

Tragedia, filosofía e historia: *stásis* y «tiempo trágico» en Tucídides y Aristóteles*

Recibido: 5/02/2026 | Aceptado: 20/04/2026

DOI: [10.17230/co-herencia.23.45.8552](https://doi.org/10.17230/co-herencia.23.45.8552)

Juan Pablo Arancibia Carrizo**
juan.arancibia.c@usach.cl

Resumen

El presente texto pone en relación tres formaciones discursivas: tragedia, filosofía e historia. Específicamente, centra su análisis en el carácter trágico de la concepción de la *stásis* en Tucídides. Tal indagación procede mediante tres ejercicios fundamentales: primero, adopta la categoría de *stásis* como actante analítico que permite establecer un paralelismo entre el pensamiento filosófico de Aristóteles y el histórico-político de Tucídides. Segundo, atiende un conjunto de estudios sobre la representación y la diégesis que Tucídides hace de la *stásis*, entendida como un acontecimiento trágico de la comunidad política. Tercero, postula algunas implicaciones filosóficas y antropológicas en Tucídides poniéndolas en diálogo con Aristóteles, para sugerir una significación común de la *stásis* como un «tiempo trágico».

Palabras clave: *stásis*, tragedia, filosofía griega clásica, historia antigua, tiempo trágico, Tucídides, Aristóteles.

Tragedy, Philosophy and History: *Stasis* and “Tragic Time” in Thucydides and Aristotle

Abstract

This article establishes a relationship between tragedy, philosophy, and history in Thucydides' concept of *stasis* and its tragic characterization. This inquiry proceeds through three key methodological steps: first, it adopts the category of *stasis* as an analytical actant to establish a parallelism between Aristotle's philosophical thought and Thucydides' historical-political vision. Second, it examines a set of studies regarding Thucydides' representation and diegesis

* El presente artículo constituye un avance parcial del Proyecto Fondecyt Regular N.º 1240201 «Tiempo trágico, anagnórisis y sintagma trágico en la diégesis tucididea: estudio y caracterización de la filosofía trágica de la Historia y la Política en Tucídides». Financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Estado de Chile (2024-2027).

** Magíster en Ciencias de la Comunicación, Universidad de Santiago de Chile. ORCID: 0000-0002-6696-5556



of *stasis*, understood as a tragic event within the political community. Third, it posits several philosophical and anthropological implications in Thucydides by placing them in dialogue with Aristotle, ultimately suggesting a shared conceptualization of *stasis* as a “tragic time.”

Keywords: *stasis*, tragedy, Ancient Greek philosophy, Ancient history, “tragic time”, Thucydides, Aristotle.

Introducción

Platón y Aristóteles habrían conservado cierta distancia –si no un abierto desdén– con respecto al discurso historiográfico que se configuraba en la Grecia clásica. Una evidencia de ello es que ambos filósofos se refieren escasamente a los historiadores de la época y que, cuando lo hacen, suelen evocarlos para manifestar sus aprensiones o para refutarlos de forma explícita (Picón Casas, 2013, pp. 54-55).

El presente artículo atiende un conjunto de indicios textuales que –matizando lo anterior– sugiere cierta imbricación entre filosofía e historia. Tal lectura procede mediante tres ejercicios. Primero, adopta y observa la categoría de *στάσις* (*stásis*) como actante analítico –en cuanto tópico y objeto de estudio común– que permite establecer un paralelismo entre el pensamiento filosófico de Aristóteles y el histórico-político de Tucídides. Segundo, atiende un conjunto de estudios en torno a la representación y la diégesis que Tucídides hace de la *stásis*, entendiéndola como un acontecimiento trágico de la comunidad política. Tercero, con base en lo anterior, postula algunas implicaciones filosóficas y antropológicas en Tucídides poniéndolas en diálogo con Aristóteles, para sugerir una significación común de la *stásis* como un «tiempo trágico» de la historia y la política.

El presente texto se declara sensible a distinguir ciertas singularidades, continuidades y rupturas entre Tucídides y Aristóteles –considerando los contextos específicos, así como el estatuto epistemológico y filosófico de sus respectivas obras–; sin embargo, este artículo se limita a enfatizar la heurística común que moviliza la *stásis* en la obra de ambos pensadores. Como punto de conjunción analítica proponemos la noción de «tiempo trágico» para conceptualizar la comprensión tucidídea de la *stásis*, desprendiendo de ella diversas implicancias históricas, filosóficas y políticas que ponemos en diálogo con Aristóteles.

La *stásis*, entre filosofía e historia: un problema en-común

De su estudio, Picón Casas (2013) concluye que la historia no fue considerada como un saber durante el clasicismo, según lo evidencia el silencio de Platón y Aristóteles acerca de los historiadores y el tono satírico del diálogo *Menéxeno*. El concepto mismo de *historia* en Aristóteles se habría reemplazado por la noción de *análisis*, cuyo objeto es la ciencia, lo universal y necesario. «Por lo tanto, lo propio del discurso histórico, es decir, el curso de acontecimientos singulares y no necesarios, no habría sido considerado como propio de un saber» (Picón Casas, 2013, p. 65).

Ampliamente conocido es el pasaje de la *Poética* en el cual Aristóteles descarga su juicio sobre la poesía y la historia, y su distinción entre ambas:

Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν [...] ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει.

Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder; esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa [...] la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular (Aristóteles, 1999, 1451a 36-1451b 7, pp. 157-158).

No menos conocida es la diatriba en el libro x de *La República*, que califica a la filosofía como «perra aulladora que ladra a su dueño» (λακέρυζα πρὸς δεσπότην κύων) (Platón, 1997, 607b, p. 164), donde el dueño de la perra es obviamente la poesía y la filosofía sería la perra que se vuelve contra su dueño (Calvo Martínez, 2024, p. 361).

Si bien ha resonado tal descrédito, así como la disputa entre el discurso filosófico, el discurso historiográfico y la poesía, cabría atender algunos indicios que sugieren otra lectura. Así lo advierte García Cataldo (2005), al señalar que en la obra de Aristóteles se aprecia cierta sensibilidad histórica: «Los análisis y las reflexiones que descubrimos en su *Política* se enriquecen a la luz de la *Athenaion Politeia*, lo que confirma la enorme cercanía que hay entre la investigación histórica y la elaboración teórica de su propuesta política» (p. 14).

En este mismo sentido, Weil (1960) hace notar la paradoja que habría en el juicio emitido por Aristóteles en la *Poética* al comparar la historia con la poesía, pues este surge precisamente en un período de su obra en el que el Estagirita está sumido en el estudio de la historia y del pasado, dedicándose a un análisis de las Constituciones que aportará el fundamento para el libro v de la *Política* y de la *Constitución de los atenienses*. «Tan severo juicio emitido en la *Poética* es el único que se puede hallar en el *corpus* aristotélico. De modo que sostener que Aristóteles desprecia la historia sería una tesis insostenible»¹ (Weil, 1960, pp. 163-164).

¹ A menos que se indique lo contrario, las traducciones de las citas tomadas de textos en francés e inglés son de mi autoría.

Weil cuestiona: ¿cómo Aristóteles podría consagrarse a la ἱστορία (*hístoriā*) y a la vez juzgarla menos filosófica y sería que la poesía? La data de la *Poética* ha sido fijada en el período del Liceo, momento en el cual Aristóteles se consagra a las encuestas sistemáticas. Tal contradicción sería flagrante:

¿Aristóteles habría renunciado a la ἱστορία en el último período? No, puesto que se han realizado tantas investigaciones, o al menos se han completado, en sus últimos años: la *Constitución de los atenienses*, *Dikaionomata*, etc. Esta persistente dificultad incluso corre el riesgo de socavar el método de clasificación cronológica adoptado aquí: ¿qué valor tendría el hito histórico, si la ἱστορία misma vale poco? (Weil, 1960, p. 165).

Picón Casas (2013) advierte que Aristóteles y Tucídides tuvieron conceptos muy diferentes de lo que llamamos *historia*, pues el sustantivo ἱστορία (*hístoriā*) hacía alusión al verbo ἱστορέω (*historéo*) y su etimología indica que procedía del arcaico perfecto οἶδα (*oída*) y εἶδω (*eído*), que se refiere a *entender*, y no al mero *observar* o *reflejar* lo acontecido; por esta razón, la noción tendría un estatuto epistemológico distinto si se significa como mero *observar* o como verdadero *entender*. En consecuencia –según Picón Casas–, para Aristóteles, la narrativa de Heródoto, Jenofonte y Tucídides no poseía la universalidad de las esencias, por lo cual el vocabulario del historiador resultará personal, sin dar alcance a las esencias que persigue el conocimiento aristotélico.

De hecho, las ciencias, aunque sus objetos sean diferentes, participan de tal acercamiento del lenguaje (*sustancias segundas*) a lo singular (*sustancias primeras*). Pero como en la narración tucidídea, los protagonistas de la historia y sus actos, fueron únicos y singulares, eran irreducibles a esencias. Así pues, no hay modo de conocer ni los actos de Pericles, ni su temperamento. En este sentido, Tucídides expresó su opinión sobre hechos que nunca jamás podrán ser contrastados (Picón Casas, 2013, p. 60).

