

Filosofía y política

en los inicios de la filosofía

José Pablo Martín

Universidad Nacional de General Sarmiento-
IDH / Conicet
Argentina

Resumen: El discurso político y el filosófico nacen de una experiencia social que no puede entenderse sin referencia a la asamblea. El lento proceso que se inicia en ese ámbito donde se permite una indagación libre de los problemas, para la que nadie exige títulos que habiliten para opinar ni pone límites a las conjeturas, es difícil de demarcar en las etapas iniciales de la cultura griega clásica. Las relaciones entre filosofía y política se indagan a partir de una reflexión, no solo sobre las expresiones e ideas de Platón y Aristóteles, sino también de los sofistas, los poetas y los historiadores, en diálogo con las recientes investigaciones de E. Rinesi y J Gallego.

Palabras clave: filosofía | política | dialéctica | Aristóteles

Philosophy and politics in the early stages of philosophy

Political and philosophical discourses emerge from social experience, which cannot be understood without a reference to the notion of the assembly. The slow process which begins at the assembly, the place of free inquiry about problems, with no titles required or limits to conjecture defined, is nevertheless difficult to identify in the early stage of Classical Greek Culture. The relations between philosophy and politics are investigated in this article on the basis of a reflection not only on the expressions of Plato's and Aristotle's ideas, but also on those by the Sophists, poets and historiographers, in dialogue with the recent studies by E. Rinesi and J. Gallego.

Keywords: philosophy | politics | dialectics | Aristotle

Tanto nuestra cultura como la griega clásica distinguen dos tipos de discurso, entre varios: el filosófico y el político. Me propongo indagar las relaciones entre ambos en el momento de su origen común, y extender la indagación al discurso de la tragedia griega, considerada discurso eminentemente político por dos libros recientes, uno de Eduardo Rinesi (2003) y otro de Julián Gallego (2003).

Una difícil cuestión de términos

Existe una acepción muy amplia de los términos, según la cual podemos encontrar en los grandes documentos de las culturas humanas temas políticos y temas filosóficos, como en Lao Tse o en el Profeta Isaías. En estos casos usamos los términos en un sentido muy amplio. Hay otro sentido restringido, que es el que me ocupa ahora, y está referido a una particularidad de la cultura griega clásica, que produce formas culturales innovadoras a partir del s. VI a.C. Con el concepto 'forma cultural' me refiero a la forma retórica, esto es, a la disposición de los contenidos semánticos y a su relación con las funciones locucionales. Entre estas funciones se encuentra la definición del que habla, por qué habla, a quién le habla y otras. Sin desconocer que las bibliotecas de las diversas culturas cobijan en sí contenidos que hoy llamaríamos políticos, filosóficos o trágicos, me pregunto ahora por la coincidencia temporal del nacimiento de la forma de estos discursos en una encrucijada histórica de Grecia.

Un abordaje inicial de dos tipos de texto, uno claramente anterior y otro posterior a la aparición de ambos discursos —por ejemplo Homero y Teofrasto— permite describir las siguientes diferencias: antes no aparecía con fuerza la distinción entre discursos sobre la naturaleza y sobre el obrar humano, después sí, separando el campo de la *physis* y el del *nómos*;¹ antes se prefería la narración con todos los tiempos verbales, después se concentra la indagación en el tiempo presente indefinido y se establece una particular jerarquía en los modos verbales, prefiriendo el indicativo y el infinitivo; las divinidades dejan sus ropajes personalizados y se convierten progresivamente en funciones de relaciones universales, a su vez, divididas en el orden de la naturaleza y en el de la ciudad.

Se trató de un proceso lento y es difícil demarcar el inicio de las etapas. Es probable que ya en los textos de las épocas homéricas existieran gérmenes de la

especialización del discurso filosófico y del político. No obstante, no tenemos más remedio que seguir a H. Gadamer (1995: 14) y afirmar que recién a partir de Platón se nos ha conservado una base textual para leer ‘filosofía’ como ‘texto’. Pero todavía es posible hacer un ejercicio hipotético. Podemos decir que son características del discurso filosófico: a) el proponer explícitamente posiciones disyuntivas de las que se elige una, dando a la otra por falsa, o impugnar esta propuesta afirmando que son todas potencialmente verdaderas como falsas, b) el establecer que cualquiera de estas decisiones se debe fundar en la evidencia del mismo discurso; c) el presentar el mismo discurso como problemático — discutible— incluso en los casos de intención dogmática; d) el discutir si hay o no una realidad diferente de la que aparece en el mismo discurso; e) el abandono de toda pretensión de padronazgo del autor sobre su propio discurso.

Más difícil es encontrar las características del discurso político. Aquí también se presenta un uso amplio del término político cuando se define por el objeto: si se habla del poder, ese discurso es político. Pero entonces Isaías y Lao Tse pertenecen a esta especie. En Grecia clásica, en cambio, aparecen características históricas del sentido restringido de ‘político’. El término mismo nos guía: político es un discurso que se inaugura en la *pólis*. Pero *pólis* no es cualquier ciudad de aquella época; no lo son, por ejemplo, las enemigas ciudades persas en los s. V y IV a.C., ni tampoco Jerusalén, más al sur, que se reconstruía en la misma época con ayuda de los persas. La investigación de Julián Gallego (2003: 532-533) ha iluminado las características del discurso político de la *pólis* griega por antonomasia, Atenas en la segunda mitad del s. V. En la asamblea se hacen presentes las divisiones de los ciudadanos, con igual valor de cada voz individual, por lo que las clases y las jerarquías se ausentan; las divisiones se expresan en enunciados que son defendidos alternativamente por la técnica retórica; la asamblea, entonces, se enfrenta a la necesidad de decidir por uno de los enunciados, y mediante la votación sanciona la verdad política, que obliga a todos. Cada asamblea es soberana y puede volver a proponer enunciados contradictorios de las decisiones de otras asambleas. La ciudad, al decidir según el lenguaje que lleva a la persuasión, conforma el sujeto político que domina la objetividad dada en las estructuras del estado. Subjetividad impredecible y autónoma.

