

CURSO DE CULTURA CLÁSICA

2009

Elena Redondo Moyano (ed.)

ARGITALPEN ZERBITZUA
SERVICIO EDITORIAL

www.argitalpenak.ehu.es
ISBN: 978-84-9860-523-5

emun ta zabal zazu

Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

CURSO DE CULTURA CLÁSICA 2009

Elena Redondo Moyano (ed.)

emón ta zahar zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

A R G I T A L P E N
Z E R B I T Z U A
SERVICIO EDITORIAL

© Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua
Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco

ISBN: 978-84-9860-523-5

L.G./D.L.: BI-686-2011

Bilbao, enero, 2011

www.argitalpenak.ehu.es

PANHELENISMO Y COSMOPOLITISMO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO ANTIGUO

JAVIER AGUIRRE

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Cuando leemos las obras de Homero, Hesíodo o los poetas líricos arcaicos, percibimos los reflejos de una sociedad muy cerrada, reducida en cuanto a su tamaño y población, que valora su pequeña comunidad o *polis* por encima de cualquier solidaridad humana. En ese tipo de sociedad, la libertad y la autonomía del sujeto particular quedan fuertemente constreñidas por los deberes para con los dioses y la comunidad. Es en este contexto donde debe ser entendida la famosa exhortación apolínea *gnothi seauton*, *Conócete a ti mismo*, o *meden agan*, *Nada en demasía*, fórmulas délficas que tanto éxito han tenido entre los vendedores de autoayuda y que, sin embargo, no hacen sino llamar la atención sobre las precisas limitaciones de la naturaleza humana con respecto a la divinidad, conocimiento que constituye, a su vez, el fundamento de toda vida en comunidad. El respeto a este tipo de exhortaciones protege al ser humano de la caída en la *hybris* (término con que se expresa la desmesura, falta de límites), la peor falta que pueda cometerse, y protege al hombre y a la comunidad, en consecuencia, del posterior castigo de los dioses. En una sociedad de tales características, tan centrada en sí misma por evidentes razones de supervivencia, todavía no se percibe el menor rastro de panhelenismo ni, por supuesto, de cosmopolitismo. Lo que sí se perciben son manifestaciones que parecen reivindicar la subjetividad frente a las fuertes restricciones sociales. Esa tendencia subjetivista la encontramos en notables figuras tan dispares como Safo (la poeta de Lesbos que dedica sus versos a la «Divina Afrodita», versos que nos hablan del amor y del desamor), o Teognis (que en sus versos reivindica la figura de «los hijos de Heracles», aquéllos jóvenes dispuestos a morir por su patria) o Arquíloco (poeta que, por el contrario, se siente ufano y altanero por haber salvado el pellejo aun al precio de tener que abandonar de modo ignominioso al enemigo tracio su escudo). Poetas todos ellos conscientes de sus deseos y de sus pasiones. De cualquier modo, los valores vigentes siguen estando definidos por esas restrictivas relaciones que comentábamos entre el individuo y la comunidad.

Mucho tiempo después, ya en la Atenas del siglo V, puede comprobarse que los valores dominantes de la sociedad siguen estando dentro de los parámetros de la moral tradicional, es decir, de aquellos valores establecidos por la religión y por las normas consuetudinarias. Y sin embargo, durante este siglo diversos factores van a provocar una considerable corriente de fondo que desembocará en un cambio de valores dentro de