Sin embargo, Weil (1960) explica esta controversia señalando que Aristóteles reduciría la palabra ἱστορία (*hístoriā*) al nivel de una crónica –mera observación de hechos–, por lo cual aquello que Aristóteles admiraría de Tucídides ya no sería *historia*, sino, eminentemente, *filosofía*. «Lejos de ser injusto con Tucídides, el noveno capítulo de la *Poética* le reservaría, en cierto modo, un lugar aparte, en medio de los filósofos. Aristóteles habría reconocido, fácilmente, a Tucídides como uno de los suyos» (Weil, 1960, p. 166). Siguiendo la afirmación aristotélica de «lo semejante es amigo de lo semejante», esta misma sería la hipótesis de lectura sugerida por Pippidi (1948, p. 485), quien, concediéndole estatuto filosófico a la obra de Tucídides, hace justicia tanto a Tucídides como a Aristóteles.

Martínez Marzoa (2009) advierte que no resultaría adecuado adjudicarle a Tucídides una presunta manera suya de pensar o hacer *la historia*, pues él habría escrito «la guerra de los peloponesios y los atenienses; no la historia de la guerra,

pues no habría en el texto griego nada que corresponda al término mediador “la historia de”» (pp. 7-8). Weil añade que no habría motivos para suponer que la *ιστορία* representara a sus ojos un defecto. «Tucídides nunca emplea la palabra *ιστορία*, ni ningún término de la misma familia, para designar una investigación metódica o el producto de dicha investigación» (Weil, 1960, p. 167).

Tovar (2000) advierte que Aristóteles habría investigado diversas fuentes históricas, pero solo en una ocasión cita a Heródoto y otras veces usa fórmulas vagas, por ejemplo, en los pasajes de la *Constitución de los atenienses* 3, 3; 6, 2 y 6, 4. Sin embargo, una alusión directa en 17,4 correspondería a Tucídides (VI, 58, 2) –donde se refiere al matrimonio y la conspiración de Hipias–. «Este procedimiento de no citar expresamente las fuentes habría sido frecuente en la historiografía peripatética. Heródoto y Tucídides son fuentes indudables de Aristóteles» (Tovar, 2000, pp. 31-32).

Claramente, Aristóteles pareciera tener presente a Tucídides. En *La Guerra del Peloponeso*, refiriéndose a la democracia ateniense y a la muerte de Pericles, Tucídides señala:

Ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δεμοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή. Οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτος ἕκαστος γίγνεσθαι ἐτράποντο καθ’ ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι. Ἐξ ὧν ἄλλα τε πολλά, ὥς ἐν μεγάλῃ πόλει καὶ ἀρχὴν ἐχούσῃ, ἡμαρτήθη καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς. Tenía el nombre de democracia, pero era de hecho el gobierno del primer ciudadano. Los hombres que le sucedieron, en cambio, al ser ellos iguales entre sí, aspiraban a ser el primero; entonces buscaron agradarle al pueblo cambiando la política, y cometieron todos los errores que se pueden esperar de una gran ciudad que dirige un imperio, entre otros, la expedición a Sicilia (Tucídides, 2009, II, LXV, 9-11, p. 48).

En la *Constitución de los atenienses*, refiriéndose a Pericles, Aristóteles se expresa en términos muy semejantes:

Ἔως μὲν οὖν Περικλῆς προειστήκει τοῦ δήμου βελτίῳ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἦν, τελευτήσαντος δὲ Περικλέους πολὺ χεῖρω. πρῶτον γὰρ τότε προστάτην ἔλαβεν ὁ δῆμος οὐκ εὐδοκιμοῦντα παρὰ τοῖς ἐπιεικέσιν· ἐν δὲ τοῖς πρότερον χρόνοις ἀεὶ διετέλουν οἱ ἐπιεικεῖς δεμαγωγοῦντες.

Mientras Pericles estuvo a la cabeza del partido democrático, la vida política era correcta; pero después de su muerte empeoró mucho. Entonces, por primera vez, el pueblo tuvo un jefe que no tenía buena reputación entre los ciudadanos nobles, mientras que en tiempos anteriores siempre habían gobernado al pueblo hombres nobles (Aristóteles, 2023a, XXVIII, 1, p. 30).

Sin embargo, más allá de las escasas referencias directas a Tucídides, lo que enlaza estrechamente el trabajo de Aristóteles con la obra tucidídea es el contexto general de racionalismo y el espíritu científico que emerge y promueve profundas transformaciones en el imaginario y en las instituciones griegas. Aquella atmósfera

espiritual de la época desarrolló una enérgica actitud antirretórica y «una preocupación esencialmente erudita dirigida hacia la cuidadosa indagación de los hechos, sometida a precisas comprobaciones» (Romero, 2009, p. 107). En tal sentido, resulta paradigmática la declaración de Tucídides en I, 22, 4, en la cual fija el estatuto de su investigación:

[...] ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὔθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. Κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.

[...] pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes –de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana– la consideran útil, será suficiente. En suma, mi obra ha sido compuesta como una adquisición para siempre, más que como una pieza de concurso para escuchar un momento (Tucídides, 2019, I, 22, 4, pp. 14-15).

Aristóteles ciertamente preserva tal espíritu, comprometido con la investigación histórica y el conocimiento racional. En los *Segundos analíticos* expresa: «Es posible conocer conociendo las cosas previas y tomando conocimiento de las simultáneas, todo lo que resulta estar subordinado a lo universal, a partir de lo cual se tiene conocimiento» (Aristóteles, 1975, I, 71a, 16-19, p. 3). En la *Ética Nicomáquea* señala que la ciencia es un hábito demostrativo: «Porque, siempre que uno tiene una cierta convicción y le resultan conocidos los principios, tiene conocimiento científico» (ὅταν γὰρ πὼς πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται) (Aristóteles, 2025, VI, 1139b, 30, p. 204). En la *Metafísica*, insiste en que el conocimiento verdadero devela las causas y los principios de lo que ocurre; no se limita a constatar lo que sucede, sino que explica por qué sucede, y, conociendo las causas y los principios primeros, se conoce lo universal (Aristóteles, 2018, 981a 25-981b 30, pp. 9-10).

Ἐπεὶ δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἴωμεθα γνωρίζειν)

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera) (Aristóteles, 2018, I, 3, 383a 25-27, pp. 18-19).

Impregnadas de tal espíritu crítico, tanto la obra de Tucídides como la posterior investigación aristotélica se ocupan del pasado, al igual que de las conflictivas circunstancias de su presente. En esta tarea, Tucídides y Aristóteles se tornan «celosos de establecer exactamente la sucesión cronológica de hechos concretos que parecen constituirlo y, eventualmente, develar la serie causal en que esos hechos se enredan» (Romero, 2009, p. 107).

Era necesario, pues, establecer ahora una doctrina de la convivencia social que hundiera sus raíces en la realidad y cuyos principios rectores se apoyaran en una imagen inequívoca de la vida histórico-social. Fue Aristóteles quien aceptó la tarea de organizar esa nueva y vasta indagación de la realidad social y política de los Estados griegos para establecer sobre esas bases un nuevo sistema de principios. Aunque su objeto excediera el de la mera historia, Aristóteles contribuyó eficazmente a lanzar a ésta por el camino de la investigación erudita (Romero, 2009, p. 108).

A este tenor, Jaeger (2023) sostiene que «Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo» (p. 11). Así mismo, resalta que al considerar los ocho libros que se conservan de la *Política*, Aristóteles culmina proponiendo un concepto de Estado ideal (ἀρίστη πολιτεία: *aríste politeía*), basado en una sólida base empírica y en una teoría de las múltiples formas de la vida política real, estudiando sus variedades, sus transformaciones y una casuística de las enfermedades del Estado y de los métodos de tratarlas (Jaeger, 2023, p. 303).

Fiel a aquella vocación científica, Aristóteles –como antes lo hiciera Tucídides en *La Guerra del Peloponeso*– registra los procesos de κρίσις (*krísis*) y conflictividad real de las πόλεις (*póleis*) griegas, donde la *stásis* aparece como un fenómeno crucial y constitutivo del vasto historial político griego (Canfora, 2014, pp. 62-74). Así, las calamidades de la guerra y la *stásis* han quedado registradas en la literatura griega, desde la épica homérica (Homero, 2012, VI, 326-331, pp. 394-395); la teogonía hesiódica (Hesíodo, 1962, 5-30; 185-200, pp. 62-64; 80); la poética lírica (Alceo, 2000, pp. 273-275; Arquíloco, 2000, pp. 107-109; Calino, 2000, p. 47; Solón, 2000, pp. 69, 75-77); la poética trágica (Esquilo, 2019; Eurípides, 2020a; Sófocles, 2020); la diégesis histórica (Heródoto, 2010, I, 59-60, pp. 64-66; Jenofonte, 2015, II, 2, 3, p. 43; Tucídides, 2018a, III, 81-82, pp. 56-59) y, ciertamente, el discurso filosófico (Aristóteles, 2005, VI, 1301b-1307b, pp. 205-223; Platón, 1997, V, 470a-471e, pp. 151-155).

El gran impacto de la guerra y la *stásis* en la cultura griega ha sido ampliamente estudiado². Hans Gehrke (1985) ha documentado 283 casos de *stásis* en el período entre el 500 a. e. c. y fines del siglo IV a. e. c., alcanzando su mayor crudeza durante la Guerra del Peloponeso.