Este discurso se caracteriza, entre otras cosas, por el término *isegoría*, es decir igualdad en el uso de la palabra.² No es un término muy común en el discurso ordinario de la literatura griega, pero se convierte en un término técnico para

designar el mismo valor de la cultura de Atenas y de las tradiciones políticas griegas: la libertad para hablar de igual a igual sobre los asuntos de la ciudad que tenía todo ciudadano. Demóstenes menciona el término como endiada junto a ‘libertad’, ἰσηγορία καὶ ἐλευθερία,³ para cifrar todo lo que Atenas estaba a punto de perder, cuando ya no habría más *pólis* en sentido estricto, porque no habría ya derecho igualitario a la palabra, y comenzaría la época del imperio macedónico. *Isegoría* (de ἰσῶφ-α)γορα), además, contiene la raíz ‘plaza’, *agorá*, que era el lugar donde se ejercía el derecho de hablar. El lugar de la constitución de esta *pólis* no es ni un palacio, ni una escuela, ni la cumbre de una montaña, ni un templo, sino la plaza, porque allí acontece el *lógos* de los elocuentes ciudadanos, y del *lógos* sale el *nómos*, la norma que hace justas las acciones y define la justicia, que es política. La norma de la ciudad, por otra parte, lucha por diferenciarse de varios concurrentes que habitan también el concepto de *lógos*: las tradiciones de una estirpe o de una aristocracia, el dictado de un conductor considerado superior por naturaleza o por donación divina, o un oráculo sagrado, y por fin, el concurrente más fuerte, la ley de la naturaleza, aquella que rige los astros, y que se hace presente en la ciudad por alguna de sus mediaciones, y no por la deliberación sobre la base de la igualdad de palabra que se da en la plaza. Pues bien, podemos definir el discurso político como aquel que se habla en una polis y que habla ‘sobre’ la polis, con el predominio del método de *isegoría* sobre los otros métodos de decir y escuchar lenguajes. Digo ‘predominio’ porque ninguna de las otras formas desaparece por completo en la experiencia política de las ciudades,⁴ aunque todas ellas pueden ser objeto de ‘discusión en la plaza’.

Existe pues una particularidad griega en el modo de producción de conceptos como ‘ley’, ‘asamblea’, ‘ciudad’. Otras culturas podrán tener en sus léxicos, y en su práctica social, términos que se asemejen, pero no son del todo equivalentes por los supuestos que sobrellevan. Ya lo veremos con los enemigos de Atenas, los Persas. El caso de la tradición judía, cuando traduce la Biblia al griego en la época helenística, es sintomático. La palabra *isegoría* nunca es relacionada con ‘asamblea’, *ekklesía*; es casi desconocida en su vocabulario. La única vez que aparece es para aconsejar al hombre humilde: “cuando te llame un hombre poderoso... no le hables de igual a igual”, es decir, no lo trates como si fuera válida la *isegoría*.⁵ Se trata de un consejo práctico para la conducta del hombre piadoso, que debe confiar en Dios y desconfiar del poderoso. Estos conceptos deberán

necesariamente estar acompañados por otra visión del poder y del discurso sobre la política.

Relación entre el discurso político y el filosófico

Dos abordajes diferentes de la cuestión pueden dar resultados concurrentes: si estudiamos los discursos llamados filosóficos encontramos que una de sus especies es el discurso sobre lo político, la *República* de Platón, por ejemplo. Si estudiamos, por otra parte, los discursos políticos, es decir, aquellos que se dan en el ámbito de la *isegoría* de la *pólis*, encontramos que una de sus especies es el filosófico, la oratoria de Gorgias, por ejemplo. ¿Cuál es parte de cuál? Ambos pueden subordinarse mutuamente, y esta es una manifestación de su dialéctica. Veamos. La apertura de la *pólis* a un discurso libre que indaga sobre alternativas aparece como lugar propio del nacimiento de la filosofía en Jonia, durante el s. VI a.C. Las ciudades de los primeros filósofos, recostadas sobre lo que hoy es el occidente de Turquía, sintieron antes que otras la presión del coloso político de su época, el imperio persa, y fueron también las primeras en alzarse contra ese poder. Lograron su independencia gracias a que las grandes ciudades del Ática y el Peloponeso, con Atenas a la cabeza, las apoyaron. No quiero ahora recordar cómo los griegos vencieron repetidamente a los persas, pero sí notar la relación del discurso de entonces con el actual, cuando se diferencia un occidente ‘democrático’ y un oriente ‘autoritario’. Los griegos habían consolidado simultáneamente una red comercial expansiva, una tecnología naviera innovadora, un sistema monetario supraterritorial, un hábito de estudiar regularidades de la naturaleza y sacar provecho de ese conocimiento, un sistema político sometido a teorías y discusiones en cada ‘plaza’ y, también, un discurso sobre los principios, cosa que ahora llamamos preferentemente ‘filosofía’.

La motivación militar para unir centros políticos tan diversos y, de este modo, enfrentar al monolítico coloso de Persia está narrada entre otros por Heródoto. En esta discusión ideológica está claro que los persas consideran que es una aberración el modo de vida (griego) donde todos en la ciudad tienen el mismo rango, pues el señor no puede ser ‘igual’ al súbdito.⁶ Por su parte, los griegos no pueden admitir que los amenace una modalidad (persa) donde los que gobiernan creen tener una naturaleza superior a los gobernados.⁷ Es conveniente advertir que el

enfrentamiento entre Grecia y Persia era militar, sin duda, pero tenía una explicación política explícita, y debajo de ésta, una explicación cultural, y en el fondo, diríamos en términos modernos, una fundamentación antropológica. Había dos ideologías contrapuestas sobre la cuestión básica de cómo se relaciona un hombre con otro hombre.