la sociedad, al menos de una parte de esa sociedad. Una de las manifestaciones de este cambio la constituye, precisamente, el modo de entender las relaciones entre el ciudadano particular y la ciudad. Figuras protagonistas de ese cambio son los sofistas y también, como reacción a ellos, Sócrates. Es realmente significativo que la nueva actitud frente a la comunidad y frente a los dioses venga de la mano de los sofistas, ilustrados extranjeros procedentes de distintos puntos del mundo griego, ilustrados que no se sienten unidos a la tradición de una *polis* que no es la suya. Ellos son, de hecho, los que en la práctica inauguran en Grecia el espíritu cosmopolita; así, el tracio Protágoras enseña en Olimpia y Esparta, el siciliano Gorgias en Beocia y Tesalia, Hippias, peloponesio, en Sicilia, Trasímaco, natural de Bitinia, en el lejano Mar Negro, en Tesalia, y el ateniense Critias, en Esparta. Todos ellos coinciden en la Atenas de Pericles. Como se sabe, la actividad de los sofistas se centra en desarrollar a cambio de dinero la capacidad oratoria de los jóvenes de buena familia en vistas a su propio éxito dentro del sistema de las instituciones democráticas. Esta es la primera descripción del sofista que Platón ofrece en el diálogo el *Sofista*. La irrupción de la figura del sofista supone, en consecuencia, una cierta ruptura con los valores tradicionales, al abrirse un nuevo contexto donde el éxito particular llega a ponerse por encima del interés de la comunidad. (En este sentido, hay casos sangrantes, como el de Alcibíades, que no duda en cambiar de bando cuando la ocasión le es propicia, aun al precio de convertirse en un traidor. O el caso de Critias, cabeza visible del criminal gobierno de los *Treinta tiranos*, que en el año 404, durante ocho meses en el poder, fue responsable de la ejecución de entre 1500 y 2000 ciudadanos demócratas. Alcibíades y Critias, por cierto, jóvenes atenienses del círculo de íntimos de Sócrates). Pero además, la reivindicación de esta nueva actitud no se manifiesta solamente en la práctica, sino que pretende ser justificada racionalmente. En ese contexto hay que situar debates tan significativos como el generado en torno a la *physis* (naturaleza) y el *nomos* (convención), que no son en gran medida sino la expresión de un debate sobre el lugar del ciudadano, o mejor, del ser humano, frente a la comunidad y sus convenciones. Con el desarrollo de la sofística el hombre aparece por primera vez en la historia del pensamiento como una realidad autónoma frente a los dioses y a las normas tradicionales, al tiempo que se establece un nuevo modo de entender la relación del hombre particular con la comunidad, una relación manifiestamente más relajada y libre de compromisos, con todas las ventajas e inconvenientes que ello acarrea.

En un contexto donde la posición del sujeto queda reforzada con respecto a la comunidad, es comprensible que los tradicionales límites impuestos por ésta se debiliten; y que en consecuencia, de un modo paralelo a como surge cierta reivindicación de la autonomía del ciudadano, surja también una apertura al mundo más allá de los estrechos límites de la *polis*. Es así como germina, por ejemplo, el discurso panhelenista. Ya hemos visto que en su actitud vital los sofistas representan la idea misma de panhelenismo; un panhelenismo que no es nuevo, pero que sí es, por primera vez, consciente y razonado. La preocupación panhelénica de la sofística se manifiesta en hechos tan importantes como la fundación de colonias por toda la Hélade, como es el caso de Turios, en el año 444, de cuya constitución es responsable Protágoras; el nuevo espíritu panhelenista también se refleja en actividades de alto contenido emocional como la lectura pública de epitafios y discursos olímpicos, que la tradición atribuye a los sofistas Gorgias e Hippias. Así, un famoso epitafio de Gorgias llega a afirmar: *Los trofeos conseguidos en lucha*

