

La estética del estado en la polis clásica

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La experiencia política que sustentó la Polis clásica, pareció a quienes reflexionaron filosóficamente sobre ella, inevitable e incluso natural; desde la filosofía contemporánea se la puede considerar, además, existencialista y aporética. En la Atenas del siglo V a.C. encontramos fórmulas políticas que ponen de manifiesto la fuerza que, en la expresión de lo público, tienen las vivencias estéticas, el mito y la metáfora. Llama la atención en ellas la aspiración a perfeccionar los modos humanos de pervivir, convivir y pertenecer según modelos vitales (físicos, corpóreos, familiares...).

ABSTRACT: The political experience which the classical 'Polis' was based on seemed unavoidable and even natural to those who philosophically reflected on it; besides, it can be considered, from the view of the contemporary philosophy, 'existentialist' and 'aporetic'. In V b.C. Athenes, we can find political formulae which show the strength which, connected to the expression of the public matters, is held by aesthetic experience, myth and metaphor. Something that attracts our attention about them is the wish to make perfect the human ways of living on, living together and belonging according to the patterns related to life experience (physical, corporeal, family related...).

De entre las múltiples formas de lo humano es el estado una de las que mejor representa la humanidad de toda forma; su diversidad es muy expresiva, permite a quien estudia al hombre y lo ama, observar y disponer de un amplio conjunto de fenómenos, cuyas dimensiones históricas y psicológicas están impregnadas de autenticidad; ya es sabido que Aristóteles, viéndolo así, nos advierte que precede a la familia pues constituye la forma humana por antonomasia. Algunos que han aborrecido de él en la modernidad, Herbert Spencer o Karl Marx por ejemplo, no han podido sustraerse a su necesidad, hasta el punto de esperar, extrañamente, que algún día desaparezca, mediante el perfeccionamiento moral de sus leyes y la transformación de sus instituciones políticas; Incluso hay quienes prefiriendo la

anarquía al estatismo, sólo conciben el final del estado si, de modo simultáneo, se produce un cambio radical en la naturaleza histórica del hombre; otros, por último, reclaman para ejercer la libertad que les caracteriza como seres humanos, un estado mínimo pero como mínimo un estado¹.

Sea como fuere, la reflexión sobre el estado comporta además otra sobre su estética, puesta de manifiesto, aunque de modo harto esquemático, en la gran proliferación de sistemas políticos ensayados por el hombre y en la no menor variedad de juicios sobre ellos. Los griegos del clasicismo ático, aquellos que según Ortega «tuvieron un sentido racionalista de la estética porque la belleza era para ellos un atributo íntimo de las cosas esenciales», se apercibieron de esto y dotaron a todos sus ensayos de vida en común y a su comprensión de los mismos, cualquiera que fuere el grado de abstracción empeñado, de expresividad plástica y «*motus*» histórico; no en vano el idealista Platón asemeja la cohesión del estado y su concepto mismo, al bienestar de un cuerpo sano, hipocráticamente equilibrado, o sus formas de desgobierno a enfermedades ... no en vano nos conmueve cuando, con heroica sonoridad, proclama el valor político del compromiso intelectual al declararnos que:

«Dejé mi patria, porque me avergonzaba sobremanera de que un día viniese yo a aparecer como uno que hablase solamente y que no estuviera dispuesto a poner nada en práctica».²

Desde un punto de vista antropológico nada puede ser estudiado convincentemente si no se confronta su «*praxis*» (podemos entender por tal, indisociablemente, el cómputo de transformaciones que algo produce y la acción transformadora que padece, es decir el conjunto de la descripción abstracta del cambio y su experiencia histórica). Por tanto sumergirse en el «*logos*» humano escogiendo para ello esa porción de abismo que los griegos llamaron estado, la «*Polis*», no implica tan sólo asomarse a sus distintas formas de gobierno, como un arqueólogo marino que anota y cataloga, sino, además de bucear con riesgo, interpretar con igual riesgo el conjunto de las piezas halladas e intercambiarlas teóricamente con los demás.

¹ Cfr. ARISTÓTELES *Política*» Ed. Centro de estudios constitucionales. Versión de J. Marías y M. Araujo. Madrid 1.983. 1253 a, 15.

Cfr. SPENCER, H. *El individuo contra el estado*. Ed Orbis. Barcelona 1.984. pg. 156

Cfr. BAKUNIN *Estatismo y anarquía*. Ed. Júcar- Orbis. Barcelona 1.976, pgs. 160-161 y 216.

Cfr. J. LOSANTOS, F. «COMENTARIOS LIBERALES» («¿Qué estado?») Diario ABC, 12-9-1.993.

² Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote* Ed. Rev Occidente-Alianza. Madrid 1.987, pg. 85.

Cfr. PLATÓN *Carta VII*, 327.b, 6 ss. Ed. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1.985-1.992.

Cfr. NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza, versión de Sánchez Pascual. Pgs. 240-41

La consideración estética del mundo, esa experiencia transitiva de formas, es siempre substancial.

Desde sus ancestros míticos y teogónicos (ya los Aedos propagan los vagidos de un estado incipiente), al artista griego le apasiona su auditorio, ese público espectador y terrible que, a la postre, acaba con él desterrándole al Hades del olvido o a la metáfora del Olimpo, siempre manipulables por su heredero. Encontramos por tanto, en el devenir de la expresividad helénica como en todo lenguaje, una aspiración política creciente, depurada y enriquecida en la Religión y en la Filosofía, que irá constituyendo el estado y aún hoy es paradigmática. Esta herencia, desde Petrarca, permite a la modernidad reputar por clásicos aquellos días de comunión entre lo individual y lo público, lo sagrado y lo profano, lo humano y lo divino; la unión en ellos del arte y la política, será erótica y tanática, pertenecerá a los dioses y como tal será consagrada en la escena; a sus actores el estado les podría prevenir con lo que Afrodita declara en el frontispicio del «*Hipólito*» de Eurípides:

«...honro a los que reverencian mi poder y abato a cuantos me miran con desprecio. Sucede así a la raza de los dioses se alegran si los hombres los veneran ».³

EL ESTADO EXISTENCIARIO

El estado, ese momento de la historia humana en que advertimos un intento de consolidar mediante leyes el ideal de la justicia, adquiere perfiles clásicos en Grecia con los atenienses Solón (-594) o Clístenes (-502) por ejemplo, y es ante todo un esfuerzo político; en él adquieren carácter de ley, *nomos*, al tiempo que se sacralizan, las obligaciones y deberes de los individuos o los grupos de una comunidad. Más que la perfección formal de tales leyes, destaca en la antigua Atenas, el esfuerzo empleado, los riesgos que en sus condiciones históricas fueron capaces de asumir algunos epígonos de aquel pueblo, y aún el pueblo en su conjunto, para lograrlas. La calidad moral de tal esfuerzo se mezcla, no siempre perjudicialmente, con las pasiones humanas, las amenazas de la guerra u otras calamidades ... las disputas, las antinomias en torno al interés común, la conservación del poder ... en suma con la singular experiencia vital de una comunidad, en la que resulta imprescindible como forma de acción política, la perfección de la palabra y el pensamiento. La formación de teorías sobre lo público, la consolidación del propio estado, debe comprenderse desde este hecho exis-

³ Cfr. NIETZSCHE, F. *Ibid.* pgs. 214, 218.

Cfr. EURÍPIDES *Hipólito*, 5. Ed. Aguilar 1.966 versión de Francisco Rodríguez Adrados.

tenciario: Así Heródoto y Tucídides reflexionan sobre la política a partir de la guerra, Protágoras al participar en la expansión colonial de Atenas, Platón y Aristóteles desde la decadencia de la Polis clásica y Polibio desde la de los reinos helenistas; se vincula de tal modo la conformación teórica y práctica del estado a la representación de la historia humana, que es comprensible que la filosofía griega en su conjunto, concluyese que la reflexión sobre el estado y aún el propio estado, no siendo fenómenos naturales por sí mismos, son naturales en el hombre⁴.