Me interesa ahora desplazar la atención al campo de la filosofía, para mostrar que el inicio de la filosofía muestra una situación social semejante a la que permite la experiencia de la asamblea ciudadana. Lo que tradicionalmente consideramos el inicio del filosofar en un Tales de Mileto y en sus contemporáneos llamados 'físicos' se asemeja en varios sentidos a una discusión de plaza, es decir, a una indagación libre en la que nadie exige títulos habilitantes para opinar ni pone límites a las conjeturas. A Tales se le ocurre, es decir le adviene una idea de que todas las cosas comienzan como agua y después de varias transformaciones retornan al agua. Busca una idea ordenadora en medio de la diversidad de procesos cósmicos. Es un juego heurístico, rebatible, pero también poderoso porque explica algunas condiciones de la naturaleza. No todas, sin embargo. Otros pensadores aportaban indagaciones semejantes y contradictorias, en un ambiente homólogo al de las discusiones sobre temas de la *pólis*. Se trataba de recrear el mundo moviendo las posibilidades del lenguaje. Se trataba del discurso de aquella especie donde la libertad de palabra permitía proponer la elección de un comandante para la guerra, o modificar la ley de tributos y de penas, y donde también se podía levantar la pregunta: ¿qué hace el sol cuando se va?, ¿de qué está hecha la luna?, ¿es el agua lo primero o lo es el fuego?, ¿cuándo empezó el mundo? Y acto seguido discutir las diversas respuestas conocidas, o agregar nuevas. Desde este punto de vista, el naciente discurso filosófico puede considerarse una especie del discurso político, porque se da en una ciudad donde desde el lenguaje se puede conjeturar, indagar, sorprender, innovar, desarticular lo articulado, contra-decir al sentido común. Existía en Grecia un impulso crítico que abría las puertas para revisar las concepciones socialmente pautadas, las tradiciones anidadas en el lenguaje y en la educación pasiva. Es probable que se pueda hablar de la primera experiencia masiva de ilustración en la historia europea, donde ilustración significa algo semejante a lo que habría de significar en el s. XVIII, con antagonismos implícitos por dos tendencias inevitables de toda cosmovisión iluminista: manejar el mundo con la tecnología, y conquistar pueblos para ofrecerles las ventajas de la civilización.

Sin embargo, el objeto de ese discurso filosófico no se manifestó claramente político en sus inicios. No parecía que sol, luna, generación, corrupción, eclipse, triángulo, etc., fueran temas para tomar decisiones en la plaza. El objeto era más bien la naturaleza, lo que ellos mismos llamaron *physis*, a partir de un término verbal que significa brotar, crecer, darse.⁸ Lo que se da regularmente puede ser estudiado y sometido a hipótesis radicales de continuidad estructural y genética. Se utilizaron entonces términos más generales y modalidades idiomáticas cada vez más desencarnadas y formales para preguntar. En un momento siguiente, en la parte occidental del mundo griego, que hoy es el sur de Italia, apareció la dialéctica más refinada y radicalizada de un Parménides o de un Zenón de Elea. Ellos se atrevieron a reflexionar en los bordes del lenguaje. En esos bordes, las semánticas más simples como ‘ser’, ‘no ser’, ‘antes’, ‘después’, ‘siempre’, ‘nunca’, ‘uno’, ‘todo’, etc., despliegan poderosos sistemas ideológicos de alto potencial despótico. Potencial despótico significa que términos como ‘todo’, como ‘ser’, arrastran el pensamiento hacia definiciones absolutas sobre la realidad, generalmente tautológicas y, al mismo tiempo, antitéticas. El despotismo potencial de este pensamiento es morigerado por los dialécticos y lógicos posteriores, que intervienen en las sistematizaciones del pensamiento puro y del aplicado. Así Platón, por ejemplo, deslumbrado en su juventud por “el ser es” de Parménides reconoce en su madurez que con esa tiranía no se puede pensar el mundo y acepta el necesario parricidio que comete el pensador contra Parménides⁹ para expresar que “en algún sentido” el ser es, y “en otro”, el ser no es. Podríamos recordar la relación de la escuela pitagórica con el discurso político, pues los pitagóricos estuvieron íntimamente relacionados con organización de ciudades y de agrupaciones altamente jerarquizadas. No se trataba en estos casos de una correlación entre la libertad de palabra y la política, sino de la política como ámbito de aplicación de sistemas deductivos, jerárquicos.

Inevitable es recordar en este punto a los llamados ‘sofistas’. Éstos descubren un mundo que no es el de la naturaleza, sino que es el de la ciudad, y que tiene leyes que no pueden expresarse ni con la física de los jónicos ni con la dialéctica de los eleáticos ni con la aritmología de los pitagóricos, porque los elementos de la composición de este mundo no son el agua o el fuego, ni son conceptos, ni son números. Son palabras. En este sentido podemos entender que un sofista como Gorgias escriba un tratado afirmando que “el ser no existe”, lo que quiere decir que no es tema, pero que los adversarios como Platón o Aristóteles entendían como

“contra-dicción”. Entonces, la filosofía que había nacido en el ambiente político de la libertad de palabra ejercida en la plaza de la ciudad, descubre que ella también puede estudiar el resultado de la interacción de las palabras: ese campo de interacción en su concreción superior se llama *pólis*. Esa concreción está compuesta por el cruce de otras concreciones especiales, como la palabra de intercambio en el comercio, la palabra en la asamblea por temas públicos y militares, la palabra en el juego de acusación, defensa y sentencia de los juicios, la palabra de los oráculos y de las súplicas a los dioses, la palabra del legislador. Y si el ‘agua’, elemento físico, se hace absoluta en Tales, y el ‘ser’, concepto lógico, se hace absoluto en Parménides, aquí es el hombre dueño del lenguaje el que se hace rey. Ése es el sentido de la expresión del brillante sofista Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”.¹⁰ El hombre es el dueño de la palabra y el creador de la ciudad. Esta expresión tiene un gran poder si se la despliega en el ámbito de la ciudad, donde el lenguaje es elemento y factor determinante de la misma realidad. Pero no es tan poderosa en el campo de la indagación de la naturaleza, donde proporciones lógicas, matemáticas y empíricas, independientes del hombre, parecen decidir cuáles son las ‘medidas’.

