



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**Facultad de Derecho**  
**Instituto de Argumentación**

**LA DEMOCRACIA COMO PROCESO DE DELIBERACIÓN COLECTIVA**

**El discurso público en la Atenas Clásica**

**Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y  
Sociales**

**Luis Alberto Cortés Vergara**

**Profesor Guía:**  
**Rodrigo Valenzuela Cori**

**SANTIAGO, 2016**

“Grecia será eternamente en la historia el lugar en que la humanidad vivió su más hermosa juventud y florecimiento virginal”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> HERDER (1950). p. 43

Agradezco a mis compañeros de lecturas y conversaciones, sin los cuales nunca hubiera desarrollado mis ideas. En especial a Cristóbal Ramos, Juan Erices, Álvaro Mateluna, Diego Ogass y José Tomás Herreros.

A los profesores Cristóbal Joannon y Rodrigo Valenzuela Cori, con los cuales compartimos la convicción de que el estudio de la filosofía clásica va más allá de los capítulos introductorios en libros de Derecho.

Al profesor Miguel Orellana, que me entregó las herramientas para hacer esta tesis, y a Pablo Aguayo, cuya ayuda con Rawls me fue indispensable para las primeras secciones.

Y a Marcia, compañera con quien compartí este proceso.

## Índice

Introducción: la democracia como ideal crítico.....	1
Una aclaración previa: la deliberación .....	9
Capítulo I: Las Antinomias de la Democracia Moderna .....	15
1.1 La Democracia como una Decisión sin Deliberación: Rousseau y Rawls	20
1.2 La Democracia como justificación: Kant y Habermas .....	33
1.3 La Franqueza del Discurso: “El Político Mentiroso” .....	44
1.4 Los Límites de la Participación Democrática .....	56
Capítulo 2: El <i>Logos</i> como Mediador Universal .....	61
2.1 El <i>Logos</i> y la Sofística Temprana.....	68
2.2 Aristófanes y el <i>Logos</i> .....	83
2.3 La Unidad entre Retórica y Dialéctica .....	106
2.4 Hacia la Democracia Clásica.....	120
Capítulo 3. Los Principios de la Democracia Antigua.....	123
3.1 <i>Isonomía</i> o Igualdad ante las Leyes.....	129
3.2 <i>Isocracia</i> , o Igualdad de Poder.....	148
3.3 La Deliberación Colectiva: <i>Isegoría</i> o Igualdad de Palabra.....	164
3.4 La Democracia en la Modernidad: la representación .....	181
Capítulo 4: Conclusiones .....	193
Bibliografía.....	204

## **Resumen**

El objetivo de este trabajo es proponer la posibilidad de pensar la democracia como un proceso de deliberación colectiva, en contraposición a un mero resultado de agregación de preferencias individuales.

Tomando en cuenta que la toma de decisiones es un proceso complejo en el cual el agente debe ponderar entre varias alternativas y dar razones para realizar una u otra acción, se revisa de qué manera la teoría política moderna da cuenta de esta complejidad.

La tradición contractualista más democrática intenta responder esta pregunta de dos maneras: buscando un consentimiento subyacente al acuerdo político que permitiría la vida en comunidad, por un lado; o intentando legitimar las decisiones políticas a posteriori, preocupándose de asegurar la posibilidad del ciudadano para deliberar sobre las decisiones que el poder toma. Pero se evalúa que ambas propuestas son insuficientes para explicar la naturaleza de la deliberación, y esa insuficiencia teórica tiene como correlato práctico una opinión pública totalmente separada del funcionamiento de las instancias resolutorias estatales.

Se propone que la democracia ateniense pueda ser un buen punto de partida para investigar en qué sentido una forma de organización es un proceso de discusión comunitaria.

Para ello se trata la aparición del *logos*, o la mediación del discurso, según se aprecia en la figura de los sofistas, y en las comedias de Aristófanes que

ridiculizan la asamblea, la filosofía y los tribunales populares. La separación entre retórica y dialéctica hecha por Platón reconoce también este hecho, al oponerlas como prácticas para elegir a la segunda sobre la primera.

El objetivo de esto es mostrar que el discurso no es tan relevante como la organización que él adoptaba: existe una cierta articulación política que le entrega un poder inusitado al discurso, que convierte a la persuasión en un problema para algunos. La hipótesis es que la razón de esa inesperada fuerza está en los principios que operaban en la sociedad ateniense, es decir, en las condiciones materiales donde se ejercía la persuasión.

Cada uno de los tres principios, comprendidos como formas de igualdad, se contrastan con el entendimiento de sus equivalentes modernos. La *isonomía*, o igualdad ante las normas, denotaba la facilidad de intervenir para todos por haber pocos presupuestos de conocimiento y experticie en la deliberación. La *isocracia*, o igualdad en el poder, reflejaba una forma de ciudadanía activa que otorgaba poder dentro de la particular organización de la *polis* ateniense, donde la ciudadanía tenía implicancias económicas fuertes. Finalmente la *isegoría*, o igualdad de palabra, implicaba comprender que cada votante era a la vez un potencial orador, y que cada uno hablaba por sí mismo. Estos tres presupuestos permitieron que la democracia fuera un proceso de deliberación colectiva, más que una mera votación que arrojaba resultados.

Por último, se observa cuál es el significado que tiene la democracia en su modalidad moderna, que es la representación y la consecuente enajenación del poder público.

## **Introducción: la democracia como ideal crítico**

La idea de democracia a través de la historia ha cumplido siempre una función crítica; sea como un ejemplo a evitar o a seguir, ha sido un concepto usado para dar coherencia a sistemas políticos. Por eso, su origen en la Grecia clásica es un lugar común al que siempre se vuelve durante momentos históricos importantes para explicar lo que somos o lo que queremos ser. Por nombrar algunos ejemplos: fue una fuente de reflexiones políticas en el Renacimiento, una forma para contrastar los equilibrios políticos que se querían lograr en la Constitución de Estados Unidos, una inspiración para los pensadores que adelantaron o para los que construyeron la Revolución Francesa, y material para las reflexiones políticas y estéticas del idealismo alemán desde la cual se articuló ideológicamente el Estado alemán (por la pluma de Hegel) y aún lo sigue siendo en los debates contemporáneos. Pero lo que hoy reconocemos en esta palabra, dista bastante de lo que fueron las instituciones que guiaron a los griegos durante la guerra del Peloponeso y el llamado Siglo de Oro ateniense.

El objetivo de este estudio es encontrar una continuidad para enjuiciar y, al mismo tiempo, dar luces sobre un concepto histórico de democracia, aunque de una manera específica: caracterizada en función al *logos*.

Desde sus expresiones más tempranas, la cultura griega daba una importancia gigantesca al uso de la palabra. Fénix, educador de Aquiles, dice a



su discípulo en la *Ilíada*: “[...] eras un niño ignorante aun del combate, que a todos iguala / y de las asambleas, donde los hombres se hacen sobresalientes. / Por eso me despachó contigo [Peleo], para que te enseñara todo eso, / a ser decidor de palabras y autor de hazañas”<sup>2</sup>. Elegir la palabra *logos* para transmitir esto no es un mero arcaísmo. Se hace así porque su sentido fue muy amplio, y este estudio quiere abarcar el problema desde esa extensión semántica. Entre los distintos significados que adoptó se encuentran: “discurso”, “recitación”, “argumento”, “razonamiento”, “conversación”, “discusión”, “razón”, y muchos otros. Conviene recordar que hablar en público fue una característica identitaria de los atenienses, por la cual tanto bárbaros como otras *polis* griegas los reconocían. El criterio para ser griego o bárbaro (quizá la primera diferenciación entre amigo y enemigo en términos políticos) fue poder comunicarse en una cierta lengua. Todos estos hechos indican que en Grecia el uso de la palabra – desde su sentido más coloquial de conversar, hasta sus usos más sofisticados como razonar o convencer– fue algo que se complejizó de manera nunca antes vista, hasta el punto de ser un factor que adquirió tareas políticas. Eso explica que la palabra, originalmente usada en la simple conversación coloquial, terminó adquiriendo las características de la única razón, gracias a Platón y a la traducción de Cicerón como *ratio*, hasta llegar al ser el origen del mundo en la Biblia, usando la misma palabra, *logos*: “*EN APXH ἦν ὁ λόγος*”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> HOMERO (2000). IX 440-3.

<sup>3</sup> THE NEW TESTAMENT IN THE ORIGINAL GREEK (1885). Jn 1 1. “En el principio era el Verbo”, dice la traducción Reina Valera 1960.

Aprovechar esta ambigüedad busca desafiar ciertas divisiones modernas en el ejercicio de la palabra. En particular, la diferencia entre su uso en el derecho de libertad de expresión y el otro en instancias políticas resolutivas como lo es el parlamento. La lectura será constantemente alternada y cruzada: por un lado, se verá cuál es el contenido de la palabra en una época específica y, por otro, cuál es su poder político efectivo.

De los antiguos griegos siempre permea un miedo al razonar de un individuo aislado y a su posibilidad de llevar al pueblo a cometer errores colectivos. Esto es así porque existió un terror y al mismo tiempo una fascinación hacia la palabra y la persuasión. Si pensamos que, tal como decía Aristóteles, el inicio de la reflexión filosófica es la capacidad de asombrarnos, este trabajo estaría escrito desde la sorpresa ante este poder increíble y casi mágico que reviste la persuasión en aquella época. Si uno lee a Tucídides, por ejemplo, notará que en Grecia la eficacia de una intervención oral era un factor directo para provocar o detener una guerra, pues en gran parte de los discursos se daban en espacios resolutivos. Los grandes discursos del siglo XX –como los de Winston Churchill, Martin Luther King o Salvador Allende– se hacen en situaciones más similares a las del discurso fúnebre de Pericles que a las de las *Catilinarias* de Cicerón: inspiran, y pueden convencer *indirectamente* al poder, pero no forman parte del ejercicio del poder.

Esta distancia histórica entre actualidad y antigüedad será pensada desde las condiciones materiales que le dan sustento. O sea, no es que antes

la ciudadanía haya sido más ingenua ante el discurso o que éste haya sido más potente; la diferencia estaba en que la sociedad se organizaba de tal manera que hacía que la persuasión discursiva fuera un arma poderosísima. Aunque uno pudiese decir que el lenguaje siempre ha contemplado la posibilidad de mentir o engañar, ocurre que solo en ese momento histórico tal posibilidad apareció como una amenaza real a ciertos sectores de un modo de existir económico y político. O sea, de una clase.

La reflexión se iniciará en el presente pues hay que justificar por qué el *logos* hoy no parece tener la misma relevancia que antes. Primero se abordará el problema filosófico principal de la democracia moderna: si la democracia significa la igualación entre gobernados y gobernantes, y tomando en cuenta la diversidad humana como la posibilidad de juicios divergentes sobre las cosas, ¿de qué manera es posible el gobierno en común? La forma en que se ha enfrentado este problema, según se verá, trae como resultado una *aporía*: para que exista una comunidad, o estamos todos de acuerdo previamente a cualquier discusión, o cualquier discusión política solo puede darse después de que algo se haga. O sea, las decisiones colectivas son tomadas sin deliberar o se delibera para que representantes (en el mejor de los casos) o funcionarios (en el peor) tomen las decisiones. La realidad de esto es que el *logos* de la democracia moderna está fragmentado del poder político: la libertad de expresión y de voto son cosas que funcionan de maneras independientes.

El *logos* solo puede ser indirectamente político en relación a los cargos

electos por votaciones, pero operando desde la esfera privada; ése sería el rol de la prensa como un cuarto poder. Dentro de esta misma crítica, se hará una breve revisión a lo que actualmente se comprende como "democracia deliberativa", muestra que la forma limitada en que se piensa la participación ciudadana es un resultado de estas ataduras.

Estos son los límites que llevan a una relectura de la democracia griega.

¿Cuál es entonces el problema específico que encarna *logos* en la sociedad ateniense? Aristófanes es el autor que busca reflejar esto, pues toda su obra se encarga de cuestionar el rol mediador del discurso, característica principal de la época según los mismos atenienses. Su respuesta se da en contraposición a la figura de los sofistas como pensadores y políticos.

Pero si la comprensión del *logos* parte siendo tan unitaria como para confundir a oradores y pensadores en la misma figura del Sócrates aristofánico, ¿por qué se escinde en la oposición platónica entre dialéctica y retórica? La genialidad de aquel filósofo consistió en haber visto el mismo problema que el comediante, pero lo enfrenta de otra forma. Donde Aristófanes criticaba al *logos* como una realidad homogénea, Platón identifica que el verdadero problema estaba en una cierta forma de igualdad que operaba en el uso de la palabra y que él busca socavar. No es casual que uno de los adversarios políticos en uno de los últimos diálogos de juventud platónicos sea Protágoras.

Estas formas de igualdad, se sostiene, se podrían identificar en las

consignas democráticas de la época, que siempre defendían alguna forma de igualdad –expresadas a través del prefijo “iso”–. Para el *logos*, sin embargo, serán tres las formas de igualdad más relevantes: la *isegoría* (igualdad de palabra), la *isonomía* (igualdad ante las normas), y la *isocracia* (igualdad en el poder). La interrelación de estas tres formas muestra que la democracia no era considerada un sistema para elegir cargos o una mera “dominación de la mayoría” como muchas veces se le quiere entender: era la deliberación común en que la decisión era un resultado del proceso de discusión. La democracia era un proceso en el cual confluyen constantemente todos los ciudadanos para tomar decisiones comunes; una mayoría, pero articulada de una cierta forma. Es decir, no era algo espontáneo e inmediato. La legitimación de una decisión no exigía un acuerdo tácito: se daba por el hecho de que cualquiera podía tomar la palabra y convencer a los ciudadanos (que eran aquellos que podían hablar y votar) en este proceso. Los presupuestos argumentativos de aquellas discusiones –las leyes y conceptos a los que podían acudir– eran simples y conocidos por todos, de tal manera que impedía el aislamiento de un grupo de expertos que llevara los asuntos. Esto incluía confrontar argumentos, formular mociones, limitar los ámbitos de discusión, etc., y no solamente votar. En fin, el discurso público y el voto eran instituciones que no se entendían aislados uno de otro.

Por esto también, la democracia fue entendida por Aristóteles con un carácter explícitamente clasista: no era el gobierno de todos sino de los pobres.

Y esto es así porque la disputa política en la *polis* tuvo una relación directa en cómo se organizaban las clases sociales (y, por lo tanto, la desigualdad económica). Es por esta razón que ser ciudadano e intervenir en la Asamblea fue un factor relevante para luchar contra la dominación política y económica de la clase aristocrática. La igualdad política fue funcional a la lucha por la igualdad en la esfera económica –hasta un cierto grado– de los pobres, los campesinos y artesanos, porque los ciudadanos iban a defender directamente sus intereses en el sistema que los constituía, la *polis*. Esto contrasta fuertemente con una institucionalidad que admite la delegación de los intereses como lo común y necesario, como es el caso de la democracia representativa. Lo que se sostendrá es que la representación en la época clásica era la antítesis de la *isegoría*, y esa oposición tiene sentido el día de hoy.

Este estudio no busca proponer como un sistema político posible la forma de organización de la democracia ateniense, eso hay que aclararlo. Dos mil años de historia han cambiado las condiciones en las cuales esto se desarrollaría. Lo que se propone crear son herramientas conceptuales, que servirían para para ver cómo se piensa el funcionamiento de los espacios colectivos hoy. Una reformulación del concepto de democracia sería importante, al parecer del autor, para criticar los presupuestos bajo los cuales se piensan las democracias a nivel estatal. Es decir, se intenta otorgar elementos versátiles para conceptualizar el asunto desde las propias exigencias de la democracia como un proceso, más que hacer una propuesta concreta.

Es cierto que polemizar sobre si hay continuidad entre la democracia antigua y la moderna puede devenir, a veces, en una actividad de mero interés escolástico o filológico. Por eso, conviene aclarar la motivación profundamente actual de este estudio, que nace de la convicción de su autor en la utilidad siempre presente de la primera filosofía que, sufriendo los tropiezos y torpezas usuales de quienes aprenden a caminar, fue la primera en pensar a través de la razón la forma en que se organiza la sociedad. Todo lo que se hizo en el mismo campo posteriormente es –conciente o inconcientemente– deudor, tomando prestado el uso de ciertas palabras, presupuestos argumentativos y formas de pensar problemas. Es por lo anterior que hacer una lectura sobre los orígenes de la democracia puede servir como una potente herramienta para enjuiciar el carácter emancipador de las instituciones que nos rigen: ¿tomamos hoy decisiones políticas en conjunto?

## Una aclaración previa: la deliberación

Durante el transcurso de este estudio se discutirá constantemente el carácter deliberativo de instituciones y procesos políticos. Por tanto, para hablar desenvueltamente sobre ello es necesario primero aclarar qué se va a comprender por deliberación.

El tratamiento de Aristóteles da algunos elementos para esto. La deliberación es tratada en dos de sus obras principales: en la *Retórica* y en la *Ética Nicomáquea*. Pero si bien en ambas está hablando de lo mismo, la perspectiva de una y otra varían.

En la *Ética*, el estagirita aborda la deliberación en el libro III, para explicar las condiciones para un tipo específico de acto voluntario: la elección (*προαίρεσις*). En aquel contexto, la deliberación es uno de sus presupuestos: “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”<sup>4</sup>. Es decir, para Aristóteles la diferencia entre un acto voluntario cualquiera (por ejemplo, un actuar impulsivo) y la elección, es que la última implica un ejercicio previo de revisión de razones antes de actuar<sup>5</sup>, entre muchas opciones posibles<sup>6</sup>. La deliberación, por así decirlo, es un acto

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (2007). 1113a 3-5.

<sup>5</sup> Es por tanto, también un proceso de eliminación de alternativas posibles. Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, 2007, 1112b 16-22) concluye que: “el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica [...] toda deliberación es investigación”.

<sup>6</sup> “[...] la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 2007, 1112a 17-18).



voluntario más fino.

El hecho de que esté vinculado a la voluntariedad refiere que la deliberación en este libro es desarrollada en su sentido individual: cada uno de nosotros delibera al decidir hacer una cosa o la otra.

Un concepto análogo aparece en la *Retórica* aristotélica, pero la diferencia es que en esta última se refiere a su ámbito colectivo: los ciudadanos de una *polis* deliberan para elegir cursos de acción comunes. Al ser personas distintas, tiene que mediar la persuasión (πίστις) para lograr la convicción de otros sobre algún tema. Ese sería el objeto de la retórica: identificar los medios más eficientes para lograr la convicción de otros<sup>7</sup>.

Por esta razón, la deliberación es caracterizada dentro de uno de los géneros de discurso de los que se puede hacer cargo el arte de la oratoria, como el discurso deliberativo o consejo (συμβουλευίων), siendo los otros dos el discurso judicial y el epidíctico (el que busca elogiar o censurar). De los tres, el deliberativo es ciertamente el más importante o al menos aquel que más caracteriza el arte<sup>8</sup>. El filósofo distingue los tres géneros de oratoria según a quién están dirigidos: “Lo propio de la deliberación es el consejo o la disuasión; pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que lo aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito

---

<sup>7</sup> “Su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 2007, 1355b 10-11).

<sup>8</sup> Aunque no lo dice directamente Aristóteles, se colige del tratamiento extenso y prioritario que recibe en el libro. En ese sentido, la tesis desarrollada por Gasché (2010) es coherente excepto algunas salvedades que se expondrán más adelante. *Cfr.* FORTENBAUGH (2007). p. 111.

del interés común”<sup>9</sup>.

Luego de esto, delimita el lugar que ocupa la deliberación misma:

“Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes o males delibera [συμβουλευεί] el que hace un discurso deliberativo [συμβουλευών], puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino solo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer. [...] Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Estas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción [ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως] está en nuestras manos. Y por eso, especulamos con cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si <tales cosas> son posibles o imposibles de hacer por nosotros”<sup>10</sup>.

Sobre aquello que vamos a hacer no existe una respuesta correcta, a diferencia de lo que podemos hacer en la ciencia. Es decir, no se puede propiamente hacer ciencia sobre las cosas que son deliberables<sup>11</sup>, y no se delibera sobre lo que tenemos un conocimiento cierto.

Aristóteles a veces es interpretado como un sabio que ofrece respuestas específicas y concretas ante los asuntos éticos, pero lo cierto es que para él la agencia humana está –tanto en su sentido colectivo como individual–

---

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Retórica* (2007) 1358b 9-12.

<sup>10</sup> *Ibíd.* 1359a 30 - 1359b 1.

<sup>11</sup> *Cfr.* ARISTÓTELES, *Retórica* (2007). 1359b 13-5. En la *Ética Nicomáquea* (2007, 1112a 19-30) también lo indica al introducir la deliberación.

inevitablemente sujeta al ámbito del consejo que se pueda dar desde el discurso de una persona. En el mundo ético no hay certezas.

Este reino de la posibilidad no es tratado aisladamente, sino que se relaciona con las alternativas de acción que tiene un sujeto al cual se quiere convencer: esa es su condición de ejercicio y su límite. Por ello, la deliberación se relaciona necesariamente con la libertad humana: individualmente, en el campo de la ética; colectivamente, con el ejercicio de poder, asunto que es parte de la política.

Resulta coherente con lo anterior que el filósofo termine el tratamiento de la deliberación con la misma división de regímenes políticos tratado en la *Política*, pues la práctica de la retórica –u oratoria, que es lo mismo– se constituye por la forma en que está organizada la sociedad: eso hará depender el a quién y el cómo persuadir<sup>12</sup>. El estagirita, por tanto, considera la deliberación según su relación con el ejercicio del poder<sup>13</sup>. Por eso mismo, su tratado sobre la *Retórica* no es un excursus que disecciona técnicas efectistas para convencer, sino que también tiene un contenido político. Tiempo después, cuando Cicerón compone su propio diálogo *Sobre el Orador*, hace que los interlocutores pasen

---

<sup>12</sup> “De todo lo que hace posible persuadir y aconsejar bien, lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres, sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad.” (ARISTÓTELES, *Retórica*, 2007, 1365b 21-5).

<sup>13</sup> Un ejemplo ineludible de esto es su ejemplo de su tratamiento ético: “Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio <del movimiento> a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige. Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 2007, 1113a 10-13).

constantemente del comentario técnico, sobre la efectividad del humor o sobre la disposición de un discurso por ejemplo, al comentario político sobre cómo en algún momento la República le dio un lugar preferente a la deliberación en el Senado, lugar que se perdía paulatinamente en los albores de la época imperial.

¿Qué significa deliberar colectivamente? Es un proceso que consiste en el intercambio de argumentos y razones persuasivas vinculadas a las posibilidades a elegir sobre una situación de la cual no se tiene certeza futura. Es el qué hacer ejecutado comunitariamente.

Teniendo claro esto, habrá dos formas de ver la deliberación.

La primera de ellas se preguntará de qué manera se realiza la deliberación: en cuáles instancias está presente y cuáles son las limitaciones que estas instancias le pueden poner. Por ejemplo, se verá que en la modernidad hay deliberación a través de los medios de prensa y más recientemente en redes sociales como *Twitter* o *Facebook* –amparados por el Estado como derechos de libertad individual–, y que también se delibera (pero de manera diferente) en el Parlamento; en Atenas, los espectáculos artísticos eran eventos en los cuales se hacía crítica social y política, pero también existían formas más organizadas de discusión como lo sería la Asamblea.

Se puede también enjuiciar esta clase de formas para determinar si efectivamente cumplen el objetivo que se proponen. Por ejemplo, ¿podía la comedia hacer política en Grecia si su objetivo principal era hacer reír?, ¿qué

clase de características adoptaba entonces el aporte al debate que se hacía desde allí?, ¿es una columna de periódico una forma de influir en la deliberación política?, ¿de qué manera lo hace?

Otra forma es ver la relación entre la deliberación política y el poder. O sea, revisar a quién se debe convencer para poder lograr cursos de acción comunes y bajo qué condiciones, pues no es lo mismo una discusión en el Parlamento que una ante una asamblea masiva de ciudadanos. De qué forma la deliberación colectiva puede o no afectar el actuar de la comunidad organizada, en definitiva, es volver a uno de los elementos centrales de la definición aristotélica: el principio de producción del objeto de nuestra deliberación debe estar *en nosotros*.

Esto también incide en la forma que adopta la deliberación. Si Aristóteles observaba –correctamente– que no es lo mismo la deliberación colectiva en una democracia que en una monarquía porque el sujeto en el cual está el principio de producción de la acción es distinto, esta acotación también es válida para la actualidad: ¿a quién hay que convencer?, ¿quién tiene el principio de producción de los asuntos comunes?, ¿cómo eso moldea la forma que adquiere la deliberación pública?

## **Capítulo I: Las Antinomias de la Democracia Moderna**

Para volver a Grecia es necesario hacer una pregunta por la actualidad: ¿qué deficiencia de hoy es la que justifica una vuelta al pasado?

La democracia es un sistema que hoy rige a gran parte del mundo occidental y sus valores parecen ser principios indiscutidos. Su forma moderna es liberal, caracterizándose por derechos fundamentales que existen como garantías contramayoritarias, junto a la elección por sufragio de representantes del pueblo para el funcionamiento del gobierno. Las asambleas populares, la oratoria en la plaza pública y los cargos al azar que caracterizaban a su hermana clásica son instituciones que parecen ajenas a la práctica política contemporánea.

Tanto el concepto moderno como el clásico de democracia tendrían en común un ideal colectivo de autogobierno, dado que, a diferencia de un régimen no-democrático, los miembros de una comunidad no están sujetos a un yugo ajeno sino a las instituciones y decisiones que surgen de ellos mismos<sup>14</sup>.

Pero hay que tener en mente que como ideal se ha realizado disímilmente. En la modernidad esto se entendió como una forma de permitir la autodeterminación colectiva: en oposición a sistemas políticos y económicos anteriores, la modernidad se afirma diciendo que en este momento histórico, y

---

<sup>14</sup> “Esta constante [entre la Democracia clásica y la moderna] es lo que he llamado un imaginario colectivo democrático. Este imaginario sostiene, básicamente, que el pueblo se gobierna a sí mismo, tal como lo sugiere la etimología y su uso tanto en la antigua Grecia como en la modernidad Europea temprana” (WAGNER, 2013, p. 53).

recién en éste, la humanidad se hace cargo de sí misma<sup>15</sup>. Por tanto, el pueblo toma las decisiones directamente sin estar sometido a déspotas, reyes o nobles. El triunfo que celebraron los ilustrados de la razón crítica sobre la religión y el oscurantismo también sostiene un discurso similar. Esta sería la promesa de la Revolución Francesa resumida en su famoso lema: libertad, igualdad y fraternidad.

Siendo ese el hilo conductor, esta sección consistirá en revisar las formas en que la democracia moderna se justifica a sí misma desde esta creencia. Esto exige abordar la pregunta por la soberanía popular: ¿de qué manera un conjunto diverso de personas puede someterse a un gobierno en común, a un conjunto de decisiones colectivas con las cuales pueden o no estar de acuerdo?

Es necesario aclarar esto, pues una primera respuesta a la pregunta sobre la organización política es la que podrían ofrecer formas de contractualismo liberal en figuras como Hobbes. Según esta postura, la libertad de los individuos se identifica con su propia seguridad, que es la condición de posibilidad para que cualquier persona pueda buscar libremente los medios para lograr su felicidad. Cualquier gobierno es mejor a ningún gobierno.

Pero esta idea tiene límites: ¿cuál sería la razón para que un individuo aceptara esto si no tiene los medios y posibilidades para perseguir esta libertad? Dicho de otra forma, ¿por qué una persona que no gana con este pacto debería entrar en él? Las decisiones de estos Estados estarían sujetas a

---

<sup>15</sup> Kant lo dice magistralmente: es el momento en el que la humanidad sale de su minoría de edad autoimpuesta.

la conveniencia individual de todos los que pueden usufructuar de la libertad que ellos otorgan y su legitimidad llegaría hasta los límites de esta ponderación de medios que podría hacer cada uno. Una forma de mostrar esto es el problema del *freerider*: aquél que disfruta de todos los beneficios de un sistema pero sin aceptar sus cargas. En el contexto de una moral con presupuestos de maximización egoísta, es difícil ofrecer razones contundentes para lograr su cooperación social constante<sup>16</sup>. En términos simples, ¿por qué voy a cumplir incluso en lo que no me conviene? Un contundente ejemplo en Hobbes sobre esto –y relacionado con el tema de la seguridad mencionado– está en los casos límite de la muerte y la agresión que son límites al pacto, pues el mismo se hace para defender ciertos bienes, entre los que está la vida. Por tanto, no se me podría exigir obediencia desde el momento en que esos bienes se vieran amenazados: “Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues [...] ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento”<sup>17</sup>. Con solo un esbozo de esta discusión compleja, que no se abordará, se pueden notar las dificultades de una teoría política que quiera justificar la necesidad de un Leviatán sin mediar la voluntad de cada uno de los agentes que intervienen<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. GAUTHIER (1994). pp. 213-229, donde se desarrolla el problema en Hobbes bajo la figura del “necio”.

<sup>17</sup> HOBBS (1940). p. 114. Inmediatamente agrega: “la incertidumbre de ello está reconocida por todos, del mismo modo que se conduce a los criminales a la prisión y a la ejecución, entre hombres armados, a pesar de que tales criminales han reconocido la ley que les condena”.

<sup>18</sup> Villa-Cañas (2014) aborda brevemente la discusión, concluyendo que el discurso implícito del



En estos casos, el desacuerdo político es relegado para reafirmar la necesidad del sistema y los valores que este protege. Pragmáticamente, esto lleva a evaluar el desacuerdo tácticamente: según los costos que involucre para la organización social se debe tolerar o reprimir<sup>19</sup>. Es una respuesta que no adopta un compromiso democrático, en el que la voluntad ciudadana tiene un valor instrumental y no intrínseco al sistema: no interesa justificar la adhesión voluntaria al sistema sino los bienes que pueden ser garantizados por este (y que indirectamente, fundamentarían esta adhesión a pesar de la propia voluntad de cada uno).

El ejemplo de Hobbes es negativo respecto a lo buscado: una teoría que entregue principios políticos que consideren a los involucrados en un sistema como agentes y no como súbditos. O sea, que no se dedique a explicar solo la existencia de un Estado por lo que garantiza, sino la justicia en su concepción<sup>20</sup>. Esta justicia estaría en que cada uno de los involucrados en la comunidad pueda participar, de alguna forma, en su funcionamiento. Si no fuera así, ¿cómo podríamos obligarlo a que acate una decisión que no es la suya propia?

---

Leviatán es: "Enriqueceos y dejad que os gobiernen".

<sup>19</sup> En este sentido Hobbes es durísimo: "si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordados, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto" (HOBBS, 1940, p. 144).

<sup>20</sup> Para ejemplificar lo paradigmático de este problema en la tradición filosófica, se puede notar que Rawls da un argumento similar contra los utilitaristas para hablar de la esclavitud: "La concepción de justicia como derivada de la eficiencia de una práctica siempre involucra, al menos en principio, el evaluar ventajas y desventajas, cada una de éstas teniendo un valor o disvalor intrínseco para la satisfacción de intereses, sin considerar si estos intereses involucran el acuerdo o no de principios que puedan ser mutuamente reconocidos" (RAWLS, 1958, p. 188). Conversamente, podríamos decir que el acuerdo o desacuerdo colectivo desde esta concepción liberal clásica solo es reconocido en cuanto implica un factor en la estabilidad para el régimen, sin tener un valor intrínseco en sí mismo más allá de ello.

La autodeterminación política es un principio que busca que el pueblo, la comunidad, o como quiera llamarse al agregado humano que debe cohabitar y cooperar en sociedad, pueda tomar sus propias decisiones. La toma de una decisión no es un acto aislado sin embargo, sino un proceso: el hombre al elegir entre opciones tiende a considerar razones, evaluar alternativas y ver ventajas y desventajas. Cualquier justificación de la democracia debe ser enjuiciada no solo por cómo la voluntad se fija un objeto determinado sino también por cuáles son los canales que llevan a que se fije. Considerar la posibilidad de votación, pero también la deliberación que necesariamente debe precederla.

Diciendo esto se podría traducir la pregunta: ¿cuál es el costo que debe sufrir la deliberación para lograr una participación de todos en las decisiones comunes?

Para ejemplificar cómo la teoría política moderna ha enfrentado esto se tomarán cuatro autores, que representan la evolución de dos formas de ver lo ya expuesto: Rousseau y Rawls, por un lado; Kant y Habermas, por el otro. Ciertamente, se podría objetar que hay muchos más pensadores que trabajan el tema –y sería una objeción legítima–, pero lo que se busca no es ser exhaustivo. La elección está guiada en parte por el conocimiento personal del autor respecto a algunos de ellos, pero también porque son paradigmáticos de una cierta forma de pensar que ha tenido la modernidad sobre el asunto. La ordenación que se hace toma aspectos que representan ciertas posturas comunes, expuestas en su mejor manera (tanto en claridad como en solidez).

Es por esto que la agrupación no busca delimitar una frontera tajante: Kant podría bien hablar junto a Rousseau, o Rawls ser agrupado con Habermas.

Dicho esto, el primer grupo –Rousseau y Rawls– representa un contractualismo que busca la adhesión unánime para lograr la legitimidad de un cierto orden político. En la teoría de ambos, el costo que se paga es que las decisiones fundamentales de una sociedad tienen que ser supuestas incluso antes de ser consideradas. Debe haber un acuerdo lógicamente previo a cualquier acuerdo.

El segundo grupo –Kant y Habermas– explica la limitación de manera inversa: las decisiones tienen que ser de tal forma que el acuerdo posterior sea posible. El proceso de ponderar una decisión está separado del momento de tomarla.

Por un lado, se fundamenta una decisión donde todos participamos pero que ya está tomada; por otro, una en que discutimos pública y abiertamente pero finalmente no se tiene que corresponder con las resoluciones que se hagan. En ambos casos hay un fundamento común: la deliberación como proceso político aparece cercenada del ejercicio mismo del poder.

### **1.1 La Democracia como una Decisión sin Deliberación: Rousseau y Rawls**

“En una democracia, el ciudadano aprueba también una ley que va contra su voluntad, pues la ley es la *volonté générale* es decir, la voluntad de los ciudadanos libres; por tanto, el ciudadano nunca da su aprobación a un contenido concreto, sino que la otorga *in abstracto* al resultado, a la voluntad

general reflejada en la votación, y sólo vota para facilitar el cálculo de los votos, a partir del cual se reconoce la voluntad general. Si, en el resultado de la votación, el individuo resultara vencido, comprenderá entonces que estaba equivocado en cuanto al contenido de la voluntad general. [...] Y ya que, siguiendo a Rousseau, la voluntad general coincide con la verdadera libertad, sucede que el vencido no era libre”<sup>21</sup>.