LA ANTINOMIA DE LA NATURALIDAD DEL ESTADO

Es justamente tal existenciariedad de lo público la que nos permite una reflexión que diferencie el papel de la *Physis* y el de la *Anthropeia physis* en la antigua vivencia griega del estado.

Las comprensiones heroicas del poder anteriores al siglo VI se corresponden con una percepción de lo natural que está presidida por la ley del más fuerte; a esta ley se adscribe la autoconciencia humana y en particular sus formas políticas. El mito a la vez que las sacraliza, las purga con frecuencia de primitivismo y las dota de emotividad, simbolismo, plasticidad, liturgia ... es decir las somete a una norma⁵. Así aparecen juntas la vivencia del orden político y la del canon estético. La evolución posterior de ambas les imbricará mutuamente aún más, pues podemos sospechar legítimamente que no será la transformación racionalista de la autoconciencia humana, la que fortalezca el estado en los siglos posteriores y arrumbe el mito en un rincón de la historia, más bien será el desarrollo estético del mito, la diversidad de sus vivencias literarias o escénicas por ejemplo, el arcano antropológico que lo nutre, lo que fomente la crítica hacia él, el cambio de su función semántica en la comunidad y a la postre la transformación del estado. La gran plasticidad ideológica y lingüística de la mitología clásica le permitirá no sólo sobrevivir en el creciente reino de la racionalidad del «logos», sino representar e incluso llegar a ser, en situaciones de crisis

⁴ El dominio de la naturaleza por el hombre mediante el «Logos» que fructifica en el estado nunca es total; el hombre y su creación política, como les ocurre a EGEO, PROMETEO o ARIADNA, son sometidos fatalmente a la condición natural de la que partieron... a la «Moira» divina que les rige.

Cfr. COLLI, G. *El nacimiento de la Filosofía*. Ed. Tusquets. Barcelona 1.967, Pgs. 93 ss.

⁵ Cfr. HOMERO *Iliada*, Canto XXII, 250 ss, 370 ss, 440 ss. Obsérvese la transformación estética de la muerte que se abre paso en la descripción de la crueldad y las luchas humanas.

Cfr. ARISTÓTELES *Política*, 1253, b - 1255, a.

Cfr. VERNANT, J.P. *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Ed. Ariel, Barcelona 1983. Pgs. 363-364.

Cfr. DETIENNE, M *La muerte de Dionisos*. Ed. Taurus. Madrid, 1.985.. Pgs 15 ss.

y decadencia, el principal argumento ideológico del estado; no es casual que los momentos estelares de éste coincidan con los de la tragedia clásica, en ella encuentran los mitos, además de crítica, su mayor sacralidad y función educadora, es decir su mayor justificación dentro de la *Polis*⁶.

Una breve referencia a la polisemia del término *physis*, así como a la compleja y diversa representación griega de la naturaleza humana, *anthropeia physis*, ilustrarán sin duda la imbricación primigenia de la *Polis* clásica con sus manifestaciones estéticas:

Hombre, arte y estado se manifiestan conjuntamente, hasta el punto de obligarnos a admitir que si bien hombre y estado no subsisten físicamente, sino ejerciendo el dominio, en cambio sólo se perfeccionan («crecen» se «desarrollan», según la acepción del verbo *phyo*), en la medida en que «comunican», en que convencen más y mejor. La ley y el estado, aún en su artificialidad, surgirán de la naturaleza o modo de desarrollarse humano. La opinión de *Heidegger* de que a los griegos se les reveló la *Physis* «a través de una experiencia poético-pensante fundamental y que por tanto «*Physis* significa pues, originariamente, tanto el cielo como la Tierra, tanto las piedras como las plantas, tanto los animales como el hombre y la historia humana como la obra de los hombres y los dioses», confirma que no es posible negar una cierta naturalidad al estado⁷. Si éste se opone a la naturaleza lo hace en la misma medida en que se opone al hombre que sin embargo es quien lo crea, pues como dice *Hippias de Elis* la ley «*Es un tirano en contra de los hombres y los obliga a muchas cosas en contra de la physis*»⁸.

No obstante hay que reconocer también, que alcanzan cierta madurez y universalismo en Grecia las reflexiones teóricas sobre la mejor forma de gobierno, cuando la naturaleza, *physis*, deja de ser el primordial interrogante del pensamiento, del arte e incluso de la representación mítica, siendo relevada por las pasiones humanas y el mismo hombre. Esta sustitución tiene, sin duda, un carácter aporético, pues si bien se reconoce por un lado que el estado es algo determinado según un propósito humano convencional, por otro, al hombre (que tiene en el estado un modo de ser propio) no se le niega su estatuto natural.

Sea como fuere los sofistas identifican doxológicamente el estado, abandonando la mimesis arcaica de lo natural y adoptando una nueva y más problemática conformación del mismo (*poiesis*): Es decir cuando, adquiriendo complejidad comunicativa, la constitución del estado trata de ser, más que la expresión del orden jerárquico al que el hombre pertenece y al que se supone está destinado por nacimiento, expresión de la opinión racional-

⁶ Cfr. DETIENNE, M. *Los Maestros de la verdad en Grecia*. Ed. Taurus, Madrid 1983. Pgs. 15-20.

Cfr. *Ibid.* *La muerte de Dionisos*. O.C. pg. 28

⁷ Cfr. HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova. Buenos Aires 1956. Pg.11.

⁸ Cfr. PLATÓN *Protágoras* 337 c.

lista (*doxa*) que tal orden natural le merece y crítica de la acción política, casi siempre tendente al igualitarismo, que de ello se sigue. Se pone de manifiesto así, tanto una evolución de la doxografía política, como otra más sutil de la física e incluso de la metafísica: El estado y la reflexión sobre él aparecen como formas de la experiencia humana (estéticas) que dinamizan de modo fundamental el *logos* de la Filosofía griega⁹.

Al igual que *Hippias* otros sofistas denominaron a la ley «señor», «cadena», «tirano» de la *physis*, pero también de modo aporético la consideraron algo propio de la naturaleza humana: Si para *Alcídamas o Antifonte*, la naturaleza hizo a todos los hombres libres e iguales, los dioses artificiales de la ciudad (incluida la reina *Diké* de la justicia) la pervirtieron introduciendo diferencias en ella; el que la ley deba reformarse para combatir la desigualdad será un ejercicio de autodefensa de la naturaleza humana, violentada. Si para el *Critias - Calicles* platónico¹⁰, en cambio, la naturaleza y los dioses hicieron a los hombres dominadores y distintos, la ley al procurar la igualdad violentará la naturaleza y caracterizará por lo antinatural e injusto a la naturaleza humana que ella representa¹¹. En ambos casos la ley y la justicia, el estado, inmaduros en su fundamentación metafísica pero muy sugestivos desde el punto de vista de la estética¹², son una aporía trágica, inevitable para los hombres, una característica de la *anthropeia physis*, cuya función será intentar oponerse vanamente a la *physis* de la que forman parte, mediante la complejidad comunicativa de la palabra y el rito. El concepto de naturaleza, la vinculación de la *Physis* a la divinidad, es revisado, pero no está tan claro que lo sea el isomorfismo del estado con lo natural.

Examinemos con algún detenimiento este fragmento de Antifonte lleno de interés; de entre las cosas que llaman la atención en él sobresalen dos por su fondo antropológico y su esteticidad: La correspondencia del estado con la apariencia (*doxa*) y el que la ley, tal vez en contra de sí misma, deba adecuarse a la naturaleza para traer lo provechoso al hombre...para, en consecuencia, hacer provenir la vida y no la muerte:

«Esto es la justicia (*diakaiosyné*), a saber que nadie traspase la ley (norma) del Estado del que es ciudadano. Por ello un hombre sabrá usar del mejor modo de la justicia, cuando se muestra respetuoso con ella ante testigos; por el contrario sigue la ley de la naturaleza cuando la

⁹ Cfr. VERNANT, M. *Los orígenes del pensamiento griego*.

