

FILOLACONISMO Y POLÍTICA OLIGÁRQUICA EN ATENAS A FINALES DEL SIGLO V a. C.

Julián Gallego

Universidad de Buenos Aires-CONICET

julianalejandrogallego@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3394-357X>

PHILOLACONISM AND OLIGARCHIC POLITICS IN ATHENS AT THE END OF THE FIFTH CENTURY B.C.

RESUMEN: Se indaga el rol de las actitudes laconizantes asumidas por un sector de la élite ateniense durante la Guerra del Peloponeso, postulando que aspectos supuestamente secundarios, como cierta moda en cuanto a la vestimenta y el largo del pelo, formaron parte de la configuración de una identidad contracultural por parte de dicha élite para diferenciarse de la cultura popular oficial. En este marco se elaboraron las ideas políticas oligárquicas y, cuando la ocasión fue propicia, esa élite pasó a la acción directa con el modelo espartano como horizonte.

PALABRAS CLAVE: Atenas; oligarquía; filolacónismo; *eunomia*; *sophrosynē*

ABSTRACT: The article examines the role of laconising attitudes assumed by a segment of the Athenian elite during the Peloponnesian War. It is postulated that supposedly secondary aspects, such as a certain fashion in terms of clothing and hair length, were part of the configuration of a countercultural identity by that elite to differentiate itself from the official popular culture. In this context it was elaborated the oligarchic political ideas and, when the occasion was propitious, that elite went into direct action with the Spartan model as its horizon.

KEYWORDS: Athens; oligarchy; Philolanonism; *eunomia*; *sophrosynē*

RECIBIDO: 23.02.2018 ACEPTADO: 26.03.2018

INTRODUCCIÓN

En la Atenas de fines del siglo V, paralelamente al desarrollo de las críticas a la democracia por la “antinatural” igualdad que habilitaba entre ciudadanos pobres, extranjeros, metecos y esclavos, una moda laconizante adquirió fuerza dentro de ciertos sectores de la élite. La adopción de este aspecto se hace visible en

el uso del cabello largo junto con cierta austeridad en la vestimenta, siguiendo la usanza espartana¹. Se trata, en verdad, de una forma de distinción elaborada por una parte de la élite ateniense, cuya asociación con posturas filolacónicas no se agota solamente en la conformación de lo que puede considerarse, siguiendo la reciente formulación de Canevaro, una cultura de élite “no autorizada” en relación con la cultura popular “autorizada”, a partir del funcionamiento de las instituciones democráticas atenienses. Dicha cultura elitista va a convertirse en subversiva para la democracia, jugando un papel destacado en la configuración política de un grupo dispuesto a pasar a la acción directa contra el poder del pueblo ateniense. Efectivamente, en la medida en que la cultura popular “oficial” de la democracia se derivaba del amplio control de las masas sobre las instituciones formales del estado, prosigue Canevaro, la cultura de élite “tendió a articularse ella misma en formas extraoficiales, ‘no autorizadas’, incluso hasta el punto de promover la subversión política”².

Este artículo se propone examinar cómo el despliegue de la moda laconizante, prácticamente desde los inicios mismos de la Guerra del Peloponeso, no es un fenómeno meramente anecdótico sino que se articula con la estructuración de una identidad oligárquica por parte de un segmento de la élite, que como tal termina de cuajar probablemente a partir de los sucesos ligados a la expedición ateniense a Sicilia. Esta distinción identitaria, plenamente encuadrable dentro de las formas extraoficiales o no autorizadas de la cultura elitista, es la que empieza a operar en la mentalidad de ciertos grupos atenienses cuando deciden dejar de lado la quietud o tranquilidad respecto de la política (*apragmosýne*) para pasar a desarrollar acciones concretas contra la democracia. En relación con el filolacnismo que esta élite pone de manifiesto en sus actitudes y costumbres, a medida que transcurre la guerra va a adquirir densidad una ideología política que se organiza a partir de una resignificación del vocabulario en torno a ideas como *eunomía* y *sophrosýne*, teniendo a Esparta como horizonte. Los golpes oligárquicos de 411 y 404 han de interpretarse en este marco político-cultural asociado con la profundización de los conflictos entre demócratas y oligarcas, sin perder de vista las cambiantes circunstancias que se derivan de los resultados que Atenas va obteniendo en la guerra, a partir del fracaso en la expedición a Sicilia hasta su derrota final tras la batalla de Egospótamos.

DE LA DISTINCIÓN IDENTITARIA A LA ACCIÓN POLÍTICA

La primera cuestión que es necesario establecer consiste en delimitar qué se entiende por “filolacnismo” o “laconizante”. Una útil síntesis de los modos de lacnismo, aceptada por varios historiadores, es la que ha propuesto Cartledge, quien

¹ Sobre estos aspectos, ver Gallego (en prensa, b), texto que complementa los análisis de este artículo.

² Canevaro 2017: 42, 63-65 (cita en p. 63).

enumera tres formas principales: primeramente, un laconismo social, o laconomanía, de grupos de la clase alta, que se manifestaba en las apariencias adoptadas (se trataría de una conducta esnob que se reducía a un espectáculo: ropa andrajosa, crecimiento del cabello, estilo de vida ostentosamente sucio); en segundo lugar, un laconismo pragmático de políticos que veían en Esparta un modelo alternativo con fines propagandísticos o como objetivo práctico a llevar a cabo; por último, un laconismo político-teórico expresado por determinadas posiciones filosóficas, en público o en privado, que pudo o no articularse con el segundo modo buscando un impacto práctico³.

Para Jordović, el filolacónismo fue el modo de expresión de una contracultura por una parte de la élite ateniense que no estaba a favor de la democracia, buscando así distinguirse en una situación que la constreñía debido a la indistinción derivada de la igualdad democrática. Su argumento apunta a demostrar que solo excepcionalmente el filolacónismo consiguió dimensión política, como el caso de Critias y los Treinta tiranos; pero esto no supuso un intento de hacer de Atenas una nueva Esparta en términos socioeconómicas e institucionales. Por el contrario, según Jordović, más allá de ciertos nombres alegóricos, como la instauración de los éforos durante el golpe de los Treinta, la estructura sociopolítica ateniense era muy diferente de la lacedemonia como para poder aspirar a cambiarla en la dirección que ésta implicaba⁴. La idea de contracultura aplicada al filolacónismo de ciertos sectores de la élite ateniense no está lejos de la perspectiva de Canforo sobre la contraposición entre la cultura popular oficial o autorizada y la cultura de élite extraoficial o no autorizada, y, en tal sentido, cabe acordar con la interpretación de Jordović; pero la diferencia que aquí se plantea respecto de su visión radica en el escaso peso que otorga al filolacónismo en las acciones políticas oligárquicas.

En efecto, este no ha sido el parecer mayoritario entre los historiadores. Según Krentz, en 404, la reorganización radical de la sociedad y las instituciones atenienses se hizo sobre la base de la imitación del estado espartano: las *gerousía* de los Treinta, los Tres mil seleccionados como *hómoioi* y el resto impedido de entrar a la ciudad como *períoikoi*; también Whitehead plantea las similitudes implicadas en la presencia de los cinco éforos y los Treinta como una *gerousía*, que contarían incluso con trescientos guardias al igual que la realeza espartana; en un sentido similar se ha pronunciado asimismo Canfora⁵. En su libro sobre Agesilao, Cartledge ponía en duda la autenticidad de las innovaciones laconizantes realizadas por los Treinta, considerándolas una postura adoptada con el fin de obtener el apoyo incondicional de los espartanos; pero posteriormente daba cuenta de las

³ Cartledge 1999: 313-314. Hodkinson 2005: 223, incluye también a los nostálgicos historiadores del siglo IV.

⁴ Jordović 2014. El autor acepta y elabora sus argumentos a partir de la clasificación de Cartledge.

⁵ Ver Krentz 1982: 63-68, Whitehead 1982-83: 119-124, y Canfora 2013, respectivamente.

mismas y las enumeraba sumariamente⁶. Por su parte, Hodkinson las analiza en relación con las visiones utópicas que derivaron en determinadas acciones prácticas a partir, precisamente, de las concepciones idealizadas de la *politeía* espartana que tenían algunos miembros de los Treinta; como indica Brock al respecto, retomando los argumentos de Krentz y Whitehead: “una correspondencia exacta con la realidad histórica es menos importante que el punto de que esto sería una estimación razonable para un ateniense laconizante, puesto que el éxito reciente de Esparta convirtió a su forma contemporánea, más que a cualquier figura ideal espartana, en el modelo para la imitación”⁷.

