

Imagen de tapa: Intervención sobre una fotografía de una estela (ca. 337 a.C.) con un relieve que muestra a Demokratía (¿divinizada?) coronando a Demos (el pueblo ateniense) y una inscripción con una ley contra la tiranía (Museo del Ágora, Atenas, objeto I 6524; cf. M. Lang, *The Athenian Citizen. Democracy in the Athenian Agora*, Athens, American School of Classical Studies, 2004, pp. 19-20; http://ascsa.net/id/agora/image/2008.19.0002?q=law_against_tyranny&t=&v=list&sort=&s=2). Esta representación es congruente con otras del siglo IV a.C. en las que se percibe, siguiendo a Loraux (2008a: 251-272), que la *demokratía* ha perdido el *krátos*, es decir que la capacidad política del pueblo ha dejado de ser una fuerza no controlada ni dominada.

Diseño: Gerardo Miño

Composición: Laura Bono

Edición: Primera. Junio de 2018

ISBN: 978-84-16467-85-3

IBIC: HBLA1 [Historia clásica/civilización clásica]

JPFB [Anarquismo]

JPH [Estructura y procesos políticos]

Tirada: 300 ejemplares

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2018, Miño y Dávila srl / © 2018, Miño y Dávila sl

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

dirección postal: Tacuarí 540 (C1071AAL)

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

tel-fax: (54 11) 4331-1565

e-mail producción: produccion@minoydavila.com

e-mail administración: info@minoydavila.com

web: www.minoydavila.com

redes sociales: @MyDeditores, www.facebook.com/MinoyDavila

JULIÁN GALLEGO

LA ANARQUÍA DE LA DEMOCRACIA

ASAMBLEA ATENIENSE Y SUBJETIVACIÓN DEL PUEBLO



MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSCA N° 14

PROGRAMA



Consejo de dirección:

- MARCELO CAMPAGNO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
JULIÁN GALLEGO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor externo:

- JEAN ANDREAU (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París);
JOSEP CERVELLÓ AUTUORI (Universidad Autónoma de Barcelona, España);
CÉSAR FORNIS (Universidad de Sevilla, España);
ANTONIO GONZALÈS (Université de Franche-Comté, Francia);
ANA IRIARTE (Universidad del País Vasco, España);
PEDRO LÓPEZ BARJA (Universidad de Santiago de Compostela, España);
ANTONIO LOPRIENO (Universidad de Basilea, Suiza);
FRANCISCO MARSHALL (Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil);
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN. Democracia y anarquía.....	11
PARTE I. EL PROBLEMA: <i>DÊMOS</i> , <i>KRÁTOS</i> , <i>ARKHÉ</i>	
CAPÍTULO 1. Tras el nombre de democracia.....	23
CAPÍTULO 2. El <i>dêmos</i> , entre el <i>krátos</i> y la <i>arkhé</i>	39
CAPÍTULO 3. ¿Por qué la democracia es anárquica?	55
PARTE II. LOS COMIENZOS DE LA ANARQUÍA DEMOCRÁTICA	
CAPÍTULO 4. ¿Quién inventó la política (democrática)?	73
CAPÍTULO 5. Democracia ancestral, democracia actual	91
CAPÍTULO 6. El advenimiento de un poder sin <i>arkhé</i>	107
PARTE III. CONDICIONES ANÁRQUICAS DE LA DECISIÓN DEMOCRÁTICA	
CAPÍTULO 7. La soberanía de la asamblea	139
CAPÍTULO 8. El empoderamiento de la palabra colectiva.....	161
CAPÍTULO 9. ¿Cómo terminar con la anarquía?	181

PARTE IV. DEMOCRACIA, POPULISMO: ANARQUÍA
ANTIGUA Y MODERNA

CAPÍTULO 10. <i>Krátos</i> plebiscitario, <i>arkhé</i> constitucional	199
CONCLUSIÓN. La anarquía de la política democrática	227
BIBLIOGRAFÍA.....	233
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	265

JULIÁN GALLEGO

LA ANARQUÍA
DE LA DEMOCRACIA

Asamblea ateniense y
subjetivación del pueblo

A la memoria de mi padre Ricardo H. Gallego
A la bondad de mi madre Edith A. Fernández

AGRADECIMIENTOS

Como todo libro, éste tiene tras de sí un sinnúmero de reconocimientos acumulados a lo largo del tiempo a los que no siempre es posible hacer estricta justicia con nombre y apellido. Versiones preliminares de la mayoría de los capítulos de este libro fueron objeto de exposiciones en diferentes contextos académicos que con enorme gratitud me complace aquí señalar. El Capítulo 1 tiene su origen en una conferencia dictada en el ciclo *Problemas y Abordajes de la Historia Antigua*, en la Universidad Nacional de Mar del Plata en 2013. El Capítulo 2 se deriva de mi intervención en la *V Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antigo*, en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla en 2009. Expuse una primera versión del Capítulo 3 en la Universidad Nacional de General Sarmiento en 2016, en las *I Jornadas Multidisciplinarias sobre Mundo Antigo y Medieval: "Aristóteles 2400 años"*. Los lineamientos del Capítulo 4 fueron desarrollados en una conferencia dictada en 2016 en la Universidad de Santiago de Compostela, gracias a la gentil invitación de Pedro López Barja de Quiroga. El Capítulo 5 es una versión revisada y ampliada de la ponencia leída en el *XXXVI Coloquio Internacional GIREA: "Lo viejo y lo nuevo en las Sociedades Antiguas"*, en la Universidad Autónoma de Barcelona en 2013. La elaboración del Capítulo 6 tiene un largo recorrido; una antigua versión fue leída en 2002 en la Universidad del País Vasco, Vitoria, gracias a la amable invitación de Ana Iriarte; más recientemente, nuevas versiones tomaron la forma de sendas conferencias en el Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté, Besançon, en