Rousseau pertenece a una tradición de filósofos políticos que buscaron una forma de unanimidad fundante, justificando un gobierno en la existencia de una voluntad en la cual todos los involucrados en él participan. Para él, aquello que diferencia a un estado de naturaleza, en el cual los hombres están disgregados y se rigen por el instinto; con un estado civil, donde los hombres interactúan a través de instituciones, está dado por un pacto previo que los une. Esto es lo que diferencia a un grupo de animales –una masa desorganizada– de un grupo de personas bajo un cierto gobierno<sup>22</sup>.

Lo que observa el filósofo con esto es que la sociedad civilizada no es solo una agregación de personas sino que exige que estén relacionadas de alguna manera particular. Para que esto ocurra debe haber un pacto social previo que le dé constitución, un pacto que "transforma la persona particular de cada contratante en un ente social y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene una asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo

---

<sup>21</sup> SCHMITT (2002). p. 33.

<sup>22</sup> Es decir, "[...] habrá siempre una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad" (ROUSSEAU, 1983, p. 39).

común, su vida y voluntad"<sup>23</sup>.

Este acto implica una cierta unanimidad entre todos los participantes y desde aquella surgirían las divergencias interiores dentro de un régimen, que es lo que obligaría a un ciudadano a acatar una decisión política con la que está en desacuerdo. La obligatoriedad civil tiene su fundamento en la propia aceptación de aquel que está en desacuerdo: “si la voluntad generalizada –una forma muy particular de voluntad– no fuera esencial en Rousseau, el Gran Legislador no tendría que lograr sus propósitos cívicos a través de medios tan tortuosos, como “obligar sin violencia” y “persuadir sin convencer”<sup>24</sup>.

Durante este proceso se forma lo que él llama la *Voluntad General*, que debe ser sustantivamente distinta a la mera sumatoria de las voluntades, pues, como ya se mencionó, una sociedad civil es distinta a una multitud. Es por ello que el ginebrino distingue a esta anterior voluntad de la “Voluntad de Todos”. Además, exige condiciones para ser legítima, como por ejemplo no excluir a ningún individuo de la deliberación. A causa de esto, puede tener un contenido predeterminado: la voluntad general siempre quiere el bien común<sup>25</sup>.

Sin embargo, la *Voluntad General* no es una situación presupuesta sino la meta de un proceso educativo comunitario en el cual el hombre aprende a ser libre. La *Voluntad General* de Rousseau no es algo automático relacionado con un orden moral-metafísico como lo era la idea de “generalidad” en otros

---

<sup>23</sup> *Ibíd.* p. 43.

<sup>24</sup> RILEY (2001). p. 125.

<sup>25</sup> “[...] la voluntad general puede únicamente dirigir las fuerzas del Estado según los fines de su institución, que es el bien común [...]” (ROUSSEAU, 1983, p. 53)

pensadores: “En Malebranche, la voluntad divina es esencial y naturalmente general; en Rousseau, la voluntad de los hombres debe hacerse general –un problema que él gustaba comparar (en correspondencia con Malesherbes) con el de la cuadratura del círculo–”<sup>26</sup>. Es algo que solo puede existir con un cierto nivel de madurez ciudadana.

Esto hace que tenga una característica que la hace especial y distinta a cualquier discusión entre ciudadanos. Se presupone un contenido correcto al cual la *Voluntad General* siempre debe llegar. Por tanto, el resultado de cualquier discusión pública está implícito en cada interlocutor antes de hacerse: “si alguien pudiera “generalizar” la voluntad, de tal manera que “eligiera” solamente la ley, la ciudadanía y el bien común, evitando el caprichoso amor propio, entonces uno tendría una voluntad general en el sentido particular de Rousseau”<sup>27</sup>.

A causa de esto, la forma ideal de deliberación pública sería – paradójicamente– su ausencia: “Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, *los ciudadanos pudieran permanecer sin ninguna comunicación entre ellos*, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la resolución sería buena”<sup>28</sup>. Cualquier clase de error que pudiera aprobar la votación de una asamblea no sería resultado de su funcionamiento natural sino de un ‘enturbiamiento retórico’, producto de la

---

<sup>26</sup> RILEY (2001) p. 131.

<sup>27</sup> *Ibíd.* p. 127.

<sup>28</sup> ROUSSEAU (1983). p. 59. La cursiva es mía.

existencia de grupos que fraccionan esta voluntad<sup>29</sup>: el disenso es solo la presencia de errores y desvíos de un camino correcto.

Con anterioridad a cualquier discusión hay una solución correcta intrínseca y a ésta se llega de forma natural en ausencia de 'interferencia'. Existe una premisa epistemológica, por así decirlo, que consiste en que el bien común, para el cual está teleológicamente constituida la voluntad general, se muestra de forma prístina e indiscutible ante un ciudadano educado, desprejuiciado y objetivo:

“Entonces [con una voluntad común], todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus ideas claras y luminosas; no hay confusión de interés ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que buen sentido para que sea conocido. La paz, la unión, la igualdad, son enemigas de las sutilezas políticas”<sup>30</sup>.

El ideal político de Rousseau termina siendo profundamente asocial y anti-discursivo en su funcionamiento. Busca la reunión de las individualidades en una instancia común bajo condiciones que hagan que esta no sea una mera agregación de individuos. Pero paradójicamente, lo hace de una forma que garantice su agregación aritmética de la manera más transparente: ojalá sin comunicarse ni conocerse entre sí. La deliberación colectiva se transforma en

---

<sup>29</sup> ROUSSEAU (1983). p. 59.

<sup>30</sup> *Ibíd.* p. 158.

un ejercicio de subsunción<sup>31</sup>.

La Voluntad General requiere determinadas condiciones políticas, además de cierto proceso de educación de la humanidad. El proceso deliberativo que imagina Rousseau, en última instancia, es para él una posibilidad real, un ideal a alcanzar. Dicho de otra forma, se podría decir que para Rousseau el contractualismo fue siempre un plan de gobierno.

La tradición contractualista posterior pudo prescindir de la necesidad de imaginarse el acuerdo originario como un momento concreto y fundante de la historia, para reconocerlo más como una operación de pensamiento dirigida a garantizar características deseables en una organización colectiva. Un buen ejemplo de esto es John Rawls, llamado por algunos un neocontractualista<sup>32</sup>.

En *Teoría de la Justicia* Rawls hace un ejercicio de abstracción de este acuerdo original, como medio para buscar una concepción de justicia común desde la cual se puedan juzgar los arreglos básicos de una sociedad<sup>33</sup>. Serviría por tanto como base para pensar y juzgar las instituciones que nos rigen.

Partiendo desde la idea de que el ideal de justicia común tiene que poder ser aceptado por todos los integrantes de la comunidad, Rawls supone que su elección será legítima si se realiza en condiciones en las cuales cualquier parte la elegiría bajo condiciones equitativas: es su idea subyacente de la justicia

---

<sup>31</sup> "Cuando se propone una ley en las asambleas del pueblo no se busca precisamente conocer la opinión de cada uno de sus miembros, ni de si deben aprobarla o rechazarla, sino de saber si ella está de acuerdo con la voluntad general, que es la de todos ellos. Cada cual, al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellas se deduce la realidad de la voluntad general" (*Ibíd.* p. 164).

<sup>32</sup> V. g. GARGARELLA (1999). pp. 30-4.

<sup>33</sup> Cfr. RAWLS (1999). p. 109.



como equidad<sup>34</sup>.

Ese es el fundamento de la posición originaria, un simulacro mental en el que bajo condiciones muy específicas –dedicadas a garantizar la equidad de las partes– se realiza esta elección de los principios de justicia sociales<sup>35</sup>. El contractualismo continuó su camino prescindiendo de la posible realización del contrato, para plantearse como una instancia hipotética con fines justificatorios<sup>36</sup>: “[...] la posición originaria no es [...] una reunión de toda la gente existente o posible. [...] La posición originaria debe ser interpretada de tal manera que uno pueda adoptar su perspectiva en cualquier momento”<sup>37</sup>. Para ponerse en esta situación hipotética, solo será necesario ajustarse a las condiciones necesarias para garantizar la equidad: “una o más personas pueden [...] simular las deliberaciones de esta situación hipotética, simplemente al razonar de acuerdo a las restricciones apropiadas.”<sup>38</sup>

Para eso, lo primero que Rawls fija es lo que él llama “circunstancias de la Justicia”. Es decir, fija condiciones normales en las cuales se dará la cooperación humana, estableciendo condiciones objetivas, como la moderada escasez que exija cooperación, capacidades físicas y mentales relativamente

---

<sup>34</sup> “La idea intuitiva de justicia como imparcialidad es pensar que los primeros principios de justicia pueden ser objeto de un acuerdo original, en una situación inicial adecuadamente definida. Estos principios serían aquellos que personas racionales interesadas en llevar adelante sus intereses aceptarían en esta posición de igualdad para acordar los términos básicos de su asociación” (*Ibid.* p. 102).

<sup>35</sup> Cfr. SCANLON (2003). p. 154.

<sup>36</sup> Rawls especifica de manera posterior a esta instancia como un mecanismo de representación (“*device of representation*”), precisamente para aclarar que no era una situación real ni debe imaginarse ninguna de las constricciones de la situación como afirmaciones generales de la moralidad humana. Cfr. RAWLS (2005). pp. 24-5.

<sup>37</sup> RAWLS (1999) p. 120.

<sup>38</sup> *Ibid.* 119.

parecidas, etc.; y otras subjetivas, como que los que necesitan cooperar tienen planes de vida propios a largo plazo, por ejemplo. Además, entre ellos no hay voluntad de sacrificar sus intereses por los ajenos. Esto es así, porque implicará siempre intereses contrapuestos enfrentados<sup>39</sup>.

Luego propone cinco condiciones formales que cualquier posible formulación de principios de justicia debe obedecer. Primero, deben ser generales, formulables sin necesidad de usar nombres propios como “yo”. Segundo, universales en su aplicación, o utilizables por cualquiera. Tercero, públicos en su formulación, debe ser cognoscible por todos. Cuarto, debe poder ordenar distintas pretensiones, es decir discriminar entre ellas cuál es más justa que otra. Por último, deben ser finales, sin que haya una instancia superior a la que apelar en el razonamiento práctico de un asunto. Estas condiciones servirían negativamente para eliminar posibles principios de justicia, como por ejemplo los que se basan en el *freerider* (que todos cumplan menos yo)<sup>40</sup>.

Habiendo dado estos dos pasos, Rawls introduce el *Velo de la Ignorancia*. Su propósito es evitar que dentro de la posición originaria los involucrados tomen decisiones sobre qué principios de justicia quieren, basados en las circunstancias particulares propias<sup>41</sup>. Por eso, cuando cae el velo sobre las partes estas desconocen gran parte de su contexto particular: su posición en la

---

<sup>39</sup> *Ibíd.* sección XXII.

<sup>40</sup> *Ibíd.* sección XXIII.

<sup>41</sup> “[...] las condiciones para un acuerdo equitativo en los principios de justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas de negociación que inevitablemente surgen en el trasfondo de las instituciones por tendencias cumulativas sociales, históricas y naturales” (RAWLS, 2005, p. 23).

sociedad, su riqueza, sus habilidades físicas y mentales, sus nociones personales de qué sería el bien o cual sería su plan de vida. Solo conocerían datos generales sobre el funcionamiento de la vida en sociedad, cosas como principios básicos de economía política, leyes de la física, psicología, biología, etc. Lo importante es que tengan suficiente información para comprender las concepciones de justicia propuestas, al mismo tiempo no teniendo suficiente sobre sí mismos para elegir una que acomode a las circunstancias propias<sup>42</sup>; ésta sería una de las condiciones indispensables para garantizar circunstancias equitativas para la elección.

Dadas todas estas condiciones, la racionalidad a través de la cual un agente participaría del acuerdo sería aquella que buscara maximizar la cantidad de bienes sociales en un sentido amplio<sup>43</sup> para realizar sus planes de vida. En este contexto, y según el desarrollo posterior de esta sección de *Teoría de la Justicia*, la elección de principios de justicia sería unívoca para cualquier parte que interviniera:

“[...] al ser desconocidas para las partes las diferencias entre ellas, y todas son igualmente racionales y están similarmente situadas, cada una de ellas

---

<sup>42</sup> “[...] las partes no tienen una base para negociar en el sentido usual. Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus ventajas naturales, por lo que nadie está en posición de arreglar los principios a su conveniencia” (RAWLS, 1999, p. 120). Cfr. SCANLON (2003). p. 155.

<sup>43</sup> “Saben que en general que deben intentar proteger sus libertades, expandir sus oportunidades, y aumentar sus medios para promover sus metas, cualesquiera que sean” (RAWLS, 1999, p. 123)

será convencida por los mismos argumentos. Por tanto, podemos ver el acuerdo de la posición original desde el punto de vista de cualquier persona elegida al azar. Si cualquiera, tras cierta reflexión, prefiere una concepción de justicia por sobre otra, entonces todas lo harán, y se habrá llegado a un acuerdo unánime.”<sup>44</sup>

En Rawls pueden existir grupos con intereses enfrentados, y la deliberación política entre ciudadanos puede funcionar comprendiendo un cierto pluralismo. En este sentido se diferencia de Rousseau, que convertía todo desacuerdo en un error. Pero un presupuesto de esta posibilidad es que existan instituciones comunes, por lo que debe haber un acuerdo lógicamente previo sobre cómo articular las concepciones básicas para organizar y juzgar nuestras instituciones: “una vez que el conocimiento [de las circunstancias particulares de cada parte] ha sido excluido, el requerimiento de unanimidad no está fuera de lugar y el hecho de que pueda ser logrado es de gran importancia. Nos permite decir de la concepción de justicia preferida que esta representa una genuina reconciliación de intereses”<sup>45</sup>.

Este es el núcleo que Manin identifica en la fundamentación contractualista de la democracia: tanto Rousseau como Rawls presuponen una decisión sobre algo fundamental para la comunidad (cómo nos vamos a gobernar, cuáles son los principios de justicia comunes para las instituciones) pero para ello

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* p. 120.

<sup>45</sup> *Ibíd.* p. 122.

necesitan asumir el proceso deliberativo que lleva a ella.

Rousseau, por ejemplo, reduce el término "deliberación" para que signifique lo mismo que "decisión". Por tanto, para él, toda existencia de grupos contrapuestos que se enfrenten en una discusión es nociva para la deliberación y decisión, pues esto implica que uno o varios de estos grupos estarán eludiendo la voluntad general y haciendo que el pueblo se equivoque, confundiendo y enredando algo que debiera ser evidente.

La legitimidad democrática de Rousseau implica que los individuos se han saltado el proceso para tomar una decisión: "[...] los individuos de Rousseau se supone que ya saben lo que quieren cuando van a una asamblea pública para decidir en común. Ya han determinado su voluntad, por lo que cualquier acto de persuasión intentado por otros solo podría manchar y oprimir su voluntad"<sup>46</sup>. Como ya se dijo, el ideal político de Rousseau es que la gente no discuta sino que decida sin hacerlo.

Rawls tiene una lógica similar con la posición originaria. Al restringir las condiciones de deliberación cubriendo a las partes con el velo de la ignorancia, opera un mecanismo de representación<sup>47</sup> que permite a las partes tomar decisiones abstraídas de sus condiciones más esenciales: su posición en la sociedad, a qué etnia o religión pertenece, cuáles son sus concepciones sobre el bien o su plan de vida. La idea de las condiciones es que cualquiera haga las mismas elecciones al ponerse en ellas.

---

<sup>46</sup> MANIN (1987). p. 346.

<sup>47</sup> *Vid.* nota 36

Lo que encubre este mecanismo hipotético de legitimidad es una racionalidad encerrada para operar homogéneamente:

"Lo que Rawls llama deliberación no es más que el cálculo del clásico agente económico: se le entrega un grupo coherente de preferencias [...], ciertas restricciones dadas a sus acciones, y escoge la solución óptima tomando esas restricciones en consideración. Se asume que el agente tiene un criterio de evaluación que permita ponderar todas las posibles soluciones, ordenándolas para así elegir la mejor. [...] el criterio de evaluación está dado, tal como el set de soluciones, de tal forma que el proceso de formación de la voluntad pierde toda importancia. El resultado está contenido en las premisas y está solo separado de ellas, uno podría decir, por la necesidad de calcularlo"<sup>48</sup>.

Al continuar con la búsqueda por una unanimidad, Rawls peca de un problema similar al de Rousseau: saltarse el proceso a través del cual se forma la voluntad. Donde el primero simplemente obvia la deliberación y da por sentado un cierto resultado correcto, Rawls ajusta la deliberación hipotética sobre los principios de justicia para que su elección sea de tal manera que ninguna parte pueda llegar a estar en desacuerdo: entidades hipotéticas absolutamente iguales entre sí eligen el mismo resultado. En ese sentido, si bien la forma en que trata a Rawls podría ser discutible<sup>49</sup>, Manin acierta al notar

---

<sup>48</sup> MANIN (1987). pp. 348-9.

<sup>49</sup> Pues Rawls mismo aclara que lo que intenta hacer no es explicar la conducta humana en su totalidad sino estructurar un marco para que se realice la elección de los principios morales de

que la elección se hace bajo condiciones en las cuales no existe realmente una deliberación, porque nunca hay realmente un proceso de evaluación y enfrentamiento de distintas alternativas, sino más bien una operación de cálculo. Manin –concientemente o no– está pensando en las mismas categorías aristotélicas que se analizaron al inicio para definir qué es la deliberación. Por tanto, más que una deliberación lo que aparece es un simulacro de la misma para justificar un resultado.

Evidentemente, esto no significa una refutación ni a Rousseau ni a Rawls. En cada uno de ellos, estas operaciones cumplen una cierta tarea argumentativa que está lejos de imaginar al contrato solo como un vuelo de la imaginación, o a la posición original como algo que realizaría un pensador ocioso durante las tardes.

El propósito de esta exposición no es necesariamente contradecir a los autores como si estuvieran equivocados por haber planteado las cosas así, sino mostrar una operación común en ambos que es paradigmática de la modernidad, pues ambas representaciones expresan una cierta forma de pensar las cosas. Es en esa dirección que la crítica de Manin va en camino correcto, al decir que la unanimidad básica buscada crea una voluntad colectiva que es un mero resultado y no un proceso de toma de decisiones, bajo "el supuesto de que los individuos en la sociedad, en particular aquellos que deben

---

la comunidad: "La concepción de la posición original no está hecha para explicar la conducta humana, excepto hasta donde intenta dar cuenta de nuestros juicios morales y ayuda a explicar que tengamos un sentido de justicia" (RAWLS, 1999, p. 104).

realizar una decisión política, tienen una voluntad ya formada, saben exactamente qué es lo que quieren, y solo necesitan a lo más aplicar criterios de evaluación para una solución propuesta"<sup>50</sup>.

Esto muestra que la deliberación política, desde esta clase de contractualismo, debe ser simplificada para llegar a los acuerdos comunes que buscan. Al hacerlo, involuntariamente ocultan las infinitas posibilidades que esta clase de deliberación ofrece como proceso, para lograr unanimidad en ciertas decisiones que consideran fundamentales. La unificación de posiciones, cambios en las mociones, especificación de los elementos en disputa y una infinidad de otras posibilidades que ofrece una contraposición de ideas resulta imposible. El devenir político de la sociedad se transforma en algo sospechosamente fácil desde la teoría, porque la legitimidad surge de la coincidencia en un resultado y no en la participación de una actividad en común.

## **1.2 La Democracia como justificación: Kant y Habermas**

Kant es el representante de una alternativa distinta. Ciertamente él no fue un defensor de la democracia pero las instituciones políticas pensadas por él sí tenían que responder a determinados requisitos racionales que respondían a una legitimidad popular, cosa que fue rescatada y reformulada posteriormente en la ética discursiva habermasiana. Kant fue un seguidor de Rousseau en filosofía política al rescatar su idea de un pacto social, pero no usa sus

---

<sup>50</sup> MANIN (1987) p. 351.



principios para justificar un acuerdo previo sino para garantizar una discusión posterior sobre los actos soberanos.

Kant mantuvo de Rousseau que el pacto es un concepto político que hace pasar al hombre de un estado natural, donde es una mera colección de individuos, hacia un estado civil en el que hay un conjunto de ciudadanos bajo un orden político<sup>51</sup>. Sin embargo, la unanimidad común no es un fundamento del Estado que pueda funcionar a la vez para enjuiciarlo por no estar en consonancia con aquel acuerdo supuesto. El pacto común es más bien la condición de posibilidad para que los sujetos puedan actuar exteriormente, un criterio que distingue el derecho de la moral, el cual es interior y se realiza en las máximas que motivan una acción; los sujetos se constituyen de tal manera que se garantiza una esfera de libertad exterior compatible con la de todas las demás personas, o tal como lo formula Kant: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”<sup>52</sup>. Por tanto, su fundamento es racional: se trata de dar las condiciones necesarias para que cualquier agente pueda actuar prácticamente de manera exterior<sup>53</sup>.

Lo jurídico en Kant correspondería a las condiciones de posibilidad que

---

<sup>51</sup> Cfr. KANT (2012). p. 311; KANT, *Acerca del Refrán: "Lo que es cierto en Teoría, para nada sirve en la Práctica"* (2004). p. 111.

<sup>52</sup> KANT (2012). p. 230.

<sup>53</sup> “[...] por tanto, no es un factum el que hace necesaria la coacción legal pública, [...] se encuentra ya *a priori* en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro”. (KANT, 2012, p. 312).

permitirían que el imperativo categórico (que es moral, y por tanto interior) pueda exteriorizarse en el mundo (exterior). El problema moral es que el actuar sea inspirado por una máxima que se funde a sí misma y que no sea un imperativo hipotético –es decir, un fin para un medio–. El problema jurídico, en cambio, es garantizar que la gente cumpla exteriormente esas máximas para que sea posible la vida en común (y por tanto, para que exista la posibilidad de realizar el imperativo categórico).

Por lo anterior, Kant a pesar de tomar prestados importantes elementos de Rousseau, sostiene posiciones que terminan siendo bastante más cercanas a Hobbes. Esto ocurre porque la base del Estado no es la unanimidad que existía en Rousseau o posteriormente en Rawls, sino un imperativo de la razón práctica. Es por eso que aunque pueda considerarse que el acuerdo sea el fundamento de la obligatoriedad de las decisiones del soberano, no hay realmente un derecho de resistencia contra sus actos, puesto que la posibilidad de poner a la sublevación como derecho es una máxima que se contradice a sí misma: estaríamos levantando como regla la posibilidad de levantarnos contra el mismo orden que permite las reglas<sup>54</sup>. El acuerdo en Kant es tan instrumental como en Hobbes, solo que sus objetivos son distintos.

---

<sup>54</sup> "[...] la razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. [...] Esta contradicción se evidencia al preguntar: ¿Quién entonces debería ser el juez en este conflicto entre el pueblo y su soberano? [...]; porque queda claro que el primero quiere ser juez en propia causa" (KANT, 2012, p. 320). En el comentario a esto Kant va aun más allá: ni siquiera podemos juzgar al soberano por su gestión ya pasada, pues al ser él mismo fuente de las leyes no puede actuar injustamente.

Entonces, ¿cuál es la función de la unanimidad? El acuerdo originario existe desde la perspectiva de una posibilidad hipotética que cualquier ente racional podría tener de tomar una decisión política determinada. Las decisiones aceptables de un soberano son aquellas que podrían ser compartidas por sus súbditos –es decir, las que cualquier súbdito, en su lugar, podría también tomar–. Funciona como un criterio negativo: delimita el rango de lo que un soberano puede decidir, excluyendo algunos posibles temas. Kant lo formula a modo de máxima: “lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo”<sup>55</sup>. Por ello el derecho inalienable no es el de resistencia (práctica) sino el de crítica (algo así como una *resistencia teórica*), radicado en la libertad de expresión:

"[...] lo injusto [...] sólo acontece por el error o la ignorancia de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo. Por eso, se le tiene que conceder al ciudadano –y, por cierto, con el favor del soberano mismo– la atribución de hacer conocer públicamente sus opiniones acerca de lo que parece ser injusto para la comunidad en algunas disposiciones tomadas por el soberano. [...] Por tanto, el único paladín del derecho del pueblo está en la libertad de la escritura [...]"<sup>56</sup>.

Kant no defiende una participación originaria del sujeto en la voluntad de la

---

<sup>55</sup> KANT, Acerca del Refrán: "Lo que es cierto en Teoría, para nada sirve en la Práctica" (2004). p. 126.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

decisión, sino que utiliza este acuerdo para justificar la fundamentación racional que exige el sujeto que es objeto de una determinada coacción<sup>57</sup>. El derecho a crítica es la consecuencia fundamental de la exigencia de inteligibilidad de la decisión o, dicho de otra manera: si ésta puede ser comprendida, a la vez puede ser –potencialmente– criticada. El requisito mínimo de cualquier ejercicio de poder es que no sea arbitrario (comprendiendo por tal el carecer de justificación).

Siguiendo la misma lógica, el filósofo formula el principio de publicidad: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”<sup>58</sup>. Como este es un presupuesto formal para todo derecho público se puede criticar toda resolución que tenga que mantenerse secreta para ser efectiva<sup>59</sup>, porque el soberano que custodia los derechos de los particulares debe estar siempre abierto a ser cuestionado (para ser corregido). Aparte de esto, el principio busca respetar la autonomía de cada persona como un ser capaz de realizar juicios al permitirles ser convencidos racionalmente de la potencial coacción que se pueda ejercer sobre ellos. La aceptación es el reverso de la crítica.

Garantizar la libertad de expresión funcional a la crítica política es central

---

<sup>57</sup> Kant llama a esto como parte del "espíritu de libertad": "[...] cada uno, en lo concerniente a los deberes universales del hombre, necesita estar convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho y que no se contradice consigo misma." (*Ibid.* p. 127).

<sup>58</sup> KANT (1998). pp. 61-2. Antecedente claro, según el mismo Rawls, de su propio requisito de publicidad como condición formal.

<sup>59</sup> “Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser publicada y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio a priori de la razón, de fácil utilización, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad de la pretensión (antijuridicidad) en el caso de que no se dé la publicidad [...]” (KANT, 1998, p. 61).

también en su ensayo "Respuesta a la pregunta 'Qué es la Ilustración'": la distinción entre el uso de la razón pública y el uso de la razón privada responde a la necesidad de un campo en el cual cualquier persona pueda utilizar la razón de forma irrestricta y otra en que ésta pueda ser limitada por las instituciones a las que cada uno pertenece. Kant está haciendo esta distinción naturalmente para garantizar la libertad de escritura (que sería el cuestionamiento teórico) manteniendo la obligación de obediencia, evitando el cuestionamiento práctico: la resistencia fáctica<sup>60</sup>.

¿Qué es lo que hay tras el principio de publicidad? No es un principio democrático, sino de legitimidad racional:

"[...] aunque los ciudadanos no deberían ser desincentivados para juzgar las acciones del soberano, sí deberían ser definitivamente desincentivados de activamente oponerse al soberano. Entonces, aunque el principio de publicidad fije los rudimentos de una teoría política de la legitimidad, está limitado por el hecho de que Kant no lo unió a una teoría de la soberanía popular"<sup>61</sup>.

Es decir, critiquen pero obedezcan<sup>62</sup>.

También tiene un objetivo pragmático, pues el requisito de publicidad es capaz de reconciliar dos elementos diversos de los cuales se tiene que hacer

---

<sup>60</sup> Cfr. KANT, Respuesta a la pregunta "Qué es la Ilustración" (2004). p. 35.

<sup>61</sup> CHAMBERS (1995). p. 236.

<sup>62</sup> "¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!" (KANT, Respuesta a la pregunta "Qué es la Ilustración", 2004, p. 39).

cargo el sistema jurídico: el requerimiento de derecho (a saber, la justicia en torno a cada decisión), y el de política (su obediencia fáctica, la estabilidad del régimen).

En síntesis, aunque las decisiones no puedan ser resueltas por nosotros sí podrán estar sujetas a nuestro escrutinio, ésa es la preocupación kantiana. Un régimen político se sustenta en la posibilidad de una justificación racional de sus acciones –y por eso mismo, el derecho de la libre expresión de ideas, y por tanto a la crítica del régimen, es el más importante a garantizar–. O sea, depende de un acto discursivo posterior que le dé fundamento.

Habermas retoma esto como forma de fundamentar una norma jurídica, abordando directamente esta reconciliación entre la estabilidad de un sistema y su justicia. La política y el derecho de Kant se ven transmutados en la facticidad y la validez. La diferencia que lo separa de Kant es el ver la razón como algo dinámico, discursivamente construido en función a determinados presupuestos para un enfrentamiento racional de ideas<sup>63</sup>. La idealización de los actores dentro de una instancia comunicativa cumple el rol de fijar los requisitos para que un intercambio sea comunicativo, a saber, que tenga el objetivo de comprender la postura ajena para confrontarse a ella de la mejor manera; y no estratégico, es decir, que busca generar una determinada conducta de otro. De

---

<sup>63</sup> “El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que solo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas [...]; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones [...]; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento [...]” (HABERMAS, 1999, p. 180).

esta manera, nos relacionaríamos entre interlocutores como fines y no como meros medios (instrumentalizándonos unos a los otros) cuando el interés fundamental es que una determinada decisión sea comprendida y adoptada por otro y no meramente ejecutada exteriormente<sup>64</sup>. Se quiere despejar la zona para que la persuasión pueda operar dentro de un mundo sin obstáculos.

Habermas se propone rescatar el legado kantiano volviéndolo al mismo tiempo una actividad comunitaria y no en un requisito trascendental. Ergo, su justificación racional tiene claras intenciones democráticas.

La realización de esto consiste en darse cuenta de que la existencia de un régimen político cualquiera no puede depender perpetuamente de la coacción y de la manipulación estratégica. Por ello, debe haber una cierta justificación racional y discursiva a la hora de pensar las instituciones políticas:

"El trabajo de una teoría de legitimación discursiva es el de formalizar, aclarar y universalizar la inevitable presuposición de que tras cada norma legítima hay una buena razón, para a través de esto racionalizar la "comunicación difusa, frágil, continuamente revisada y solo momentáneamente exitosa" por la que irreflexivamente renovamos las normas sociales. De esta manera llegamos a un método justo, racional e imparcial para probar reflexivamente la legitimidad de una norma. Este procedimiento sirve para la función dual de producir normas que *son* de interés general, al mismo tiempo

---

<sup>64</sup> Cfr. CHAMBERS (1995). p. 237. Nótese la influencia de Kant, pues ésta es la característica que distingue la moral del derecho en el último.

siendo normas que son reconocidas como de interés general”<sup>65</sup>.

Por tanto, hay un vínculo interno entre la facticidad y la validez de una norma que se da en el proceso de racionalización posterior, de forma *a posteriori* y como proceso de constante evaluación y crítica. La norma se reproduce en su validez o se cuestiona abiertamente en este proceso: “Entonces, el racionalismo es introducido no como un plan racional para la sociedad sino como un proceso de racionalización de los fundamentos consensuales de la sociedad”<sup>66</sup>.

A pesar de esto Habermas nota que no solo pueden justificarse *a posteriori* los actos políticos. Es necesario que la discusión pública motive y dirija lo que ocurra en los espacios donde se toman las decisiones, y al ser un demócrata, naturalmente le interesa preguntarse cómo se vinculaban estas ideas con el ejercicio del derecho a sufragio. Ello significa tratar la relación que tiene la discusión pública y los cambios políticos que puedan tomarse desde el parlamento o la administración, elegidos democráticamente.

La deliberación colectiva tiene una relación oblicua con el ejercicio del poder. El refinamiento de las ideas se realiza en la esfera pública, lo que a su

---

<sup>65</sup> *Ibíd.* p. 243. Hart analiza el problema de una manera similar al abordar la relación entre la validez de una norma y la eficacia, cuando observa que si bien de manera individual no hay una implicancia lógica (es decir, una norma puede ser válida pero ineficaz), la validez desde el punto de vista del observador interno sí depende de la eficacia del sistema como conjunto: “Insistir en aplicar un sistema de reglas que nunca ha sido realmente efectivo, o que ha sido desechado, sería [...] tan inútil como determinar la marcha de un juego por referencia a una regla de tanteo que nunca fue aceptada o que fue desechada” (Hart, 1998, pág. 130).

<sup>66</sup> CHAMBERS (1995). pp. 243-4.



vez alimenta el debate y votación del senado y el aparato público:

“El poder del que puede disponerse administrativamente cambia su estado de agregación mientras permanece retroalimentativamente conectado con la formación democrática de la opinión y la voluntad, la cual no solo controla *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino también lo programa más o menos. Pese a lo cual, solo el sistema político puede “actuar”. Es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas de la opinión pública constituyen una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones problemáticas que afectan a la sociedad global, y estimulan opiniones influyentes. La opinión pública así elaborada y transformada (conforme a procedimientos democráticos) en poder comunicativo no puede ella misma “mandar”, sino solo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección”<sup>67</sup>.

El rol político del ciudadano queda disuelto en el funcionamiento del sistema; es en él donde reside finalmente la soberanía popular, pero no en forma agregada como era en Rousseau o Rawls, sino de manera sistémica<sup>68</sup>.

Lo importante es garantizar las condiciones que permitan el funcionamiento de

---

<sup>67</sup> HABERMAS (2005). p. 376.

<sup>68</sup> “Esa soberanía popular, por anónima que se la forma que ahora adopta, no ha hecho sino replegarse sobre (o traducirse en) los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de los exigentes presupuestos comunicativos de estos procedimientos, afín de hacerse valer como poder comunicativo. En rigor, este último solo brota de las interacciones entre la “formación de la voluntad” institucionalizada en términos de Estado de derecho, y los espacios públicos movilizadas culturalmente [...]” (Habermas, 2005, pp. 377-8).

este espacio de opinión pública, y que lo haga correctamente<sup>69</sup>.

El Congreso, la administración pública y el resto del aparato estatal no existen aislados de la sociedad sino que están conectados a ella en términos discursivos. Todas sus razones y decisiones están permeadas por una esfera que las rodea de opinión emitida de manera desformalizada. Por ello, aunque parezca que pueden tomar decisiones de forma independiente a lo que ocurra en la discusión pública, en realidad son inevitablemente sus deudores: “El procedimiento democrático hace depender la generación de derecho legítimo de un tratamiento presuntivamente racional de los problemas que, por su tipo y raza, responden exactamente a aquellos problemas elaborados ya siempre, por así decir, de forma inconsciente [en áreas menos especializadas de la sociedad]”<sup>70</sup>. Esto es lo que entiende Habermas como democracia de doble vía (“two-track democracy”). El funcionamiento de las complejas sociedades modernas va por dos vías que operan de manera simultánea y codependiente: por un lado la discusión y por otro el poder. Van paralelos pero no juntos. Naturalmente esta idea no es un invento *ex nihilo*, pues se enmarca dentro de una tradición que ha considerado la opinión pública como un cuarto poder dedicado al control y fiscalización de los actos públicos, según se verá más

---

<sup>69</sup> “La formación de la opinión y la voluntad, estructurada formalmente en términos democráticos, dependen del aflujo de opiniones públicas informales que, en el caso ideal, se forman en las estructuras de un espacio público no menoscabado en su espontaneidad. El espacio público tiene, por su parte, que poder apoyarse en una base social en la que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social” (Habermas, 2005, p. 385).