contra los bárbaros reclaman himnos, los que se logran en lucha contra los griegos, lamentos fúnebres (82 D.K., frag. 5b). Plutarco ha conservado un jugoso comentario de Melancio en el que a propósito del panhelenismo gorgiano sale a relucir un problema doméstico: *Cuando el orador Gorgias leyó a los griegos en Olimpia su discurso «Sobre la concordia», Melancio comentó: Ahí tenemos ése dándonos consejos sobre la concordia, él que aún no se ha convencido a sí mismo, a su mujer y a su criada a ponerse de acuerdo en su vida privada. Según parece, Gorgias tenía una cierta atracción por la criadilla y su mujer celos de ella.* (82 D.K., frag. 8a). La noticia recogida por Plutarco, más allá de su interés como simpático chascarrillo, indica la importante presencia cotidiana que la idea de concordia entre griegos tuvo en una época de encarnizada guerra entre *poleis*. Manifestaciones, pues, del espíritu panhelenista. Por supuesto, junto a estas manifestaciones, también es verdad que la unidad griega nunca llegó a materializarse. Exceptuando breves periodos de tiempo y acontecimientos concretos impulsados por la necesidad, las *poleis* griegas nunca estuvieron unidas ni formaron tan siquiera una alianza estable. La unidad se lograría finalmente un siglo después en forma de imperio desde la lejana y casi bárbara Macedonia, de la mano de Filipo y su hijo Alejandro.

En un periodo como el último tercio del siglo V, en el que el debate parece ordenarse en torno a los sentimientos comunitarista y panhelenista, merece ser destacado un autor excepcional que va más allá de las posturas dominantes. Se trata de un personaje oscuro, del que se sabe muy poco, el sofista ateniense Antifonte. Desgraciadamente, tenemos que lidiar con la «cuestión antifonteá», porque, de hecho, no sabemos tan siquiera si el orador y el sofista que responden a ese nombre son una y la misma persona o son dos. Obviaremos la cuestión, y nos centraremos en un comentadísimo fragmento del sofista. Antifonte afirma lo siguiente: *(los que son de padres ilustres) los respetamos y honramos. En este aspecto nos comportamos como bárbaros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias en todos los hombres... Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y las narices y comemos todos con las manos* (Frag. B, Col. II, 266-299 Hunt). Como complemento de lo afirmado por el sofista en ese fragmento, bien podría valer este otro texto de Antifonte recogido por Artemidoro, y que dice así: *(...) los usos universales difieren mucho de los particulares. (...). Usos universales son los siguientes: criar a los hijos, dejarse vencer por las mujeres [y por el comercio con ellas], permanecer despierto de día, dormir por la noche, tomar alimentos, reposar la fatiga, vivir a cubierto y no a la intemperie. Estos son, en suma, usos universales. A otros los denominamos particulares y nacionales* (Frag 3, Hercher, pp. 14, 1-15). Esta novedosa doctrina universalista y filantrópica de Antifonte no será asumida por el pensamiento contemporáneo ni por el inmediatamente posterior. En el mejor de los casos, tal como hemos visto, algunos pensadores defienden un panhelenismo que se basa en ciertos contenidos fundamentales compartidos por todos los griegos -unos mismos dioses, una misma lengua, un mismo modo de organización social-, pero que sirve precisamente de criterio diferenciador frente a los bárbaros y, en definitiva, para rechazar la idea de igualdad natural entre todos los hombres.

Es éste el escenario en que hace su aparición otro personaje fundamental en la historia del pensamiento griego: Sócrates. Hemos visto que desde la sofística se había