En este punto aparece la gran disputa entre los sofistas. Sócrates, porque Sócrates era uno de ellos a la vez que adversario de todos ellos, en un contexto de luchas políticas durante el gobierno de los llamados ‘treinta tiranos’ en Atenas, quiere fijar un ancla en algún fondo del mar de las palabras. Platón, que escribe sobre la disputa y la voluntaria muerte de Sócrates, propone un camino para resolver la cuestión: se debe buscar en el campo político y ético un nivel paradigmático que supere las subjetividades y las decisiones del poder humano, así como en las ciencias de la naturaleza se encuentran principios físico matemáticos que exceden las posiciones subjetivas.¹¹ Para ello indaga las capacidades del modo dialéctico de hablar, donde se encuentra un nivel de universalidad y permanencia que abraza al mismo tiempo los fundamentos necesarios tanto de la realidad natural como de la realidad política. Platón es entonces un pensador conservador, adverso a las tendencias participativas y populares de la Atenas del s. V a.C., que enfrenta con una agudización de los recursos lógicos las tesis de los ‘sofistas’, término que desde entonces será peyorativo. Pero su intención fundamental no era contemplativa sino política, como lo muestran sus recuerdos biográficos¹² y su participación por tres veces en experiencias políticas de la Grecia itálica. Su mismo concepto de la filosofía como factor educador del ciudadano, del *polítes*, nos habla

del punto de partida y de llegada de su obra escrita. Como afirma el ya citado Gadamer, es Platón el primer filósofo del cual conocemos un corpus de escritos para leer como texto. Los escritos de sus adversarios sofistas se perdieron, es decir, no superaron el camino de dos mil años para llegar al renacimiento italiano en forma de manuscrito. Y éste no es un hecho fortuito, sino un claro hecho político.

Otros discursos políticos: los poetas, los historiadores

Contemporáneos de los primeros textos filosóficos, aparecen otros modos de escritura que pueden ser considerados políticos en el sentido restringido, en cuanto reflejan aquella característica de la *pólis* constituida en torno de una 'plaza' con libertad de palabra. El caso del teatro ateniense puede ser paradigmático. La ciudad se constituye en un anfiteatro, en un escenario que la refleja; allí celebra una fiesta religiosa popular de inspiración dionisiaca, y a esa celebración ahora pública (ciudadana) le da el nombre tradicional de 'canto de los cabros', es decir 'τραγοφο-%δη' o tragedia. Es interesante notar que en el contenido de esa celebración de origen popular, con texto, cántico, coro, danza y plástica escénica, se exponen los tópicos de la nobleza o aristocracia arcaica. El resultado es un espejo del acuerdo social que ocurre en la ciudad de Atenas, entre el componente democrático y el aristocrático.¹³ Y también es un espacio de discurso donde se expresan las aporías de la ciudad, se discute sobre las conductas del hombre puesto a prueba por las fuerzas humanas y extrahumanas, y donde se evoca a las divinidades favorables hacia el espacio político de la ciudad, aquél en el que todos tienen derecho a la palabra, o al menos deberían tener tal derecho. Tanto la investigación de Gallego (2003: 527) como la de Rinesi (2003: 257) presentan con penetración la consonancia del discurso trágico con el discurso político, analizando literaturas de épocas muy diferentes, como son la de Esquilo y la de Shakespeare. El punto central se establece en la correlación de la imposición del dilema, expresado en un discurso con alternativas contradictorias y lógicamente insolubles, tanto para el héroe trágico como para el ciudadano político (valga la redundancia). En ambos casos se ilustra la soledad del hombre que debe decidir entre opuestos sin poseer una garantía previa más allá del valor —político— de la decisión misma.

Los historiadores griegos, especialmente Heródoto y Tucídides, pertenecen a la misma cultura de la que emerge la tragedia política y el discurso filosófico. Los

historiadores abandonan las narraciones de los orígenes, es decir mitológicas, y se abocan a un trabajo de explicación e interpretación del obrar humano en su inmanencia propia. Con acierto, Gallego (2003: 241-307) relaciona la invención de este discurso, por parte de Heródoto, con la experiencia de la democracia ateniense. Las decisiones de la asamblea, donde se tiene conciencia de la *isonomia*, conforman la trama que es objeto en la explicación histórica. Este nuevo género “surge en Grecia en el siglo V claramente ligado a la política, y de manera especial, como forma de procesar la sucesión de acontecimientos militares políticamente producidos” (2003: 245). Este historiador no es cronista del poder, sino investigador del desenvolvimiento de la acción humana, y con relación a la acción humana en su expresión política: la que ejerce la ciudad a través de decisiones tomadas desde el ejercicio de la *isonomía*. Por ello, agrego yo, este modelo de historiografía entra en crisis en momentos de despliegue de los imperios, alejandrino y romano, porque entonces al historiador parece que se le da otra función: ubicar en una narración que se inicia en tiempos arcanos e incontrolables las fuentes del poder que se hace presente en el soberano del momento. Este esquema necesita recuperar la mitología como fase del mismo método histórico (Martín 2002; 319-321), y de alguna manera es heredado por la historiografía cristiana, cuyo gran iniciador, Eusebio de Cesarea, establece una secuencia entre teología e historia.