<sup>70</sup> HABERMAS (2005). p. 398. Los corchetes son una frase que aparece en la traducción inglesa suprimida en español (en Habermas, 1996, p. 320): literalmente dice “in less specialized areas of society”.

adelante.

Quizá Habermas marca una diferencia con Kant al abrir la posibilidad para que las instituciones puedan ser cuestionadas y desobedecidas, teniendo esto influencia en la forma en que se toman las decisiones. Sin embargo, también parece seguir su misma senda: pensar la legitimación de una decisión colectiva por algo lógicamente posterior, como lo es la posibilidad de que una decisión sea cuestionada. Aun al momento de considerar la influencia previa que pueda tener la discusión colectiva en el ejercicio del poder político, prolonga de todas maneras la misma racionalidad. Tanto si es antes como después de la toma de decisión, nunca es *en* y *con* la toma de decisión. La deliberación se ve necesariamente escindida de la decisión misma; ambas son procesos dependientes pero que ocurren en lados distintos y en momentos diversos.

La complejidad en la deliberación ahora aparece invertida: no es la resolución ya formada el momento importante sino la ponderación de razones y la justificación lo que aparece como la parte relevante del proceso político, ya sea antes o después de una elección política. No decidimos, pero sin embargo tenemos la oportunidad de tomar en cuenta las razones para decidir.

### **1.3 La Franqueza del Discurso: “El Político Mentiroso”**

[...] Estos problemas [políticos] desaparecen de la escena de la discusión política abierta europea, puesto que la creciente democratización hizo imposible debatirlos con algún grado de franqueza. ¿Qué candidato querría decir a sus votantes que los consideraba demasiado estúpidos e ignorantes para saber qué

era mejor en política, y que sus demandas eran tan absurdas como peligrosas para el futuro del país?, ¿qué estadista, rodeado de periodistas que podrían llevar sus palabras a la más remota taberna, diría lo que efectivamente quería decir? Los políticos estaban cada vez más obligados a ser atractivos para el electorado masivo, incluso tenían que hablar directamente a las masas o indirectamente a través del megáfono público que era la prensa popular (incluyendo los periódicos de sus opositores) [...]. Pero mientras los hombres que gobernaban se envolvían en retórica, la discusión seria sobre política se retiraba al mundo de los intelectuales y del público de la minoría educada que los leía. [...] La era de la democratización se transformó entonces en la era de la hipocresía política pública, o más bien de la duplicidad [...]”.<sup>71</sup>

Según se ha visto, en las justificaciones contractualistas del Estado más democráticas –por parte de Rousseau y Rawls– se busca un acuerdo común y previo de los participantes en una comunidad política. Esta unanimidad es sin embargo artificial, pues para ser alcanzada exige una gran simplificación y homogeneización en el proceso de formación de voluntad. Esto ocurre de dos maneras: ignorar el proceso, asumiendo una decisión común presupuesta (Rousseau); o simular el proceso a través de una operación homogénea, limitándola de tal manera que todo interlocutor posible esté obligado a llegar a una misma solución (Rawls).

Inversamente, también se ha intentado esta legitimación de las decisiones

---

<sup>71</sup> HOBBSAWM (1987). pp. 87-8.

tomadas por el poder sin influencia de los ciudadanos defendiendo su posible crítica y discusión –Kant y Habermas–. Ahora, el discurso es siempre funcional a la decisión, pero nunca parte de ella. Nuevamente aparecen separadas la decisión y la deliberación: las decisiones ya tomadas deben garantizar una deliberación posterior. Aun si la visión de alternativas puede darse y termina alimentando la toma de una decisión, siempre será deudora de la misma separación: la democracia habermasiana de doble vía lo único que hace es consagrar el divorcio entre deliberación y decisión al máximo.

Manin, en abierto contraste con la tradición contractualista más clásica, propone ver la democracia como una manera de deliberar colectivamente, como un proceso deliberativo en común. Él cree que el proceso deliberativo se realizaría en la votación por representantes, donde las distintas posturas posibles dentro de una discusión pública se transmutarían en personas que encarnan ciertas preferencias dentro de esas discusiones –ese sería el trabajo que cumplirían los partidos–. La deliberación se da, por tanto, entre alternativas delimitadas por un pluralismo de partidos dentro de una comunidad:

“La deliberación es libremente realizada porque cada persona, que puede o no estar convencida por un determinado argumento, tiene finalmente una elección entre varias alternativas. [...] En muchos casos, los diferentes puntos de vista que son presentados primero ante el escrutinio público y luego ante su elección, son defendidos por partidos o individuos que desean acceder a

posiciones de poder. [...] Los políticos ofrecen al mismo tiempo sus servicios en las funciones gubernamentales y un particular punto de vista en lo referente al bien público”<sup>72</sup>.

La razón pública se vuelve un tema de elección separado de la deliberación. La existencia de partidos políticos y de elección de representantes sistematiza la deliberación, las opciones se encuentran acotadas y el único rol del deliberante es elegir entre una u otra. Pero las posibilidades de cambiar alternativas, de reconsiderar los puntos a la luz de nueva información, de reevaluar el sentido de las opciones se esfuman ante la existencia de partidos plurales y candidatos que son de esos partidos. Es decir, plantea un concepto más complejo de deliberación, pero al momento siguiente lo diluye para llegar a un compromiso con el ideal de las elecciones democráticas. ¿Es consistente un sistema que delibera a través de esta indirecta conexión entre la opinión pública y la representación democrática?

Para evaluar eso primero hay que considerar que el discurso público va mutando según el medio en que se encuentre. Es un problema retórico si se quiere: al tener auditorios distintos, un orador tendrá que considerar variables distintas para persuadir y por tanto manejará estilos de discurso diferentes, junto a maneras de presentarse también diversas, es decir, el discurso público cambiará sus formas según la articulación institucional y las relaciones sociales

---

<sup>72</sup> MANIN (1987). p. 358.

en las que se realice la persuasión.

Las instituciones políticas modernas tienen un espacio de poder ajeno al ciudadano común y una forma de discurso que es particular a sus propias lógicas internas: hay un discurso institucional u otro extrainstitucional, por decirlo de alguna manera. Esto no es mera arbitrariedad, ya que el aparato estatal busca asegurar –por ejemplo– que los actos de sus organismos se ajusten a la ley, por lo que se exige que sean justificados legalmente por las instituciones públicas que los realizan. Hasta cierto punto, un lego es incapaz de entender a primera vista la mayoría de los documentos o audiencias que dan cuenta de estos actos, por eso existen abogados y especialistas que los manejan, a quienes hay que recurrir en caso de necesidad. El funcionamiento estatal implica la diferencia entre aquellos que manejan y entienden el funcionamiento de los poderes resolutivos en oposición a aquellos que no lo hacen, los ciudadanos comunes. El Estado moderno es, entre otras cosas, una forma de división del trabajo en los asuntos políticos.

Si bien las generalizaciones no resultan ser más que prejuicios popularizados, tienden a expresar algo sobre la sociedad en las que existen. Existe, en la actualidad, un *topos* negativo muy difundido que es común para hablar tanto del abogado como del político: ambos son personajes aprovechadores, oportunistas y mercenarios<sup>73</sup>. No en vano, en Enrique IV uno

---

<sup>73</sup> Es necesario admitir que la elección del *topos* negativo es parcial. Sin embargo, uno podría perfectamente partir del punto de vista opuesto y preguntarse qué significan las cualidades positivas que muchas veces se les imputan a figuras públicas (que cumpla lo que promete,

de los personajes dice, mientras imaginan un mundo ideal: “Lo primero que hay que hacer, es matar a los abogados [The first thing we do, let's kill all the lawyers]”. Un ejemplo más actual podría ser la figura de Lionel Hutz en los Simpsons, como el clásico abogado estafalario y oportunista.

No es el objetivo de este trabajo probar empíricamente la verdad o no de esta representación, sino más bien observar qué expresa esto sobre la política: la enajenación entre el ejercicio del poder y la persona común. Esta enajenación es –en parte– el resultado de la separación de tareas dentro de la política ya comentada, lo que se ve en la existencia de discursos especializados, necesarios para lograr las cosas dentro del funcionamiento del aparato estatal. ¿Cómo se espera entonces que el Estado sea democrático, cuando su propia existencia exige una separación que entorpece toda deliberación común?

Un ejemplo muy concreto para esto está en la democracia representativa parlamentaria, que como se verá es un sistema que constantemente fracciona los discursos. En una primera instancia, separa los debates respecto a las políticas públicas dentro del parlamento del debate respecto a los candidatos para las elecciones. Habiendo hecho esto, va más lejos escindiendo el debate dentro del mismo Congreso, gracias a sus varias etapas. Todo esto, reflejado en la legislación que regula la discusión del Parlamento, lo muestra muy

---

consecuencia, etc.), o incluso cómo las cualidades negativas pueden ser idealizadas. Como se comentará más adelante, se está buscando ver qué significan o puede expresar que estos personajes sean percibidos de esta manera.



claramente el ex parlamentario Viera-Gallo hablando sobre su funcionamiento: “[...] el que quiere hacer una ley tiene que convencer a mucha gente, partiendo por diversas instancias gubernamentales, siguiendo por la mayoría de los parlamentarios, sin descuidar a los más directamente afectados y, en general, a la opinión pública, que condiciona el comportamiento de quienes están llamados a decidir”<sup>74</sup>. Continuando el razonamiento, cada una de esas instancias estará habitada por sujetos con distintos intereses, a los que se convencerá por razones distintas. La persuasión de la opinión pública, en el extracto comentado, es necesaria solo de manera instrumental, en la medida que la misma pueda ejercer influencia sobre los llamados a decidir: los parlamentarios mismos<sup>75</sup>.

Esto hace que el discurso del político se divida para adaptarse a públicos distintos. Hay un discurso hacia adentro que se maneja en el Parlamento, su finalidad es lograr la aprobación de una ley y sus destinatarios son tanto los parlamentarios de la misma coalición como los parlamentarios de la contraria. La institución local hace cómodo esto teniendo dos instancias diferentes para lograr los discursos:

---

<sup>74</sup> VIERA-GALLO (2014). p. 51.

<sup>75</sup> Incluso más, el Parlamento no es el lugar idóneo para dar los debates hacia la ciudadanía: “Después están los discursos que se pronuncian en alguna sesión especial de la Comisión o Sala convocada al efecto para discutir un problema de relevancia nacional o regional. En este caso el destinatario principal del discurso es la opinión pública. [...] En este punto el Parlamento ha ido perdiendo relevancia. Muchas veces estos debates se dan directamente en los medios de comunicación o incluso en las redes sociales. El papel del ágora o plaza pública se ha trasladado” (*Ibíd.* p. 53). Valdría más preguntarse en qué momento el ágora estuvo en el Parlamento entonces, si antes los debates se daban a través de periódicos escritos.

“[...] el proceso legislativo pasa por diversas fases de argumentación y discusión. Parte con una confrontación más bien de tipo doctrinario para terminar logrando puntos de acuerdo antes de la votación en particular artículo por artículo. [...] De allí que para cualquier autor de una moción o mensaje de ley sea fundamental pasar de la discusión en general y que cada cámara apruebe la idea de legislar. Luego, las propias reglas del proceso legislativo facilitan la tramitación. El punto está en que la argumentación durante la discusión en general no puede ser de tal manera doctrinariamente contundente, que inhiba o dificulte la discusión en particular”<sup>76</sup>.

La deliberación en el Parlamento se transforma en un ejercicio de mera aritmética: primero cuadro a los míos –que sé quienes son– y aseguro una cifra de votos precisa; luego, voy individualizando y moviendo a los que puedo para que la sumatoria mía sea mayor. Ambos niveles se hacen de manera diferente: “Es completamente distinta la argumentación que un parlamentario tiene que hacer en su bancada o en su partido a la que debe realizar en una comisión o en la sala. No es lo mismo, pues cambian las audiencias”<sup>77</sup>.

Aparte de todo lo ya mencionado, hay un discurso hacia afuera que es totalmente distinto: el que se utiliza en época de elecciones. Es aquí cuando los políticos hablan directamente a la ciudadanía como votantes. Este discurso se relaciona con algo totalmente distinto, con la oportunidad de convencer a un

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* pp. 48-9.

<sup>77</sup> *Ibíd.* p. 52. La serie *House of Cards* representa muy bien esto a través de una pizarra blanca y fichas con los nombres de los parlamentarios estadounidenses, que el protagonista y su equipo legislativo usan para calcular los votos.

público gigantesco e indiviso de las cualidades morales y políticas de uno u otro candidato que representará un distrito electoral. Pero hay que insistir en que la persuasión de la opinión pública para uno u otro tema político es instrumental: el objetivo último del discurso de campaña es elegir un candidato y no convencer sobre una u otra medida.

Si bien es cierto que puede haber un vínculo entre la elección de un parlamentario y las políticas que pueden ser llevadas adelante por un gobierno, la pregunta que se puede legítimamente levantar es si se discute sobre políticas públicas cuando como ciudadanos se nos pregunta por quién vamos a votar. La respuesta obviamente no consiste en decir “sí” o “no”, pero sí descubre cuál es el lugar que ostentan los temas políticos para las mismas personas que están llevando discusiones públicamente. Devela sobre qué es lo que en el fondo decidimos cuando deliberamos políticamente para votar en urnas.

Un Parlamento, tal como su nombre lo indica, conlleva la idea de discutir. Según Schmitt, la *ratio* del Parlamento surge de esta condición que tiene el diálogo público y por tal razón todos los derechos vinculados a la expresión pública tenían un rol directamente político para los liberales (a diferencia de otros derechos como la propiedad, por ejemplo):

“La opinión pública, protegida por la libertad de expresión, por la libertad de prensa, por la libertad de reunión y por la inmunidad parlamentaria, representa para el sistema liberal la libertad de opiniones, en todo el alcance que pueda

tener la palabra libertad en ese sistema. [...] La libertad de opinión es una libertad individual, necesaria para la competencia entre opiniones, en la que ganará la mejor opinión”<sup>78</sup>.

Habermas también sigue esta línea que permite la conexión entre el discurso público desde el espacio privado y el ejercicio político. La caracterización schmitteana alcanza a este autor y abarca a la vez a una larga tradición de pensadores que dieron un rol público a la expresión: Locke, Condorcet, Mill y otros liberales, todos pensaban que la opinión pública llegaría a ser (correctamente garantizada por el Estado) un cuarto poder, aquel capaz de revocar actos gubernamentales y derrocar tiranos a través de la mera crítica.

Pero hay que replantearse la factibilidad de esta posibilidad. La finalidad de un Parlamento es confrontar públicamente las posturas políticas respecto a determinados temas. Su desempeño retórico consiste, por tanto, en discutir las ideas para convencerse entre los parlamentarios.

El objetivo político de la prensa es, idealmente, denunciar y transparentar al poder. Como comenta Schmitt, su fin original era la publicidad de los actos del Estado y fue enarbolada como arma contra el absolutismo<sup>79</sup>. Pero cuando la elección de los representantes es una variable de la persuasión a nivel de

---

<sup>78</sup> SCHMITT (2002). p. 50.

<sup>79</sup> “La eliminación de la política y la diplomacia secretas se convierte en el remedio contra cualquier mal político y contra toda corrupción; la publicidad se transforma en el absolutamente eficaz instrumento de control. [...] El poder del déspota puede ser tanto mayor cuanto más se extienda la Ilustración, pero la opinión pública ilustrada impide cualquier abuso. Los ilustrados así lo sobreentienden” (*Ibíd.* p. 49).

masas, la importancia de la prensa solo opera –para los políticos o, dicho de otra manera, para los que resuelven– en términos electorales. Incluso se podría decir que las políticas se discuten de forma meramente instrumental.

Esa es la paradoja que ha traído la democracia a la institución del Parlamento, que bien observó Hobsbawm en el epígrafe de esta sección: la discusión abierta y franca de política a través de los medios de comunicación pasa a ser cada vez menor, pues como antes los cargos no tenían una lógica representativa popular, aquellos que los ostentaban podían hablar lo que quisieran sin miedo a perderlos. Con la llegada del voto universal, el discurso político se ha retraído cada vez más a esferas internas, dejando “hacia afuera” una mera fachada. Curiosamente, el debate parecía ser más rico y democrático bajo lógicas de representación antidemocráticas.

Al político moderno se le caracteriza como un negociador que mueve hilos tras el escenario, en personajes literarios paradigmáticos del siglo XIX y XX, como Charles Foster Kane<sup>80</sup>, Frank Underwood<sup>81</sup>, Artemio Cruz<sup>82</sup>, o en personajes históricos como el célebre retrato que la historiografía chilena ha hecho de Portales<sup>83</sup>, el de Nixon en la cultura popular de Estados Unidos o el retrato de Bismarck y el conde Camilo Cavour, en la historiografía europea<sup>84</sup>. La

---

<sup>80</sup> Protagonista de la película *Citizen Kane*, dirigida por Orson Welles en 1941.

<sup>81</sup> Protagonista de la serie *House of Cards*, dirigida por David Fincher.

<sup>82</sup> De la Novela *La Muerte de Artemio Cruz*, escrita por Carlos Fuentes.

<sup>83</sup> En *La Fronda Aristocrática* (EDWARDS, 1928, p. 52) se comenta que Manuel José Gandarillas, su contemporáneo, dice de él: “Desdeña el gobierno, porque prefiere mandar a los que mandan”.

<sup>84</sup> “Los estadistas que más prominentemente destacan en las historias tradicionales de este periodo [1848-75] fueron por tanto aquellos que combinaron más sistemáticamente la

imagen es acertada si se relaciona con la necesidad de “retraer” el discurso sobre los asuntos públicos: el político debe convertirse un personaje que opera dentro del mundo privado, intercambiando las cosas más diversas como si fueran equivalentes. Sus espacios son los pasillos, la pequeña habitación o la intimidad de una casa. Hacia afuera, su palabra clave es la “promesa”, la medida incumplida o realizada a medias; hacia adentro, su representante es la amenaza y el chantaje mafioso. La categoría que funde ambas caras es la hipocresía<sup>85</sup>.

Esta representación doble del político solo es posible si se entiende que hay –al menos– dos discursos distintos que el mismo tiene que ostentar. La realidad o generalidad de esta representación común es irrelevante, lo que se ha intentado hacer es mostrar, desde la forma en que se organiza la deliberación, su plausibilidad.

Una aclaración: el *quid* de este trabajo no es afirmar universalmente “todos los políticos son mentirosos” como una realidad homogénea, sino reconocer que la formación de esta imagen, y el que se dé una cierta forma de hacer política que se corresponda con ella, responde mucho más a la lógica de

---

administración política con la diplomacia y el control de las maquinarias estatales, como Bismarck en Prusia, el Conde Camilo Cavour (1810-61) en Piemonte [...]. Ambos fueron lo suficientemente flexibles como para integrar a la oposición en su sistema, al mismo tiempo haciendo imposible que pudieran tomar el control” (HOBBSAWM, 1987, pp. 91-2). Luego concluye: “Las operaciones de estos estadistas aun provocan admiración por su tremenda genialidad técnica” (*Ibid.* p. 93).

<sup>85</sup> Ofrecer pruebas empíricas de esto puede ser complicado no por su escasez, sino todo lo contrario: por su exagerada abundancia, que dificultan elegir alguna que represente de manera más fiel esta idea. En la actualidad, casos como SQM, Penta o Caval son someros ejemplos de lo puede ser esta “doble faz”.

representación democrática –y avanzando un poco más, a la lógica del Estado en general– que a las virtudes o vicios de los involucrados. Partiéndose desde el punto exactamente opuesto, a saber, desde las representaciones positivas del político como un funcionario que ‘cumple’, va a las sesiones parlamentarias y es ‘responsable’, podría quizás realizarse el mismo recorrido.

La revisión de un espacio político más concreto, como el Parlamento chileno, es la muestra de que la discusión teórica sobre la deliberación en el Estado refleja realidades prácticas. O incluso, *responde* a realidades prácticas. Por eso, mientras las dos secciones anteriores funcionaban como un contrapunto de fondo, esta se podría decir que es el *leitmotif* principal de la primera parte sobre las que giran las antinomias de la democracia moderna: el divorcio que hoy tiene la decisión y la deliberación, como una forma de enajenación del poder político. La crítica teórica a los presupuestos desde los que se piensa la democracia implica necesariamente una crítica práctica a la forma en que efectivamente se da esta democracia.

#### **1.4 Los Límites de la Participación Democrática**

El desarrollo anterior ha tenido como objetivo último mostrar que hay una escisión en dos momentos: la elección (*προαίρεσις*) y la deliberación (*συμβουλευών*), en los términos aristotélicos expuestos al principio. Estos dos no tienen un vínculo interno entre sí. Es decir, o la democracia es una actividad que se hace una vez cada cierto periodo de años –a través del voto–, o se realiza como deliberación a través de un derecho fundamental –la libertad de

expresión y crítica— que no tiene relación directa con el curso de una comunidad política. Y siendo ambos términos conceptos que se definen en referencia al otro, debe preguntarse hasta qué punto pueden persistir ambos aislados.

Manin hace una propuesta en relación a aquello que vale la pena tomarse en serio. El origen de la legitimidad de una decisión colectiva no es un acuerdo previo de todos los involucrados sino el confluir en la deliberación donde todos aquellos sujetos a la decisión participan o podrían haber participado: "Es el proceso a través del cual se forma la voluntad de todos que confiere legitimidad al resultado, más que la suma de todas las voluntades ya formadas. [...] Debemos afirmar, aun arriesgando contradecir una larga tradición, que una ley legítima es el resultado de la deliberación general y no la expresión de una voluntad general"<sup>86</sup>. Si bien se puede estar en desacuerdo con el que aquello se logre de manera óptima a través de la democracia representativa<sup>87</sup>, la forma de plantear el asunto es interesante, hay un proceso común en el que participa tanto el momento de la discusión como el de su resultado: la deliberación política.

Es por esto que se ha intentado redefinir lo que se concibe como democracia desde la perspectiva de la deliberación, sacándolo el énfasis de las urnas y poniéndolo no solo en la discusión pública que rodea el ejercicio del poder —con un énfasis en los medios de comunicación y de la deliberación dentro de las instituciones—, sino también con formas de organización que

---

<sup>86</sup> MANIN (1987). p. 351.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibíd.* pp. 359-60.



permitan que la ciudadanía también pueda aportar en la definición de las políticas públicas. Así es como se ha formado la idea de una *democracia deliberativa*, cuyo objetivo es que el funcionamiento de la comunidad exista de tal manera que las cosas que en ella se hagan respondan a una discusión ciudadana:

"[...] podemos definir la democracia deliberativa como una forma de gobierno en la cual ciudadanos libres e iguales (y sus representantes) justifican las decisiones en un proceso en el cual se dan entre sí razones que son mutuamente aceptables y generalmente accesibles, con el objetivo de llegar a conclusiones que sean vinculantes en el presente para todos los ciudadanos pero abiertas a ser cuestionadas en el futuro"<sup>88</sup>.

Sin embargo, sin ninguna propuesta orgánica para lograr esto hasta una monarquía podría ser considerada como "deliberativa"<sup>89</sup>. Por eso es que hasta

---

<sup>88</sup> GUTMANN & THOMPSON (2004). p. 7.

<sup>89</sup> No es extraño que para abrir el libro, citen la decisión de Bush de invadir Irak como un ejemplo 'decisivo'. Otro buen ejemplo es que el acercamiento termina por admitir que otros cuerpos no democráticos también deliberan: "Es, por supuesto, posible pensar en un sistema deliberativo sin que tenga democracia [independently of democracy]. En los regímenes autoritarios hay deliberación. Hay mucha deliberación dentro de la Iglesia Católica. Se podría decir que las comunidades científicas tienen también sistemas deliberativos. Pero al enfocarnos aquí en sistemas deliberativos *democráticos*, empezamos por los sistemas que son en líneas generales definidos por las normas, prácticas e instituciones de la democracia" (MANSBRIDGE *et al.*, 2012, p. 8). Puede ser algo injusto citar esto, si uno dice que hay un enfoque más bien descriptivo que normativo. Sin embargo, es importante notar cómo ya la democracia no está siendo *caracterizada* como deliberación, sino más bien siendo *descrita* como tal. Es distinto decir que la democracia es un sistema de deliberación colectiva (cuando la monarquía o una dictadura precisamente niegan esa deliberación), a decir que *puede ser descrito* como una deliberación, lo que convierte a la categoría en una mera analogía; su carácter deliberativo ya no la define como democracia.

ahora parece que la discusión pública no influye en la formación para una decisión sino que tiene un rol directamente legitimador<sup>90</sup>. Pensándolo así, ¿qué puede hacer un Estado de Derecho democrático para permitir la deliberación del ciudadano común?

El enfoque deliberativo sistemático que formula Mansbridge y otros autores, por ejemplo, considera a la democracia deliberativa como sistema global que integra reflexiones a distintos niveles de manera bastante parecida a lo que concebía Habermas. De esta manera, el funcionamiento de cada institución debe pensarse desde el rol que cumple en la democracia en su conjunto como un sistema deliberativo, y no de forma individual<sup>91</sup>. El ciudadano común delibera directa o indirectamente por pertenecer a una cierta institución que finalmente influye dentro del todo. Sin embargo, es un análisis que externaliza tanto la función de deliberar respecto a la de decidir, que no encuentra preocupante a un sistema político que tenga separación de funciones cuando precisamente uno de los rasgos diferenciadores de los movimientos democráticos es la igualdad al momento de opinar<sup>92</sup>.

Los enfoques empíricos sobre deliberación colectiva abordan la misma

---

<sup>90</sup> “Es necesario que los ciudadanos tomen parte en un proceso dirigido a producir normas que sean mutuamente justificables a todos los ciudadanos. La legitimidad hipotética no basta. Luego, el criterio conceptual primario para la legitimidad, y la característica más importante para distinguir a la deliberación, es la justificación mutua –presentar y responder a razones que buscan justificar una decisión política” (THOMPSON, 2008, p. 504).

<sup>91</sup> “Una aproximación deliberativa sistemática, por tanto, toma en cuenta no solo un foro o innovación particular, sino también el rol del foro o innovación en el sistema deliberativo más grande, permitiéndonos medir sus debilidades y fortalezas dentro de las dinámicas más grandes de grupos y niveles” (MANSBRIDGE *et al.*, 2012, p. 6).

<sup>92</sup> “No debiera sorprender [!] que un sistema político requiera de una división del trabajo. Los juicios políticos son complejos, y el sistema en el que son hechos debiera ser también complejo.” (*Ibíd.* p. 5).

desde una perspectiva aun más ajena: ésta se convierte en poco menos que un feedback para la actividad parlamentaria o administrativa<sup>93</sup>. En el mejor de los casos, pueden ser asambleas ciudadanas dirigidas a reformar alguna ley o mecanismo estatal como el sistema electoral<sup>94</sup>.

Parece entonces que la idea de pensar la deliberación como un proceso no se corresponde con el funcionamiento actual de las instituciones democráticas.

¿Qué significan estas limitaciones de la teoría moderna de la democracia? El propósito de este trabajo es no solo tomarlas como un punto de partida para el razonamiento, sino también como una clave hermenéutica. La lectura de la democracia griega va dirigida a dar cuenta de un momento histórico en el cual el poder de la palabra y el poder de la decisión estaban íntimamente relacionados. Si se piensa que la fuente de la legitimidad de una decisión colectiva no está en un acuerdo previo sino en la concurrencia en un proceso colectivo común de deliberación, quizá el momento histórico más cercano a aquello fue la Atenas de Pericles. Desde el punto de vista propuesto, la democracia ateniense, no es solo un antecedente histórico de la democracia moderna, sino que puede discutir perfectamente con ella en cuanto forma de deliberación.

---

<sup>93</sup> Esta es una de las propuestas de aplicación de modelo deliberativo entendido como deliberación 'iterativa': "El proceso de deliberación iterativa adopta habitualmente esta forma: un cuerpo político (que puede ser o no deliberativo) propone una política a un cuerpo deliberativo, que devuelve una versión revisada de aquella política al cuerpo original. Ese cuerpo revisa la política nuevamente y la envía al cuerpo deliberativo para que sea considerada más profundamente antes de ser promulgada" (THOMPSON, 2008, p. 515).

<sup>94</sup> *Ibíd.* 515-16.

## **Capítulo 2: El Logos como Mediador Universal**

La deliberación colectiva, como ya se vio, funciona en las sociedades modernas a través de la libertad de expresión: un mero ruego o intento de convencimiento hacia el poder, pero desconectado del funcionamiento de éste. Esta parte del estudio busca explicar cómo en Grecia, contrastando con lo anterior, la persuasión era un ejercicio directo del poder, y eso se reflejaba en las formas como aparecía representada. El *logos* existe para actuar dentro de la *polis* en Grecia, y en estas condiciones históricas la argumentación fue –para algunos– un peligro práctico.

Pero para hablar de las condiciones históricas en la que existe un discurso, hay que abordar los conceptos y las ideas esbozadas no solo en su ámbito conceptual, sino teniendo en cuenta que fueron dichos y defendidos por personas de carne y hueso, con intereses y una posición específica en la sociedad de su época. La importancia de mencionar esto radica en que si bien el trabajo filosófico es un potente testimonio de lo que significó la argumentación abierta y libre en una sociedad, el mismo no refleja pasivamente lo que había, sino que lo ordena según sus propios intereses, lo cual está bien y es normal: Sócrates, Aristófanes, Protágoras, y todos los personajes de los que queda algún registro eran personas involucradas con su época, y evidentemente lo transmitían. Tener esto presente permite también ver qué es lo que a veces ocultaban –conciente o inconcientemente–, como por ejemplo lo

que significó el discurso para la propia comunidad. Por esto, la idea es revisar no solo los nuevos recursos conceptuales –palabras como retórica, discurso, dialéctica, persuasión– que estaban a disposición de la sociedad con las nuevas prácticas de la democracia, sino ver cómo las mismas prácticas moldeaban y transformaban las representaciones de los ciudadanos sobre ellos mismos y su *polis*.

Partiendo con la hipótesis de que el surgimiento del *logos* y la democracia han sido vistos siempre desde una óptica oligarca –porque ellos fueron los principales escritores de esa época–, la propuesta de este trabajo es partir desde la perspectiva que plantea la comedia, más mundana y coloquial, para someter a crítica la lectura tradicional de sus mismos contemporáneos. Desde los sentidos comunes y la moralidad popular<sup>95</sup>. Se podría hasta decir que la reconstrucción que se sugiere es mucho más cercana a la arqueología conceptual, que a la filosofía propiamente tal.

Hacer esto exige admitir sus limitaciones. Ciertamente las fuentes son limitadas y las mismas están, además, llenas de interpolaciones posteriores. Además de eso, lo que se escribía como guión se sabe que no era necesariamente lo que se actuaba, habiendo una cuota importante de espontaneidad escénica que se pierde. Finalmente, tampoco hay música, otro elemento tan íntimamente asociado a la representación que hace dudosa la posibilidad de una reproducción fiel de cualquier obra de teatro de la época.

---

<sup>95</sup> Muchas de las obras sobre la época más importantes en este esfuerzo se han apoyado preferentemente en la comedia. *Cfr.* DOVER (1994).

Pero a la vez, tampoco la meta es generar una lectura positivista del período 'tal cual fue', sino de comprender su sentido histórico desde hoy. El griego coloquial, según se puede ver hoy que fue.

Pero ninguna reconstrucción es neutra, sino que quiere algo y está formulada desde un cierto punto de vista también. Si bien neutralidad es imposible (y se podría decir, hasta indeseable), sí se pueden explicitar y justificar las intenciones sobre la mesa. Esa sería la intención de analizar una cierta *óptica de clase* que ha estado siempre presente en los juicios que se han hecho sobre la democracia ateniense.

Tomando esto en cuenta, se intentará adentrar en las formas en que los griegos representaban su propia época, particularmente al *logos*, del que se habló en la introducción: cómo veían a ésta (en sus distintas formas), a aquellos que la ejercían (oradores) y a los lugares en los que aparecía (la Asamblea, el teatro). Así entendido el poder de la persuasión, servirá como un mapa para caracterizar los principios que sustentaban a la democracia ateniense. Por ello, se partirá desde los resultados de una organización política y se dirigirá hacia sus bases.

En este camino no interesa hacer una lectura cronológica de los textos, aunque en algunos comentarios y notas se pueda hacer mención a hechos que ocurrían paralelamente a la representación de alguna comedia, o a la sucesión de obras o discursos. Es más importante, en cambio, seguir el desarrollo lógico de la historia mostrando el despliegue de una idea o la manera en que cambia y

llega hasta sus consecuencias un determinado concepto (como por ejemplo, el de retórica).

Por eso, hay que partir preguntándose: ¿Cómo percibía un ateniense promedio el papel de la palabra en la Atenas del Siglo de Oro? Responder a esta pregunta entraña varias dificultades, siendo la más grande de ellas el hecho que no se encuentran muchos documentos escritos por atenienses comunes. La mayoría son obras para la lectura privada entre partidarios de la oligarquía. El autor de la época desde el que se planea partir para sortear estas dificultades es el comediógrafo Aristófanes.

La primera razón para hacer esto consiste en que la comedia griega funcionó como una instancia de crítica pública: gozó de un carácter privilegiado para hablar de los demás hasta el punto de tener eximición de las penas por calumnia<sup>96</sup> y llegó a ser prohibida por Alejandro por su carácter político.

Luego, sus comedias tienen el mérito –compartido solo con algunos discursos judiciales– de entregar cierta certeza del asidero en el sentido común de la época, pues las mismas eran representaciones públicas a las que asistía en gran número la *polis*. No se podía usar un lenguaje de camarilla; necesariamente había que acudir a los lugares comunes de la sociedad de la época. Pensando de esta forma, K. J. Dover hace una distinción muy acertada entre composiciones pensadas para el público (“for public delivery”), como las

---

<sup>96</sup> Carácter que durante los tiempos de Aristófanes perdió, no se sabe muy bien por qué. *Cfr.* CARTLEGDE (2001, p. 44). Se ha cuestionado, sin embargo, la existencia de este privilegio de la comedia. *Cfr.* BERTELLI (2013).

comedias y los discursos forenses; en contraste con aquellas hechas para la lectura privada, como los diálogos platónicos y las cartas. Las segundas se podían permitir idiosincrasias y puntos de vista impopulares, pues probablemente iban a ser leídas por partidarios del autor o, en caso de no ser así, por lo menos el receptor tenía la opción de abandonar la lectura. Las realizadas para situaciones públicas no podían darse ese lujo, pues siempre estaban en juego intereses inmediatos –ganar las competencias de dramaturgia cómica, salvar bienes o la vida en un juicio– que exigían lograr empatía con el *demos* sin distinguir entre partidarios y enemigos<sup>97</sup>.