En su reciente análisis, Caire revisa en detalle estos problemas: aunque en 411 el modelo espartano no aparece como referente evidente de las heterías oligárquicas en función de las mutaciones políticas a implementar, la alianza con Esparta resulta un último recurso en apoyo de la oligarquía en Atenas; en 404, ese modelo es claramente el horizonte del gobierno que se inicia con el golpe de los Treinta⁸: los cinco éforos establecidos por las heterías, los Treinta que evocaban la *gerousía* espartana, el número y estatus de los Tres mil, resultado tal vez de la percepción en Atenas de la situación de los *hómoioi* en la Esparta de ese momento. Los fragmentos de la *Constitución de los lacedemonios* de Critias son para Caire una prueba relevante de la presencia de los valores espartanos en la organización y en las prácticas de la oligarquía ateniense en 404⁹. Así, la autora demuestra que las experiencias golpistas oligárquicas tuvieron su norte en Esparta y buscaron reproducir en la medida de lo posible formas institucionales y aspectos organizacionales evocativos de la situación lacedemonia.

En este contexto, ¿qué relación guardan entonces los aspectos identitarios de la moda laconia adoptada por algunos sectores de la élite con la pregnancia del modelo espartano en el horizonte político de los oligarcas atenienses de finales del siglo V? Tal vez no deba descartarse tan rápidamente, como hacen Cartledge y quienes lo siguen, el solapamiento entre los tres modos de laconismo según precisas circunstancias, sin dejar de lado, por supuesto, la laconomanía esnob de algunos excéntricos atenienses. Parece ser que una marca de distinción de un sector de la élite fueron ya no los vestidos andrajosos sino aquellos modestos, de origen laconio, que alababan Tucídides y Critias; asimismo, el pelo largo pudo ser una forma de distinción propia de un sector de la juventud¹⁰. A partir del accionar

⁶ Ver Cartledge 1987: 282, e Id. 1999: 317, respectivamente.

⁷ Ver Hodkinson 1994: 189-190, Id. 2005: 266-267, y Brock 1989: 163, n. 31, respectivamente.

⁸ Caire 2016: 103-124, 241-247. Sobre ambos golpes oligárquicos, con más referencias bibliográficas y documentales, Gallego 2012a; Id. 2016; últimamente, Bearzot 2013; Sancho Rocher 2016a; Id. 2016b.

⁹ Sobre la transmisión de los textos de Critias respecto de la constitución lacedemonia y el sentido de sus obras, en el marco de intereses más amplios referidos al estudio de diversas *politeiai*, Centanni 1997: 20-23, 89-125.

¹⁰ Th. I.6.3-4; Critias DK 88 B 34 = Ath. 9.483b. Geddes 1987 ve en los vestidos austeros un efecto de la igualdad democrática ateniense; Miller 1997: 186-187, critica esta visión y asocia la austeridad laconizante de los vestidos con un modo de la élite para divulgar su posición; el otro modo es el recargado

de las heterías una parte de la élite pudo transformar estos elementos en una señal política¹¹. Tal vez se la viera pasar a la acción directa con esta identidad cuando fue necesario para los fines subversivos; como ocurrió en el golpe de 411 con los jóvenes de las heterías, entre ellos, los 120 que escoltaron a los Cuatrocientos con sus dagas ocultas en el momento de ocupar el consejo para consumir el derrocamiento de la democracia¹². En 408, jóvenes de las heterías oligárquicas parecen servir de referencia a Eurípides en la puesta en escena de los personajes del *Orestes* bajo las máscaras del propio Orestes, Electra y Pílates, cuyas personificaciones se han visto como las inherentes a los miembros de una pandilla de asesinos que luego son perseguidos por una masa enfurecida con el fin de juzgarlos y ajusticiarlos, como hubo de ocurrir con algunos perpetradores del golpe de 411 una vez restaurada la democracia¹³. Así como también eran jóvenes los integrantes de la guardia de los Trecentos, a cuyo mando se hallaban los Treinta tiranos, convocados para estar presentes durante la reunión del consejo en que se iba a acusar a Terámenes. Estos jóvenes, reputados como los más audaces (νεανίσκοις οἱ ἐδόκουν αὐτοῖς θρασύτατοι), dejaban ver las dagas bajo sus brazos; la reunión estaba llena de estos guardias (πλήρες τῶν φρουρῶν), que sumieron a los miembros del consejo en un estado de inacción, debido a la ostentación de los puñales, y ayudaron con su accionar a la consumación del arresto de Terámenes, siguiendo las órdenes impartidas por Critias¹⁴. El estilo de vida difundido entre ciertos jóvenes parece no haberse quedado solo en la declaración pública de una filiación ideológica, sino que acabaría siendo parte prontamente de una clara toma de partido en función de la actuación política.

Junto con las referencias a este grupo etario como entidad colectiva, se sabe de figuras individuales que se caracterizaron por su *apragmosýne* durante la primera mitad de la Guerra del Peloponeso, pero que luego pasaron a la acción

lujo oriental, también indicado por Tucídides. La acción de dejarse el cabello largo (κομᾶν) alude a un laconismo del que Aristófanes da cuenta en varias ocasiones, en comedias que están datadas entre 424 y 411 a. C.: *Ar. Eq.* 580, 1121; *Nu.* 14, 348, 545; *V.* 464-466, 474-476; *Au.* 911, 1280-1283; *Lys.* 561; cf. Harvey 1994. Los aspectos críticos implicados en las comedias aristofánicas no suponen necesariamente que se trate de una postura andidemocrática, como ha planteado Harris 2005, de manera general; respecto de Aristófanes, en particular, ver Gallego (en prensa, a).

¹¹ Sobre el accionar político antidemocrático de las heterías, ver McGlew 1999; cf. Ostwald 1986: 537-550.

¹² *Th.* 8.65.2: τοῖς ἐταίροις... τινὲς τῶν νεωτέρων; *Th.* 8.69.4: οἱ εἴκοσι καὶ ἑκατὸν... νεανίσκοι.

¹³ Cf. *E. Or.* 804: ἐταίρους, 1072: ἐταιρίας, 1079: ἐταιρίαν; ver Gallego 2011, con más precisiones y referencias. Sobre los juicios contra miembros de la oligarquía de los Cuatrocientos, Shear 2011: 21, 57, 60-67.

¹⁴ *X. HG* 2.3.23 y 54-55; Carawan 2013: 235, 237-238. Jenofonte (*HG* 2.3.54) llama ὑπηρέται a estos jóvenes de la guardia de los Treinta, a quienes se menciona en [Arist.] *Ath.* 35.1, como los “trescientos servidores que portaban látigos” (μαστιγοφόρους τριακοσίους ὑπηρέτας); cf. el comentario de Rhodes 1981: 439, que aporta otros testimonios e interpretaciones y afirma: “Estos son los ὑπηρέται que llevaron a Terámenes hacia su muerte”.

política y promovieron los golpes oligárquicos¹⁵. En plena década de 420¹⁶, el *apragmon* está perfectamente caracterizado por la figura de Bdelicleón en *Avispas* de Aristófanes, de quien se plantea su asociación con la moda laconizante y el pelo largo y la acusación de impulsar la tiranía y ser admirador del general espartano Brásidas¹⁷. Se trata aquí de un ciudadano que, sin ser políticamente activo, sin embargo, pretende reformar a Filocleón para alejarlo de la influencia de demagogos y sicofantas. El *apragmon* es claramente un miembro de la élite que es perseguido por medio de acusaciones ante los tribunales, como lo indicaba el propio Aristófanes dos años antes en *Caballeros*:

“... Tú te devoras el erario público (τὰ κοινά) antes de que por azar te toque tu parte, y estrujas como higos a los responsables de rendir cuentas de sus cargos (τοὺς ὑπευθύνους), apretándolos para verificar cuál de ellos está verde o maduro o no maduro. [...] E inspeccionas cuál de los ciudadanos es un simplón, rico y no indigno (πλούσιος καὶ μὴ πονηρός) y que tiembla ante los asuntos políticos (τρέμων τὰ πράγματα)”¹⁸.

Para Adkins, se trata sobre todo del temor a la exposición pública en los tribunales; pero se deduce también que el *apragmon*, que es un *plousios* y no *ponerós*, es decir, un *agathós* o *khrestós*, se estremecía ante la posibilidad de tener alguna participación activa en el alboroto de la política. Esto formaba parte de los modos de distinción que un sector de la élite ponía en práctica, haciendo alarde así de su estatus y sus pretendidas prerrogativas especiales¹⁹.