Eudeba, Buenos Aires 1.986. Pgs. 105- 107.

Cfr. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Ed. Alianza, Madrid 1.985. Pags. 171 ss. y 196-198.

¹⁰ Cfr. PLATÓN *Gorgias* 482 c y ss.

¹¹ Cfr. JAEGER, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. FCE. Madrid 1.982. Pgs. 295 ss.

¹² Cfr. *Ibid. Ibid.* pg. 302.

cumple solo y sin necesidad de testigos. Pues la exigencia de las leyes es arbitraria; necesaria empero la de la naturaleza. La exigencia de la ley se basa en la convención, la de la naturaleza nace por sí misma y no precisa convencionalismos. Quien contraviene por tanto la ley (costumbre o legislación) padece castigo y vergüenza cuando la transgresión es conocida por aquellos con quienes lo ha convenido, pero no cuando tal transgresión no es conocida por los demás. Por el contrario al contravenir alguien una de esas leyes nacidas de nuestra naturaleza no produce un menor mal porque su acción quede oculta ni mayor porque sea conocida por los demás, pues la acción y su cualificación no saca su fundamento de la opinión (doxa) sino de la verdad (alétheia). Esta reflexión es de todo punto necesaria puesto que la mayoría de las cosas que según ley, costumbre o constitución valen como justas están en contradicción con la naturaleza. Por ello el trato de los hombres entre sí está regulado por mandatos y prohibiciones. Sin embargo cuando las leyes ordenan o prohíben al hombre no es más conforme o querido por la naturaleza. La vida y la muerte en cambio están sometidas a la naturaleza: la vida viene de lo que es saludable y provechoso para el hombre, la muerte de lo que no es provechoso. Lo provechoso que se somete a la ley es encadenamiento de la naturaleza, libre por contra lo que corresponde a la naturaleza»¹³.

ESTETICIDAD E HISTORIA DEL ESTADO

En el historiador *Heródoto* (-488 -430), aunque se recogen los elementos innovadores de la acción política ateniense, la reflexión sobre el estado se fija, ante todo, en la homogeneidad de tradiciones, creencias religiosas e incluso de idiomas que han diferenciado a Asia de Europa, a «los persas» de la Hélade; ésta, que tiene mucho más de mítico, racial y heroico que de organización política, queda más cerca de los condicionantes que impone la tradicional concepción de la *physis*, que de las transformaciones universalizadoras del *logos* filosófico que se manifiestan en la *anthropeia physis*; todavía es deudora, por tanto, de una representación arcaica del estado. Ciertamente es que en el célebre «diálogo de los nobles persas» se nos pre-

¹³ Cfr. DIELS-KRANZ *Vorsokratiker*. 5ª ed. Weidmann, Dublin-Zurich 1.967. II. 87 frg. A col. 1,2,3. (pgs. 346 ss).

Cfr. UNTERSTEINER, M. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Ed. Nuova Italia. Vol IV. Firenze 1.967, pgs. 72 ss.

Cfr. BIGNONE, E. «Intorno al trattato della concordia de antifonte sofista». *Giornale critico della Filosofia italiana*. 21, 1.940. pgs. 235-239.

Cfr. HODLOFSKI, L.C. *Character and 'Nomos' in Thucydides' Mytilene and Antiphon On 'Truth'*. Ed. Ann Arbor. Michigan 1.989

Cfr. ZEPPI, S. *Studi sul pensiero dell'età sofisti co-socrática*. Ed. dell'Ateneo. Roma 1977. Pags. 25-31.

senta una reflexión política apolínea, en la que la desmesura, *hybris*, de los tiranos es combatida teóricamente por la *isonomía*, igualdad ante la ley, que no supone la *hybris* del *demos*, pero no lo es menos que en su interior late un *pathos* arcaizante: aparece en él cierta simplificación de «buenos y malos», una interesada interpretación de la *areté* griega y ese sectarismo propagandístico que suele establecer como argumento definitivo de poder (en este caso del de Pericles y los Acmeónidas), la transmisión del orden político anterior, las leyes heredadas que constituyen la piedra de toque de toda autenticidad¹⁴.

En cambio cuando a Sócrates ya no le interesan los árboles del bosque sino los hombres de la ciudad, el otro gran historiador «ateniense», Tucídides (-455 -396), preocupado como aquél exclusivamente en la búsqueda de la verdad, abandona las explicaciones míticas en uso e intenta descubrir un logos racionalista en la filosofía de la historia. Esta innovadora forma de proceder, que se explicita en el realismo político de los «discursos» que jalonan su obra, asigna al pasado un papel menos decisivo en la conformación del estado; por el contrario, éste, además de ser un circunstancial conjunto de usos religiosos o lingüísticos, de tradiciones, creencias, conceptos y valores morales (que distinguen o asemejan, según se necesite para los fines del estado, diferentes comunidades humanas, Atenas y Esparta en la Hélade por ejemplo), es ya y sobretodo, una constante humana de la historia: La inevitabilidad de la «*anthropeia physis*» cuyo modo de actuar impone una lógica de acción en las relaciones intercomunitarias. Es decir el estado es el modo social de obrar propio del hombre; como tal se hará deudor de la psicología de humana, incluso en la evolución de sus propias formas políticas, sean éstas las que fueren. La naturalidad del estado estriba en su humanidad, pero entonces el viejo mito de su eugenesis divina es substituído por el nuevo de su necesidad antropológica (*anagke*).

Resulta evidente que las consideraciones políticas de Tucídides y Heródoto son deudoras de diferentes comprensiones de la historia y sobretodo de la naturaleza humana; como consecuencia nos encontramos ante dos estéticas del estado: La de Heródoto, que ya ha sido calificada de más arcaica, hace de la *Areté* (valor, dignidad, nobleza, virtud, honor, fama, felicidad, suerte etc...) y de la *Eleutheria* (libertad), el eje de la resistencia griega frente a los persas y por tanto el distintivo ideológico y propagandístico del panhelenismo de Pericles¹⁵. La de Tucídides más psicologista e historicista, advierte que el estado es una necesidad, *anágke*, de la naturaleza hu-

¹⁴ Cfr. HERÓDOTO *Historias*. III, 80-83. Ed. Gredos. versión de Carlos Schraeder y E. Martínez Fresneda. Madrid 1.979

¹⁵ Véase la introducción a las *Historias* de Heródoto (Ed. Alma Mater Barcelona 1.960) que hace el prof. JAIME BERENGUER AMENOS en las pgs. LXII-LXIV; confróntese en particular su referencia a la obra de WEST, K. *Polistisches Denken bei Herodot* (München 1.935).

Cfr. LEGRAND, PH «*Herodote, Histoires*» (Vol. III) Ed. «Les belles lettres». Paris 1.949, pgs. 106-109.

mana en su conjunto, que evoluciona constantemente en sus formas: Atenas no decidió libremente y heroicamente ir a la guerra contra Esparta, sino que lo hizo obligada por los hechos, del mismo modo que hubiera ido la propia Esparta o Persia de haber estado en su lugar. El contraataque de ésta en el Asia Menor otorgó a los atenienses la dirección política del conjunto de los estados griegos suscitando la rivalidad de Esparta; Atenas se vió obligada a combatir con la lógica y las formas de un estado, primero por la necesidad (*déos*), segundo por la defensa del honor griego (*timé*) y tercero por la utilidad común (*ophelia*)¹⁶.

