En la noche cualquier lugar es bello: Los límites de la teoría en *Las asambleísta*s de Aristófanes

At night, any place is fine: The limits of theory in Aristophanes' *Assemblywomen*

Aida Míguez Barciela[1]
Universidad de Zaragoza (España)
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6743-4629

Recibido: 21/02/2026
Aceptado: 14/06/2026

Resumen

El presente ensayo se propone un ejercicio de lectura atenta de la comedia *Las asambleístas* vertebrado en torno a una idea central: la irrupción definitiva del "individualismo posesivo" en el interior de la comunidad política griega. Primero se analiza la última gran denuncia de Aristófanes: la mentalidad económica contamina y corroe la identidad política; en segundo lugar, el ensayo estudia las razones por las que el intento de restaurar la unidad perdida mediante el diseño inteligente de una nueva forma de vida, sin diferencias ni desigualdades entre personas, no solo no resulta practicable, sino tampoco deseable.

Palabras-clave: individualismo, democracia, revolución, *sképsis*

Abstract

This essay proposes a careful reading of the comedy *The Assemblywomen*, structured around a central idea: the definitive emergence of "possessive individualism" within the Greek political community. First, it analyses Aristophanes' last great denunciation: the economic mentality contaminates and corrodes political identity. Second, the essay studies the reasons why the attempt to restore lost unity through the intelligent design of a new way of life, without differences or inequalities between people, is not only impracticable but also undesirable.

Keywords: individualism, democracy, revolution, *skepsis*

[1] (aidamiguez@unizar.es). Es autora de *Mortal y fúnebre. Leer la Ilíada* (2016; 2024), *El llanto y la pólis* (2019) o *Mil Millas. Trastorno, trauma y paranoia en "Las nubes" de Aristófanes* (2025). Página web: https://scholar.google.com/citations?user=pVc2JmIAAAAJ&hl=es

Planteamiento

No hay ninguna palabra griega que signifique tradición. Lo más similar son las expresiones *tà pátria*, *tà nómima* o *pátrioi paradokhaí*, cuyas semánticas se refieren de manera evidente al conjunto de los usos y costumbres recibidos en herencia de los padres, custodiados de una generación a otra sin cambios ni innovaciones, continuidad que se expresa atribuyéndoles carácter "natural", o sea, independiente de los agentes humanos que los han recibido con la obligación de perpetuarlos. Como la noche y el día, los usos y costumbres se repiten una y otra vez: no cambian ni sería deseable que cambiasen.

Una comunidad "tradicional" no es un agregado arbitrario de individuos que habitan accidentalmente en el mismo lugar, sino una entidad holística cimentada en la fuerza de las costumbres compartidas. Un ejemplo elocuente de conducta conforme con los usos y costumbres heredados son los así llamados "ritos".

Los ritos consisten en repetir siempre de nuevo las mismas acciones observando un patrón típico con relación al cual cualesquiera actos, gestos o palabras desusados –sin precedentes, *nuevos*– no solo suscitarían alarma y aprensión, también constituirían un desafío o desacato, incluso una traición a dos clases de actores cuyo favor resulta central en la vida de la comunidad: los dioses y los antepasados.

Lo que una comunidad comparte es precisamente un conjunto de patrones normativos cuya repetición se corresponde con el cumplimiento de los objetivos comunitarios, ya sean parciales –relativos a grupos de edad, sexo, etcétera–, ya sean totales –de la comunidad completa–.

El comportamiento *katà tà pátria* se apoya en la normatividad de lo antiguo y en la ilusión de inmovilidad: el "futuro" no debe ser más que la renovación de la norma autorizada del "pasado". *Arkhaîos* es lo antiguo en un sentido no solo temporal; es lo persistente, lo constante, lo fundamental, lo crónico, lo anticuado quizá, pero a la manera en que el mar, el cielo o la muerte son cosas anticuadas que no pasarán jamás de moda.

Los griegos no presuponen la idea de progreso, al revés: el "ahora" es "peor" que el "antes", de ahí que "los que son ahora" deban esforzarse por estar a la altura de los patrones ancestrales. Cualquier lector de Homero sabe que uno de los imperativos que mueve la conducta de los héroes es el no avergonzar o desfigurar la estirpe paterna; por otro lado, en esos poemas nada se hace de forma azarosa o imprevista, sino repitiendo modelos típicos largamente custodiados.

Una comunidad quiere repetición, no innovación, pues esto sería aniquilación; quiere perpetuar los usos y costumbres conocidos, no instaurar el flujo hacia lo nuevo, extraño y desconocido. La hazaña de la comunidad antigua

estriba en reiterar siempre y no cambiar jamás, de ahí la ambigüedad, incluso la connotación negativa, de ciertas palabras griegas que expresan novedad (*kainós* captura el vértigo y la desorientación que produce lo desconocido; *neós* se refiere no solo a lo reciente, sino también a lo inusual; el comparativo *neóteros* y derivados denotan lo "más nuevo" en tanto que revolucionario).

Los griegos son bifrontes. Son una comunidad: basan su identidad en el hecho de compartir usos y costumbres ancestrales. Pero a la vez son griegos precisamente por cuestionarlos y olvidarlos. Lo admitan o no lo admitan, los griegos se diferencian del resto de comunidades antiguas por su implementación de mentalidades y prácticas *parà pátria*, es decir: rompedoras de los usos y costumbres heredados.

El cuestionamiento del legado tradicional es una consecuencia de su codificación mediante un conjunto de leyes escritas. La escritura de los *nómoi* pone en marcha su relativización, ya que al fijarlos por escrito se descubre que no son los *nómoi* inmutables que creíamos que eran, sino un conjunto revisable y superable.

El carácter revolucionario del proyecto griego constituye toda la acción de *Las nubes* de Aristófanes. Objeto de burla reflexiva son, entre otros, los aspectos que recordamos a continuación[2]:

1. La inquietud mental: los pensadores son *mermeriphrontistaí*, gente ansiosa que no come ni duerme ni ve la luz del sol.
2. Los hallazgos de los sabios: desde un instrumento de medición inédito hasta un mapa de toda la tierra.
3. Su registro lingüístico, particularmente el de la prosa naturalista (*historíe*).
4. La osadía incendiaria: el sabio es capaz de pensar más allá de los *nómoi*, expresar juicios nuevos y derrocar todo lo antiguo, también los dioses.
5. La transferencia de la confianza: la *pístis* se desplaza de los discursos normativos heredados al nuevo discurso persuasivo en razón de la capacidad de la propia *sophía* de generar nuevas formas de *pístis*, lo que produce una interrupción en la transmisión del acervo tradicional.
6. El cortocircuito final: quien busca el "decir débil" (escandaloso, innovador) descubre que no puede renunciar al "decir fuerte" (antiguo o anticuado).

Las asambleístas, comedia presentada en Atenas alrededor del año 392 a. C., constituye una reflexión crítica ulterior acerca del carácter subversivo de la *sophía*. Aristófanes abunda de nuevo en el léxico asociado con la capacidad

[2] Recupero aquí cuestiones planteadas en mi libro de 2025.

inventiva, el esfuerzo intelectual, la habilidad persuasiva, etcétera, ofreciendo además uno de los primeros usos del adjetivo *philósophos*. Ahora bien, la acción cómica de la comedia del 423 a. C. se centraba en las consecuencias revolucionarias de una casa marginal, mientras que en este caso la revolución tiene su origen en la *ekklesía* ateniense.