Tenemos la posibilidad de comprobar cómo personajes inicialmente desinteresados en participar de la política pasan después a la acción y protagonizan los golpes oligárquicos, como tal vez lo hubiera hecho el personaje cómico de Bdelicleón en caso de estar contextualizado a fines del siglo V. Por su riqueza, linaje y educación, Antifonte era un miembro selecto de esa élite que hasta el año 411

¹⁵ Sobre el carácter oligárquico de la *apragmosýne*, en oposición al aspecto democrático de la *polypragmosýne*, en función del encuadre de este pasaje a la acción de los grupos oligárquicos, ver Ehrenberg 1947; Adkins 1976; Carter 1986: 52-75, 99-130; Demont 1990: 87-261. Cf. Jordović 2014: 145-146; Goušchin 2015: 58.

¹⁶ Ostwald 1986: 199-250, sitúa en la década de 420 el desarrollo de la polarización que desemboca en la *stásis* de fines del siglo V a. C., e indica que uno de los elementos que colaboraron en dicho proceso fue una brecha generacional, mostrando los jóvenes de clase alta una posición más proclive a diferenciarse para luego pasar a la acción. La idea de brecha generacional fue planteada por Forrest 1975, pero ya se halla en Connor 1971: 143-151. Strauss 1993: 130-178, ha revisado el problema con nuevos argumentos. Últimamente, Jordović 2008 ha rechazado la idea de una brecha generacional que repercutiera en la política o fuera un factor político de peso.

¹⁷ Ar. *V.* 464-466, 474-476; Cf. MacDowell 1995: 159: “En Atenas el pelo largo fue adoptado por los jóvenes ricos, especialmente los caballeros, y por eso Bdelicleón tiene su pelo largo para acomodarse a esa moda”. Respecto de Aminias, MacDowell 1971: 139-140, 295-297; ver asimismo Ruzé 2007.

¹⁸ Ar. *Eq.* 258-265; cf. 1040-1041.

¹⁹ Adkins 1976: 318-319. Cf. Carter 1986: 63-75; Demont 1990: 100-106, 131-146; Henderson 2003: 168-169.

o un poco antes se caracterizó por su *apragmosýne*. En *Avispas* de 422, Aristófanes parece de hecho aludir a él cuando habla de alguien que tiene “más hambre que Antifonte”, quizás en referencia a su afición por la riqueza, después de haber mencionado a Leógoras, que era el padre de Andócides; y también apunta que este mismo Antifonte está dentro del círculo de Frínico y participa del banquete elitista al que concurre Filocleón a instancias de Bdelicleón²⁰. Se trata de un orador que no tomaba parte de los debates públicos, pero asesoraba a los que debían disputar en los tribunales o la asamblea. Aun cuando no ocupase un cargo en la oligarquía de los Cuatrocientos, fue claramente el actor principal y uno de los líderes del golpe de estado de 411, a quien Tucídides señalaba como el ideólogo que desde hacía más tiempo venía planeando todo para lograr el derrocamiento de la democracia²¹.

Otro ejemplo de un *apragmon* que pasa de la quietud política a la acción abierta contra la democracia es el más documentado caso de Critias²². Su filolacónismo es bien conocido, y probablemente fuera uno de los principales impulsores para hacer de las instituciones de la *pólis* ateniense una nueva Esparta. Es una figura de la que nada se sabe hasta la última etapa de la Guerra del Peloponeso, de quien Andócides dice que es primo de su padre, en su alegato en *Sobre los misterios*, ubicándolo así por vez primera en relación con la escena política suscitada a raíz de la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios, aun cuando no estuviera implicado²³. Parece claro que, como muchos otros integrantes de las heterías, la decisión de pasar a la acción debió de ocurrir alrededor de 413, cuando se conocieron las desastrosas consecuencias de la expedición a Sicilia. Con un rol secundario en el golpe de 411²⁴, es a todas luces el líder político primordial entre los Treinta tiranos y el principal filolacónio. En las *Helénicas*, al finalizar la acusación contra Terámenes, Jenofonte le hace decir a Critias:

“Pues, la más hermosa (*καλλίστη*) parece ser sin duda la constitución de los lacedemonios. Si allí uno de los éforos en vez de obedecer a la mayoría se pusiera a censurar a la autoridad y a oponerse a sus actos,

²⁰ Ar. *V*. 1269-1270; 1301-1302; cf. MacDowell 1971: 296-297.

²¹ Th. 8-68.1-2. Sobre la actuación política de Antifonte, ver Edwards 2004; Nývlt 2013. Cf. Canfora 2014: 321-337; Bearzot 2013: 27-31; Sancho Rocher 2016a, 18-19, 22; Simonton 2017: 98-99. No es lugar para discutir si el orador de Ramnunte es el mismo que el sofista mencionado, en primer lugar, en *X. Mem.* 1.6. Al respecto, ver las posiciones opuestas de Gagarin 2002: 38-52, y Pendrick 2002: 1-26, en ambos casos con análisis de los datos biográficos referidos al líder del golpe de 411. Cf. Gallego 2003: 336-338, con más referencias bibliográficas.

²² Cf. Bultrighini 1999: *passim* y esp. 19-36, 47-58; Iannucci 2002: 1-33.

²³ And. 1.47; al respecto, cf. Osborne 1985; Murray 1990; Furley 1996: 13-48.

²⁴ Hay una polémica entre Avery 1963, que postula que Critias no tuvo ningún papel en el gobierno de los Cuatrocientos y se mantuvo del lado demócrata, y Adeleye 1974, que discute que Critias fuera un demócrata en 411 y asume abiertamente que formó parte de los Cuatrocientos. Ver Whitehead 1982-83: 114-117; Jordović 2009. Cf. Rhodes 1981: 429-430; Krentz 1982: 45-46; Ostwald 1986: 403 y n. 229, 462-465; Carawan 2013: 209.

¿no creéis que sería considerado digno del máximo castigo (μεγίστης τιμωρίας) por parte de los propios éforos y por todo el resto de la ciudad (ὕπὸ τῆς ἄλλης ἀπάσης πόλεως)?”.

Fueran o no palabras del propio Critias²⁵, estas aseveraciones permiten ver la postura plausible de un laconizante extremo, que encuentra en el orden autoritario y la supresión del disenso en Esparta la razón de ser del gobierno oligárquico²⁶. Los fragmentos conservados de la *Constitución de los lacedemonios* de Critias corroboran la imagen procedente de las *Helénicas* de Jenofonte. Así, por caso, al explayarse sobre los efectos de la bebida entre los jóvenes espartanos, exaltaba el hecho de que les provocaba un habla amable y una risa mesurada (ἔς τε φιλοφροσύνην γλῶσσαν μέτριόν τε γέλωτα)²⁷; y a partir de estas consideraciones señalaba, entre otros elementos, el valor de la moderación (Σωφροσύνην), que aparecía divinizada y que unas líneas más adelante se asociaba abiertamente con la idea de que “el modo de vida lacedemonio está ordenado uniformemente” (ἢ Λακεδαιμονίων δὲ δίαθ’ ὁμαλῶς διάκειται)²⁸.

En este marco se debe comprender lo que Bultrighini ha denominado la “granítica coherencia de Critias”²⁹, quien deseaba tener la magnanimidad (μεγαλοφροσύνην) de Cimón, la riqueza de los Escópades tesalios y las victorias olímpicas del espartano Arcesilao, según indicaba Plutarco citando sus *Elegías*. Su inscripción en la clase aristocrática no tiene ningún secreto, claro está, y así lo declaraba abiertamente. Los términos con los que Critias expresaba sus deseos en las *Elegías* (πλοῦτος, μεγαλοφροσύνη, νῆκαι) son los mismos con los que Plutarco caracterizaba a Cimón, salvo que *génos* reemplaza a *megalophrosýne*, reiterando aquí su filolaconismo y agregando además que sentía odio por el pueblo (μισόδημον)³⁰. Pero, de atenernos al sentido que *megalophrosýne* habría tenido en el siglo V, la palabra aludiría a los valores morales de la aristocracia, así como *génos* exteriorizaría el linaje noble del que procedía Cimón. Esto es coherente con la posición que, siguiendo una información de Critias, Plutarco le atribuye a Cimón en su debate con Efiltes respecto de si se debía o no ayudar a Esparta, ya que el crecimiento (αὔξησιν) de Atenas al que alude Plutarco debe interpretarse como el objetivo buscado por Efiltes y los demócratas mediante el desarrollo del imperio, que se vio postergado a favor del interés de los lacedemonios gracias a la

²⁵ X. *HG* 2.3.34; ver Usher 1968. Cf. Harding 1974: 106.