La reflexión de Tucídides nos sugiere, además, de una nueva comprensión de la Historia una percepción estética de la democracia ateniense de raigambre sofística, justamente por el papel que en ella juega el devenir de la *anthropeia physis*, aquel conjunto de formas de vida que el mito purificó y del que nació la nueva mitificación del estado. En las formas democráticas que adopta Atenas y que la distinguen esplendorosamente, alcanza gran intensidad la experiencia vital del hombre, la capacidad semántica de su liturgia social y de su praxis política. La degradación de esta praxis, la corrupción de aquella liturgia o la *hybris* de su función representativa, al no respetar los valores para los que fue instituída por el legislador, comportó la decadencia y destrucción de la *Polis*. Tal ocurrió durante la peste y el asedio: Al decaer el respeto por las formas políticas, quedaron desnudas la angustia y la necesidad de sobrevivir, se abandonaron las leyes humanas (*anthropon nomos*), el temor a los dioses (*theon phobos*), y los caudillos políticos hicieron de la isonomía y del bien común pretextos para sus ambiciones y conjuras. En esta situación de *anomia* se manifestó con más fuerza el primitivismo que el derecho y la justicia, es decir se perdieron aquellas modulaciones estéticas de lo natural que se iniciaron con los mitos y dieron lugar a la naturaleza humana. El vaciamiento y abandono de su propia liturgia constituyó la enfermedad del estado¹⁷.

¹⁶ Las referencias a la obra de Tucídides (*«Historia de la guerra del Peloponeso»*) deben establecerse por la versión del Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Ed. Hernando, Madrid 1.967).

La comprensión de la estética del estado en función del modo de actuar que le es propio, nos lo muestra expresivamente Tucídides cuando nos pone de manifiesto las diferencias con que dirigieron coaliciones de ciudades, respectivamente, los lacedemonios y los atenienses tras las Guerras Médicas (TUC I, 19. I,69-71. II. 36-42). Asimismo la lógica del estado es la que obliga a Atenas a establecer con los Melios una política imperialista (TUC V,89). A este respecto obsérvese que se concibe la guerra de los estados no sólo como inevitable, sino como propio de la «naturaleza humana» en II,82 y 84. (véase la introducción a la obra de Tucídides mencionada que hace el Prof F.RODRÍGUEZ ADRADOS y en general su obra *La democracia ateniense* Ed. Alianza, Madrid 1975).

La pasión de Tucídides por la verdad se nos hace explícita en TUC. I.22.

Cfr. también TUCIDIDES. I,23.6. I,77.6. V,25.3.

Cfr. JAEGER, W *Paideia*, O.C. pg. 915.

¹⁷ Cfr. TUCIDIDES. II,53-56. III,82.

Al igual que en la gran *polis* del Atica, existe en cada estado una concepción predominante del hombre que determina su esteticidad y que tiende a persistir, siendo incluso un fundamento psicológico de la historia; en torno a esa concepción el estado se desarrolla, se perfecciona e incluso se destruye; es más la sucesión inevitable de formas de vida públicas acordes con tal concepción que la consecución de un *logos* intelectual en la política; el devenir de la historia se encauza a través de situaciones externas e internas de los estados, que expresan inequívocamente las vicisitudes de la naturaleza humana. A pesar de su distancia con Tucídides, Platón lo entiende bien cuando en *La República*, rebatiendo los argumentos de Trasímaco, equipara al individuo con el estado y otorga a éste, según su esencia, una conformación antropológica, una dimensión mayor e igual a un hombre¹⁸.

ESTADO Y PERVIVENCIA

La humanidad de la *Polis* clásica, sea en Heródoto, Tucídides, los Sofistas, e incluso en Platón o Aristóteles, es comprensible si se la entiende, en primer lugar, como un impulso de pervivencia; un racionalista reciente hablaría de *conatus* o persistencia, un vitalista de voluntad de vivir o *élan vital*. Es en los momentos de crisis, al peligrar la vida individual y colectiva, cuando se producen las principales transformaciones del estado y con ellas su afianzamiento en la historia; así ocurre con las legislaciones de Solón y Clístenes, con la institucionalización democrática de Pericles, con la formación de las ligas o del colonialismo talasocrático. Incluso se percibe una búsqueda de la supervivencia personal en la actuación de los principales impulsores de estas transformaciones; ocurre de modo explícito en el general espartano que arriesga su vida en la victoria o en el pritano ateniense que ha de responder de sus actos de gobierno frente a la Asamblea.

La apelación de los tres interlocutores del «diálogo de los nobles persas» de Heródoto al mantenimiento de las leyes antiguas, es arcaica como fórmula de derecho político pero no como clave de comprensión antropológica de la política, late en ella el impulso de pervivencia que nutre al estado. De modo similar, la preferencia del propio Heródoto por la demo-

Cfr. JAEGER, W *Paideia*, O.C. pgs. 345 ss y 361.

¹⁸ En relación con los Melios Atenas se ve impelida a actuar por necesidad natural («*apó phiseos anagkatas*»), pero tal situación además de inevitable es autodestructiva para Atenas, posee un carácter trágico por el que la acción del estado cobra dramatismo.

Cfr. PLATÓN *La República* I, 351 c - 352 b.

IX, 576 c-e. 580 c - 583.

Para comprender cómo la vivencia antropológica del estado se incardina en una concepción ontológica del mismo véase:

LISI, F.L. «Ontología y Política en Platón»

Rev. *Estudios clásicos*. Tomo XXXIV N° 101. Madrid 1.992. Pgs. 17 ss.

¹⁹ Cfr. PLATÓN *Las Leyes*. 626 b - 627 b.

cracia, al manifestar tanto una opción intelectual por la *isonomía* cuanto una defensa del orden político establecido en Atenas, pone de relieve un deseo subyacente de pervivir. Séanos permitido sospechar esto porque advertimos que el «Padre de la Historia» muestra en momentos destacados de su obra, especialmente en el diálogo mencionado antes, una utilización interesada del principio retórico-filosófico de las *antilogias* (aquel que «pretendiendo defender la parte más débil de una cosa», es decir su pervivencia, fue introducido por Protágoras en el ágora ateniense y por el que permaneció en ella como sofista hasta el -415): En efecto, aunque en el diálogo mencionado, en principio puedan ser igualmente defendibles los argumentos a favor de la oligarquía, la monarquía o la democracia, es esta última la que desde un primer momento ha decidido patrocinar a toda costa Heródoto; en los alegatos a su favor encontramos un compromiso personal que es, a fin de cuentas, su gran argumento, lo que la convierte en «parte fuerte» del diálogo²⁰.

En este mismo orden de cosas resulta esclarecedor recordar que la posición política de Critias y el partido oligárquico ateniense se atemperó cuando los éxitos diplomáticos y militares de Atenas aseguraban la pervivencia de la *Polis*, pero que se exacerbó y produjo el golpe de estado del -403, cuando las derrotas militares y otras calamidades hacían temer por ella. Ilustra aún más este deseo de pervivir que anima la experiencia del estado, examinar las justificaciones que buscan para su programna los ideólogos del partido democrático: Así, llama la atención el dato que nos ofrece Platón de que Protágoras, a pesar de su declarado agnosticismo explica con una referencia mítica la aparición del estado democrático: Según ésta fue Zeus quien envió por medio de Hermes el derecho y temor (*diken kai aidó*) a los hombres para que así adquirieran «el arte de la Polis» (*politiiké techné*); se lo dió a todos pues «no podrían nacer los estados si sólo unos pocos tomaran parte en ellos», pero sobretodo se lo dió para pervivir, «para que no desapareciera el hombre»²¹.

CONVIVENCIA Y PERFECCIÓN DEL ESTADO

Si el ciudadano ateniense no puede pervivir al margen de la *Polis*, ésta sólo pervive como esfuerzo político por alcanzar la mejor forma de gobierno posible, la mejor ley (*eunomía*); será tal aquella que apacigüe las luchas en

²⁰ Cfr. UNTERSTEINER, M. «La dottrina di Protagora e un nuovo testo dossografico», *Riv. di Fil. Classica* 1.943-44. Pags. 21 ss.

Cfr. *Ibid.* *Sofisti* Ed. L. Nigri. Milano 1.967. Vol. I, pags. 15 ss.

Cfr. NILL, M. *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* E.J. Brill. Leiden 1.985.