Política y tragedia en un reciente libro de Eduardo Rinesi

Rinesi hace una lectura política del *Hamlet* de Shakespeare, y en ella sostiene que el pensamiento trágico “es un tipo de pensamiento especialmente apto para el estudio de los fenómenos políticos” (2003: 15). A este tipo de pensamiento Rinesi contrapone el de la filosofía política moderna, en cuanto ésta se encuentra atraída por el optimismo del orden y de la posibilidad interna del Estado, sin advertir el fondo irresoluble, conflictivo, es decir, “trágico”, de toda reflexión sobre lo político. El libro contiene un penetrante análisis del texto de Shakespeare y de sus lecturas posteriores, iluminando la figura del príncipe danés como la del hombre que descubre el fondo insoluble del dilema político entre conato del orden y experiencia del caos. Rinesi define también tres momentos fundadores del pensamiento político moderno mediante los textos de Maquiavelo, revelador de la

insuperabilidad del conflicto, de Hobbes, propugnador de la idea del contrato como cierre inestable de la situación de conflicto, y de Gramsci, como teórico de la hegemonía en la contingencia (Rinesi 2003: 95, 229). Para Rinesi, la dialéctica, de tipo hegeliano por ejemplo (220), es la completa neutralización de la tragedia en cuanto se la diluye en un proceso presidido por el orden intemporal. Sin embargo, propone hacia el fin del libro una suerte de metadialéctica entre la dialéctica y la tragedia, en la que cada una de ellas, sin desaparecer, tratará de evocar a su contraria. La tragedia, porque deja una enseñanza para los hombres que actúan en la historia; la dialéctica, porque nunca absorberá en su racionalidad las pérdidas y las injusticias que la misma historia produce (258-260). La historia se hace así desbordadora de la razón.

La mención del libro de Rinesi tiene varias aristas para el tratamiento que llevo adelante en la presente indagación. Por una parte, tiene una relación formal con la misma, en cuanto en ambos casos, el antiguo y el moderno, nos encontramos con incidencias mutuas de diversos tipos de literatura: el político, el histórico, el artístico, el filosófico. Pero también se descubre una incidencia en el contenido, en cuanto en todos los casos encontrados, antiguos o modernos, se enfrenta el tema de la ciudad como el de un orden a construir, pero se encuentra una barrera infranqueable de dificultad en el tiempo: la contingencia fundamental de toda construcción en la ciudad. En ambas épocas, antigua y moderna, hay autores que se inclinan por señalar la necesidad del estado frente a otros que prefieren iluminar la inevitabilidad del conflicto. En ambos casos, Platón o Hobbes, son hostiles hacia la retórica y la predicación porque quieren salvaguardar al estado. En ambos casos hay declaraciones de insuperabilidad del fondo trágico de la situación humana, en Gorgias o en Maquiavelo. En ambos casos hay poetas que hacen sufrir indefinidamente al hombre político por su indecisión o vacilación frente al saber o no saber, frente al ser o no ser.¹⁴ Y en todos los casos, el tema del lenguaje es central, porque es en la palabra donde se propone superar las guerras. Eso es político en sentido clásico y en sentido moderno.

Conviene pues extender nuestra consideración de los aspectos correlativos entre tragedia y política en la antigüedad —motivados por el muy documentado y bien pensado libro de Rinesi—, destacando profundas coincidencias en la temática de la tragedia y aportando observaciones en lo que respecta al juicio sobre los textos antiguos.

La represión de lo trágico en el discurso político antiguo

Rinesi menciona el ineludible texto de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*,¹⁵ donde el autor señala una “lucha eterna entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo”.¹⁶ El texto del alemán es la primera etapa de su enfrentamiento cultural y filosófico con el racionalismo socrático y contra todo platonismo de los dos mundos, incluida su versión ‘para el pueblo’, que sería el cristianismo. Con buenas razones, señala que la tragedia es una forma cultural griega que nace del festejo dionisiaco con divinidades de la vida y de lo pre-racional. En ese sentido es históricamente correcto oponerlo al movimiento contrario del platonismo, que quiere limpiar la ciudad de los poetas que atribuyen locuras, inconvenientes, inmoralidades, en una palabra, irracionalidad y pasiones a los dioses.¹⁷

Bien destaca Rinesi que el discurso político ha sido marcado por este intento de erradicar la poesía —la tragedia— de la consideración política a favor de un modelo racional ideal, donde el alma superior domine a las partes inferiores, sedes de la sensibilidad y de la vida. “De Platón en adelante, en efecto, —escribe Rinesi (2003: 16)— las líneas mayores de esa tradición [filosófica occidental] se han empeñado, no sólo en descalificar en modo muy tajante a la tragedia, sino incluso en fundar la posibilidad misma de un pensamiento filosófico por oposición al tipo de pensamiento propio de ese mundo”. Esta afirmación —tajante— está acompañada en el libro por una lectura intensa y extensa de la bibliografía moderna sobre el tema. Mi intención, sin embargo, es ampliar ahora la investigación en dirección a un importante autor antiguo de la tradición mencionada, Aristóteles, pues creo difícil afirmar que en este caso se construya un pensamiento político por oposición a la tragedia. Una sospecha que apoya mi hipótesis podría venir de la historia del pensamiento político, en el sentido de que antes de la modernidad, es decir en este caso antes de Maquiavelo y del pensamiento pre-shakespeareano que Rinesi menciona (2003: 255), el modelo medieval del pensamiento político, caracterizado por una relación de lo político con una determinada moral, empieza a resquebrajarse precisamente por la influencia histórica de los textos aristotélicos (Ullmann 1983: 152ss).