²⁶ Cf. Bearzot 2013: 136-144; Simonton 2017: 57-58, 84, 281.

²⁷ Critias DK 88 B 6 = Ath. 10.432d; cf. Iannucci 2002: 79-113. Sobre la bebida en Esparta, Davidson 1997: xxii-xxiii, 61-63, 190, 224 y n. 10, que destaca la moda de beber en copas espartanas que se difundió entre los atenienses laconizantes, y señala además la datación hacia fines del siglo V e inicios del IV de gran cantidad de copas laconias (κώθωνες) halladas en el ágora, remitiendo a Corbett 1949: 332-333, n° 78-81, figs. 85 y 93.

²⁸ Ver Hodkinson 2005: 238-239, 245, 259, 267; cf. Centanni 1997: 41-43, 98; Zaccarini 2011: 292 y n. 18.

²⁹ Bultrighini 1999: 13; cf. 123-179, sobre la *megalophrosýne*; también Iannucci 2002: 44-48.

³⁰ Ver Plu. *Cim.* 10.5 = Critias DK 88 B 8, y Plu. *Per.* 9.4, respectivamente.

decisión tomada por el pueblo persuadido por Cimón³¹. Critias y los oligarcas de fines del siglo V se opondrían al imperio, dado que querían organizar un estado más pequeño, no democrático y gobernado por una élite aristocrática, hecho que se vio concretado en cierta medida por el gobierno de los Treinta tiranos.

LA IDEOLOGÍA POLÍTICA OLIGÁRQUICA

Como vimos, Critias juzga la organización espartana en relación con la *sophrosýne*, la moderación, dado que allí predominaba un orden uniforme, sin aparentes disensos³². En cierta medida, la moderación que se asigna a las vestimentas laconias reaparece entonces como característica más general propia del modo de vida lacedemonio, a la vez que el pelo largo indicaría una identidad de clase adoptada por jóvenes de la élite, que destaca que integran un sector social que no necesita trabajar³³, además de mostrar su visión de Esparta desde Atenas³⁴.

En términos de ideología política, esta moderación va a encontrar una expresión conceptual específica en torno a la idea de *eunomía*³⁵. Como es sabido, Heródoto asevera que la instauración de la *eunomía* en Esparta se produjo durante el reinado de León y Agasicles, esto es, durante la primera mitad del siglo VI a. C., a grandes trazos, y asocia este suceso con el accionar de Licurgo como legislador. No es éste el lugar para discutir este aspecto de la historia espartana; solo se trata de destacar que, cuando Heródoto escribe y da a conocer sus *Historias*, Esparta aparece asociada a la *eunomía*, y esto coincide poco más o menos con el período en que se desarrolla la Guerra del Peloponeso, teniendo su narración probablemente más impacto en Atenas que en la propia Esparta³⁶. Cartledge pone de relieve la incidencia del modelo de la *eunomía* espartana sobre Sócrates y los cír-

³¹ Plu. *Per.* 16.8 = Critias DK 88 B 52.

³² Sobre la *sophrosýne* en Esparta, cf. Humble 2002; Rademaker 2005: 208-216; Mara 2008: 166-167.

³³ Comentando el pasaje de [X.] *Ath.* 1.10, que afirma que “el pueblo no está para nada mejor vestido que los esclavos y los metecos, ni es mejor tampoco en su apariencia” (τὰ εἶδη οὐδὲν βελτίους εἰσίν), Marr y Rhodes 2008: 76-77, señalan que la apariencia alude a la práctica habitual impuesta a los esclavos griegos consistente en hacerles llevar el pelo muy corto o casi rapado. Cf. E. *El.* 107-109; Ar. *Au.* 911; en ciertos vasos se representan esclavos con estas características: Thalmann 2011: 82-87; Wrenhaven 2012: 63, 71, 83, 96, 102-103, 173 n. 56. Por ende, la indistinción entre ciudadanos atenienses, procedentes de los sectores pobres, y esclavos, metecos y libertos remite no solo a la vestimenta sino también al hecho de que los ciudadanos pobres usaban el pelo corto, al igual que otros trabajadores manuales, debido probablemente a las molestias e inconvenientes que provocaba el pelo largo para la realización de trabajos físicos. La costumbre de los jóvenes ricos de llevar el pelo largo, a la espartana, manifestaba entonces una distinción de clase que dejaba en claro que no realizaban tareas laborales.

³⁴ Hodkinson 2005 denomina a esta visión la *politeía* espartana imaginaria; cf. Lévy 1976: 197-201.

³⁵ Cf. Raaflaub 1983: 524-527.

³⁶ Hdt. 1.65-66. Con respecto a la fecha de composición de la obra de Heródoto, Figueira 1988: 80-81 y n. 61, y Munn 2000: 43, 363 n. 78, resumen las diferentes posturas. Pero ver las pertinentes puntualizaciones que ha realizado Thomas 1993; Id. 2000: 18-20, 23, 257-269; Id. 2003, sobre las formas de circulación de la obra herodotea en el marco literario y cultural de finales del siglo V; cf. asimismo Bakker 2002: 8-12.

culos socráticos, y admite que, en los años previos al golpe de 411, el filósofo aparecería para el público democrático ateniense como un laconizante no solo por su estilo de vida sino sobre todo en términos pragmáticos, teóricos y políticos³⁷. En este contexto, Sócrates revalorizaría la *eunomía* espartana en virtud de la obediencia sin excepción a las leyes que la constitución lacedemonia promovería. En el escenario que se abre con el golpe oligárquico de 404, Sócrates abogaría por una *eunomía* al estilo espartano, como un modelo potencialmente practicable para una renovada Atenas virtuosa, en línea con la posición de su discípulo Critias, el más ferviente filolaconio de finales del siglo V a. C.

En las *Aves*, representada en las Grandes Dionisias de 414 –después de la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios y cuando la campaña en Sicilia está en pleno desarrollo–, Aristófanes hace decir a Prometeo que en la mescolanza de todas las cosas que se asocian al rayo de Zeus, como otros tantos de sus atributos administrados por la hermosa Basileía, se hallan: “el buen consejo, el buen orden (εὐνομίαν), la moderación (σωφροσύνην), los astilleros, la difamación, el colacreta y los trióbolos”. Si se presta atención, el pasaje parece apuntar a una oposición implícita entre los tres primeros atributos, positivos, y los cuatro últimos, con carga negativa por el hecho de la difamación y representativos de la situación de la democracia: la flota, el sicofanta y los jueces a sueldo de los tribunales; según Prometeo, todo procedería de Zeus, a quien aquél no tiene en gran estima, ciertamente. Pero, más allá de esto, no parece casual que en el momento en que la obra se representó dos de los atributos positivos fueran la *eunomía* y la *sophrosýne*, probable muestra del clima político de la época³⁸.

Así pues, la estrategia oligárquica de asalto al poder democrático se concreta en términos comunicacionales a través de la apelación a conceptos que ponderan la *sophrosýne* como moderación política, revitalizando al mismo tiempo la noción de *eunomía*, una política de la *sophrosýne* como ha formulado McGlew con agudeza³⁹. En efecto, como bien señala Simonton, ninguna oligarquía griega solía presentarse a sí misma como tal sino apelando a la aparente neutralidad de la idea de *politeía*, o a la ya mencionada noción de *eunomía* con un efecto más bien propagandístico, o, cuando no, buscando apropiarse del concepto de *aristokratía*⁴⁰.

³⁷ Cartledge 1999: 316-317, 319.

³⁸ Ar. *Au.* 1537-1541, 1547-1548; cf. Dunbar 1998: 481-482; sobre los sicofantes, ver Doganis 2001 para la visión de Aristófanes, e Id. 2007 para un enfoque general del problema en el seno de la democracia ateniense.

³⁹ McGlew 1999: 11-17. Sobre la ideología autojustificatoria oligárquica en Atenas en particular: Raaflaub 1983: 524-534; Rhodes 2000: 128-135; en Grecia en general: Ostwald 2000: 21-30; Simonton 2017: 186-223.

