectual en el que los sofistas proclaman y enseñan la nueva forma de excelencia democrática y ciudadana: la *areté* política. Platón polemizará contra ella a toro pasado, proponiendo concebir la *areté* política desde la excelencia intelectual.

Solón abolió las deudas, el hectemorado –impuesto de la sexta parte de las rentas que los campesinos debían pagar a los terratenientes– y la esclavización de la persona que no pudiera pagar los préstamos. Administrativamente, Solón estableció un nuevo censo y cuatro nuevas clases sociales en función de la renta, con lo que la aristocracia de la sangre fue desplazada por la aristocracia del dinero. Y el acceso a determinados puestos públicos (consejo, magistraturas e incluso arcontados) se fue abriendo, de distintas formas, en sucesivas reformas suyas y de sus sucesores. Dos criterios utilizados por Solón fueron la renta y el sorteo. Solón creó tribunales de apelación, cuyos miembros se designaban por sorteo, y un nuevo consejo de cuatrocientos miembros, cien por cada una de las nuevas cuatro tribus en que quedó dividida Atenas. Parece que el sorteo desempeñaba también un papel en la elección de miembros de los tribunales e incluso del arcontado, previa elección de cuarenta candidatos, diez por tribu (Calvo, 1995: 44-49).

El sorteo perseguía contrarrestar el poder tradicional de las familias dominantes. Fue un rasgo determinante de la democracia ateniense y un blanco favorito de las críticas de Platón, que insistirá en la necesidad de que gobiernen los más capaces. Pero no era un procedimiento exclusivo de elección. En su elogio de la democracia, lo que Pericles señala con un orgullo nuevo, a este respecto, es que en Atenas los puestos de responsabilidad no dependen del origen familiar o la clase social. Pericles afirma que están abiertos al mérito, como, por ejemplo, en la preselección de candidatos para distintos puestos por parte de los grupos, o en las discusiones y aclamaciones de los ganadores en las asambleas. Los sofistas enseñaban las cualidades mediante las cuales se podía sobresalir en las asambleas y demás actividades ciudadanas.

2.4. El mito de Prometeo

Prometeo era un titán, primo de Zeus, padre de dioses y hombres, que le roba el fuego y se lo entrega a los seres humanos. En los poemas de Hesíodo (*Teogonía* y *Los trabajos y los días*) el titán representa de algún modo a la humanidad o al menos comparte con ella, de forma solidaria, pecados y destinos. En la *Teogonía*, el remediador Prometeo peca dos veces de sabiduría y astucia –y por tanto de insolencia– ante el dios supremo. En primer lugar, pretende engañar a Zeus altitonante ofreciéndole en sacrificio los huesos y la grasa en lugar de la carne de las víctimas. El castigo es quedarse sin el fuego. En segundo lugar, Prometeo roba el fuego y se lo devuelve a los hombres. El castigo es la creación de Pandora, la primera mujer, y su jarra con todos los males y las enfermedades. En *Los trabajos y los días*, se subraya que hasta ese momento los seres humanos llevaban una vida feliz y exenta de males.

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres [...] Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes (*Los trabajos y los días*, 90-96).

El fuego simboliza el saber y la técnica, que colocan a los seres humanos para siempre en un lugar intermedio entre los animales y los dioses. La posesión del fuego es una versión griega de la humanización, que no muy lejos se produjo de otra forma, al probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. «La versión del mito de Prometeo en *Los trabajos y los días* –señala el traductor A. Pérez Jiménez– tiene por objetivo explicar por qué tenemos que trabajar a pesar de regir el universo un dios justo y benévolo como Zeus, y sirve de introducción a otra historia, el mito de las edades, que ilustra el tema de la injusticia y sus consecuencias en la evolución de la humanidad» (p. 129, n. 12).

En la tragedia de Esquilo *Prometeo encadenado*, el motivo explícito de la conducta de Prometeo es la *filantropía*, el amor a los efímeros, las criaturas de un día, a quienes Zeus, amontonador de nubes, pretendía destruir después de los titanes. En esta tragedia se narra sobre todo el encadenamiento del astuto Prometeo a la roca, mientras el águila devora su hígado, sus discusiones con Hermes, el enviado de Zeus, portador de la égida, y su negativa soberbia a plegarse a sus designios. En otras dos tragedias perdidas, que completarían una trilogía, es posible que se narrara algún tipo de descenso de Prometeo a los infiernos y una hipotética reconciliación con Zeus, por cuyo trueno tiembla la anchurosa tierra.