2013, y en la Unité Mixte de Recherche: Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, en 2014, a partir de las cordiales invitaciones de Antonio Gonzalès y Violaine Sebillotte-Cuchet, respectivamente. El Capítulo 7 formó parte de una exposición más extensa presentada en el *II Coloquio Internacional PEFSCEA: "El Estado en el Mediterráneo Antiguo"*, en la Universidad de Buenos Aires en 2009. El Capítulo 9 fue presentado en el *XXXIII Convegno Internazionale GIREA: "Dipendenza ed emarginazione nel Mondo Antico e Moderno"*, patrocinado por la Università degli Studi di Napoli Federico II en 2009. Los contenidos integrados en el Capítulo 10 se presentaron en las *IV Jornadas Nacionales / III Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, en la Universidad Nacional de Córdoba en 2012, y en la Honorable Legislatura de la Provincia de San Juan en 2013. A todos/as los/as colegas, estudiantes y público en general que hicieron posible estos distintos eventos y que colaboraron con sus intervenciones aportando al desarrollo de los problemas planteados, vaya aquí mi más sincero agradecimiento por haberme permitido poner a prueba abiertamente mis ideas.

Quiero dar en especial las gracias a Mariano Requena y Ana Iriarte, quienes leyeron una versión inicial de este libro y, con sus estimulantes comentarios, me impulsaron a terminar de cerrarlo y publicarlo. Espero que quienes lo lean encuentren igualmente pertinentes las posturas y los argumentos que he desarrollado a lo largo de estas páginas.

Paola y Valentina, como siempre, están presentes con su amor de múltiples maneras, y sin ellas es muy probable que este libro nunca hubiera podido concretarse.

Buenos Aires, febrero de 2018

INTRODUCCIÓN

DEMOCRACIA Y ANARQUÍA

*Dice mi pueblo que puede leer
en su mano de obrero el destino
y que no hay adivino ni rey
que le pueda marcar el camino
que va a recorrer.*

A. Zitarrosa, *Adagio a mi país (1972-1973)*.

¿Por qué empezar el libro con este fragmento de una de las tantas conmovedoramente bellas poesías de Alfredo Zitarrosa? A más de cuarenta años de su creación, ¿qué actualidad pueden tener para el pensamiento histórico de la política unos versos que aluden al sujeto obrero, que para muchos se ha agotado en su capacidad de producir política por sí mismo? Son algunos de los términos que se formulan y, fundamentalmente, los enunciados que los mismos soportan los que llaman nuestra atención. Porque antes de especificarse como “obrero” se trata del pueblo como conjunto que no se define por su carácter de entidad social sino por su capacidad de decidir sobre sí mismo, sin que autoridad alguna pueda trazar para él un sentido desde una posición exterior y/o superior. Sin embargo, que no haya figuras de autoridad que obedecer no implica que exista un destino prefijado a desentrañar desde alguna marca que deje entrever una ley histórica a cumplir. Parafraseando el fragmento zitarroseano, pero excluyendo cualquier atisbo de predeterminación en el camino a recorrer, más que de leer en la mano el destino se trata de decidir a mano un destino, como cuando los atenienses votaban a mano alzada en la asamblea popular un provenir cuyos sentidos, cuyos efectos, solo advenían como consecuencia de sostener la decisión asumida colectivamente en la reunión del pueblo.

Este volumen explora, justamente, esta capacidad decisoria del pueblo en la asamblea ateniense y el modo en que esta subjetivación política des-invieste de autoridad a todo poder que

no sea el de la propia reunión de la multitud ciudadana indiferenciada, esa que pueblo (*dêmos*) viene a designar con su magnífica polisemia entre el todo comunitario y la parte popular subalterna. El recorrido que se realiza aquí intenta, entonces, dar cuenta de esta singularidad de la actuación política del *dêmos* ateniense. En función de esto, asumo como punto de partida una línea de reflexión sobre la anarquía del acto democrático esbozada en mi libro *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política* (2003), dando continuidad así y al mismo tiempo revisando algunos de los análisis desarrollados allí. Por eso la importancia de la asamblea popular ateniense que se plantea en este texto. En este sentido, este escrito forma parte de un recorrido sobre la configuración del pueblo ateniense como sujeto político, que comienza con la obra recién citada y que espero completar con un tercer volumen sobre la desubjetivación política del pueblo, en el que se estudiará el agotamiento de esta experiencia y el papel de la asamblea en todo el proceso. Este libro es, pues, un punto intermedio en esta secuencia de investigación sobre la historia de una subjetividad política.

Ciertamente, hay una historia de esta asociación entre democracia y anarquía en la antigua Grecia que encuentra en la perspectiva de Platón su anclaje más estridente, pero que es previa a su virulenta invectiva y que continúa tras su intervención, como muestra la síntesis de Romilly (1975, 119-198). Con pretendida objetividad, la colección de testimonios y situaciones que realiza esta autora parece verificar por qué la democracia es esencialmente anárquica¹. Esta comprobación, que nos sirve en este punto porque muestra precisamente la falta de principio y jerarquía que la idea democrática alienta, forma parte de una estrategia de la que Romilly se nutre. Su mirada termina del lado de los críticos de la democracia por ser anárquica; pero ante el extremismo de Platón, la autora retrocede y arguye la posibilidad de una democracia que se vea despojada de sus males, que Isócrates y Aristóteles vendrían a avalar. El oligarca extremista es sustituido por el demócrata moderado, que se confunde muchas veces con el oligarca

1 En ciertos contextos, la palabra *anarkhía* no aparece, o se asocia a otras que actúan como sinónimos: por ejemplo, *akolasía* y *ataxía*, en *República de los atenienses*, 1.5; 1.10 (atribuida a Jenofonte); *akolasía*, en Isócrates, 7.20 [*Areopagítico*]; *ataxía*, asociada directamente a *anarkhía*, en Aristóteles, *Política*, 1302b 28.

moderado. Esta democracia desprovista de anarquía, vale decir, la imposición de una suerte de doble negación de la *arkhé* (sin anarquía), es por cierto una afirmación de la *arkhé* que implica hacer que la democracia pierda su *krátos*, como señalaba Loraux (2008a, 251-272), pues el *krátos* solo insiste en la medida en que persiste el carácter conflictivo de la democracia, la contingencia de la política, y por ende la falta de orden estable y jerárquico.