Hay que considerar, por lo tanto, lo que Aristóteles entiende en la Retórica como el *pathos*<sup>98</sup>: las características especiales de los receptores de un determinado discurso. ¿Aristófanes era un oligarca? Sin duda, y opinaba constantemente desde su posición de oligarca, pero sus obras tenía como receptor a un público que no lo era, y lo obligaba a decir las cosas de cierta manera. Por eso, tiene un lugar privilegiado. Contrastando con esto, se pueden cuestionar seriamente las afirmaciones hechas por Platón, Aristóteles y generalmente en todos los escritos privados de la época por carecer de esta precisión al hablar de “lo que pensaban los atenienses” o de lo que era considerado de una u otra manera<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. DOVER (1994). pp. 5-8.

<sup>98</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* (2007). 1356a 1-20.

<sup>99</sup> V. g. MEIKSINS WOOD & WOOD (1978, p. 231) hace este ejercicio práctico, al analizar la acrítica lectura de la caracterización aristotélica del οἶκος en *Política* como el resultado de una observación empírica ‘imparcial’. DOVER, en la misma parte ya referida, contiene también estas precauciones.



La tragedia, que compartía la asistencia masiva de la comedia como una composición pensada para el público, tiene algunas desventajas. Una es su lenguaje y sus maneras pomposas, de la cual muchos contemporáneos se burlaron, como Sócrates en el *Banquete* y Aristófanes con la aparición de Eurípides y del general ateniense de *Los Acarnienses*. Sin embargo, más peso tiene la desventaja de que las tragedias reprodujeran supuestos morales y religiosos arcaicos de su ambientación heroica, mezclándolos muchas veces de manera anacrónica con otros contemporáneos<sup>100</sup>. Las obras trágicas, por tanto, pueden llegar ser tan útiles como las cómicas para los objetivos de esta investigación (y muchas veces se referirán), pero su carácter es más fluctuante respecto a lo que reflejan. Finalmente, el que no se utilice la tragedia tan predominantemente será una elección expositiva del autor más que de su propio contenido.

Aristófanes es por ello ineludible, en especial cuando se refiere al discurso a través de todas sus obras: muestra constantemente que había una vinculación directa entre la presencia de éste y el ejercicio del poder.

Este capítulo tendrá tres partes. La primera será una introducción general al periodo histórico según la forma en la cual los propios pensadores y políticos de la época lo veían: el nacimiento de la razón en la historia, en las figuras de los sofistas tempranos, contra la cual reacciona una parte de la aristocracia ateniense, y el comediante, como una especie de vocero suyo.

---

<sup>100</sup> Cfr. DOVER (1994). pp. 14-8.

La segunda parte se dedicará al comediante mismo buscando una interpretación de conjunto que abarque sus obras como unidad. Hay objetivos comunes tras toda la variedad de argumentos y personajes, relacionando los conflictos que se presentan en unas con los que aparecen en otras. Para Aristófanes, la intermediación argumentativa es el problema central y no la capacidad de defender las soluciones injustas o malvadas. Discurso y poder están íntimamente imbricados no porque la palabra tenga esta capacidad en sí, sino porque existen espacios dentro de la *polis* que permiten que la persuasión tenga soberanía. Es decir, siempre había existido la persuasión, pero solo los griegos pudieron darle a ella el título de reina.

Pero entonces, ¿por qué se distinguía tan claramente entre discurso filosófico y político? La hegemonía del discurso aparece diferenciada en la dialéctica y la retórica ya desde diálogos platónicos, como formas contrapuestas. Sin embargo, su unidad interna es lo que hace que el nacimiento conjunto de la filosofía y la democracia no sea una mera coincidencia. El *logos*, que participa en ambas, se desdobra por responder a formas diversas de ejecución discursiva. Lo que Platón veía como un uso del *logos* real y otro aparente (paradigmáticamente en el *Gorgias*) son dos formas en que se usa la palabra que acaecen en lugares diferentes, respondiendo a un conjunto de reglas diverso. La dialéctica (que posteriormente los estoicos terminan llamando lógica) es tanto o más performativa que la retórica. La elección entre una y otra es para Platón una forma de elegir entre cierto tipo de uso de la palabra por

sobre otro; es una elección política.

Entonces el círculo se cierra: esta significación que tiene la palabra, junto a la disputa por su utilización y su forma, solamente expresa la relevancia política de su uso, una que probablemente no ha existido en ningún otro momento de la historia.

## 2.1 El *Logos* y la Sofística Temprana

Grecia es una cultura que tiene antecedentes épicos de un uso revolucionario de la palabra. En el principio del canto II de la *Ilíada*, por ejemplo, se desarrolla una asamblea donde el ejército aqueo discute si persistir en la guerra contra Troya o volver a sus casas, ante el sueño de Agamenón donde Zeus le ordenaría volver –forma de Agamenón de probar a su ejército pues su sueño presagiaba todo lo contrario, la victoria–. En toda esa sección, distintos reyes hablan para que las tropas persistan en el sitio de Troya. Ulises, entre todo el desorden, dice: “A cada rey y sobresaliente varón que encontraba, / con amables palabras lo retenía”<sup>101</sup>, mientras que “al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando, con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra: / [...] tú eres inútil y careces de coraje: / ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea”<sup>102</sup>. La única persona del pueblo que desafía abiertamente la guerra, Tersites, termina siendo amenazada y golpeada por Ulises luego de una

---

<sup>101</sup> HOMERO (2000) II 188-9.

<sup>102</sup> *Ibíd.* 198-202.

breve intervención<sup>103</sup>.

El disciplinamiento de Tersites es elocuente: el uso de la palabra en sus orígenes estaba indisolublemente ligada a la posición de clase de un individuo. Lo particular de la democracia ateniense, en este contexto, fue socavamiento de instituciones tradicionales que le daban cohesión a la comunidad política aristocrática. Es por eso que en su seno parece haber, por primera vez, disputa abierta entre distintas posturas políticas dentro de una misma comunidad de manera *discursiva*, y no en forma de privilegios de clase. Entonces, el logro histórico de Grecia no fue que existiera disputa política –pues más que mal en toda sociedad hay disputa– sino dotar a esa disputa de la conciencia de su existencia, inventando reglas para poder darla abiertamente:

“La llamada invención de la política significó la explicación de las reglas de auto-gobierno que, en un sentido muy amplio, también existían en otros lados, pero no tan explícitamente. [...] La explicitación llevó a una radicalización en las maneras en que se podían hacer preguntas, y esto es lo que heredamos del pensamiento político griego clásico.”<sup>104</sup>

El rumbo que iba a tomar la *polis* no estaba dictado por decisiones unilaterales y arbitrarias de un monarca o por un pequeño grupo de aristócratas ni tampoco, como se hacía en tiempos arcaicos, por el vuelo de los pájaros u

---

<sup>103</sup> *Ibíd.* II 245-271.

<sup>104</sup> WAGNER (2013). p. 49.

otros mecanismos de adivinación. El momento de la decisión soberana era un enfrentamiento, pero realizado a través de la persuasión en la Asamblea<sup>105</sup>.

Sin embargo, a diferencia de otros periodos de la antigüedad, en Grecia la aristocracia no actuó unitariamente ante el hecho. Parte de ella abrazó la nueva cultura democrática, como Pericles o Temístocles; la otra facción, asombrada y molesta con este mismo fenómeno, puede ser identificada con personajes como el Calicles platónico.

Entre los personajes de la *polis* que encarnaban esto de forma más completa y que normalmente actuaban con la aristocracia pro-democrática, estaban los sofistas. Las corrientes sofísticas abarcan una gran cantidad de personajes de la época, entre los que destacan Protágoras y Gorgias como exponentes principales. En su mayoría eran profesores viajeros que cobraban<sup>106</sup>, muchas veces parte de expediciones diplomáticas (como Gorgias, parte de una misión diplomática de los leontinos hacia Atenas) o consejeros de políticos influyentes (como Protágoras, asesor de Pericles). Todos confluyen por lo que enseñan: habilidades retóricas.

---

<sup>105</sup> “ἀγών, ὄνος, ὄ. — gathering, assembly. 2. place of contest, lists, course. [...] III. generally, struggle. 2. battle, action. 3. action at law, trial. 4. speech delivered in court or before an assembly or ruler” (LIDDELL & SCOTT, 1940). La pluralidad de significados puede mostrar que la Asamblea es una continuación lógica de las competencias olímpicas, rapsódicas y de tantas otras instancias de enfrentamientos acotados temporal y espacialmente, en las que se resolvía un ganador. La importancia de esta clase de “competencias” es tal, que al final de *Las Euménides* de Esquilo, el juicio entre Orestes y las furias que se resuelve con un enfrentamiento de discursos, funda una de las instituciones ancestrales de Atenas: el Areópago.

<sup>106</sup> Este punto se comprende tradicionalmente como distintivo de ellos frente a los filósofos pero es un criterio que ha sido cuestionado constantemente por uno más sustantivo. V. g. GUTHRIE (1971, p. 105), que lo caracteriza por la mirada científica al problema político y ético, a diferencia del sofista, que lo hace desde la mera opinión relativa; KERFERD (1997, pp. 242-3) lo incluye dentro de su lista de sofistas por su método de refutación y aceptación de premisas.

Los sofistas contemporáneos al mismo Sócrates eran personajes fascinados con la idea del poder de la palabra. Varios fueron famosos por escribir discursos de fines lúdicos y pedagógicos con el objetivo de argumentar lo indefendible.

Todos se corresponden cronológicamente con el Siglo de Oro de la Democracia ateniense: Gorgias era embajador de Leontinos, cuya exitosa embajada es narrada en la historia de Tucídides; Protágoras era uno de los ideólogos que aconsejaba a Pericles. La retórica posterior, heredera de ellos y contemporánea de Aristóteles (en la que estaría Isócrates, por ejemplo), corresponde con la decadencia de Atenas posterior a su derrota en la guerra del Peloponeso y luego a la conquista macedónica. No es raro que sus posturas sobre el poder discursivo sean más moderadas (incluso maduras, uno podría decir). Esta generación sostiene el relato desde el trauma de un poder persuasivo manejado, según ellos lo vieron, irresponsablemente.

La sofística temprana destaca también por la forma mágica en que tanto sus oradores como espectadores comprendían a la persuasión en acción. El orador es comparado habitualmente con seres mágicos que tienen poderes de control sobre las personas<sup>107</sup>. Como se mostrará, se entiende que la palabra es una fuerza imparable, análoga incluso con fuerzas físicas que pueden ejercerse

---

<sup>107</sup> Algunos ejemplos: "Temí que Agatón, al término de su discurso, lanzara contra el [discurso] mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar" (PLATÓN, *El Banquete*, 2007, 198c); también (PLATÓN, *Menón*, 2007, 80a), o la introducción del diálogo *Protágoras*, donde lo compara con Orfeo (PLATÓN, *Protágoras*, 2000, 315a-b).

sobre una persona. El límite entre persuasión y coacción es difuso y esto es algo que obsesiona a la generación de estos pensadores<sup>108</sup>.

El *Encomio a Helena* de Gorgias es un discurso que se compone precisamente para explotar esta zona gris. Su nombre mismo ya está formulado de manera ambigua, desviándonos así de su tema: se llama “encomio”, pero está construido como una apología. Su objetivo es defender al personaje de Helena, uno de los más odiados de la antigüedad, pues dice el mito que su infidelidad fue el origen de la Guerra de Troya. Pero esta defensa esconderá, al mismo tiempo, un encomio a la fuerza del *logos*.

El breve poema se encarga de exponer ordenadamente cada una de las formas por las cuales ella pudo haberse ido con Paris: por el azar [τύχης] o los dioses [θεῶν] o la necesidad [ἀνάγκης], por la fuerza o violencia [βίαι], por el discurso [λόγοις] y por el amor [ἔρωτι]. Gorgias se encarga de demostrar que Helena, ante cada razón, no es imputable de haber actuado de la forma en que lo hizo. Si actuó por azar no es responsable pues estaba sujeta a una fuerza más grande, sea ésta el azar mismo o el decreto de los dioses, que eran fuerzas más poderosas que ella<sup>109</sup>; si fue por violencia, ella es una víctima y el verdadero responsable es aquel que la ejerció, por lo que merece compasión y

---

<sup>108</sup> Aparte del texto gorgiano que se revisará y de las comedias de Aristófanes, en la tragedia abundan representantes de esto: en Esquilo la tercera tragedia de la *Orestíada*, *Las Euménides*, en el juicio final que finalmente absuelve a Orestes; en Sófocles la tragedia *Filoctetes*, que tematiza de los sucesivos intentos de Odiseo –pasando por el engaño, la mentira, la persuasión y la coacción– para lograr que Filoctetes le entregue su arco; en Eurípides, finalmente, prácticamente toda su obra está atravesada por el tema dada su influencia sofística.

<sup>109</sup> Cfr. GORGAS (2007). v 6.

no reproche<sup>110</sup>; si fue por amor su fuerza fue irresistible, pues si es un dios es un ser superior y por tanto invencible, y si es una enfermedad es un infortunio, y no una falta<sup>111</sup>.

Pero dentro de todas estas posibles explicaciones, el caso de la persuasión es especial pues es el centro de la historia, ordenador de todo el argumento. Y no solo eso: el caso de Helena pasa de ser un ejemplo, a convertirse en una alegoría de su mismo arte. Un personaje que mueve ejércitos por su belleza, ¿a qué podría estar aludiendo subrepticamente sino a la retórica?

“Como protegida de Afrodita, Helena representa la belleza sin par que Paris prefirió sobre el ofrecimiento de dominar Asia y el de la victoria en la guerra. [...] Pero ante los ojos de los acusadores de Helena el asunto es su falta y sus nefastas consecuencias, no su persona o su belleza – incluso ellos concederían que ella es real y hermosa. [...] La Helena de Gorgias sugiere que las posibilidades y límites de un arte existen en función a cómo su técnica es conocida, manipulada y aplicada por el artista.”<sup>112</sup>

Lejos de tratar a la retórica como un arte intrínsecamente malvado, Gorgias ve en ella una actividad que ofrece infinitas posibilidades. El que un orador pueda acudir a cualquiera de estas alternativas es responsabilidad suya; el arte se mantiene igual, haga una cosa o la otra.

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ibíd.* v 7.

<sup>111</sup> Cfr. *Ibíd.* v 15-19.

<sup>112</sup> POULAKOS (1983). pp. 14-15.



La conclusión del poema es una demostración del poder que sentía que tenía esta sofística temprana: “ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον”<sup>113</sup>.

El uso de las partículas “μὲν... δὲ” revela una relación de simultaneidad entre ambas partes, es decir, entre la primera parte de la oración que se refiere al discurso [τὸν λόγον] y la segunda que trata del juego [παίγνιον]. La palabra παίγνιον se refiere tanto a un juguete como a un juego: alude generalmente a la infantilidad y facilidad de una actividad (“tal como un juego de niños”, “es pan comido”)<sup>114</sup>.

En español traducen esto como: “Quise escribir este discurso como un encomio a Helena y un juego de mi arte”<sup>115</sup>. Una traducción inglesa del mismo verso es más enfática y menos literal: “my purpose was to compose a speech as an encomium to Helen / and an amusement for myself [mi propósito fue componer un discurso como un encomio a Helena / y como una diversión para mí mismo]”<sup>116</sup>. Ambas versiones manejan una noción voluntariosa del poder caracterizada por las primeras influencias políticas de la retórica dentro del funcionamiento de la *polis*.

Quizá en eso radica la intención política de Gorgias: “Mencionar lo lúdico [playfulness] no significa que el discurso sea reducido a un juego de palabras

---

<sup>113</sup> GORGIAS (1922)

<sup>114</sup> “παίγνιον, τό. – plaything, toy [...]; III. game, [...] metaph., “child's play, of an easy task.” (LIDDELL & SCOTT, 1940)

<sup>115</sup> GORGIAS (2007). v 21.

<sup>116</sup> GORGIAS (2003). v 21.

sin propósito. Si este juego se hace en serio, el caso ficticio de Helena se vuelve una valiosa realización ejemplar de las ideas de Gorgias sobre el poder del discurso. La oración final, por esto, nos está diciendo que [...] el discurso debe ser tomado a la vez serio y no seriamente”<sup>117</sup> Convencer era poder en su mayor pureza y arbitrariedad: el poder del azar, de los dioses, del amor y de la fuerza, era análogo al que ostentaba la palabra. Y dado que no hay más medida para la realidad que la palabra, la habilidad de manejarla permite moldear el mundo: “[...] lo único que comunicamos son *lógoi*, algo, por tanto, distinto de las cosas reales y de nuestra percepción de ellas. [...] Por ello, en literatura, quien <logra engañar> o <crear una más perfecta ilusión> es mejor (<más justo> en la terminología de Gorgias) que quien no lo consigue”.<sup>118</sup>

Quizá entonces, podamos pensar que la intención de Gorgias sea una mezcla de lo que ambas traducciones buscan mostrar: presentar su propio arte como un ejemplo y a la vez como una “demostración de fuerza”. Un jugueteo inocente solo para exhibir su propio poder: “El lenguaje no es siervo del ente ni de su presunto conocimiento ni de la idealmente unívoca comunicación entre seres humanos: enteramente autónomo, él es el amo”<sup>119</sup>.

Los filósofos de la naturaleza sostenían la versión exactamente opuesta, en comparación con Gorgias. Por ejemplo, uno de los fragmentos de Heráclito dice: “La historia es un niño que construye un castillo de arena junto al mar, y

---

<sup>117</sup> BONS (2007). p. 43.

<sup>118</sup> GORGAS (2007). Nota 141 del traductor, p. 138.

<sup>119</sup> OYARZÚN (2011). p. 69.

ese niño es toda la majestad del poder humano ante el mundo”<sup>120</sup>. El juego ante la naturaleza era algo totalmente irrelevante contra la fuerza de la historia. Ahora, en cambio, el orador pasa a sentirse como un pequeños dios.

La postura filosófica contra la que se enfrenta Sócrates al final del diálogo *Gorgias* es ciertamente una transmutación invertida de la idea del poder del lenguaje. En ella, el lenguaje es el resultado del poder.

En el diálogo platónico con su mismo nombre, el sofista defiende una postura similar ante Sócrates, alegando su universalidad y preeminencia ante otras técnicas. La persuasión es una herramienta de la cual se puede hacer uso y es además la superior, pues todas las artes requieren de ella para funcionar:

**S.** ¿De manera que sobre todos los objetos produzca convicción en la multitud, persuadiéndola sin instruirla?

**G.** Exactamente.

**S.** Decías hace un momento, que incluso sobre la salud el orador será más persuasivo que el médico.

**G.** Sí que lo decía, pero sólo ante la multitud.

**S.** Decir ante la multitud, ¿no es decir ante los ignorantes? Pues, sin duda, ante los que saben no puede ser el orador más persuasivo que el médico.

**G.** Es verdad.

**S.** Y si es más persuasivo que el médico resulta más persuasivo que el que sabe.

---

<sup>120</sup> HERÁCLITO (2012). 24.

**G.** Así es.

**S.** Sin ser médico, ¿No es cierto?

**G.** Sí. [...]

**S.** Y respecto de todas las otras artes, se encuentra en la misma situación el orador y la retórica. No necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio de los que realmente saben.

**G.** ¿Y no es una gran comodidad, Sócrates, que, sin aprender las demás artes, con ésta sola el orador no resulte inferior a los que las profesan?"<sup>121</sup>

Si bien Platón pudo haberse alejado del Gorgias histórico, una interpretación del pasaje a la luz del encomio muestra una convicción sobre la posibilidad de formar la realidad a través del discurso en cualquier actividad, el *logos* es un mediador universal<sup>122</sup>. Esto es precisamente lo que permite que en este se dé cualquier clase de disputa: "En ese espacio (entre ente y lenguaje) tienen su lugar los afanes humanos de confrontación y connivencia, de acuerdo o litigio, de omisión y propósito [...]. En ese espacio, asimismo, es donde incide la palabra, el discurso"<sup>123</sup>.

Quando se crea una relación tan cercana entre el uso del diálogo y la

---

<sup>121</sup> PLATÓN, Gorgias (2007). 459a-c.

<sup>122</sup> Rasgo que también reconoce Aristóteles algunos años después, por lo demás: "La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en -por así decirlo- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico". (ARISTÓTELES, Retórica, 2007, 1355b 31-4)

<sup>123</sup> OYARZÚN (2011). p. 73.

realidad, la posibilidad de un realismo relativista que admite cualquier cosa como justicia es inevitable, pues “la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es”<sup>124</sup>. Puede que sea en esa línea que Calicles, defensor de esta posición, sea el interlocutor que cierre el diálogo socrático *Gorgias*.

Así también aparece Protágoras, quien forma una extraña contraposición con Gorgias; donde éste parecía ser un político irresponsable y alguien que se enorgullecía en el ejercicio arbitrario del poder retórico, Protágoras es un estadista que usa esa misma habilidad con una dirección planificada y objetivos claros, sin dejar de reconocer que su ejercicio no respondía a un orden natural o moral preexistente sino a la misma disputa de poder dentro de la *polis* por lo deseable.

Su posición política surge de la tensión entre dos posturas: el mito de Prometeo, pronunciado en el diálogo platónico que lleva su nombre, y la frase “el hombre es la medida de todas las cosas” [πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι].

En el diálogo, Platón lo vuelve un defensor de la democracia ateniense, a través de la narración del mito de Prometeo. El problema que guía todo el diálogo es la posibilidad o no de enseñar la virtud, y en ese contexto el sofista intenta justificarse a través de un mito para defender la necesidad de su profesión aun cuando todos puedan participar de la virtud. Protágoras describe

---

<sup>124</sup> PLATÓN, *Gorgias* (2007). 483d.

a una humanidad que en sus inicios estaba dotada de las habilidades de Hefesto y de Atenea, gracias al rapto del fuego por Prometeo, que simbolizaban la técnica y el saber. Sin embargo, no eran superiores aun a las bestias, pues aunque podían construir cosas y alimentarse, no podían reunirse para protegerse en contra de ellas, dado que cada vez que lo hacían terminaban peleando entre ellos mismos. Carecían de virtud política, otorgada por Zeus, que permitía su unidad. Es por ello que el dios otorga a la humanidad el sentido moral (*aidos*) y la justicia (*diké*), para que pudieran organizarse las ciudades según normas comunes. Para ello es necesario que todos participen de estas virtudes; quienes no las tienen, no pueden ser parte de ella y deben ser expulsados<sup>125</sup>.

Por otro lado, la idea del hombre como medida de todas las cosas se encuentra también en un diálogo platónico, el *Teeteto*, aunque es citada como una máxima que todos conocían. Se la caracteriza como “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son”<sup>126</sup>, que luego Sócrates interpreta inmediatamente: “Las cosas son para mí tal como a mí me parecen que son y son para ti tal como a ti te parece que son”<sup>127</sup>.

Se toma en primer momento como si el enunciado de Protágoras planteara un radical compromiso con la percepción individual, fijando al hombre *singular*

---

<sup>125</sup> PLATÓN, Protagoras (2000). 320c-322d.

<sup>126</sup> PLATÓN, Teeteto (2007). 152a.

<sup>127</sup> *Ibíd.*

como medida de todo lo que existe. De esta forma se hace irreconciliable la percepción de una persona y otra respecto al mundo<sup>128</sup>. Pero esto no es completo, ya que se puede hacer una lectura comunitaria o grupal de la máxima, tal como posteriormente se comenta en el mismo diálogo: “Lo que es para cada uno es, en efecto, así para él, ya sea un particular o una ciudad”<sup>129</sup>

Puestas así las cosas, Protágoras parece ser un pensador de ideas contradictorias. La pregunta es evidente: “Cómo una posición escéptica respecto de las posibilidades universales del conocimiento, como la representada por el HM [homo mensura], puede dar origen a una visión positiva de la justicia que pretende ser universal, en tanto universalmente enseñable”<sup>130</sup>.

La contradicción es salvable si se considera que la comunidad política es un espacio en el cual se crean reglas para regirse en comunidad, para autodeterminarse, según la narración del mito. Así, los ciudadanos renuncian a la posibilidad de su verdad individual en pos de una verdad colectiva que sería aquella que permitiría la unidad política. Esto permitiría la existencia de instituciones.<sup>131</sup> En este sentido, Protágoras daba cuenta de un cambio en la sociedad que será comentado más adelante: las concepciones particulares y directamente referidas a clanes y clases son paulatinamente abandonadas,

---

<sup>128</sup> Al parecer, es así como se le comprendió en su época. *Cfr.* KERFERD (1997, p. 230) comenta que así lo entendieron por ejemplo Demócrito, Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, en contra de las interpretaciones del siglo XIX del sofista como un idealista (en el sentido de que por “hombre” estaría hablando de una cierta estructura de la facultad de conocer, cosa que sin duda suena kantiana). *Cfr.* WOODRUFF (1999, pp. 301-302).

<sup>129</sup> PLATÓN, Teeteto (2007). 168b.

<sup>130</sup> UGALDE (2011). p. 115.

<sup>131</sup> *Cfr.* UGALDE (2011). p. 117.

para acudir a nociones de justicia y verdad de las cuales todo ciudadano pueda participar.

El sofista solo le daba un sentido argumentativo a cambios culturales *de facto*. Por eso, si Protágoras tiene una ventaja por sobre Gorgias que lo hace más viable políticamente, es que partiendo de premisas que ponen en duda la fortaleza de la base ética de la comunidad trata de desarrollar una filosofía política que pueda recomponerla con fundamentos nuevos. Pero ahora son elementos externos, artificiales, que ayudan a componer un grupo humano, pero que a la vez pueden quebrarlo. La posibilidad de lo individual y divergente siempre está latente pues, más que mal, la comunidad no está dada sino que es una creación y como tal puede también ser disuelta. Protágoras observa que una ciudad no es una mera agregación de personas y cosas: está conformada por un elemento de unidad que las trasciende<sup>132</sup>.

Tenemos, por tanto, la imagen de dos políticos, Gorgias y Protágoras, que son a la vez pedagogos y que con distintas miradas políticas y convicciones convergen en dos puntos: el reconocimiento de la posibilidad de disputa política que ofrece el uso de la palabra, y la relevancia que esto le da al arte de la retórica que se dedican a enseñar; y la unidad de la imagen del pensador y del político. Esto es así porque las condiciones materiales que permitieron la

---

<sup>132</sup> Las bases de lo que acá dice Protágoras reverberan en toda la época. Algunos ejemplos son el Elogio al Logos de Isocrates (2007, 253-257); en Aristóteles no solo con su conocida definición del hombre de la *Política* (2007, 1253a 9-18, l 1), sino también en *Retórica* (2007, 1355b 1-3 l); y a nivel más popular en un desesperado discurso de Nicias en Tucídides (2006, VII 77 7): “[...] son los hombres los que constituyen una ciudad, y no unas murallas o unas naves vacías de hombres”.



democracia también dieron espacio al inicio de la reflexión filosófica. Aunque Sócrates, Platón y Aristóteles critiquen de manera vehemente su época, definitivamente son hijos de ella. La filosofía y la democracia no solo existieron juntas temporalmente, sino que también estuvieron encarnadas en las mismas personas.

La sofística fue ese momento en que el discurso pasa de la búsqueda de una realidad natural que está fuera de nosotros, a una verdad que está *en* nosotros:

“Gorgias y Protágoras darían respuestas similares porque ambos se alejan de la fascinación que tenían los filósofos anteriores por conocer la naturaleza escondida de las cosas. Sin embargo, no han deshechado a la naturaleza por completo [...] sino que su Naturaleza no es la misma que es buscada por los científicos y metafísicos tras la superficie de las apariencias contradictorias. La naturaleza para los sofistas es la compleja realidad que marca nuestra experiencia de ser humanos y nos permite tener expectativas razonables hacia otros. [...] Pues en la arena de la acción y decisión humana, donde el conocimiento no puede aferrarse con firmeza, enseñar a tener buen juicio y el arte de las palabras adquiere el valor práctico más grande. Esta es la principal enseñanza de los sofistas.”<sup>133</sup>

Al centrar su dedicación en el trato interpersonal y en la forma en que se

---

<sup>133</sup> WOODRUFF (1999). p. 309.

daban razones para justificar las cosas, ciertamente adelantaron la posibilidad del relativismo. Siendo así, deja de impresionar que un comediante se haya encargado de parodiar a los sofistas en uno de los eventos más importantes de la comunidad griega como lo eran las competiciones dramáticas. Cualquier persona que se dedicara a manejar las palabras era considerada, popularmente, como alguien potencialmente determinante para el rumbo que tomaría la *polis*<sup>134</sup>, especialmente en medio de una guerra.

## 2.2 Aristófanes y el *Logos*

“Aristófanes es un orador con (anti)faz cómica”<sup>135</sup>.

Aristófanes, por tanto, estaba jugando con fuego al burlarse de la sofística. No solo por una de sus más conocidas comedias, *Las Nubes*, donde parodia incisivamente a este nuevo grupo de lo que para él eran diletantes, sino su obra completa es un monumento a la manera en que funcionaban las instituciones, al corazón espiritual de toda una época. Por eso uno de los temas comunes que ligan todas las obras del comediante es mostrar el peligro de la mediación por el *logos*, que llamaremos mediación de la razón o el discurso, dentro de los ámbitos que caracterizaban el modo de vivir ateniense.

Según la poca información conocida de él, Aristófanes fue un ciudadano de orígenes nobles. Actuó, consciente o inconscientemente, como un

---

<sup>134</sup> Por eso mismo el ostracismo era un mecanismo de equilibrio político tan efectivo para la época: “la forma más efectiva de eliminar ideas indeseables – o individuos indeseables, enemigos políticos – era por exilio o por pena capital. Eso impedía la comunicación oral, y nada más importaba mucho” (FINLEY, 1983, p. 29).

<sup>135</sup> CARTLEGDE (2001). p. 46.

representante de las facciones aristocráticas antidemocráticas. Esto es así, pues aunque sus filiaciones políticas sean un tema de eterna disputa, la adhesión explícita a alguno de los partidos de la época, o el indicio sobre la convicción del escritor mismo respecto a algún grupo, es un problema que para efectos prácticos no es tan necesario abordar acá. ¿Tiene sentido preguntarse por sus opiniones más allá del interés biográfico? Pues fuera de la especulación, hay muy poca evidencia de actuaciones del comediante en la política de la época; no se sabe sobre qué votó ni si intervino personalmente en alguno de los debates<sup>136</sup>.

Lo que sí importa es ver qué mostraban sus obras dentro de las relaciones sociales que estructuraban su época. Pues su relevancia es colectiva y no individual: el hecho de que las mismas hayan aparecido, se hayan conservado y hayan ganado premios en las competencias algo descubre sobre la sociedad que habitaba. Eso lo hace un portador de sus valores e ideales comunes: “Aristófanes no era un político sino un dramaturgo, un artista; esto es, un hombre cuyo propósito es darnos una imagen –en este caso, una imagen cómica– y no defender una política”<sup>137</sup>.

Aun teniendo en cuenta estos reparos, es cierto que el comediante nunca tuvo problemas en interrumpir la acción y dejar versos para explicar lo que él quería lograr a través de ellas. Pero si bien su obra estaba empapada por sus opiniones, buscar las intenciones propias y específicas en cada obra puede no

---

<sup>136</sup> Cfr. GOMME (1996) p. 36.

<sup>137</sup> GOMME (1996). p. 33.

ser tan productivo como encontrar el lugar que ocupan sus comedias dentro de su sociedad: qué intereses de clase representaban, cómo hacía sentido común y en cuáles grupos. En definitiva, qué era lo que transparentaba haciendo esto.

El problema de la razón, que encarna el sofista, no aparece aisladamente en una comedia como *Las Nubes*, sino que es parte de una punzante observación sistémica que hace constantemente el autor. Sus obras no deben ser leídas separadamente sino como un conjunto, pues solo así se podrán observar los vínculos internos del uso de la palabra y el poder, o la conexión entre la política y la filosofía como un momento histórico que funciona de manera unitaria. Así, Aristófanes no es un mero noble que mira despavorido las asambleas ni un intelectual que critica el relativismo ético como una posibilidad teórica y espantosa. A él le preocupaba algo que ocurría ahí mismo: una soberanía de la palabra y la persuasión en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

¿Qué nos dicen las obras aristofánicas al respecto? Una forma posible de ordenar temáticamente las obras de Aristófanes es utilizar a personajes que protagonizan directa o indirectamente. Así pues, él tenía tres “bestias negras”: Sócrates, Cleón y Eurípides. Cada uno de ellos representa una crítica que no es individual sino colectiva. En la época era común encarnar temas de importancia en personas individuales: atacarlos en realidad buscaba ser una crítica social<sup>138</sup>. Cada uno representa a la vez un ámbito: Sócrates representa el

---

<sup>138</sup> “El discurso abusivo en Atenas – no solo el cómico, sino también el más estrictamente

pensamiento y la discusión; Cleón la política y los juicios; Eurípides la poesía y la estética. Evidentemente es una posibilidad interpretativa que no es rígida. Por ejemplo, Eurípides aparece en *Los Acarnienses* para ayudar al protagonista a enfrentar una asamblea, o en *Las Nubes* se acude a Sócrates para usar el discurso en la eventual representación judicial. Pero el hecho de que estas temáticas y personajes se entrecrucen, fortalece la tesis rectora: la problemática de la mediación discursiva es transversal a toda la comedia aristofánica.

Sócrates, el primero de los personajes, protagoniza una de las obras más célebres del comediante: *Las Nubes*. Esta es también una de las más atípicas dentro de su producción, pues en la primera presentación terminó tercera pero siguió siendo considerada como su obra más lograda, según el comediante. Tanto es así que la edición que llegó a la actualidad es una que el mismo comediógrafo revisó y publicó para ser leída<sup>139</sup>.

---

político en los tribunales populares o en la Asamblea, digamos – era siempre personal, reduciendo los temas generales a asuntos de personalidad individual” (CARTLEGDE, 2001, p. 26).