⁴⁰ Simonton 2017: 59, 72-73, 108-120. Cf. Th. 3.82.8, que configura una clara oposición entre igualdad política de la multitud y aristocracia y pone del lado de esta última el atributo de la moderación, *sophrosýne*, aunque dejando en claro que hay un cambio en el valor de las palabras. Ver Graham & Forsythe 1984; Hornblower 1991: 485-486, y 484, sobre σῶφρονος; Price 2001: 44-45, 59-67, 104 (cf. ibid. 308-310), quien traza un paralelismo entre Th. 3.82-83, donde se plantea el modelo de *stásis*, y Th. 8.66,

Ahora bien, aun cuando las oligarquías de la Grecia antigua carecieran de los aparatos coercitivos concentrados presentes en otras sociedades, el camino más fácil para imponer sus objetivos no era el uso de la persuasión sino el de la violencia sobre el pueblo. En consecuencia, Simonton analiza las prácticas oligárquicas a este respecto, atendiendo a la violencia jurídica, la violencia extralegal —que incluía las matanzas clandestinas— y la evitación de la violencia en público. Pero, aunque las oligarquías se implantaran y se mantuvieran mediante la violencia, sin dispositivos tecnológicos que les otorgaran ventajas sobre el pueblo, “la violencia del estado bajo una oligarquía tendía así a tomar una de estas dos vías: o se la ocultaba de la vista, en la forma de asesinatos secretos, juicios nocturnos y ejecuciones sumarias; o (más raramente) se la ponía en escena como castigos espectaculares, *pour encourager les autres*”⁴¹.

Pero discursivamente no todo parece ser evitación u ocultamiento del carácter violento que implica la oligarquía, entendida incluso bajo el mote propagandístico de *eunomía*. Precisamente, en la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca la instauración de la *eunomía* habilitaría lisa y llanamente la posibilidad de castigar (κολάσασθαι) al pueblo. En efecto, la *kakonomía* o mal orden político de la democracia procede de la igualdad irrestricta, ya que en ella todos tienen los mismos derechos sin jerarquía alguna, llevando así al libertinaje y la injusticia. La *eunomía* o buen orden vendría justamente a remediar la *kakonomía*, poniendo fin a la *akolasía* y la *adikia* y enfrentando en este conflicto a los “distinguidos” o *khrestoi* con los “despreciables” o *poneroi*, categorías que juzgan las respectivas características morales de los sectores que conducen tales regímenes políticos conforme a sus virtudes o sus vicios⁴². Entonces, la *eunomía* representaría la imposición de una oligarquía de la clase superior de los inteligentes *khrestoi* que de este modo lograrían mandar sobre la multitud inferior e indistinta de los alocados *poneroi*. En este contexto enunciativo, el Viejo Oligarca deduce los efectos que deberían obtenerse en caso de que la democracia fuera derrocada: en virtud de la instauración de la *eunomía* de los *khrestoi*, la destitución política de la *kakonomía* de los *poneroi*, o *ponerokratía* como la denomina Fouchard, provocaría la pronta caída del pueblo en esclavitud⁴³.

Aunque resulte factible pensar que, en virtud de la *eunomía* como principio del orden político, los *poneroi* serían tratados como delincuentes por infringir las leyes (toda la condena moral del panfleto parece sustentar esta idea), no obstante,

sobre el golpe oligárquico de 411 y la *stásis* ateniense; Rademaker 2005: 218-221. Cf. Edmunds 1975: 75-79; MacLeod 1979: 57-60; Loraux 1986: 113-121.

⁴¹ Simonton 2017: 108 (en francés en el original).

⁴² [X.] *Ath.* 1.8-9; cf. *ibíd.* 1.1-20; 2.19; ver Lapini 1997: 22-25. El conjunto de las oposiciones es sintetizado por Osborne 2004: 20; asimismo Marr & Rhodes 2008: 19-26, que destacan la oposición entre el *dēmos* y los *oligoi*; recientemente, ver el completo análisis realizado por Lenfant 2017: li-lix, lxxi-lxxii, en su nueva edición, traducción y comentario de la obra; sobre el conjunto de estas dicotomías, ver también Caire 2016: 291-300.

⁴³ [X.] *Ath.* 1.9; Fouchard 1997: 192; Lenfant 2017: lxxvi-lxxvii.

es probable que el Viejo Oligarca no pretendiera ser específico en un sentido técnico. Los *poneroí* serían castigados por ser lo que eran, opositores de los *khrestoí*, quienes consideraban su poder como algo contra natura. Lo cual puede asimismo derivarse de la referencia al temor (seguramente al castigo) que los esclavos mostrarían con respecto a los amos en Lacedemonia, aunque no así en Atenas⁴⁴. Es evidente que el libelo exagera en cuanto al caso ateniense⁴⁵, pero aporta un elemento más a la equiparación del *dêmos* con los esclavos: allí no hay temor porque ambos poseen el mismo estatus. El miedo como base de la relación entre amos y esclavos en Esparta se propone para una ambicionada Atenas oligárquica, pues el castigo aplicado a los *poneroí* haría que éstos temieran a los *khrestoí* como a sus amos. Se trata de una deshumanización de los dependientes, siendo esta privación de humanidad la condición a la vez que el resultado del desprecio⁴⁶.

La instauración de la *eunomía* según se la concebía a finales del siglo V generaría entonces la posibilidad de castigar al *dêmos*, marginándolo de la política y reduciéndolo a la dependencia implicada en la *douleía*. El vocablo *eunomía* aparece así como un significante que sintetiza la posición oligárquica, evocando implícitamente la situación de Esparta como modelo del régimen político propugnado⁴⁷. En este contexto, y aceptando que se trata de un texto previo a los golpes oligárquicos de finales del siglo V⁴⁸, ¿qué relación guarda la perspectiva especulativa del Viejo Oligarca sobre los efectos de la *eunomía* con la crisis concreta de la democracia ateniense? El hecho de que la mayoría de los especialistas proponga para el texto una fecha anterior al golpe oligárquico de 411 no inhibe la posibilidad de asociarlo con este evento. De hecho, como plantea Canfora retomando posturas previas, el final del opúsculo indica que no se puede cambiar (μετακινεῖν) mucho la democracia sin que esto conduzca finalmente a su abolición (ἀφαιρεῖν), lo cual implica la necesidad de pasar a la acción concreta, aun cuando fueran muchos los necesarios para atacar (ἐπιθησομένων) a la democracia⁴⁹.

⁴⁴ [X.] *Ath.* 1.11. Cf. Bechtle 1996; Lapini 1997: 91-95; Osborne 2004: *ad loc.*; Marr & Rhodes 2008: 72, 78-79.

⁴⁵ Sin embargo, ver Canfora 1981: 147, que cree que existe una referencia a los esclavos urbanos.

⁴⁶ En cuanto a la humillación de los hilotas, sigue siendo pertinente el estudio de Ducat 1974; cf. Gallego 2008.

⁴⁷ Aunque la *eunomía* espartana data del siglo VI, el orden lacedemonio se veía a fines del V como continuidad del erigido por Licurgo: Hdt. 1.65-66; Canfora 1981: 145; Osborne 2004: *ad loc.* [X.] *Ath.* 1.8-9. Sobre el régimen oligárquico y el modelo espartano según el Viejo Oligarca, Lenfant 2017: lxxxix-ci. Para el matiz oligárquico de la idea de *eunomía*, Ehrenberg 1946: 92; Lévy 1976: 167-168; Sinclair 1988: 220-221; cf. Andrewes 1938: 90; Erasmus 1960: 60-61; Ostwald 1969: 82-85; Meier 1990: 160-162, 167 y n. 35; Raaflaub 2006: 392-393.

⁴⁸ Todo indicaría que el texto se escribió durante la Guerra del Peloponeso: cf. Osborne 2004: 13-14, 18; Marr & Rhodes 2008: 3-6, 31-32. Ver Gallego 2012b, con referencias previas; recientemente, Lenfant 2017: iv-ix.