Aspectos formales

La escritura de un conjunto de normas a las que todos los ciudadanos están sometidos de forma igual define el proyecto *pólis*. Al mismo tiempo, la escritura de las normas redunda en cierta liberación tendencial del individuo respecto a los entramados de parentesco y los contextos de vinculación dados, así como en el declive de los sistemas de confianza personal, que se encuentran a partir de este momento en concurrencia con incipientes sistemas de confianza abstracta.

Las novedades son griegas, pero tienen consecuencias que los griegos ni pueden ni quieren asumir. No viven ya, desde luego, en un mundo sin monetización, *historíe* o *isonomía*, pero tampoco aceptan vivir en ese otro mundo que sería plenamente consistente con la prosa, la monetización y la *isonomía*, un mundo formalmente igualitario en el que las jerarquías tradicionales quedarían abolidas. En *Las asambleístas*, Aristófanes va más allá en su examen del paroxismo griego porque el propio paroxismo ha ido más allá, lo que tiene que ver tanto con el plan radical que despliega esta comedia como con sus características formales. Digamos algo sobre esto.

En *Las asambleístas*, el coro canta al abandonar la escena, no al ocuparla por primera vez (párodo de salida). No entra en calidad de coro unido, sino dividido en grupos y personas independientes. Tampoco tiene ya el rol activo y predominante usual en las comedias del siglo anterior, rol requerido por las propias estructuras de género. Por si fuera poco, en la segunda mitad de la comedia el coro está, pero en ausencia, o como sea que debamos interpretar los códices que con la palabra *khoroû* –después de 729 y 876– indican canciones y/o danzas corales que no se han conservado. Finalmente, la parábasis, brecha en la acción dramática en la que el coro –ya en formas singulares, ya en plurales– exhorta al *dêmos* a escuchar lo que concierne a todos, ha desaparecido por completo.

El coro identificado con la comunidad, así como la comunidad que se comunica consigo misma de manera crítica, eso está dejando o ha dejado de existir.

Estimando el trayecto desde *Los acarnienses* hasta *Las asambleístas*, Bernhard Zimmermann sugiere que los cambios formales de esta última

responden a una modificación de las condiciones de la comunicación dramática. La comedia ya no da por hecho que su auditorio lo constituye una comunidad basada en "un contexto tradicional vivido en común"[3]; más bien empieza a asumir que el espectáculo se ofrece a un público que no está ya unido por aquel acervo ancestral que pautaba objetivos, sino que se ha fragmentado en distintos grupos de interés con formas de vida no necesariamente congruentes. La propia comedia se hace cargo de su desarraigo, pues ha perdido su coro y su mundo a consecuencia de la transformación de su comunidad política.

No podemos saber con seguridad si la comedia de Aristófanes asume la irreversibilidad de la situación o si conserva todavía la esperanza. En todo caso, la mutilación y el empobrecimiento –o relajación– de las formas de género legadas es coherente con los contenidos.

El *agón* de *Las asambleístas* está truncado, pues falta la segunda parte de la estructura epirremática, dato que resulta coherente con la pasividad del coro y la hipertrofia del individuo, aquí una mujer, poderosa por su inteligencia, que ni tiene rivales a su altura ni necesita entablar ninguna batalla de argumentos, pues se impone fácilmente a unos interlocutores masculinos pusilánimes. La alteración formal es la otra cara de una acción cómica basada en la desaparición de esos espacios agonísticos en los que consiste la vida política ateniense –tribunales y asambleas–, así como en el trastorno social que implica la incorporación de las mujeres al espacio político.

La comedia suelta el lastre de la tradición, y lo hace en ambos planos: en sus formas constructivas y en el plan de reforma radical que constituye su contenido.

El prólogo (I): la gran denuncia

Un actor con máscara femenina aparece equipado con los distintivos visuales masculinos: el manto, el calzado y el bastón de viandante. Es lo postrero de la noche, y la mujer travestida, en una parodia de los himnos a los dioses, apostrofa al pequeño candil que sostiene en sus manos, utensilio trivial e insignificante, digno de elogio, sin embargo, por ser "de los mañosos el hallazgo más bello" (2).[4]

El artefacto de la inventiva humana no solo compite en prestigio con la luz pública del sol; también colabora con las excursiones y aventuras ilícitas: su luz es una señal convenida, conoce "los secretos indecibles" de las mujeres, ha visto sus hurtos nocturnos y su conducta furtiva, por lo que no hay razón para

[3] Zimmermann 1983: 76: "Verlust des gemeinsam erlebten Traditionszusammenhanges". Idea defendida en Stark 1975 y Gelzer 1979.

[4] Sigo la edición de Wilson 2007, así como los comentarios de Ussher 1973 y de Sommerstein 2015.

que no sea cómplice de "las deliberaciones actuales, cuantas han aprobado mis amigas" (17-18).

La confabulación se descubre en este momento: "la asamblea tendrá lugar inmediatamente, y debemos tomar los asientos las compañeras y pasar desapercibidas al ocuparlos". Algo nuevo, femenino e ilegal se descubre a los espectadores en el monólogo de apertura.

La acción de *Las asambleístas* despliega el disparate de que los asuntos de la *pólis* se transfieran en su totalidad a las mujeres. No estamos ante ninguna reivindicación de igualdad de género, sino ante el plan de arrebatar a los varones su antigua posición dominante. La razón esgrimida es la preservación de la *politikè koinonía*, la misma que los hombres no han sabido defender. Ahora bien, los defectos masculinos no son personales sino sistémicos, pues es la propia dinámica de Atenas lo que hace en última instancia irrelevantes, incluso contraproducentes, los viejos modelos de conducta normativa –las excelencias masculinas tradicionales son rémoras para el comercio; las aptitudes femeninas, en cambio, sus aliadas: producir y gestionar *khrémata*, disimular, hurtar, etcétera: 236-238, 441-442–.

El estado de cosas se va dibujando ante nosotros a través de la presentación de las mujeres que, guiadas por la luz, ocupan la orquestra poco a poco. Se las identifica ora con sus nombres, ora mediante los nombres u oficios de sus esposos –"¿no ves a la mujer del tabernero (*kápelos*: 49)?"–.[5] A su vez, los esposos que sirven de referencia resultan ser hombres triviales y banales cuya denominación no pone en juego la herencia (patronímico) ni la filiación política (demótico), como sería lo esperado, sino actividades vulgares y venales –son remeros o pequeños comerciantes–. Pero precisamente estas mujeres constituyen "el provecho de la ciudad" (53).

La vida de los atenienses se ha banausizado. La palabra *banausía* se refiere al trabajo en tanto que actividad mecánica que impide dedicar tiempo a otras cosas, las cosas que merecen la pena, pues las actividades mecánicas, siendo honorables en sí mismas, no son sin embargo fines en sí mismos, sino medios para alcanzar fines ulteriores (*Política*, 1337b 5-22). No vivimos para fabricar cucharas ni para producir harina, sino que fabricamos cucharas y producimos harina para "vivir bien". Esta equivocación comporta una segunda.

No solo no vive por mor de la vida quien vive para fabricar cucharas, sino que si esta actividad se propone por su parte conseguir riqueza mediante el intercambio, el propio fin de la actividad productiva se ve postergado: si hacemos cucharas para venderlas, entonces quizá olvidemos hacer buenas

[5] La identificación femenina estándar enuncia el nombre propio seguido del nombre del padre o del esposo, así como el *dêmos* al que pertenece vía padre o esposo, cf. Willi 2003: 170. Este patrón se invertirá en la nueva forma de vida (727, 1126).

cucharas –o buenos puentes o buenos trenes–, pues ese no es ya el único y verdadero fin de nuestra actividad (*Política*, 1257b 40-1258a 14).