Pero lo que me interesa ahora más bien es la posición de los textos mismos de Aristóteles sobre el tema. Por una parte, a diferencia de Platón, considera altamente la capacidad de la tragedia como género ‘más filosófico’ que la historia, por

ejemplo, para desentrañar lo verosímil de la acción humana.¹⁸ Pero donde Aristóteles se disocia, a mi juicio, de la posición idealista de Platón y de la posición de Hobbes, sospechosa respecto del pueblo y de sus veleidades, es particularmente en el libro VII de la *Política*, que algunos editores y traductores titulan: “sobre la ciudad ideal”,¹⁹ contra Aristóteles y asimilándolo a Platón, cuando en realidad lo que Aristóteles dice es “sobre la [organización] política mejor”.²⁰ La confusión entre ‘ideal’ y ‘mejor’ no puede sostenerse ni sobre la base de los textos, ni sobre un análisis de los conceptos. No se trata de un simple matiz distinto respecto de Platón, sino de un pensamiento que se le opone en método y en resultados, y precisamente porque recoge la atención del tratamiento de la literatura política de la tragedia.

Cotejando estas cuestiones con una relectura de los textos de Aristóteles, pude comprobar no sólo que no puede hacerse una lectura platónica de su teoría política, sino que existe un pensamiento estructuralmente compatible con la gran intuición moderna de Maquiavelo, que Rinesi describe muy bien con los siguientes términos:

un movimiento desde el énfasis en la *virtù* del sujeto político para enfrentar los peligros de un mundo desconocido e ingobernable hacia el énfasis en la solidez de las instituciones que organizan y regulan la vida en común de los hombres (Rinesi 2003: 90).

Esta relación entre azar y razón, entre ‘Fortuna’ y ‘*virtù*’, que Rinesi estudia detenidamente en su capítulo 1, puede leerse en comparación con un párrafo del libro VII de la *Política* de Aristóteles, que en el contexto de esta exposición yo me atrevería a denominar no platónico y pre-maquiavélico, *sit venia verbi*. El texto es el siguiente:

[...] ya que también la buena fortuna es distinta necesariamente de la felicidad por esta razón, pues la causa de los bienes exteriores al alma es el azar y la fortuna, mientras que nadie es justo ni prudente por fortuna ni mediante la fortuna. Se sigue de ello, acudiendo a los mismos argumentos, que la ciudad mejor es la que es feliz. Pues es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia.²¹

Me propongo ahora releer este texto iluminado por el estudio de Rinesi, mostrando la posición de Aristóteles, entre facticidad e idealidad. Aristóteles compara, en el contexto del pasaje citado, el individuo y la ciudad. Así como en el individuo la vida, la salud, los bienes externos no son el resultado de la virtud, tampoco en la

ciudad la acción humana puede suplir el campo de lo fortuito. Para definir este campo Aristóteles usa dos conceptos complementarios, ‘azar’ (τὸ τυχερό) y ‘fortuna’ (τυχή). La diferencia está en que el ‘azar’ es la sombra negativa de la naturaleza y la ‘fortuna’ es la sombra negativa de la acción humana. Como el individuo humano está rodeado por estas dos fuerzas irreductibles a la razón, también la ciudad lo está. Aristóteles acepta que no sea la filosofía ni la política la que decide sobre lo azaroso y lo fortuito. Estos dos ámbitos no son intrínsecamente negativos, porque componen la manifestación de lo dado. Pero a partir de allí, tanto el hombre como la ciudad deben practicar la *areté*. Que podemos también traducir al italiano de Maquiavelo: la *virtù*. Y esta fuerza para obrar bien no está cargada de una moral heterónoma, sino que es la misma fuerza del obrar humano según racionalidad de fines, porque si bien hay que distinguir *eudaimonía* y *eutychía*, es decir la felicidad que da la virtud y la buena suerte que la virtud no puede dar, el modelo de ciudad que propone Aristóteles debe tener ambas cosas. No puedo no recordar la expresión de Maquiavelo citada por Rinesi (2003: 57): “creo que de la Fortuna depende la mitad de nuestras acciones, pero que nos permite dirigir la otra mitad, o algo menos”. Hay algo que no se puede hacer ni con el pensamiento de Aristóteles ni con el de Maquiavelo: armonizar las dos ‘mitades’, dicho en lenguaje analógico. La política no es la ciencia del manejo y articulación de las mitades, sino el reconocimiento de los límites de la acción humana, pero al mismo tiempo, de la consideración de su especificidad como ‘acción según la virtud’ o contra la virtud. Sin querer aplanar al moderno y al antiguo como si tuvieran las mismas ideas, me parece advertir en el contexto de Aristóteles se da un acercamiento al concepto de ‘fortuna’ en los términos que Rinesi atribuye a Maquiavelo: fortuna sería

una metáfora para lo incomprensible y lo incognoscible, como el nombre que damos a aquello que de radicalmente contingente, inestable e indeterminado tiene el movimiento de las cosas del mundo (Rinesi 2003: 57).

Hay aquí términos que aplicados a Aristóteles podrían parecer anacrónicos (lo son al menos para el caso de ‘contingente’), pero advierto una sintonía, un movimiento hacia el concepto moderno de política como ciencia de los medios para el fin, a partir de lo ‘real’.

Filosofía y democracia griega

La rigurosa y documentada investigación de Julián Gallego, por último, merece algunas observaciones. El autor se interesa por encontrar la particularidad de la experiencia ateniense del s. V donde se conforma el sujeto político como soberanía popular. Para ello establece una elección de fuentes, privilegiando por ejemplo a Heródoto y a Esquilo en cuanto “fundadores de subjetividades” (Gallego 2003: 53). En la parte conclusiva afirma:

Ciertamente la irrupción de la política democrática implicó una proliferación de prácticas discursivas como la historia, la sofística y la tragedia que procesaron la experiencia democrática tomando la consistencia de la Atenas clásica como una cultura totalmente atravesada por la política (537).