²¹ Cfr. PLATÓN *Protágoras* 322 b, 1-4.

la comunidad. La esteticidad del estado exigirá, por tanto y en segundo lugar, su perfeccionamiento en la convivencia²². Consciente de ello Aristóteles confiesa que:

«El fin de la ciudad es pues, el vivir bien y esas cosas son medios para este fin...hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia»²³.

El clasicismo de las ideas políticas en Grecia se desarrolla conforme las leyes se esfuerzan en alcanzar el ideal estético de su propia perfección: La justicia; el fruto de tal esfuerzo será la convivencia. Aunque Tucídides insiste en que Atenas y Esparta lucharon para sobrevivir, también pone de relieve que no lo consiguieron, al no haber perfeccionado sus leyes (en su fundamento teórico Esparta, en su uso político Atenas); la pervivencia del estado hubiera sido posible si se hubiera alcanzado entre los griegos la estabilidad social y la convivencia de las *poléis*, cosa que no ocurrió. Capta bien esta opinión de Tucídides el Anonimus Iamblici cuando estima que el vivir sin ley en el estado, *anomía*, es peor que vivir sin estado, pero que éste se destruirá irremediablemente, si el orden social que garantizan sus leyes no se fundamenta en lo mejor para la comunidad²⁴.

Este ideal «eunómico» de convivencia al que aspira la *Polis* clásica, seguimos aprendiendo de Aristóteles, es la causa final de la representación de formas y usos políticos que en ella se dan; para que tal representación (o búsqueda que tanto da), sea la adecuada es necesario, sobretudo, un público que participe dentro de esas formas como sancionador de lo representado; la vida pública por antonomasia será aquella que se represente dentro de cánones pragmático-rationales de convivencia; cuando el público se integra en la representación prescindiendo de tales cánones, cuando adviene el paroxismo de la demagogia, la política adquiere, para Bachofen o Nietzsche, un extremo furor dionisiaco, una nueva dimensión trágica sobre su primitiva raíz épica; en ella se confunden los papeles de la representación y todo es pura catarsis humana... pero entonces peligra no ya la convivencia sino, como se ha señalado antes, la propia pervivencia de la *Polis*²⁵.

²² Cfr. PLATÓN *Las Leyes* 628 c.

²³ Cfr. ARISTÓTELES *Política* 1281 a.5

²⁴ Cfr. TUCIDIDES I,22,1. I,23,6. I,89-118. V,85-115. II, 35-46.

Cfr. JAEGER, W. *Paideia* O.C. pgs. 65-66 y 306.

Cfr. DIELS-KRANZ O.C. II, 89, 3 p. 17, 16 (pag. 401)

²⁵ Cfr. TUCIDIDES II,38 ss. II,82 ss. Compárese la crítica a Esparta presente en el ideal político de Pericles con la ya mencionada posición política de los atenienses ante los Melios (V,84 ss) o con la política de Alcibiades en la expedición a Sicilia (VI,16-18).

Cfr. BACHOFEN, J.J *Mitología arcaica y derecho materno*. Ed. Anthropos. Barcelona 1.988. pgs. 211-213 y 215-217.

Cfr. NIETZSCHE, F. *El naciminetto de la tragedia*. O.C. pgs. 74 ss, 82, 246-247, 256.

Consciente de lo anterior, la propuesta política que acompaña la teoría de la *Homomensura*, en la que establece Protágoras el fundamento estético de la democracia, se constituye ante todo con ánimo de convivencia comunitaria: Si se rechaza toda forma de gobierno dictatorial no es porque no haya sido efectiva, hasta el presente, en la búsqueda de la pervivencia del estado, sino porque no sirve a su perfeccionamiento; avisa a todos que, en adelante, sólo pervivirá la *Polis* si sus formas políticas se adaptan a la medida del hombre-ciudadano, si sus leyes logran que se conviva en ella conforme a la nueva percepción de lo mítico y lo heroico, si obligan a que se actúe públicamente «*sin avaricia ni explotación de los demás*» (*pleonexia*)²⁶.

Además de la historia ateniense de aquellos días, ilustran adecuadamente la concepción ática de la convivencia política, los modelos de estado que se crean en torno al apogeo del siglo v. Repasemos dos ejemplos conocidos:

El primero se refiere a los fundamentos materiales de la constitución que, para la colonia ateniense de Turios en la Magna Grecia, prepara el propio Protágoras por encargo de Pericles: Un plano ortogonal, coordinador del conjunto, atento a las necesidades colectivas (obra que estuvo a cargo de Hipódamo de Mileto), un programa monumental, un conjunto de servicios públicos imprescindibles tutelados y subvencionados por el estado (destacan entre ellos la escuela obligatoria para todos los niños y la retribución de los maestros por la comunidad) y la limitación de la propiedad privada. Además de ser un precedente fundamental de las propuestas políticas de Platón, advertimos en el citado proyecto que se pone al servicio de la educación del ciudadano, *Paideia*, una institución pública escolar que encarna en sí misma esa nueva versión política de la virtud, *areté*, que es ahora la búsqueda del equilibrio social, pues a ello aspira toda forma de servicio a la cosa pública. Se pretende así, no sólo el logro abstracto de un ideal moral, la educación, sino hacer posible con ella una *praxis* política colectiva, que garantice la continuidad del estado, su pervivencia en lo heroico. Del mismo modo los ritos y procedimientos de gobierno que se arbitren (desde la disposición del poblamiento hasta la determinación de sus órganos legislativos o sus fiestas), serán factores estéticos de convivencia, articulaciones de lo público y lo privado, que vivificarán la racionalidad con la que se aspira a pervivir en el ideal de la propia perfección, ése que hasta ahora ha encarnado la metrópolis ateniense y que desde ahora debe también encarnar Turios²⁷.

Cfr. PLATÓN *Las Leyes* 701 a.

²⁶ Cfr. JAEGER, W. *Paideia* O.C. pgs. 895 ss.

Cfr. ARISTÓTELES *Política* 1252 b,30 y 1253 a.5.

Cfr. PLATÓN *Protágoras* 320 c ss.

Cfr. LEVI, A. «The Ethical and Social Thought of Protágoras». *Mind*, 49. Oxford 1940 (reimp. 1963). Págs. 284-302.

²⁷ Cfr. BUSOLT, G. *Griechische Geschichte II*, Gotha 1895. N° 2, 587.

El segundo ejemplo lo recogemos de la *Política* de Aristóteles y se refiere al proyecto de estado que crea Faleas de Calcedonia por el -400. En él se proponen también un conjunto de medidas de distribución de la propiedad y de generalización de la educación tendentes a la *isonomía* y a la *isegoría* (libertad para hablar en público), ya que el estado debe ser algo más que un instrumento de poder de un grupo dominante (aunque no deje de serlo); las leyes que gobiernan la ciudad deben buscar la ordenación social y el equilibrio del conjunto de los ciudadanos. Las consideraciones que se acaban de hacer sobre el caso de Turios valdrían aquí también, pues vemos reflejado en este proyecto, justamente, el núcleo del programa político democrático de Pericles, pero añadamos una consideración más: Aprendiendo de las desgracias atenienses, se nos avisa que la pretensión más importante del proyecto, la garantía de su pervivencia, consistirá en que se logre convivir «*acabando con las luchas de partido en los estados griegos*»²⁸.

En ambos ejemplos la intervención estatal en los ámbitos de la vida pública persigue dos cosas:

— Facilitar con la convivencia y la igualdad de oportunidades la viabilidad y pervivencia del estado, en particular la de su estética legalista.

— Representar mediante un arquetipo teórico, isonómico e isegórico, la *eunomía* de formas o usos políticos ya existentes, reforzando así el carácter canónico del modelo legal, su capacidad de convocatoria y propaganda.