La confusión de los fines de las actividades pone en peligro lo que Platón y Aristóteles llaman el cumplimiento del *érgon* peculiar de cada cosa, que es también la realización de su ser. El fin de la construcción de casas no es otro que la casa que sirve para vivir, la casa de veras, no el hacer plata; pero si este fin se substituye por otro espurio, la actividad se corrompe y el *érgon* pasa a un segundo plano. Que esta confusión de los medios y los fines compromete la vida de la comunidad política es evidente: ¿qué defenderá en la asamblea un productor de harina sino lo que beneficie a la producción de harina?

La relación de oficios de esta comedia incluye alfareros (252), albañiles (310), productores de ropas (415), curtidores de pieles (420), comerciantes de harina (424), zapateros (432) y vendedores de uva (817). No son personajes marginales, sino miembros de pleno derecho de la asamblea ciudadana. Es cierto que el esposo de la protagonista no parece ejercer ningún oficio productivo conocido; se indican más bien sus diversos cargos institucionales (delator: 439, 563, consejero: 444, y jurado: 460), tareas ligadas al autogobierno ateniense que le procuran el sustento (563) tan bien –o tan mal– como al zapatero sus horas de trabajo.

La *banausía* del esposo de la protagonista asoma tanto en su nombre (Blépiro: "el que mira por el grano") como en su universo mental, colonizado por las medidas de la compraventa de cereales ("¿No te has dado cuenta de que he perdido seis medidas de trigo, que le habría arrancado a la asamblea?": 547-548). Ahora bien, no se trata de fijaciones accidentales de individuos específicos, sino de obsesiones o trastornos sistémicos. Las diversas *tékhnai* han devenido un medio de generar provecho cuantificable; no pueden sustraerse al equívoco de los medios y los fines consecuencia de la monetización del intercambio. Tampoco la asamblea es inmune. Al contrario, es el último bastión caído. No solo se remunera la asistencia, sino que se ha incrementado el salario, por lo que el trióbolo –y no *tò koinón*– es el auténtico *télos* de los ciudadanos.

La *politikè tékhne* se ha convertido en una *banausía* más, pues el salario, en origen un medio para favorecer la participación política de la gran masa de ciudadanos, ha pasado a ser el fin.

Redistribuir la riqueza no está mal –se necesita para evitar desigualdades que minarían la unidad–. Lo que está mal es el óbolo erigido en fin, así como el cambio de mentalidades que produce la contaminación masiva de relaciones y actividades antiguamente ajenas al valor de cambio.[6]

La comercialización de las relaciones entre ciudadanos es al mismo tiempo la precarización de la comunidad: los comerciantes no tienen pasado ni parientes ni "patria" –el comportamiento "económico" desincrusta de las

[6] David 1994, Karathanasis 2022.

prácticas y costumbres sancionadas–. La diferencia de intereses entre quienes venden o compran, incluso la discrepancia en la misma persona en función de si vende o compra, no solo desarraiga de cualquier comunidad; también explica la fragmentación de cada ciudadano, así como la volubilidad e inconsistencia del *dêmos* por lo que se refiere a perseguir objetivos comunes. Al comerciante de armas le interesa que la *pólis* entre en guerra en calidad de comerciante de armas, aunque quizá no le interese en calidad de ciudadano. En esta desincrustación tendencial de cualquier contenido "patrio" abundan los insultos al cuerpo político durante el ensayo de asamblea que conforma el prólogo.

La osadía de las mujeres es consecuencia de la degradación de los hombres, que han desertado de sus funciones o ya no están a la altura –si en la asamblea triunfan los afeminados, ¿cuánto más no triunfarán las mujeres?, cf. 112-113–. Y si los hombres ya no son hombres, entonces no hay motivo para excluir a las mujeres del espacio político, ni tampoco diferencia entre trabajos femeninos y viriles.

Es cierto que los discursos de ensayo contienen las consignas y los tópicos propios de quien "habla ante el *dêmos*", pero esto no les resta valor descriptivo. La oradora dice que las decisiones asamblearias son desvaríos de borrachos; los canallas nos dirigen; el *dêmos* es sordo a los consejos; no distingue amigos de enemigos y juzga al instigador de una medida en función de cuánto le beneficia individualmente.

Praxágora –conocemos su nombre desde el verso 124– dirige un último reproche a los oyentes imaginarios de su ensayo, que son también, naturalmente, los espectadores reunidos en el teatro de Atenas: "Vosotros sois, oh ciudadanía, culpables de estas cosas, pues extrayendo salario de los bienes públicos, mira, cada uno por su parte, qué provecho puede sacar personalmente, y lo común, como Aisimo, se tambalea" (205-208).

No actuáis como *dêmos* en interés del *dêmos*, sino que os conducís como un montón de individuos recíprocamente independientes que persiguen sus propios intereses personales. Puesto que el mal afecta a la totalidad de los asuntos (*hápanta prágmata*: 175), el remedio tendrá que ser también total.

El prólogo (II): igualdad y/o riqueza

Fijémonos en dos aspectos del estado de cosas que las mujeres denuncian en su ensayo: 1) la inconstancia del *dêmos*, incapaz de ponerse de acuerdo consigo mismo; 2) la discrepancia en opiniones y objetivos. Abordemos lo segundo.

La división de la comunidad se asocia con un desacuerdo estructural entre los ciudadanos pudientes y los menesterosos. Desacuerdo es fuente de inestabilidad, lo contrario de la solidez de la *díke* y la *isonomía*.

La palabra *isonomía* aparece –quizá por primera vez– en un texto atribuido a Alcmeón de Crotona (DK B4): la salud del cuerpo depende del "reparto igual de fuerzas" (*isonomía dunámeon*), cuyo opuesto es la "monarquía" (predominio: *adikía*) de una de esas fuerzas sobre las demás. *Isonomía* se refiere aquí a la situación de reparto equilibrado –reparto igual– entre las diversas capacidades del cuerpo. Un reparto es isonómico cuando, moderando o igualando las relaciones entre cosas y personas, impide el predominio de una sobre el resto. La igualdad neutraliza las tendencias a la *adikía*, que desgarraría internamente el "cuerpo" político.

Se entiende así que la polarización económica no resulte compatible con la continuidad de la comunidad comprometida con los mismos objetivos. Los intereses de los ricos, que financian la flota, no coinciden con los intereses de los pobres, que reciben un salario como remeros. Luego, los primeros se pronuncian contra la guerra, mientras que los segundos lo hacen a favor, anteponiendo ambos grupos su propio interés faccional al bien de la comunidad entera (197-198).

Esta disparidad en cuanto a la *dóxa* (a unos A les parece B, a otros no B) presupone que la monetización ha instaurado la posibilidad de que la riqueza y la pobreza sean enormemente desiguales, cuando en una situación en que la riqueza sigue siendo ecológica y no monetaria las desigualdades nunca son extremas, entre otras cosas porque la acumulación de riqueza está limitada por razones físicas.

La riqueza monetaria es potencialmente ilimitada y por ello irreal (por lo mismo que Aristóteles dice que un cuerpo ilimitado no "es", es decir, no es pensable ni observable: *Física*, 204b 7-8). Típico de la comedia ática antigua es el reírse de políticos e intelectuales por el hecho de vivir de la lengua y su seducción. La ridiculización no delata hostilidad, sino que constituye una manera de reparar en algo que no por obvio deja de ser extraño. ¿No es curioso que tanta gente viva sin hacer otra cosa que hablar –sin arar o labrar–? ¡Por fuerza deben parasitar furtivamente a los que sí hacen algo real!