⁴⁹ [X.] *Ath.* 3.8-9; 12-13; Canfora 2014: 138-157, y especialmente 154-155. A partir de [X.] *Ath.* 3.12-13, Ober 1998: 24-25, deduce que para el Viejo Oligarca solo sería posible una revolución en el caso de que muchos perdieran la ciudadanía (ἀτιμία), lo cual ocurrió en Atenas en una escala mínima. Sin

Así lo han señalado tres análisis con distintos argumentos no necesariamente incompatibles. Según Balot, la revolución aparecería como la única alternativa para la élite, una conclusión lógica y predecible conforme a la visión pesimista del Viejo Oligarca; retomando esta idea en función de la asociación entre *eunomía* y *douleía* en el pasaje previamente comentado del escrito del Viejo Oligarca, Rosenbloom plantea que en el mismo se prevé un escenario revolucionario similar a las situaciones que luego acontecerían en Atenas en 411 y en 404⁵⁰. Pero la previsión no hace la revolución. ¿Cómo y bajo qué condiciones se concreta entonces el pronóstico? Osborne explora un argumento sugerente inscrito en la propia lógica del razonamiento del Viejo Oligarca: puesto que la democracia es el gobierno de la multitud de los pobres en su propio interés —en tanto que el pueblo no quiere el buen gobierno sino ejercer el poder y ser libre—⁵¹, es la confianza en su propia fuerza lo que sostiene al *dêmos* en el poder y le permite preservar su régimen político. Según Osborne, la derrota ateniense en Sicilia en 413 abrió la posibilidad de una pérdida de confianza en el procedimiento democrático, como se aprecia en Tucídides cuando habla del reproche del pueblo hacia los oradores que habían propuesto la expedición así como de la creación de un consejo de *prôbouloi*. Si la preservación de la democracia, sobre la que tanto insistía el Viejo Oligarca, obtenía su soporte activo de la confianza del *dêmos* en su propia fuerza, el debilitamiento de esta condición constituiría el resquicio fundamental para poder cercenar el peso político de los *poneroi*: “Aquellos que organizaron el golpe de 411 —concluye Osborne— trabajaron precisamente sobre aquellas áreas en las que los eventos recientes habían debilitado los apoyos de la democracia”⁵².

En este marco, el relato de Tucídides posibilita una asociación con la *República de los atenienses* en un plano que trasciende lo meramente informativo⁵³. Al comentar los sucesos que llevan al golpe oligárquico de 411 el historiador usa el término *eunomía*, por única vez en su texto, para referirse al intento de los oligarcas atenienses de implantar oligarquías en muchas ciudades griegas sometidas a Atenas, prometiéndoles justamente un “buen gobierno”. Aun cuando éstas prefirieran la libertad respecto de los atenienses, esto no impidió que buscaran por sí mismas la “moderación” en el régimen político, *sophrosýne* dice Tucídides. Así, el uso de la voz *eunomía*, asociado con la instauración de un gobierno oligárquico, se ve reforzado por el de *sophrosýne*, que comporta aquí, como señalan en su comentario Gomme, Andrewes y Dover, “un ejemplo extremo de la

embargo, lo que destaca Canfora no es tanto la fuerza necesaria para derrocar a la democracia como la idea de los oligarcas de pasar a la acción directa. Sobre este punto, ver ahora el equilibrado punto de vista de Lenfant 2017: ci-ciii.

⁵⁰ Ver Balot 2001: 191, y Rosenbloom 2004: 88, respectivamente

⁵¹ [X.] *Ath.* 1.1; 3.1; cf. Marr & Rhodes 2008: 16-18; [X.] *Ath.* 1.8: ἰσχύει ὁ δῆμος καὶ ἐλευθέρως ἐστίν.

⁵² Osborne 2004: 17-18 (cita en p. 18); cf. Th. 8.1.1-3; 8.66.2-5.

⁵³ Th. 8.64.5. Sobre los vínculos entre el Viejo Oligarca y Tucídides, Romilly 1962; Hornblower 2000.

coloración oligárquica de esta palabra; debemos darle un toque de ironía (el matiz que expresariamos usando comillas) así como aceptarla aquí como prácticamente equivalente a oligarquía”⁵⁴. De la misma raíz es el vocablo que Tucídides ponía en boca de Pisandro al proponer en la asamblea, eufemísticamente, instaurar un gobierno más moderado (σωφρονέστερον) y repartir los cargos entre menos ciudadanos (ἐς ὀλίγους μᾶλλον), esto es, derrocar la democracia e instituir una oligarquía, aunque planteara de una manera hipócrita posponer la discusión sobre el tipo de régimen político, y modificarlo eventualmente más adelante, argumentando que lo importante era la salvación de Atenas⁵⁵.

Finalmente, como hemos visto en relación con la bebida entre los jóvenes espartanos, el modo de vida uniforme de los lacedemonios y la belleza de su constitución, la *sophrosýne* constituye el eje del pensamiento de Critias con respecto al ideal oligárquico de sociedad que los atenienses filolaconios tuvieron como horizonte ideológico⁵⁶, cuya concreción política se fraguaría con el gobierno de los Treinta, una de las etapas más violentas de la historia ateniense debido al carácter represivo de la oligarquía, muestra del modo solapado de actuar de los oligarcas que disfrazaban sus verdaderas intenciones con supuestas ideas de moderación y buen gobierno⁵⁷. En este sentido, no parece casual que en *Cármides*, aun cuando estuviera situado dramáticamente en el prelude de la Guerra del Peloponeso, en el año 432, Platón dedique a la definición de la *sophrosýne* el diálogo entre Sócrates, Cármides y Critias⁵⁸, el primero miembro de los Tres mil y maestro de Critias y los dos últimos líderes del golpe oligárquico de 404. Tal es la significativa conclusión de Cartledge: en 404, Sócrates permaneció con “los hombres de la ciudad” en pos de una nueva Atenas oligárquica, enfrentada con “los hombres en el Pireo”, defensores de la democracia. Su permanencia en la ciudad lo hizo formar parte de los Tres mil y, en consecuencia, “él estaba jugando conscientemente su suerte con una oligarquía contrarrevolucionaria, antidemocrática y laconizante”. Su desilusión posterior, dice Cartledge, no anula su elección previa ni el hecho de que viera en la *eunomía* al estilo espartano un modelo potencialmente aplicable a una renovada Atenas virtuosa⁵⁹. Consecuentemente, los múltiples sentidos que se ven a lo largo del *Cármides* no inhiben el hecho fundamental de que la evocación de estos tres nombres propios en relación precisamente con la *sophrosýne* no apunta para nada a su definición como un arte general, poseído por todos los miembros de la *pólis*, sino a la elaboración política de este concepto en función

⁵⁴ Gomme, Andrewes & Dover 1981: 159; Wilson 1990: 56; Rademaker 2005: 216-218; Simonton 2017: 71, 110.

⁵⁵ Th. 8.53.3. Cf. David 2014.

⁵⁶ Cf. Bultrighini 1999: 47-72.

⁵⁷ Ver X. *HG* 2.3.11-56; *Lys.* 12.6-23, 36-40, 52, 82; [Pl.] *Ep.* 7.324c-325a; [Arist.] *Ath.* 35-37. Cf. Simonton 2017: 71, 110.

⁵⁸ Pl. *Chrm.* 153a-176d.

⁵⁹ Cartledge 1999: 317.

del cambio violento en el estado de cosas vigente en Atenas⁶⁰. En efecto, tal es la ironía del final del *Cármides*⁶¹:

- ¿Vosotros dos, dije yo [Sócrates], tramáis (βουλευέσθον) hacer algo?
 —Nada, dijo Cármides, porque ya lo hemos resuelto (βεβουλευόμεθα).
 —¿Vas a forzarme (βιάση), dije yo, sin dejarme un examen previo (ἀνάκρισιν)?
 —Sí que te fuerzo (βιασομένου), dijo, ya que éste [Critias] lo ordena (ἐπιτάττει). Al respecto, tú resuelve de nuevo qué harás.
 —¡Pero, dije yo, no me dejas ninguna determinación (βουλή)! Pues a tí, obstinado en hacer cualquier cosa e incluso forzada (ἐπιχειροῦντι πράττειν ὅτιοῦν καὶ βιαζομένῳ), nadie de entre los hombres será capaz de oponerse (ἐναντιοῦσθαι).
 —Entonces, dijo él, no te opongas (μηδὲ σὺ ἐναντιοῦ).
 —En ese caso, dije yo, no me opondré (οὐ ἐναντιώσομαι)”.

El Sócrates que, en democracia, con total libertad, practica el arte de la mayéutica para orientar a sus contertulios a la verdad, se ve despojado de toda capacidad de razonamiento, puesto que Critias y Cármides han decidido qué hacer y así lo ordenan. Tras discutir con ambos sobre la *sophrosýne*, ninguna decisión libre parece ya posible: la imposición por la fuerza, esa misma que el filósofo apuntaló con su adhesión activa a los Treinta, anula la posibilidad de que haya entre todos los hombres alguien capaz de oponerse, incluido el propio Sócrates.