La importancia que adquiere en ese ideal de convivencia la *praxis* política, constitutivo fundamental de la estética del estado, es grande. Prueba de ello es la sutileza con que se plantea incluso en sus representaciones menos críticas, por ejemplo en el ya mencionado diálogo de los persas de Heródoto, partícipe éste también en la fundación de Turios: Las acciones del estado deben manifestar la *eunomía* a la que éste aspira; es decir, las «obras» o «disposiciones de gobierno» deben vertebrar, máxime en su función icónica, la convivencia civil. Por tanto el rechazo explícito de la desmesura, *hybris*, de los tiranos, con la que se caricaturiza a la monarquía, se produce sobretodo por lo perverso de sus actos de gobierno, pues aunque sean ubérrimos y magníficos, no son los mejores ya que no logran una adecuada convivencia entre los ciudadanos. La explicación teórica de su carencia de legitimidad (en la que se argumenta ya contra la arcaica concepción eugénica de la *areté* y que será recogida por Platón en el Calicles de *Las Leyes*), es de menor cuantía; más peso tiene en el conjunto de las razones a favor de la democracia, tal como se apuntó antes, la defensa po-

Cfr. Ibid. *Griechische Staatskunde (zweite Hälfte)*. C.H. Beck'sche Verlag. München, 1.972. Pgs. 1.266 ss.

Cfr. BERENQUER AMENOS J. *Introducción* a la obra de Heródoto.

O.C. pg. XVII ss.

²⁸ Cfr. ARISTÓTELES *Politica* 1266 b-1267 b,20. 1274 b.

sitiva de una representación mítico-naturalista de la *areté*, según la cual la virtud promueve, tal como ocurre en Atenas, factores de convivencia: Libertad individual, felicidad y abundancia colectivas, servicios, orden cívico etc. toda forma de gobierno que no aspire a ello o no lo logre carecerá de legitimidad.

La *praxis* política ateniense en el dorado esplendor del siglo V, puso de manifiesto, la gran cercanía de la convivencia democrática al *télos* dramático de la vida pública, a su carácter estético-representativo (algo que la historiografía helenística desvirtuó al «utilizarlo» como recurso psicológico para competir literariamente con la poesía). La esteticidad que hoy nos llama la atención radica en que la concepción racional y pragmática del estado, lo profano que se abrió paso paulatinamente en la *Polis*, además de albergar la acción (*drama*) en su propio funcionamiento asambleario, sostenía, como elemento de ponderación sagrada de ese «dramatismo», una alta conciencia histórica, hasta el punto de fundamentar en la *eunomía* una nueva *eugenesis* del estado. La mitificación estética de la *Polis* mediante la «teatralidad» de sus instituciones, se enriquecerá en la *paideia*, se divulgará entre las clases populares y proliferará en los símbolos comunitarios; no es de extrañar que, incluso en la crisis final de la Atenas clásica, cuando sus enemigos internos sean tantos como los externos, Demóstenes se comporte como un actor heroico que lamenta la pérdida de su público y su escena:

«No hay mayor mal para el hombre libre, que arrebatarle su libertad de decirlo todo públicamente» (Parresia)²⁹.

EL ESTADO EN LAS METÁFORAS DE PERTENENCIA

Llama la atención en los atenienses de finales del siglo V, y de modo particular en los filósofos, su interés por pertenecer al estado y en determinar la pertenencia del estado, aún siendo conscientes de la crisis de éste y de los peligros e inconvenientes que ello les acarrea. Tal actitud es comprensible en Pericles o Hipódamo y sus compañeros de Turios, pero nos intriga cuando se trata del Sócrates que desestima la huída que le ofrece Critón, del Platón que vuelve a Siracusa y hace del pensamiento político un eje fundamental de la Academia, del Aristóteles constitucionalista que sucumbe a la atracción extraña y peligrosa de Atenas, o de la trágica obstinación de Demóstenes... Parece insuficiente, también en este caso, atribuir los vínculos que unen al griego con la *Polis* a la fuerza *lógica* de sus construcciones intelectuales, pues latan en ellas representaciones estéticas que

²⁹ Cfr. BAITER-SAUPPE *Oratores attici frag.*21. Georg Olms Verlag. Hildesheim 1.967

manifiestan hechos antropológicos tan potentes como la racionalidad y que son especialmente provocadores para la Psicología; el análisis estético tiene también algo que decir en ello, sobre todo si, examinando los textos, se fija en las metáforas que representan la experiencia de pertenecer a la *Polis*; de entre ellas destacan, particularmente en Platón, las del cuerpo, del héroe, del amigo y del hijo:

La metáfora del cuerpo

La pertenencia *al* estado y la pertenencia *del* estado, son comparadas frecuentemente, desde que así lo hiciera el médico pitagórico Alcmeón de Crotona, con el paradigma del cuerpo humano; las funciones de éste representan los papeles sociales, y los equilibrios que conforman su salud constituyen una imagen muy apropiada de la vitalidad colectiva. El ideal de la justicia, del que ya se ha dicho que encarna el grado sumo de convivencia, supone pues la salud del estado ya que es producido por el equilibrio de las relaciones humanas, de modo especial por el de las clases sociales; semejante salud expresa la civilización (*nóminon*) que introduce la ley (*nomos*) en la naturaleza, por lo que la función penal de la justicia es comparada por Platón con la de un medicamento que debe aplicar el juez. Eso mismo le permite atribuir a Sócrates, en el diálogo *Gorgias*, el no considerar jueces a quienes le juzgan o comparar su situación de reo a la de un médico que es diagnosticado y sanado por niños y cocineros que confunden el arte culinario con la medicina.

Según se ha adelantado antes, el arquetipo hipocrático constituye un parangón estético de la teoría política de Platón, especialmente cuando nos refiere las enfermedades del estado, es decir cuando amplía el símil de Tucídides; así el desequilibrio de fuerzas trae consigo la enfermedad «... *en el clima, las plantas, en los cuerpos, no menos que en los estados; el exceso de libertad en la democracia lleva al exceso de la esclavitud en la tiranía*» y los militares son como «*flemón y bilis en el cuerpo humano*», si defienden la enfermedad oligárquica o democrática de la *Polis*³⁰.

Estos y otros ejemplos que podrían aducirse denotan que la reflexión y la praxis política, incluso en sus imágenes y mediaciones icónicas, están imbuídas de un excepcional fisicismo corporeizador del que se hará eco Aristóteles cuando defina al hombre como «*zóon physein politikón*»; desde tal fisicismo podemos comprender que la pertenencia al estado y la agónica convivencia del hombre en él, de un modo inmediato, expresan más que un ejercicio intelectualista, un voluntarismo vital previo en donde prima el «querer pertenecer en la *polis* al modo, o según la naturaleza, de un ser vivo» sobre el simple «pertenecer», o si se prefiere, la autenticidad in-

³⁰ Cfr. PLATÓN *La República* VIII, 564 b,c.
Cfr. JAEGER, W. *Paideia* O.C. pg. 354.

dividual de la vivencia política, con los riesgos que conlleva, sobre cualquier estereotipo político - jurídico de carácter abstracto.

La metáfora del héroe

Del mismo modo toda pertenencia del estado, incluidos en ella los propios ciudadanos y sobretodo un determinado marco jurídico-político de convivencia, está vinculado a la representación heroica de su origen y su devenir (*eugenesis*). Si en sus más arcaicas manifestaciones tal origen heroico encuentra expresión adecuada en la mitología, en las manifestaciones más apolíneas de los siglos V y IV lo encuentra en la intelectualización de la *areté* y de la *aristocrateia* (perceptible tanto en los sofistas como en los trágicos) y, en el caso particular de Platón, en la personificación socrática. La valoración del héroe, tal como se ha reflejado más atrás, evoluciona con la transformación doxológica de la virtud y en ello advertimos un ejemplo más de cómo el aspirar a la perfección del propio ideal moral configura la estética de los griegos clásicos.

En el caso particular de Sócrates nos muestra Platón un héroe que es ciudadano del estado pues en su cualidad de ciudadano ejemplar estriba su heroísmo; en él el servicio al estado constituye la representación política suprema, el valor y la praxis de la verdad; El peligro que ello comporta únicamente es posible soportarlo si además de hacer bellos discursos sobre la valentía el ciudadano se muestra valiente. No es de extrañar entonces que Sócrates al aparecer como maestro, muestre también caracteres heroicos poniéndolos de manifiesto en el ágora, en su propio juicio, o en el campo de batalla donde Alcibíades nos lo describe imperturbable y valeroso³¹.