El denominador común de todas estas manifestaciones de guerra civil es la lucha abierta entre facciones organizadas contando con recursos y medios violentos y extralegales a fin de alcanzar sus propios objetivos: normalmente la toma del poder y el cambio de la constitución existente y la eliminación violenta de sus adversarios (Bertelli, 1996, pp. 11-12).

² Véanse Armitage (2017), Botteri (1989), Dubos (2010), Hanson (2012), Intrieri (2002), Loraux (2008), Palmer (2020) y Vernant (1968).

Lo cruento de la *stásis* significó una tragedia para la ciudad (Loraux, 2005, pp. 83-104), acuñándose la expresión «οἰκεῖος πόλεμος» (Platón, 2019, 244e, p. 96) para referirse a la guerra civil como «guerra en la familia» (Loraux, 2021, pp. 391-416). «Diversas narraciones representan la *stásis* y los combates entre ciudadanos como una lucha entre “pájaros del mismo nido”» (Fartzoff, 2018, p. 322). En un fragmento de *Antígona* de Eurípides se lee: «οἰκεῖος ἐν ἀνθρώποισιν γίγνεσθαι φιλεῖ / πόλεμος ἐν ἀστοῖς ἢν διχοστάτη πόλις (generalmente, surge una guerra intestina entre los habitantes, cuando la ciudad está dividida en dos)» (Eurípides, 2020b, 9, p. 206). La desgarradora violencia del conflicto estásico le valió a la *stásis* una funesta reputación, asociándola a la enfermedad de la πόλις (*pólis*), a la desmesura y a la inclemente crueldad (Platón, 2006, I, 629c-d, p. 8). Tucídides describe aquellos flagelos y su odiosidad (Tucídides, 2018a, III, 81, 4-5, p. 56).

Οὕτως ὥμῃ (ἢ) στάσις προухώρησε, καὶ ἔδοξε μᾶλλον, διότι ἐν τοῖς πρώτῃ ἐγένετο, ἐπεὶ ὕστερόν γε καὶ πᾶν ὡς εἶπεν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη, διαφορῶν οὐσῶν ἑκασταχοῦ τοῖς τε τῶν δήμων προστάταις τοὺς Ἀθηναίους ἐπάγεσθαι καὶ τοῖς ὀλίγοις τοὺς Λακεδαιμονίους.

A tales extremos de crueldad llegó la guerra civil, y pareció más cruel todavía porque fue una de las primeras; pues más tarde todo el mundo griego fue presa de la sedición, y por doquier las guerras civiles oponían a los jefes del partido popular, que pedían auxilio a los atenienses, y a los oligarcas, partidarios de los lacedemonios (Tucídides, 2018a, III, 82, 1, p. 57).

Aristóteles tomará claro conocimiento de aquellos acontecimientos. En la *Política* ilustra dicha beligerancia citando el juramento oligarca contra el δῆμος (*dêmos*): «καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν» («seré enemigo del pueblo y decidiré contra él todo el mal que pueda») (Aristóteles, 2005, v, 1310a, 9-10, p. 229).

Tucídides, la *stásis* y la tragedia de la ciudad

El estudio de Cornford –publicado en 1907– revelaría una dimensión mítico-histórica en la narración de *La Guerra del Peloponeso*. Destaca una relación entre la concepción y la diégesis que Tucídides ofrece de la *stásis* y las representaciones figuradas en las tragedias. Tanto las causas que originan la *stásis* como sus devastadoras consecuencias encontrarían representaciones de este tipo en la narración trágico-poética y en la elucidación histórica tucidídea. Se trama ahí la impronta trágica mediante la cual Tucídides explica y conceptualiza la *stásis*, configurándose como precursor de la *historia* con visos de narrador y filósofo trágico (Cornford, 2005, pp. 129-152).

Hermann Strasburger (1958, pp. 17-25) reconoce esta articulación entre tragedia y *stásis* en la diégesis tucidídea, como lo hacen Jacqueline de Romilly (2022, p. 132) y Cornelius Castoriadis (2011, pp. 167-260). Schadewaldt (1960) sostiene que Tucídides vivió la *stásis* como una verdadera tragedia y que la historia de *La Guerra*

del Peloponeso sería su más palmario testimonio (pp. 100-101). Esta lectura ha venido extendiéndose y cobrando mayor validez en investigaciones más recientes (Ponchon, 2017, pp. 95-105; Vidal-Naquet, 2000, p. 107), corroborando el juicio inicial de Cornford.

Si bien las tribulaciones y los horrores de la guerra acompañan desde temprano la conformación cultural griega –donde el sufrimiento y el llanto colectivo ya se encuentran en la *Iliada*, en la poética lírica y en la poética trágica–, Arnould (2009) sostiene que no será hasta Tucídides en *La Guerra del Peloponeso* que encontramos el equivalente, en prosa, de las grandes conmociones colectivas que describe Eurípides: «En el relato de Tucídides, la progresión dramática es significativa y culmina en la única descripción realmente emotiva de toda su obra, la derrota definitiva de la expedición a Sicilia» (p. 62).

Τῶν τε γὰρ νεκρῶν ἀτάφων ὄντων, ὁπότε τις ἴδοι τινὰ τῶν ἐπιτηδείων κείμενον, ἐς λύπην μετὰ φόβου καθίστατο, καὶ οἱ ζῶντες καταλειπόμενοι τραυματαί τε καὶ ἀσθενεῖς πολὺ τῶν τεθνεώτων τοῖς ζῶσι λυπηρότεροι ἦσαν καὶ τῶν ἀπολωλότων ἀθλιώτεροι. Πρὸς γὰρ ἀντιβολίαν καὶ ὀλοφυρμὸν τραπόμενοι ἐς ἀπορίαν καθίστασαν, ἄγειν τε σφᾶς ἀξιοῦντες καὶ ἓνα ἕκαστον ἐπιβοώμενοι, εἴ τινά ποῦ τις ἴδοι ἢ ἐταίρων ἢ οἰκείων, τῶν τε ξυσκίων ἤδη ἀπόντων ἐκκρεμαννύμενοι καὶ ἐπακολουθοῦντες ἐς ὅσον δύναιτο, εἴ τῳ δὲ προλίποι ἡ ῥώμη καὶ τὸ σῶμα, οὐκ ἄνευ ὀλίγων ἐπιπθειασμῶν καὶ οἰμωγῆς ὑπολειπόμενοι, ὥστε δάκρυσιν πᾶν τὸ στράτευμα πλησθὲν καὶ ἀπορία τοιαύτη μὴ ῥαδίως ἀφορμαῖσθαι, καίπερ ἐκ πολεμίας τε καὶ μείζω ἢ κατὰ δάκρυα τὰ μὲν πέπονθότας ἤδη, τὰ δὲ περὶ τῶν ἐν ἀφανεῖ δεδιότας μὴ πάθωσιν.

Como los muertos no habían sido enterrados, cuando alguno reconocía el cadáver de algún amigo tirado en el suelo, se estremecía de tristeza y de miedo, y los heridos y debilitados que eran abandonados con vida causaban más tristeza que los muertos, pues eran más desventurados que los que yacían sin vida. Profiriendo súplicas y lamentos, clamaban a los suyos pidiéndoles que los llevaran consigo y llamando a gritos a cada uno de sus amigos y parientes que veían huir; se aferraban a sus camaradas de tienda cuando estos emprendían la marcha y los seguían hasta donde podían, y aquellos a quienes abandonaban el ánimo o las fuerzas del cuerpo se quedaban atrás, invocando a los dioses y profiriendo gemidos; y así todo el ejército se ahogaba en llanto y se encontraba en un atolladero de tal magnitud que no le era fácil la retirada, a pesar de partir de una tierra enemiga, y de que no tenían ya lágrimas para llorar las desgracias sufridas y las que temían sufrir en su angustiante futuro (Tucídides, 2017, VII, 75, 3-4, p. 148).

Analizando el relato de Tucídides, Price (2007) señala que este contiene muy poco de gloria y heroísmo, que constituían gran parte del vocabulario bélico del griego antiguo. La brutalidad inusitada, la crueldad y la violencia arbitrarias, las violaciones de las normas religiosas y éticas, predominan en su narración. «El ojo de Tucídides parece estar atraído por las acciones oscuras y moralmente repugnantes» (Price, 2007, p. 210). Muchos de los incidentes de crueldad y transgresión

moral que Tucídides destaca –como las atrocidades en Micales (7.29, 3-5)– no afectaron en gran medida la estrategia militar y política ni el conflicto en sí entre Atenas y Esparta. «La importancia estratégica incluso de la revuelta mitilena y la destrucción de Melos, y posiblemente la destrucción de Platea, es notablemente menor con respecto a la guerra en su conjunto que el espacio que Tucídides le dedicó» (Price, 2007, p. 210).

En la narrativa tucidídea –sostiene Ponchon–, el énfasis estaría puesto en la existencia de una «filosofía de la historia», que implica un análisis a nivel macroscópico en el que se establece una relación entre los actos, sus efectos de rango ampliados y el anclaje a una dimensión de unidad comprensiva de aquellos. En eso consistiría propiamente la historia. Ponchon (2017) postula la existencia de un mecanismo trágico de la historia en Tucídides, en virtud del cual se evita caer en un determinismo y en un engranaje de necesidad ciega que condena al hombre a un destino de inexorable fatalidad (pp. 317-318).

