

Pólis y Caos

El espacio de lo político

Jesús Ezquerro Gómez

A mi padre Julián,
siembra de luz en la tierra común que nos sustenta.

1. PLÊTHOS (MULTITUD)

«Pólis» deriva de la raíz indoeuropea *pelə- en su variante en grado o: *pol(ə)-u-. El lexema indoeuropeo expresa la idea de *llenar*. También remite a las nociones asociadas de *abundancia* y *multitud* (abundante, multitudinario, es lo lleno). «Pólis» guarda un estrecho parentesco etimológico con los vocablos griegos «pléos» (lleno), «polýs» (mucho) y «plêthos» (multitud). Aristóteles, por lo tanto, usa *pleonásticamente* el vocablo «plêthos» al definir a la *pólis* como «una cierta *multitud* (*plêthos*) de ciudadanos»¹.

El término «*plêthos*» designa en Aristóteles una cantidad *numerable* (frente a *mégethos*, cantidad *medible*). La ciudad es, por consiguiente, un cierto *número* de ciudadanos. *Plêthos* será vertido en latín por el vocablo «*multitudo*». El que

* Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, C/. Pedro Cerbuna, 12, 50009 Zaragoza. Tel. 976 843 867. E-mail: jesusezq@unizar.es

1 *Política* III, 1, 1274 b 41. Véase tam. *Pol.* II, 2, 1261 a 18. Esta definición, heredera quizás de la tradición académica (en una de las definiciones atribuidas a Platón podemos leer que «la *politeía* es una comunidad de una multitud autárquica de hombres en relación a la felicidad: La comunidad de una multitud conforme a la ley» [*Politeía koinonía plêthous anthrópon autárkes pròs eudaimonían: koinonía plêthous énnomos*, Platon, *Def.* 413e 10-11]), tendrá eco en el estoicismo. Por ejemplo Crisipo define la *pólis* como «una multitud (*plêthos*) de hombres gobernados bajo una ley (*hypò nóμου dioikóúmenon*)» (Clem. Alex., *Strom.* IV, 26 [= *Stoicorum Veterum Fragmenta.* III, 327]. Véase asimismo Dio. Chrysost., *Or.*, XXXVI, § 20 [= SVF. III, 329]). También Cicerón entenderá el *populus* como una *multitudo* asociada por el *iuris consensus* y la *utilitatis communione* (*De re publica* I, 39. Véase sobre el *populus* en Cicerón: P. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2007, pp. 201 y ss.).

el estado sea definido más tarde por Spinoza como el *poder* de la *multitudo*², es decir, como el derecho de un *metaindividuo* compuesto de una *multitud* de individuos, no hace sino mostrar el trasfondo «político» de su reflexión política.

El concepto de «multitud» no es banal. Como escribe Hanna Arendt, «La política se basa en la pluralidad de los hombres». Mientras que *el* hombre es un asunto propio de la filosofía o de la teología, *los* hombres, por el contrario, son el dato fundacional de la política. La política surge *entre* los hombres, *es* ese *entre*³. La *agorá*, como veremos, puede entenderse como la traducción urbanístico-política de ese *entre*.

La *pólis*, no es sólo una mera cantidad (numerable) de ciudadanos, una multitud; es también una *unidad*, un todo. Esa unidad se denomina en griego *koinonía*, *comunidad*. «Toda *pólis* —leemos en la *Política* aristotélica— es una cierta *comunidad*»⁴. Pero ¿qué es lo *común* (*tò koinón*) que funda la *comunidad* (*koinonía*)? Según Aristóteles, aquella *acción* (*práxis*) que *une* a los elementos *actores* de la misma con los que la *padecen*⁵. Por ejemplo, en la batalla, en el *agón*, la acción de matar *une* al elemento ejecutor (pongamos por caso Aquiles) y al que recibe la muerte (por ejemplo Héctor). La *koinonía* es, por lo tanto, *acción recíproca entre* un elemento *activo* y su correlato *pasivo*, *entre agente y paciente*, *entre* Aquiles y Héctor. En la tabla categorial de la *Crítica de la razón pura* esta acción, que Kant denomina precisamente «*Gemeinschaft*» (comunidad), figura como la tercera de las categorías de la *relación* (*Relation*). La *comunidad política* es el conjunto de *acciones recíprocas* que se ejercen *entre* los ciudadanos, o, por decirlo con palabras de Aristóteles, el «poner en común palabras y actos» (*kaì lógon kaì pragmatón koinoneîn*)⁶. Ese espacio *común* que crean las acciones y las palabras *entre* los actores o ejecutantes de las mismas y los que las padecen o reciben es, como escribe Hanna Arendt, la *pólis*⁷.

El ordenamiento de esa *comunidad* de acciones y palabras es la *politeía*. Ésta es, según Aristóteles, la que otorga una *identidad* a la comunidad política⁸. La *politeía* o constitución es lo que hace de la *pólis* algo «político»; la *forma* que conforma la *materia* que son los *polítai*⁹. Y es así porque intro-

2 *Tractatus politicus* II, § 17.

3 H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 45-47.

4 *Pol.* I, 1, 1252 a 1.

5 Sobre la *koinonía* política en Aristóteles véase W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1887-1902, t. I, pp. 41-44.

6 *Ethica Nicomachea* VI, 6, 1126 b 12.