<sup>139</sup> Es interesante considerar cuidadosamente este matiz. Tal como dice Cartledge, el hecho de esta reedición sumado a los propios comentarios del autor en la parábasis dan a entender que la obra misma se puede leer de manera más fina: “Si dice la verdad sin restringirse, será considerado un *sophos* por la audiencia; *Las Nubes* era la ‘más sabia’ de sus obras, y es a los sabios (*sophoi*) a quienes culpa por no entregarle su justa recompensa; él la ha escrito para los *sophoi*, a quienes recuerda que él siempre está ‘intelectualizando’ (*sophizomai*) nuevas ideas; y es a los ‘más sabios espectadores’, nuevamente, a quienes pide que presten atención. [...] es difícil resistirse a la idea de que Aristófanes hizo con *Las Nubes* lo mismo que el oligarca Antifón intentó con sus versiones escritas de discursos forenses: hacer política por medios distintos, encubiertos. Este, creo, es el espíritu en el que se debería leer (a diferencia de aquel que la audiencia original escuchó y recibió) las perlas de sabiduría didáctica con las que Aristófanes adornó sus obras conservadas” (CARTLEGDE, 2001, pp. 30-1). Dover (1994) parece pensar esto, aun considerando que la obra es representada: “La reivindicación de su derecho como poeta cómico de insultar a su audiencia, incluso tosca o torpemente, puede considerarse como una faceta del derecho más general del poeta, del orador público y del escritor a reprochar y regañar como si fuera un viejo severo que merece respeto por ser más sabio y mejor que sus oyentes” (p. 29).

La historia trata de Estrepsíades, un viejo venido a menos por las deudas contraídas por su hijo Fidípides a causa de su gusto por los caballos. Para evadir a los acreedores el viejo piensa recurrir a la nueva educación ateniense, encarnada en Sócrates, para que su hijo la aprenda y ésta le permita persuadir a los acreedores y así no pagar su deuda<sup>140</sup>.

Con eso en mente, el viejo acude al "*pensadero*" [φροντιστήριον] donde aparece Sócrates, cual *deus ex machina*, siendo suspendido sobre un canasto entre todos sus discípulos. Entre muchas situaciones jocosas, Sócrates intenta enseñarle pero el viejo no tiene la memoria para aprender las cosas necesarias. Por ello, le dice que vuelva a buscar a su hijo para que sea el discípulo que aprenda el argumento justo e injusto de parte de ellos. El padre logra convencer a Fidípides de la utilidad del aprendizaje y vuelve a Sócrates acompañado de su hijo.

Para enseñarles, Sócrates les muestra el Argumento Justo e Injusto enfrentados en una discusión para demostrar cuál de los dos es superior. El enfrentamiento agonal contrapone los valores tradicionales a la nueva educación, comparando en un ejercicio de ataque y defensa qué es lo que propone cada una de las formas de educación. Los elementos ordenados serían:

---

<sup>140</sup> "Ellos dicen que tienen a su disposición ambos argumentos, el más fuerte, cualquiera que sea, y el más débil. Ellos dicen que uno de estos dos argumentos, el más fuerte, vence incluso cuando se está sosteniendo las causas más injustas. Si aprendieras entonces para mi ese argumento injusto, lo que ahora debo por causa tuya no debería pagarlo, ni un peso siquiera de todas esas deudas". (ARISTÓFANES, *Las Nubes*, 2005, pp. v 112-18).

Argumento Justo	Argumento Injusto
Disciplina, silencio y obediencia	Desorden, uso excesivo de la lengua y vanidad <sup>141</sup>
Hacer ejercicio en el Gimnasio	Discutir en el Ágora <sup>142</sup>
Gente de Maratón	Gente de Hoy <sup>143</sup>
No realizar actos vergonzosos	Disfrutar de los placeres <sup>144</sup>
Tener buena complexión física	Poder proponer largos decretos <sup>145</sup>

Finalmente, el justo termina rindiéndose ante el injusto. Una nueva forma de sociedad, más reflexiva y menos obediente, ha ganado.

De vuelta en su casa aparecen los acreedores para cobrarle sus deudas. El viejo logra deshacerse de ellos usando argumentos falaces, para que no le cobren lo debido, recurriendo a distinciones de género en los artículos, en la definición de las palabras y otros mecanismos que eran comprendidos gruesamente como "trucos" por parte de la comedia.

Luego de este pequeño triunfo, su hijo –ya discípulo de la nueva educación– lo golpea diciéndole que había hecho lo mismo ya con su madre<sup>146</sup>. Y aunque esto constituía una de las peores ofensas dentro de la cultura ateniense, justifica su actuar haciendo analogías con personajes mitológicos,

<sup>141</sup> ARISTÓFANES, *Las Nubes* (2005). V 961-981

<sup>142</sup> *Ibíd.* 1001-1008.

<sup>143</sup> *Ibíd.* v 985-989.

<sup>144</sup> *Ibíd.* 990-998, 1048-1040.

<sup>145</sup> *Ibíd.* v 1009-1020.

<sup>146</sup> *Ibíd.* v. 1399-1446.

con razonamientos del típico estilo usado por sofistas.

Esto lleva a que Estrepsíades caiga en cuenta del error que ha cometido, y decide tomar acción. La forma en que lo hace es sintomática de la crítica aristofánica: evita entrar en cualquier clase de diálogo con Sócrates y su hijo, dedicándose directamente a quemar el "pensadero"<sup>147</sup>. La comedia termina con el edificio ardiendo mientras Sócrates y sus discípulos se lamentan desde adentro.

¿Cuál es el rol de Sócrates dentro de la narración? O dicho de otra forma: ¿de quién se estaban riendo los atenienses?

Se podría pensar que el filósofo era claramente diferenciado de los otros sofistas del movimiento de la época usándolo como representante de un movimiento pero no criticándolo directamente<sup>148</sup>. El Sócrates de la obra trata filosofía natural, algo a lo que Sócrates se dedicó solo en su juventud; los métodos argumentativos que utiliza (como citar ejemplos mitológicos) se corresponden más con lo que hacía Protágoras o Gorgias que él. Además, en el momento principal de la obra –el enfrentamiento entre los Argumentos Justo e Injusto– Sócrates mismo se retira del escenario para dejar espacio a los argumentos, dando a entender que no tomaba un lugar dentro de la

---

<sup>147</sup> "Estrepsíades: [...] Correctamente me exhortas tu a no andar con tanto pleito, sino a incendiar la casa de los charlatanes lo más rápido posible" (*Ibíd.* 1481)

<sup>148</sup> *Cfr.* VANDER WAERDT (1994). pp. 57-9. El autor intenta mostrar, a mi juicio infructuosamente, que la crítica era específicamente dirigida a la filosofía socrática. La mayoría de los argumentos se basan en categorías bastante específicas (como que Sócrates no cobraba), y su cuidado en individualizarlo, que el autor dice que es determinante para entender que el ataque es personal, creo que se refiere más a lo caricaturesco que era el personaje mismo, que a un ensañamiento particular hacia el socratismo.



confrontación<sup>149</sup>. Sin embargo, esto implicaría hacer distinciones que probablemente el ateniense promedio no captaría, y que son posteriores cronológicamente a la obra<sup>150</sup>. Más importante aun, la lectura que defiende a Sócrates tiene una implicancia sobre cuál es el conflicto de la obra: supone que es la victoria del Argumento Injusto sobre el Justo en un enfrentamiento agonal.

Otra posibilidad de comprensión implicaría pensar que Aristófanes y Sócrates están en la misma vereda contra el relativismo: el peligro de que se puedan defender, de igual a igual, posturas injustas frente a las posturas justas. Si bien la obra condena una posición –pues su adhesión al argumento justo es evidente–, su interés está centrado en otra cosa: mostrar el *agón*.

Aristófanes no era neutro, pero cuando interviene dando su opinión en la obra, lo hace inevitablemente como un personaje dentro de ella. En una representación dramática difícilmente hay un mensaje fijo, pues constantemente está mediado por el hecho de ser una ficción. Incluso un artista cómico debe representar verosímilmente los lados en una *agón*. Lo característico del dramaturgo no es tanto opinar, sino más bien crear situaciones, levantar problemáticas (dentro de las que puede llegar a plantear explícitamente su punto de vista o no). El espectador puede estar perfectamente en desacuerdo con las opiniones defendidas, y puede negarlas, pero difícilmente podrá

---

<sup>149</sup> El ingenioso argumento peca, sin embargo, de no ver una característica técnica importante: en la interpretación escénica original, el actor que interpretaba a Sócrates tenía que tomar el papel de uno de los argumentos, por lo que nunca estaba Sócrates juntos a los dos Argumentos en escena. *Cfr.* GUTHRIE (1971) p. 46, nota 2.

<sup>150</sup> Recordemos que esta comedia fue representada con fecha anterior a la publicación de los primeros diálogos platónicos, donde podrían estar desarrolladas las distinciones.

invisibilizar la situación planteada (si está bien hecha). En esto que Gomme acierta cuando dice: “Para un político hay un lado bueno y un lado malo: él aboga por el bueno y condena el malo; para un dramaturgo, aunque represente el conflicto, no hay un lado bueno o uno malo (cualesquiera sean sus opiniones privadas)”<sup>151</sup>. Juzgando las cosas de esta manera, hay que poner el acento menos en el contenido de uno u otro argumento, y más en la situación (encarnada por dos lados con posiciones políticas, a una de las cuales adhiere) que está poniendo sobre escena. Desde ese punto de vista, lo novedoso (y escandaloso también) era que tuvieran que enfrentarse a ambas posturas – Argumento Justo e Injusto– para determinar cual era la verdadera, en una lucha por llegar a ser verdad.

A diferencia de Sócrates, Cleón no era un pensador sino un conocido político ateniense. Siendo heredero de una curtiduría fue el primer representante de la clase comercial dentro del liderazgo de la *polis* ateniense. Era particularmente conocido por su postura belicista e imperialista, y en el discurso que lo hace pronunciar Tucídides aparece como un firme creyente en el pragmatismo político para justificar la necesidad del imperio ateniense<sup>152</sup>. Sin embargo, viendo su discurso en Tucídides se podría decir que está de acuerdo con Aristófanes:

---

<sup>151</sup> GOMME (1996). p. 30.

<sup>152</sup> “[...] cuando os equivocáis persuadidos por sus razonamientos o cedéis a la compasión, no pensáis que tales debilidades constituyen un peligro para vosotros [...]; y ello porque no consideráis que vuestro imperio es una tiranía, y que se ejerce sobre pueblos que intrigan y que se someten de mala gana” (TUCÍDIDES, 2006, III 37 2).

“[...] vosotros que soléis ser espectadores de discursos, pero oyentes de hechos, que consideráis los hechos futuros a la luz de las bellas palabras, en las que basáis sus posibilidades, y los ya sucedidos a la luz de las críticas brillantemente expresadas, dando menos crédito al acontecimiento que han presenciado vuestros ojos que al relato que habéis oído [...] cada uno de vosotros anhela poseer el don de la palabra”<sup>153</sup>.

A pesar de esto, Aristófanes hace aparecer directamente a Cleón en *Los Caballeros*, e indirectamente en la perdida *Los Babilonios*, *Los Acarnienses* y en *Las Avispas*. ¿Por qué Cleón es un personaje tan recurrente?

En la obra temprana *Los Caballeros* se representa al pueblo como un viejo dueño de esclavos, testarudo y voluble, llamado Demo (es decir “pueblo”), que se deja manipular por uno de sus esclavos en particular: el “Paflagonio”, la caricatura del demagogo Cleón (tal como el político, éste también se relaciona con la curtiduría). Éste controla y relega a sus otros dos esclavos que representan a dos generales atenienses, Nicias y Demóstenes, adulándolo y embelezándolo con discursos: “Oh! Demo, hermoso es el poder / que tienes, pues todos los hombres / te temen como a un tirano / Pero eres fácil de engañar / y te gusta que te halaguen [θωπευόμενός] / y te engañen. Te quedas siempre / boquiabierto ante quien te está / hablando y *tu mente se ausenta / aun estando*

---

<sup>153</sup> TUCÍDIDES (2006). III 38 4-6.

*tú presente.*"<sup>154</sup>

Cleón existía por y para la Asamblea pública, era un resultado de la propia lógica abierta y discursiva de la misma, un orador que con un discurso efectista era capaz de lograr lo que quería. El Paflagonio es en esencia lo mismo: siendo esclavo más nuevo (igual como lo era la costumbre de la Asamblea) recibía más atención del dueño (en desmedro de los más viejos o, traducidamente, de las costumbres más antiguas).

Solo hay una forma de salvar la ciudad:

“[...] [el Paflagonio] es a la vez literalmente marginado, condenado a vender sus mercancías tan lejos como sea posible del centro político de la ciudad. Esta es la señal que muestra que el Demos se ha vuelto *kalos* (1321), o más bien que se ha vuelto bello nuevamente, tal como había sido en los ‘buenos tiempos’, anteriores a aquellos en que la mayoría de la audiencia (con la que Demos es ahora explícitamente identificada) había nacido”<sup>155</sup>.

Hay que expulsar al orador y volver a los viejos días.

En *Las Avispas*, Cleón no está como personaje pero es una presencia constante. Los nombres de ambos protagonistas se definen en torno a él con la partícula “Φίλο” de amigo y “Βῶελυ” de enemigo. Aristófanes quiere burlarse de

---

<sup>154</sup> ARISTÓFANES, *Los Caballeros* (2007). v 1112-1120, las cursivas son mías. Posteriormente se le recuerda a Demo lo mismo: “Siempre que alguien decía en la Asamblea: “¡Oh! Demo, estoy enamorado de ti, te quiero y soy el único que cuida de ti y vela por tus intereses; siempre que alguien hacía ese proemio, agitabas las alas y ergías los cuernos. [...] A cambio de esto, se iba después dejándote engañado” (ARISTÓFANES, *Los Caballeros*, 2007, v 1340-1345)

<sup>155</sup> CARTLEGDE (2001). pp. 49-50.

la fama litigante que tienen los atenienses reconocida en muchas fuentes de la época<sup>156</sup>. Por eso, Filocleón es un viejo tribunófilo mantenido en encierro por su hijo Bdelicleón<sup>157</sup> para que no pueda acudir a participar como juez en las cortes que eran integradas por ciudadanos.

Aristófanes busca mostrar el empoderamiento político que otorgaban los tribunales a los ciudadanos comunes, según ellos mismos lo veían. El debate entre Filocleón y su hijo, respecto a la magistratura, es la parte más ilustrativa:

"¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que un juez? ¿Qué oficio más placentero? ¿Qué ser más temible, y eso aun siendo uno aun un viejo? Yo, a quien tan pronto como me deslizo de la cama, aguardan en la balaustrada del tribunal hombres importantes, de cuatro codos de alto. Y luego, en cuanto me acerco, me pone uno en la mano su mano blanda, ladrona de dinero público, y me suplican haciendo reverencias y con una voz que es puro lamento"<sup>158</sup>.

Pero por otro lado, lo critica pues le da el poder a gente ignorante y manipulable políticamente, postura que es defendida por su hijo. Bdelicleón considera a todos los jueces de Asamblea como unos esclavos, con una sensación de poder ilusoria. Le explica a su padre:

---

<sup>156</sup> "Nosotros, que nos amoldamos en los procesos dependientes de acuerdos con nuestros aliados y que en nuestros tribunales de Atenas vemos los pleitos de acuerdo con leyes comunes, tenemos fama de picapleitos" (TUCÍDIDES, 2006, I 77).

<sup>157</sup> ARISTÓFANES, *Las Avispas* (2007) hace la misma elección de traducción.

<sup>158</sup> ARISTÓFANES, *Las Avispas* (2007) v 550-555, y también después "¿Qué, no es eso realmente un poder enorme que puede burlarse de la riqueza?" (v 577).

"Entérate entonces de que tú y toda esta gente podríais ser ricos, pero, sin saber cómo, nunca os lo permiten los demagogos de turno. [...] Es que ellos quieren que tú seas pobre y voy a decirte la razón: es para que reconozcas a tu domador y para que cuando él, con un silbido, te azuce contra algún enemigo suyo, tú te tires a él salvajemente"<sup>159</sup>.

La participación igualitaria se convierte en una excusa para el control de masas. ¿Habría que volver a las antiguas maneras entonces, expulsando a los oradores para recuperar el *kalos* –la belleza moral– del pueblo?

La respuesta a esta pregunta no está en la misma obra, que finaliza con la embriaguez del viejo Filocleón y una falta de moral similar a la que en *Las Nubes* presenta el joven Fidípides golpeando a su madre y padre. La forma de asumir la responsabilidad por cometer el mal es la misma: "BDELICLEÓN: ¿Ves lo que hiciste? Ahora hay que afrontar el asunto e ir a juicio por culpa de tu vino. FILOCLEÓN: Nada de eso. Las palabras solucionarán esto con habilidad, así que estoy seguro de que me arreglaré con ésta de algún modo"<sup>160</sup>. La persuasión permite hacer lo que sea porque puede justificar cualquier cosa, pero ahora no en la discusión entre personas, sino en los espacios políticos comunes como un tribunal.

La crítica es de fondo y no son solo el lugar común contra la falta de probidad o contra el interés monetario de los jueces:

---

<sup>159</sup> ARISTÓFANES, *Las Avispas* (2007). v 699-706.

<sup>160</sup> ARISTÓFANES, *Las Avispas* (2007). v 1391-2.

"En más de la mitad de las obras conservadas los jurados y su oficio son censurados bajo el argumento de que ellos trabajan principalmente por el dinero y, secundariamente, para gratificar su sed privada de venganza; de ninguna manera por un sentido de deber cívico o de orgullo. Pero en *Las Avispas* esta denigración llega a un clímax [...] una insistencia tan consistente en un mismo tema puede delatar las propias opiniones del escritor sobre el tópico. Cuando esto se combina, tal como aquí, con el permanente ataque a Cleón [...] surge la fuerte sospecha de que la hostilidad de Aristófanes no estaba dirigida solo contra jurados particulares o sus abusos, sino contra el sistema democrático de jurados como tal"<sup>161</sup>.

Cleón por tanto, al igual que Sócrates, es una personificación que hay que expulsar de la *polis*, no discutir con ella.

Aristófanes también invierte al sistema en *Asamblea de Mujeres*, pero en este caso, trata de la Asamblea de ciudadanos y no del juicio, y ocurre lo que en *Las Nubes* era solo una posibilidad. Donde lo peligroso era poder convencer sobre cualquier argumento (como por ejemplo golpear al padre), ahora se traduce en una realidad que puede existir: se puede votar que las mujeres sean las que guíen la *polis*.

La comedia inicia con una ocurrencia genial de parte de Praxágoras, la

---

<sup>161</sup> CARTLEGDE (2001). p. 52. En contraste con esto, Bertelli (2013, p. 116) defiende que en *Las Avispas* no habría una crítica a la institución misma de los tribunales sino a sus vicios; el oportunismo de los oradores y la ingenuidad del pueblo. Según lo que se ha visto, es difícil decir si uno puede hacer aquella crítica aisladamente de lo otro.

protagonista: ¿Y si, aprovechando un día de baja asistencia a las Asambleas, van todas las mujeres disfrazadas de hombres y votan alguna resolución que les permita estar a cargo? El argumento para convencer de esta idea es pragmático: “Yo afirmo que es preciso que nosotros pongamos el gobierno en manos de las mujeres pues también en nuestra casa son ellas las que se ocupan del gobierno y la administración”<sup>162</sup>.

Con las mujeres las instituciones políticas se transforman en instituciones caseras: los tribunales serán comedores y las urnas servirán para sortearlos entre los ciudadanos. Esto representa el enfrentamiento entre la *polis* –la ciudad– y el *oikos* –la casa–. En el primero, los sujetos se relacionan bajo normas de igualdad entre sí; en el segundo, sus relaciones se dan de manera estrictamente subordinada y económica<sup>163</sup>. Uno es el espacio de la libertad ciudadana, el otro de la necesidad animal<sup>164</sup>.

Parece que la moción de las mujeres propone un poco ese juego. Convertir la sociedad de la política en la sociedad de la subsistencia. Anular los conflictos intersubjetivos para dedicarse a la administración jerárquica común. Y para colmo, por iniciativa democrática.

Haciendo todo esto se lleva el sistema a sus límites lógicos, se usa su

---

<sup>162</sup> ARISTÓFANES, Asamblea de Mujeres (2007). v 210-11.

<sup>163</sup> El rol de las mujeres en las comedias siempre implica esta inversión. En *Lisístrata*, por ejemplo, las mujeres organizan una especie de “huelga”, negándose a tener sexo con sus esposos hasta que lleguen a un acuerdo de paz. Las mujeres se toman la *acrópolis* impidiendo a los hombres entrar. Sobre las comedias, comenta Cartledge muy acertadamente: “En ambas, la idea cómica básica es la confusión entre el mundo privado del hogar y el mundo público del Estado, a través de la inversión del balance ‘natural’ de iniciativa y poder entre los sexos” (CARTLEDGE, 2001, p. 40), Cfr. RAAFLAUB (2013). p. 340.

<sup>164</sup> Cfr. ARISTÓTELES, Política (2007). 1252a-1253b.



propio funcionamiento para lograr su anulación. En democracia, se vota democráticamente una especie de no-democracia:

“[...] eso no es solo utópico, sino opuesto a la esencia misma de la ciudad, pues [...] se propone la supresión de sus señas de identidad más importantes: el régimen democrático, pues el dirigismo de las mujeres, que se ocuparán de todo, hará innecesario el funcionamiento de la Asamblea Popular y el sistema judicial, ya que al ser todo de todos no habrá razón para posibles litigios”<sup>165</sup>.

La tercera víctima habitual del comediante fue Eurípides, el último de los grandes trágicos atenienses y del cual se conservan más obras. Se diferencia estilísticamente –en comparación a los otros trágicos– por abandonar la composición grandilocuente, dedicándose en primer lugar al desarrollo psicológico de sus personajes y, en segundo, a una búsqueda de realismo en la composición de sus obras. Así por ejemplo, cuando Esquilo representa que Orestes es perseguido por los espíritus vengadores de las Euménides, Eurípides en cambio opta por transformarlas en la culpa psicológica y paranoica que sufría el personaje por haber asesinado a su madre.

Todo esto critica Aristófanes en *Las Ranas*. La historia trata del descenso de Dionisio al Hades porque extrañaba las obras de Eurípides. Para determinar a cual de los poetas traerá de vuelta a la *polis*, enfrenta a Eurípides y Esquilo para definir quién es el mejor poeta. El criterio que usará Dionisio para resolver

---

<sup>165</sup> ARISTÓFANES, *Asamblea de Mujeres* (2007). Introducción p. 328.

la contienda es político: quién dará mejores consejos a la ciudad<sup>166</sup>.

En este contexto, la pregunta que se levanta es exactamente la misma que se hace en *Las Nubes* y que Platón desarrolla extensivamente en *La República*: quién educará a nuestros ciudadanos. Esquilo mismo dice que los poetas deben ser admirados por su destreza y por ser los educadores de la ciudad<sup>167</sup>. Es decir, la pregunta por la poesía y la pregunta por la educación están mezcladas.

Es así como el realismo de Eurípides es acusado de corromper a la ciudad. O también es así, pues en aquel caso el poeta elige mostrar lo feo y mundano en contraposición a lo grandioso y ejemplificador: “el poeta debe ocultar la perversidad y no llevarla a escena y sacar enseñanzas de ello, pues a los niños pequeños los educa el maestro y a los hombres en sazón, los poetas. Con que menester es que hablemos solo de las cosas más nobles”<sup>168</sup>.

Eurípides es un poeta talentoso que logra agradar y generar emociones en los espectadores, pero ¿qué es lo que enseña, en oposición a Esquilo? “Enseñé a estos [el público] a parlotear...”<sup>169</sup>. Es por eso que Dioniso dice más adelante: “uno [Esquilo] me parece un sabio y con el otro [Eurípides] disfruto”<sup>170</sup>.

Eurípides y Cleón, más que Sócrates, muestran la imagen popular del discurso público. La imagen del político moderno lo caracteriza como alguien

---

<sup>166</sup> ARISTÓFANES, *Las Ranas* (2007). v 1419-20.

<sup>167</sup> *Ibíd.* v 1009.

<sup>168</sup> *Ibíd.* v 1053-6.

<sup>169</sup> *Ibíd.* v 953.

<sup>170</sup> *Ibíd.* v 1412.

mentiroso y falaz; la griega en cambio, lo convierte en un adulator. El Paflagonio es un adulator de Demo, así también lo oradores en *Las Avispas* son domadores que acuden a la súplica y el lamento, y Eurípides place a los espectadores con bellos versos a diferencia de Esquilo que los educa. En *Los Acarnienses* el protagonista pide un tiempo a la Asamblea para acudir a Eurípides en busca de un traje miserable que pueda inspirar lástima para poder hablar con convicción<sup>171</sup>.

Existe, finalmente, una correspondencia general entre los tres personajes en función a los temas que tratan:

<b>Sócrates</b>	<b>Cleón</b>	<b>Eurípides</b>
<i>Las Nubes</i>	<i>Los Caballeros</i>	<i>Las Ranas</i>
Filósofo (o sofista)	Orador	Poeta
Diálogo	Asamblea y Tribunales	Tragedia y Poesía
Convince con el argumento injusto por la discusión	Persuade al pueblo realizando discursos adultores	Agrada a los ciudadanos con versos que los corrompen

Todas las instancias involucran el rol de la mediación dialógica. Es decir, el asunto que se introduce filosóficamente en *Las Nubes* no es solo el problema

---

<sup>171</sup> ARISTÓFANES, *Los Acarnienses* (2007). v 396-489. Aunque según Bertelli (2013, p. 112) no sería una obra anti asambleísta sino que se burlaría sobre la clase de mociones que en ellas se discutían; uno puede hacer la misma pregunta que ya se hizo en relación a *Las Avispas*: ¿se pueden separar en este momento histórico ambas cosas?

teórico del relativismo sino que se proyecta a todos los ámbitos de la ciudad. No es que alguien pueda decir o justificar cualquier cosa a través de un discurso, como se cree que se proponían los sofistas, sino que esta justificación era directamente un ejercicio de poder en todas las instancias: para determinar qué es justo, quién es culpable y cómo deben ser los jóvenes.

Tanto en la política a nivel colectivo, en la moralidad individual o en la representación poética y religiosa, el *logos* se transformó en un mediador al cual obligatoriamente se debe acudir. En todos los casos las críticas van hacia la organización y no a sus vicios: en el sistema de juicios populares, de asambleas públicas y en las discusiones sofísticas. Incluso esto permea en los cuestionamientos a la forma de hacer tragedia. Luego, la salida no consiste en convencer a los ciudadanos de una cosa u otra como si hubiera un argumento, para el cual un enfrentamiento discursivo sí estaría legitimado.

¿Cuál es la resolución cómica de todo esto? La aporía es irreconciliable: hay que abandonar la discusión, someterse a aquel saber ancestral y comunitario que no está mediado por un discurso, porque no lo necesita. Esta es la fantasía de *Los Pájaros*. En ellas dos personajes, Evélpides y Pistetero, escapan por estar cansados de Atenas para fundar una ciudad nueva. Sin embargo, aclaran:

"No es que sintamos odio hacia esa ciudad nuestra, criticándole que no sea grande o feliz o que no permita a todos por igual pagar las multas. Las

chicharras se pasan uno o dos meses cantando, colgadas de una rama, pero los atenienses se pasan la vida entera cantando, colgados de los pleitos. Por esa razón caminamos este camino; [...] andamos errantes en busca de un lugar tranquilo donde establecernos y vivir para siempre"<sup>172</sup>.

Esto llega a ser mucho más directo justo antes del final en el cual Pistetero se casa. El coro canta como recordando que el protagonista deja atrás la tierra de los "lenguados": "Hay en Fanas, junto a / la Clepsidra, una raza de maleantes / que su estómago llenan, dándole a la lengua / Ellos cosechan, siembran / y vendimian gracias a su lengua / y hasta crecen higos"<sup>173</sup>.

La solución pasa a ser un escape al discurso. Volviendo a *Las Nubes* con esta conclusión, el problema político no es que el argumento injusto se pueda defender a través de argumentos. En realidad, la obra de Aristófanes, en general, es una penetrante crítica a la condición trágica del discurso agónico: su existencia implica que la unidad ética de un grupo está indisolublemente rota, para bien o para mal. La situación que muestra Aristófanes, que es reconocible y risible para el pueblo ateniense, es que el resultado de la verdad dependa de un enfrentamiento, de un *agón*. Aunque se dice que "convertir el argumento más débil en el más fuerte" es lo riesgoso, en el fondo los presupuestos que hacen esta situación posible y que fundamentan el momento central de la obra son lo realmente temido. El compromiso con la vieja educación y con el

---

<sup>172</sup> ARISTÓFANES, *Los Pájaros* (2007). v 35-45.

<sup>173</sup> *Ibíd.* v. 1695-1700.

argumento bueno no es de contenido sino de forma. Al aludir, por ejemplo, a qué clase de cosas se enseñaba tradicionalmente, se hace un claro contraste entre la razón y la acción, la teoría y la práctica:

"Son precisamente aquellas antiguallas gracias a las que mi sistema de educación nutrió a los hombres que lucharon en Maratón. [...] En consecuencia, muchacho, puesto que eres resuelto, elígeme a mí, el argumento mejor; y aprenderás a odiar al ágora [...], y a avergonzarse con lo que es vergonzoso, y a inflamarse de cólera si alguien se burla de ti [...]"<sup>174</sup>.

El momento anterior que ha anhelado Aristófanes a través de sus obras, es aquél que lleva a un curso de acción sin un razonamiento previo por parte de los que actúan; un momento de obediencia ciega. Quizá no hay una exigencia de que el hombre actúe sin razonar pero sí una cierta desconfianza a que reflexione respecto a los fundamentos de su actuar. El diálogo de Estrepsíades mientras quema la casa de Sócrates delata este carácter autodestructivo de la razón: "DISCÍPULO: ¡Hombre! ¿Qué estás haciendo? ESTREPSÍADES: ¿Que qué estoy haciendo? ¿Y qué otra cosa sino que yo sostengo un diálogo sutil con las vigas de la casa?"<sup>175</sup>.

La idea es una constante aristofánica: una sociedad ateniense donde la gente "habla mucho, y hace poco", donde no se deja de discutir sobre las

---

<sup>174</sup> ARISTÓFANES, *Las Nubes* (2005). v 985-993.

<sup>175</sup> *Ibíd.* v 1496-7.

cosas<sup>176</sup>, donde parece que la única solución ante tanto ruido es enclaustrarse, aislarse de la *polis*. La sociedad ideal de Aristófanes es ciertamente una ciudad jerarquizada, donde algunos hablan y otros obedecen. Sorprende que él y Sócrates hayan sido enemigos.

Si bien hay un contenido reprochable y Aristófanes puede estar hablando sobre relativismo en sus comedias, no hay que olvidar que eso exige una condición que lo haga posible: las posturas deben poder enfrentarse entre sí en un medio, en la disputa política. El relativismo (tal como es tratado en el cómico) no apunta a que cualquier cosa sea buena, sino a que sea justificable.

¿Cuál era el proyecto educativo de Aristófanes? Si bien hay un problema con las soluciones que la sofística, los demagogos y toda la multitud proponen, hay un cambio irreversible más grande al que se opone: la posibilidad de discutir y votar los asuntos que nos dirigen, los propios presupuestos de una comunidad. Hay que callar, sustraerse del diálogo y de la plaza. No debemos entrar en su campo de juego sino añorar una fantasía distinta: la unanimidad del silencio idealizado.

Es similar, si se piensa, a lo que afirma Calicles en el *Gorgias*. La idea de “justicia del más fuerte” que formula al comienzo de su intervención en el diálogo, considera el abandono de las “sutilezas” dialécticas como una

---

<sup>176</sup> La conversación, el hecho de discutir las cosas en el ágora, era una característica constituyente que distinguía a los griegos de los bárbaros. Así por ejemplo en Heródoto: “<Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos>. [...] Ciro lanzó esa bravata contra todos los griegos, porque cuentan con mercados y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los persas no suelen tenerlos y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo” (HERÓDOTO, 2006, I 153 1-2).

condición del hombre fuerte:

“Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza”<sup>177</sup>.

¿Qué tan distinto es esto al final de *Las Nubes*, donde se negaba el diálogo cuando se iba a quemar la casa? Hay un ideal aristocrático común entre ambos. Quizá Aristófanes no lo defiende personalmente dentro de sus obras, pero eso es irrelevante. Muestra el contraste y la oposición entre la mediación dialógica y lo anterior; eso es lo que realmente importa.

Pero Aristófanes, a diferencia de Calicles, busca eso por caminos extraños: “Los ‘héroes’ de Aristófanes están en el mismo juego que los oradores, y con las mismas reglas: son demócratas que no respetan a ningún amo [...]. Pero en otros sentidos, rechazan los presupuestos fundamentales del orador público”<sup>178</sup>. La forma de actuar individualista de todos sus personajes sería lo que los distinguiría de un orador. Esto no deja de ser una paradoja: usa la palabra con el fin de negarla. Se dan largos discursos en las asambleas para reconocer que estas son una carga. Sus héroes son retores que proponen la anulación de la

---

<sup>177</sup> PLATÓN, Gorgias (2007). 485d-e.

<sup>178</sup> DOVER (1994) pp. 299-300.



vida pública a través de la convicción política.

### 2.3 La Unidad entre Retórica y Dialéctica

La unidad a nivel de la representación (patentizada en las comedias) se corresponde también con una base teórica común. Pero si la crisis en Atenas se debía al discurso en general como defendía Aristófanes, ¿por qué Platón buscó como estrategia la división en el discurso? El *logos* problematizado por el comediante no es uno y el mismo sino que aparece dividido: retórica por un lado y dialéctica como contraposición. Esta distinción no es superficial o antojadiza, tampoco se relaciona con la existencia de un discurso “serio” y otro “efectista”. Ambos conceptos nacen porque hay dos prácticas discursivas diferentes. ¿Por qué la época distinguió entre dialéctica y retórica y cada una tuvo sus partidarios?

El primer esbozo de esta diferencia fue trazado por Sócrates, en el diálogo *Gorgias*, como una contraposición entre el ejercicio correcto y el “adulador” de una actividad:

"A esto lo llamo adulación [κολακείαν] y afirmo que es feo [...] porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte [τέχνην], sino práctica [ἐμπειρίαν], porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. [...] la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la

cosmética [...] la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica [ῥητορικὴ] a la justicia [δικαιοσύνην]."<sup>179</sup>

En sus orígenes la distinción tuvo un claro fin peyorativo: se buscaba separar a la retórica para encasillarla y disminuirla frente a las verdades. Las diferencias entre ambas serían de contenidos: la retórica sería una apariencia adulatora de la práctica verdadera de la justicia.

Pero desde Aristófanes se puede notar que el conflicto trascendía el contenido de las cosas mismas del discurso, pues se refería más bien a su ejercicio, a su forma.