Este nivel macroscópico sería un *mecanismo* narrativo que evidencia la proximidad de Tucídides a lo trágico. Este enfoque yuxtapone dos lógicas: «El desajuste entre la intención del individuo y la efectividad de su acción. Ese desajuste adopta en lo trágico la forma de la diferencia entre la necesidad, entendida como fatalidad o destino, y la libertad de la acción individual» (Ponchon, 2017, pp. 318-319). La diégesis de la retirada en la expedición a Sicilia lo escenifica de manera palmaria:

Καὶ μὴν ἡ ἄλλη αἰκία, καὶ τῇ ἰσομοιρίᾳ τῶν κακῶν ἔχουσά τινα ὅμως τὸ μετὰ πολλῶν κούφισιν, οὐδ' ὥς ῥαδίᾳ ἐν τῷ παρόντι ἐδοξάζετο, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ οἷας λαμπρότητος καὶ αὐχήματος τοῦ πρώτου ἐς οἷαν τελευτὴν καὶ ταπεινότητα ἀφῆκτο. Μέγιστον γὰρ δὴ τὸ διάφορον τοῦτο τῷ Ἑλληνικῷ στρατεύματι ἐγένετο.

Para colmo, su abyección era total, aunque el igual reparto de las desgracias les consolaba, pues los males eran compartidos entre muchos, y a pesar de todo, no les era fácil soportar aquel momento, en especial cuando recordaban desde qué situación de esplendor y suficiencia habían zarpado y a qué final y desmoralización habían llegado. Nunca un ejército griego sufrió tan desolador cambio de fortuna (Tucídides, 2017, VII, 75, 6-7, p. 149).

El infortunio en Sicilia obedece a lo presagiado en el discurso que Tucídides puso en labios de Pericles poco antes de iniciarse la guerra, proclamación que Alsina (1981) califica como «aquellas trágicas palabras» (p. 137):

[...] ἐνδέ χεται γὰρ τὰς ξυμφορὰς τῶν πραγμάτων οὐχ ἥσσον ἀμαδῶς χωρῆσαι ἢ χαί τὰς διανοίας τῶν ἀνθρώπων.

[...] pues puede suceder que las vicisitudes de los distintos asuntos se desarrollen de una forma no menos imprevisible que los proyectos de los hombres (Tucídides, 2019, I, 140, 1, p. 94).

En efecto, los estragos de la guerra condujeron a la decadencia de Atenas. Tucídides lo expone dramáticamente, cifrando como causa prima la pulsión imperial y su incontenible naturaleza pleonéctica. Atenas, impulsiva y constreñida por su afirmación imperial, ejerce un instinto de poder y señorío propio de una ἀρετή (*areté*) homérica. Será esta condición lo que la lleva a sucumbir a su propia desmesura bélica, cuyo costo de «miles y miles de vidas y la prolongación del conflicto produjo grietas tan profundas que ya no sería posible restablecer jamás» (García Cataldo, 2005, pp. 4-18).

En la narración de Tucídides están ausentes la piedad, la humanidad y la religiosidad de Atenas. En el revés de estas prima la «ley del más fuerte». Tucídides (2009) describe al mismo Pericles y al imperio ateniense como una tiranía (II, 65, 9, p. 48). Este sería un indicio de que condenaba esa política imperial, la cual Strasburger (1958) define como «trágica» (p. 17). Es la tragedia del fuerte la que escribe Tucídides, y «el héroe de esta tragedia es su propia patria, Atenas» (Alsina, 1981, p. 335).

Con relación a los personajes y sus acciones, Romilly (2022) sostiene que Tucídides adopta la diégesis de una tragedia, pues seguimos cada peripecia del agente y su acción advirtiéndole toda su gravedad. Y como en una tragedia, seguimos la acción y su trama, en la cual el acontecimiento es acompañado por toda su carga afectiva, «pues Tucídides sabe acentuar muy bien los efectos dramáticos. Su descripción de la peste es clínica, pero también trágica. Su descripción de las guerras civiles es lúcida y profunda, pero insiste potentemente en el horror» (Romilly, 2022, p. 132).

Así como en Eurípides las obras revelan los contrastes insuperables entre la realidad y el ideal, exhibiendo la frustración que acompaña a los modelos éticos que sobrepasan las posibilidades humanas (Llanos, 1969, p. 155), en Tucídides la dramaturgia de los excesos y las apetencias humanas se eleva a la escala de la ciudad, convirtiéndose estos en los agentes movilizadores de su propia desventura.

El vuelco radicalmente antropológico que en Tucídides y Eurípides asume el pensamiento, agudiza la tragedia de la existencia humana a la vez que descubre el secreto de las íntimas contradicciones que gravitan en la sociedad y en la vida privada de las personas [...] Tanto el historiador como el poeta –filósofos de singular estirpe– son hombres de su tiempo que no quieren disculpar a sus contemporáneos ni justificar las instituciones que crearon o las doctrinas éticas a que ajustaron su conducta, sino bucear en la urdimbre de las ideas, hechos y pasiones que los movieron, el sentido contradictorio y enigmático de la naturaleza humana (Llanos, 1969, pp. 141-142).

Romilly (2022) sostiene que el relato de Tucídides constituye una verdadera reflexión política. La atención que no han dejado de prestar a su obra los hombres de diversos siglos al enfrentarse a la guerra y al imperialismo muestra que él ha cumplido su apuesta. «Esta es bastante audaz como para que nos interroguemos

acerca de la filosofía que implica y los medios que pone en práctica. [...] Esta tentativa de Tucídides supone que habría algo permanente en la naturaleza humana» (Romilly, 2022, p. 128).

Llanos (1969) sostiene que Tucídides está convencido de que la historia acaece según la medida humana, y que no hay otra instancia superior que dé cuenta de su desarrollo: «Eurípides completa esta visión secularizada de la existencia del hombre sometiéndolo a un riguroso examen ético y psicológico» (p. 154). Por lo tanto, es en la naturaleza del hombre, en sus aspiraciones, deseos o pasiones, donde conviene descubrir lo que no cambia a lo largo del tiempo, lo que provocará reacciones similares y traerá consecuencias análogas. «Tucídides atribuye así al alma del hombre un valor esencial» (Méautis, 1964, p. 17).

Romilly (2019) reconoce esta dimensión psicológica en la obra de Tucídides, pero no reducida al individuo, sino situada en lo común. Su historia presenta la particularidad de recordar lo menos posible a los individuos. Lo que cuenta es la ciudad, en su carácter colectivo y continuo. Las ciudades, para Tucídides, son los verdaderos personajes. La razón de ello es que su obra se inspira en una racionalidad científica. Tucídides es contemporáneo de la medicina hipocrática que buscaba en el fondo una ciencia del cuerpo humano, con sus reacciones, sus enfermedades, su higiene. Tucídides, de manera manifiesta, se nutre de tales aspiraciones en lo que concierne a las conductas humanas colectivas. «Si Tucídides conduce entonces a la psicología a alcanzar un progreso considerable y le concede una importancia creciente en su historia, no lo hace, como Eurípides, en el campo de la psicología individual, sino en el de la psicología de los pueblos y las ciudades» (Romilly, 2019, pp. 1220-1222).

Tucídides posee la pasión de la razón, del orden y la ley. Rechaza toda explicación que provenga de lo irracional, lo imprevisible o el azar. Se refiere con sarcasmo a los oráculos, las predicciones y las profecías religiosas. La esperanza (Ἐλπίς: *Elpís*) es para él funesta, pues nubla los ojos de los hombres y les impide ver las cosas en su crudeza, tal como son (Méautis, 1964, p. 17). Cuando declara, en I, 22, que espera que su obra pueda ser útil para cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, Tucídides alude a acontecimientos que, en virtud del carácter humano, presentarán semejanzas o serán análogos, lo que significa evidentemente que «los hombres obedecen a ciertas tendencias fundamentales, a ciertos móviles, ciertos entrenamientos que, siendo siempre los mismos, podrían en el futuro repetirse en otros contextos. Esto implica también que su obra [la de Tucídides] tendrá que identificarlos y reconocerlos» (Romilly, 2019, pp. 1222-1223).

Con tal vocación de encontrar en los eventos un principio de valor universal, Tucídides debía, naturalmente, sentirse llevado a buscar lo que en el hombre no se transforma (Méautis, 1964, p. 17). Todos esos males, esa decadencia del espíritu

que trae consigo la exacerbación de las luchas políticas, existen y se producirán siempre, dice Tucídides (2018a), «mientras la naturaleza humana siga siendo la misma» (III, 82, 2, p. 57).

Por esta vía se encamina Tucídides hacia una filosofía de la historia. El hombre aparece ahora a sus ojos con los rasgos que ha desentrañado la indagación psicológica y social de los sofistas: es un ser egoísta que tiende a afirmar su preeminencia y al que mueven, ante todo, sus impulsos primigenios. «Esa naturaleza del hombre se trasunta en los conjuntos sociales y los impregna de la misma voluntad de dominio hasta tornar imposible una coexistencia sin ajuste de las relaciones de poder» (Romero, 2009, p. 71).