7 Véase H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 221

8 Véase *Pol.* III, 3, 1276 b 1-15.

9 Véase *Pol.* VII, 4, 1325 b 39-1326 a 5. Puede consultarse también: M.H. HANSEN, *Pólis et cité-état. Un concept antique et son équivalent moderne*, Les Belles Lettres, Paris, 2001, p. 198.

duce un *orden (táxis)* en la multitud que vive en la *pólis*¹⁰. ¿De qué orden se trata? De «un orden de los diversos *poderes (archai)* de la ciudad»¹¹. Ese que determinará el tipo de relaciones (recíprocas) *entre* los ciudadanos. Frente a las monarquías orientales para las que esas relaciones son de dominación unidireccional, asimétrica, vertical (de arriba abajo) de uno respecto a todos, la *pólis* griega organiza el espacio político como un plexo de relaciones *simétricas y reversibles* de todos con todos en torno a un centro.

«Depositar el poder en el centro —escribe J.-P. Vernant— es arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine a nadie. Fijado en el centro, el *kratos* escapa a la apropiación particular para llegar a ser común a todos los miembros de la colectividad. Cada uno manda y obedece, a sí mismo y al mismo tiempo a los otros. Para los habitantes de una ciudad es una sola y misma cosa depositar el *kratos* en el centro y afirmarse libres de toda dominación»¹².

La *agorá* será ese centro común. Punto de convergencia de una geometría política basada en la igualdad de derechos (*isonomía*) y en la equivalente distribución de la palabra pública (*isegoría*). Ese centro, precisamente por ser el depositario del *kratos* común, es un espacio «ácrata». De nadie y de todos. Punto ciego, neutro, vacío, del orden político, que es, sin embargo, condición de posibilidad suya.

2. TEÏCHOS (MURALLA)

Como hemos visto, «*pólis*» nos remite a la idea de *llenar*. Sólo puede estar lleno un espacio *limitado*, definido por algo que posibilite su saturación impidiendo la salida al *exterior*. Luego la idea de llenar implica la de *interioridad*. El cerco o límite que *define* a la *pólis* como aquel *interior* susceptible de estar lleno y, por lo tanto, devenir *multitudinario*, es la *muralla (teïchos)*. La muralla es la que hace de la multitud de ciudadanos, por usar la expresión de Elías Canetti, una *masa cerrada*¹³.

10 *Pol.* III, 1, 1274 b 38.

11 *Pol.* III, 6, 1278 b 8-10; *Pol.* IV, 1, 1289 a 15 y ss.; *Pol.* IV, 3, 1290 a 7 y ss. Véase sobre la *arché* M. DETIENNE, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, AKAL, Tres Cantos, 2001, pp. 129-131.

12 J.-P. VERNANT, «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 198.

13 E. CANETTI, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1994, pp. 10 y ss.

Aunque Aristóteles expresamente descarta la muralla como aquello que hace que la ciudad sea una, «pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso»¹⁴, la muralla no es algo accidental a la *pólis*. «*Pólis*» precisamente designaba originalmente, en la Grecia arcaica, frente a *ásty* (mera concentración urbana), la ciudad *amurallada*, la *ciudadela*. Sólo posteriormente aludirá a un núcleo habitado, a una constitución política o a un país¹⁵. La ciudad no es algo *previo* a la muralla sino al revés: es la muralla la que, reuniendo a la multitud, hace la ciudad. No es, por lo tanto, la ciudad la que decide en determinado momento amurallarse sino que es, por el contrario, *la muralla la que, al cerrarse sobre sí, se descubre ciudad*.

Por eso las ceremonias de iniciación de los adolescentes por las que se convertían en ciudadanos de pleno derecho se llevaban a cabo en los santuarios extraurbanos principalmente consagrados a los dioses *horios* (los dioses del *límite* [*hóros*]) porque es desde la muralla desde donde se toma cabal conciencia de la ciudad. Como ha escrito M^a. Cruz Cardete del Olmo:

«El santuario extraurbano es el anverso del ágora, el negativo de la foto, como lo es el efebo del adulto con derechos plenos. La frontera nutre al centro de nueva sangre que defenderá dicha frontera en un proceso que se pretende prolongar eternamente»¹⁶.

La muralla, por lo tanto, no sólo es el *dintorno* del *afuera* sino, sobre todo, el *contorno* del *adentro*. Su dinamismo no es únicamente *centrífugo*, de repulsión de lo exterior, sino también *centrípeto*, de recolección de lo interior. No tiene sólo como función rechazar al enemigo extranjero sino, también, y sobre todo, *reunir a los enemigos interiores*. La mirada desde la muralla hacia el *exterior* es la de la *guerra*, la mirada hacia el *interior* es la de esa otra guerra que es la *política*.

«La política — escribe Jean-Pierre Vernant — puede definirse como la ciudad vista desde dentro, la vida pública de los ciudadanos entre sí, en lo que les es común más allá de los particularismos familiares. La guerra es la misma ciudad con su rostro vuelto hacia el exterior, la actividad del mismo grupo de ciudadanos enfrenta-

14 *Pol.* III, 3, 1276 a 25-27.

15 Véase M. GIANGIULIO, «Alla ricerca della *polis*», en M. VETTA (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Carocci ed., Roma, 2001 [pp. 59-104], pp. 62-63.

16 M^a. CRUZ CARDETE DEL OLMO, «La frontera como elemento de construcción ideológica», en D. PLÁCIDO, M. VALDÉS, F. ECHEVERRÍA Y M^a. Y. MONTES (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 195.

dos esta vez con algo distinto de ellos, con lo extranjero, es decir, por regla general, con otras ciudades»¹⁷

La guerra es una relación con el *enemigo extraño*, mientras que la política nos pone en relación, por así decir, con el *enemigo íntimo*. Guerra y política son así dos caras de lo mismo. Las dos caras de la muralla.