La búsqueda de rebatir las miradas negativas de la democracia por ser anárquica tiene como primer referente las propias respuestas de los demócratas en la Atenas clásica, que preocupados por las críticas de los oligarcas tendieron a olvidar los comienzos conflictivos de la democracia, el *krátos* como victoria e imposición por la fuerza por parte del *dêmos*. Esto también se percibe en la representación de Tucídides (2.35-46) de la oración fúnebre que Pericles dirigió a los ciudadanos con motivo del funeral de los primeros atenienses caídos en combate, en el inicio de la Guerra del Peloponeso. A lo largo de estos pasajes se percibe el esfuerzo por defender la democracia de las habituales críticas de los oligarcas, que hacían hincapié en: la aplicación del mismo criterio de igualdad para quienes entre sí no lo eran; la discusión y el debate en asamblea como un incapacidad de la democracia para actuar competentemente; y, por último, la libertad democrática como forma de vivir en anarquía, sin respeto por las leyes.

Desde el renacimiento italiano hasta los padres fundadores de los Estados Unidos de América y los revolucionarios franceses, y más aún los enemigos de la revolución en Francia, el pensamiento occidental abunda en críticas a la democracia, con Atenas como ejemplo fundamental, debido a la anarquía que en ella había imperado. Cuando a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX la democracia comenzó a ser considerada en términos positivos, su asociación con la anarquía fue dejada de lado, pues en general los demócratas consagraron sus esfuerzos a defenderla, afirmando que la democracia garantizaba todo lo contrario que lo que se le criticaba, reviviendo de algún modo los argumentos que Pericles desarrollaba en la oración fúnebre pero en el contexto de la expansión del capitalismo (Roberts 1994, 156-255)². La equipa-

2 Para otros análisis recientes de las visiones y de los usos de la democracia ateniense, en especial desde el siglo XVIII hasta el presente, cf. e.g. Hansen 2005, que propone la existencia en el plano de la ideología de una notable semejanza entre la democracia

ración de democracia y anarquía implica no solo una crítica sino su denegación como modelo a seguir; cuando la democracia es aceptada como forma de organización política, su asimilación con la anarquía desaparece del pensamiento, pues prima la idea de que la democracia entraña la vigencia de un principio de autoridad que la dota de legitimidad y legalidad.

La convicción que guía este libro radica en asumir positivamente la anarquía de la democracia en tanto que efecto de la soberanía del pueblo como sujeto político. El punto de partida de la indagación consiste en el análisis de la elaboración y el uso del término *demokratía* en la Atenas del siglo V a.C. Una serie de interferencias impide que este concepto quede enteramente definido con los significados de organización constitucional y/o forma de estado. Recurriendo a la descomposición del vocablo con arreglo a sus elementos formadores, *dêmos* y *krátos*, así como al sentido situacional de ambas voces y a la operatoria concreta del pueblo ateniense en la asamblea, lo que se pone de relieve es que, más que el funcionamiento pautado de un sistema institucional, *demokratía* designa la fuerza en acto de un sujeto político.

ateniense y la democracia liberal de los siglos XIX y XX, pero que no hay ninguna conexión en el plano de la tradición, puesto que ninguna institución ateniense fue copiada por la democracia moderna, y solo a partir de 1850 los ideales democráticos atenienses fueron retomados por los defensores de la democracia liberal; recientemente, algunas posibilidades de democracia directa han llevado a revisar las instituciones atenienses, en especial el sistema de sorteo y de rotación de los cargos, pero no la asamblea popular. (En esta línea, se destaca el libro de Sintomer 2011, que propone retomar el sorteo, en la medida en que nuevas lógicas políticas están surgiendo, como modo de renovar la democracia actual volviéndola más participativa y deliberativa). Piován 2008 señala algunos aspectos que se conectan con la visión de Hansen, haciendo hincapié en que varias de las críticas modernas a la democracia ateniense se hacen eco de las críticas antiguas, adoptando posturas antidemocráticas; otras críticas, en cambio, se derivan de visiones surgidas del liberalismo y el estado de derecho, así como de los movimientos por la emancipación de la mujer y la abolición de la esclavitud; en todos los casos parece haber una falta de sensibilidad histórica en cuanto a la experiencia ateniense. Nippel 2016 realiza un intento de revisión de la recepción de la democracia ateniense a lo largo de la historia occidental, tanto como objeto de crítica o de admiración cuanto de análisis académicos, con especial énfasis en la relación de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa con la Atenas democrática, aunque también con los debates que desde el siglo XIX hasta el presente se ocupan de la democracia, la libertad política y los problemas constitucionales. Ober 2017 también traza una mirada de la acogida de la democracia ateniense antes del liberalismo para imaginar las bases de funcionamiento de una democracia post-liberal en la hipotética Demópolis. Ahora bien, en esta muestra de trabajos recientes el problema de los lazos entre democracia y anarquía solo aparece incidentalmente.