Tragedia, filosofía e historia: *stásis* y «tiempo trágico»

Como se aprecia, en la obra de Tucídides parecen convivir distintos registros de análisis –filosóficos, históricos, antropológicos–, en los cuales explicita su inquietud por el devenir de la comunidad política y el carácter de «lo humano». Torretti (2017) ha hecho hincapié en que esta sería una de las preocupaciones cardinales de Tucídides:

Nuestro autor apela, con su propia voz o con la de sus personajes, a «lo humano» (τὸ ἀνθρώπινον, τὸ ἀνθρώπειον, 1.22.4, 4.61.5) y «la naturaleza humana» (ἡ ἀνθρωπεῖα φύσις, 1.76.3, 2.501.1, 3.45.7, 3.84.2, 4.61.4, 5.105.2) como factores insoslayables del acontecer, que avalan la repetición de los procesos históricos (Torretti, 2017, pp. 41-42).

En esta misma idea insiste Torretti al objetar la lectura propuesta por Cogan (1981, p. 187), quien reduciría la expresión ἡ ἀνθρωπεῖα φύσις (*anthropeía phýsis*) a un ámbito puramente biológico (Torretti, 2020, pp. 95; 142-149). Torretti retoma la indicación de Romilly (1951), quien identifica en la obra tucidídea tres regulaciones del quehacer político humano. Primero, una ley política: «quien detenta el imperio es odiado y, por tanto, está obligado a mantenerlo por una política de fuerza». Segundo, una la ley psicológica: «la naturaleza humana está constituida de tal modo que el hombre se deja arrastrar por el éxito a deseos inmoderados». Tercero, una ley filosófica: «en todo tiempo, el ser humano es constreñido por su naturaleza a someter y dominar a otros» (Romilly, 1951, pp. 262-268).

Esta sensibilidad antropológica pareciera obedecer al contexto de aquellas dramáticas condiciones de la sociedad griega que generaron una nueva interpretación de la humanidad, sujeta a los hechos históricos, pues la Guerra del Peloponeso revelaría las contradicciones de la democracia ateniense y de la ciudad-Estado griega en general. Aquellos acontecimientos llevarían a Tucídides a una percepción profunda de la marcha de la acción histórica (Plácido Suárez, 1995, p. 123).

Los violentos conflictos que aparecieron a sus ojos conformaron una visión del mundo igualmente conflictiva con la que el historiador analiza los mismos hechos que condicionaron su mentalidad. Cada una de sus consideraciones sobre los hechos refleja estas contradicciones y el mismo método de análisis, el de los discursos antilógicos, es un resultado de la realidad misma. Todos los protagonistas se mueven por deseo de dominio y por miedo a ser dominados. La ideología es también reflejo de tales circunstancias: el pacifismo es sólo el resultado de las situaciones de debilidad y de temor. Todo pueblo que pueda dominar a otro justificará ideológicamente ese dominio. El pesimismo producido en Tucídides por tales realidades lo lleva a considerar estas reglas como normas generales de la naturaleza humana: en la guerra sólo se revela con violencia algo que permanece oculto en otros momentos en la naturaleza humana, pero que forma parte integrante de su esencia: sólo domina la ley del más fuerte (Plácido Suárez, 1995, pp. 123-124).

Con ello Tucídides utiliza los acontecimientos para dar una visión más general del hombre. Su *historia* es posesión para siempre (κτῆμα ἐς αἰεὶ) e inicia la historiografía psicológica, pues extrae leyes sobre la psicología humana con base en la interpretación de los hechos históricos (Plácido Suárez, 1995, p. 124). Su narración no implica ninguna frialdad; muy por el contrario, contemporáneo de los sofistas y de la medicina, lo es también de la tragedia. «Y el desastre del poderío ateniense fue sin duda alguna, a sus ojos, la más intensa de las tragedias» (Romilly, 2022, p. 132).

Desde ese prisma, Tucídides puso en práctica una nueva manera de escribir la historia, introduciendo innovaciones decisivas para el posterior devenir de este género literario, heredando aquella racionalidad de la sofística y comportando «una utilidad pragmática gracias al estudio de las leyes universales del comportamiento humano (*anthropeía phýsis* - ἀνθρωπεΐα φύσις)» (Iglesias Zoido, 2008, p. 185). En este estudio, entre todas las pasiones que se disputan el alma humana, hay una a la que Tucídides reserva un lugar especial, pues explicaría tanto la conducta de los individuos como la de los Estados: «Esta es lo que la historia griega denomina *pleonexía*, entendida literalmente como el deseo de tener más que los otros» (Méautis, 1964, p. 17). Así, en su obra la «naturaleza humana» aparece preñada de pasiones irreflexivas y conduce al hombre a cometer errores, haciéndole desear siempre más, animándolo a la codicia, para luego abatirlo brutalmente.

Las imprudencias atenienses y el enceguecimiento de los sujetos díscolos también son el reflejo de esto. Las tendencias en cierto modo pasivas que a menudo evidencian los discursos [de Tucídides] constituyen una especie de constantes humanas; «como la multitud suele hacerlo» [...], «como les sucede a las gentes irreflexivas»: estas fórmulas que señala la obra fundamentan su pesimismo moral y la severidad de su análisis (Romilly, 2022, p. 128).

La narrativa tucidídea está poblada de numerosos incidentes de violencia que van articulando toda la *historia*. El exceso de violencia y las repetidas violaciones morales y éticas que caracterizan la guerra se tornan típicos en la vulneración de las normas bajo la *stásis*. «La virulenta raíz de violencia que caracteriza a la *stásis* resulta central para la concepción y narración que Tucídides hace de toda la guerra» (Price, 2007, p. 211). De hecho, Tucídides no se hace muchas ilusiones sobre los hombres y los móviles virtuosos tienen poco lugar en su obra. Los oradores no cesan de evidenciar su vanidad en sus pretensiones morales declaradas a los adversarios. «Y cómo sorprendernos cuando vemos al historiador desnudar, en un análisis sin piedad, las crueldades de la guerra civil (Tucídides, 2018a, III, p. 82) o la ausencia de escrúpulos de los conquistadores (V, 85)» (Romilly, 2022, pp. 128-129).

La antropología política que se desprende del relato tucidídeo indica con persistencia que el derecho se impone por la fuerza. Los débiles serán insensatos si abrigan alguna esperanza, pues «descubrirán al fin una verdad muy amarga: que no hay jueces extramundanos que juzguen sobre la justicia o injusticia de los actos de los hombres, que de su previsión depende su salvación y su destino» (Llanos, 1969, p. 151). El diálogo de Melos (V, 84-116) lo ilustra vívidamente.

Ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν. Καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους δρῶντας ἂν αὐτό.

Nosotros estimamos, en efecto, que en lo divino como en lo humano (en lo primero como opinión, en lo segundo como certeza), una ley natural dispone que siempre es el más fuerte el que domina; y no somos nosotros quienes hemos inventado este principio o los primeros en aplicarlo ni en declararlo; este existe desde antes que nosotros y existirá por siempre después de nosotros, y solo nos hemos limitado a aplicarlo, sabiendo que ustedes u otros harían lo mismo si ocuparan el mismo lugar de poder que nosotros (Tucídides, 2018b, IV, 105, 2, p. 169).

En la diégesis tucidídea se trasluce una dramaturgia política que interpela la profundidad insondable del alma humana, pues esta pareciera contener un conflicto orgánico y radical entre las pasiones (πάθη) y la razón (λόγος), entre *pleonexía* (πλεονεξία) y moderación (φρόνησις). Este conflicto se hará propio después del discurso filosófico, tanto en Platón como en Aristóteles, así como en la tragedia que encarnaría esta tensión dramática (Nussbaum, 2015, pp. 177-192). Recuérdese que la poesía, en particular la tragedia, portadora de la pasión, oblitera la justeza racional (Platón, 2023, x, 606b, p. 104) al hacer sucumbir al agente trágico en el error y el lance patético (Aristóteles, 1999, 1452b, 10-13, p. 166).

La pregunta de Tucídides –en estrecha relación con la tragedia de Eurípides– que indaga la precaria y tornadiza condición humana, permite una articulación directa con tres prescripciones que Aristóteles hiciera respecto de la tragedia. En primer lugar, con la idea expuesta en su definición de esta, según la cual la tragedia es «imitación de una acción seria» (μίμησις πράξεως σπουδαίας) (Aristóteles, 1999, 1449, 10, pp. 142-143). Calvo Martínez (2024) repara en el adjetivo σπουδαῖος, pues, aplicada a la trama de la tragedia, esta palabra no significa «acciones nobles, sino que se trataría de acciones no triviales para el ser humano, acciones en que se juega mucho, tanto como la felicidad y la desgracia de la vida humana» (p. 375).

En segundo lugar, con la exigencia aristotélica de que los personajes de la tragedia no han de ser mejores que nosotros mismos, pues solamente si comparten nuestra condición, «podremos identificarnos con ellos efectiva y afectivamente y podremos aprender de ellos algo acerca de nosotros mismos» (Calvo Martínez, 2024, p. 375). En tercer lugar, con la indicación de que deben tratarse sucesos cuya naturaleza del lance los torna motivos propiamente trágicos:

[...] ὅταν δ' ἐν ταῖς φιλίαις ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον ἢ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἱὸν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνῃ ἢ μέλλῃ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δοῦναι, ταῦτα ζητητέον.