El espacio de juego de las relaciones recíprocas (de poder) que constituyen la comunidad política es delimitado por la muralla. Pero al mismo tiempo la muralla establece también relaciones de reciprocidad entre uno y otro lado de la misma. Es decir: no sólo es *comunidad* lo que se juega intramuros de la ciudad, sino también lo que se juega entre la ciudad y lo que fuera de ella pugna por disolverla, por destruirla.

Peter Sloterdijk afirma en *Esferas* que si en la era de la metafísica clásica prima la búsqueda de una totalidad dentro de la cual cobijarse, en la modernidad es prioritaria la libertad, el impulso que lleva a rebasar el horizonte¹⁸. También en la muralla de la ciudad antigua podemos hallar esos dos impulsos de cobijo y rebasamiento: la muralla configura una totalidad, una *esfera*, dentro de la cual vivir, pero al mismo tiempo apunta a lo que hay tras ella invitando a ser traspasada. La ciudad griega (la *pólis*) y el imperio romano podrían ejemplificar a mi juicio las estructuras cívico-políticas del mundo antiguo, correspondientes a esos anhelos de cierre y de apertura. La ciudad griega sería el resultado de limitar la ciudad *dentro* de la muralla mientras que el imperio sería el efecto de hacer la ciudad *fuera* de la ciudad, *allende* la muralla. «Urbem fecisti —dice Rutilio Namaciano a Roma— quod prius orbis erat»¹⁹. Con Roma, en efecto, el *orbe* se transforma en *urbe*²⁰. Podríamos decir que en la ciudad griega el límite opera fundamentalmente como *determinación*, mientras que en Roma el límite es *disposición*²¹. La *pólis* es la ciudad *en sí*; el imperio es la ciudad como *lo otro de sí*.

17 J.-P. VERNANT, «La guerra de las ciudades», en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, s. XXI, Madrid, 1994, p. 30.

18 P. SLOTERDIJK, *Esferas II*, Siruela, Madrid, 2004, p. 184.

19 *De redivo suo*, lib. I.

20 Este es un tópico en la concepción romana de la ciudad. Varrón, por ejemplo, en su *De lingua latina* V, 127, 135, deriva «urbs» de «orbis». La ciudad, en efecto, reproduce el orden cósmico. En los rituales de fundación de las ciudades romanas los *decumani* se trazaban paralelos al curso del sol y los *cardines* al eje del cielo. Véase J. RYKWERT, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en Roma, Italia y el mundo antiguo*, cap. IV, nota 134, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 110-111.

21 Hegel en la edición de 1812 de la *doctrina del Ser*, a propósito de la categoría de realidad (*Realität*), distingue en el límite o *determineidad* (*Bestimmtheit*) dos lados: la *determinación* (*Bestimmung*) o ser-en-sí y *disposición* (*Beschaffenheit*) o ser-para-otro (D.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein* [1812], *Gesammelte Werke* XI, Felix Meiner, Hamburg, 1978, pp. 67 y 69-71).

Por eso lo que definía a la antigua Roma no era su muralla. La muralla no era un elemento constituyente suyo. Las primeras murallas (las murallas denominadas anacrónicamente servianas) se erigieron como defensas frente a la invasión de los galos del año 386 a. C. Lo que caracterizaba propiamente a Roma era el límite *sin muralla* denominado *pomoerium*. El *pomoerium* era una franja de terreno, señalada por unos mojones (los *cippi pomoerii*), que separaba el territorio de la *urbs* (dominio de los ciudadanos) del *ager* (dominio de agricultores y soldados). Tan marcado estaba este límite que, antes de franquearlo, los magistrados con *imperium militiae* debían deponer éste dejando sus tropas extramuros de la ciudad, en el campo de Marte (Marte, el dios de la guerra, junto con otros dioses cuya influencia era considerada peligrosa para la comunidad, como Vulcano, dios del fuego o Venus, diosa de la lujuria, recibían culto fuera del *pomoerium*). Tampoco la cremación ni la inhumación de cadáveres estaba permitida en el interior sagrado del recinto *urbano*²². Lo relevante para nosotros, lo que muestra la vocación de trascenderse de ese contorno mágico que fue el *pomoerium*, es la relación entre éste y el *limes* o, dicho de otro modo, entre la ciudad y el imperio: Según Aulo Gelio el derecho (*ius*) de ampliar el *pomoerium* era potestad de quien había ampliado el *ager* romano capturándolo al enemigo²³. La ampliación centrífuga del espacio militar (*ager*) conllevaba la ampliación *correlativa* del espacio civil (*urbs*). El *pomoerium* resulta ser así un eco, un reflejo del *limes*. Por eso Roma no tiene murallas: porque no mira hacia su interior sino hacia fuera. No es *determinación*, es *disposición*. Roma no da la espalda al mundo: Roma aspira a *ser* el mundo.

3. CHÔROS (ESPACIO)

Emile Benveniste, en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, ha subrayado la diferencia entre lo *sanctum*, lo santo, y lo *sacrum*, lo sagrado. *Sacer* es lo consagrado a los dioses, lo numinoso, *sanctus* es lo establecido, afirmado por una *sanctio*; por ejemplo una ley. *Sanctus* es lo que funda, delimitándolo, el ámbito de lo sagrado separándolo, aislándolo del de lo profano²⁴. «Lo que es *sanctus* es el muro, pero no el dominio que el muro acota, que se denomina *sacer*»²⁵. La muralla de la *pólis* es, por lo tanto, *santa* y, correlativamente, el espacio que abre, separándolo del resto, es *sagrado*.