En esta línea hay que entender también la simpatía cómica por la vida agrícola. De la tierra trabajada nacen los cereales, las vides, los olivos; en la ciudad nada nace excepto denuncias, pleitos e incautación de bienes. La vida rural se identifica con la riqueza ecológica, es decir, con el conjunto de bienes heterogéneos disponibles o derivados del entorno inmediato, que interesan a las personas por su valor de uso. La riqueza de Néstor consiste en mantas y copas; la riqueza de Odiseo son los cerdos que cuida Eumeo o los árboles frutales que atiende su padre en el huerto. Aquiles recuerda su propiedad: las vacas y los pastos de Ftía.

La comedia presupone que la riqueza ecológica se ve tendencialmente obliterada por la monetaria, lo que produce una equivalencia que dista de ser obvia, a saber: los pobres son aquellos que carecen de moneda. En una situación de riqueza ecológica se puede ser muy rico sin poseer ni un óbolo –Príamo no era pobre pese a la falta de plata acuñada; Midas nada poseía a pesar del oro–, pero esta posibilidad se ha terminado en Atenas: antes de emprender ninguna acción en pro de la pervivencia colectiva, los individuos sin recursos necesitan salvarse primero a sí mismos, salvación que puede calcularse en términos monetarios exactos (412-413). Las desigualdades en juego no son pues las de la vida, que nunca son extremas, sino las producidas por el sistema, que pueden en efecto deslimitarse.

La riqueza ecológica es limitada, valiosa por su valor de uso, "presente" o "visible" (a diferencia de la plata, "invisible" o no "aparente": 602), y se la redistribuye de una u otra forma entre los miembros de la comunidad. Está además localizada y arraigada en un lugar determinado. Entre los griegos, la deslocalización de la riqueza todavía es un fenómeno extraño y perturbador, tal como muestran ciertas observaciones del "Viejo oligarca" (2.11-12), texto en prosa ática de finales del siglo V a. C.[7]

El modelo de *politeía* imperante en Atenas exige que un gran número de ciudadanos actúen en el espacio vacío y dependan cada vez más, precisamente para actuar ahí, de las remuneraciones que proceden de la afirmación de ese mismo espacio vacío, lo que redunda en una progresiva alienación respecto a la tierra circundante. El reverso de esta situación es que la riqueza de los atenienses supera con mucho la de otras comunidades en cuanto a la diversidad de los productos. El localismo pone límites a la variedad –unos tienen guisantes, otros silfio–. La deslocalización lo pone todo en un mismo lugar.

Atenas no puede ser una comunidad ordinaria, ni siquiera puede ser un lugar, sino la conexión de todo lugar. En ella hay lino y madera, hay hierro y bronce, cuando en ningún lugar hay naturalmente todo eso a la vez, sino que, donde hay lino, no hay madera; donde hay hierro, no hay bronce. No los *hay*, sino que se los ha importado de otras tierras allende el mar precisamente porque no los hay, y no los hay porque el entorno físico es limitado y diverso –una cosa crece aquí y la otra allá–.

Poco antes (2.7) el texto ha dicho que los atenienses "han descubierto variedades de festines al mezclarse con otros en otro lugar. Lo que procura placer en Sicilia o en Italia o en Chipre o en Egipto o en Ponto o en el Peloponeso o en cualquier otro lugar: todas estas cosas en una (*pánta eis hén*) han congregado (o amontonado: *athroízo*) a través del gobierno del mar".

Atenas es la gran conexión y la gran disolución: los límites epicóricos han empezado a relativizarse, pues en Atenas está todo sin estar propiamente nada.

[7] Sigo la edición de Marchant 1920, así como la traducción y notas de Osborne 2023.

Una *pólis* que lo incluye tendencialmente todo no puede ser simple ni una, sino que está a un paso de convertirse en una mezcla incongruente y azarosa –un gran bazar, un puerto comercial–. A diferencia de los demás griegos, los atenienses lo mezclan todo: dialectos, apariencias, formas de vida (2.8). Porque Atenas ha pasado a ser una amalgama de cosas distantes y distintas, se comprende la dificultad que motiva la acción cómica de Aristófanes: los atenienses no pueden compartir ya objetivos, no pueden ser una entidad.

Párodo: "antes… ahora…"

Por lo que se refiere a la inconstancia de los atenienses, Praxágora la utiliza como argumento para lograr que la asamblea deposite su confianza en la propuesta de reforma: "si confiáis en mí, estáis a tiempo de salvaros; si os dejáis persuadir, viviréis felices" (209, 239; *peíthesthe* reúne el quedar convencido y el depositar confianza).

La justificación va como sigue: las maneras de las mujeres son mejores por su diferencia con las de los hombres. Si los hombres son volubles, las mujeres son constantes; si ellos innovan, ellas hacen las cosas como antes: "todas y cada una [¡no hay discordia entre las mujeres!] tiñen la lana en agua caliente según la vieja costumbre [*katà tòn arkhaîon nómon*], y no las verás experimentando con otra cosa; pero la *pólis* de los atenienses, si esto [el viejo *nómos*] funcionaba bien, no querría preservarlo, sino afanarse con cualquier cosa distinta y nueva" (215-220).

El argumento no tiene otra función que ser lo bastante persuasivo para convencer a la asamblea. Es tan sospechoso de ser "sofístico" como cualquier recurso del que un orador se sirve para lograr sus fines. Ni transportar las cosas *como antaño* ni cocinar *como antaño* ni agotar y defraudar a los esposos *como antaño* –la expresión *prò toû* se repite nueve veces– tienen nada que ver con mejorar los asuntos políticos y, de hecho, la repetición estilística que subraya la tradicionalidad en el contenido es un recurso burlesco –utilizado ya por Praxágora en su corrección de los errores de las mujeres–. Lo relevante en cualquier caso es la capacidad de seducir a un auditorio apelando a sus prejuicios.

Los atenienses nunca negarán que los usos y costumbres ancestrales merecen todo el respeto, por más que lo que hacen sea lo contrario de la observancia de los usos y costumbres ancestrales. Esta ambivalencia resulta central en la exposición del plan de reforma una vez que las mujeres han conseguido –fuera de escena– ganar la votación en la asamblea.

Praxágora ha demostrado su condición *deinè kaì sophé* (su exigencia de *akríbeia* recuerda la exigencia de *orthótes* de Sócrates en *Las nubes*), por lo

que las mujeres anuncian que la elegirán "estratego" en el caso de que "ejecute cuanto proyecta" (246-247). El coro debe ponerse en marcha cantando una canción "de tipo antiguo" e imitando las maneras de los rústicos. Su canción de salida (289-310) articula de nuevo el contraste entre el *nûn* –es decir, la situación de hecho, objeto de estupefacción e insatisfacción–, y el *prò toû* de los años paradigmáticos –el modelo para ejercer la crítica–, que se concretan en la época en que Mirónides el "noble" destacaba como general.

Entonces los ciudadanos donaban gratuitamente su tiempo y energía a los asuntos comunes; en la actualidad, en cambio, lo suyo no es dar –gesto de independencia y soberanía– sino tomar, lo que equipara la actuación en las instituciones con el trabajo dependiente y descualificado (310). Ya no se trata de vivir para la *pólis*, sino de vivir de la *pólis*. La riqueza no es ya un medio para hacer política, sino la política un medio para hacer riqueza.