[...] pero cuando el lance se produce entre personas amigas, por ejemplo, si el hermano mata al hermano, o va a matarlo, o le hace alguna cosa semejante, o el hijo al padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre, estas son las situaciones que deben buscarse (Aristóteles, 1999, 1453b, 19-22, pp. 174-175).

Considerando lo anterior, Veloso (2018) sostiene que en la *Poética* existe una dimensión de la tragedia que ha dado lugar a diversos estudios psicológicos y axiológicos sobre el actuar y la condición del alma humana. La *Poética* no solo se ocupa de una técnica de composición de la tragedia, sino que también constituye un examen de la excelencia del pensar productivo humano, que obedece al pensamiento práctico al interpelar al espectador. «Por lo tanto, la *Poética* representa ciertamente un estudio axiológico» (Veloso, 2018, p. 133).

En este sentido, sugerimos una lectura que –teniendo como eje la relación entre *stásis* y tragedia– advierta el impacto o la significación que habrían tenido sobre Aristóteles la obra de Tucídides y el contexto descrito por él, y, por otro lado, explore cuántos de los tópicos tucidídeos parecen resonar en el pensamiento aristotélico.

De acuerdo con esta clave de lectura, nos limitamos por ahora a indicar brevemente dos signos que sugieren una imbricación entre la obra filosófico-aristotélica y su precedente histórico-tucidídeo, advirtiendo un aspecto común que descifraría la *stásis* como un aciago devenir de la comunidad política, al cual hemos atribuido el significado de un «tiempo trágico».

Un primer signo concierne al contexto cultural convulsionado que enmarca la obra tucidídea y que se refleja en la filosofía aristotélica. Ambas se encuentran severamente influenciadas por el racionalismo sofístico y la tragedia. Como señala Colli (2010, p. 28), la sofística influencia casi todas las manifestaciones culturales y son innegables las relaciones entre Eurípides y los sofistas. En esta línea, Aristófanes contrapone a Esquilo y Eurípides a la luz de la crisis de la religión olímpica, y Tucídides, a su vez, hereda y asimila rasgos propios del movimiento sofístico, compartiendo el contexto y el semblante pesimista de la tragedia de Eurípides.

Los elementos que apoyan esta tesis son múltiples, no sólo por lo que respecta a la visión de mundo y el problema religioso, sino también en el aspecto formal que está representado por la dialéctica: en el diálogo de Melos encontramos una inspiración sofístico-dialéctica, mientras que desde el punto de vista del contenido se presenta el triunfo de la violencia (Colli, 2010, pp. 28-29).

Con la sofística comparte Tucídides su descreimiento con respecto a toda forma religiosa que no se ajuste a las exigencias racionales de explicación causal (Llanos, 1969, p. 148). El racionalismo tucidídeo se inscribe en la debacle del imperialismo ateniense, que es acompañada de una transmutación profunda en el campo del saber y en la comprensión del hombre y la sociedad. Crisis y transmutación que heredará la propia filosofía aristotélica. Ciertamente, Aristóteles recobra la concepción de un avance progresivo de las técnicas y las ciencias –lugar común entre los sofistas, y en las obras de los médicos hipocráticos–, aplicándola al progreso de la filosofía para hacer frente al desplome político y cultural que experimenta la ciudad (Aubenque, 2023, p. 70).

Puede decirse que las doctrinas sofísticas y las conquistas de Alejandro precipitaron al mundo griego en una formidable crisis que disgregó los fundamentos del espíritu clásico y originó una nueva actitud frente al mundo y la vida que configura lo que se llama el espíritu helenístico. En el momento de tránsito, Aristóteles recoge la concepción del determinismo político planteada por Tucídides, la examina cuidadosamente y procura precisar sus términos, como si quisiera realizar un último esfuerzo para salvar la tradición clásica (Romero, 2009, p. 101).

El estudio aristotélico de numerosas Constituciones de los distintos Estados griegos, dirigido a identificar los principios del desarrollo político del mundo en crisis, pareciera un esfuerzo intelectual por comprender –y también por intentar evitar– la ruina de la ciudad. De esas investigaciones resultó la *Política*, en la cual «Aristóteles ensaya la determinación de las distintas fases del proceso histórico: las formas puras de gobierno corresponden a las épocas de equilibrio y esplendor, y las formas impuras configuran los períodos de crisis» (Romero, 2009, pp. 101-102).

Por eso Jaeger (2023) define a Aristóteles como el primer pensador que forjó, al mismo tiempo que su filosofía, un concepto de su propia posición en la historia (p. 11). En efecto, la importancia de Aristóteles en la historia del pensamiento político no radica en las «utopías de su juventud», sino en su investigación empírica y desengañada de la realidad de la πόλις. «A lo largo de su vida la actitud de Aristóteles ha pasado del utopismo apriorista, característico de Platón, a la fría observación de los hechos políticos, típica de Tucídides» (Mosterín, 2016, p. 385).

Esta cualidad se aprecia en el método empleado en su investigación sobre las diversas Constituciones, que muestra una significativa semejanza con el capítulo metodológico de la arqueología de Tucídides:

Aristóteles y Tucídides emplean el mismo método histórico para recuperar la voluntad del legislador histórico y el verdadero contenido del discurso del orador: se trata de una ἡθοποιία jurídica para Aristóteles, y de una ἡθοποιία histórica para Tucídides³. Este método será adoptado por los historiadores posteriores [...]. Si llevamos la investigación a fondo, encontramos el capítulo metodológico de Tucídides como precursor del modo aristotélico de aplicar la equidad mediante una supuesta laguna de la ley. Aristóteles conocía con certeza la obra de Tucídides, aunque, según el uso predominante de los autores de la época clásica, nunca lo cita expresamente (Triantaphyllopoulos, 1990, pp. 19-22).

Esto conduce a un segundo signo común digno de ser destacado. Ambos pensadores, interpelados por su contexto, exigen de su obra dar cuenta de los hechos y de sus causas verdaderas, y definir el carácter que los acontecimientos imprimen a las ciudades. La infausta virulencia de la *stásis* y el consecuente desplome del imperio ateniense será la escenografía en la que habita y se prefigura su análisis. Tanto Aristóteles como Tucídides parecieran ser conscientes de la temporalidad específica en que se inscribe su obra, pero también de los alcances históricos de las vicisitudes que atraviesan. Así, su obra trama una figuración histórica de su presente y la articula con un escrutinio de estatuto universal acerca del devenir de la comunidad política y del carácter humano.

Ello no implica una inmediata y unívoca continuidad entre la narración tucidídea y el análisis aristotélico. Al intentar descifrarlos, se evidencian ciertas discontinuidades y diferencias analíticas. Por ejemplo, con relación a las causas de la guerra y las sucesivas *stásis*, Tucídides no pierde de vista los contrastes entre Atenas y Esparta en cuanto a su carácter cívico. Aristóteles, en cambio, no apela a tales diferencias entre las ciudades para explicar las diversas Constituciones en los libros III a VI de su *Política*; tampoco lo hace en el libro IV, 3, 1289b 27-1290a 29, donde afirma que las constituciones derivan de las diferencias entre

³ Triantaphyllopoulos alude a la palabra griega ἡθοποιία cuyo sentido básico, en el contexto clásico, se refiere a una descripción tanto de las costumbres como del carácter de un sujeto, un pueblo o una ciudad (Bailly, 2000, p. 805).

los ciudadanos (Garver, 2014, p. 29). Esta discrepancia pareciera encontrar explicación en otro registro.

Según Ponchon (2017), se advierte claramente una distinción analítica entre la *Ética Nicomáquea* y *La Guerra del Peloponeso*. Tucídides identificaría una necesidad (ἀνάγκη: *anánke*) tanto en la temporalidad del sujeto como en el devenir del mundo mismo. Habría un principio de necesidad en las vicisitudes históricas. El razonamiento de Aristóteles, en cambio, se apoyaría en la permanencia del sujeto moral en el tiempo, en aquello que Aristóteles llama una *disposición*; esto implica el paso de la necesidad subjetiva a la necesidad objetiva, lo que produce un cambio en la escala del análisis. Así, pasamos del individuo a la ciudad y de la ética a la política (Ponchon, 2017, pp. 359-361).

Lucio Bertelli (1996) postula una diferencia más cardinal, atendiendo el desdramatización que Tucídides y Aristóteles hacen del golpe del 411. Mientras que el historiador lo califica de manera explícita como una *stásis* (Tucídides, 2009, II, 65, 12; 2017, VIII, 98, 4), Aristóteles (2023) lo define en la *Constitución de los atenienses* (XXIX, 1; XXXIII) como κίνησις (*kínēsis*) de la democracia y, en la *Política* (2005, V, 4, 1304b, 10-15), como una μεταβολή (*metabolē*) o «revolución» y no como *stásis*, lo que implicaría reconocerlo como un cambio constitucional. De esto infiere Bertelli (1996) una disidencia de Aristóteles con respecto a la *dēmokratía* ateniense (pp. 13-14).