El mito de Prometeo, abundante en recursos, ha sido recreado en infinidad de ocasiones y la figura del titán ha sido objeto de interpretaciones muy diversas. En la entrega del fuego a los hombres, la llama humanizadora e ilustradora, se puede ver desde una obra diabólica a una obra redentora. Prometeo ha sido interpretado como Adán, Satanás y Cristo. En el Romanticismo, Lord Byron y Percy Shelley consagran la visión del orgulloso rebelde, sufriente y triunfador, como símbolo del hombre frente a Dios, mientras que Mary Shelley narra la angustia de Víctor Frankenstein, el nuevo Prometeo, que pretende destruir su obra monstruosa (Franzen, 1976: 392-395). En el cine contemporáneo, diversas obras ofrecen la secuencia prometeica de revolución, expiación y reconciliación. Y uno de los rendimientos simbólicos más potentes de la figura de Prometeo es la irreversibilidad ilustrada del paso al saber y la mayoría de edad. A modo de ejemplo, en *El club de los poetas muertos* (Peter Weir, 1989), «la aparición del profesor de literatura John Keating (Robin Williams), en una escuela de élite cuyo tradicionalismo impide a los alumnos crecer por su cuenta, supone una verdadera donación prometeica de los bienes de la poesía y el pensamiento filosófico [...]. [L]a huella de Keating, como la de tantos otros transmisores rebeldes del saber, queda impresa en el recuerdo de sus discípulos» (J. Balló y X. Pérez en *Prometeo encadenado*: 156).

En el diálogo platónico que lleva su nombre, el sofista Protágoras de Abdera ofrece su propia versión del mito,

con la que persigue ilustrar la concepción sofista y democrática de la *areté* o excelencia política y la posibilidad de enseñarla (*Protágoras*, 320 c-322 d). Según este relato, tras modelar a las especies mortales, los dioses encargaron a Epimeteo, el hermano torpón de Prometeo, que distribuyera entre ellas distintas facultades y cualidades, para que pudieran llevar una vida exitosa en su medio: fuerza, rapidez, alas, garras, piel gruesa para el invierno, etc. Cuando le llegó el turno al hombre, Epimeteo había agotado todas las posibilidades. Al ir a supervisar la obra de su hermano, Prometeo se encontró a todos los animales armoniosamente equipados y al ser humano «desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme».

Tras este planteamiento, Protágoras engarza con las otras versiones del mito. Prometeo se cuela en el taller de Hefesto y Atenea, les roba el fuego y la sabiduría de las artes ($\tauὴ ἐντεχνος σοφία$) y se los entrega a los hombres, con lo que pueden arreglárselas para conservar la vida. Mas aquí introduce Protágoras el elemento más propio de su versión del mito de Prometeo y una de las justificaciones mitológicas más elocuentes del espíritu democrático. La posesión del fuego simboliza también aquí la humanización y la singularización de los seres humanos entre los animales y los dioses. Por el fuego, dice Protágoras, participa el hombre de una porción divina y fue el único de los animales que, a causa de este parentesco divino, primamente reconoció a los dioses y comenzó a erigir altares e imágenes de dioses. El ser humano adquirió el lenguaje y, gracias a sus conocimientos técnicos, supo procurarse abrigo, vivienda y alimentos. Sin embargo, la sabiduría técnica no es suficiente para disponer la defensa ante los animales y organizar las ciudades. La vida en comunidad precisa la comunicación y la deliberación propias de otro tipo de sabiduría, la sabiduría política ($πολιτική τέχνη$). Y entonces se plantea la cuestión sobre la que Platón hará pivotar buena parte de la discusión entre sofistas y filósofos sobre la democracia: si la sabiduría política es cosa de expertos o de todos los ciudadanos. Probablemente recongiendo ideas auténticas de Protágoras, Platón hace decir al gran sofista que la disyuntiva es tan crucial que la decisión