Ahora bien, el par conceptual *krátos-arkhé* 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 en que la fuerza directa aplicada sobre otro sigue siendo claramente visible; en cambio, *arkhé* parece hacer referencia a una dominación ya establecida a través de un sistema de gobierno. Pero el idioma del poder es lo suficientemente versátil como para posibilitar trasvases entre las significaciones. A menudo, las representaciones del ejercicio de la soberanía por parte del *dêmos* se asocian con la evitación del término *krátos* y la preferencia por la noción de *arkhé* como nombre del mando legítimo. Platón sistematiza la oposición entre ambas ideas cuando se integran en el campo semántico del vocablo *dêmos: demokratía ânarkhos*. Algunas veces, empero, más que una antítesis se trata de una fluctuación que permite pasar del registro de una expresión al de la otra, e incluso establecer diferentes formas de asociación entre *dêmos*, *krátos*, *arkhé* y el conjunto de nociones que se vinculan a éstas.

No solo Platón sino también Aristóteles colabora en establecer la asociación entre democracia y anarquía al analizar las causas de la *stásis*, en la medida en que, asevera, los ricos se sublevan contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía. Asimismo, puesto que la base de la democracia es la libertad y la igualdad aritmética, esto conduce necesariamente a la soberanía de la multitud: los pobres son más numerosos y, por eso, más poderosos que los ricos, tornando soberana la opinión de la mayoría. A este rasgo se suma el hecho de que la libertad democrática implica el hecho de vivir como se quiera; de esto se deriva que esta democracia tiene la aspiración de no ser gobernada (*mè árkhesthai*) por nadie, evidenciando así su carácter anárquico, una negación de la *arkhé*. La crítica aristotélica de la naturaleza anárquica de la democracia hace hincapié en una situación en que las decisiones del pueblo y los demagogos se sitúan por encima de las leyes, a punto tal que ya no podría considerársela una constitución, puesto que a raíz de esta dinámica todas las *arkhaí* se disuelven; esta ruptura produce un efecto semejante a la negación de la *arkhé*. Ponderar qué puede significar afirmar que la democracia es anárquica en relación con la Atenas clásica implica, pues, explorar históricamente la configuración, a la vez práctica y discursiva, de este enunciado fundamental.

La intersección entre los términos *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, a través de la asociación que se expresa en la idea de democracia o la que se esboza entre ésta y anarquía, comporta el problema de los comienzos de la democracia, lo cual equivale a decir también, conforme al argumento que aquí se plantea, los inicios de la anarquía con la que aquélla se asocia. Las miradas filosóficas tienen algo para exponer al respecto. La cuestión de la invención de la política es, en cierto sentido, un aspecto central del mito del *Protágoras* de Platón. La comparación entre la perspectiva sobre los dioses en este diálogo y la del fragmento del *Sísifo* atribuido a Critias permite ponderar el rol atribuido a dioses y a hombres en la creación del arte político, un invento que el pensamiento sofístico de Protágoras habría asumido como plenamente humano bajo las condiciones de la democracia ateniense del siglo V. Pero Platón prefiere desactivar el carácter secular y humano de este suceso poniéndolo bajo una égida sacral.

La naturalización de la democracia que se deduce de la mirada aristotélica de la evolución política ateniense, de la democracia antigua a la nueva, es también un modo de neutralizar los efectos radicales del acontecimiento democrático. Esto exhumaría los peligros siempre presentes en una democracia, el desorden y la anarquía, que el propio filósofo percibe como causas de la *stásis* en la medida en que se trata de una democracia en que el pueblo se vuelve un tirano colectivo guiado por malos demagogos. Aristóteles puede abiertamente asociar democracia con anarquía, o puede no usar este vocablo; pero como el efecto de una democracia en que los decretos del pueblo se sitúan por encima de la ley es la disolución de las magistraturas (*arkhai*), se puede tener por seguro entonces que se trata de una democracia sin *arkhé*.

Una mirada histórica del acontecimiento democrático tiene que permitir entender qué es lo que tanto perturba a los filósofos de una democracia en que la soberanía del pueblo se coloca por encima de la soberanía de la ley: el *dêmos* como agente autónomo emancipado del control de cualquier autoridad. La emergencia de este sujeto político y el acontecimiento que marca la ruptura implican cesuras, mutaciones y reconfiguraciones institucionales, así como modos de reflexionar sobre estos sucesos. En efecto, la configuración del *dêmos* como sujeto político es igualmente el producto de los discursos que piensan la ruptura, los modos de

pensamiento del acontecimiento democrático. Se trata del cruce entre prácticas políticas (que se articulan con instituciones, pero no se limitan a éstas) y prácticas que piensan la política (que existen y se desarrollan en relación con diversas prácticas sociales, según los diferentes discursos implicados). De esta manera, el acontecimiento es también el pensamiento del acontecimiento así como el sujeto político es igualmente el pensamiento del sujeto político.

La instauración de la democracia llamada radical, esa que en definitiva es la referencia obligada de las críticas de Platón y Aristóteles, requiere entender el rol central de las prácticas asamblearias en la experiencia democrática ateniense y, a partir de las mismas, las condiciones anárquicas de la decisión en la democracia. Los modos en que se percibe este papel pueden fluctuar entre una perspectiva que la entiende como efecto de una pura fuerza instituyente y mutable, sin un anclaje exterior a sí misma (el *krátos* soberano de la decisión popular), o como una operatoria reglada y ordenada que se organiza sobre un fundamento que se supone estable (la *arkhé* soberana de la ley). En la medida en que esta experiencia tiene unos límites temporales concretos, una lectura en clave de procesos de instauración y destitución de una subjetividad política, o subjetivación y desubjetivación, permite comprender la operatoria del dispositivo asambleario en la situación de la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C.

