

Camila Escanilla Segovia
Universidad de Santiago de Chile
camila.escanilla@usach.cl

“Democracia: la guerra y la palabra” Elementos Políticos de la Comunicación en la *pólis* de la Grecia Clásica¹

**"Democracy: the war and the word".
Political Elements of Communication in the Classical Greek *pólis*.**

DOI 10.35588/rp.v0i19.6263

Resumen

El presente artículo examina la importancia de la *palabra* en el desarrollo de la política en la Grecia clásica, la precisión de los vocablos y la expresión oral. Al mismo tiempo, el rol y la relevancia de la guerra, en especial la *stásis*, en el devenir de la democracia y la vida en la *pólis* griega.

Palabras clave: Palabra, política, guerra, *stásis*.

Abstract

This article examines the importance of *the word* in the development of politics in classical Greece, the precision of words and oral expression. At the same time the role and relevance of war, especially *stasis*, in the evolution of democracy and life in the Greek *pólis*.

Keywords: Word, politics, war, *stásis*

El escenario histórico en que basamos y situamos esta investigación, pertenece a épocas muy lejanas. Mantenemos una distancia aproximada de veinticinco siglos con los objetos de estudio, por lo que guardamos un cuidado ilimitado, además de una clara modestia a la hora de poner a disposición nuestras apreciaciones. Es importante no perder de vista que este ejercicio

¹El presente artículo recupera un fragmento de la tesis de Magíster en Ciencias de la Comunicación, titulada: «Análisis de la relación entre democracia y guerra en la Grecia Clásica, a partir del estudio de la diosa Atenea». Tesis becada por el proyecto de investigación Fondecyt N° 11190173 “Estudio de la categoría de *stásis* en la tragedia y democracia griega. Hacia una genealogía trágico-política de la democracia”, dirigida por el Dr. Juan Pablo Arancibia Carrizo.

nace y se sostiene en claves de lectura propiamente modernas, con los sesgos propios de esta época, por lo que tratamos de evitar caer en anacronismos, asumiendo que la cultura griega es — en efecto— muy distante a la nuestra.

¿Cómo lograron los atenienses socializar la idea de democracia?

Ante esta pregunta, podemos vislumbrar que una de las grandes responsables fue *la palabra*, en ese sentido, la escritura permitirá una divulgación de los conocimientos anteriormente reservados a unos pocos o derechamente negados. Según Vernant la palabra fue tomada de los fenicios y modificada para una transcripción más precisa de los fonemas griegos, la escritura podrá cumplir con esta función de publicidad porque ha llegado a ser, casi con el mismo derecho que la lengua hablada, un bien común de todos los ciudadanos. Las inscripciones más antiguas en alfabeto griego que conocemos muestran desde el siglo VIII a.C., que no se trata de un saber especializado, reservado a los escribas, sino una técnica de amplio uso, libremente difundida en el público (Vernant, 1992: 64).

Sobre la importancia de la palabra dentro del sistema instaurado en la *pólis*, Vernant señala que existe una extraordinaria preeminencia de ella por sobre todos los demás instrumentos de poder, llegando a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio a través del cual se toma el mando y se domina a todos los demás (Vernant, 1992: 61). El autor ahonda en este punto para distinguir y señalar que la palabra no será más el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión y la argumentación. Además, supone un público, al cual se dirige como a un juez que en última instancia decide levantando la mano, para tomar decisiones; es esta elección puramente humana lo que permite medir la fuerza de persuasión de los diferentes discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario (Vernant, 1992: 62).

No olvidemos que “Todas las cuestiones de interés general, que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate” (Vernant, 1992: 62). Vemos cómo a través del uso de la palabra se logran socializar los asuntos públicos, se puede litigar y tomar decisiones que contiene un efecto doble, como señala Vernant; por una parte, la democratización en la toma de decisiones y,

por otro lado, la divulgación de la información, hecho que tendrá decisivas consecuencias en el plano intelectual. La cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor —y finalmente al *demos* (pueblo) en su totalidad—, el acceso a un mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrero y sacerdotal (Vernant, 1992: 63).