El intento de Platón por mantener una distinción en base al contenido colapsa en la tradición posterior. Aristóteles, por ejemplo, ya asume la distinción decantada y no la trata de la misma manera<sup>180</sup>. Aunque nunca interioriza en ella establece que el ejercicio de la retórica y el de la dialéctica compartían algo en común: "La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica"<sup>181</sup>. Usando esta palabra

---

<sup>179</sup> PLATÓN, Gorgias (2007). 464e-465c. La "semejanza", el "parecido", en el griego ya tenía carácter peyorativo: "El 'parecido' de Platón no parece ser tan diferente a la 'semejanza' de Aristóteles, pero mientras el término aristotélico ὁμοίωμα (homoiōma, semejanza) es neutral, el platónico εἶδωλον (eidolon, parecido) carga con la connotación negativa de ser una mera apariencia y no la cosa real" (KRABBE, 2002, p. 30 nota 4).

<sup>180</sup> Cfr. FORTENBAUGH (2007). p. 108.

<sup>181</sup> ARISTÓTELES, Retórica (2007). 1354a. Corresponde complementar esto diciendo que el entimema es propiamente un silogismo retórico. Hay que recordar en todo caso que el silogismo lejos del mecanismo formalizado que comprendían los medievales era una manera de explicar acontecimientos en el mundo. El silogismo práctico por ejemplo no termina con una proposición de qué hacer sino con una acción para realizar un deseo; el silogismo retórico no termina con una proposición tampoco sino con un efecto. Tal como comenta el profesor Alejandro Vigo (2007), "frente a esta tendencia a reabsorber la verdad práctica en la noción habitual de verdad teórica, algunos intérpretes modernos han enfatizado la especificidad irreductible de la verdad

inaugura su tratado sobre la Retórica. Pero para hacer una cierta contraposición o contraste debe existir una comunidad lógica previa que la anteceda: los opuestos comparten una igualdad común que los permite oponerse; son opuestos en relación con algo. La alusión inicial de Aristóteles se proyecta como una constante comparación con la dialéctica durante todo el tratado<sup>182</sup>. ¿Qué es, por tanto, aquello que tienen en común?

Cuando el filósofo comenta la relación entre el entimema y el silogismo hace la siguiente acotación: “Corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad”<sup>183</sup>. Poco después el filósofo profundiza esta semejanza entre la verdad y lo plausible, al tratar una característica común entre ambas: “De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos, sino que sólo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican por igual en los <casos> contrarios”<sup>184</sup>.

Si la retórica puede tratar y ejercitarse sobre cualquier objeto, la dialéctica también puede hacerlo y constituirse además como una ciencia general. Por

---

práctica, señalando que ésta no debe verse como una verdad de determinados enunciados referidos a las acciones sino como una verdad de las acciones mismas” (p. 209).

<sup>182</sup> Krabbe (2002, p. 29) cuenta cuatro: “ἀντίστροφος”, “παραφύεζ τι”, “μόριον τι”, “ὁμοίωμα”.

<sup>183</sup> ARISTÓTELES, Retórica (2007). 1355a 15-9.

<sup>184</sup> *Ibíd.* 1355b 34-5.

eso: “es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. [...] Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos”<sup>185</sup>.

La piedra de toque que encuentra Aristóteles es que ambos métodos son un arma de doble filo pero funcionan en ámbitos diferentes. Lo que tienen en común resulta ser aquella característica que ya había vislumbrado Aristófanes: ser un mediador universal. Aristóteles menciona su posibilidad de argumentar tanto en una dirección como en otra en un asunto, pues su objeto no es aquello sobre lo que directamente se tiene conocimiento a través de los sentidos, sino que trata sobre de las condiciones de posibilidad para hacer referencias al mundo de modos específicos.

Es posible ver cómo la distancia entre la dialéctica y la retórica tradicionalmente considerada tan grande se acorta. No corresponde, por ejemplo, considerar que una u otra son distintas en cuanto una permite llegar al conocimiento verdadero y la otra no. No hay un saber por oposición a una mentira: la diferencia pasa de ser un corte a un matiz. Se está un poco más allá de la distinción inicial de Platón.

Por tanto, si no es el objeto el que distingue las formas discursivas (pues ya vemos que eso es *precisamente* lo que tienen en común), ¿qué puede ser? El elemento diferenciador se desarrolla por los objetivos según el mismo autor.

---

<sup>185</sup> ARISTÓTELES, Tópicos (2007). 101a 35-101b 4.

La retórica, por un lado, es un arte que trata sobre la eficacia: su objetivo es lograr convencer a un grupo de gente de tomar una decisión determinada eligiendo los medios propicios para lograr este convencimiento<sup>186</sup>.

La dialéctica tiene objetivos correctivos, su conocimiento permite tener un razonamiento consistente y estructurado evitando los argumentos y encadenamientos de proposiciones incorrectos. Su utilidad es positiva y negativa. Positiva porque permite prepararnos para la construcción correcta de razonamientos: “Teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto”<sup>187</sup>. Pero por otro lado también es negativa en el sentido de ayudar a identificar la consistencia de cada postura: “Pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa”<sup>188</sup>. No es casual que en parte importante de sus tratados lógicos se hable no solo de sistematizar la forma en que uno puede hablar de las cosas sino también de los razonamientos falaces, como en las *Refutaciones Sofísticas*.

La dialéctica es comprendida, por lo menos inicialmente, como una práctica

---

<sup>186</sup> Gasché (2010, pp. 55-6) piensa, en contraste con esto, que el objetivo de la retórica es dar las herramientas para que se puedan tomar las decisiones correctas en una situación discursiva, articular el diseño estratégico. Si bien tiene un apoyo sólido en el texto, en cuanto Aristóteles (Retórica, 2007, 1355b 10) dice explícitamente que el objetivo directo de la retórica no es persuadir, deducir desde ahí que el retor es un personaje que ofrece razones y medios para que una audiencia tome una decisión me parece que traiciona el ejercicio concreto de la práctica. Es mucho más probable que Aristóteles estuviera pensando en que un retor no necesariamente pronunciaba personalmente el discurso sino que muchas veces los escribía para que otro lo pronunciara. Así, su trabajo no solo consistía en escribir discursos sino también en explicar de qué forma debían ser ejecutados ayudando a practicar al orador, etc. El retor no trabajaba para la audiencia; trabajaba para el que persuade.

<sup>187</sup> ARISTÓTELES, Tópicos (2007). 101a 29.

<sup>188</sup> *Ibíd.* 101a 34.

argumentativa. Si se ven los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*, será evidente que hay un esfuerzo sistematizador mezclado con uno descriptivo. Aristóteles es siempre un filósofo que mira a la realidad; en el caso de la dialéctica reconoce, más que un orden abstracto en que funciona el razonamiento, una práctica argumentativa. El objetivo de sus libros de lógica más tempranos consiste en darle un orden a aquello que en Platón aparece literariamente: “El objetivo de la disciplina dialéctica, y por tanto el objetivo de los *Tópicos*, es equipar estas prácticas argumentativas, especialmente a la argumentación dialéctica estricta, con un método. El método debía unir los elementos necesarios para esta práctica que sirven, por ello, como principio organizador del método”<sup>189</sup>. El estagirita intentaba en un principio quizá tratar el tema como una *techne* al igual que otras artes<sup>190</sup>. Tal como menciona en los *Tópicos*, entre las utilidades de la dialéctica estaría la de preparación filosófica, siendo una especie de gimnástica argumentativa<sup>191</sup>.

El desarrollo posterior del silogismo en los *Analíticos* ciertamente deja a los *Tópicos* en una posición extraña, pues en aquellos se dedica a definir y ordenar la lógica que será funcional para el conocimiento científico de la realidad. Es, por tanto, un tratamiento mucho más abstracto y mucho menos arraigado en la *praxis* de lo que eran los *Tópicos*, donde aun en su lectura uno podía imaginar

---

<sup>189</sup> ALLEN (2007). p. 96.

<sup>190</sup> “Los objetos con los que estaban relacionadas eran diferentes prácticas argumentativas, y la relación que tenían con ellas era la de otorgarles un arte o un método” (ALLEN, 2007, pp. 94-5)

<sup>191</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos* (2007). 101a 25-35. Allen (2007, p. 99) interpreta ese fragmento haciendo la analogía con el gimnasio.

secciones de diálogos platónicos. La dialéctica quedó siendo una gimnástica, y quizá esa es la razón por la cual en el libro VIII de los *Tópicos* hay más consejos para ganar una discusión que un manual de reglas para hacer razonamientos correctos. En oposición a esto, la analítica terminó siendo el aparato intelectual para realmente conocer. La dialéctica pasó a cumplir una cierta función propedéutica<sup>192</sup> y quizá por eso es comprendida hoy como una forma de conocer más que como una práctica.

Según esto, quizá uno podría formular que el criterio para distinguir dialéctica y retórica no está en su contenido sino en su ejercicio. Es decir, ambas son actividades que se realizaban; su ordenación no es más que el reflejo conceptual de prácticas discursivas de la época.

Por tanto, la distinción puede ser más simple: “Por ‘dialéctica’ entenderé la práctica y teoría de las conversaciones; por ‘retórica’, la práctica y teoría de los discursos. Las conversaciones, entonces, constituyen instancias de práctica dialéctica, mientras que los discursos constituyen instancias de la práctica retórica”<sup>193</sup>. Esta diferenciación toma lo performativo de cada una: la conversación es una actividad bilateral o multilateral en la cual receptor y emisor están constantemente cambiando de lugar; el discurso en cambio es más estático, un emisor contra muchos receptores. La dialéctica, al igual que la retórica, no era una habilidad que servía solo en el escritorio de un filósofo: era

---

<sup>192</sup> “[...] la dialéctica fue degradada al rango de una disciplina subordinada de la argumentación, orientada a una práctica específica de la misma y dependiente de la analítica para lo que necesitaba saber sobre los fundamentos de la argumentación” (ALLEN, 2007, p. 93).

<sup>193</sup> KRABBE (2002). p. 29.

una técnica que se utilizaba en instancias abiertas<sup>194</sup>. La diferencia entre retórica y dialéctica era las maneras en que se ejercía cada una.

En ningún lugar se puede ver esto mejor que en el *Protágoras* platónico. Este diálogo tiene una interrupción donde Sócrates se queja con el sofista porque pronuncia discursos muy largos sobre las cosas que están tratando y le ruega que cambien al método de pregunta y respuesta, que a él le acomoda más.

Esta parte del diálogo, transicional entre su introducción y el argumento clave de la segunda parte, es en realidad un proceso de negociación<sup>195</sup>: se discuten cuáles serán las reglas que regirán el encuentro entre Sócrates y Protágoras, alegando el primero que no tiene memoria para recordar todas las cosas tal como se exige en un discurso largo. El segundo se mantiene en la posición de seguir con discursos largos ya que es la forma que más le acomoda y la que maneja mejor, resistiéndose a la imposición de reglas ajenas de discusión.

El problema de Sócrates se funda en una carencia propia: “Tengo el defecto de ser un hombre desmemoriado, y si alguien me habla por extenso, me olvido de sobre qué trata el razonamiento”<sup>196</sup>. ¿Pero por qué alegar, entre tantas posibilidades, problemas de memoria? Podría ser un argumento velado contra el funcionamiento de la retórica diciendo que es un discurso que presupone el

---

<sup>194</sup> Así lo indica, por lo demás, Aristóteles (Tópicos, 2007, 101a 25-35) donde se habla de las utilidades de la retórica.

<sup>195</sup> Cfr. KRABBE (2002). p. 37.

<sup>196</sup> PLATÓN, *Protágoras* (2000). 334d.



efectismo como mecanismo. Sócrates podría estar alegando que en un discurso largo no se pueden encadenar razonamientos, siguiéndolos de manera crítica, a menos que uno tenga una memoria y capacidad de reacción increíblemente prodigiosas<sup>197</sup>. El acercamiento crítico a un objeto necesita de la capacidad de detenerse, recapitular y transar constantemente las premisas sobre las que se discute. Sócrates insiste, considerando al discurso como una unidad homogénea:

“-Es que yo tengo oído, dije, que tú puedes y eres capaz de enseñar, tu mismo, a otro a hablar sobre las mismas cosas por extenso, si quieres, tanto que nunca se acabara el discurso, o también con brevedad, tanto que nadie lo expresaría mejor que tú. Si quieres, entonces, dialogar conmigo, usa el segundo procedimiento, la brevilocuencia.

- Sócrates, dijo, yo me he encontrado en combate de argumentos con muchos adversarios ya, y si hubiera hecho lo que tú me pides: dialogar como me pedía mi interlocutor, de ese modo, no hubiera parecido superior a ninguno, ni el nombre de Protágoras habría destacado entre los griegos.”<sup>198</sup>

Si alguien puede elaborar discursos largos, ¿por qué no también respuestas cortas con la misma elocuencia? La razón de Protágoras para resistirse a este argumento adulator es evidente: no es lo mismo hablar de una

---

<sup>197</sup> “El ciudadano promedio no podía seguir un argumento elaborado que procedía a través de muchos pasos, cada uno involucrando sus propias premisas. Por ello, el orador trataba de mantener sus argumentos cortos, con pocas premisas” (FORTENBAUGH, 2007, p. 110).

<sup>198</sup> PLATÓN, Protágoras (2000) 334e-335a.

manera extendida que entre preguntas y respuestas. Son dos mecanismos distintos de abordar las cosas, como después Sócrates admite: “¿Cuál será el giro de los diálogos? Yo, al menos, creía que eran cosas muy diferentes el dialogar uno con otro y el hacer discursos en la Asamblea”<sup>199</sup>. Es decir, ambos interlocutores reconocen implícitamente que las habilidades para la retórica y la dialéctica son distintas pues se emplean reglas diferentes y llegan a resultados disímiles<sup>200</sup>.

El observador Calicles también notó este potencial asocial de la discusión dialéctica, cuando increpa a Sócrates diciendo que: “Pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente”<sup>201</sup>.

Hay una cierta diferencia análoga a la dicotomía público-privado moderna como individual-estatal, aunque aplicarla a Grecia sería abusivo: más bien, se correspondería con la dicotomía *polis*-*oikos*: “[...] la distinción ateniense es entre lo privado (*to idion*) y lo público (*to koinon* o *demosion*) [...]”. Los atenienses distinguían entre los individuos como personas privadas y como ciudadanos, más que entre individuos y Estado”<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> PLATÓN, Protagoras (2000). 336a-b.

<sup>200</sup> Cfr. GASCHÉ (2010). pp. 33-4. Se discute el tema y se hace referencia a la distinción que paso a explicar aunque no de la misma manera.

<sup>201</sup> PLATÓN, Gorgias (2007) 485d-e.

<sup>202</sup> HANSEN (2004). p. 178. El elemento no individual es importante: bajo lo “privado” también estaba la familia, la industria, los negocios y ciertas manifestaciones religiosas.

La retórica se caracteriza dentro de lo público. Su discurso existía en los espacios políticos abiertos de la *polis*, específicamente en las asambleas y los juicios<sup>203</sup>. Esto impone ciertas condiciones para su ejercicio. En primer lugar, la ejecución era estructuralmente asimétrica: un emisor ante muchos receptores. Esto probablemente también exigía una cierta distribución espacial que permitiera escuchar y no ser acallado por los murmullos; poder ser visto desde todos lados y no poder ver a los demás más que como una masa y por ello no poder tantear al interlocutor más que por reacciones generales ¿Cómo, en una instancia así, se haría un juego de pregunta agudas y respuestas cortas?

La dialéctica funciona a este respecto como un discurso privado, no ocupa un lugar institucional en la *polis* sino que es producto de la iniciativa de los ciudadanos individuales (lo cual no impedía que, por ejemplo, pudieran tener público). Su ejecución ideal es de a dos, la forma pregunta y respuesta solo funciona entre dos interlocutores bien definidos porque el juego de habilidad no permite que uno se tenga que hacer cargo de premisas que otro acepta<sup>204</sup>. El receptor va constantemente reaccionando ante lo que dice el emisor y la ejecución del emisor depende de las reacciones de éste para proseguir. Implica necesariamente frases más cortas y respuestas idealmente monosilábicas. En él se puede hacer y deshacer, devolverse, aceptar premisas contrarias para

---

<sup>203</sup> Alguien también podría agregar los discursos fúnebres, que no son parte del funcionamiento político de la *polis*. Aunque esto es correcto, y el mismo Aristóteles los considera como parte del género, mantiene la centralidad en el deliberativo desde el cual todos los demás son un modelo. Se podría decir que su existencia es "parasitaria", dependiente en su forma de cómo se realizan en aquel género central.

<sup>204</sup> Diálogos como el *Gorgias*, donde ocurre esto, son excepciones que confirman la regla. Cada vez que hay un cambio de interlocutor, el modelo de discusión pasa a ser nuevamente 1:1.

desarmarlas, desviarse libremente del tema. La dialéctica puede ser potencialmente infinita en duración, y su término dependerá de las concesiones recíprocas de cada interlocutor.

Hacer esta observación no quita validez a lo que hace Aristóteles en sus tratados de lógica. Significa simplemente que Aristóteles no estaba solo sistematizando abstracciones, sino que respondía a las condiciones sociales que él mismo vivía y practicaba. Asumir que tanto la retórica como la dialéctica son el resultado de prácticas discursivas concretas significa tomarse los problemas desde los que parte y los resultados a los que llega de una manera más humana, pues demuestran que cosas como la lógica –como desarrollo extendido y sistematizado de lo que en la dialéctica es una práctica– no son parte de una arquitectónica de la razón pura, como si aquella fuera una categoría desmembrada de la realidad, ajena a los hombres que viven y la realizan. La lógica y la retórica nacieron como herramientas que respondían a necesidades históricas.

Por tanto, los conceptos de retórica y dialéctica no se diferencian entre sí por su contenido. Se podría usar una analogía del mismo Sócrates diciendo que su similitud es como aquella que tienen todas las virtudes entre sí. No es la similitud que tiene una mano con un brazo, por ejemplo, en las cuales ambos son homogéneos por funcionalmente distintos, sino es la similitud que existe entre distintas piezas de oro que tienen distintos tamaños y formas.

La misma facultad aparece en una y otra parte pero de manera distinta. Tal

como se requería una misma facultad para distinguir lo verdadero y lo plausible, también podríamos decir que había una misma facultad que se encargaba de realizar tanto el discurso verdadero como el plausible. Es decir, es una facultad que no es solo pasiva, sino también activa.

La similitud por tanto no es banal: la dialéctica es una continuación de la retórica, o la retórica es una continuación de la dialéctica. Dicho de otra manera, la retórica es una dialéctica pública; la dialéctica es una retórica privada. La partición del *logos* entre la filosofía –cuyo instrumento es la dialéctica– y la sofística –que, en cambio, utiliza la retórica– parece diluirse.

¿Cuál era el valor de esta oposición y de la elección entre alternativas? Representó a dos grupos que se oponían constantemente entre sí dentro de la democracia: el demos y el político profesional.

“En la práctica, la democracia popular directa de la constitución ateniense se diluyó en la dominación informal de los políticos profesionales sobre la Asamblea [...]. Pero esta dominación social nunca se solidificó o atrincheró legalmente, y estaba siempre abierta a ser alterada o desafiada por la naturaleza demótica de la forma de gobierno en que tenía que ser ejercida. La contradicción entre ambas fue básica para la estructura de la *polis* ateniense, y encontró un increíble reflejo en la unánime condena a su democracia sin precedentes por parte de los pensadores de su inigualable cultura –Tucídides, Sócrates, Platón, Aristóteles, Isócrates o Jenofontes. Atenas nunca produjo una teoría política democrática: virtualmente todos los filósofos o historiadores

áticos de renombre eran oligarcas de convicción”<sup>205</sup>.

Cualquier estudio sobre la Democracia ateniense del Siglo de Oro se encuentra con este problema: todas las fuentes conservadas son pro-oligárquicas, apoyan la directa soberanía de un grupo privilegiado de la sociedad o proponen (en su reemplazo) el control retórico de la democracia por aristócratas, tal como el Pericles de Tucídides.

Es en esta oposición que hay que contextualizar socialmente la oposición retórica-dialéctica. Como es bien sabido, Platón era un partidario antidemocrático dentro de Atenas. Su rol fue fundamentar discursivamente a la aristocracia dentro de una sociedad política<sup>206</sup>. La nueva aristocracia tenía que basarse en el saber y ya no en el valor homérico. El discurso tenía que convertirse en un lujo; el *logos*, en un asunto de particulares educados<sup>207</sup>.

Los criterios de verdad son movidos desde el discurso político y situados en el enfrentamiento fuera de la Asamblea, haciendo que la discusión dentro de ella no pudiera llegar nunca a una verdad o llegar a una sin saberlo, como propone que hacen los estadistas en el *Menón*:

---

<sup>205</sup> ANDERSON (1974). p. 39.

<sup>206</sup> Cfr. MEIKSINS WOOD & WOOD (1978). Platón tenía que transformar el discurso, que era un mecanismo igualitario, en base de una sociedad intrínsecamente desigual y jerarquizada: esa base sería la *República* que como esquema de sociedad fue más desarrollada en *Las Leyes*.

<sup>207</sup> Platón pudo hacer hablar a Sócrates de la misma manera que Heródoto hizo hablar a un persa para defender la oligarquía: “¿cómo podría comprender las cosas quien no ha recibido instrucción, quien, de suyo, no ha visto nada bueno y quien, análogamente a un río torrencial, desbarata sin sentido las empresas que acomete?” (HERÓDOTO, 2006, p. III 81 2)

“No es por ningún saber, ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Ánito; y, por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento. [...] Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. [...] [Y por ella] no difieren en nada respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen”<sup>208</sup>.

Por tanto, lo que intentó hacer Platón no fue negar el *logos* sino elegir una práctica discursiva que permitiera limitar la hegemonía del mismo a un ámbito más acotado: la deliberación sobre los asuntos comunes ahora solo podían darla los que saben en conversaciones privadas, no en discursos abiertos en el ágora. Para anular la fuerza del *logos* Platón tuvo que enfrentar su carácter abierto e igualitario. No negar el discurso como Aristófanes sino contraponerle una alternativa al discurso democrático.

## **2.4 Hacia la Democracia Clásica**

El hilo conductor de esta sección ha sido el problema de la mediación del *logos* como problema específico de la Atenas democrática. Su devenir ha sido visto desde la perspectiva de las ideas que los ciudadanos de la *polis* tenían.

El lugar político lo identifica Aristófanes en respuesta a la figura de los

---

<sup>208</sup> PLATÓN, Gorgias (2007). 99b-c.

sofistas. Con ello, no hacía solo alusión a la fundamentación racional que pudiera hacerse sobre cualquier cosa. Su miedo era real y tangible, no eran las posibilidades hipotéticas de una razón sino una sociedad donde el convencer era un ejercicio del poder.

Pero poco después aparece este *logos* único dividido en dos figuras: la dialéctica y la retórica. ¿Cuál es la relación que la retórica, ejercida en espacios de poder como la Asamblea, puede tener con la dialéctica como la forma individual de discutir entre dos personas?

Había una unidad interna que las juntaba. Una revisión de Aristóteles y de Platón cuando hacen la distinción, revela una característica común que las unía: la práctica discursiva. Las diferencias surgen por la forma en que se realizaban, lo que hacía que hubiera condiciones y reglas distintas. La retórica no era el campo donde reinaba el oportunismo y la arbitrariedad; la dialéctica no era un arte representante de la verdadera razón en oposición a una falsa. Ambas se conciben y son tratadas como parte de una misma forma de hacer las cosas, la de enfrentarlas desde el *logos*. La elección entre una y otra consistió en preferir a una institución en la que el *logos* iba a ejercer su poder contra otra. Cuando Platón elige la dialéctica es porque quiere un discurso que exista fuera de la Asamblea.

Entonces, el rol político de la palabra en aquella época iba más allá del olvido de las viejas tradiciones o del oportunismo político de los oradores. Si algo nos enseñan los griegos, es que los caminos por los cuales el discurso



aparece le dan un poder inaudito, nunca antes visto en la historia de la humanidad. Pero además nos enseñan que este poder no era hipotético ni una molestia pasajera y jocosa: tenía un espacio en el cual se ejecutaba. El hablar en sí mismo no era poderoso sino que había una cierta práctica que lo hacía efectivo: asambleas, cortes populares y un sinnúmero de instituciones.

Y así entonces los dardos se apuntaron hacia el discurso en general –sin distinguir sus formas– y parecía como que el gran enemigo del comediante era la filosofía. Pero esto transparenta cuál es la relación fundamental que hubo entre dialéctica y retórica, pues la simultaneidad no es una coincidencia de la historia: la filosofía y la política democrática son prácticas en las cuales se ejercita el discurso y son dos determinaciones distintas de una función que es común. ¿Cómo no iba a originarse el cuestionamiento de la tradición y la exigencia de una fundamentación a través de la razón en la filosofía, si cotidianamente se veía que los cursos de acción comunitarios eran determinados por lo que se decía en las asambleas? O al revés, ¿cómo podía existir una práctica política fructífera en las asambleas si los oradores no estuvieran dispuestos a cuestionar los cimientos de la sociedad en que ellos mismos vivían tal como la filosofía lo hacía?

La relación íntima entre *logos* y poder no era solo un tema para la comedia sino la imbricación de principios políticos y formas de organización que lo dotaban de soberanía. El próximo paso consistirá en ver cuáles eran las condiciones políticas que hacían del *logos* un elemento tan decisivo en la *polis*.

### **Capítulo 3. Los Principios de la Democracia Antigua**

“TESEO.- [...] Nada hay más enemigo de un Estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad y domina uno que tiene la ley bajo su arbitrio. Y esto no es igualitario.

Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia.

La libertad consiste en esta frase: “¿Quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?” El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla.

¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad?”<sup>209</sup>

Este breve discurso es pronunciado por el rey-legislador y mítico fundador de la democracia ateniense en una de las tragedias de Eurípides, *Las Suplicantes*, como un manifiesto político del teatro trágico griego. El autor quiere defender los valores del sistema político que él habita.

La Democracia Antigua levantó la igualdad como un ideal contra otros regímenes<sup>210</sup>, pero siempre relacionadamente, igualdad relativa a una cosa. Es así como Eurípides recurre a tres formas de igualdad conectadas entre sí, aunque claramente discernibles.

La primera es la *isocracia*, o igualdad en el ejercicio del poder. Su definición

---

<sup>209</sup> EURÍPIDES, *Las Suplicantes* (2006) v 426-441.

<sup>210</sup> Ehrenberg (1960, p. 50) comenta cómo se opuso contra εὐνομία (“buen orden”); Meixins Wood & Wood (1978, pp. 162-3), por su parte, mencionan cómo se opuso contra otro concepto político: el de “armonía”.

es negativa: Atenas no es una tiranía, porque la *polis* no está bajo el arbitrio de una sola persona sino de una comunidad completa que se rige bajo normas comunes. La concepción de ciudadanía estaba inserta de tal manera en las relaciones materiales de la sociedad que su ejercicio era relevante. La democracia no fue solamente una igualdad formal en el voto, sino una organización social que hizo su ejercicio algo políticamente muy peligroso para las clases dominantes, socavando las bases mismas de su posición de clase, que era el clientelismo político.

El segundo principio de la *isonomía* es positivo. La confrontación entre los ciudadanos es igualitaria, porque son iguales ante las leyes de la *polis*. Este principio, que podríamos comprender como una proto-igualdad ante la ley, es lo que permite que todos puedan intervenir. Es por eso que en Atenas el débil puede derrotar al más fuerte, porque el campo conceptual de la discusión es común y no depende propiamente de leyes formuladas desde el aparato estatal, sino de conceptos de justicia utilizados y compartidos a los cuales cualquiera podía acudir. Se observará que, por ejemplo, las preocupaciones en la *Retórica* de Aristóteles revelan eso: era más importante convencer al público que referir a las leyes (y si se mencionaban, era parte del acto de persuasión y no para satisfacer un requisito formal). La igualdad ante la ley fue una lucha para independizar las palabras y conceptos usados del control de una clase, más que de una aplicación homogénea de normas que pudiera garantizar la igualdad ciudadana. Como se verá, esto significó –paradójicamente– que la

igualdad ante la ley solo podía ser garantizada por la presencia tenue e inconstante de las normas escritas: así se lograba que cualquiera pudiera abordar una discusión pública.

De esta manera surge el tercer principio, la libertad como *isegoría*, y no privadamente como no-coacción para la acción. Su contenido es activo; es la responsabilidad que tiene todo ciudadano al poder intervenir en la deliberación colectiva. En Atenas, la libertad es la igualdad de opinar y proponer caminos para la *polis*. A causa de esto, los pensadores de la época vieron en el proceso de la deliberación algo más que la sumatoria de todas las opiniones que intervienen en ella.

Habiendo formulado estos principios, se debe previamente indicar ciertos prejuicios que rondan la revisión histórica de esta época y que obstaculizan su comprensión, haciendo de sus conceptos políticos algo meramente anecdótico.

El primero de ellos consiste en considerar que la democracia fue el producto político de una clase ociosa terrateniente, que podía hacer política porque los esclavos hacían todo el trabajo. Por decir lo menos, esta visión resulta incompleta y caricaturesca. La génesis de la democracia implica luchas políticas de distinto tipo, donde quienes ejercieron el poder y quienes aprovecharon su instauración no fueron grupos privilegiados sino grandes sectores de trabajadores directos. Aquellos que habitaban la *polis* no eran gente ociosa sino hombres comunes y corrientes:

“La sociedad ateniense se caracterizaba por el contraste entre la minoría ‘rica’ y la mayoría ‘pobre’. [...] Aquellos que no trabajaban con sus manos recibiendo su ingreso del trabajo esclavo eran considerados ‘ricos’, mientras que cualquiera que fuera un ‘trabajador’ – un campesino, pequeño artesano o un mercader con una tienda en el ágora – era considerado ‘pobre’, aun si poseía uno o dos esclavos”<sup>211</sup>.

Si bien existía la esclavitud en la época y un sector importante de la población era esclava, esto no significa que el sistema democrático no haya empoderado a sectores dependientes y empobrecidos. Los cambios políticos que implicaron las formas cívicas de organización se corresponden con el fortalecimiento de clases integrantes de las comunidades arcaicas, por ejemplo, los campesinos<sup>212</sup>.

Existía una desigualdad de clases interna a la propia *polis* entre la oligarquía terrateniente, y los pequeños campesinos y manufactureros<sup>213</sup>. En ella, el esclavo ateniense tenía libertades que sorprenderían<sup>214</sup>, y en algunos ámbitos productivos hombres libres y esclavos eran casi indistinguibles. Tal

---

<sup>211</sup> MOSSÉ (2013). p. 263.

<sup>212</sup> Aun más: se podría decir que la forma de esclavitud normalmente asociada al derecho romano que sigue el modelo de una propiedad sobre una persona es relativamente tardía. “Ni el surgimiento ni el declive de la esclavitud en la antigüedad puede entenderse aisladamente. Con lo poco que podemos captar de la situación concreta, podemos estar seguros que en los periodos arcaicos tanto de la historia griega como romana la esclavitud no era importante, siendo el clientelismo, la servidumbre por deuda [debt-bondage] y similares las formas principales de trabajo dependiente” (FINLEY, 1974, p. 69).

<sup>213</sup> Cleón era el representante político de esta proto-burguesía. Hay que recordar que Aristófanes se burlaba de él precisamente por aquello.

<sup>214</sup> Hansen (2004, p. 178) comenta que incluso los esclavos tenían garantizada la libertad de expresión.

como dijo Finley, “como en otras sociedades esclavistas, esclavos y hombres libres podían encontrarse trabajando mano a mano”<sup>215</sup>. Ejemplos contundentes de esto abundan: esclavos fueron importantes banqueros, hombres libres vivieron en la dependencia y el pauperismo más absoluto, etc. La imagen de una esclavitud que existía en base a una coacción constante por un cuerpo armado es quizá uno de los mayores errores de la modernidad, dado que los esclavos dentro de la ciudad ateniense eran los que ejercían las funciones de policía<sup>216</sup>.

De todas maneras, la esclavitud cumplía una función económica importante que permitió la subsistencia de los sectores más pobres de la ciudadanía, eso es innegable<sup>217</sup>, mas no lleva ni a rechazar ni a aceptar acríticamente lo que pudo haber significado la democracia antigua. Demuestra las limitaciones que ella misma encontró y la dependencia a factores externos que la hicieron posible, es decir, una abundancia que no dependía totalmente del trabajo ciudadano. La libertad dentro de una comunidad política implicó que muchos de sus miembros estuvieron sometidos a un nivel de vida que bordeaba la subsistencia. Así, se estima que un campesino griego vivía en un pauperismo mayor que un esclavo de la Roma imperial, siendo un factor determinante de la génesis del feudalismo y el fin de la ciudadanía clásica<sup>218</sup>. Es decir, tampoco se

---

<sup>215</sup> FINLEY (1974). p. 79.

<sup>216</sup> Según Finley (1983, p. 18) tenían facultades incluso para tomar detenido a un ciudadano libre.

<sup>217</sup> Por dar un ejemplo, las famosas minas de Laurión, con las que el imperio ateniense forjó su fortuna de plata, eran explotadas exclusivamente por esclavos.

<sup>218</sup> “Hay una profunda paradoja en esto. Mientras más libre era el campesino clásico en el

puede negar que el modo de producción esclavista estuvo vinculado al desarrollo y posterior fin de la ciudadanía clásica.

Un segundo prejuicio importante a notar es la óptica estatal moderna con que se ven las formas de organización<sup>219</sup>. En la Antigüedad no había un aparato propiamente estatal con todo lo que esto implica: una burocracia estable y financiada por impuestos, una clase burguesa ligada a su origen y desarrollo, un ejército profesional ligado al monopolio de la violencia.

Es por esta razón que, tal como se dijo al inicio, se puede entender la democracia antigua como un conjunto de principios más que como instituciones rígidas. La política funcionaba dentro de Atenas con una cierta lógica que se daba en cargos políticos: la elección por sorteo, las asambleas y juicios populares, y la elección de cargos. Pero al mismo tiempo trascendía a estos cargos, ya que su existencia –ya sea por votación o por azar– era siempre complementaria a las instancias de deliberación colectiva. Por este matiz es que Aristóteles llama a su obra “La Constitución de los Atenienses” y no “La Constitución de Atenas”.

Sin embargo, esto tenía sus desventajas. Las relaciones entre el

---

sentido político, más precaria era su posición. El cliente del periodo arcaico o el colono del Imperio tardío pudo haber sido oprimido de muchas formas, pero también estaba protegido por su patrón de la desposesión, de las duras leyes del endeudamiento, y también del servicio militar [...]. El campesino genuinamente libre no tenía protección contra las malas cosechas, contra el servicio militar obligatorio o contra la interminable depredación de las guerras civiles y extranjeras” (FINLEY, 1974, p. 108).