CONCLUSIÓN

En un principio la adopción de una postura filolaconia por parte de sectores de la élite que se oponían pasivamente a la democracia pudo tener una connotación contracultural, en el sentido planteado por Jordović, aunque con un intrínseco potencial subversivo según la propuesta de Canevaro sobre la cultura de élite “no autorizada”. Así, cuando las circunstancias se tornaron propicias, la identidad construida sobre la base del laconismo empezó a ser útil a los fines de hacer visible a un grupo orientado al diseño de cursos de acción concreta. Por ende, la moda laconizante no se quedó en una simple cuestión de gusto estético destinado

⁶⁰ La primera postura es la de Wallach 2001: 134-141: “Sin embargo, la representación política de la *sophrosýne* en el *Cármides* no está encarnada en una sociedad radicalmente reestructurada; ni se incorpora en una técnica específica o institucionalizada. Simplemente, sería un arte general que poseerían todos los miembros de la *pólis*” (cita en p. 138). La segunda perspectiva, que aquí adoptamos, es la de Mara 2008: 22, 62-63, 73-84, que parafraseando a Wallach pero para afirmar lo contrario propone: “Los roles directivos de Critias y Cármides dentro de los Treinta sugieren que la ‘representación política del *sophrosýne* en el *Cármides*’ puede de hecho ser consistente con ‘una sociedad radicalmente reestructurada’” (cita en p. 264, n. 41).

⁶¹ Pl. *Chrm.* 176c-d.

a mostrarse dentro del estrecho ámbito elitista, sino que adquirió una nueva significación al terminar asociada con la activa decisión de comunicar públicamente la existencia de un sector que en cierto momento se dispuso a pasar a la actividad política, dejando de lado la *apragmosýne* que pareció caracterizar a miembros de la élite de generaciones previas. En efecto, en la medida en que los hechos establecieron un escenario propicio, el estilo de vida que se había difundido entre ciertos jóvenes ya no quedó circunscripto solamente a una declaración de filiación en el plano ideológico, sino que se convirtió en un modo eficaz para la conformación de una tendencia política en función de la actuación pública. Como vimos, fueron jóvenes oligárquicos los que, daga en mano, llevaron a cabo actos violentos durante los golpes que derrocaron a la democracia en 411 y en 404. Es el período en que las heterías, que en general habían operado furtivamente hasta entonces, lograron coronar abiertamente sus prospectos antidemocráticos pasando a concretarlos en el ámbito político. En términos comunicacionales, esta estrategia de asalto al poder democrático se concretó a través de la apropiación de conceptos que ponderaban la moderación política (*sophrosýne*) y revitalizaban la noción de *eunomía*. Así, un elemento aparentemente trivial como el de la adopción de una moda aparece como un factor que ayuda a echar luz a desarrollos que afectaron decisivamente la historia de la Atenas clásica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adeleye 1974: G. Adeleye, “Critias: Member of the Four Hundred?”, *TAPhA* 104 (1974) 1-9.
- Adkins 1976: A. W. H. Adkins, “*Polupragmosune* and ‘Minding One’s Own Business’: A Study in Greek Social and Political”, *CPh* 71 (1976) 301-327.
- Andrewes 1938: A. Andrewes, “*Eunomia*”, *CQ* 32 (1938) 89-102.
- Avery 1963: H. C. Avery, “Critias and the Four Hundred”, *CPh* 58 (1963) 165-167.
- Bakker 2002: E. Bakker, “The Making of History. Herodotus’ *Histories Apodeixis*”, en E. Bakker, I. de Jong y H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus* (Leiden 2002) 3-32.
- Balot 2001: R. K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton 2001).
- Bearzot 2013: C. Bearzot, *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di stato nell’ Atene antica* (Roma 2013).
- Bechtle 1996: G. Bechtle, “A Note on Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians*, 1.11”, *CQ* 46 (1996) 564-566.
- Bultrighini 1999: U. Bultrighini, “*Maledetta democrazia*”. *Studi su Crizia* (Alessandria 1999).
- Caire 2016: E. Caire, *Penser l’oligarchie à Athènes aux V^e et IV^e siècles. Aspects d’une idéologie* (Paris 2016).
- Canevaro 2017: M. Canevaro, “The Popular Culture of the Athenian Institutions: ‘Authorized’ Popular Culture and ‘Unauthorized’ Elite Culture in Classical

- Athens”, en L. Grig (ed.), *Popular Culture in the Ancient World* (Cambridge 2017) 39-65.
- Canfora 1981: L. Canfora, “Lavoro libero e lavoro servile nell’*Athenaion Politeia* anonima”, *Klio* 63 (1981) 141-148.
- Canfora 2013: L. Canfora, “Crizia e la ‘laconizzazione’ dell’Attica”, en Id., *Storia della letteratura greca*² (Roma 2013 [1986]) 341-352.
- Canfora 2014: L. Canfora, *El mundo de Atenas*, tr. E. Dobry (Barcelona 2014 [2011]).
- Carawan 2013: E. Carawan, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law* (Oxford 2013).
- Carter 1986: L. B. Carter, *The Quiet Athenian* (Oxford 1986).
- Cartledge 1999: P. Cartledge, “The Socratics’ Sparta and Rousseau’s”, en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives* (Swansea 1999) 311-337.
- Centanni 1997: M. Centanni, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia* (Padova 1997).
- Connor 1971: W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton 1971).
- Corbett 1949: P. E. Corbett, “Attic Pottery of the Later Fifth Century from the Athenian Agora”, *Hesperia* 18 (1949) 298-351 y figs. 73-103.
- David 2014: E. David, “An Oligarchic Democracy: Manipulation of Democratic Ideals by Athenian Oligarchs in 411 BC”, *Eirene* 50 (2014) 11-38.
- Davidson 1997: J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens* (London 1997).
- Demont 1990: P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l’idéal de tranquillité* (Paris 1990).
- Doganis 2001: C. Doganis, “La sycophantie dans la démocratie athénienne d’après les comédies d’Aristophane”, *JS* (2001) 225-248.
- Doganis 2007: C. Doganis, *Aux origines de la corruption. Démocratie et délation en Grèce ancienne* (Paris 2007).
- Ducat 1974: J. Ducat, “Le mépris des hilotes”, *Annales ESC* 29 (1974) 1451-1464.
- Dunbar 1998: N. Dunbar, *Aristophanes. Birds* (Oxford 1998).
- Edmunds 1975: L. Edmunds, “Thucydides’ Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)”, *HSCPh* 79 (1975) 73-92.
- Edwards 2004: M. J. Edwards, “Antiphon the Revolutionary”, en D. L. Cairns y R. A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell* (Swansea 2004) 75-86.
- Ehrenberg 1946: V. Ehrenberg, “*Eunomia*”, en Id. *Aspects of the Ancient World. Essays and Reviews* (Oxford 1946) 70-93.
- Ehrenberg 1947: V. Ehrenberg, “*Polypragmosyne*: A Study in Greek Politics”, *JHS* 67 (1947) 46-67.
- Erasmus 1960: H. J. Erasmus, “*Eunomia*”, *AClass* 3 (1960) 53-64.
- Figueira 1988: T. J. Figueira, “The Chronology of the Conflict between Athens and Aegina in Herodotus Bk. 6”, *QUCC* 28 (1988) 49-89.

- Forrest 1975: W. G. Forrest, “An Athenian Generation Gap”, en D. Kagan (ed.), *Studies in the Greek Historians. In Memory of Adam Parry* = YClS 24 (Cambridge 1975) 37-52.
- Fouchard 1997: A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne* (Paris 1997).
- Furley 1996: W. D. Furley, *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion* = BICS Supp. 65 (London 1996).
- Gagarin 2002: M. Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists* (Austin 2002).
- Gallego 2003: J. Gallego, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política* (Buenos Aires 2003).
- Gallego 2008: J. Gallego, “Convirtiéndose en griego. La liberación de los mese-nios”, en A. Gonzalès (ed.), *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition* (Besançon 2008) 409-417.
- Gallego 2011: J. Gallego, “El mito de Orestes y el devenir dramático de la democracia. Política y tragedia en la Atenas de fines del siglo V a. C.”, en C. Ames y M. Sagristani (eds.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua III* (Córdoba 2011) 159-179.
- Gallego 2012a: J. Gallego, “La liberación del *dēmos*, la memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistía democrática”, *AHAM* 44 (2012) 11-31.
- Gallego 2012b: J. Gallego, “Los *poneroi* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dēmos*”, en F. Reduzzi (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno* (Roma 2012) 89-101.
- Gallego 2016: J. Gallego, “De la democracia a la oligarquía y de la oligarquía a la democracia, una y otra vez: Atenas, 411-403 a. C.”, en M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (eds.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo* (Buenos Aires 2016) 153-165.
- Gallego (en prensa, a): J. Gallego, “La asamblea cómica de Aristófanes y la política democrática ateniense”, *Phoenix* 24 (2018) en prensa.
- Gallego (en prensa, b): J. Gallego, “Moda elitista e indiferenciación democrática en la Atenas de fines del siglo V a. C.”, en H. Beck, J. Gallego, C. García Mac Gaw, F. Pina Polo (eds.), *Encuentros con las élites del Mediterráneo Antiguo* (Buenos Aires, en prensa).
- Geddes 1987: A. G. Geddes, “Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century”, *CQ* 37 (1987) 307-331.
- Gomme, Andrewes & Dover 1981: A. Gomme, A. Andrewes y K. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides. Vol. V, Book VIII* (Oxford 1981).
- Goušchin 2015: V. Goušchin, “Aristocracy in Democratic Athens: Deformation and/or Adaptation”, en V. Goušchin y P. J. Rhodes (eds.), *Deformations and Crises of Ancient Civil Communities* (Stuttgart 2015) 47-61.
- Graham & Forsythe 1984: A. J. Graham y G. Forsythe, “A New Slogan for Oligarchy in Thucydides III.82.8”, *HSCPh* 88 (1984) 25-45.