En este punto agrega que este giro amplificador de la información pareciera implicar una transformación profunda en la vida ateniense, en este sentido señala que; al convertirse en elementos de una cultura común, los conocimientos, valores y técnicas mentales, son llevados a la plaza pública y sometidos a la crítica y controversia (Vernant, 1992: 63). Detallando que la Ley de la *pólis*, en contraposición al poder absoluto del monarca, exige que unas y otras sean sometidas a “rendiciones de cuentas”, *éudynai*. No se imponen por la fuerza de un prestigio personal o religioso; sino que tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico (Vernant, 1992: 63-64).

Pareciera ser que la aparición de la *pólis* constituye —en la historia del pensamiento griego—, un acontecimiento decisivo, en el plano intelectual, como en el de las instituciones. En este punto Vernant señala que desde sus inicios la aparición de la *pólis* marca una diferencia en la vida social y las relaciones entre los hombres; que adquieren una nueva forma, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos (Vernant, 1992: 61). De este modo es indivisible el nacimiento de la *pólis* con el nacimiento de lo público, ya que todos los litigios se llevaban a cabo en la plaza pública (*ágora*) a la luz y en presencia de todos los ciudadanos de Atenas. Sobre la *pólis* Richard Sennett señala que para un ateniense como Pericles la palabra griega para la ciudad; *pólis*, significaba mucho más que un simple lugar en el mapa, significaba el lugar en donde las personas alcanzaban la unidad (Sennett, 1997: 41). El nacimiento de la *pólis* está íntimamente ligado al nacimiento de la democracia, pero para dimensionar la connotación y el significado que tenía la democracia en Grecia, debemos desentrañar su significado a partir de la complejidad del vocablo *demokratía*.

¿Democracia, qué oculta su nombre?

Para desentrañar las características propias de la democracia griega, debemos comenzar por desentrañar el significado de la palabra griega *demokratía*, una palabra compuesta por dos vocablos; *Demos* y *Kratos*. Sobre *demos* Moses Finley explica que podemos advertir una

ambigüedad significativa, ya que, por una parte, se refiere al cuerpo de ciudadanos como un todo, como en las palabras introductorias de los decretos oficiales de una asamblea democrática griega —“el *demos* ha decidido”— y por otra parte, se refería al pueblo común, a los muchos, los pobres, como en el *Gorgias* de Platón (Finley, 1986: 12). Es decir, *demos* puede ser utilizado para denominar al pueblo completo y también a una parte de él. *Krátos*, por su parte, es una palabra que induce a error, a interpretaciones, supuestos, intenciones y suspicacias. Para Loraux *Krátos* “Indica la superioridad de un hombre, ya sea que afirme su fuerza sobre los que componen su mismo campo, o sobre sus enemigos” (Benveniste en Loraux, 2008: 67). Por ello, Loraux señala que, para el estudio de la *demokratía* debemos ocuparnos más bien de las palabras ausentes del discurso cívico. Julián Gallego nos propone analizar el par conceptual *krátos-arkhé*, el que conforma un recurso fundamental del lenguaje griego sobre el poder, en la medida en que se trata de palabras polivalentes. En general, *krátos* evoca una superioridad donde la fuerza directa es aplicada sobre otro; en cambio, *arkhé* parece hacer referencia a una dominación ya establecida a través de un sistema de gobierno (Gallego, 2018: 15). Cuando Gallego hace esta distinción está señalando de manera clara que habría una forma de obtener el poder que estaría legitimada a través de un sistema de gobierno (*arkhé*) y otra que sería impuesta por la fuerza (*krátos*).

Sobre el término *Krátos*, Loraux expone que este no deja de designar superioridad, por ende; victoria. Por eso se lo asocia con frecuencia a Atenea *Niké*, referida tanto a los enemigos del exterior, los “otros”, como a los rivales o adversarios de adentro, o sea, a los “propios” (Loraux, 2008: 67). Es importante destacar lo que señala Loraux sobre los contextos en los que se emplea el término (*krátos*), para designar la victoria de una opinión en una asamblea, la ventaja que obtiene una facción sobre otra al salir de una *stásis*, o cuando el partido que dominó a su adversario “se asegura la preeminencia como precio de su victoria” (Loraux, 2008: 67).