22 Cf. Plutarco, *Vida de Romulo* XI, 2, III.

23 XIII, 14. Véase también en el mismo sentido: TACITO, *Ann.* XII, 23. La lista de las ampliaciones del *pomoerium* se puede consultar, por ejemplo, en J. RYKWERT, ob. cit., p. 257

24 E. BENVENISTE, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, p. 351-353.

25 *Ibid.*, p. 352.

No existiría, por lo tanto, el ámbito *sagrado* (la ciudad) sin la *sanción* de la muralla. Tiene interés aquí recordar que el equivalente griego de «*sanctus*» es «*hágios*» (el de «*sacer*» es «*hierós*»), término que se contrapone a *koinós* (lo común, lo profano). Pero lo común, *tò koinón*, es también, y sobre todo, la *comunidad* política. Luego en la ciudad se da la paradoja de que lo santo (la muralla) no abre y acota el ámbito de lo sagrado, sino el de lo profano, y al hacerlo lo sacraliza. Lo que hace, por lo tanto, la muralla es *sacralizar lo profano, lo común*. Eso es la *pólis*: *lo profano que es consagrado, sacralizado, en tanto que profano*.

Es característico del mundo griego, como hemos visto, el que lo *común* que funda la *comunidad* tenga un espacio propio en el *medio* de la ciudad²⁶. Tras los muros, en el centro, *limitado por la ciudad*, allí donde la masa (cerrada) deja de ser masa, se halla el *entre*, el espacio (*chôros*) *sagrado* de lo político: la *agorá*. Lo que la muralla *cerca* y *consagra* es, en última instancia, un espacio sin casas. Podríamos decir que la ciudad rodea, acoge en su seno, protegiéndola, la *ausencia de ciudad*. La *agorá*, como escribe Clemente Marconi, es el *negativo* de la ciudad²⁷. La *pólis*, en virtud de su muralla, es un lugar *lleno*, pero *lleno*, finalmente, de un *vacío*, de una *nada*. Ese vacío, esa nada, es el espacio de lo político: el lugar donde se reúne la *ekklesía*. Por lo tanto, el lugar de la palabra. Ese hueco es, como escribe Ortega en *La rebelión de las masas*, lo sustancial de la *pólis*:

«La definición más certera de lo que es la urbe y la *polis* se parece mucho a la que cómicamente se da del cañón: toma usted un agujero, lo rodea de alambre muy apretado, y eso es un cañón. Pues lo mismo, la urbe o *polis* comienza por ser un hueco: el foro, el *ágora*; y todo lo demás es pretexto para asegurar ese hueco, para delimitar su contorno. La *polis* no es primordialmente un conjunto de casas habitables, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre

26 J.-P. Vernant ha subrayado la sinonimia, en el ámbito político, de las expresiones «*en koinói*» (en lo común) y «*en mésoi*» (en el medio). Véase J.-P. VERNANT, «Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. cit., pp. 192 y «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», *Ibid.*, p. 198.

27 «Si definisce piuttosto in negativo come spazio vuoto risparmiato all'interno del tessuto urbano», Clemente MARCONI, «L'*agora* e il santuario. I centri della vita pubblica nella *polis* di età arcaica e classica», en Massimo VETTA (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Carocci ed., Roma, 2001 [pp. 225-267], p. 235.

la cosa pública. Nótese que esto significa nada menos que la invención de una nueva clase de espacio, mucho más nueva que el espacio de Einstein. Hasta entonces sólo existía un espacio: el campo, y en él se vivía con todas las consecuencias que esto trae para el ser del hombre. El hombre campesino es todavía un vegetal. Su existencia, cuando piensa, siente y quiere, conserva la modorra inconsciente en que vive la planta. Las grandes civilizaciones asiáticas y africanas fueron en este sentido grandes vegetaciones antropomorfas. Pero el grecorromano decide separarse del campo, de la «naturaleza», del cosmos geobotánico. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede el hombre retraerse del campo? ¿Dónde irá, si el campo es toda la tierra, si es lo ilimitado? Muy sencillo: limitando un trozo de campo mediante unos muros que opongán el espacio incluso y finito al espacio amorfo y sin fin. He aquí la plaza. No es, como la casa, un «interior» cerrado por arriba, igual que las cuevas que existen en el campo, sino que es pura y simplemente la negación del campo. La plaza, merced a los muros que la acotan, es un espacio de campo que se vuelve de espaldas al resto, que prescinde del resto y se opone a él. Este campo menor y rebelde, que practica secesión del campo infinito y se reserva a sí mismo frente a él, es campo abolido y, por tanto, un espacio *sui generis*, novísimo, en que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a éstos fuera y crea un ámbito aparte puramente humano. Es el espacio civil».²⁸

¿Cómo puede un hueco, un vacío, ser el centro, el alma de la *pólis*? Esta es la pregunta implícita en las palabras de Ciro imaginadas por Heródoto. Cuando los lacedemonios decidieron no prestar su ayuda a los jonios y eolios en su rebelión contra los persas, enviaron a Ciro un mensaje prohibiéndole causar daño a las ciudades de territorio griego. Esto es lo que les respondió, irritado, el rey de los persas:

«Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades tienen un espacio (*chôros*) a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos... » Ciro lanzó esta bravata contra todos los griegos, porque cuentan con plazas (*agorái*) y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los

28 J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, 2ª parte, XIV, VI, en *Obras completas IV*, Revista de Occidente, Madrid, 19512, pp. 250-251.

persas no suelen tenerlas y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo»²⁹.

El texto de Heródoto es interesante de entrada porque revela que la plaza central de la ciudad no es, por así decir, un universal urbanístico. Las ciudades persas, por ejemplo, no la poseen³⁰. La *agorá* es una peculiaridad de la ciudad griega, una señal de identidad suya.