Este procedimiento asambleario implica el debate entre argumentos, entre discursos en posiciones relativas, que buscan predominar unos sobre otros persuadiendo, convenciendo. La parodia del método antilógico de Protágoras en las *Nubes* de Aristófanes pone de relieve el esquema formal de este funcionamiento discursivo. Es un modelo que habilita la discusión pero también un punto de detención a la proliferación de los enunciados, mediante el forzamiento de un lugar nuevo con respecto al par conformado entre el argumento fuerte y el argumento débil, que implica un mismo plano de existencia para ambos. La búsqueda de un nuevo lugar, inexistente desde el punto de vista de dicho par, se vincula con la operatoria sofística que trata de que se acepte lo que en principio es rechazado: hacer que parezca válido lo que no es tenido por tal. Cuando esto sucede, el sistema binario de lugares se desarma, en el sentido de que la oposición formal en torno a la cual se había organizado el debate queda sin efecto. El nuevo

lugar es el de una verdad triunfante, pero relativa, momentánea, circunstancial, políticamente aceptada hasta que un nuevo debate abre el juego discursivo mediante la refutación.

Estos diversos aspectos del funcionamiento democrático así como las condiciones de subjetivación y desubjetivación política del *dêmos* tienen en la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca un documento significativo para entenderlos. El autor deduce los efectos que cabría obtener en caso de que la democracia fuera derrocada: la destitución política del *dêmos* provocaría su pronta caída en la esclavitud (*douleía*). La marginación de los plebeyos (*poneroí*), al quedar privados de la participación en el poder, comportaría la pérdida de la libertad democrática, subsumiéndolos en una relación de dependencia que los equipararía con esclavos y metecos. La agudeza de este diagnóstico sobre los efectos sociales de la supresión de la soberanía popular se comprende mejor a la luz de las renovadas formas de dependencia que amenazan a los ciudadanos pobres desde fines de la Guerra del Peloponeso, lo cual constituye en el plano político un indicio del tipo de democracia que imperará en el siglo IV. Pero, a la vez, la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve en lo inmediato las tensiones que se desatarán abiertamente con la guerra civil de los años 411 a 403, los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, el momento en que la política del *dêmos* se debilita internamente a raíz de su propia incapacidad para reforzar la democracia.

El análisis que proponemos llevar a cabo no puede desplegarse más que en el cruce de las miradas de los antiguos con las nociones e ideas contemporáneas de la política, la democracia, el sujeto, y las coincidencias entre *demokratía* y populismo como modos anárquicos de acción política popular³. No es ajena a la época actual, por cierto, la interrogación sobre qué es lo que da legitimidad a un sistema político. Se habla, por ejemplo, de democracia institucional

3 Esta afirmación, que con respecto a la *demokratía* constituye el eje de este libro, en cuanto al populismo implica intrínsecamente una suerte de definición o delimitación del fenómeno populista. Puesto que cada quien tiene su perspectiva sobre este último, no prescindiré de plantear someramente la mía propia, indicando en el Cap. 10 y la Conclusión algunos elementos inherentes al sentido que adquiere la idea de populismo como modo anárquico de hacer política, según la idea de anarquía que desarrollo a lo largo de estas páginas en relación con la afirmación en acto de la capacidad soberana del pueblo en tanto que sujeto político.

o constitucional o de democracia plebiscitaria o populista. ¿Qué pueblo es el que da legitimidad a una o a otra? ¿Uno se apega a la ley mientras que el otro se configura en su articulación con un líder? La cuestión estriba, como ya se ha adelantado, en que pueblo denomina al conjunto de la comunidad así como a la parte plebeya de la misma. La democracia, entonces, deviene anárquica en la medida en que el *dêmos* como sujeto político opera sobre este entresijo, poniendo de relieve su capacidad igualitaria como fuerza no controlada ni dominada, de manera que la parte plebeya se funde con la totalidad comunitaria⁴. La democracia es el acto soberano del *dêmos*, que puede reconfigurarla con cada decisión en que manifiesta su *krátos*. En síntesis, éste es el recorrido que este libro quiere invitar a realizar y pensar, reivindicando lo que el análisis histórico de la política antigua tiene de pensamiento político en el presente.

4 Sin seguir estrictamente los puntos de vista de Laclau 2005a, 89-216, se reconocerá en las formulaciones de este párrafo cierto campo de intereses en común con el de sus análisis; cf. Laclau 1977, 143-198, 2005b y 2006 (= Id. 2015, 109-195). Sobre los aportes de Laclau, ver *e.g.* Ruiz Valerio 2006; Howarth 2015; Retamozo 2017.

PARTE I

EL PROBLEMA:
DÊMOS, KRÁTOS, ARKHÉ

CAPÍTULO 1

TRAS EL NOMBRE DE DEMOCRACIA

Es un lugar común en nuestro pensamiento histórico asociar la llamada época de Pericles con el momento central de la democracia ateniense y, por ende, asumir su existencia en tanto que articulación de prácticas y discursos. Cuatro principios prácticos se suelen invocar como garantes de la vigencia de este régimen en la Atenas clásica: la igualdad y la libertad de palabra para todos los ciudadanos; el acceso a los cargos públicos abierto a una buena parte de ellos; la paga por el ejercicio de ciertos cargos; la invención de nuevas instancias de gobierno en función del control del desempeño de los cargos. La actividad política inusitada que caracteriza el período se asocia con la configuración de una situación sin precedentes que comienza a ser identificada con el nombre de *demokratía*. Como se sabe, esta voz procede de la conjunción de los términos *dêmos* y *krátos*, pueblo y poder (aunque también victoria), siendo entonces la *demokratía* la expresión que denota el poder del pueblo (y también su victoria).