Allí se nombra a la sofística, excluyendo a otras corrientes de la filosofía ateniense y griega. Esta decisión puede explicarse de algún modo por lo escrito anteriormente sobre otro discurso filosófico del s. IV opuesto a la sofística (237): “que se proclamará depositario último de la verdad abstracta de la *pólis* y se ubicará en una posición prescriptiva, trascendente, normativa”. Esta formulación puede caber para algunos aspectos de la filosofía griega no sofística, pero no tiene la capacidad para abrazarla en su totalidad. E incluso en alguna de sus expresiones de tendencia abstracta y prescriptiva, no puede entenderse sin el contexto de la experiencia política ateniense y como resultado de la misma, no tanto como elemento heterogéneo.

En este sentido expresé previamente mi descripción de la filosofía de los fisiólogos jónicos dentro del marco político de la *isegoría*, aunque no fuera un marco estrictamente ateniense. La filosofía griega misma en casi todas sus corrientes constituye una experiencia concomitante con la subjetividad política de las ciudades griegas. Dudo que éste sea el caso para las experiencias político filosóficas del pitagorismo en Italia, pero no dudo que éste sea el caso de la vida filosófica de Platón. En el caso de Aristóteles, cuyo pensamiento político ha recibido una justa atención por el libro de Gallego, debemos comprender al filósofo en el contexto filosófico político de Atenas y en referencia al ideal y a la experiencia de la democracia. No aparece con claridad el desarrollo analítico que le permite a Gallego llegar a dividir algunas especies de literatura griega que serían concordes con la invención del sujeto político, y otras que le serían refractario. Así, llama “lúcidos” (537) —término muy connotado en la tradición política

argentina— a los “pensadores de la democracia”, que serían Esquilo, Heródoto y los sofistas (*ibid.*). En ellos estarían las “formas de la producción de la verdad” (237), formas inmanentes a la realidad política, mientras que otras serían trascendentes a la misma, es decir ajenas o reaccionarias. Desde el punto de vista historiográfico es evidente que la partición de las tradiciones filosóficas respecto de la capacidad del lenguaje político, si se trata de un *lógos* creador sin presupuestos o si se trata de un *lógos* subordinado a otro orden no político que se manifiesta en la naturaleza o en la necesidad de las ideas, es un dato inevitable en la interpretación de la cultura griega. La cuestión, aun desde el punto de vista ‘historiográfico’, no puede resolverse con series de correlaciones antitéticas, porque el problema no puede ser agotado en una analítica de la subjetividad de los actores de la política, en cuanto la experiencia (democrática) de la filosofía griega encontró núcleos problemáticos que necesariamente deben ser abordados de una manera dialéctica, es decir, por la contraposición de proposiciones abstractas que exceden, desde el punto de vista lógico, a toda oposición enunciativa que pueda ser puesta a votación en la plaza. Éste es un límite real de la *epistémé* griega. Ésta es la experiencia de Grecia. Y toda esta experiencia tiene que ver con la *isegoría*, es decir, tiene un contexto político.

No podemos suponer que la discusión entre sofistas y socráticos haya sido zanjada en favor de alguno de ellos. Y esa discusión tiene momentos políticos, algunos de los cuales son estrictamente filosóficos. Es decir, en el momento en que se advierte la diversidad de saberes frente a la diversidad de los contenidos: la física, la matemática, la ética, la política, la técnica. Y en este caso, la oposición entre objetividad y subjetividad, que Gallego (2003: 535-536) desarrolla hacia el final de su obra, no puede manejarse sino del modo más radicalmente dialéctico, y no meramente antitético. No puede pensarse que las leyes enquistadas en un estado aristocrático sean consideradas objetividad, mientras que las decisiones soberanas de la asamblea popular son vistas como el lugar de la subjetividad por excelencia. En ese sentido, el mismo Aristóteles nos ha dado un argumento para reflexionarse sobre la dialéctica entre condiciones objetivas (azarosas) y subjetivas (políticas) en el funcionamiento de la misma asamblea popular. En la *Constitución de los atenienses* Aristóteles se refiere a la dificultad para hacer concurrir a la Asamblea a los ciudadanos, y a los procedimientos fraudulentos y corruptos que los líderes adoptaban para traer votantes. La solución que se encontró fue la de ofrecer una paga a los presentes, cosa impensable al principio de la práctica de la Asamblea. La

paga fue creciendo, sin duda ante la advertencia de su eficacia. “Primero dispuso Agirrio un óbolo, después Heraclides de Clazomene, llamado el rey, señaló dos óbolos, y Agirrio de nuevo, tres óbolos” (41, 3). He aquí un juego entre objetividad y subjetividad, entre pasión y virtud, entre economía y política. Esta dificultad, que puede encerrar una dimensión trágica por su contradicción latente, es también una dificultad presente en la práctica de democracia en nuestros días. ¿Se deberá a experiencias semejantes por las que Aristóteles pone en tela de juicio la ‘democracia total’? De cualquier manera, si no idealiza la democracia es porque no ‘idealiza’ ningún modelo, y propone más bien esquemas para el ‘mejor gobierno’ a partir de las condiciones objetivas de cada sociedad.

Notas

¹ Es evidente que en Homero no hay distinción metodológica para el tratamiento de las cosas del cielo y de los dioses y aquellas de los hombres y de la tierra. Otra cosa es Teofrasto (fin del s. IV a.C.), por ejemplo. Fue el sucesor de Aristóteles al frente de su Escuela y hombre de transición entre la época clásica y la alejandrina. La diferencia neta entre los tratamientos de lo que hoy llamaríamos ciencias naturales y ciencias sociales se nota en sus obras, que llevan títulos como *De causis plantarum* y *De pietate*, respectivamente.

² Véase con provecho el tratamiento del término *isegoría* en Gallego (2003: 100-107). Tomo *isegoría* como representante de una constelación de términos y frases que significan la igualdad de todos los actores que intervienen en el discurso público de la *pólis*, como *isonomía*, *eleuthería*, etc.