Ciro considera que los griegos están lejos de ser temibles porque tienen el enemigo intramuros de sus ciudades: Una plaza central, lugar vacío que permite la reunión de los ciudadanos en asambleas y mercados³¹, acontecimientos donde opera la palabra y, por lo tanto, el engaño. Pero en ese espacio vacío en el medio de la ciudad, del que se burla Ciro, reside, como escribe Felipe Martínez Marzoa, la fortaleza de los griegos y lo que les permitirá, precisamente, vencer a los persas³².

La ausencia de *agorá* es un rasgo distintivo no sólo de los pueblos bárbaros sino de las comunidades no humanas. Los cíclopes de la Odisea, por ejemplo, representan para los griegos un estadio prehumano, *sin ley* (*oúte thémistes*)³³.

29 HERÓDOTO, *Historia* I, 153, trad., ligeramente modificada por mí, de Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 1977, t. I, p. 217.

30 Pero tampoco las fenicias ni las babilonias. Véase J.-P. VERNANT, «Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega», ed. cit., p. 191.

31 La acepción de *agorá* como mercado surge en el siglo IV suplantando a su originaria acepción política. Véase CLEMENTE MARCONI, «L'agora e il santuario. I centri della vita pubblica nella *polis* di età arcaica e classica», en Massimo VETTA (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Carocci ed., Roma, 2001 [pp. 225-267], pp. 229-230. Por ejemplo Platón otorga a la *agorá* un sentido mercantil en *República* II, XII, 371b-d. La relación que se establece entre la muralla y la plaza pública no sólo es política sino económica: Toda ciudad —escribe Max Weber— es un «lugar de mercado», es decir, toda ciudad tiene como *centro económico* un mercado. El mercado subsiste por la protección que ofrece la muralla de la ciudadela y ésta, a su vez, se mantiene en pie gracias a la riqueza que genera el mercado. La muralla protege el mercado y éste nutre a la muralla. En esta simbiosis entre muralla y mercado descubre Weber la esencia de la ciudad. Véase M. WEBER, *La ciudad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1987, pp. 4-5 Y 19-20. El texto de Weber «Die Stadt» fue publicado originalmente en el *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik* n° 47 (1920-1), pp. 621-772 e incluido en el cap. IX de *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1922. Véase sobre este texto de Weber: M.I. FINLEY, «La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá», en *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 2000 [pp. 35-59], pp. 48 y ss.

32 F. MARTÍNEZ MARZO, «Estado y pólis», en M. CRUZ (comp.), *Los filósofos y la política*, F.C.E., Madrid, 1999, pp. 107-108.

33 En la *Ethica nicomachea*, X, 9, 1180 a 26-28, Aristóteles asocia la falta de un *nómos* común con el modo de vida de estos personajes homéricos Allí afirma que con la excepción de Esparta, en la mayoría de las ciudades se ha descuidado la educación de los jóvenes y no se regula con una legislación común, sino que «cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes» (*zêi hékastos hos bouiletai kyklopiôs themisteíon paídon ed' alôchou*). Sobre la *thémis*, la ley divina, véase E. BENVENISTE, ob.cit., pp. 297-300.

No cultivan la tierra ni son marinos (en contraste con los griegos): viven de las cabras salvajes, reclusos en su agreste isla, sin relación con pueblos civilizados. Son además antropófagos. Pero lo que los hace cabalmente inhumanos es que

«no tratan en juntas ni saben de normas
de justicia; (...)
(...) cada cual da la ley
a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros»³⁴.

Transcribo la versión rítmica de José Manuel Pabón. Lo que Homero escribe al principio del verso 112 es: *oút'agoràì boulephóroi*, es decir, «[los cíclopes] no son de los que toman decisiones *en ágoras*». De hecho no viven comunitariamente, en *póleis*, sino recluso cada uno en su cueva. Son la representación mítica de un pueblo *prepolítico*.

Los no griegos o bien viven en ciudades sin *agorá* (como los persas) o bien viven en cuevas (como los cíclopes). Sólo en Grecia hay un espacio propio de lo político: la *agorá*.

4. CHÁOS (CAOS)

Los urbanistas para referirse al centro vital de la ciudad suelen utilizar la palabra «corazón»³⁵. Por este músculo hueco fluye la sangre de todo el cuerpo. Toda circula por él. El corazón, sin embargo, quizá no es una metáfora óptima de la *agorá*. Por la *agorá* no sólo se pasa: a ella se va expresamente a tomar decisiones. El corazón, como escribe María Zambrano, es «una modesta casa, a cuya imagen y semejanza, se nos ocurre, han surgido las casas que el hombre ha ido a habitar dichosamente»³⁶. La *agorá* no es una casa. Es, por el contrario, el lugar *sin casas* de la *pólis*. Es un espacio *vacío*, un *chôros*.

«*Chôros*» deriva de la raíz *cha* que significa *entreabrirse*. A partir de la misma raíz se ha formado la palabra griega «*cháos*», *caos*. Quizá por eso Aristóteles interpreta el *cháos* de Hesiodo como el lugar o espacio (*chôros*)

34 *toisin d'oút'agoràì boulephóroi oúte thémistes, /... / ...themisteúei dè hékastos / paídon ed' alóchon, oud' allélon alégousi. Od. IX 112-115.*

35 Véase, por ejemplo, E.N. ROGERS, J.L. SERT & J. TYRWHITT (eds.), *El corazón de la ciudad* (actas del VIII Congreso Internacional de Arquitectura Moderna celebrado en Hoddesden, Inglaterra, en julio de 1951), Hoepli, Barcelona, 1955.