Puede que la canción nos recuerde al decir fuerte de *Las nubes*, pero en esta comedia lo fuerte no es más que un elemento en la farsa de la debilidad –teatro en el teatro–, un accesorio tan postizo como las barbas que las mujeres se han ajustado al cuello. Tanto es así que los rústicos genuinos son los únicos que se oponen a la extravagante nueva idea de traspasar el gobierno a las mujeres sin más indagaciones –ante la horda de zapateros, es decir, de las mujeres infiltradas, "los del campo" son "los más débiles": 432-434–. Otra cosa es que el contenido de la falsa canción sea un diagnóstico acertado de la degradación masculina, tal como se confirma a continuación.

Hemos dicho que si las mujeres se salen de su esfera y usurpan el poder es porque los hombres ya no están a la altura. Esto queda meridianamente claro en la escena que sigue a la partida del coro.

La puerta se abre, y el esposo de Praxágora hace aparición en una escena paralela al monólogo inicial –una especie de segundo prólogo–. Ahora bien, si ella brillaba como ninguna, si fue aplaudida y admirada, si estaba a punto de emprender la senda hacia la cumbre de la acción política, la situación de su esposo resulta ostensiblemente abyecta. Blépiro no solo resulta ridículo por su atuendo femenino y su posición de parturienta, sino que su obstrucción intestinal bien pudiera ser una imagen de la parálisis interna de la *pólis* que él y otros ciudadanos ordinarios debieran preservar.

Llega un vecino sin nombre. Blépiro le informa de la pérdida de sus ropas y la escapada secreta de su esposa. Expresa su temor: "¡No esté haciendo alguna cosa inaudita!" (*neóteron*: 338). El vecino lo abandona y se marcha a la asamblea. Pero otro ciudadano llega de vuelta. Blépiro le pregunta lo más importante: "¿Has cogido el trióbolo?". Pero no. Cremes ha llegado tarde, lo cual es una vergüenza, naturalmente, pero no ante los conciudadanos, sino ante su propia bolsa vacía. Ambos hombres han perdido la oportunidad de embolsarse los tres óbolos por asistencia o, lo que es lo mismo, el producto de

cambio correspondiente (seis medidas de trigo en 547).

El diagnóstico retórico se confirma: la asamblea no es nada distinto de un mercado, con la perversión que ello implica –no queremos tribunales para que se haga justicia; los queremos para que se nos pague por ejercer de jurado, lo que explica el interés en mantener la máquina en funcionamiento, incluso por medios artificiales–.

El relato de la asamblea culmina en la noticia de que los asuntos que concernían a los hombres han sido transferidos en su totalidad a las mujeres. Ellos ya no tendrán la obligación de madrugar, sino que se quedarán en casa holgazaneando, es decir, ocuparán la posición subordinada de quienes, incapaces de deliberar y dirigir, no "tienen las riendas de la ciudad en sus manos" (466). La noticia no suscita en Blépiro indignación sino aprensión: lo que le preocupa de haber perdido su capacidad decisoria son las violencias y coacciones a las que quedan expuestos quienes han consentido, por mor del bien común (472), ceder su antigua posición dominante.

El *agón*: la gran confusión

Praxágora ha demostrado que posee sobradamente las cualidades masculinas que los varones han perdido –liderazgo, dinamismo, excelencia tanto en *lógoi* como en *érga*–. Ella domina el *agón*[8], sus oyentes masculinos no ofrecen verdadera resistencia (por eso semi-*agón*), y al final se dejan llevar por las ilusiones del nuevo proyecto político –comida y sexo gratis para todos los varones; promiscuidad y autoindulgencia sancionadas positivamente–.

A partir de aquí –"todos y cada uno de los asuntos de la *pólis* estarán sujetos a la *arkhé* de las mujeres": 557– arranca la argumentación de por qué la *pólis* será en adelante un mundo feliz del que todo lo feo y vergonzoso será desterrado.

No habrá hurtos ni envidias entre vecinos; no habrá pobreza ni recriminaciones ni litigios ni incautación de bienes. En el momento en que Praxágora se dispone a "aclarar" su plan de felicidad, el coro la incita diciendo así (571-582): "Ahora sí debes despertar un pensamiento concentrado y un intelecto filosófico […], pues nuestra *pólis* tiene falta de un hallazgo inteligente. Pero expón únicamente lo no hecho y lo no dicho en ningún lugar con anterioridad, pues odian contemplar lo viejo una y otra vez". Corifeo: "Y no te demores, sino arranca y emplea el pensamiento, que la velocidad participa de las gracias entre la mayoría de los espectadores".

La relación de la *sophía* con la innovación se hace explícita: los atenienses

[8] El coro no participa en los acontecimientos tras la partida de Praxágora. Entre la segunda párodo (478-503) y el éxodo (1163-1183) su cometido se reduce a producir la transición al *agón* (571-709). Puesto que este está truncado –no hay *antilégein*–, falta la valoración final del coro a favor de uno de los antagonistas –elemento llamado *sphragís*–.

no quieren lo antiguo y lento sino lo nuevo y veloz; la cuestión es si llevarán su *éros* de lo nuevo hasta el final o las antiguas resistencias seguirán haciendo su trabajo. Praxágora se pregunta si los espectadores "estarán dispuestos a innovar y no seguir demorándose en lo acostumbrado y lo arcaico" (584-585). El vecino le da carta blanca: "Por lo que se refiere al innovar nada temas, pues para nosotros hacer justamente eso es excelencia [o principio rector: *arkhé*] antes que cualquier otra cosa, y desentendernos de todo lo arcaico".

El pensamiento *philósophos* ha despertado, y con él las ideas paradójicas y contraintuitivas. No se trata ya de medir la tierra o investigar el sol, sino de homogeneizar las diferencias inmediatas: "Haré una vida común para todos, igual y la misma" (594).

Sigue la descripción de la ciudad "nacida" de la *phrontís*: la nueva *politeía* no será descubierta fenomenológicamente, sino fabricada teóricamente (cf. la repetición del verbo *poieîn* a lo largo de la exposición: 594, 597, 614, 672, 674, 676), de ahí su carácter *parádoxos*, i. e. divergente de lo que vemos, pensamos y esperamos de ordinario –lo *éndoxos*, en cambio, se mantiene en los límites del pensar y sentir ordinarios–.

El proyecto implica que la tierra, la plata y lo demás, "cuanto tenga cada uno", serán en adelante compartidos (*koinoneîn, koinós* y *hómoios* son las palabras claves del manifiesto). Las mujeres "os cebaremos" de las cosas comunes (599, 661); la "riqueza invisible" –monedas de plata y de oro– se "pondrá en el medio" (602), y "todos tendrán todo" (605), sin necesidad de que los hombres produzcan nada –esclavos públicos trabajarán la tierra; las mujeres tejerán la ropa–. La utilidad de la moneda queda así desactivada: no habrá necesidad de comprar o vender; la era de los comerciantes, los especuladores, los prestamistas y la pobreza quedará atrás; empieza la era de los consumidores pasivos de bienes públicos gratuitos. (Se radicaliza así la fórmula económica de Eveón "el hábil" para la salvar la democracia: los comerciantes de ropa deben poner vestidos a disposición de los necesitados, y los curtidores de pieles, proporcionar cobijo so pena de multa: 408-421.)