En el caso de Atenea *Niké*, está especialmente ligada a la diosa Palas Atenea. *Niké* es una mujer alada, diosa la diosa de la victoria, la que auspicia buenos resultados en batalla, Para Rodríguez, *Niké* fue concebida como una personificación femenina, un mensajera juvenil y alada, que otorga la victoria, tanto en la batalla como en la competición pacífica: una “nicéforos” *stricto sensu*. Tratándose de la encarnación de una idea abstracta, no tiene leyenda propia, pero su presencia se

advierte, con mayor o menor protagonismo, en diversos episodios de la mitología griega (Rodríguez, 2013: 93).

Según Rodríguez, *Niké* aparece frecuentemente coronando a Atenea, y en otras ocasiones siendo ella quien sostiene en su mano como una pequeña figurita de la victoria, como atributo iconográfico o emblema de su divina potestad, alude a las hazañas victoriosas, a los triunfos y al poder de dioses (especialmente de Zeus, Atenea y Ares) y de los hombres, tanto en la guerra como en la paz. Es también un icono de protección, que aleja los males y que procura el éxito, por lo que son muy numerosas las obras artísticas en las que se representa su figura, tanto en contextos públicos, como funerarios y también en el ámbito puramente doméstico (Rodríguez, 2013: 94).

Es decir que el *Kratos* conlleva la disputa, la lucha, el enfrentamiento, el conflicto. Ante esto Loraux señala que, dentro de la ciudad, *krátos* es una palabra desprestigiada, y si *démos* puede designar el pueblo como un todo, también lo hace para referirse al partido popular. De ahí que ya en el siglo V a.C. los demócratas eviten utilizar el término *demokratía* (Loraux, 2008: 68). En otras palabras, *demokratía* significa que la ciudad sufrió una división en dos partes y que una de éstas triunfó sobre la otra, y para no asumir el sentido partidario de la palabra, prefieren no dar un nombre a su propio régimen (Loraux, 2008: 68).

¿Existe un ocultamiento de la dimensión bélica de la democracia?

Para Loraux, el término *krátos*, cuya ocultación en el discurso cívico es tendenciosa, se ha desestimado por sobre el vocablo *arkhé* en las enfáticas tiradas oratorias. Con *arkhé*, no estamos muy lejos del *méson* conciliador. *Krátos*, en cambio, es aquello cuyas consecuencias la ciudad teme por sobre todas las cosas, hasta el punto de callar su nombre cada vez que es posible hacerlo (Loraux, 2008: 54). Es por ello que la palabra (*Krátos*) está ausente, curiosamente, de la elocuencia cívica o del relato de los historiadores, en los que se la borra sistemáticamente para ser sustituida por *arkhé*, nombre del poder legítimo (Loraux, 2008: 68).

Es importante señalar que, la democracia ateniense pareciera contener en sí hechos relativos al conflicto y la violencia, desde la etimología de su nombre, evitado por los ciudadanos por contener la imposición de unos sobre otros. Vernant señala que, para los griegos de la época

clásica, la guerra es natural. Organizados en pequeñas ciudades igualmente celosas de su independencia e igualmente deseosas de afirmar su supremacía, ven en la guerra la expresión normal de la rivalidad que preside las relaciones entre los Estados, inscribiéndose la paz, o más bien las treguas, como tiempos muertos en la siempre renovada trama de los conflictos (Vernant, 1982: 22). Para Vernant el griego reconoce, bajo los diversos nombres: *Pólemos*, *Eris* y *Neikos*, esta misma fuerza de enfrentamiento que Hesíodo sitúa en el origen del mundo y Heráclito celebra como padre y rey de todo el universo. Esta concepción agonística del hombre, de las relaciones sociales y de las fuerzas de la naturaleza, tiene profundas raíces no solo en el *êthos* heroico propio de la epopeya, sino también en las prácticas institucionales donde podemos reconocerla como una prehistoria de esta guerra política que emprenden las ciudades (Vernant, 1982: 22).