La comparación entre los juicios históricos sobre los hechos del año 411 y de los años 405-404 y sobre los diferentes procesos «revolucionarios» adoptados en las dos circunstancias nos permite comprender la gran adaptabilidad de la categoría de *stásis*, no solamente en la diversidad de situaciones políticas objetivas, sino también en la perspectiva personal de cada historiador que reconstruye los acontecimientos (Bertelli, 1996, p. 16).

A pesar de ello, cabría postular, cuando menos, dos signos de una lectura común de la *stásis* por parte de Aristóteles y Tucídides. Primero, la perspectiva crítica y atribulada ante las abyectas causas de la *stásis* y sus nefastas consecuencias sobre la ciudad.

Finalmente, aquí Aristóteles parece tomar prestado de Tucídides su método y sus conclusiones. De hecho, Tucídides pretendía dar cuenta de la Guerra del Peloponeso aproximándose desde sus causas visibles a su verdadera causa –tan invisible como indescriptible–, ya que se trataba de una pasión: el temor. Ahora bien, aunque aquí no nombra al temor, Aristóteles sigue exactamente el mismo movimiento en este capítulo: su refutación avanza en un orden que va de lo más evidente –la igualdad de propiedades– hacia lo mínimo y que, en realidad, nos mueve: el deseo de tener más. Su proximidad con respecto al historiador es incluso perturbadora, porque es exactamente de esta manera como Tucídides concluye su relato sobre la *stásis* de Córcira: en el último párrafo, la atribuye a la naturaleza humana, definida por su deseo de tener más, es decir, por su *pleonexía* (Rogan, 2018, p. 42).

Segundo, de manera paradójica, tanto en Tucídides como en Aristóteles se constata una persistente ambigüedad en torno a la *stásis*: por un lado, esta es rechazada en circunstancias muy determinadas, mientras que, por otro lado, se entreve una resignación –si no una abierta connivencia– cuando la beligerancia pareciera reportar beneficios terapéuticos restauradores de la salud y del orden de la ciudad.

Esta anfibología paradójica que suscita la *stásis* pareciera atravesar de forma diagonal sus concepciones de la política, la historia y el carácter humano, en cuanto se asume que esta obedece a pulsiones o potencias irreductibles de la comunidad política. La guerra contra los propios, οἰκεῖος πόλεμος, «la guerra en la familia», la guerra en la ciudad –en palabras de Tucídides, ἡ πόλις ἐν μάχῃ καθ’ αὐτὴν οὖσα: «cual si la ciudad luchara contra sí misma» (2018b, IV, LXXI, 1, p. 49)–, implica por fuerza, sea cual sea, una toma de posición de la que ni el historiador⁴ ni el filósofo⁵ quedarían eximidos.

Aquel tiempo *estásico*, como un «tiempo trágico» y ominoso para la ciudad, es un tiempo que habría que impedir, pero en el cual, una vez desatado, no se puede dejar de participar. Por ello, en las *Euménides*, Atenea se esfuerza por apaciguar la cólera de las Erinias y por disuadirlas de provocar la *stásis* e incitar a los ciudadanos a matarse entre sí (Esquilo, 2009, 795-1047, pp. 162-171). El miedo ante las Erinias se halla bien fundado, porque estas divinidades, castigando de manera sucesiva todos los asesinatos entre los Atridas, paradójicamente incitan a los parientes a matarse entre sí:

Entonces ellas pueden provocar la misma masacre en la ciudad. De hecho, un cierto número de términos muestra que hay una similitud entre los crímenes que oponen a los parientes entre sí en el *oikos* y aquellos que pueden tener lugar entre los ciudadanos en la *pólis* (Fartzoff, 2018, p. 322).

Ese «tiempo trágico», como lo explica Rosset (2010), comporta un tiempo invertido, en el que se parte desde el final y en el que lo pasado nos aguarda como porvenir. En este tiempo el agente trágico no sabe que en la προαίρεσις (*proaíresis*) de la que goza, en su propio y libre actuar, porta desde un comienzo la catástrofe final. Dicho desenlace acompaña desde el inicio al agente trágico, sin que este sepa que con cada acción-decisión va entrelazando un delicado tejido de hechos que lo precipitan cada vez más a aquello que pretende esquivar, lo que desencadena el fracaso efectivo de su voluntad (Rosset, 2010, pp. 17-26).

⁴ Recuérdese la tesis de Canfora (2001) en *El misterio de Tucídides* acerca del conocimiento y el compromiso que habría adoptado Tucídides con relación al golpe del 411 (pp. 31-34).

⁵ Rogan (2018) muestra cómo Aristóteles conserva una ambigüedad en torno a la *stásis*, oscilando entre la condena y el reconocimiento de su necesidad.

Esta marcha en cierto modo retrógrada, que ve en el pasado la preparación del presente, no era excepcional, por lo demás, en el pensamiento griego: ¿acaso el mismo adverbio ἔμπροσθεν no designaba a la vez lo que ya ha pasado y lo que se muestra especialmente delante de nosotros, mientras lo que viene después de nosotros sucede, en cierto modo, a espaldas nuestras (ὀπίσθεν) y sin nosotros saberlo? (Aubenque, 2023, p. 72).

Así, el agente trágico y el sujeto histórico conservan una inquietante familiaridad. Así como Tucídides parece inquietarse porque tales acontecimientos puedan repetirse en la medida en que la naturaleza humana siga siendo la misma, así parece haberlo hecho Aristóteles acerca de los tiempos de infortunios a los que sucumben las *póleis*, pues «las mismas concepciones de los hombres reaparecen periódicamente, no una vez, ni dos, ni unas cuantas, sino infinitas veces» (Aristóteles, 2023b, I, 3, 270b 19, p. 9).

La *stásis* figura como paradigma del «tiempo trágico» por cuanto de forma inexorable, tanto el historiador como el filósofo no pueden más que habitar dicha temporalidad intempestiva que los agobia, forzándolos a posicionarse –cual *στασιῶται* (*stasiôtai*)– ante el cruento devenir, acatando aquella ley dictada por Solón y evocada por Aristóteles: ὅς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὄπλα μηδὲ μεθ' ἐτέρων, ἅτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν: «una vez sublevada la ciudad, quien no tome las armas ni por los unos ni por los otros sea deshonrado y despojado de su condición de ciudadano (Aristóteles, 2023a, VIII, 5, p. 9).

De manera paradójica, la propia democracia ateniense habría nacido como consecuencia de una *stásis* nobiliaria que transformaría los procedimientos y las instituciones de lucha política (Bertelli, 1996, p. 19). Castoriadis (2011) habría advertido precisamente en Tucídides aquella paradoja al señalar la *stásis* como autoinstitución de la política, como un conflicto trágico en el que la experiencia comunitaria arraiga en el inquietante e imprevisible juego de fuerzas entre las pasiones humanas y el ejercicio de autolimitación del *dêmos* (pp. 203-205).

Y no es casualidad que surjan a la vez, en la misma coyuntura, la política, la filosofía y la tragedia [...] Si la experiencia griega es ontológicamente trágica, en la libertad radical de esa autoposición suya, el núcleo de la tragedia reside, sin embargo, en la dimensión política. La democracia es el punto culminante de esa experiencia, la cúspide de esa creación de un mundo basado en la nada y expuesto permanentemente a la amenaza de la nada. Por eso escribe Castoriadis que la democracia es un régimen trágico (Di Cesare, 2025, p. 133).

Teniendo en cuenta lo anterior, Aubenque (2010) previene de lo anacrónico que sería llamar a Aristóteles un trágico. No obstante, intuye una subrepticia racionalidad trágica –concepto de Rogan (2010)– en la eticidad aristotélica, animándose a reconocer en ella un suspenso:

A medio camino entre el saber absoluto que haría inútil la acción, y una percepción caótica que haría la acción imposible, la prudencia aristotélica representa –al mismo tiempo que la reserva, verecundia del saber– el azar y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solamente lo posible, y a dejar el resto a los dioses (Aubenque, 2010, p. 257).

Así, asediados por las calamidades de la *stásis* y las indigencias humanas que la desatan, tanto el filósofo como el historiador han visto sucumbir el esplendor ateniense en las ruinas de su propia incontinencia. Aristóteles y Tucídides habrían conocido y testimoniado las penurias de la *stásis*, habitando un pensamiento ceñido por un «tiempo trágico» 

Referencias

- Alceo. (2000). Monodia. En J. Ferraté (Ed.), *Líricos griegos arcaicos* (pp. 270-296). El Acanilado.
- Alsina, J. (1981). *Tucídides, historia, ética y política*. Rialp.
- Aristóteles. (1975). *Tratados de lógica (Organon). IV. Segundos Analíticos* (P. de Azcárate, Trad.). Biblioteca Filosófica Medina y Navarro.
- Aristóteles. (1999). *Poética* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política* (J. Marías y M. Araújo, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2018). *Les Métaphysiques* (A. de Muralt, Trad.). Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (2023a). *Constitution d'Athènes* (G. Mathieu, Trad.). Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (2023b). *Du ciel* (P. Moraux, Trad.). Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (2025). *Ética Nicomáquea* (J. M. García Valverde, Trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Arnould, D. (2009). *Le rire et les larmes dans la littérature grecque. D'Homere à Platon*. Les Belles Lettres.
- Arquíloco. (2000). Elegías. En J. Ferraté (Ed.), *Líricos griegos arcaicos* (pp. 106-140). El Acanilado.
- Armitage, D. (2017). *Guerre Civile. Una storia attraverso le idee* (D. Scaffei, Trad.). Donzelli.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles* (L. A. Belloro, Trad.). Las Cuarenta.