36 M. ZAMBRANO, «La metáfora del corazón», en *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977, p. 63.

primordial de donde provienen todas las cosas³⁷. El *cháos* griego es *el espacio que se forma al abrirse algo*. Como una herida que no restaña o una boca que bosteza (bostezar precisamente se dice en griego *chásko* que tiene la misma raíz que *cháos* y *chôros*). El caos designa, por lo tanto, *apertura*; aparición de un ámbito *limitado* donde cabe que acontezca o se dé algo (del caos surge de hecho toda la realidad según Hesíodo).

El *chôros* de la *pólis* (la *agorá*), es *cháos*, es decir, *apertura*, espacio *limitado* (amurallado) donde brota o surge un orden, un *kósmos* (el orden político). Pero tal orden brota o surge en él por ser justamente lo *indeterminado*. El *chôros* de la *pólis* (la *agorá*) es, por consiguiente, el espacio que acota, limita o determina lo indeterminado. Podríamos decir que la indeterminación es su determinación. Ese espacio, como ha señalado J.-P. Vernant, cumple respecto a los intereses privados de los ciudadanos una función análoga a la que lo *ápeiron* (lo ilimitado, lo indeterminado) desempeña respecto a los elementos en la cosmología de Anaximandro: la de centro y mediador (*metaxý*) entre ellos³⁸.

Un papel similar juega en el *Timeo* lo que Platón denomina *chóra*, *espacio*. La *chóra* es el *seno materno* (*méter*) o *receptáculo* (*hypodoché*) donde acontece el devenir de lo sensible. No es tierra, aire, fuego o agua. Tampoco lo que deriva de tales elementos, ni algo de lo que estos surjan.

«Es —escribe Platón— una cierta especie (*eídōs*) invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible»³⁹.

El carácter paradójico de la *chóra* platónica reside en el hecho de que, a pesar de ser «un cierto *eídōs*», está al mismo tiempo exenta de todo *eídōs*, ya que «es necesario que sea ajeno a todo *eídōs* lo que ha de recibir todos los géneros en sí mismo»⁴⁰. Es pues el *eídōs* de lo *no eidético*⁴¹. La *chóra* platónica, escribe Serge Margel, «es un principio de pura diferenciación, que no hace más que constituir las condiciones de posibilidad de una oposición entre

37 *Phys.* IV, 208 b 29-35.

38 J.-P. VERNANT, «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», ed. cit., pp. 215 y ss. Véase tam. J. GALLEGU, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Univ. De Buenos Aires/ Miño y Dávila eds., Buenos Aires, 2003, pp. 163 y ss.

39 *anáraton eídōs ti kai ámorphon, pandechés, metalambánon dè aporótatá pei tou noetoú kai dysalótótaton. Tim.* 51 a 7-8.

40 *kai pánton ektòs eídōn éinai chreòn tò tà pánta ekdexómēnon en autōi géne. Tim.* 50 e 4-5.

41 Véase V. GÓMEZ PIN, *El drama de la ciudad ideal*, Taurus, Madrid, 1974.

el mundo sensible y el mundo inteligible»⁴². La *chóra* es a la vez el *espaciamiento* (*chorismós*) y la *mediación*, entre lo eidético y lo no eidético; y lo es por ser, justamente, el *éidos* de lo *no eidético*.

El *chôros* de la *pólis* es también espaciamiento y mediación, entre la multitud (la *pólis*) y su *éidos* (la *politeía*), la *materia* y la *forma* política. Es un espacio a la vez sagrado y profano, cosmos y caos, determinación e indeterminación. Es ciudad y ausencia de ciudad; la *ciudad como ausencia de ciudad*. El centro de la *pólis*, lo que la dota de sentido, *lo que la hace pólis*, es, al mismo tiempo, la ausencia de *pólis*: aquello que la niega: el *cháos*. El *fundamento* de la *pólis* es también su *abismo*.

Según Felipe Martínez Marzoa, el «espacio vacío en el medio» de la *pólis* no es una delimitación de un continuo que estuviera ya ahí previamente, sino que lo primero es, justamente, ese espacio vacío, «la brecha en medio de la espesura»⁴³. Para nosotros los modernos el *entre* es trivial: supone el continuo ilimitado del cual el *entre* es corte o límite (por eso todo límite es arbitrario). Para los griegos, por el contrario, lo primero es el *entre*⁴⁴, la apertura originaria que funda todo espacio, todo lugar. Ese *entre indeterminado* que, en tanto que tal, funda toda ulterior determinación, es el *cháos*.

El mundo para los griegos, como nos recuerda Cornelius Castoriadis, en su origen y raíz no es *cosmos* sino *caos*. No hay, nos dice, una «respuesta griega» a las dos primeras de las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre (¿qué puedo saber? Y ¿qué debo hacer?). Pero sí a la tercera (¿qué me cabe esperar?): «un rotundo y retumbante *nada*»⁴⁵. La esperanza a la que alude esta pregunta kantiana es aquella cifrada en que haya alguna concordancia entre nuestros deseos y el mundo, es decir, que el mundo sea un *cosmos*, es decir, «un orden total que nos incluye a nosotros mismos, que incluye nuestras aspiraciones y nuestros esfuerzos como sus elementos centrales y orgánicos»⁴⁶. Pues bien, no hay tal orden totalizador, lo que hay es *caos*. El sentido de la tragedia griega es justamente mostrar eso: que *el ser es caos*⁴⁷; que el orden mundano o no existe o si existe es inhumano, es decir, está regido por una ciega necesidad inconmensurable con la voluntad y deseo humanos. Ese caos es el que explica, según Castoriadis, la filosofía

42 S. MARGEL, *Le tombeau du Dieu artisan*, Minuit, Paris, 1995, p. 116, nota 47.

43 F. MARTÍNEZ MARZOA, art. cit., p. 109.

44 Ibid.

45 C. CASTORIADIS, «La *polis* griega y la creación de la democracia», en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1998 [pp. 97-131], p. 114.