Es cierto que un viejo uso de la riqueza era obtener favores sexuales. Pero no es necesario comprar lo que se puede obtener gratis, y en el nuevo modo de vida los favores sexuales estarán al alcance de todos, igual que los vestidos y el sustento. Sin parejas estables no habrá diferencia entre linajes, sino que todos serán padres de todos o, lo que es lo mismo, no habrá padres, ni mujeres frente a heteras, ni hijos legítimos frente a bastardos, ni leyes contra el adulterio. Desaparecerán las condiciones de los actos terribles y grandiosos que cantaron las tragedias: asesinatos intrafamiliares, incestos, sangrientas manchas ancestrales.

El conjunto de lo no-pensado de la comunidad griega sale a relucir justamente al negarlo. Pero la *pólis* es esa negación: la imagen del espejo

deformante de la comedia revela su verdad profunda, el olvido de las raíces, la independencia de los entramados vinculantes.

La abolición de la unidad de parentesco que transmite la herencia patrilineal es coherente con el traspaso de la *arkhé* a las mujeres. Sin ciudadanos al mando de los asuntos políticos, no habrá tampoco *kúrioi* que gobiernen en la casa sobre niños, sirvientes y mujeres, pues se trataba de una sola figura dominante.

La exposición del nuevo modo de vida se resume así: "Digo que haré una sola morada, rompiendo y juntando todo en uno (*eis hèn hápanta*: 674; cf. el "Viejo oligarca", 2.7)".

Rompiendo en pedazos las estructuras de parentesco, Praxágora se propone hacer efectivo el *hén pánta* de los sabios, si bien no como unidad de las diferencias, sino como unidad indiferenciada.[9] La morada que resulta de esta fusión total no es un *oîkos*, sino una *oíkesis*, palabra nueva para una situación nueva: la *oíkesis* no tendrá ya que fomentar lo *oikeîos*, adjetivo que denota lo propio, emparentado, vinculado y afín, ya que, sin padres, no hay manera de discriminar entre parientes y todos estarán emparentados con todos, es decir: nadie estará emparentado con nadie en particular. Esto implica, naturalmente, la irrelevancia generalizada del conjunto de la ciudadanía. Ya nadie será una persona singular (mi hermano, mi esposo, mi hijo). Nadie importará realmente a nadie (yo no soy ya "de" nadie); incluso la relevancia de los lazos y los nombres propios desaparecerá ("Oh camarada", es la nueva manera de dirigirse al esposo: 609; sobre los nombres, cf. infra).

Hubo una época en la que las mujeres amenazaban la consolidación del proyecto político por sus adhesiones personales viscerales. Ahora lo amenazan por su fría inteligencia impersonal. Bajo el mando de las mujeres desaparece el apego, el vínculo inviolable, la singularidad de las relaciones personales, pues lo personal es el reino de lo diferencial. La inteligencia de Praxágora instituye una hacienda única y global (aunque no universal) que oblitera límites (caen muros y tabiques) y suprime diferencias (*oíkema*, otra variación de *oîkos*, puede referirse al burdel), inaugurando una situación de confusión salvaje y permisividad total. De noche todos los gatos son pardos; *en la noche cualquier lugar es bello* (321).

El sexo será gratuito, pero se practicará de acuerdo con reglas destinadas a realizar el proyecto de homogenización total. Las mujeres vulgares tendrán preferencia frente a las distinguidas, tal como los feos la tendrán frente a los bellos. Los imponentes serán relegados adonde, dejadas las cosas a sí mismas –sin planificación, sin teoría–, no estarían jamás. El vulgar se conducirá lo mismo (*ísa phronései*: 630) que la persona distinguida, lo cual no es solo una "idea popular", sino ocasión de mucha burla y carcajada a expensas de "los más

[9] Esta es la distancia entre Heráclito B50 y Meliso B7, Anaxágoras B1, B4, B6, Empédocles B8 o Diógenes de Apolonia B2.

importantes" (632).

Los malos gozarán de los privilegios de los buenos; los primeros cederán su primacía; las tornas habrán cambiado, pues los desfavorecidos social y físicamente serán discriminados positivamente para que las discriminaciones se acaben y la unidad, comprendida como fusión total, se imponga al fin. Unos pagarán el impuesto sexual por ser gente guapa y elegante; otros se beneficiarán del impuesto por ser feos y vulgares. No solo la riqueza debe ponerse a disposición de todo el mundo, también la gracia y el encanto personal.

El plan de Praxágora pretende erradicar la desunión responsable del ruinoso estado de Atenas. Pero la nueva unidad nada tiene que ver con la antigua cohesión comunitaria. Es unidad, pero no organismo ni estructura, sino mezcla indiscriminada. El fondo común de riqueza confunde las haciendas de ciudadanos distintos. El fondo común de favores sexuales confunde las cualidades distintivas de los grupos de edad.

El plan de colectivización ha quedado expuesto y, siguiendo el patrón del género cómico, las escenas que concluyen la obra proceden a observar los efectos de la gran idea original, aquí el intento de corregir las desigualdades y restaurar la unidad. Ahora bien, la planificación de todos los aspectos de la vida social produce una demolición de las prácticas *katà tà pátria* que no puede quererse de ningún modo, pues no solo deja en pie al individuo que busca sus propios deleites en paz y tranquilidad, sino que introduce una situación tal que no hay libertad ni garantías, sino violencia y despotismo. La segunda parte de la comedia tiene por ello el carácter de una corrección de la corrección de la penosa situación política. Antes de verlo conviene puntualizar lo siguiente.

Las tres escenas que siguen al *agón* tienen –eso se ha dicho– el carácter de episodios autónomos que no se relacionan orgánicamente con las escenas precedentes. Pero si *Las asambleístas* son un "testimonio inorgánico de la descomposición" (*unorganische Zeugnisse der Zersetzung*[10]), es porque la desintegración de la unidad *esperpéntica, loca*[11] *y frankensteiniana*, fruto del razonamiento que rompe amarras con el suelo y vuela a las alturas, es precisamente su contenido principal.

Se ha impuesto un plan de unificación jamás pensado ni intentado (cf. 579). El objetivo no era otro que erradicar las divisiones y disensiones que amenazaban con destruir desde dentro la unidad política. Con este gesto se esfumaba al mismo tiempo la diferencia entre "cada uno" y "lo común". Las escenas finales ponen de manifiesto varias cosas importantes acerca del "uno-todo" (la *ousía* única) que ha producido la inteligencia: primero, que la unidad no puede instaurarse por la fuerza (o se "hace" sola o no se "hace") y, segundo,

[10] Así Wilamowitz, citado en Maurach 1968: 1.

[11] En el sentido en que Aristóteles dice que los *lógoi* en desacuerdo completo con la *aísthesis* son producto de *manía* (*De Gen. et Corr*. 325a 18-23).

que una fusión total no puede provocar más que risa y aborrecimiento. Para verlo es preciso que el engendro de la mente –el monstruo de la ciencia– se ponga a caminar.

Las escenas finales: *sképsis* de la unidad

Se ha dicho a menudo que el plan de salvación fracasa debido al egoísmo de "la naturaleza humana".[12] Pero el concepto "naturaleza humana" podría justificar cualquier cosa y, por otro lado, las escenas finales son lo bastante complejas para eludir lecturas fáciles de esta índole.[13] Egoísmo sí, pero no de "la naturaleza humana", sino del resultado de ciertas innovaciones históricas. Fracaso sí, pero no de la ejecución del comunismo, sino de la tesis que establece una sola *ousía*.

Praxágora se ausenta –hay que preparar el primer banquete popular: 714-716– para no volver jamás. A partir de aquí nos encontramos en la ciudad del cacique, de la autócrata: la ciudad emanada de una mente individual. Porque está en todas partes, la presencia de Praxágora no necesita concretarse en ninguna.