- Aubenque, P. (2023). *El problema del ser en Aristóteles* (3.^a ed., V. Peña, Trad.). Guillermo Escolar Editor.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec Français*. Hachette.
- Bertelli, L. (1996). La stásis dans la démocratie. En M.-L. Desclos (Dir.), *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique. Journées Henri Joly 1993. Actes du colloque international tenu à Grenoble les 25, 26 et 27 mars 1993* (pp. 11-39). Cahiers des Recherches sur la philosophie et le langage.
- Botteri, P. (1989). Stásis, le mot grec, la chose romaine. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4(1), 87-100. <https://doi.org/10.3406/metis.1989.930>.
- Calino. (2000). Elegía. En J. Ferraté (Ed.), *Líricos griegos arcaicos* (pp. 46-47). El Acanilado.
- Calvo Martínez, T. (2024). *El pensamiento de Aristóteles. Temas y cuestiones*. Abada.
- Canfora, L. (2001). *El misterio de Tucídides* (J. Cabrero, Trad.). Alderabán.
- Canfora, L. (2014). *El mundo de Atenas* (E. Dobry, Trad.). Anagrama.
- Castoriadis, C. (2011). *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3. Seuil.
- Cogan, M. (1981). *The Human Thing. The Speeches and Principles of Thucydides' History*. University of Chicago Press.
- Colli, G. (2010). *Gorgias y Parménides* (M. Morey, Trad.). Siruela.
- Cornford, F. M. (2005). *Thucydides Mythistoricus*. University of Pennsylvania Press.
- Di Cesare, D. (2025). *Democracia y anarquía. El poder en la polis*. Herder.
- Dubos, N. (2010). *Le mal extrême. La guerre civile vue par les philosophes*. CNRS.
- Esquilo. (2019). *Les Euménides* (P. Mazon, Trad.). Les Belles Lettres.
- Eurípides. (2020a). *Oreste* (L. Méridier, Trad.). Les Belles Lettres.
- Eurípides. (2020b). *Fragments* (F. Jouan & H. Van Looy, Trads.). Les Belles Lettres.
- Fartzoff, M. (2018). *Famille et cite dans l'Orestie d'Eschyle. La trame du tissu tragique*. Les Belles Lettres.
- García Cataldo, H. (2005). La Guerra del Peloponeso, Aristóteles y el siglo IV. *Byzantion Nea Hellás*, (24), 3-23. <https://n9.cl/59m99x>.
- Garlan, Y. (2003). *La guerra en la Antigüedad* (J. M. Parra Ortiz, Trad.). Alderabán.
- Garver, E. (2014). *Aristotle's Politics. Living Well and Living Together*. University of Chicago Press.

- Gehrke, H.-J. (1985). *Estasis. Untersuchungen zu den internalen Kriegen in den griechischen Staaten des 5 und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Beck.
- Hanson, V. (Ed.). (2012). *El arte de la guerra en el mundo antiguo* (S. Furió, Trad.). Crítica.
- Heródoto. (2010). *Histoires. Livre I. Clio* (P.-E. Legrand, Trad.). Les Belles Lettres.
- Hesíodo. (1962). *Los trabajos y los días* (F. Malleros, Trad.). Editorial Universitaria.
- Homero. (2012). *Iliada* (F. Javier Pérez, Trad.). Abada.
- Iglesias Zoido, J. (2008). Tucídides, Historia: los discursos. En P. Hualde y M. M. Sanz Morales (Coords.), *La literatura griega y su tradición* (pp. 185-228). Akal.
- Intrieri, M. (2002). *Βίαιος διδάσκαλος. Guerre e stasis a Corcira fra storia e estoriografia*. Rubbettino,
- Jaeger, W. (2023). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Llanos, A. (1969). *Los viejos sofistas y el humanismo*. Juárez Editor.
- Loraux, N. (2005). *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'homme et l'utopie*. Seuil.
- Loraux, N. (2008). *La guerra civil en Atenas* (A. Iriarte, Trad.). Akal.
- Loraux, N. (2021). La guerre dans la famille. En *La Grèce hors d'elle et autres textes*. Klincksieck.
- Martínez Marzoa, F. (2009). *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*. Abada.
- Méautis, G. (1964). *Thucydide et l'imperialisme athénien*. La Baconnière.
- Mosterín, J. (2016). *Aristóteles*. Alianza.
- Nussbaum, M. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (A. Ballesteros Jaraiz, Trad.). Machado Libros.
- Palmer, M. (2020). Stasis in the War Narrative. En R. Balot, S. Forsdyke & E. Foster (Eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides* (pp. 409-425). Oxford University Press.
- Picón Casas, J. (2013). Platón, Aristóteles y la narrativa histórica. *Synthesis*, 20, 53-70. <https://n9.cl/kuprn>.
- Pippidi, D. (1948). Aristote et Thucydide. En marge du chapitre IX de la Poétique. En *Mélanges de la philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau par ses collègues et élèves étrangers* (pp. 483-490). Les Belles Lettres.

- Plácido Suárez, D. (1995). *Introducción al Mundo Antiguo. Problemas teóricos y metodológicos*. Síntesis.
- Platón. (1997). *La República* (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón. (2006). *Les Lois. Livres VII-X* (A. Diès, Trad.). Les Belles Lettres.
- Platón. (2019). *Ménexène* (J. F. Pradeau, Trad.). Les Belles Lettres.
- Platón. (2023). *La République. Livres VIII-X* (E. Chambry, Trad.). Les Belles Lettres.
- Ponchon, P. (2017). *Thucydide philosophe. La raison tragique dans l'histoire*. Jérôme Millon.
- Price, J. (2007). *Thucydides and Internal War*. Cambridge University Press.
- Rogan, E. (2010). Rationalité tragique et politique aristotélicienne: Les conflictualités civiles (*stáseis*) chez Aristote, moment d'élaboration d'une «rationalité tragique». En S. Alexandre & O. Renaut, *Rationalité tragique, Zetesis - Actes des colloques de l'Association Zetesis*. <https://n9.cl/xw5eu>.
- Rogan, E. (2018). *La stásis dans la politique d'Aristote. La cité sous tension*. Garnier.
- Romero, J. L. (2009). *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega*. Miño y Dávila.
- Romilly, J. de (1951). *Thucydide et l'impérialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*. Les Belles Lettres.
- Romilly, J. de (2019). Patience mon cœur ! L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique. En J. de Romilly, *Émerveillements, réflexions sur la Grèce Antique*. Robert Laffont.
- Romilly, J. de (2022). *Précis de littérature grecque*. Quadrige.
- Rosset, C. (2010). *La filosofía trágica* (A. Dillon, Trad.). El Cuenco de Plata.
- Schadewaldt, W. (1960). *La actualidad de la antigua Grecia* (M. López Calderón, Trad.). Alfa.
- Sófocles. (2020). *Antígone* (N. Loraux, Trad.). Les Belles Lettres.
- Solón. (2000). Elegías. En J. Ferraté (Ed.), *Líricos griegos arcaicos* (pp. 68-92). El Acantilado.
- Strasburger, H. (1958). *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*. Hermes.
- Torretti, R. (2017). Introducción. En Tucídides, *Por la razón o la fuerza* (pp. 13-65). Ediciones Táchitas.

- Torretti, R. (2020). Introducción y notas. En *Tucídides, desastres de la guerra*. Universidad Diego Portales.
- Tovar, A. (2000). Introducción. En Aristóteles, *La Constitución de Atenas* (pp. 5-38). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Triantaphyllopoulos, J. (1990). Méthodologie juridique D'Aristote et méthodologie historique de Thucydide. *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. <https://doi.org/10.1080/00397679008590830>.
- Tucídides. (2009). *La Guerre du Péloponnèse. Livre II* (J. de Romilly, Trad.). Les Belles Lettres.
- Tucídides. (2017). *La Guerre du Péloponnèse. Livres VI, VII, VIII* (L. Bodin, J. de Romilly & R. Weil, Trads.). Les Belles Lettres.
- Tucídides. (2018a). *La Guerre du Péloponnesse. Livre III* (L. Bodin & J. de Romilly, Trads.). Les Belles Lettres.
- Tucídides. (2018b). *La Guerre du Péloponnesse. Livre IV* (L. Bodin & J. de Romilly, Trads.). Les Belles Lettres.
- Tucídides. (2019). *La Guerre du Péloponnèse. Livre I* (J. de Romilly, L. Bodin & R. Weil, Trads.). Les Belles Lettres.
- Veloso, C. W. (2018). *Pourquoi la Poétique d'Aristote? Diagogè*. Vrin.
- Vernant, J.-P. (Ed.). (1968). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Mouton.
- Vidal-Naquet, P. (2000). *Les grecs, les historiens, la démocratie, le grand écart*. Découverte.
- Weil, R. (1960). *Aristote et l'Histoire. Essai sur la Politique*. Klincksieck.