46 Ibid., p. 114.

47 Ibid. P. 126.

y la política griegas: «si el universo humano estuviera perfectamente ordenado... no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político»⁴⁸. La autoinstitución⁴⁹ de la *pólis* tiene, por lo tanto, el sentido de instaurar un *cosmos* allí donde previamente sólo hay *caos*. Esa autoinstitución es un proceso permanente y autónomo que tiene por sujeto y objeto a la comunidad de los ciudadanos (el *dêmos*) y que se materializa en la *ekklesía*, la asamblea del pueblo donde todos tienen el derecho de hacer uso público de la palabra (*isegoría*)⁵⁰. Esa participación comunitaria en la vida ciudadana implica la creación (por primera vez en la historia) de un *espacio civil*.

El sentido político de la tragedia griega es mantener viva la autoconciencia del caos sobre el que se asienta (precariamente) el orden civil, mostrar que el *fundamento* de la *pólis* es un *abismo*. Como escribe Pierre Vidal-Naquet a propósito de Esquilo:

«En la tragedia se impone que la ciudad se reconozca y, al mismo tiempo, se ponga en tela de juicio. Dicho de otra forma, la tragedia es a la vez un orden y un desorden. El autor trágico desplaza, invierte y a veces suprime el orden político»⁵¹.

Con ello el poeta trágico les dice a sus conciudadanos: recordad, el caos (caos que aparece en la tragedia con la *hybris*) está ahí, tras la frágil pátina de racionalidad. De este modo se refuerza el acto fundacional de autoinstitución. El espacio civil no va de suyo, no es natural; lo natural es el abismo, el caos. La *pólis* es un espacio arrebatado a esa naturaleza ciega y sin memoria⁵². Y hay que estar vigilantes para mantener vivos los límites que nos separan de ella.

Sin embargo, y esto es lo paradójico, ese espacio público donde se origina y radica la legalidad, el orden político, es reproducción del caos primigenio.

48 Ibid., p. 115.

49 Sobre el sentido de este término en Castoriadis véase especialmente su ensayo «Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social», en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, ed. cit., pp. 64-77.

50 Ibid., p. 117. Sobre la dinámica de la asamblea en la antigua Atenas véase F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, Ed. Plus Ultra, Madrid, 1947 [la primera ed. francesa es de 1884], pp. 412 y ss. Sobre la obra de Fustel de Coulanges véase E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas IV*, F.C.E., México, 1993, pp. 368 y ss., y M.I. FINLEY, ob. cit., pp. 41 y ss.

51 P. VIDAL-NAQUET, «Esquilo, el pasado y el presente», en J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 100-101.

52 Sobre la función de la *pólis* de perpetuar la memoria de los actos y discursos humanos ha llamado la atención H. ARENDT en *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 220.

No se trata sólo, por lo tanto, como escribe Giuseppe Zarone, de que el microcosmos que es la ciudad, «a pesar de todas las protecciones, permanece sometido a la eventualidad de su opuesto, el caos»⁵³, sino también, y sobre todo, de que *el caos es el centro y fundamento del orden que es la ciudad*. El espacio político (la *agorá*) intenta sacar el caos a la luz del sol, *convertirlo en el ámbito donde se definen las relaciones humanas, donde los hombres construyen el orden que los hace humanos*.

Que *Týche*, la diosa que encarna el acaso, el azar, sea la diosa protectora de la ciudad (por eso se la representaba *turríta*, es decir, *coronada con las murallas de la ciudad*⁵⁴), muestra también esa íntima relación entre el orden y el caos en la *pólis*.

Píndaro en su Olímpica XII 1-5 escribe esta plegaria a *Týche*:

«Yo te suplico, hija de Zeus liberador,
(...)
Pues en la mar tú gobiernas las rápidas
naves, y en la tierra las súbitas guerras
y las asambleas que otorgan consejo.»⁵⁵

José M. González García, interpreta como muestra del «talante aristocrático» del poeta el que este considere el resultado de las asambleas (*agorái*) como efecto del azar. Es decir, algo análogo al desarrollo de las guerras o al destino de las naves en el mar⁵⁶. Sin embargo, Píndaro no hace más que evocar un tópico de su tiempo. El que los griegos (Píndaro entre ellos) consideren que *Týche* está presente en las asambleas no significa que piensen que sus decisiones no son racionales sino que la racionalidad política brota de, y está sustentada en, el azar a quien justamente ha de embridar y someter. *El caos es condición y límite del orden político*. Es a la vez su aliado y su enemigo. En el centro de la ciudad habita lo que puede destruirla y, a la vez, la hace posible. Por eso *Týche* es la diosa de la *pólis*; diosa que protege a la ciudad del azar que puede destruirla, es decir, de sí misma.

53 G. ZARONE, *Metafísica de la ciudad*, traducción de J.L. VILLACAÑAS, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 33.

54 Véase, por ejemplo, la *Týche* de Antioquía, escultura de Eutíquides que data del 296 a. C., cuya copia se conserva en los Museos Vaticanos.