Tras una canción perdida, la primera escena involucra a dos hombres sin nombre ni datos que los identifiquen. El primero alude a ciertas actividades comerciales (817-818). El segundo es un perfecto desconocido. No obstante, la duda acerca de la identidad de los personajes revela un anonimato artísticamente relevante.

Hemos dicho que la riqueza de todos es la riqueza de nadie, y que en la nueva forma de vida las identidades singulares serán irrelevantes y los nombres propios olvidados. El anonimato de los personajes tras la partida de Praxágora no es ninguna casualidad. No tienen nombres famosos –no son Cleón el demagogo ni Lámaco el guerrero ni Sócrates el intelectual–. No son nadie. Transeúntes, fugitivos, extraños pasajeros que no se conocen ni tienen nada en común. Los dos hombres que protagonizan la escena están inmersos en sus monólogos privados, y cuando se inicia algo así como un diálogo, enseguida se descubre que no es más que un acto de comunicación fallida –¿y cómo van a participar igualmente en lo mismo quienes nada comparten ni se comunican?–.

El Primer Hombre prepara una fila con sus enseres domésticos a fin de poner la *ousía* en común, tal como lo dictaminan las "leyes aprobadas". O no le duele realmente desprenderse de su hacienda, o ha sucumbido al hechizo de la persuasión, o a sus propias ilusiones, o a todo a la vez. Sea como fuere, su

[12] Entre muchos, cf. Zimmermann 1998: 179.

[13] El efecto escéptico –la vuelta a la sobriedad– se produce no intradramáticamente, sino fuera de la escena, es decir, mediante el extrañamiento de los espectadores, cf. Vetta 2000 *ad* 730-877.

colaboración voluntaria con la autoridad, así como su comportamiento acrítico y apresurado, se contrastan enseguida con la actitud recalcitrante y burlesca del Segundo Hombre, que irrumpe diciéndose a sí mismo: "¿Voy yo a depositar lo mío? ¡Hombre desgraciado sería y provisto de escasa inteligencia!": 746-747).

El Primero es todo acato y docilidad; el Segundo, desacato y piratería. Ve la fila de vasos y cazuelas y al punto reconoce al desgraciado sin seso que da lo que tiene. La inteligencia exige, por lo contrario, no confiar nunca sin pruebas ni actuar antes de "comprobar todo el asunto y aprender cómo es" (752). Probar, examinar (*basaniô, sképsomai*: 748-749) y guardar distancia (769) son, desde luego, marcas de inteligencia (cf. *Teeteto*, 150a-b). Ahora bien, el método, de suyo loable, tiene aquí un objetivo censurable: lo que este hombre desea no es descubrir la verdad, sino "esperar y ver qué decide la multitud" (770, 788-789).

Ni el Primer Hombre es recomendado por confiado y leal ni el Segundo es censurado por suspicaz y desleal. La escena se ríe de ambos por ser cada uno lo que es y resultar tan distintos el uno del otro. Se ríe del simple por su simpleza y candor. Se ríe del taimado por su irreverencia y pillería. Precisamente por la diferencia, el Segundo es susceptible de un despliegue artístico mayor.

El *free-rider* oportunista y pirata es el gran vector de la escena. Su actitud y prejuicios son plenamente atenienses[14] –la procesión de los enseres no le recuerda para nada los servicios que la comunidad presta a la diosa Atena en los días de fiesta, sino los embargos de propiedades y las subastas de bienes de los deudores: 753-755–. Si es cauto y desconfiado; si antepone su interés a cualquier otra cosa, es porque la confianza personal no alcanza –el sistema tiende a exigir garantías impersonales–, y el sistema impersonal de los atenienses ha dejado de generar confianza.

Primer Hombre: "Hablan en las calles de llevar sus cosas". Segundo: "Hablarán, sí". Primero: "Y dicen que las entregarán". Segundo: "Lo dirán, sí". Primero: "¡Acabas conmigo poniendo en duda [*apistôn*] cada cosa!" Segundo: "Pondrán en duda, sí" (773-775).

Es un diálogo estéril, inane y enervante, que muestra cómo los ciudadanos ya no se comunican, pues para comunicarse se necesita un lenguaje y un mundo compartido, y aquí es el propio sentido de las palabras lo que está en disputa. Tomemos la palabra *sóphron* (767). ¿A quién debemos llamar inteligente y sensato? ¿Al que cumple las leyes aprobadas por la mayoría sin rechistar? ¿O a quien desconfía por sistema de todo y de todos?

El Segundo Hombre expresa su convicción de que nadie con inteligencia secundará la orden de entregar los propios bienes. Al fin y al cabo, no es el dar sino el tomar lo que tiene entre nosotros carácter normativo (*lambánein* es palabra clave desde la denuncia de 186-187, 379, 388-389; *pátrios*: 778, se ha vuelto un comodín). Y ya ha visto muchas veces cómo "estos" –los espectadores– han

[14] Christ 2008: 181.

votado a toda prisa resoluciones que, una vez examinadas, terminaron en nada –un sistema que no fomenta confianza no puede funcionar–. La respuesta del Primero es casi tierna: "¡Eso era cuando gobernábamos nosotros, pero ahora lo hacen las mujeres!"

El obstáculo contra el que tropieza la reforma de Praxágora no es "la naturaleza humana", es la naturaleza ateniense, enferma de inseguridad y desconfianza. El interés aísla y enajena. Sin mundo común –sin *pístis*, sin *philía*–, los que se encuentran en las calles no pueden encontrarse, es decir, comunicarse. *Ouk oîda hó ti léreis*, concluye el Primer Hombre con llaneza (833).

Una potente voz femenina anuncia la buena nueva: "¡Oh todos los ciudadanos! Pues así son ahora las cosas. Moveos, apresuraos, derechos a la estratega, de modo que en el sorteo el azar os indique a cada uno dónde cenaréis. Ya las mesas están llenas de todas las cosas buenas, ya equipadas; y los divanes cubiertos de pieles y mantas. Mezclan vino en las crateras; las vendedoras de perfumes –¿recuerdos de un mundo perdido?– están en fila; el pescado se dora en las brasas, ensartan liebres en brochetas, pasteles se hornean, coronas se trenzan, dulces se cocinan; las más jóvenes cuecen puré, y entre ellas Esmeo, vestido con estola ecuestre, a las mujeres les limpia los cuencos. Y Gerón avanza portando manto fino y calzado elegante, y se ríe a carcajadas con otro chico joven, sus alpargatas y abrigo raído tirados al suelo" (834-850).

La heralda llama a la gente a la gran fiesta de la promiscuidad. Pieles pobres y mantas ricas. Jóvenes en compañía de ancianos. Despedida de todo lo antiguo, acostumbrado y familiar –el manto gastado, las sandalias usadas–.

Segundo Hombre reacciona al instante: "¿Qué hago aquí parado, cuando esto ha resuelto la *pólis*?". Primer Hombre protesta: "¿Piensas cenar del común sin depositar tu propiedad?". Segundo lo tiene claro: "¡Los bien pensantes deben echar una mano a la *pólis* en lo posible!" –la mano, naturalmente, de la rapacidad, cf. *súllambano*, 861; *harpázomai*: 866–. "Venga, te ayudaré a cargar las cosas". Primero: "¡De ninguna manera, o las harás pasar por tuyas!" (869-871).