- Harding 1974: P. Harding, "The Theramenes Myth", *Phoenix* 28 (1974) 101-111.
- Harris 2005: E. M. Harris, "Was all Criticism of Athenian Democracy Necessarily Antidemocratic?", en U. Bultrighini (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco* (Alessandria 2005) 11-23.
- Harvey 1994: D. Harvey, "Lacomica: Aristophanes and the Spartans", en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta* (Swansea 1994) 35-58.
- Henderson 2003: J. Henderson, "Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy", en K. A. Morgan (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece* (Austin 2003) 155-179.
- Hodkinson 2005: S. Hodkinson, "The Imaginary Spartan *Politeia*", en M. H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis* (Copenhagen 2005) 222-281.
- Hornblower 1991: S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books 1-3* (Oxford 1991).
- Hornblower 2000: S. Hornblower, "The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*) and Thucydides: A Fourth-Century Date for the Old Oligarch?", en P. Flensted-Jensen, T. Nielsen y L. Rubinstein (eds.), *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday* (Copenhagen 2000) 363-384.
- Humble 2002: N. Humble, "Sōphrosynē Revisited: Was it Ever a Spartan Virtue?", en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta. Beyond the Mirage* (London 2002) 85-109.
- Iannucci 2002: A. Iannucci, *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia* (Bologna 2002).
- Jordović 2008: I. Jordović, "A Generation Gap in Late Fifth-Century-BC Athens", *Balkanica* 38 (2008) 7-27.
- Jordović 2009: I. Jordović, "Critias and Democracy", *Balkanica* 39 (2009) 33-46.
- Jordović 2014: I. Jordović, "The Origins of Philolaconism: Democracy and Aristocratic Identity in Fifth-Century BC Athens", *C&M* 65 (2014) 127-154.
- Krentz 1982: P. Krentz, *The Thrity at Athens* (Ithaca 1982).
- Lapini 1997: W. Lapini, *Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte* (Firenze 1997).
- Lenfant 2017: D. Lenfant, *Pseudo-Xénophon. Constitution des Athéniens* (Paris 2017).
- Lévy 1976: E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique* (Paris 1976).
- Loraux 1986: N. Loraux, "Thucydide et la sédition dans les mots", *QS* 23 (1986) 95-134.
- MacDowell 1971: D. M. MacDowell, *Aristophanes. Wasps* (Oxford 1971).
- MacDowell 1995: D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays* (Oxford 1995).
- MacLeod 1979: C. W. MacLeod, "Thucydides on Faction (3.82-83)", *PCPhS* 205 (1979) 52-68.

- Mara 2008: G. M. Mara, *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy* (Albany 2008).
- Marr & Rhodes 2008: J. L. Marr y P. J. Rhodes, *The 'Old Oligarch'. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon* (Oxford 2008).
- McGlew 1999: J. F. McGlew, "Politics on the Margins: The Athenian 'Hetaireiai' in 415 BC", *Historia* 48 (1999) 1-22.
- Meier 1990: C. Meier, *The Greek Discovery of Politics*, tr. D. McLintock (Cambridge, Mass. 1990 [1980]).
- Miller 1997: M. C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century B. C. A Study in Cultural Receptivity* (Cambridge 1997).
- Munn 2000: M. Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates* (Berkeley 2000).
- Murray 1990: O. Murray, "The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group", en Id. (ed.), *Symptica. A Symposium on the Symposium* (Oxford 1990) 149-161.
- Nývlt 2013: P. Nývlt, "Ἀρετή of a Revolutionary", *Eirene* 49 (2013) 33-47.
- Ober 1998: J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton 1998).
- Osborne 1985: R. Osborne, "The Erection and Mutilation of the Hermai", *PCPhS* 31 (1985) 47-73.
- Osborne 2004: R. Osborne, *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians* (London 2004).
- Ostwald 1969: M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969).
- Ostwald 1986: M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens* (Berkeley 1986).
- Ostwald 2000: M. Ostwald, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece* (Stuttgart 2000).
- Pendrick 2002: G. J. Pendrick, *Antiphon the Sophist. The Fragments* (Cambridge 2002).
- Price 2001: J. J. Price, *Thucydides and Internal War* (Cambridge 2001).
- Raaflaub 1983: K. A. Raaflaub, "Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens", *Political Theory* 11 (1983) 517-544.
- Raaflaub 2006: K. A. Raaflaub, "Athenian and Spartan *Eunomia*, or: What to Do with Solon's Timocracy?", en J. H. Blok y A. P. M. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches* (Leiden 2006) 390-428.
- Rademaker 2005: A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term* (Leiden 2005).
- Rhodes 1981: P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford 1981).
- Rhodes 2000: P. J. Rhodes, "Oligarchs in Athens", en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece* (Oxford 2000) 119-136.

- Romilly 1962: J. de Romilly, “Le Pseudo-Xénophon et Thucydide: étude sur quelques divergences de vues”, *RPh* III/36 (1962) 225-241.
- Rosenbloom 2004: D. Rosenbloom, “*Ponêroi* vs. *Chrêstoi*: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, I-II”, *TAPhA* 134 (2004) 55-105, 323-358.
- Ruzé 2007: F. Ruzé, “‘Lacôniser’ à Athènes: à propos des *Guêpes* d’Aristophane”, en P. Schmitt-Pantel y F. de Polignac (eds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé* (Paris 2007) 249-270.
- Sancho Rocher 2016a: L. Sancho Rocher, “Sociología de la *stásis*, I. El *dêmos* y los oligarcas en 411 a. C.”, *Athenaeum* 104 (2016) 5-30.
- Sancho Rocher 2016b: L. Sancho Rocher, “Sociología de la *stásis*, II. El soporte social de los Treinta y del *dêmos* en 404/3 a. C.”, *Athenaeum* 104 (2016) 373-396.
- Shear 2011: J. L. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens* (Cambridge 2011).
- Simonton 2017: M. Simonton, *Classical Greek Oligarchy. A Political History* (Princeton 2017).
- Sinclair 1988: R. K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge 1988).
- Strauss 1993: B. Strauss, *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War* (London 1993).
- Thalmann 2011: W. G. Thalmann, “Some Ancient Greek Images of Slavery”, en R. Alston, E. Hall y L. Proffitt (eds.), *Reading Ancient Slavery* (London 2011) 72-96.
- Thomas 1993: R. Thomas, “Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation”, en W. Kullmann y J. Althoff (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur* (Tübingen 1993) 225-244.
- Thomas 2000: R. Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion* (Cambridge 2000).
- Thomas 2003: R. Thomas, “Prose Performance Texts: *Epideixis* and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries”, en H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece* (Cambridge 2003) 162-188.
- Usher 1968: S. Usher, “Xenophon, Critias and Theramenes”, *JHS* 88 (1968) 128-135.
- Wallach 2001: J. R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy* (Pennsylvania 2001).
- Whitehead 1982-83: D. Whitehead, “Sparta and the Thirty Tyrants”, *AncSoc* 13-14 (1982-83) 105-130.
- Wilson 1990: J. Wilson, “*Sophrosyne* in Thucydides”, *AHB* 4 (1990) 51-57.
- Wrenhaven 2012: K. L. Wrenhaven, *Reconstructing the Slave. The Image of the Slave in Ancient Greece* (London 2012).
- Zaccarini 2011: M. Zaccarini, “The Case of Cimon: The Evolution of the Meaning of Philolaconism in Athens”, *Hormos* n.s. 3 (2011) 287-304.