55 *líssomai, paí Zenòs Eleutheríou, / ... / tìn gàr en póntoi kybernòntai thoá / nâes, en chérsoi te laípseroi pólemoi / kagorai boulaphóroi...*

56 J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2006, p. 68.

5. LÓGOS (PALABRA)

«*légein*» significa *recolectar, reunir*. Esta era, como vimos más arriba, una de las funciones de la muralla: reunir en una multitud a los enemigos interiores. Podríamos, por lo tanto, afirmar que la dimensión *política* de la *pólis* es inseparable de su carácter *lógico*. Esa reunión se dispone y ordena en torno a un espacio vacío. Centro gravitacional de la ciudad, ombligo del cuerpo político⁵⁷, la *agorá* es el vacío, la apertura (el *cháos*) que ordena desde y en torno a sí la masa urbana. Esa ordenación brota de la palabra.

¿Cómo surgió el espacio interior de la *pólis*? Quizás el círculo humano en torno a una hoguera configuró el primer *chôros*⁵⁸. Todavía en el centro de la *pólis* griega, en el pritaneo (en el templo de Vesta entre los romanos), perduran rescoldos de esa hoguera originaria: El centro de la *pólis* pertenece a Hestia koiné, la diosa virgen del hogar (la Vesta de los romanos)⁵⁹.

Ese fuego central, ese caos, es asimismo *lógos*. También la palabra es una llama.

La *agorá* no es sólo un espacio físico sino también, y sobre todo, un espacio *ontológico*, un ámbito donde el *lógos crea mundo*⁶⁰. El espacio deshabitado de la ciudad, el espacio sin ciudad de la ciudad que constituye el centro de la misma, está *vacío* justamente porque es el lugar donde, por medio de la palabra, el *ser* se construye, se hace.

El verbo correspondiente a *agorá* es *agoreúo*, hablar en público. La *agorá* es *primo et per se* el lugar de la palabra pública, espacio *común* separado (sagrado) del espacio *privado* que lo rodea. El *lógos* pronunciado en público es *lógos agoreuómenos*: palabra en liza con otras palabras, en guerra con ellas. Mediante la palabra el individuo actúa y a la vez se expone a la acción del otro. Toda palabra pública funda *comunidad* al ser *acción recíproca* que involucra al hablante y al (o a los) oyente(s).

57 Como escribe Píndaro en un ditirambo a los atenienses (Fr. 75, 3), la *agorá* es el *omphalós* de la ciudad.

58 JEAN-PIERRE VERNANT conjetura otro origen: recuerda que en Homero se halla la expresión «*laòn ageírein*», reunir al ejército. En tales reuniones castrenses los soldados rodean «un espacio donde se inicia un debate público» entre los *aristó*. «Esta reunión militar llegará a ser, después de una serie de transformaciones económicas y sociales, la *agorá* de la ciudad» («Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega», ed. cit., p. 192).

59 El exterior de la *pólis*, por el contrario, pertenece a Hermes. Ambos dioses determinan, como ha mostrado Jean-Pierre Vernant, los dos polos de la representación del espacio en la Grecia antigua (J.-P. VERNANT, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. cit., p. 139). Sobre Hestia-Vesta véase RYKWERT, ob. cit., pp. 122-127.

60 Véase sobre esta dimensión de la palabra como creadora de mundo, de ser: J. GALLEGU, ob. cit., pp. 312-326.

«Agorá» y «agoreío» están relacionados con «ageíro» (reunir. De su raíz *ger* derivará el vocablo latino *grex, gregis*, congregación): La palabra reclama la *congregación* de los otros para ser proferida y, correlativamente, la comunidad sólo puede estar fundada en la palabra. El *lógos* pone y presupone la *agorá* y, por lo tanto, la *pólis*:

«La razón por la cual —escribe Aristóteles— el hombre es un ser político, más que cualquier animal social, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene *lógos*. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero el *lógos* es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad»⁶¹.

Para el Estagirita la revelación (*délosis*) de los valores (lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal) tiene lugar por el *lógos*. Frente a la voz (*phoné*), que es sólo signo (*seméion*) del dolor y del placer particulares⁶², el *lógos*, tiene una dimensión comunitaria. El *lógos* nos dice a todos; es lo común en donde podemos encontrarnos: la arena en el *agón* dialéctico. La *phoné*, por el contrario, sólo me dice a mí; dice mi «idiotez» (*idiótes*). Por eso el hombre es un animal «político» al par que «lógico»⁶³.

La *pólis* griega abre en su centro el espacio caótico donde acaece lo nuevo, donde se fragua la historia, por la acción de la palabra. Ya no de la Palabra inapelable de los muertos, palabra ritual que reitera sustituyéndolo el crimen fundacional⁶⁴. La palabra deja de ser síntoma neurótico que se repite incesantemente rememorando un pasado intemporal, y se convierte en lo que *crea realidad*. La palabra instauro un *tiempo público* que hace suyos *un ayer que es todavía* y un mañana hurtado al designio fatal de los

61 *Pol. A*, 3, 1253 a 7-18. Reproduzco la traducción, mínimamente modificada, de M. García Valdés.

62 *Pol. A*, 1253 a 2 y ss.

63 *Ibid.*

64 R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, en *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris, 2007, pp. 823-824.

dioses⁶⁵. La palabra es disputa, engaño, dialéctica, es decir, *relación: acción recíproca* que configura una *comunidad*. La palabra ya no es expresión del orden inmutable, sino del caos creador. Los griegos supieron ver en ese caos el fundamento de un orden distinto: el propio de una racionalidad viva, específicamente humana, más allá o más acá de la palabra exacta y perentoria de los muertos.

Recibido: 1 abril 2007
Aceptado: 1 diciembre 2008

⁶⁵ Uso la expresión «tiempo público» en el sentido que le da C. CASTORIADIS en el art. cit., p. 123.