³ Demostenes, *Oratio* 21.124.1-5:

ου) δη.: δει⊆ παρορα=ν τα.: τοιαυ=τα, ου)δε.: το.:ν ε)χει⊆ργοντα δε/ει και| φο/β% το.: δι⊆κην ω@ν α@ν η(μω|ν α)δικηθ@= τιφ λαμβα/νειν παρ@ αυ)του= αφ'λλο τι ξρη.: νομι⊆ζειν ποιει⊆ν η@ τα.:φ τη=φ ι=σηγορι⊆αφ και| τα.:φ τη=φ ε)λευθερι⊆αφ η(μω|ν μετουσι⊆αφ α)φαιρει⊆σθαι.

⁴ Caso de “Temístocles y el oráculo” en Gallego (2003: 139).

⁵ *Cfr. Septuaginta, Sirácida* 13.11: μη.: ε)/πεξε ι)σηγορει=σθαι μετ@ αυ)του=.

⁶ Heródoto, *Historia* 3.142.11-13: “No me parece correcto Policrates que alguien gobierne a hombres que le son iguales o que alguien haga cosas semejantes”, dice Meandrio contra el griego. ου)φ'τε γα'ρ μοι Πολυκρα/τηφ η)φ'ρεσκε δεσπο/ζων ανδρω|ν ομοι⊆ων ε(ουτ%| ου)φ'τε αφ'λλοφ ο)σστιφ τοιαυ=τα ποιε/ει.

⁷ Heródoto, *Historia* 1.101, critica el sistema de seis castas o estratos sociales de los llamados Medos, es decir, de los Persas, que aprestaban sus ejércitos para invadir. No se sentía amenazado solamente por un ejército, también por un concepto de hombre.

⁸ Su correspondiente latino, *natura*, significa también el conjunto de lo ‘nacido’.

⁹ Platón, *Sofista* 241d5.

¹⁰ Protágoras, DK Fragm. 6: πα/ντων ζρημα/των με/τρον ε/στι.:ν α/νθρωποφ.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* 987a29-b1.

¹² Cfr. Carta VII, sea auténtica de Platón o salida de la pluma de algún hombre de su escuela.

¹³ Para este asunto se lee todavía con provecho Rodríguez Adrados (1983: Segunda parte)

¹⁴ Compárese el análisis de Rinesi 2003: 60, sobre la vacilación de Hamlet, con el verso de Esquilo, *Agamenón* 211: “¿Cuál de estas cosas contrarias está exenta de males?”, τι· τω|νδὲ α·φνευ κακω|ν;

¹⁵ Edición en español de Alianza, Madrid 1985, citado en Rinesi 2003: 15. La primera edición alemana data de 1872.

¹⁶ Nietzsche (1985: 140), citado por Rinesi 2003: 16.

¹⁷ Cfr. Platón, *República* 7.

¹⁸ Aristóteles, *Poética* 1447a-1453b.

¹⁹ Sólo a modo de ejemplo, puede verse el título de la edición de la *Política* en Gredos, cap. VII, traducida por Manuela García Valdez, cuyo título es: “Descripción del estado ideal”.

²⁰ *Política* 1323a14: Περι| δε.: πολιτει·ιαφ α)ρι·στηφ.

²¹ Aristóteles, *Política* 1232b26-33: ε)πει| και| τη.:ν ευ)τυξι·ιαν τη=φ ευ)δαιμονι·ιαφ δια.: ταυ=τὲ α)ναγκαι·ον ε(τε/ραν ειΣναι □τω|ν με.:ν γα.:ρ εκτο.:φ α)γαθω|ν τη=φ ψυξη=φ αι·θτιον τ·αυ)το/ματον και| η(τυ/ξη, δι·καιοφ δὲ ου)δει(φ ου)δε.: σω·φρων α)πο.: τυ/ξηφ ου)δε.: δια.: τη.:ν τυ/ξην ε)στι·ν□: ε)ξο/μενον δὲ ε)στι| και| τω|ν αυ)τω|ν λο/γων δεο/μενον και| πο/λιν ευ)δαι·μονα τη.:ν α)ρι·στην ειΣναι και| πρα/ττουσαν καλω|φ. α)δυ/νατον δε.: καλω|φ πρα/ττειν τοι·φ μη.: τα.: καλα.: πρα/ττουσιν: α)δυ/νατον δε.: καλω|φ πρα/ττειν τοι·φ μη.: τα.: καλα.: πρα/ττουσιν: ου)θε.:ν δε.: καλο.:ν ε)ργρον ου)ρτὲ α)νδρο.:φ ου)ρτε πο/λεωφ ξωρι(φ α)ρετη=φ και| φρονη/σεωφ:

Bibliografía

Ediciones

BEKKER, I. (1831-1870). *Aristotelis opera*. 5 vol. Berlin: Verlag Georg Reiner.

TOVAR, A. (1948). *Aristóteles. La constitución de Atenas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

BUTCHER, S.H. (1966). *Demosthenis orationes*. Oxford: Clarendon Press.

DIELS, H. y KRANZ, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2 vol. Berlin: Weidmann.

BURNET, J. (1900-1907). *Platonis opera*. 5 vol. Oxford: Clarendon Press.

RAHLFS, A. (1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

JONES, H. y POWELL, J. (1942). *Thucydidis historiae*. 2 vol. Oxford: Clarendon.

Bibliografía citada

- GADAMER, H.G. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.
- GALLEGO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño & Dávila.
- MARTÍN, J.P. (2002). "Historiografía, religión y filosofía en el siglo II" en Fernández Sangrador, J. y Guijarro Oporto (coord.) *Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca; 315-332.
- NIETZSCHE, F. (1985). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- RINESI, E. (2003). *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1983³). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
- ULLMANN, W. (1983). *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Ariel.

Recibido: 18 de octubre de 2004 Evaluado: 16 de noviembre de 2004
--