<sup>219</sup> V. g. EHRENBURG (1960). Finley (1983, pp. 3-8) critica esto, comentando que la historiografía distingue entre estado como un tipo ideal, en contraste con su existencia concreta (aludiendo que los robos y apropiaciones del periodo imperial, por ejemplo, se daban por “corrupción”, “mala administración”, etc.), incluso utilizando a veces categorías constitucionales como “soberanía”. Posteriormente lo llega a llamar “*constitutional-law trap*” (p. 56).

funcionamiento de lo que se podría llamar como un “aparato público” y las deliberaciones ciudadanas era directo: normalmente los que votaban eran los mismos que ejecutaban. La rotativa constante de cargos impedía la formación de una burocracia estatal y debido a eso el manejo de información era, a lo menos, algo problemático. El volumen de información y la incerteza que la misma tenía exigía que la Asamblea tuviera que realizar constantemente un salto de fe para confiar en lo que un orador decía.

Ambos elementos, la esclavitud y la inexistencia de un aparato estatal, eran necesarias de mencionar. En un sentido como limitaciones históricas, pero igualmente como temas a tener en consideración cuando se piense las posibilidades de una democracia deliberativa hoy. No se busca meramente negar la burocracia, sino develar a través del contraste el rol que cumple dentro de la deliberación colectiva. Muestra qué obstaculizaba a la democracia griega y cuales elementos podrían ser progresivos históricamente para poder pensar una auténtica democracia deliberativa en función a los principios que se expondrán.

### **3.1 *Isonomía* o Igualdad ante las Leyes**

“Sóc: Te parece que es así, Menón, sólo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da en la mujer, y análogamente en los otros casos [...]? ¿Y la virtud, con respecto al ser virtud, diferirá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre?”<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> PLATÓN, Menón (2007). 73c.



La Constitución Política de Chile garantiza a todos sus ciudadanos el derecho de igualdad ante la ley de la siguiente manera: “Artículo 19.- La Constitución asegura a todas las personas: [...] La igualdad ante la ley. En Chile no hay persona ni grupo privilegiados. [...] Ni la ley ni autoridad alguna podrán establecer diferencias arbitrarias”<sup>221</sup>. Este artículo rescata dos principios básicos del constitucionalismo moderno: la igualdad de todas las personas frente a todas las normas estatales, y la obligación de justificar cuando el Estado hace diferencias entre una y otra persona o grupo para que no sean arbitrarias.

El respeto a este principio en la modernidad depende de una forma de argumentar. En los orígenes de la tradición jurídica moderna, con la creación del Código Civil francés y el constitucionalismo, la igualdad es una lucha contra los privilegios, garantizada primero como una igualdad formal (“todos los hombres nacen iguales”):

“Este principio, en su origen, surge como parte del diseño político necesario para abolir los privilegios del antiguo régimen conforme al planteamiento del ideal ilustrado de que todas las personas son (formalmente) iguales ante la ley (incluso las autoridades). En este contexto la igualdad se entiende desde una perspectiva meramente formal que tiene por función solo complementar las características de generalidad y abstracción que subyacen a la idea de la ley

---

<sup>221</sup> CHILE. Ministerio Secretaría General de la Presidencia. 2005. Constitución Política de la República de Chile. Art. 19 N°2.

como un ente universal. Así entendido, el principio de igualdad constituía una ficción indemostrable”<sup>222</sup>.

Sin embargo, la diferencia es admitible dentro de la ejecución de este principio, y se manifiesta en la prohibición de realizar diferencias arbitrarias (es decir, injustificadas) entre las personas en el contexto de este marco de igualdad:

“Con posterioridad, la constatación de las manifiestas desigualdades existenciales entre los sujetos demostrará el carácter encubridor (de la desigualdad) que el principio asume en su formulación inicial y exigirá la evolución del mismo hacia un modelo relacional que permita al legislador el tratamiento diferenciado de aquellos sujetos que se encuentran en supuestos de hecho diferentes. De este modo el derecho constitucional contemporáneo extiende el contenido del principio de igualdad hacia un aspecto sustancial que exige el reconocimiento de las diferencias existenciales entre los sujetos como presupuesto para que las regulaciones (legislación) o decisiones de autoridad tengan legitimidad constitucional. [...] en la actualidad, el problema de la compatibilidad o incompatibilidad que las regulaciones diferenciadas pueden presentar con el principio de igualdad, se resuelve a partir de la existencia o no de una justificación razonable que explique la diferencia de trato.”<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> CABALLERO (2005).

<sup>223</sup> *Ibíd.*

Naturalmente, la forma concreta en que se aplicó este principio varió dentro de las tradiciones jurídicas modernas.

En los sistemas jurídicos de la tradición continental, seguidores del Código napoleónico, se considera que si las leyes son un resultado del proceso legislativo, tiene que haber una aplicación que garantice que su contenido no será traicionado en su aplicación concreta a un caso. Esto se corresponde con lo indicado en el Código Civil chileno, al indicar que “solo toca al legislador explicar o interpretar la ley de un modo generalmente obligatorio”<sup>224</sup>. El objetivo de la disposición es evitar que las aplicaciones particulares de la ley terminen siendo legislación; por eso, el ejercicio jurisdiccional está inevitablemente ligado a la ley<sup>225</sup>.

La existencia de esta disposición de nuestro Código evita –entre otras cosas– que el sistema jurídico chileno opere como el derecho anglosajón, donde la garantía de igualdad depende del modelo del *stare decisis*, es decir, de la sujeción a los precedentes jurisprudenciales anteriores. Al sujetar sus decisiones a resoluciones anteriores del mismo tribunal o de tribunales superiores, se “generan naturalmente dos razones para fallar casos posteriores de manera análoga. Razones de igualdad (justicia) y de expectativas (utilitaria). Igualdad porque las partes del caso futuro deben ser tratadas de la misma

---

<sup>224</sup> CHILE. Ministerio de Justicia. 2000. Texto Refundido, Coordinado y Sistematizado del Código Civil. Octubre 2014. Art. 3.

<sup>225</sup> “Así, por ejemplo, el Tribunal Constitucional español ha planteado -en STC 66/1989, Fundamento Jurídico (F.J.) 9º- que “...la legitimidad de la función jurisdiccional se apoya esencialmente en el carácter vinculante que para ésta tiene la ley...”; o -en STC 22/1994 (F.J. 2º)- que la referida vinculación o sujeción “...es un factor determinante del legítimo ejercicio de la propia función jurisdiccional...” (CABALLERO, 2005, nota 7).

manera que las otras en un caso análogo pasado”<sup>226</sup>.

Ambas formas han generado tradiciones teóricas distintas a la hora de explicar cómo se justifican las decisiones en el Estado en general, pero han concebido, por su propia estructura, una argumentación jurídica piramidal, o por lo menos una representación asociada a esa forma.

La estructura explicativa de Kelsen, por ejemplo, contempla esta organización jerárquica del ordenamiento jurídico, en la cual el Estado funciona como un conjunto de normas ejercidas de manera coactiva dando las de mayor jerarquía validez a las de menor<sup>227</sup>.

En este caso el ideal de igualdad se aplica como homogeneidad: dos personas que realizan el mismo acto deberían sufrir las mismas consecuencias. Se asegura un descenso normativo común: “Toda norma debe ser interpretada para su aplicación, o sea, en la medida en que el proceso de creación y de aplicación del derecho desciende un grado en la jerarquía del orden jurídico”<sup>228</sup>.

Robert Alexy es parte de la misma tradición, si bien intenta ampliar la manera de concebir el aparataje jurídico. En su esquema de argumentación jurídica se comprende que este es un caso especial de la argumentación práctica, una forma de argumentación que opera con ciertas reglas especiales.

Esto significa distinguir entre normas y principios. Las normas funcionarían

---

<sup>226</sup> ESPINOZA (2007).

<sup>227</sup> “La validez de una norma aislada se determina en relación con la primera Constitución, de la cual depende la validez de todas las normas que pertenecen al mismo orden jurídico” (KELSEN, 1960, p. 59)

<sup>228</sup> KELSEN (1960). p. 129.

según la lógica kelseniana, siguiendo el principio de la subsunción: se cumple o no se cumple<sup>229</sup>. Mas también se consideran principios que guían la resolución de conflictos, caracterizados por distintos grados de importancia dentro de un contexto. Su oposición no se resolvería por subsunción, sino por pesación. En palabras de Dworkin: “Cuando los principios se intersectan [...], el que debe resolver el conflicto debe tomar en cuenta el peso relativo de cada uno. Es parte integral del concepto de principio que éste tenga esta dimensión, que tenga sentido preguntarse qué tan importante o pesado sea cada uno”<sup>230</sup>. Al elegir en un caso entre dos alternativas distintas, debemos ver cuáles son los principios protegidos por el ordenamiento nacional o internacional y pesar su importancia relativa. En este momento, según Alexy, el objetivo sería la máxima realización de los principios conflictuados<sup>231</sup>.

Se podría objetar que en la práctica la persuasión ante tribunales está lejos de seguir una estructura tan rígida –incluso considerando los aportes de Alexy y Dworkin en esta caracterización–, y sería una objeción cierta, pero la muestra de una realidad práctica no necesariamente anula lo que representa el ideal que se ha formulado de una argumentación jurídica: la referencia obligada a normas estatales. Si bien los ejemplos pueden estar íntimamente ligados a la tradición jurídica romano-germánica, representa una de las condiciones necesarias para

---

<sup>229</sup> “[...] si una norma tiene validez y es aplicable, es un mandato definitivo y debe hacerse exactamente como ella exige” (ALEXY, 2010, p. 18). Tal como dice Dworkin (1978, p. 24), su aplicación se da bajo como un “todo-o-nada”.

<sup>230</sup> DWORKIN (1978). p. 27.

<sup>231</sup> Cfr. ALEXY (2010). p. 20.

el funcionamiento de cualquier Estado moderno. La existencia de una igualdad ante la ley presupone una serie de organismos y especialistas que la hagan efectiva. La homogeneidad en la aplicación de normativa tan vasta y compleja supone un volumen de información que es imposible de manejar por una persona. La realización del principio de igualdad ante la ley conlleva, probablemente contra la voluntad de los creadores de este principio, una desigualdad informativa inevitable. ¿Qué ocurre si una persona no conoce las normas que se le van a aplicar? Opera una presunción necesaria para clausurar el sistema: “Nadie podrá alegar ignorancia de la ley, después que esta haya entrado en vigencia”<sup>232</sup>. Esta norma, totalmente contrafáctica en la práctica – pues si un estudiante de derecho con dificultad llega a conocer en su plenitud el Código Civil o la Constitución, menos se podrá esperar que conozcan todas las normas personas que no se dedican a ellas–, permite el funcionamiento de la igualdad ante la ley a pesar de que ésta no pueda ser conocida por todos.

Esta comprensión –muchas veces intuitiva más que racional– de la igualdad ante las normas puede nublar lo que significó la *isonomía* griega. En Grecia la igualdad ante la ley, o *isonomía*, fue uno de los desarrollos iniciales de la historia democrática<sup>233</sup>, pero no dependía de un aparato administrativo (como ya se comentó) o de la argumentación jurídica, forma especial de

---

<sup>232</sup> CHILE. Ministerio de Justicia (2000). Texto Refundido, Coordinado y Sistematizado del Código Civil. Octubre 2014. Art. 8.

<sup>233</sup> Heródoto usaba esta palabra para hablar de Atenas, en vez de la palabra democracia: “El gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía*” (HERÓDOTO, 2006, III 80 6)

argumentación práctica. Fue, en cambio, el resultado de un proceso histórico a través del cual se le arrebató el uso de determinados conceptos a una clase social dominante.

La génesis democrática se enmarca dentro del periodo de reformas políticas de la *polis* ateniense. Si se representara el avance conceptual de la historia democrática ateniense, podría dibujarse una línea cuya dirección estaría guiada por un principio: el del abandono del principio de estirpe, ligado a las antiguas estructuras de las tribus atenienses, por otros nuevos de lógica racional u objetiva<sup>234</sup>. Solón y Clístenes fueron los principales responsables de que esto sucediera<sup>235</sup>.

Solón fue el legislador más famoso de Atenas. Él mismo se comprende como un mediador, alguien que permitió la coexistencia de dos grupos antagónicos<sup>236</sup>, pues su influencia política fue el resultado del acuerdo entre las revueltas campesinas alrededor del territorio ático y la aristocracia terrateniente. Fue precisamente por intervenir en esta ruptura que Solón abrió un espacio en la *polis* para canalizar esas energías de descontento<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> “Las reformas democráticas estaban habitualmente dirigidas a diluir el clan y la fratría [...] y en general a relegar las asociaciones tribales a un rol secundario y superficial en la vida política, simultáneamente trayendo nuevas formas de asociación basadas en principios no tribales” (MEIKSINS WOOD & WOOD, 1978, p. 21).

<sup>235</sup> Cfr. CARTLEDGE (2007). pp. 163-166. La discusión respecto a quién de los reformadores y tiranos “antediluvianos” fueron los más determinantes para la democracia es compleja. Para efectos del ensayo, se simplificará el tema a las dos reformas pre-democráticas más conocidas.

<sup>236</sup> “Al pueblo di tanto honor cuanto le basta, / sin nada quitarle de su dignidad ni añadirle; / los que tenían la fuerza y eran sobresalientes en riquezas, / de éstos también cuidé para que nada vergonzoso sufrieran. / Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo ante ambos bandos, / y no dejé ganar sin justicia a ninguno” citado en Aristóteles (La Constitución de los Atenienses, 1984, 12 1).

<sup>237</sup> Cfr. RAAFLAUB (2013). pp. 331-2.

La reforma, que en esta sección es relevante, consiste en la creación de cuatro nuevas categorías de ciudadanos, las llamadas cuatro clases<sup>238</sup>: los *pentacosiomedimnos*, los *caballeros*, los *zeugitas* y los *tetes*. Si bien anteriormente la población había sido clasificada según tribus, el criterio que crea Solón es directamente económico y no tradicional. Esto implicó la integración, mas no el voto, de diversas categorías de personas que anteriormente no estaban reconocidas dentro de la *polis*:

“Antes del establecimiento de las nuevas categorías políticas, los *eupátridas* tenían acceso exclusivo a las altas magistraturas políticas y a los sacerdocios oficiales, formando la clase dirigente de Atenas. [...] La nueva clasificación solónica abrió ciertas magistraturas a miembros de las categorías económicas más altas que anteriormente eran excluidos por su origen no-aristocrático y, aparentemente, por primera vez dio a los *thetes* acceso a la Asamblea, cuyos poderes aumentaban gradualmente mientras los del consejo aristocrático declinaban, y a las cortes populares”<sup>239</sup>.

Las reformas de Solón fueron complementadas posteriormente con la división de la ciudad para efectos políticos en diez distritos, obra de Clístenes<sup>240</sup>. Esta

---

<sup>238</sup> “Cfr. ARISTÓTELES, La Constitución de los Atenienses, (1984). 7 2-3.

<sup>239</sup> MEIKSINS WOOD & WOOD (1978). p. 22.

<sup>240</sup> “Dividió también el país por demos, en treinta partes, diez de los alrededores de la ciudad, diez de la costa y diez del interior, y dando a éstas el nombre de *tritís*, sacó a la suerte tres para cada tribu, con el fin de que cada uno participase de todas las regiones. E hizo conciudadanos de demo a los que habitaban en cada uno [...]. Respecto a las estirpes, las *fratrías* y los sacerdocios, dejó que cada uno los conservase según la tradición.” (ARISTÓTELES, La



nueva división igualó a las clases frente a la estructura política sin tener que enfrentar directamente el antiguo orden. Simplemente creó dos estructuras paralelas: la tradicional, fundamentada en las tribus y la descendencia, y la basada estrictamente en criterios territoriales. Así, le quitó toda relevancia a las antiguas tribus, pues “con esta reforma, el principio de localidad reemplazó al de parentesco como el vínculo fundamental entre ciudadanos. [...] Las viejas *fratrías* y tribus siguieron existiendo, pero se convirtieron en políticamente irrelevantes”<sup>241</sup>.

Estos fueron en un principio los mecanismos de la integración política igualitaria, crear –o más bien convertir– un orden político antiguo en uno que funcionara con lógicas que trascendieran los vínculos personales. Por primera vez –en la historia clásica registrada, al menos– categorías planificadas racionalmente regían la organización política de una comunidad. La historia de la democracia se transmuta filosóficamente en ideales de justicia nuevos que desafían los tradicionales criterios homéricos.

Originalmente, tal como se puede encontrar en Homero y la poética arcaica, el ideal de hombre es directamente conservador: ser una persona justa, ser uno de los buenos (*aristo*), se corresponde directamente con una clase. El principal ideal educativo asociado a la cultura de los poetas es la imitación de

---

Constitución de los Atenienses, 1984, 100-1)

<sup>241</sup> MEIKSINS WOOD & WOOD (1978). p. 24. Finley (1983, p. 46) comenta que esta interpretación tradicional es errada, en cuanto el fundamento del poder era el clientelismo y no la tradición. Si esta lectura es cierta, no entra en conflicto con lo afirmado en este capítulo en cuanto se trata de cómo se desarrollaron ciertas representaciones. La *isonomía* no tiene necesariamente un carácter institucional.

modelos<sup>242</sup>, porque los ideales éticos arcaicos no son modelos inalcanzables a seguir sino más bien espejos en los cuales reflejarse y reconocerse, lo que se mostraba en el uso de palabras como *dike*: “El uso homérico [de la palabra *dike*] idealiza una sociedad en la cual la forma en que se hacían las cosas no había sido desafiada. *Dike* no aparecía como un estándar de justicia con el que el orden existente podía o debía ser juzgado”<sup>243</sup>. Los ideales homéricos eran el reflejo de una sociedad rígidamente jerarquizada, cuya existencia se basa explícitamente en incluir a algunos y excluir a otros. Esto aparece patentemente, por ejemplo, en el disciplinamiento de Tersites por parte de Ulises.

Por esta razón, parte de la lucha ideológica consistió en arrebatárles estos modelos éticos arcaicos. Esto se hizo tomándolos y poniéndolos, literalmente, a la vista y uso de todos: “La aristocracia era la que monopolizaba la Justicia; solo a partir del siglo VII se fue consiguiendo en distintos puntos de Grecia la redacción por escrito de la legalidad tradicional –luego reformada–”<sup>244</sup>.

El quiebre de la “eticidad griega”, el abandono de los antiguos patrones educativos y de conducta, no se refiere solo al ingreso de nuevos actores desde fuera como lo serían los sofistas<sup>245</sup>: estos más bien eran la respuesta a un

---

<sup>242</sup> Piénsese, por ejemplo, en el Sócrates de *La República*, al que le era tan importante que los héroes mostraran conductas intachables, precisamente porque las mismas serían imitadas.

<sup>243</sup> MEIKSINS WOOD (2008). p. 45.

<sup>244</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS (1975). p. 44.

<sup>245</sup> “Pero incluso él [Sócrates] aprendió algo de los sofistas; si los antiguos valores iban a ser defendidos, debía ser por argumentos razonados, no apelando a la tradición o a la fe irreflexiva” (KERFERD, 2011); “La misma necesidad de *discutir* sobre las normas morales, el solo hecho de que la moralidad se hubiese convertido en objeto de un discurso racional, se podía atribuir al

nuevo estado espiritual de la sociedad. El origen de todo estaba en la entrada masiva de sujetos –anteriormente presentes en la estratificada sociedad ateniense– que adquieren una nueva función en el manejo de la *polis*.

Las formas conceptuales en que se traducen las relaciones de los ciudadanos entre sí deben necesariamente cambiar, porque ya no son los mismos ciudadanos. El debate sobre la virtud y la justicia se debió a la necesidad política de aprehender conceptos que no tuvieran un sesgo directo de clase aristocrático, como lo eran los utilizados por Homero y en general por los poetas arcaicos. Desde esa perspectiva, resulta mucho más fácil comprender la desconfianza que Platón y Aristófanes, en tanto intelectuales de la aristocracia, sentían por los sofistas y por el debate masivo en general.

Empezó una paulatina abstracción de los principios morales de Atenas. Su apoteosis podríamos identificarla en el momento en que Sócrates exige a sus interlocutores que no indiquen ejemplos de aquello de lo que hablan sino que hablen de la cosa misma: qué es la justicia, el valor, la belleza, el amor<sup>246</sup>.

Este movimiento cultural cumplió una función concreta: arrebatarse a un grupo el control de los conceptos a través de los cuales se podía hablar de la sociedad convirtiéndolos en criterios de los cuales cualquiera pudiera usufructuar. Esto se traducía en lo que se comprendía como justo –el adjetivo *dike*– y en su correspondencia con el término *themis*:

---

desafío democrático hacia las normas indiscutidas de una clase dirigente que no había sido desafiada” (MEIKSINS WOOD & WOOD, 1978, p. 92).

<sup>246</sup> Diálogos tempranos como el *Eutifrón* (sobre la piedad) y el *Laques* (sobre el valor) son un buen ejemplo de lo que Sócrates busca.

“Partiendo de principios distintos, *themis* coincide con *dike*, pero anticipa su evolución –luego la palabra es reemplazada casi siempre por *dike*– en cuanto se aplica más claramente a la concepción de una legalidad general basada en la esfera divina. [...] La justicia, gracias a las aberturas que posibilitan su misma vaguedad y amplitud iniciales, será alegada no ya como fuerza que defiende un orden social establecido, sino como la protección del débil”<sup>247</sup>.

La equiparación de la justicia a un orden racional responde también a esto, especialmente en los presocráticos: “Llevada al terreno político, la equiparación de justicia y razón en estos pensadores [Parménides y Jenófanes] y su definición de hombre –y de Dios– como razón, contienen un germen del principio de la *isonomía* o igualdad legal, para expresarla con el lema democrático”<sup>248</sup>. La palabra *logos*, también en boga, adelanta y a la vez determina la posibilidad de esta igualdad. Como ya se comentó, el concepto de *logos* implica un campo común que trasciende la esfera individual en el cual todos participan y dentro del cual se pueden resolver los conflictos, pero el *logos* solo llegó a ser mediador universal porque hubo otros elementos que le permitieron cumplir esa función.

Por todo lo anterior, se podría decir que el desarrollo de muchos de los conceptos de la filosofía clásica no obedeció solo a motivos abstractos o a

---

<sup>247</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS (1975). p. 52.

<sup>248</sup> *Ibíd.* p. 86.

pulsiones de la naturaleza humana, sino a las luchas políticas contra el privilegio aristocrático de la época. La victoria política que resultó de esto está a la vista, cuando algunos años después se puede leer a Aristóteles –partidario del régimen oligárquico de Alejandro– defender la soberanía legal, diciendo que “las leyes bien establecidas son las que deben ejercer la soberanía, y que el magistrado, ya sea uno o varios, debe ejercerla solo en aquellas materias en que las leyes no pueden expresarse con exactitud”<sup>249</sup>.

Pero al llegar a este punto corresponde hacer un alto, para otorgar un matiz a esta valoración aristotélica.

En la época, la existencia y valor de la ley se entendían desde su vaguedad, pues ésta daba pie a la actuación de la Asamblea popular. Así se interpreta por ejemplo, el actuar de Solón como legislador: “Por estar redactadas las leyes sin sencillez ni claridad [...] necesariamente surgieron muchas dudas, y todo, tanto lo común como lo privado, debía juzgarlo el tribunal. Algunos piensan que él, deliberadamente, hizo las leyes poco claras, para que el pueblo fuese soberano en el juicio”<sup>250</sup>. Como ejemplo invertido, el gobierno de los treinta tiranos redactó leyes más precisas como una medida antidemocrática, siguiendo exactamente las mismas razones<sup>251</sup>. Aristóteles reitera la idea –pero en forma de crítica– cuando caracteriza las democracias demagógicas: “En las ciudades que se gobiernan democráticamente no hay

---

<sup>249</sup> ARISTÓTELES, *Política* (2007). 1282b III 11 19.

<sup>250</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses* (1984). 9 2.

<sup>251</sup> *Cfr. Ibíd.* 35 2.

demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos de preeminencia; pero donde las leyes no son soberanas, ahí surgen los demagogos”<sup>252</sup>.

¿Qué expresa esta aparente paradoja, donde la ley por un lado fue un progreso pero por otro un estorbo? La igualdad que la ley garantizaba operaba por su propia ausencia, se podría decir. Esto era así porque la escrituración tenía un fin práctico. Las leyes eran pocas y simples, y más que una presunción de conocimiento –junto a la necesidad de un apego estricto–, su existencia respondía a un criterio de transparencia e independencia, pues –tal como dice Finley– este logro era inútil si no se relacionaba con su concreción:

“Una comparación entre Atenas (o cualquier otra *polis* griega) y Roma es iluminadora. En ambas, la arcaica lucha por un código legal escrito era visto retrospectivamente como crítico en el quiebre del monopolio del poder por parte de la vieja aristocracia [...]. Pero la aplicación y eficacia de todos los códigos legales depende de la interpretación por parte de magistrados y cortes, y a menos que el derecho de interpretación sea ‘democratizado’, la mera existencia de leyes escritas cambia poco las cosas”<sup>253</sup>.

Y en Atenas, al menos, esto funcionaba así: la resolución de un problema

---

<sup>252</sup> ARISTÓTELES, *Política* (2007). 1292a IV 4 26.

<sup>253</sup> FINLEY (1983) p. 30.

intersubjetivo se hacía apelando a los conceptos comunes de una comunidad más que a la letra (legible) de la ley<sup>254</sup>; la importancia y el lugar de la retórica como un arte práctico estaban en esto. Abogados y jueces tenían que entender la justicia de manera común a todos los integrantes de la ciudadanía o, dicho de otra manera, no existía una diferencia entre el ciudadano y el juez: ser ciudadano era ser un juez en potencia. Al momento de hablar, el orador tenía que hacer uso no solo de conceptos sino también de prejuicios, relatos, vivencias, etc. que fueran comunes y no patrimonio de un grupo. No es extraño que Aristóteles haya llamado a esto “lugares comunes”.

Dicho de otra forma, la relación del pueblo con la ley hacía que los presupuestos institucionales para intervenir en un debate fueran tan simples que no funcionaran como una barrera de entrada para el ciudadano común. Las fórmulas a mencionar dentro de un alegato eran pocas y breves; la cita de leyes se realizaba de manera oral y no funcionaban como un referente obligatorio y determinante para un caso. Aristóteles, agudo observador de su tiempo, menciona las leyes en su *Retórica* dentro de las pruebas no propias del arte, junto a los testigos y los contratos, en un plano de igualdad, y en su desarrollo evalúa la forma práctica de su uso: en caso de que favorezca hay que mencionarla, en caso de que no hay que soslayarla en favor de otros

---

<sup>254</sup> Esta era la razón por la cual la apelación a las emociones era un recurso tan usado en la época, por ejemplo: “el defensor, o acusador, según los casos, no oculta su odio e irritación contra la parte contraria, y, muy por el contrario, busca por todos los medios provocarla en los jueces. Al jurado nunca se le pide ecuanimidad u objetividad, sino ira o piedad” (LISIAS, 2007, Nota 2 del traductor).

factores<sup>255</sup>.

Había una incertidumbre respecto a qué iba a pasar en torno a un caso, pues no habían supuestos específicos que normaran las situaciones: “Un litigante o jurado ateniense no percibía los argumentos normativos o extra-normativos como fundamentalmente distintos en carácter o efecto. [...] la norma que se imponía a través de un veredicto no era habitualmente aquella bajo la cual el caso había sido traído”<sup>256</sup>. Por tanto no había una relación explícita entre distintos tipos de normas, siendo el ejemplo literario clásico la tragedia *Antígona*, donde no hay quien dirima el conflicto entre la ley de la *polis* y la ley de la familia.

Por otro lado, esta misma aplicación difusa de las normas era lo que permitía que la comunidad tuviera un cierto orden en la Atenas clásica. La existencia de la *graphe paranomon*, acción que facultaba a perseguir a cualquier ciudadano que propusiera algo contrario a las leyes, servía como mecanismo regulador para controlar el abuso individual del ordenamiento político: “La ley (no escrita) siempre había guiado las acciones de la gente. La *graphe paranomon*, [...] era regularmente invocada como una salvaguardia de la democracia y regularmente suspendida (como democrática en sus efectos) por oligarcas exitosos. La *graphe* inducía precaución y cuidado al uso de la ley

---

<sup>255</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* (2007). I 1375a. Lanni (2013, p. 166) estima que esta forma de ver la ley se corresponde con los discursos judiciales que actualmente se conservan.

<sup>256</sup> LANNI (2013). p. 168.



[induced caution, and attentiveness to the law]<sup>257</sup>.

La *isonomía* en Atenas no significó una equidad formal frente a normas, tal como hoy podríamos entender que una persona es formalmente igual a otra al pactar un contrato a pesar de las diferencias económicas, étnicas, de género, que las puedan separar. Este principio consistía en la igualdad que permitieron los conceptos y la falta de leyes coactivas claras, resultando en instancias abiertas a todos sus integrantes. Esta fue la razón por la que fue necesaria la elaboración de criterios que no dependieran de la tradición o de un conocimiento específico sino que cualquier ciudadano pudiera comprender y compartir. Tal como decía la tragedia de Eurípides citada al principio de la sección: “El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta”.

El vínculo histórico entre democracia y filosofía es ahora más claro y evidente. La filosofía, en términos generales –es decir, no acotada a la práctica platónica–, surgió de la necesidad de articular conceptos que permitieran la discusión igualitaria.

Hay que observar que el concepto no es propiamente hermenéutico. Es decir, no explica qué era lo que los mismos atenienses pensaban que era la *isonomía* sino cuál fue el efecto de lo que ellos consideraban que era la igualdad ante sus propias leyes. De esta manera, la visión es retrospectiva: qué entendemos hoy como *isonomía* y cuál era su efecto.

---

<sup>257</sup> FARRAR (2007). p. 176.

Este primer principio invita a pensar si la existencia de leyes o precedentes sobre los cuales se deben tomar las decisiones brinda una seguridad en su aplicación común, tal como se propone en la idea de igualdad ante la ley moderna. Puesto que la discusión de hoy conlleva de alguna manera la profesionalización, el que interviene en instancias resolutorias es una persona que habita en ellas y que conoce sus códigos: los abogados y jueces, en el caso de los discursos forenses; los políticos profesionales como parlamentarios, y ministros, en los discursos deliberativos. El *logos* político y el judicial no están pensados para un habitante común, ni para existir de manera cotidiana y constante, si bien pueden irrumpir de alguna manera a través de los medios de comunicación. Eventualmente pueden llegar a ser aprehendidos, es cierto, pero dependen de códigos que un peatón no maneja porque este no se relaciona –ni tiene que hacerlo– con la esfera política, administrativa o judicial. El mundo del Estado es algo totalmente ajeno para el ciudadano que, se supone, lo integra.

Para ser justos, habría que recordar que el Estado busca hacerse cargo de esta falencia: si el código de las instancias estatales está inevitablemente codificado, garantiza que todo ciudadano tenga acceso a la asesoría de una persona con las habilidades para descifrarlo<sup>258</sup>. Pero bajo la forma en que se está viendo el asunto (o sea, desde los presupuestos para poder dar una

---

<sup>258</sup> “La ley asegura a todas las personas: 3°. La igual protección de la ley en el ejercicio de sus derechos [...] Toda persona tiene derecho a defensa jurídica [...]. La arbitraré los medios para otorgar asesoramiento y defensa jurídica a quienes no puedan procurárselos por sí mismos” (CHILE. Ministerio Secretaría General de la Presidencia. 2005. Constitución Política de la República de Chile. Art. 19 N°3).

discusión igualitaria), hacer esto no es más que prolongar la enfermedad con una capa de letrados tan grande, que todos puedan tener acceso a uno. Es decir, al asegurar el acceso a asesoría y defensa letrada, el Estado ratifica esta distancia, no la subsana.

Por todo lo comentado, si se quisiera convertir este principio en un deber ser político, podría formularse de la siguiente manera: “La justicia y la política solo pueden ser democráticos si sus deliberaciones se hacen en un lenguaje que pueda entender cualquier ciudadano”. Esta sería, por así decirlo, la primera condición que exigiría un ateniense.

El principio de *isonomía* es un presupuesto para la democracia, mas no su realización. Es necesario tenerlo en cuenta pues hace que la Asamblea sea un espacio resolutivo donde todos pueden entender lo que se está tratando –y por eso, al menos no hay una barrera de entrada ‘conceptual’, si se quiere, para intervenir–, pero hay que considerar también que Atenas no ha sido el único régimen político que se ha propuesto ordenar la comunidad según normas que puedan ser compartidas y comprendidas por todos, si bien fue el primer régimen en plantearse. Si para discutir de justicia se hace necesario tener ciertos conocimientos especiales, sin los cuales el debate es imposible, cabe preguntarse qué tan igualitario puede ser su ejercicio.

### **3.2 Isocracia, o Igualdad de Poder**

“Hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble,

siendo pocos”<sup>259</sup>

A muchos historiadores les ha llamado la atención que la teoría política clásica siempre haya acudido directamente a criterios de clase para definir las diferencias entre formas de gobierno<sup>260</sup>. Esto es por la importancia que tuvo la *isocracia* al definir la democracia, pues este principio habla directamente de la manera en que se organiza el poder en la *polis*.

Afirmar que igualar en voto a los nobles y los pobres es una medida progresista puede no tener nada nuevo el día de hoy. Pero esta no es la clase de igualación que trata la *isocracia*, pues debe pensarse en relación a la estructura social que existía junto a ella. Así lo piensa Aristóteles, cuando afirma: “Existe democracia cuando los libres ejercen la soberanía, y oligarquía cuando la ejercen los ricos. [...] No obstante, estos criterios no bastan por sí solos para definir estos regímenes”, porque “ni si los libres, siendo pocos, mandan sobre una mayoría de no libres, constituye una democracia [...] ni los ricos, por sobresalir en número, constituyen una oligarquía”<sup>261</sup>. El criterio para determinar que una *polis* es democrática no es cuantitativo sino cualitativo.

La *isocracia* era el resultado de la especificidad histórica que tuvo el voto igualitario. Había una función que cumplía la política en la Antigüedad que hacía importante el derecho a voto en la Asamblea. Pero esto fue modificado

---

<sup>259</sup> ARISTÓTELES, Política (2007). 1290b 4 6.

<sup>260</sup> Así inicia Finley (1983) comentando sobre otro historiador que hizo lo mismo, y también así lo comenta Meiksins Wood & Wood (1978).

<sup>261</sup> ARISTÓTELES, Política (2007). 1290b IV 4 3-5.

significativamente en la modernidad, donde el desarrollo del capitalismo y el Estado de Derecho moderno —empezando en el siglo XVII, con su paroxismo en la Revolución Francesa— cambió la función del aparato político, separando dos ámbitos: por un lado está la economía y por el otro la política.