La escena se cierra con un nuevo soliloquio del ciudadano irreverente, absorto como está en sus propias maquinaciones para maximizar las ventajas personales. Si al principio su objetivo era diferir indefinidamente su contribución al proyecto político, ahora que ve dónde reside el beneficio ("de algún modo tener yo parte en la pasta común": 874) no está dispuesto a demorar ni un instante su colaboración (*ton mattoménon* son cosas amasadas hasta formar una pasta homogénea: así aparece la *ousía* una y total a los ojos del depredador, como grandiosa masa sublime.)

Se ha examinado el objetivo de producir igualdad económica entre los ciudadanos enfocando la desigualdad entre quien ofrece riqueza y quien la

corroe: el Primer Hombre contribuye a la constitución de esa pasta común de todos los bienes; el Segundo es el polizón que la parasita. La siguiente escena, la de las tres viejas[15], se centra en la cuestión de la corrección teórica de las diferencias cualitativas (vejez, juventud; belleza, fealdad), así como en la licencia sexual igualitaria –también las ancianas quieren echar mano a los bienes preciosos de la ciudad: 881–, de modo que aparezca netamente el límite del proyecto de igualdad –por el bien del todo, Praxágora ha olvidado el bien de cada uno–.

La ciudad ha tocado fondo: se ha barbarizado y bestializado. Sin tribunales no hay justicia. Sin justicia no hay *pólis*. Sin *pólis*, el hombre no solo no puede perfeccionar su condición, sino que se degrada hasta el punto de ser –eso dice Aristóteles: *Política*, 1253a 29– el más sacrílego y brutal de los vivientes, sobre todo en lo tocante al sexo y la comida. Precisamente esto es lo que Aristófanes muestra a continuación.

En fuerte contraste con la violencia que cierra la escena de las viejas, una sirvienta borracha se presenta declamando: "¡Oh gente dichosa, oh yo la feliz, y ella, la más dichosa, mi señora!" (1112); *makarismós* que da paso a una suerte de priamel que recorre una pluralidad de elementos hasta enfocar eso a lo que realmente se busca llegar: el ánfora de vino Tasio, caro y de calidad, cuya persistencia en las cabezas de las bebedoras lo encumbra a lo más alto de la ciudad.

Una droga pura que sostenga la *euphrosúne* la noche entera: eso es lo más feliz en el nuevo paraíso artificial. (Recuérdese que el beber vino de forma correcta –debilitado con agua– era una marca tradicional de conducta ordenada: ni las mujeres ni los cíclopes ni otras criaturas agrestes y desbocadas como los centauros poseen la aptitud, probada en el simposio, para participar en la ciudad.)

Los límites de la teoría

Aristóteles dice que la *pólis* es una entidad holística, es decir, una unión de partes heterogéneas capaces de funcionar juntas con arreglo a una forma o estructura. También precisa que la ciudad consiste en una pluralidad de personas diferentes (*Política*, 1261a 22-37). El contexto de la observación no es otro que la discusión del carácter no solo impracticable, sino sobre todo indeseable, de una unidad basada en compartirlo todo –mujeres, niños y bienes–. Esta unidad excesiva, que arrasa diferencias, no salvaría a la *pólis*: la aniquilaría.

La igualdad no debe ser fusión total. La unidad no debe ser indiferencia. Un mundo sin oposiciones no es deseable sino detestable, pues sería un

[15] Me he ocupado de esta escena en mi ensayo "Mundos felices, sueños grotescos: en torno a la escena de las tres viejas en *Las asambleístas* de Aristófanes" (pendiente de aparición).

espacio homogéneo y ni los lugares del mundo ni el propio mundo –eso dice Aristóteles– son homogéneos (*Física*, 205a 20). En una *pólis*, "todos" se refiere al conjunto organizado de los "cada uno", no a su desaparición. Pero en la ciudad uniforme que ha presentado esta comedia el "todo" barre y borra la identidad de los "cada uno" diversos. El resultado de la operación no es la concordia, sino la desimplicación de todos por igual. Si este niño es hijo de cualquiera, entonces nadie en especial se encargará especialmente y todos se desentenderán por igual (*Política*, 1262a).

La abolición del *eîdos* diferencial no solo refuerza la condición "sofística" de la protagonista de Aristófanes; también muestra que su sueño de una vida sin diferencias no es pura ocurrencia fantástica, sino el presentimiento de un espacio uniforme que los griegos no habitarán jamás.

El programa de Praxágora proponía una extensión de las relaciones de *philía*: llamar padres a todos los hombres de mayor edad (636). Pero una vez en este punto, nada impide que el radio del círculo se amplíe más y más: si me habitúo a llamar "hermano" no solo a mi hermano natural, sino a todas las personas de mi generación, ¿por qué no seguir adelante y considerar que todos mis vecinos son mis hermanos, y luego todos mis conciudadanos, y luego todos los griegos, y después los bárbaros, hasta estimar al fin que la humanidad entera está hermanada y forma una unidad colosal?

Aristóteles podrá esgrimir que esa suerte de vida unida –sin casa, sin hijos– es por completo imposible; que sinfonía no es lo mismo que homofonía, y que una *philía* ampliada no es más que una pseudo-*philía* sin fuerza y sin gracia que no merece el nombre, pues cuanto más lejos llega el lazo, más se afloja y se destensa, por lo que una unidad excesiva produciría el efecto contrario: desunión, aislamiento, soledad. Pero no por estos reparos dejará el producto secundario del proyecto griego de convertirse en lo que pura y sencillamente hay.

Sabido es que llegará el momento en que de una *oíkesis* que no es más que el reventar del *oîkos* podrá transitarse a una *oikeíosis*, es decir, a un proceso de apropiación tendencialmente universal que supere toda extrañeza, toda alteridad, toda resistencia, postulando así una fraternidad universal cuyo dorso es la independencia individual. Pero esto no es ya, evidentemente, territorio griego, sino helenístico.

Bibliografía

Christ, M. R. 2008: "Imagining Bad Citizenship in Classical Athens: Aristophanes' *Ecclesiazusae* 730-876". En I. Sluiter, R. Rosen, *Kakos. Badness and Anti-value in Classical Antiquity*, Leiden, 169-183.

David, E. 1984: *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B. C.* Leiden.

Gelzer, T. 1979: "Aristophanes", en G. A. Seeck (Hrsg.): *Das griechische Drama*, Darmstadt, 258-306.

Karathanasis, K. 2022: *Enter Homo Oeconomicus: Civic Motivation and Civic Education in Aristophanic Comedy,* Dissertation. Washington University.

Marchant, E. C. 1920: *Xenophontis. Opera Omnia. Tomus V*, Oxford.

Maurach, G. 1968: "Interpretationen zur attischen Komödie", *ACl* 11, 1-24.

Míguez Barciela, A. (2025): *Mil millas: trastorno, trauma y paranoia en "Las nubes" de Aristófanes*, Madrid.

Osborne, R. 2023: *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon's* Constitution of the Athenians, Cambridge.

Sommerstein, A. 2015: *Aristophanes. Ecclesiazusae*, Oxford.

Stark, I. 1975: "Das Verhältnis des Aristophanes zur Demokratie der athenischen Polis", *Klio* 57.2, 329-364.

Ussher, R. G. 1973: *Aristophanes: Ecclesiazusae*, Oxford.

Vetta, M. 2000: *Aristofane*. *Le donne all'assemblea*, Verona.

Willi, A. 2003: *The Languages of Aristophanes: Aspects of Linguistic Variation in Attic Greek*, Oxford.

Zimmermann, B. 1983: "Utopisches und Utopie in den Komödien des Aristophanes", *WJA* 9, 57-77.

Zimmermann, B. 1998: *Die griechische Komödie*, Düsseldorf-Zürich.