defendido con fuerza la autonomía del hombre frente a los dioses y la *polis*. Tras la crítica relativista de los sofistas, los valores tradicionales habían quedado en entredicho, sin defensa, y una tendencia individualista aparecía sin limitaciones frente a los intereses de la comunidad. Sólo así cabe entender, por ejemplo, los ya mencionados casos de Alcibíades y Critias, o la justificación de la ley de la fuerza expresada en toda su radicalidad por Calicles en la *República* de Platón. Sócrates (a quien, por otro lado, una parte de la tradición ha identificado como sofista, recordemos *Las Nubes* de Aristófanes) se enfrenta a esta situación, y lo hace sirviéndose de la razón misma como medio para reconstruir una moral basada en valores universales; reconstruir, en definitiva, lo que los sofistas habían destruido, utilizando además sus mismas armas. Efectivamente, en varios pasajes de la *Metafísica*, Aristóteles señala como aportación de Sócrates a la ciencia la búsqueda de los universales en el ámbito de la ética. Paradójicamente, una de las consecuencias del reto socrático será el reforzamiento del carácter autónomo del ser humano: por un lado, frente al relativismo ético de la sofística, la moral socrática pretende basarse en valores objetivos. En este punto Sócrates coincide con buena parte de la tradición y, desde luego, con el sentir general del ciudadano medio ateniense (la quema pública de libros de Protágoras o el proceso contra Anaxágoras indican el rechazo frontal de buena parte de los ciudadanos al relativismo y la irreligiosidad mostrada por la ilustración ateniense). Pero hay más: el racionalismo socrático, al querer fundar la moral en normas objetivas, lo hace de un modo audaz: colocando esas normas en el interior del hombre, con lo que se da así un significado más profundo a la noción de *psiché* o alma humana. Y ahí encontramos una situación en cierto modo paradójica: el individualismo, tradicionalmente limitado en la época frente a los férreos deberes para con los dioses y la comunidad (mecanismos ambos externos al individuo), había derivado hacia un notable relativismo moral; frente a ellos, la propuesta socrática parte, como la tradición, del establecimiento de valores objetivos. Pero frente a esa misma tradición, Sócrates no los sitúa fuera del individuo sino en su interior, en forma de voz interior o *daimon*, lo cual reafirma, paradójicamente, el valor de la autonomía del ciudadano particular.

En una época de guerra y de crisis generalizada de valores, Sócrates representa la recuperación de valores éticos absolutos. Podría parecer que la postura del filósofo se integra perfectamente en el sentir de los ciudadanos atenienses, que en su inmensa mayoría asumen, ya lo hemos dicho, la validez de los valores de la tradición, al menos en lo que respecta a los dioses y a las normas de la comunidad. ¿Por qué, entonces, el enfrentamiento de Sócrates con la ciudad de Atenas y la posterior condena a muerte del año 399? La respuesta viene dada, precisamente, por la racionalización socrática de los valores: de un lado, para una religión como la griega, donde el elemento ritual y externo tiene tanta importancia, la interiorización de la moral en forma de *daimon* es un elemento extraño difícilmente asumible; ello supone el primer nivel de conflicto entre Sócrates y la ciudad, el que sirviendo de excusa llevará al filósofo a la muerte. El segundo nivel de conflicto, verdadero origen del proceso en su contra, proviene de la racionalización de la moral aplicada al ámbito de la política: la racionalización de la política choca de lleno con el carácter de las instituciones democráticas atenienses, instituciones de las que podía formar parte cualquier ciudadano ateniense que lo deseara, sin requerir para ello de ningún tipo de habilidad o conocimiento especial. Si tene-

mos en cuenta que Atenas acaba de salir de una agotadora guerra contra Esparta y del gobierno criminal de los *Treinta tiranos*, podemos entender que las continuas críticas de Sócrates a la reestablecida democracia crearan un sentimiento ciudadano de rechazo a su persona mucho mayor de lo que en una situación más relajada hubiera cabido esperar. Al final, los planteamientos de Sócrates resultan tan inaceptables como los más inaceptables planteamientos sofistas. Una vez muerto Sócrates, Platón representa tanto la continuidad como la profundización de la propuesta moral desarrollada por Sócrates. Como su maestro, Platón vuelve su mirada hacia los valores de la tradición, los racionaliza y los despoja de todo contenido irracional e inmoral; y acentúa la interiorización moral operada en Sócrates, al proponer una radical escisión entre cuerpo y alma y convertir a esta última en el sujeto del largo proceso intelectual que culmina en el conocimiento y en la virtud. De ahí su exhortación a la vida ascética o su doctrina de la inmortalidad del alma.