Ahora bien, el origen de la locución y las motivaciones que condujeron a su acuñación siguen generando controversias entre los especialistas. Según sostenía Vlastos (1953), el vocablo *demokratía* surgía después de la palabra *isonomía*: mientras que aquél comenzó a utilizarse en la segunda mitad del siglo V a.C., ésta se articulaba con las reformas de Clístenes¹. Sin embargo, Hansen (1994, 27-28) ha señalado que el sustantivo *demokratía* se habría empleado ya a finales del siglo VI o comienzos del V. Para Sancho Rocher (1997,

1 Cf. Finley 1984, 103-123; Meier 1988, 155, 289-292, 369-370; Sealey 1987, 98-102.

194-196), si bien resulta plausible que la idea de *isonomía* fuera creada por aquellos que fueron más allá de la *eunomía* soloniana, el nombre de *demokratía* fue la denominación recibida por un régimen afirmado en la soberanía del *dêmos* (todos los ciudadanos) frente a la reclamada por los pocos. Últimamente, Harris (2016) pretende revisar buena parte de los análisis previos proponiendo que la palabra *demokratía* es un eslogan oportunista creado por los atenienses en los años 420 para justificar la guerra contra Esparta y, a la vez, afirmar que el real imperio de la ley existía solo en Atenas, en oposición a la oligarquía/aristocracia y la tiranía. En su argumento, Harris deja de lado evidencias significativas (como el hecho de que Heródoto asocia a Clístenes con la *demokratía*) y hace desaparecer las reformas de Efiltes de los cambios políticos ocurridos en Atenas.

Por otra parte, según muchos estudiosos el término *demokratía* tendría un origen peyorativo, en la medida en que sería un mote acuñado por los opositores al régimen². Así se pronunciaba, por ejemplo, Loraux (2008b, 213), que lo asociaba al problema de la disimulación del *krátos*, como veremos a continuación. Esta perspectiva se ha convertido prácticamente en una ortodoxia a partir de la posición sentada por Sealey (1974), que de algún modo está en el horizonte de la interpretación de Canfora (2006, 7-10; 2014, 158-162) cuando deliberadamente explica la idea de *krátos* como ejercicio violento del poder. A esta visión se opone Hansen (2008), que no percibe un alcance despectivo en los usos del vocablo *demokratía* de los que se tiene registro en el último tercio del siglo V, salvo en posturas como la del Viejo Oligarca (cf. *infra*, Cap. 9). Más matizado resulta el enfoque de Ober (2008), que sostiene que el *krátos* del *dêmos* remite a un sentido que consiste en la capacidad de actuar en el espacio público, aunque reconoce aspectos despreciativos en ciertos usos de *demokratía*, como cuando los críticos del régimen utilizan la idea intencionalmente con el significado de gobierno de la mayoría.

Sin embargo, según Loraux (2008a, 68; cf. 2012, 177-225), en el contexto concreto de la Atenas del siglo V se verificaría en el discurso cívico una ausencia deliberada del término *krátos*. Para la autora, las dificultades que presentaba su uso eran similares a las

2 Cf. Larsen 1954; 1955, 44 n. 5; 1973; Smart 1977, 251 n. 13; Demetriou 1998, 85.

que acarrea la presencia de la *stásis* dentro de la *pólis* y, al igual que lo que sucedía en este caso, su evitación en las representaciones políticas de la ciudad ateniense apuntaba al olvido del *krátos* en función de configurar una ciudad ideológicamente unida y sin conflictos. Tal vez por ello los propios demócratas eludieran la aplicación del término, más aún en asociación con *dêmos*:

“Dentro de la ciudad, *krátos*, como dijimos, es una palabra desprestigiada, y si *dêmos* puede designar al pueblo como un todo, existe también un uso muy partidario del vocablo para referirse al partido popular. De ahí que ya en el siglo V los demócratas eviten sistemáticamente el término *demokratía*. Pero al evitar pronunciar un nombre que quizás ha sido impuesto al régimen por sus adversarios como el más despectivo de los apodos..., toman a su cargo la representación oligárquica del régimen”.

Loraux (2008a, 69) deja en claro que entre los demócratas esta denegación es subsidiaria de la del conflicto, postulando el consenso como ley de la política, y ve en Platón la revelación del *krátos* que los atenienses reprimían en el discurso oficial sobre la ciudad unida; el filósofo, pues, muestra con crudeza el *krátos* del *dêmos* allí donde usualmente se lo disimula:

“Por estas razones, Platón no se priva en absoluto de designar todo aquello que en la democracia depende del *krátos*. Y para que las cosas sean claras, es en la prosa institucional de la oración fúnebre y en el corazón del elogio del régimen donde introduce subrepticamente la afirmación reiterada del *krátos* que, de atenernos a Tucídides, Pericles limitaba estrictamente a los pasajes militares de su discurso. Platón saca así a la luz las operaciones que se procesan en el ‘alma’ de la ciudad para pensar la democracia en la ortodoxia del consenso”.

Ciertamente, el eje medular del análisis de Loraux sobre lo que *krátos* solía expresar se centra fundamentalmente en el hecho de que la supremacía de una parte de la ciudad sobre la otra se había conseguido mediante una victoria, es decir, un acto de fuerza agresivo o bélico. Existe, sin embargo, una oposición entre las nociones de *krátos* y *arkhé* que la autora sugiere de pasada pero que no desarrolla ni constituye el centro de su reflexión. En efecto,

según la propuesta de Loraux (2008a, 54; cf. 2008a, 68, 263 y n. 56, 267; 2008b, 212-214):

“... Debemos ocuparnos de las palabras ausentes del discurso cívico, por ejemplo el término *krátos*, cuya ocultación es tendenciosa ya que se prefiere el vocablo *arkhé* en las enfáticas tiradas oratorias, el cual designa el poder institucional compartido y renovado en la sucesión sin discontinuidad de los magistrados en el núcleo de la ciudad. Con *arkhé* no estamos muy lejos del *mésos* conciliador. *Krátos*, en cambio, es aquello que la ciudad teme por sobre todas las cosas, hasta el punto de callar su nombre cada vez que es posible hacerlo”.