Se comprende mejor la hagiografía socrática si se tiene en cuenta que la presencia del héroe en la vida pública, entonces y hoy, no es algo secundario, por el contrario pertenece a su más primigenia condición; sin el héroe el estado no hubiera nacido y sin él no ha perdurado, todo proyecto de estado ha de justificarse estéticamente con una representación de aquel, pues, al parecer, para los mortales sólo vale la pena pertenecer a un estado si éste es heroico... para ello será preciso depurar periódicamente el paradigma del héroe hasta encarnarlo en el filósofo que debe gobernar o en la constitución que abstrae el ideal del heroísmo; el Sócrates que se niega a prender a León el Salamino o el Platón que no acepta la invitación de los Treinta Tiranos, pueden aspirar al heroísmo y por tanto pertenecer todavía al estado, en cambio el *meteco* (extranjero) Aristóteles que sólo pertenece a la Filosofía, pues el estado casi ya no existe, debe huir de él.

No en vano lo ha advertido el propio Sócrates al percatarse de la crisis creciente de la *Polis* :

³¹ Cfr. PLATÓN *El Banquete* 219 d - 222 b.

Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F *El héroe clásico y el filósofo platónico*. Ed. Taurus. Madrid 1962. Págs. 39 ss.

«No os irriteis si digo la verdad, ningún hombre sale con vida si se opone valientemente a vosotros o a la gente y quiere evitar que se perpetre una gran injusticia en el estado y se contravenga la ley. Quien pelea lealmente por la justicia, si es que quiere conservar la vida, aunque sea por poco tiempo, debe llevar una vida retirada y no pública»³².

Como ya sabemos Sócrates prefirió seguir perteneciendo al estado y morir heroicamente.

La metáfora del amigo

La pertenencia al estado, siendo vivida tal y como aquí se refiere, exige del ciudadano una gran fidelidad. Su representación se puede percibir inmediatamente al examinar el modelo pedagógico (estrechamente vinculado a la relación amistosa del maestro con el discípulo), con que los atenienses de la época clásica se aprestaban a vivir la vida pública; se percibe incluso al examinar los usos religiosos, literarios, escolares, gimnásticos o militares que les servían para ello. Sin duda una de las representaciones más frecuentes de la fidelidad como virtud política es la del amigo.

W.Jaeger nos explica muy bien la vivencia estética y moral de la amistad, *philia*, sobretudo en el marco y en los personajes del *Simposio* platónico, pero la intención educativa de los diálogos de Platón y de éste en particular, nos permite insistir no sólo en su «erotismo» sino también en su virtualidad política: Del mismo modo que los más conspicuos representantes de la ciudad de Atenas entran en contacto con la *areté* en el marco amistoso del diálogo (donde brilla con luz propia la Dialéctica socrática), en la vida política de Atenas, por ellos representada, sólo será posible la perfección en un marco semejante, pues la *Polis* debe constituirse como una comunidad de amigos de la virtud. Hasta tal punto la vida política tiene su arquetipo en esta relación amistosa y dialógica del *simposio* que será precisamente por carecer de amigos por lo que Platón se retraiga de la vida política³³.

Los primeros síntomas de la importancia que se concede a la amistad como criterio de acción política (es decir de la figura del amigo como metáfora del ciudadano) parece que se advierten en los *hetiairei* (camaradas) que en la poesía de Píndaro añoran la virtud heroica y su función política arcaica, perdida ya: Aunque se transforme la *areté* que justifica el poder en

³² Cfr. PLATÓN *Apología de Sócrates* 31 e, 32 a.

³³ Cfr. JAEGER, W. *Paideia*. O.C. pg. 565.

³⁴ Cfr. ORTEGA CARMONA, A. *Pindaro. Odas y fragmentos*. Ed. Gredos. Madrid 1.984. Págs. 23-24 y 40-42.

Cfr. *Ibid.* *Poesía y verdad en Píndaro*. «Helmántica». XXI (1970). Págs. 353-372.

Cfr. VERDENIUS, W.J. *Comentarios on Pindar* (Vol.I). Ed. E.J. Brill. Leiden 1.987. Oda 3,45. Pg. 38

sabiduría o aquiescencia popular, aunque las formas de gobierno de la *Polis* se alejen de los paradigmas aristocráticos tradicionales, permanecerá el arquetipo de la amistad nobiliaria como referente moral y estético del ciudadano³⁴. La amistad constituye la máxima dignificación, imposible sin duda en este mundo de sombras, de la política, por eso, siguiendo la vieja concepción de Hesíodo según la cual el amor ordena el complejo mundo de los dioses, nos recuerda Platón en el *Gorgias* que la amistad ordena el complejo mundo de los hombres o, como ocurre en el libro primero de *La República*, la justicia y la amistad son inseparables:

«Pues mira Trasímaco, dice Sócrates, a mi entender, la injusticia procura sediciones y odios y luchas entre ellos, en tanto que la justicia les proporciona concordia y amistad»³⁵.

La representación del amigo o de la amistad posee tal fuerza estética que es, junto a las de carácter familiar, la que expresa mejor la condición libre del ciudadano, la que otorga mayor legitimidad moral a ese «pertenecer al estado» que tanto enorgulleció a los atenienses³⁶: El ciudadano no sólo es pertenencia «del» estado (posesión de), sino que pertenece «al» estado (se integra en) y es su causa... por eso ambas representaciones, la de la amistad y la de la familia, aún siendo «posteriores» a la *Polis*, quedarán asociadas, extraña y sospechosamente, a cualquiera de las formas isonómicas de estado que nos proponga Aristóteles más tarde:

«Porque la comunidad implica la amistad ... la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible ...»³⁷.

La metáfora del hijo

En el diálogo que mantiene Sócrates con las Leyes en el Critón platónico, encontramos otra gran representación del modo con que se vivió la pertenencia al estado en la *Polis* clásica: La filiación. Las leyes, forma jurídico-política del estado, han hecho de Sócrates su hijo, le han proporcionado procreación, crecimiento y educación ... de ahí que deba a ellas, al estado que encarnan, el respeto que se debe a un padre, incluso por encima del padre y la madre biológicos³⁸.

La representación del hijo se inscribe también dentro de las que, a lo largo de toda la cultura griega antigua, aluden a un cierto carácter fisicista

³⁵ Cfr. PLATÓN *La República* I. XII, 351 d.

³⁶ Recuérdese al respecto la anécdota de Temístocles que nos narra PLATÓN en *La República* I, 330.

³⁷ Cfr. ARISTÓTELES *Política* 1295 B,20.

³⁸ Cfr. PLATÓN *Las Leyes* Libros V y VI.

Cfr. *Ibid.* *Critón* 51 c.

y eugenésico del estado, pero en este caso, con un grado mayor de cercanía, se asocia a otras que también son utilizadas en los textos clásicos: El padre, los hermanos, el patrimonio, la herencia etc. representaciones, por lo demás, frecuentes en la semiología política de todos los pueblos. En todas ellas recoge Platón, de un modo muy sugerente, la tensión vital que animó el sentimiento comunitario griego, tanto en los momentos de mayor vigencia de la *Polis*, como en los menos gloriosos de la decadencia democrática: El deseo de identificar la ley con una ordenación representativa de la vida humana. La relación filial que une al ciudadano con el estado, regula la racionalidad de éste según un símbolo especialmente comprometedor para aquél, el de su propia filiación; sólo así la comunidad deja de ser cruel y abstracta: El estado no ha de ser una palestra o campo de batalla en donde buscan victoria los enemigos para hacer la ley a su gusto, sino una familia en donde se busca el bien común (*Koinon*)³⁹.