Aristóteles, finalmente, representa la culminación de este proceso de racionalización moral y la consolidación de la autonomía del ciudadano particular: el hombre, que en su esencia es un animal social, un animal de la *polis*, deja sin embargo de ser considerado una simple pieza de la comunidad para aparecer como individuo con valor autónomo. La autonomía del ser humano radica en su racionalidad distintiva, que es una racionalidad lingüística, y en su capacidad para llevar a cabo una vida superior, identificada con la vida teórica dirigida a la reflexión ética. Aristóteles lo expresa del siguiente modo: *Esto es lo propio de los humanos frente a los animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.* (*Política*, I 2, 1553a). Podríamos preguntarnos: ¿No constituye en Aristóteles esta racionalidad superior un criterio suficiente para asumir la igualdad de todos los seres humanos, del mismo modo que en Antífonte lo constituían los *usos universales* descritos en el fragmento leído anteriormente? En este punto el Estagirita se nos muestra indeciso. Si atendemos a ciertos pasajes de sus obras, entiendo que el filósofo asume *de facto* la unidad del género humano. Así, en la primera frase del libro primero de la *Metafísica*, afirma que *todos los hombres por naturaleza tienen deseos de saber*, donde *ánthropoi* hace referencia al ser humano en general, y no al *polítés*, ciudadano de la *polis*, término que a lo largo de la obra no aparece en ninguna ocasión. Tal ausencia supone un claro indicio de que, en el ámbito del conocimiento de los primeros principios de la realidad, Aristóteles defiende *de facto* un universalismo en el que quedan disueltas las diferencias entre ciudadanos y extranjeros, libres y esclavos, griegos y bárbaros. Pero además, las referencias aristotélicas a la tendencia natural del ser humano al saber y a la verdad son numerosos; tenemos referencias ya en el *Protrepticus* (fr. 7 Ross), es decir, en su época en la Academia; en *Met.* alfa minor 1, 993a30-b4; en *Rhet.* I 1, 1355a15-18; en *EN* VIII 11, 1143b6-9. Y en general, es el espíritu que domina en su obra dialéctica, es decir, en *Tópicos* y en *Refutaciones sofísticas*. En todos estos pasos Aristóteles expresa su convicción de que todos los hombres tienen cierta aptitud natural hacia la verdad. La naturaleza humana está constituida de tal modo que los humanos poseemos una facultad para alcanzar la verdad. Y sin embargo, en el ámbito de la política el filósofo actúa como un defensor de ciertos intereses particulares de la *polis*, argumentando incluso a favor del carácter *natural* de la esclavitud y en contra de la igualdad entre hombres y mujeres, lo

que no deja de ser paradójico y, en numerosos aspectos, un retroceso con respecto al propio Platón.

Todas estas corrientes de pensamiento son las que van a confluír en el periodo helenístico: por un lado, la actividad política y filosófica de la sofística, que empapa de individualismo una parte de la juventud y, en general, la vida social ateniense. Por otro lado, el proceso de racionalización de los valores llevado a cabo por Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes al identificar al hombre con su alma racional acentúan su carácter autónomo. Junto a las nuevas circunstancias políticas y económicas, todo ello lleva a configurar la herencia marcadamente individualista, pero también cosmopolita, de las épocas helenística e imperial.