Sobre este punto agrega que nadie, en el mundo de la ciudad-estado, y ciertamente ningún estamento social se opuso a la guerra, conquista e imperio. La extraordinaria buena disposición de las milicias ciudadanas a ser llamadas para el servicio militar y a luchar año tras año, lo atestigua suficientemente. Había, como es natural, desacuerdos sobre cuestiones de táctica, sobre si había que embarcarse o no en una guerra o campaña en particular, o cuando y en qué términos se debía formar un acuerdo de paz (Finley, 1986: 149).

Tal como señala Juan Pablo Arancibia, históricamente, constatamos que la democracia nace entreguerras: las Guerras Médicas desatadas en 499 a. C., más tarde la intestina guerra del Peloponeso entre 431 y 404 a. C., desatada por el imperio de la democracia ateniense (Tucídides 2000, I: 23, 45). Ya sea, cercada históricamente por la guerra contra un enemigo externo (*pólemos*); o sea, apremiada por la guerra civil interna (*stásis*), lo cierto es que la democracia griega nace contorneada por la experiencia trágica de la guerra (Cohen 1961: 47, 52) (Arancibia, 2020: 22).

El hecho de que la democracia haya nacido entre guerras es crucial para entender la lógica de su devenir; en este caso, Arancibia concibe que la democracia opera como un dispositivo de guerra, en cuanto nace de la experiencia de la guerra y se constituye históricamente como una tecnología política destinada a convivir y a desplegarse en los contornos internos y externos de la guerra. Así, Arancibia señala que la democracia nace y se comporta históricamente —desde su inicio

hasta nuestros días—, como el borde crítico e inestable, como límite interior y exterior de la guerra; como tecnología política de prevención y de ejecución de la guerra (Arancibia, 2020: 23).

Según Vernant, Platón distinguirá dos clases de conflictos: la discordia, *stásis*, y la guerra, *pólemos*. *Stásis* se refiere a quien es pariente y de origen común, y *pólemos* a quien es diferente y extranjero (Vernant, 1982: 24). La oposición entre *stásis* y *pólemos*, distingue para Loraux una figura ideal de la *pólis*, guerrera afuera de sus puertas y promotora, dentro de éstas, de la paz civil. El exterior pertenece a Atenea, el interior es del resorte de las Erinias, que pueden desatar la discordia o, si se vuelven Euménides, regir la reproducción de la ciudad en el tiempo repetitivo de la sucesión de las generaciones (Loraux, 2008: 30).

Stásis, ¿Anfitriona de la ciudad de Atenas?

Stásis; nombre de acción derivado del verbo *hístemi*. Sinónimo: *kinesis*, movimiento o, más exactamente, “agitación” (Loraux, 2008: 102). Según señala Finley, todos los niveles de intensidad eran abarcados por la palabra griega *stásis*. Usada en un contexto sociopolítico, *stásis* tenía una amplia serie de significados, desde la agrupación política o la rivalidad entre facciones (en su sentido peyorativo) hasta la guerra civil abierta. Esto reflejaba correctamente la realidad política (Finley, 1986: 140).

Sobre la guerra civil, Loraux señala que era para un griego, la abominación de la desolación (Loraux, 2008: 3). *Stásis*, o la división transformada en desgarramiento. Desde Solón hasta Esquilo, *stásis* es una herida profunda en los flancos de la ciudad (Loraux, 2008: 24). Por otra parte, la autora señala que la *stásis* es una evidencia para nombrar el ser detenido o la posición de pie inmóvil (de hecho, *hístemi* significa “erigir, ubicar, detener”). Aquí todo se complica entre agitación e inmovilidad (Loraux, 2008: 102). El acto de erigir (una estatua o un altar). Coherentemente, la imagen del rápido Ares erigido en medio de los ciudadanos como una estatua sugiere con precisión lo que la *stásis* puede contener de explosiva-fija (Loraux, 2008: 104).

Aquí vemos la condición pólisémica del vocablo *stásis*, sinónimo de movimiento o agitación, y al mismo tiempo de detención e inmovilidad. Esta llamativa cualidad de opuestos que pueden pensarse unidos y con ello formar un todo. Para Finley la *stásis* fue una amenaza permanente que,

cuando aparece registrada, lo hace en forma de conflicto político o constitucional; no solo entre oligarquía y democracia, sino también entre facciones dentro de cada uno de los sistemas. A menudo el resultado era una tiranía, y en este aspecto los tiranos formaron parte también de la historia de la política clásica (Finley, 1986: 147).