Los sofistas, aunque son más hijos de la Hélade que de una *polis* determinada, con frecuencia advierten la fuerza educativa del sentimiento de filiación a un estado. En el caso conocido de Protágoras lo que se procura con el aserto de que la verdad es patrimonio de cada hombre-ciudadano, de Esparta o de Atenas según su propia medida, es fortalecer la regulación filial de la vida política; en efecto, al ser consciente el sofista de que la aporética de las *antilogias* imposibilita establecer un modelo definitivo de estado, procura vincular afectivamente al discípulo perplejo con su *polis*, con ello impide que su posible desaliento en la búsqueda de la verdad, sirva de excusa para perpetuar la tiranía.

En cuanto a Sócrates, ciudadano de la Atenas metropolitana que debió encarnar la unidad de la ciudad, ya hemos visto que tampoco prescinde de tal regulación filial, la inscribe en una estética idealista del conocimiento y de la moral; en ella no sólo se transforma la vivencia de la filiación (se es más hijo de la verdad o la justicia que de Atenas), sino que al mismo tiempo se transforma, idealizándose, la vivencia de la ciudad (Atenas debe ser justa por antonomasia, la ciudad de los «jueces», más que de los «atenienses», la «Escuela de Grecia» que menciona Tucídides)⁴⁰.

Ya sabemos que Nietzsche estimó que la filosofía griega, a partir de esta y otras hipótesis socráticas, empobreció la vivencia de la verdad transformando el saber en suplantación de la vida; sin embargo no debe enjuiciarse tan severamente el intelectualismo platónico: El retrato de Sócrates en el *Critón* y aún en la mismas *Leyes* nos permiten concluir que el ideal de la justicia no había perdido en él toda valoración estética y conservaba aún parte de la primigenia vitalidad homérica. Así, el modo con el que Sócrates

³⁹ Cfr. VERNANT, J.P. *Los orígenes del pensamiento griego* O.C. pgs. 60 ss.

⁴⁰ Cfr. PLATÓN *Apología de Sócrates* 35 c-d, 40 a, 41 a. Cfr. TUCIDIDES II,41

tes se enfrenta a la muerte y asume su destino político (como un «león» transformado en «niño»), por debajo de su aspecto apolíneo, adquiere una dimensión trágica innegable en la que el esteticismo no es un carácter menor. Entre otros aspectos llama la atención, por ejemplo, que Sócrates, a pesar del descarnado respeto a la injusta sentencia de su muerte que exige su pertenencia a la *Polis*, vivifique por un momento con una metáfora familiar su proceder; en efecto, declara que después de morir, le pedirán cuenta de cómo ha cumplido sus deberes filiales para con el estado, la leyes «*sus hermanas en el Hades*»⁴¹.

EL FIN TEORÉTICO DE LA POLIS CLÁSICA

El progresivo alejamiento de los *eupátridas* de la gobernación del estado y el fracaso de la *Polis* ateniense a partir de la Guerra del Peloponeso y durante el siglo IV decantan, paulatinamente, la vivencia política de los filósofos hacia formas más abstractas y menos históricas; Semejantes formas son post-clásicas y de ellas se hace eco más la teoría que la praxis, el pensamiento que la acción. La reflexión filosófica que así se vertebra constituye una reacción contra el progresivo predominio, en la vida pública ateniense, del individuo sobre el ciudadano o del aventurerismo talasocrático sobre el programa ponderado de construcciones o el proyecto colonial.

La filosofía política de Aristóteles, en particular en su forma tratadística, es un buen paradigma de tal vivencia; lo es, además, en mayor medida que el pensamiento platónico y el paradigma literario del diálogo, sus anticipados copartícipes en ella. Si en los escritos platónicos se nos transmite la necesidad de «regenerar» al estado y por tanto comprometer nuevos ensayos del mismo o por lo menos formar adecuadamente a sus responsables, en los aristotélicos tales intenciones son menos explícitas, pues se filtra en ellos la sensación de que es preciso restaurar los fundamentos metafísicos y morales de la *Polis*, pero no más. Encontramos por eso en Aristóteles una sola y clásica aspiración *eunómica* (inviabile ya en los periodos demagógico y macedonio de la *polis* ática), pero múltiples constituciones que intentan acercarse a ella:

«Hay quienes piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía pero esto no es verdad, de modo que al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada régimen de cuantas maneras pueden componerse. Esta misma prudencia le hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada régimen, pues las leyes deben ordenar y todos las ordenan a los regímenes y no los regímenes a las leyes»⁴².

⁴¹ Cfr. PLATÓN *Critón* 54 c.

⁴² Cfr. ARISTÓTELES *Política* 1289 a, 5-15.

Por eso en la historia del pensamiento político aparece Aristóteles como un gran promotor del constitucionalismo; sin embargo más que optar por unas u otras fórmulas, llevará el grueso de su reflexión al terreno de la Ética y de la Metafísica, como ya se ha dicho; sólo cuando en estos dos fundamentos quede establecido un discurso convincente nos ofrecerá un lenguaje político, diversas formas de gobierno e incluso modos de propaganda del poder.

No es objeto de este artículo pormenorizar las propuestas políticas del Estagirita, cronológicamente ajenas a la época clásica, pero sí cabe señalar a modo de conclusión, que late en ellas una discreta añoranza no exenta de pesimismo, de los tiempos áureos de *Atenas*; las escasas posibilidades de que éstos vuelvan y la accidentada relación personal que sostuvo Aristóteles con la metrópolis ática, favorecerán en él ese pensamiento político abstracto antes mencionado, un «uso consciente» de la tradición en palabras de Dodds, y cuyos elementos más propios mantienen una notable independencia formal de cualesquiera factores estéticos, por numerosos o pormenorizados que estén en sus escritos⁴³. Dicho de otro modo, en la filosofía política de Aristóteles, finalizado ya el clasicismo ateniense y más que en ningún otro autor, se adueña un ideal teórico de la estética del estado⁴⁴.

Los elementos fundamentales de este ideal han sido interpretados, con frecuencia, por la politología de los siglos posteriores, como la decantación del ideal clásico de la política, pero aunque se nutren de él y lo finiquitan, debieran ser interpretados, más bien, como el testamento de su condición trágica: Asistimos en las numerosas constituciones aristotélicas a una lucha dialéctica, *agon*, en la que el estado se enfrenta a su propio destino, a la caducidad de unas formas eunómicas cuya *areté*, vigor intelectual, no debiera desaparecer. Ante este *hado* inevitable, el coro (la reflexión tratadística del propio Aristóteles sobre la política), se dirige al público (la universalidad epistémica del discurso, en la que se integra la posteridad) y cierra el drama de la *Polis* clásica estableciendo los signos más permanentes de su *eunomía*, a saber:

- La dependencia estética que mantuvo, del pensamiento moral.
- El carácter universal, referido al hombre mismo más que a sus costumbres.
- La defensa del equilibrio, frente a la *hybris*, en la reflexión y el comportamiento políticos.
- El reforzamiento constante de la *paideia*, frente a la competición por el poder.

Semejante vivencia del estado nos muestra a un Aristóteles en diálogo

⁴³ Cfr. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. O.C. pgs. 222-223.

⁴⁴ Las diversas etapas y componentes del pensamiento político aristotélico sugieren, en su transcurso, tal característica. Véase la introducción del prof. Antonio TOVAR a *La constitución de Atenas* aristotélica. Ed. Instituto de estudios políticos. Madrid 1.970. Pgs. 20-27.

con una tradición clásica ya fenecida, de la que es heredero y a cuya exaltación está contribuyendo notablemente, quiéralo o no. Ya no existe la *Polis*, tal vez nunca existió sino como mito y propaganda y es fácil prever que nunca volverá a existir, pero la mayoría de los ensayos de estado que necesitaron en los siglos posteriores, e incluso en nuestros días, fundamentar su eugenesis en sólidas bases estéticas, acudieron, de un modo u otro a ella, en especial al ideal teórico con el que Aristóteles la clausuró.