El paso del viejo sistema de la *polis* al nuevo régimen imperial instaurado por la monarquía macedonia de Filipo y Alejandro supone una importante apertura al mundo bárbaro. La unificación de la mayor parte del mundo conocido supone primeramente la internacionalización de la economía, pero también la extensión de las instituciones macedonias a todo el imperio. Como consecuencia, se produce un importante desarrollo de los valores del *cosmopolitismo* y la *filantropía*, valores prácticamente desconocidos en el pasado, que constituyen, sin embargo, rasgos típicos del hombre helenístico y referencia fundamental de las principales escuelas filosóficas de la época helenística e imperial. Si la doctrina cosmopolita de Antifonte no halla eco en los principales representantes del pensamiento clásico, sí lo hace en los filósofos cínicos y estoicos, tras la caída de la *polis* como estructura autónoma de poder. No parece posible explicar el cosmopolitismo de un Diógenes, Crates, Zenón o, ya en la época imperial romana, de un Epícteto o Marco Aurelio, sin tener en cuenta la desaparición del sistema *político* como forma básica de organización del poder. El alejamiento de los centros de poder que supone la extensión del imperio conlleva la relajación del compromiso del ciudadano con la vida política de la ciudad, y la apertura a un nuevo mundo cuyas fronteras se sienten lejanas. Diógenes Laercio cuenta la anécdota de que Diógenes, el cínico, se hacía llamar a sí mismo *kosmopolités*, «ciudadano del mundo», término todavía sorprendente en su época, por cuanto desde Homero a Aristóteles la noción de ciudadanía siempre estuvo sujeta a los límites de la *polis*. Y de la cínica Hiparquia, pareja del famoso Crates (ese singular personaje que Marcel Schwob describe en sus maravillosas *Vidas Imaginarias*) recoge los siguientes versos pertenecientes a una de sus tragedias: *No es mi patria una sola torre, ni un tejado, mas toda la tierra me sirve de ciudadela y de morada dispuesta a cobijarme*. Es, ciertamente, un nuevo modo de entender el lugar del hombre en el mundo. No obstante, más que el resultado de una elaborada reflexión teórica, el cosmopolitismo cínico cabe situarlo dentro del rechazo generalizado de las convenciones impuestas por la sociedad, una sociedad que ven responsable de buena parte de los males que abruma al ser humano. En este sentido, el cosmopolitismo cínico supone el rechazo de alguna de las peores convenciones humanas, aquellas que hacen distinción entre ciudadanos y extranjeros y entre libres y esclavos.

Más elaborada y, sin duda, filosóficamente más interesante es la doctrina cosmopolita desarrollada por los filósofos estoicos. La idea estoica de la ciudadanía del mundo deriva de la noción misma de *naturaleza*, que en el pensamiento estoico no se identifica con un principio gobernante sino con la totalidad misma del universo, un universo orde-

nado racionalmente y donde las realidades y los procesos particulares no constituyen sino partes sometidas a la totalidad. Esta idea básica recorre todo el pensamiento estoico, desde Zenón y Crisipo, en la Stoa antigua, hasta Epícteto y el mismo Marco Aurelio, personaje de enorme interés, por cuanto reúne en su persona la condición de filósofo estoico y emperador romano. Marco Aurelio, en efecto, representa la culminación de una corriente filosófica cuya influencia va a recorrer todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. En referencia a la racionalidad del universo y de sus acontecimientos, el emperador estoico, en sus *Meditaciones*, afirma lo siguiente: *Cuando te irritas por algo, has olvidado que todo ocurre conforme a la naturaleza, que el yerro cometido te es ajeno, y, aparte de eso, que todo lo que sucede siempre sucedió así, y sucederá, y está sucediendo por todas partes (...)*. (XII, 26). Y de ello resulta la propuesta existencial defendida por el estoico, que consiste en identificar la voluntad del individuo con la voluntad universal en una actitud complaciente del mundo, habida cuenta de que el hombre no es sino una parte de esa totalidad racionalmente regida. En otra meditación, el filósofo se expresa del siguiente modo: *Es preciso tener siempre presente cuál es la naturaleza del universo y cuál la mía, cómo es ésta en relación con aquélla, qué clase de parte y de qué clase de Todo; y que nadie te impide hacer y decir lo consecuente con la naturaleza de la que eres parte* (II, 9). Dentro de la totalidad racional que constituye la realidad, el hombre no es sino una parte de la misma, y el conjunto de los seres humanos, una gran comunidad de ciudadanos del mundo. Numerosos son los textos que invitan a esa reflexión: *Si la capacidad intelectual nos es común, también la razón, por la que somos racionales, nos es común. Si es así, también es común la razón que prescribe lo que debemos hacer o no. Si es así, también la ley es común. Si es así, somos ciudadanos. Si es así, participamos de alguna clase de constitución política. Si es así, el mundo es como una ciudad*. (IV, 4). Y también: (...) *el hombre (...) es ciudadano de la ciudad más excelsa [el Universo], de que las restantes ciudades vienen a ser como casas* (III, 11); (...) *cuán grande es el parentesco del hombre con todo el linaje humano, pues no es comunidad de sangre o semilla, sino de inteligencia (...)*. (XII, 26); (...) *torna a recapacitar en la idea de que los seres racionales han nacido los unos en razón de los otros, que el tolerarlos es parte de la justicia, que yerran contra su voluntad, (...) el mundo es como una ciudad* (IV, 3).