Loraux da un ejemplo: Es el acto de erigir una estatua o un altar de Ares, Dios de la guerra, en medio de los ciudadanos, sugiere la *stásis*, como: Explosiva-fija. Agitación e inmovilidad; Tensión entre lo que se mantiene masivamente de pie y que no puede no ser uno. Bebida de los misterios de Eleusis: El *kykeón* deriva del verbo *kykáo*, “agitar”, o mejor dicho hacer una mezcla. Heráclito se habría puesto aquí a hacer un ejercicio de etimología ya que parece reflexionar sobre la extraña Ley según la cual es preciso agitar la mezcla para evitar su división (*diístatai*, de donde deriva el sustantivo *diástasis*). Hace un ejercicio de reflexión sobre la Ley según la cual es preciso agitar la mezcla para evitar su división. Como el brebaje, la ciudad es una mezcla entre ciudadanos de toda clase. La salvación de la ciudad implica el movimiento. Si no hay agitación, hay división, sin conflicto, habrá división (Loraux, 2008: 107).

Vemos un concepto poco usual referido a una mezcla de dos elementos que no son miscibles, que no se diluyen el uno en el otro, por lo que para mezclarse o dar la sensación de mezcla solo queda la agitación, *si no hay agitación, hay división, sin conflicto, habrá división*. Siguiendo con las mezclas, consideremos lo que dice Loraux sobre el verbo *dialyo* al cual se ha agregado el prefijo *día* (“dividiendo”). *Dialyo* es el verbo que designa el nombre de la acción *diálisis* [disolución] en materia de tejido, ambos términos designan lo contrario del entrelazamiento, la mancha del cardador que desenreda la madeja embrollada. Entran por ende fácilmente en la categoría “arte de separar”. Pero con el término *dialyo* los historiadores designan también la disolución de un ejército al final de un período de guerra (Loraux, 2008: 93).

Para Loraux *stásis*; nombre de acción derivado del verbo *hístemi*. Sinónimo: *kinesis*, movimiento o, más exactamente, “agitación”. Esta definición sería sin duda la establecida por un diccionario griego de las ideas consensuales. Pero, para los filósofos que se ocupan de las determinaciones del ser, la *stásis* es una evidencia para nombrar el ser detenido o la posición de pie inmóvil (de hecho, *hístemi* significa “erigir, ubicar, detener”). Aquí todo se complica entre agitación e

inmovilidad” (Loraux, 2008: 102). “*Stásis* como nombre de la agitación/detención” (Loraux, 2008: 103).

En este punto se ancla el concepto relativo a la muerte alcanzada en la batalla contra un enemigo externo, que denota relevancia a través de las innumerables oraciones fúnebres pronunciadas por grandes pensadores, filósofos y políticos a lo largo de la historia de Atenas. En este punto Loraux señala que, en la oración fúnebre en honor de los ciudadanos atenienses caídos en la lucha, es central el modelo de la “bella muerte” del combatiente que, habiendo conquistado el valor, entra en la eternidad de la gloria. Los hombres mueren, pero la ciudad permanece, todopoderosa, indivisible como la idea misma de la unidad (Loraux, 2008: 26).

Para explicar cómo podría haber sido vista la *stásis* para los atenienses, recurriremos a un pasaje de Temístocles en Loraux: “Mientras conducía el ejército de los ciudadanos para enfrentarse con los bárbaros durante las guerras médicas, se dice que Temístocles vio dos gallos que, situados como por casualidad en su camino, se libraban una cruenta lucha. Estos gallos —habría exclamado Temístocles— no se esfuerzan por defender a la patria ni a sus dioses nacionales, no luchan por las tumbas de sus antepasados ni por la gloria, la libertad o sus hijos, se pelean para no resultar vencidos y para no ceder ante el adversario” (Loraux, 2008: 34).