En la medida en que la utilización o la evitación del término *demokratía* dependen de estas consideraciones en torno a *krátos* y *arkhé*, cabe señalar aquí el rol ejecutado por Platón en la sistematización acabada de la oposición entre estas nociones en asociación con el horizonte delimitado por el término *dêmos*. En la *República* (558c) se puede leer una definición de las características de este poder popular, con toda su carga de valoración negativa:

“Así pues, la democracia tendría éstas y otras cosas semejantes, y sería, según parece, un régimen político placentero, anárquico y abigarrado (*hedêia politeia kai anarkhos kai poikile*), repartiendo indistintamente una igualdad política (*isóteta*) a los iguales (*isois*) y a los desiguales (*anisois*)”.

En efecto, como ya indicamos en el punto de partida de este libro, la crítica de Platón a la democracia es esclarecedora en este sentido, puesto que para su pensamiento ella resulta totalmente anárquica, sin *arkhé*, debido a la vigencia de una igualdad aritmética no jerárquica (*República*, 557a-562e)³. Si no tiene *arkhé* carece entonces de un principio cierto de determinación, y esto es lo que lleva a que sus magistraturas se vuelvan poderes indefinidos. La democracia como soberanía del pueblo queda representada, en cuanto a su principio activo, por el término *krátos*, que nos señala la presencia de una fuerza más que de un gobierno.

3 Sobre la visión platónica de la anarquía democrática, ver Romilly 1975, 171-182; Höffe 1991, 174-184; y en especial, Saxonhouse 1998, sobre la anarquía en relación con la carencia de forma de la democracia.

Platón opera con los sentidos diversos de *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, confronta a éste con aquéllos y termina planteando un principio jerárquico que, en verdad, apunta contra la soberanía popular, poniendo de relieve la necesidad de expulsar la política del pueblo del terreno de la *pólis*. Para Rancière (1992, 59; cf. 1996, 83-99), es la falta de *arkhé* lo que explica que la democracia carezca de principio de determinación, y esto es lo que lleva al equívoco:

“La política no es la promulgación del principio, la ley, o la identidad de una comunidad. Como señaló Platón, la democracia no tiene *arkhé*, no tiene medida. La singularidad del acto del *dêmos* –un *kratéin* en vez de un *árkhein*– depende de un desorden originario o una cuenta equivocada: el *dêmos*, o pueblo, es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre para su división, para el manejo de un equívoco. Y más allá de cualquier equívoco particular, la ‘política del pueblo’ transgrede lo estatal [*policy*], porque el pueblo es siempre más o menos que él mismo. Es el poder del *uno más*, el poder de *cualquiera*, que confunde el ordenamiento correcto de lo estatal”.

O, como indica Rhodes (2000b, 474-475; cf. Paiaro 2012) desde una perspectiva histórica: “Atenas no era anárquica... Pero el potencial para la anarquía estaba siempre allí...”. Por lo tanto, no solo se presentan ambigüedades en cuanto al sentido y al uso del término *krátos* sino también en torno al significado y al empleo de *dêmos*, más aún en conjunción con aquél.

Para Hansen (1983, 139-160; cf. 1987, 96-97, 104; 1989b, 213-218; 2010), el vocablo *dêmos* presenta cuatro sentidos. En un plano institucional, hay una equiparación de *dêmos* con *ekklesia*, de manera que el término representa al pueblo en asamblea. Pero en una acepción más amplia la voz designa a todos los atenienses o, lo que es lo mismo según Hansen, al estado ateniense. Finalmente, en su alcance constitucional el vocablo es sinónimo de *demokratía*, mientras que desde el punto de vista social su utilización denota a la gente común.

Ahora bien, el problema de los diferentes sentidos del término *dêmos* parece no agotarse con esta enumeración, por más abarcadora que ella pueda parecer, pues si se presta atención existen contradicciones entre las diferentes acepciones indicadas.

Para comenzar a discernir los aspectos de este problema, partamos de una observación de Finley (1980, 77-78):

“Para un ciudadano de la Atenas clásica no hubiera sido fácil trazar una línea divisoria clara entre ese ‘nosotros’ –esto es, el pueblo llano– y ese ‘ellos’ –esto es, la minoría gubernamental–. Ésta es una dicotomía que frecuentísimamente aflora en las respuestas de nuestros apáticos coetáneos. Tal diferencia de actitudes proviene de la fundamental divergencia entre una democracia de participación directa y una democracia representativa, o sea, no-participativa”.

Ateniéndonos a la clasificación de Hansen en cuanto a la existencia de cuatro sentidos diferentes para la palabra *dêmos*, la referencia de Finley al pueblo llano en contraposición con la élite se corresponde con el cuarto sentido del vocablo, esto es, la gente común, pero con la salvedad de que, según Finley, en términos políticos y en el marco de la participación popular esta divisoria es efecto de una transposición de la situación contemporánea a la Grecia antigua, perdiendo de vista qué es lo que se está comparando. Como reconoce Finley (1986, 12):

“La ambigüedad de la palabra *dêmos* es muy significativa: por una parte, se refería al cuerpo de ciudadanos como un todo...; por otra parte, se refería al pueblo común, a los muchos, los pobres... La palabra latina *populus* tenía también la doble connotación. Sin embargo, no se dudaba en el momento de usarla en un contexto dado: los escritores y oradores griegos y romanos pasaban libremente de un sentido a otro con fácil comprensión, y, cuando criticaban a la democracia, jugaban libremente con el vocablo *dêmos* o *populus* con no menos comprensión”.