Marco Aurelio no deja lugar a la duda: todos los seres humanos conforman una única comunidad universal de la él mismo forma parte. En una meditación, el filósofo afirma: *Mi ciudad y mi patria, en cuanto [Marco Aurelio] Antonino, es Roma. En cuanto hombre, es el mundo*. (VI, 44). Yo, sinceramente, creo que lo que Marco Aurelio quiere expresar es lo mismo, pero expresado al revés, es decir: *Mi ciudad y mi patria, en cuanto hombre, es el mundo*. Y si embargo... *en cuanto [Marco Aurelio] Antonino, es Roma*. Marco Aurelio, en esta breve pero rotunda meditación, pone de nuevo sobre la mesa la vieja aporía que ya había empañado la vieja doctrina panhelenista del siglo V. Porque si la razón humana, de acuerdo con la razón universal, da cuenta de la unidad existente entre todos los seres humanos, la realidad cotidiana, en muchas ocasiones, impone sus dictados en un sentido contrario. *Mi ciudad y mi patria, en cuanto hombre, es el mundo*. Y si embargo... *en cuanto [Marco Aurelio] Antonino, es Roma*. Bien lo pudo aprender el propio Marco Aurelio durante sus años de reinado, entre 161 y 180, periodo en el que tuvo que enfrentarse a prolongadas guerras y a algunos problemas

internos. En cualquier caso, en cuanto emperador, al estoico cosmopolita y filántropo Marco Aurelio no se le planteó la duda a la hora de participar personalmente en las duras campañas en la Germania y el Danubio, o de reprimir a los súbditos díscolos cuando las responsabilidades de su cargo se lo dictaron. En un momento en que la globalización se le presenta al hombre actual como un reto, un ideal y una necesidad, quizás sea esta última reflexión de Marco Aurelio, hombre y emperador, la más útil a la hora de encarar un proceso que, sin duda, no estará libre de dificultades.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BREDLOW, L. (introducción, traducción y notas), *Diógenes Laertio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Lucina, Zamora 2010.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (introducción, traducción y notas), *Aristóteles. Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.
- CRESPO, E. (introducción, traducción y notas), *Homero. La Iliada*, Gredos, Madrid 2000.
- FERRATÉ, J., *Líricos griegos arcaicos*, Sirmio, Barcelona 1991.
- GARCÍA GUAL, C. (introducción) y PABÓN, J. M. (traducción y notas), *Homero. La Odisea*, Gredos, Madrid 2000.
- GARCÍA GUAL, C., *La secta del perro*, Alianza, Madrid 2005.
- GARCÍA GUAL, C. y PÉREZ, A. (prólogo, traducción y notas), *Aristóteles. Política*, Alianza, Madrid 1986.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Alianza, Madrid 2005.
- MELERO, A. (introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid 1996.
- PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (estudio preliminar y traducción), *Platón. La República*, I.E.P., Madrid 1969.
- PÉREZ, A. y MARTÍNEZ, A. (introducción y notas), *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid 1978.
- RICO, M. (estudio preliminar y traducción), *Platón. Critón*, I.E.P., Madrid 1957.
- SOLANA, J. (introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Círculo de lectores, Madrid 1996.