Vencer para no ser vencido, la victoria por la victoria. Este ejemplo, señala Loraux habría inflamado el ardor de los atenienses. Sin embargo, mirando con detención estas palabras comprobaremos con perplejidad que las palabras atribuidas a Temístocles niegan todas las razones griegas para hacer la guerra, como por ejemplo la gloria, quedando en pie una única razón; un deseo irrefrenable de vencer por vencer, que normalmente el discurso de la guerra trata de ocultar (Al final de Euménides, no hay otro *éros* que el de la bella gloria) pero que los griegos detectan, condenándolo, en la *stásis*” (Loraux, 2008: 34).

Vemos como Temístocles al describir la pelea de gallos describe una lucha irracional, sin sentido, ni razón, sin honor, ni gloria, la que se lleva a cabo para no perecer, para no ser vencido, para no caer ante el adversario, lo que nos lleva a compararla con la *stásis*, y en este sentido inferir que hoy el enemigo puede ser uno y mañana, otro.

Para Loraux, la guerra civil es lo que la invención de lo político hubiera debido conjurar, ya que la ciudad sólo habría instaurado el voto como “remedio preventivo” a la división sangrienta: ¿La guerra civil estaría, por lo tanto, en el principio, pero también en el medio y al final, como recurrencia inevitable de un mal que funda la ciudad? (Loraux, 2008: 24-25). *Stásis*, manera griega de designar lo que es a la vez “posición” e insurrección violenta, conmoción radical, asesinatos en serie, catástrofe política. Qué hace la ciudad con la *stásis*, esto es, cómo la borra con la palabra y con el gesto: el gesto es el que consiste en decretar institucionalmente el olvido de los actos de *stásis* (Loraux, 2008: 62).

Loraux en Sennett señala que en el año 431 a.C. tuvo lugar el enfrentamiento entre las ciudades de Atenas y Esparta. Siendo vencida Atenas, después de 27 años. Para Tucídides, general Ateniense la guerra del Peloponeso, resultó ser un conflicto social, al igual que militar. Tucídides describió los valores del bando ateniense en una oración fúnebre pronunciada por Pericles, en recuerdo de las primeras víctimas de la guerra, esta oración fúnebre intentaba “transformar el pesar de los padres en orgullo” (Loraux en Sennett, 1997: 34). Los enemigos del Peloponeso, dijo en un discurso Aristóteles sobre los Espartanos, señalando que “cultivan la tierra por sí mismos”, situación por la que sentía un rechazo absoluto: “Aquellos que cultivan su propia tierra en la guerra se preocupan más por su dinero que por sus vidas” Atenas era más fuerte porque “nunca se les ocurre [a sus enemigos] que la apatía de uno perjudicará los intereses de todos” (Sennett, 1997: 41).

***Stásis*, ¿Connatural a la política o una enfermedad de la ciudad?**

En este sentido, Loraux señala que ante la pregunta “qué hace una ciudad griega con la *stásis*” en el fondo y muy profundamente, la ciudad desearía no hacer nada con ella o, más bien, hacer todo lo posible para que la *stásis* no fuera nada. En otros términos, lo que importa es denegar que el conflicto sea connatural con lo político (Loraux, 2008: 63).

Ante esto Arancibia señala que la categoría de *stásis* se torna particularmente sugerente a la hora de pensar la democracia como la inminente amenaza de desborde y crisis de su propia regulación. La *stásis* aparece como una categoría que haría posible evidenciar cierta advertencia del carácter trágico que parece habitar y contener la propia concepción y experiencia democrática, esto es: la

potencia bélica y devastadora que porta la propia agonística democrática (Arancibia, 2020:80-81). Agregando que en estricto sentido se puede sostener que el acontecimiento de la guerra resulta consustancial al proceso histórico de constitución de la *pólis*, lo que llevó a Finley a sostener que la guerra era una “regularidad inexorable”, lo que Julián Gallego prefiere referir como una *condición endémica* (Arancibia, 2020: 82). Según Loraux, citando a Teognis; la ciudad está embarazada de *stásis* —gestación terrible de los asesinatos entre ciudadanos— y en forma más general, la tradición griega ve en la guerra civil una enfermedad de la *pólis* (Loraux, 2008: 63).