Apelando a Rancière (1996, 13-34), podría decirse que esta ambigüedad, incluso este malentendido, alrededor del vocablo *dêmos* atestigua la dimensión política del asunto, pues en este plano resulta claro que la política pasa a ser un atributo del pueblo. Ciertamente, tras el nombre *dêmos* circula una indistinción entre el conjunto de los ciudadanos y las clases subalternas, así como entre el acto plebiscitario de la asamblea y la ley instituida por la constitución de un gobierno, ya que designa tanto a la comunidad entera cuanto a lo que conforma la parte popular, tanto a la

reunión asamblearia concreta cuanto al andamiaje institucional de lo que se considera como un estado, que en la Atenas de Pericles se nutre de las decisiones asamblearias. Estas definiciones de *dêmos* son, por cierto, interiores a una misma base común, son inmanentes a un mismo plano, es decir, no son definiciones externas dadas por un observador que trasciende y contempla pasivamente la situación, sino que son definiciones internas para un habitante de la situación. Siendo así, resulta claro que el malentendido del que hablamos no implica una falta de claridad conceptual sino la instancia misma de un conflicto irresoluble dentro del cuerpo político ateniense, que adquiere expresión en la práctica de la asamblea⁴.

Por otra parte, también es menester distinguir al *dêmos* de los muchos, pues si bien es cierto que, como planteaba Aristóteles en la *Política*, generalmente los pobres son muchos y los ricos son pocos, no obstante, no debe confundirse la idea de los muchos con la de una voluntad general conformada a partir de una mayoría política en la situación de la asamblea, es decir, organizada en torno a la toma de una decisión en una momento determinado y ante una circunstancia singular⁵. Es justamente esta indiscernibilidad la que circula en la indefinición del nombre *dêmos*. En la asamblea, después de aprobada una propuesta a partir de la votación se atribuye la resolución al *dêmos* como conjunto de todos los ciudadanos, y así se refleja en los encabezados de los decretos conservados en las inscripciones. La mayoría conformada en la votación no tiene por qué coincidir con los sectores populares, a pesar de que, ciertamente, éstos se hallan presentes en el momento de

-
- 4 Cammack 2017b, discutiendo los términos *dêmos* y *demokratía*, concluye que el primer término siempre designa a aquellos que ejercen el poder mediante la participación colectiva, opuestos a quienes gozan de influencia política como individuos. La novedad que la *demokratía* introduce es un cambio en el balance de fuerzas entre ambos grupos, en la medida en que el *dêmos* adquiere mayor poder y los poderosos pasan a ser solo líderes. Este argumento sobre la distancia entre ambos grupos se repite en Cammack 2017a (cf. *supra* cap. 7). Si bien es necesario señalar el rol de los líderes, la tensión entre el todo y la parte resulta ser lo activo del vocablo *dêmos*.
 - 5 La decisión por mayoría implica una indeterminación real que solo puede resolverse en situación. En este sentido, resulta sintomático un pasaje de Aristóteles, *Política*, 1279b 6-40, en el que se menciona la división entre ricos y pobres y el hecho de que los primeros sean siempre pocos y los segundos siempre muchos, pues el azar propio de las decisiones tomadas en la asamblea nada dice acerca de que los ricos se encuentren necesariamente en el sector minoritario y los pobres conformen siempre la mayoría.

decidir. Finalmente, la identificación de los pobres con los muchos y de los ricos con los pocos solo tiene sentido cuando se piensa la relación entre el estado y las clases (que podemos asociar con las ideas de *koinonía* o comunidad y de *politeía* o forma de gobierno), cuestión que queda en suspenso en el seno de la asamblea.

En consecuencia, si el *dêmos* es tanto el conjunto de los ciudadanos cuanto una parte de esta totalidad, entonces, el *dêmos* implica una posición de conflicto o de disputa; porque, en definitiva, ¿qué es el *dêmos*? Es el nombre que recibe el *impasse* entre su definición como todo y como parte; es el punto de existencia evanescente entre una consistencia y otra que no se acoplan a la perfección. Hecho por el cual hay conflicto entre ambas, y por ende una inconsistencia. Aquí nos encontramos con la *stásis*, que los autores griegos no dejan nunca de fustigar. Si *dêmos* es el nombre de esta dislocación, entonces su esencia nunca podrá quedar exhaustivamente definida. El modo de su existencia contingente es lo que cuenta. Podría decirse que, dado que no consiste sino que in-consiste, el *dêmos* insiste como el nombre de una tensión cuya existencia se resuelve siempre en acto, y de allí la importancia de la asamblea.

Considerado de este modo, *dêmos* ya no designa a una parte sociológicamente construible (la plebe, los pobres) sino a una capacidad política. La resolución en acto del carácter de esta capacidad implica la decisión de un sujeto, cuya producción se realiza en la asamblea democrática, dispositivo que permite actuar sobre el desacuerdo entre el todo y la parte por medio de procedimientos concretos: hablar, debatir, votar, decidir. Esta capacidad política del *dêmos* manifestada en acto en las reuniones de la asamblea no se reduce evidentemente a la existencia de ésta como institución propia de la *demokratía* entendida como *politeía* o forma de gobierno democrática. La política bajo estas pautas resulta una práctica del orden de lo común, pues lo común es lo que permite al *dêmos* operar en acto. La propia idea de “poner en común” o “llevar al centro” revela que el cuerpo político concretamente conformado en la asamblea es una potencia soberana que no se prescribe sino que se afirma en la acción.

Sobre los atributos de lo común (*koinón*) y la fuerza (*krátos*) colocada en el centro (*es méson*) pivotará toda la ambigüedad del término *dêmos*. Hablamos justamente de la fuerza soberana del

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