“Un pasaje de Platón, en el Libro V de las Leyes, donde habla de la “peor enfermedad para una ciudad, cuyo nombre más exacto sería más bien *áiástasis* en vez de *stásis*”. Se lo traduce así: “Más vale disensión que facción”, o “más vale insurrección que sedición” (Loraux, 2008: 103). Sobre cómo se gesta la *stásis* en la sociedad griega Loraux aporta que “Para designar la sedición, la revolución en la ciudad, los griegos emplean la palabra *stásis*” (Loraux, 2008: 90).

“Si se considera que el criterio absoluto y pertinente para ser ciudadano en la época clásica es la facultad de tomar las armas (*thésthai tá hopla*), entonces la Ley de Solón es escandalosa ya que nada distingue el gesto del ciudadano del gesto del sedicioso” (Loraux, 2008: 101).

En la poesía de Solón, la *stásis* se presenta como un “mal común” (*demósion kakón*) y a la vez irresistible, la *stásis* es un mal y más vale prevenir su desencadenamiento. Pero cuando ya está allí, invade la ciudad hasta el punto de que reemplaza a la comunidad. El hoplita está de pie (*stás*), dispuesto a morir por la patria. Llega la *stásis* que pone a los hoplitas a su servicio. Es preciso tomar partido (Loraux, 2008: 100). Para Loraux, sólo así se podrá hacer una totalidad a partir de la ciudad dividida, comprometiendo sin excepción a cada uno de sus miembros, lo cual es una manera de que las dos mitades antagonistas se unan de nuevo una con otra. Y como si la *stásis* se convirtiera en un deber cívico, se privará de sus derechos al ciudadano tibio, se lo matará políticamente. La neutralidad no existe (Loraux, 2008: 100-101).

Para Finley es importante observar los objetivos de la *stásis*, en este caso obtener un cambio en alguna Ley o convenio, y un cambio significaba una pérdida de derechos, privilegios o riqueza para una parte, grupo, facción o clase, para quienes la *stásis* era sediciosa de acuerdo con lo

anterior. Pero, desde este punto de vista, toda política es sediciosa; en cualquier sociedad que tenga algo de participación popular, de libertad para la maniobra política (Finley, 1986: 140).

Reconciliación en Atenas ¿Una forma de resolver el conflicto?

La reconciliación existe en la Atenas de los últimos años del siglo V a.C., pero esto no significa de ninguna manera el fin del conflicto. Según Vernant; en la lógica de la *stásis* los ciudadanos son *hermanos-enemigos*, y la afirmación “La ciudad griega es una familia” debe en primer lugar entenderse como una de las figuras simbólicas más eficaces de la colectividad llamada *pólis*. Sólo con que los atenienses recuerden que son hermanos, la *stásis* podrá ceder su lugar a la reconciliación. Pero la *stásis* de los hermanos puede pasar de la concordia a la discordia. La política, a su vez, adopta también forma de *agón*: una justa oratoria, un combate de argumentos, cuyo teatro es el *ágora*, plaza pública lugar de reuniones, antes de ser un mercado. Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos; forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales (Vernant, 1992: 59).

Esta visión doble y contradictoria de los ciudadanos en la *pólis* bajo la *stásis*, es llamativa y poco intuitiva, esperamos poder seguir desarrollándola en otro artículo. Sin embargo, es importante destacar esta doble y antagónica concepción del ciudadano de un modo tan radical como lo es el ser amigo y enemigo al mismo tiempo, o en este caso como señala Vernant: *hermano-enemigo*. Una definición que contiene dos opuestos, y por ello puede resultar un poco contraintuitiva, pero que parece ser la más adecuada para definir esta relación. Para Loraux el *mésón*, ese centro de la ciudad común a todos, lugar de la puesta en común que, para ciudadanos iguales e intercambiables, dibuja el espacio de una palabra y una acción al servicio de lo *koinón* (lo “común”) (Loraux, 2008: 96).

Loraux se pregunta expresamente si ¿Equivale el desarrollo de lo político a una ciudad en paz? Es ésta, sin duda, una definición típicamente griega, la idea más compartida de todas las ideas griegas sobre lo político (Loraux, 2008: 51) Una pregunta que ronda todo el tiempo, que está presente y acecha con esbozar una respuesta que podría cambiar el curso de las interpretaciones. Lo que es claro, como señala Loraux, es que en ese centro cívico está instalado el conflicto, el conflicto de las palabras y de las armas (Loraux, 2008: 96).

¿El *ágora* sería, pues, un lugar conciliador? Se pregunta de otra forma Loraux, y la respuesta que esboza es que; lo sería sin duda, si las asambleas que se reunían en él pudieran serlo, si el lugar de los juicios estuviera marcado por la paz y si no suscitara extrañeza que, ya desde el primer canto de la *Odisea*, Homero borre discretamente la frontera entre la guerra y la asamblea atribuyendo a ésta lo que caracteriza a aquélla, el *kfidos* (gloria) que para un héroe es a la vez signo de elección y talismán de victoria en la lucha (Loraux, 2008: 97). Por lo tanto, no lo es, no es el *ágora* un lugar conciliador, no lo consigue, pero ¿Por qué el *ágora* no consigue la paz?

Es cierto que la pregunta sobre la paz en democracia ha resonado muchas veces; incluso igualando a ambas; paz y democracia como sinónimos, es cuando nos preguntamos si la democracia logra realmente resolver el *problema* de la violencia, de la guerra, de la *stásis*, porque para algunos pareciera que en democracia no hay cabida para la guerra o la confrontación, como si la democracia fuera capaz de conseguir la paz a través de su mera existencia. Resulta complejo sostener estas afirmaciones ya que pareciera ser más bien que la democracia no resuelve el problema de la *stásis*.

Conclusión

La relación entre democracia y guerra, entre democracia y *stásis* es compleja, y la política en este contexto actúa poniendo en común el litigio a través de la palabra, generando una salida al conflicto que subyace a la ciudad. Esta falta de definición, este carácter inefable de la democracia ateniense, dice mucho sobre este pueblo, esta omisión de la palabra *demokratía* en el discurso ateniense, este afán por esconder el conflicto interno, el conflicto a muerte parece ser motivo de vergüenza, y todos los esfuerzos parecen estar puestos en ocultarlo (*stásis*).

Podemos observar, por un lado, la importancia de la palabra en el desarrollo de la política (en la *pólis*), de los vocablos, las denominaciones precisas, la pulida oratoria en el debate de las contrapartes, siendo la política la única que intenta y logra con cierto éxito, mediar entre los ciudadanos. Siendo la palabra la misma que se queda al debe en su afán último de resolver el conflicto, y he ahí su profunda deuda. Actuando así, como una administradora del conflicto latente, irresoluble, sin salida, que explota cada cierto tiempo, como una ola que revienta en la roca, y luego se recoge, para volver a formarse y reventar, y así sucesivamente.

Asumiendo que la democracia carga con una dimensión bélica, que queda al descubierto con la *stásis*, que pareciera ser connatural a la política, propia de la vida en la *pólis*. Cuyo ocultamiento también esconde sus fallas o límites, las abominaciones de la desolación, la división transformada en desgarramiento. Pero ¿Qué puede más la guerra o la palabra? Y es ahí cuando Solón esboza una respuesta esclareciendo a través de aquella Ley que señala “Que fuera privado de sus derechos y perdiera su condición de ciudadano el que en una discordia civil no tomara las armas ni a favor de unos ni en el de los otros” (Loraux, 2008: 103). La guerra juega un rol tan gravitante en la vida de los atenienses, que el reproche se dirige hacia quien no toma posición en la batalla.

Bibliografía

- Arancibia, J. (2020). *La stásis y la tragedia de la democracia*. HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 11. N°1, 79-111.
- Arancibia, J. (2020). *Tragedia y Democracia Griega: el in-fortunio de la stásis*. Revista de Filosofía, Vol. 77, 19-39.
- Finley, M. (1986). *El nacimiento de la política*. Ed. Crítica.
- Gallego, J. (2018). *La anarquía de la democracia; Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Ed. Miño y Dávila.
- Loraux, N. & Vassallo, S. (2008). *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*. Katz.
- Rodríguez, M. (2013). *Aproximaciones a la iconografía de Nike en el arte griego*. Eikon / Imago.
- Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza Editorial.
- Vernant, J. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Ed. Siglo XXI.
- Vernant, J. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Ed. Paidós.