La economía se limita a la esfera de la circulación de bienes, en la propiedad privada y las relaciones contractuales entre privados. Nótese la importancia que tiene el liberalismo para articular racionalmente esta realidad, pues sin una esfera de no intervención por parte del Estado no sería posible de ninguna manera plantearse la separación. Por otra ruta diferente funciona el aparato político, admitiendo la participación de manera paralela y distinta a la vía económica. Una persona puede no tener propiedades pero eventualmente votar, o al revés, un Estado admite una u otra coalición política al poder, pero no que se atente directa o indirectamente contra el orden económico en sus raíces.

Schmitt observa aquello agudamente cuando critica la imposibilidad de hacer política dentro de la economía moderna:

“[...] no es posible transferir puntos de vista políticos a relaciones económicas mientras imperen en la economía la libertad de contrato y el derecho privado. [...] una forma de organización política deja de ser política si, como en el caso de la economía moderna, está construida sobre la base del derecho privado. Existen realmente analogías entre el monarca —dueño absoluto en el Estado— y el empresario capitalista privado —dueño absoluto (si bien en un

sentido totalmente distinto) en su empresa—; en ambos casos es posible la colaboración de los súbditos, pero tanto la forma como el contenido de la autoridad, de la publicidad y de la representación son esencialmente distintos”<sup>262</sup>.

La modernidad capitalista admitió la posibilidad de dos esferas que funcionan de manera paralela pero con lógicas distintas. La única forma en que el Estado intervenga en la economía es como un privado: ya sea como uno entre muchos otros o como un único empleador privado en una gran fábrica que abarque a todos. El empresario, por otro lado, interviene en la política, como se vio anteriormente, a través de la prensa y la propaganda –de manera pública– o del lobby –menos abiertamente–.

En contraste con lo anterior, las organizaciones sociales anteriores aparecían como una unión indisoluble entre política y economía. Tal como dice Polanyi,

“[En las sociedades precapitalistas] la redistribución tiende a fundir el sistema económico en las relaciones sociales. Encontramos, como regla, al proceso de redistribución formando parte del régimen político existente, fuera este una tribu, ciudad-estado, un despotismo o un feudalismo basado en el ganado o la tierra. La producción y distribución de bienes se organiza principalmente a través de la recolección, almacenaje y redistribución,

---

<sup>262</sup> SCHMITT (2002). p. 32.

concentrándose el modelo alrededor del jefe, el templo, el déspota o el señor”.<sup>263</sup>

Así por ejemplo, en el feudalismo el señor ostentaba tanto la posición de líder político –al cual el vasallo debe obediencia–, como representaba también el mecanismo de extracción y distribución de excedente económico –a través de tributos–. De esta manera, era el eje a través del cual se organizaba el proceso de producción y reproducción social. Algo similar ocurría en las formas de organización más clásicas, en las cuales la figura de la ciudadanía –cuyo origen está en la *polis* ateniense (si bien se pueden encontrar antecedentes en las formas de organización que la preceden) y su final en la Roma imperial– cumple un rol de resistencia, tanto política como económica.

Quizás un primer indicio de esta imbricación político-económica es que la ciudadanía antigua de la que se habla se definía en directa oposición a un concepto que se podría entender también dualmente: la servidumbre. La democracia misma se pensaba como la ausencia de esclavitud, y la palabra *δεσπότης* ostenta este significado doble: era el dueño de esclavos, y al mismo tiempo el señor de comunidades políticas fuertemente jerárquicas para la mentalidad griega de la época, como el imperio persa<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> POLANYI (2001). p. 55.

<sup>264</sup> “δεσπότης, ου, ό.— Maestro, señor, prop. el señor de la casa [...]; de una familia; respecto a esclavos [...] 2. Déspota, gobernante absoluto [...] II. Generalmente maestro, señor, dueño [...]” (LIDDELL & SCOTT, 1940). Fue la palabra que se usó en la época para caracterizar los regímenes “asiáticos” en general, donde se incluye el persa. Esta coincidencia lingüística se proyecta, quizá de forma más tenue, en los posteriores idiomas (Cfr. MEIKSINS WOOD &

Bajo esta dualidad es que Aristóteles –quizá uno de los que más resistencia opuso a la democracia– toma la definición de ciudadano desde funcionamiento de Atenas: “quien tiene la posibilidad de participar [κοινωνεῖν] en la función deliberativa o judicial [ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς], a ése llamamos ciudadano de esa ciudad”<sup>265</sup>. El concepto de participar que utiliza Aristóteles no tiene el sentido de tener una parte (“participar”) en una sociedad de acciones, por ejemplo, sino que se asemeja a la manera en que una pierna o un brazo es parte (“participa”) del cuerpo<sup>266</sup>, asimilable al uso de “compartir”. Es así como la “participación” antigua depende de la forma en que un ciudadano puede formar parte del funcionamiento de un cuerpo social. Por tanto, era una práctica y no un título<sup>267</sup>. Los derechos modernos, en cambio, implican a la vez un campo de libertad propia y una limitación dentro de los ajenos. Un derecho político como el voto es un potencial que se puede ejercer pero que no se pierde por no ejercerlo. Es decir, es pensado desde la esfera privada.

Es importante notar el matiz, pues no es la obligatoriedad de ejercicio lo que hace la diferencia. Si el voto fuera obligatorio en un Estado, sería análogo a si se obligara legalmente a que el dueño de una propiedad raíz construyera en ella –es decir, modifica la voluntariedad de uso, pero no cambia su estructura de ser un derecho, un título–. En cambio, la participación griega se caracteriza por

---

WOOD, 1978, p. 173).

<sup>265</sup> ARISTÓTELES, *Política* (2007). 1275b.

<sup>266</sup> “κοινων-έω, fut. –ήσω.— hacer o tener algo en común con otros, compartir, participar de algo con otro [...] 2. κ. τινός tener parte en, participar en algo [...]; τῶν αὐτῶν κ. πάντων tenerlo todo en común [...] 6. abs., compartir una opinión, estar de acuerdo” (LIDDELL & SCOTT, 1940).

<sup>267</sup> *Cfr.* OSTWALD (2004). p. 166.



existir para el ciudadano como el acto de ser parte del funcionamiento cotidiano de la *polis*, y para la comunidad como el motor de su funcionamiento. La participación no es un imperativo ético o político, un actuar deseable por parte de sus integrantes: es parte misma del funcionamiento colectivo. Sin participación un Estado de Derecho puede existir, pero no una *polis* democrática.

Es por esta razón que en tiempos de Aristóteles “ciudadano” y “ciudad” son palabras que se definían entre sí:

“La palabra griega para ciudadanía es *πολιτεία*. La misma palabra describe también al conjunto de los ciudadanos y a la constitución, la estructura total del estado. En este hecho encontramos dos cosas expresadas: primero, que el estado [...] descansaba sobre la ciudadanía y su distribución; es decir, el tipo de constitución dependía del número y calidad de aquellos que eran ciudadanos. Segundo, [...] la palabra abstracta *politeia* reflejaba la unidad de los ciudadanos, no solo la suma de individuos sino el cuerpo viviente compuesto de dominantes y dominados, y la vida política que era la vida misma y el ser de los ciudadanos”<sup>268</sup>.

Por eso, la pertenencia a la ciudad era más restrictiva a la actual: los esclavos y las mujeres no entraban dentro de ella. Sin embargo, su restricción iba de la mano con una mayor ingerencia en el funcionamiento de la comunidad

---

<sup>268</sup> EHRENBURG (1960). p. 39.

pues era una actividad, no un deber ético y político. Podían existir castigos por no involucrarse políticamente siendo ciudadano<sup>269</sup> y sobre el ciudadano que se preocupa solo de sus propios asuntos un político como Pericles es capaz de decir: “Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos [los públicos] lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil”<sup>270</sup>.

La estrategia filosófica de Aristóteles en la *Política* se corresponde con una forma de relacionarse que es totalmente distinta a la estructuración del Estado de Derecho. El conjunto de la ciudadanía asume diversas funciones y así todos sus derechos e igualdades no existen como títulos garantizados por un ente superior como el Estado, sino como la existencia dentro de un organismo político común que les otorga todo esto:

“Aristóteles no ve a ninguno de los tres equivalentes [a ciudadanía, igualdad o libertad] – *polites*, *isotes* y *eleuthería* – como un ‘derecho’ o un ‘título’, aunque algunos derechos estén implicados cuando se intenta traducir estos términos a nuestro aparatage conceptual. [...] Aristóteles trabaja con varias expresiones que, si bien pueden incidentalmente connotar ‘derechos’, primariamente denotan ‘compartir’, ‘participar’ (*metechein arches*) o ‘estar en

---

<sup>269</sup> “Viendo que muchas veces la ciudad tenía discordias civiles y que algunos ciudadanos por indiferencia se contentaban con el mero azar, promulgó una ley especial contra éstos: “el que, estando dividida la ciudad, no tome armas ni con unos ni con otros, quede condenado a la *atimía* y deje de tener parte en la ciudad” (ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenienses*, 1984, 8 5)

<sup>270</sup> TUCÍDIDES (2006). II 40 2. En *La Guerra del Peloponeso*, cuando Tucídides se refiere a los atenienses siempre los contrasta con los espartanos por su carácter activo. Por eso hace decir a los corintios, cuando hablan sobre los atenienses: “Ellos son innovadores, resueltos en la concepción y ejecución de sus proyectos; vosotros [espartanos] tendéis a dejar las cosas como están, a no decidir nada y a no llevar a cabo ni siquiera lo necesario” (*Ibíd.* I 70 2).

una posición para hacer algo' (*exeinai*). [...] para Aristóteles el estado es una entidad compuesta, cuyas partes constitutivas 'participan en' o 'comparten en'. La forma típica de describir el *status* de la ciudadanía es la de "tener parte en la comunidad social y política" (*metechein tes politeias <o tes poleos>*). La norma de este *status* se encuentra en la democracia, en la cual todos los ciudadanos tienen parte igualitaria, basada en la libertad e igualdad"<sup>271</sup>.

La mejor formulación de este cambio es la oposición que hace Benjamin Constant entre la libertad antigua y la de los modernos.

Para los antiguos la libertad "se componía más bien de la participación activa en el poder colectivo que del disfrute pacífico de la independencia individual"<sup>272</sup>. La libertad antigua consistía en la participación política, mientras la moderna privilegia el disfrute de libertades civiles que éstos desconocían. El ciudadano "se entregaba por entero a las decisiones del soberano, del legislador; le reconocía el derecho de velar todos los actos y de constreñir la voluntad"<sup>273</sup>. La caracterización acierta en lo nuclear: la ciudadanía clásica es pertenecer a la ciudad; la moderna es la garantía de un espacio donde la ciudad no esté. Como se mencionó, lo que hoy comprendemos por ciudadanía es un cúmulo de libertades personales expresadas como títulos.

Siguiendo esta línea de razonamiento, la pregunta por quién era un

---

<sup>271</sup> OSTWALD (2004). p. 165. "La ciudadanía conllevaba un nexo [nexus] de privilegios y obligaciones en muchas esferas de actividad, definidas jurídicamente y celosamente protegidas; era la membresía en una orden, en el sentido más estricto del término" (FINLEY, 1974, p. 47).

<sup>272</sup> CONSTANT (1968). p. 232.

<sup>273</sup> *Ibíd.* p. 234.

ciudadano o cómo era una ciudad en la Antigüedad tenía una influencia directa en la distribución social de la riqueza y de la configuración de las clases socio-económicas. Como bien comenta Meiksins Wood:

“La idea misma de una *comunidad cívica* y de *ciudadanía*, como distinta a un aparato estatal impuesto o a una comunidad de gobernantes, era específicamente griega y romana; y marcó una relación totalmente nueva entre apropiadores y productores. [...] La *polis* griega rompió con el patrón general de las sociedades estratificadas de división entre *gobernantes* y *productores*, y especialmente con la oposición entre estados apropiantes y comunidades campesinas sometidas. En la comunidad cívica, la membresía de los productores –especialmente en la democracia ateniense– significó un grado sin precedentes de libertad de las maneras tradicionales de explotación, tanto en la forma de sujeción por deuda, servidumbre o en forma de tributos”<sup>274</sup>.

La ciudadanía clásica no era solo la participación identitaria en una comunidad lingüística y cultural, exigía también garantías económicas para no ser un sujeto dependiente. El carácter dual de las categorías políticas clásicas reaparece: las grandes reformas democráticas fueron un entrecruzamiento constante de rearticulaciones del aparato político con reformas económicas que le daban sustento: la disputa por la participación política no era –como se tiende a creer–entre clases privilegiadas, sino *contra* ellas.

---

<sup>274</sup> MEIKSINS WOOD (1995). pp. 188-9.

La mejor prueba de esto es la misma historia de Atenas. El periodo anterior a la llegada de Solón es descrito por Aristóteles, por ejemplo, como un periodo de deudas perpetuas y dependencia económica absoluta: “[...] los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. [...] Y los préstamos los obtenían todos respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón”<sup>275</sup>. El conflicto que levanta a Solón como árbitro entre ricos y pobres surge de este estado antecedente de deuda entre clases. La distribución geográfica de las categorías ciudadanas, ya comentada en la sección sobre la *isonomía*, son incomprensibles sin las reformas redistributivas que le anteceden. Cuando Aristóteles comenta las acciones de Solón, el fin de las deudas es claramente el primer paso de la reestructuración de la *polis*:

“Cuando Solón tuvo plenos poderes, libertó al pueblo para el presente y para el futuro, al prohibir los préstamos con la fianza de la propia persona, y promulgó leyes e hizo una cancelación de las deudas, tanto privadas como públicas, cancelación que llaman descarga, porque es como si se hubieran descargado de un peso”<sup>276</sup>.

El proceso de apertura democrática siguió constantemente este patrón económico, garantizando la autonomía de clases que anteriormente existían

---

<sup>275</sup> ARISTÓTELES, La Constitución de los Atenienses (1984). 2 3.

<sup>276</sup> *Ibíd.* 6 1. La centralidad de esta medida es tan importante, que en la recapitulación posterior de Aristóteles la primera y principal medida democrática de Solón fue prohibir los préstamos con fianza personal, siendo el derecho a voz en la asamblea la tercera medida importante (Cfr, *Ibíd.* 9 1).

bajo la dependencia. Si bien el tirano Pisístrato no debió recurrir a medidas tan drásticas, “a los pobres les prestaba dinero para sus trabajos, de manera que pudieran sostenerse cultivando la tierra”<sup>277</sup>.

La exención tributaria y la autonomía de las clases de trabajadores directos –fenómeno único en la Antigüedad hasta el momento– caracterizaban de tal manera la comprensión de la ciudadanía, que el colapso de esta independencia económica fue visto como el fin de las formas políticas de la Antigüedad:

“[La exención tributaria era] un correlato de la distinción comúnmente formulada en términos políticos entre la libertad del ciudadano clásico de la ciudad-estado y la ausencia de libertad, relativa o total, bajo los imperios (y bajo regímenes arcaicos anteriores). Sugiero que la exención tributaria era un importante apoyo a ese novedoso y extraño fenómeno de la Antigüedad clásica que rara vez se ha repetido: la incorporación del campesino como un miembro completo de la comunidad política”<sup>278</sup>.

Los periodos en que se abre o cierra bruscamente el acceso a la ciudadanía son, a la vez, momentos de fuertes transformaciones económicas. Un ejemplo poco frecuente puede mostrar qué tan oscurecido puede aparecer el tema. A partir del año 451 a. C., durante la Guerra del Peloponeso, se restringe la ciudadanía solo a aquellos

---

<sup>277</sup> *Ibíd.* 16 2.

<sup>278</sup> FINLEY (1974). p. 96.

atenienses nacidos de un ciudadano ateniense y de una madre hija de un ciudadano. Esta medida, a primera vista, parecería ser el resultado del racismo de un pueblo antiguo. Sin embargo, visto en su dimensión económica de clase la restricción tiene un sentido en la reconfiguración de poderes dentro de la disputa interna:

“El matrimonio con mujeres no atenienses era frecuente solo en las clases altas. A la gente más pobre le era muy difícil casarse, o siquiera encontrarse, con una extranjera a menos que fuera una esclava [...]. Es más probable que la ley haya sido un arma, o la amenaza de una, en la disputa interna contra los oligarcas. [...] cuando Pericles trataba de realizar cualquier política [...] se encontraba con la fuerte oposición de la aristocracia; la ley de ciudadanía fue posiblemente dirigida contra ellos.”<sup>279</sup>

Este ejemplo en particular, y otros muchos a través de la Antigüedad, como la extensión universal de la ciudadanía romana o la concesión de la ciudadanía ateniense a esclavos (batalla naval de Arginusa, en 406 a. C.) o ciudadanos de otras *polis* (como Platea, en 427 a. C.), muestran un contraste entre la forma de operar de los distintos conceptos de ciudadanía. La política de la Antigüedad consistió en disminuir o ampliar el acceso a la ciudadanía; la moderna, en cambio, la amplió mientras restringió su concepto:

---

<sup>279</sup> EHRENBURG (2011). p. 181

“Donde el republicanismo clásico resolvió el problema de la elite propietaria y la multitud trabajadora restringiendo la extensión del cuerpo ciudadano [...], la democracia capitalista o liberal permitió la extensión de la ciudadanía restringiendo sus poderes [...]. Donde una proponía un cuerpo ciudadano activo pero exclusivo [...], la otra pudo, eventualmente, concebir un cuerpo inclusivo pero en su mayoría pasivo, que abarca tanto a la elite como a la multitud, pero cuya ciudadanía tendría un ámbito más limitado”<sup>280</sup>.

La democracia significó en la práctica no el fin de los privilegios sino su expansión, “el demos fue en algún sentido “aristocratizado”. El pueblo como conjunto asumió los privilegios que antes existían solo para la elite”<sup>281</sup>. La *isocracia* no significaba que todos eran iguales sino al contrario, presuponía que existían diferencias importantes, y con ellas la libertad era la base para lograr la igualdad. En este contexto, la intervención política era una forma de proteger los intereses propios del grupo y por eso las definiciones conllevaban siempre una indicación del grupo económico que tenía el poder. Las diferencias muchas veces explicitadas del sistema –el enfrentamiento entre ricos y pobres– tenían un resultado ecualizador, pues cuando los autores de la Antigüedad abordan las posibles formas de gobierno están observando también un resultado, lo que ocurre cuando los propios ciudadanos defienden sus intereses. Por ello, la

---

<sup>280</sup> MEIKSINS WOOD (1995). p. 208.

<sup>281</sup> FARRAR (2007). p. 175.



igualdad se da en la actividad: “El sistema dependía en la voluntad de los ciudadanos individuales para tomar la iniciativa. ὁ βουλόμενος, “aquel que lo desea”, es una figura clave en la operación de la democracia ateniense[...]<sup>282</sup>.

Es por esta configuración del panorama político que la estrategia de los oligarcas fuera excluir estos sectores del gobierno de la ciudad. Aristóteles, por ejemplo, afirma: “La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios”<sup>283</sup>. La misma oposición fundamental opera en Platón, que trata de no extender la soberanía a aquellos dedicados a los trabajos “insignificantes” sino a los librados de todo trabajo y que pueden dedicarse a pensar (o sea, los nobles)<sup>284</sup>.

Tiene sentido, como se comentó en un principio, que Aristóteles termine su explicación sobre qué es la deliberación con las tipologías de gobierno existentes, reconociendo que la pregunta sobre el qué hacer tiene un significado totalmente distinto dependiendo de quienes sean los que efectivamente pueden tomar las decisiones. Formulándolo de otra manera, mientras el concepto de *isonomía* se refiere a las condiciones para discutir, la *isocracia* toma al ciudadano como sujeto de convencimiento. En la deliberación,

---

<sup>282</sup> “La libertad no era un regalo divino, sino preservada por la forma de gobernarse [polity]. La libertad era una prerrequisito y un producto de la ciudadanía. Cualquier ciudadano que así lo deseara era libre de hablar en la Asamblea, de proponer una moción, de desafiar o acusar a otro ciudadano por haber violado las leyes” (FARRAR, 2007, p. 180).

<sup>283</sup> ARISTÓTELES, Política (2007). 1278a 5 3.

<sup>284</sup> Cfr. MEIKSINS WOOD & WOOD (1978). pp. 158-9.

él es quien convence, quien debe ser convencido y el que toma la decisión final.

Pero que no se malentienda, decir lo anterior no significa que en Atenas los intereses eran prístinos y la deliberación cumplía con los máximos estándares de honestidad y transparencia, como los que Habermas buscaba al hablar de acción comunicativa en contraste con acción estratégica. Ciertamente era posible la manipulación, la mentira y el engaño<sup>285</sup> en la Grecia clásica, y la obsesiva literatura que trata de ello es una buena prueba. Sin embargo, la posición objetiva, material, desde la cual se hacía eso era distinta. Tal como se comentará más adelante, no era un representante que defendía intereses ajenos sobre el propio, sino muchos intereses personales confluyendo discursivamente en la Asamblea. Que eso se pudiera canalizar por la oratoria apelando a valores comunes es un tema distinto.

En conclusión, la *isocracia* fue más de lo que hoy podríamos entender como igualdad en el voto. Este principio tenía sentido por la forma en que se articulaba la sociedad para ser efectivo, donde la economía no funcionaba como una esfera autónoma, independiente de la política. Aunque en los regímenes antiguos esto significaba por lo general que el “estado” – comprendiendo esta palabra de manera muy laxa y en minúsculas– era un mecanismo directo de explotación, en aquellos lugares donde floreció la ciudadanía como práctica, la discusión en las instituciones de la ciudadanía

---

<sup>285</sup> La existencia de estos conceptos puede ser ciertamente cuestionada, especialmente la que refiere a manipulación. Su mención asume su realidad solo para objetivos explicativos. Para los propios filósofos esto era evidentemente un tema: Sócrates inicia su defensa mencionándolo, y posteriormente en su diálogo *Critón* también lo trata.

organizada sirvió como arma de lucha muy poderosa contra la dominación económica. Incluso más: la ciudadanía *era* la independencia económica.

Teniendo en cuenta esto, ¿cuál sería el rol emancipador que podría tener la ciudadanía hoy, si su igualdad puede subsistir con enormes diferencias económicas? Como decía Schmitt, no se pueden pensar políticamente aquellos sectores que se constituyen desde el derecho privado, tal como sería la esfera de la propiedad privada. Cualquier forma de pensar en la política no puede hacer abstracción de esa variable, crea o no en la posibilidad de una democracia compatible con la propiedad privada de grandes sectores económicos.

Mas nuevamente, solo se puede afirmar todo lo dicho de manera retrospectiva. Probablemente, hoy solo podamos imaginar cuáles fueron los vastos efectos que tuvo la democracia en el mundo antiguo en cuanto ejemplo. Los griegos antiguos ciertamente no se propusieron unificar la política y la economía, ni tampoco racionalizaron lo que sucedería por una ampliación de la ciudadanía de la manera en que ellos la hicieron. Después del Siglo de Oro de la democracia ateniense, prácticamente todos los pensadores políticos tenían una postura antidemocrática, pero que aun en Roma su ideal tenía que rescatarse para delimitar qué era la República. Alguna marca honda terminó dejando.

### **3.3 La Deliberación Colectiva: *Isegoría* o Igualdad de Palabra**

“Que todos los ciudadanos decidan sobre todas las cuestiones es propio

de una democracia, pues el pueblo busca este tipo de igualdad [...]. Que algunos deliberen sobre todas las cuestiones es propio de la oligarquía”<sup>286</sup>.

Según se ha dicho, la *isonomía* era una de las condiciones básicas para la democracia, exigiendo conceptos normativos que trasciendan los criterios tradicionales y que puedan ser usados por todos, que sean comprensibles y comunes. La *isocracia*, por otro lado, era la ciudadanía como forma de defensa y ejercicio de la independencia económica en la comunidad política. Pero estos dos elementos aun no determinan lo que puede entenderse por democracia. Instituciones que las involucran, como era la elección de estrategos o generales, podían ser consideradas oligárquicas y no democráticas<sup>287</sup>. La democracia aun carece del elemento esencial que hace que sea un proceso y no un mero resultado. Ambos principios tienen una existencia que estaba conectada orgánicamente con la deliberación, la forma de ejercer la ciudadanía era por la palabra en la Asamblea popular (ἐκκλησια), el órgano principal de la *polis* ateniense.

El ejercicio igualitario de poder solo existía después de una discusión sobre los asuntos que se debían votar. Aún más: el voto no era el fin necesario de la asamblea, sino una forma de dirimir diferencias. Una asamblea podía terminar

---

<sup>286</sup> ARISTÓTELES, *Política* (2007). 1298a IV 14 4-7.

<sup>287</sup> V. g. Aristóteles (*Ibíd.* 1294b 4-5) dice: “Parece ser democrático que los cargos se den por sorteo, y oligárquico que se den por elección [...]. Por consiguiente, propio de la aristocracia y de la república es tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía que las magistraturas sean electivas, y de la democracia que no dependan de la renta”.

perfectamente de forma inconclusa o por acuerdos. La institución central de cualquier instancia democrática era la deliberación abierta sobre el asunto a decidir. Si se tuviera que caracterizar la discusión que se dio en la época sobre política, los argumentos a favor y en contra de la democracia involucraron principalmente este aspecto.

Por eso, más riesgoso que el voto igualitario o que la igualdad ante las leyes aisladamente, era el hecho de que bajo estas condiciones pudieran *opinar* sobre el rumbo de la *polis*. Esto fue la *isegoría* en Atenas, no una facultad privada sino un poder público: “La libertad de expresión (cuando existía) significaba literalmente la libertad de ‘hablar en público en las discusiones que precedían cualquier decisión colectiva’, no la libertad de tener ideas impopulares o inaceptables, o de discutirlos entre los amigos y pupilos”<sup>288</sup>.

La asociación común entre democracia y representación hace pensar que la elección de generales era la aplicación de la soberanía popular. Sin embargo, su existencia era excepcional y no arrastraba la centralidad de la deliberación en la Asamblea<sup>289</sup>. Y esta centralidad era custodiada tan celosamente que los cargos se determinaban según azar para evitar que las discusiones abiertas fueran manejadas por un pequeño grupo de personas. De esta manera, la igualdad en el poder se reflejaba también en el hecho de que todos ostentaban

---

<sup>288</sup> FINLEY (1983). p. 29. Según el mismo autor, el exilio era una pena con significado político porque impedía la comunicación oral, fundamental para el hacer política.

<sup>289</sup> “La ecuación ‘democracia=régimen electoral’ está tan fuertemente arraigada en nuestra cultura que hay que hacer un esfuerzo consciente para ponerla de lado en el estudio de la política antigua. Había elecciones [...] pero también había asambleas con (al menos formalmente) el poder último de decisión sobre los asuntos. Había, en breve, un grado de verdadera participación popular” (FINLEY, 1983, p. 70).

rotativamente cargos<sup>290</sup>; los únicos cargos electos eran aquellos que respondían a principios de técnica, como un constructor de barcos. Por tanto, cuando se hacía elección de un general no se elegía técnicamente a un líder, sino a un experto en estrategia militar. En una asamblea relacionada con la guerra existía la costumbre de que hablaran primero, pero no de una forma distinta a cualquier otro ciudadano<sup>291</sup>. En todos los casos, el ciudadano sabía que no votaba a alguien para que hablara por él, sino para desempeñar una función específica dentro de la administración. El criterio era técnico, pero no tecnocrático<sup>292</sup>.

Como sistema, la democracia giraba en torno a dos órganos: el Consejo y la Asamblea. El Consejo (o *Boulé*) era integrado por 500 personas, que llevaban la tabla de lo que se discutía y que eran los encargados de llamar a las asambleas ordinarias y extraordinarias. La existencia de este consejo evitaba el enquistamiento haciendo una rotativa anual de miembros y el control indirecto

---

<sup>290</sup> “La elegibilidad para una magistratura no era vista como algo que el ciudadano tenía como un derecho; la elegibilidad era meramente el resultado lógico de la igualdad natural. La tenencia de algún cargo era una parte de las condiciones para ser ciudadano, y el estado de hombre libre hace que uno sea igual a todos los demás ciudadanos. La igualdad de los ciudadanos existe negativamente en el hecho de que ni el más acaudalado ni el indigente dominara la sociedad, y positivamente en que aquella libertad le daba el mismo peso político a todos” (OSTWALD, 2004, p. 163). Posteriormente incluso agrega que para Aristóteles la *isonomía* no era tan relevante como la rotativa de puestos para caracterizar a la democracia.

<sup>291</sup> Cfr. SINCLAIR (1988). pp. 82-3.

<sup>292</sup> Si se quiere una analogía aplicable en la actualidad, es como si se votara por los expertos que asesoran el trabajo parlamentario en la creación de una ley (abogados, economistas, sociólogos, etc.), reteniendo la discusión y votación de leyes en la ciudadanía como conjunto. En tal caso –si se quiere seguir con la analogía–, no se atentaría contra la *isonomía*, pues los expertos tendrían que hacer un ejercicio de traducción importante para transmitir su trabajo de manera útil ante los ciudadanos. Un ejemplo moderno de esta discusión se presenta en Castoriadis (1972, sección 7.a), que piensa cómo funcionará la simplificación y racionalización de la información de manera democrática en los consejos de fábrica.

de la discusión –para evitar las victorias “por secretaría”– al ser electos todos sus miembros al azar. Si un político cualquiera quería introducir un tema en la agenda o darle un cierto matiz a la discusión, debía tener muchos amigos<sup>293</sup>. Y no obstante aquello, durante la asamblea cualquiera podría proponer una moción o sugerencia.

La participación política no surgía del aire ni era espontánea –es decir, carente de cualquier organización–, pues había un aparataje que exigía a los ciudadanos desempeñar por sorteo constantemente alguna de las magistraturas. Aun si esto no se daba, podían libremente ir a asambleas. Según cálculos conservadores, más de la mitad de los atenienses tenían experiencia en las discusiones públicas<sup>294</sup>. La ciudadanía era una actividad constante, y la educación cívica un resultado del propio funcionamiento de la ciudad.

La defensa de la democracia fue una apología al saber de la persona común, en oposición al conocimiento de un grupo que justificaba, ya en Platón, la existencia de una aristocracia. La lucha contra el privilegio llegó a adoptar un cariz que hasta se podría llamar epistemológico. Así lo caracteriza Sócrates en un diálogo con un apologista del sistema, Protágoras:

“Yo, de los atenienses, como también de los griegos, afirmo que son sabios. Pues veo que, cuando nos congregamos en la Asamblea, siempre que

---

<sup>293</sup> Cfr. SINCLAIR (1988). pp. 103-4.

<sup>294</sup> Sin dar un número exacto, Finley (1983, p. 74) pudo establecer un estimado según la rotación de los cargos y la gran extensión de los mismos, sin contar siquiera con la posibilidad de asistir voluntariamente a las asambleas.

la ciudad debe hacer algo en construcciones públicas se manda a llamar a los constructores como consejeros sobre la construcción, y cuando se trata de naves, a los constructores de barcos, y así en todas las demás cosas, que se consideran enseñables y aprendibles. Y si intenta dar su consejo sobre algún otro a quien ellos no reconocen como un profesional, aunque sea muy apuesto y rico y de familia noble, no por ello le aceptan en nada [...]. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad, y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a estos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse”<sup>295</sup>.

En esta cita el énfasis no está en que todos puedan votar por algo o elegir representantes para que actúen de una cierta manera, lo central es que puedan opinar correctamente sobre un asunto público, incluso sin ser especialistas. La condición para que un debate fuera fructífero, a pesar de que no intervinieran expertos, era que el aporte de alguien fuese útil, independiente de si la persona era o no sabia en “asuntos de Estado”. Por su organización, en Atenas un carpintero, un curtidor o un mercader, opinaba en igualdad frente a clases aristocráticas.

---

<sup>295</sup> PLATÓN, Protagoras (2000). 319a b-d.



Platón, Tucídides y Aristófanes tienen una característica en común sobre la democracia: de distintas maneras enfatizan sus malas decisiones. Pero la exclusión ya no se justifica por la relación con el trabajo –como se vio respecto a la *isocracia*–, ahora la objeción es cognitiva: sencillamente, no pueden opinar correctamente.

El carácter conservador de Aristófanes se comprende mucho mejor a la luz de esto. Ante el pánico por lo que estaba viendo, su respuesta es en comparación la más radical: hay que abandonar la posibilidad de discusión, o al menos restringirla a un grado tan mínimo que fuera irrisorio.

Tucídides toma un camino más práctico con el mismo objetivo. Como historiador, compone la historia de la Guerra del Peloponeso no solo para dar cuenta de las discusiones sino también para criticarlas. El ideal que él mismo veía en Pericles –que posteriormente se continuaría en la retórica como práctica– recae en que el orador fuera un personaje que controla el desorden y caos de una asamblea igualitaria:

“Pericles, que gozaba de autoridad gracias a su prestigio y a su talento, y resultaba además manifiestamente insobornable, tenía a la multitud en su mano, aun en libertad, y no se dejaba conducir por ella, sino que era él quien la conducía; y esto era así porque, al no haber adquirido el poder por medios ilícitos, no pretendía halagarla en sus discursos, sino que se atrevía incluso, merced a su prestigio, a enfrentarse a su enojo. [...] En estas condiciones, aquello era de nombre una democracia, pero, en realidad, un gobierno del

primer ciudadano”<sup>296</sup>.

La representación de Pericles hecha por Tucídides busca restaurar el principio aristocrático sin atender contra el sistema igualitario, fundamentándolo en el carácter personal de un líder, un estratega virtuoso. El *princeps* fue una manera de justificar la desigualdad desde la igualdad.

Platón concentra su crítica desde su forma de concebir el conocimiento desde el diálogo *Protágoras*, pasando por *La República*, el *Político* y finalizando en *Las Leyes*. En ellos, tuvo que luchar constantemente contra un conocimiento que era de origen práctico y que se podía ostentar de forma igualitaria. Su pensamiento metafísico consiste en concebir una realidad que posee barreras, que para ser aprehendida necesita de ciertas capacidades especiales que no todos pueden poseer o que pueden poseer, bajo condiciones de ocio muy específicas. El dualismo cuerpo-alma tiene una correspondencia política concreta; significa que algunos no pueden intervenir en las discusiones pues su papel consiste en ser dirigidos por otros.

La genialidad del personaje de Sócrates, que dialogaba con quien se le cruzara en pirotecnias mayéuticas de pregunta y respuesta, tiene su contracara en un ideal que precisamente negaba esa posibilidad. En una sociedad bien ordenada según el proyecto platónico, una conversación entre Sócrates y Ánito

---

<sup>296</sup> TUCÍDIDES (2006). II 65 8-9.

nunca podría ocurrir<sup>297</sup>.

Hubo un cambio profundo que había operado en la sociedad, la exclusión no se podía afirmar directamente como antes. El fundamento de una política antidemocrática tenía que sostenerse en pilares *isegóricos*:

“[Platón] transformaría la *polis* misma. Si la asimilación a la *polis* significaba la corrupción de la aristocracia, él asimilaría la *polis* a la aristocracia. [...] Si la ciudad ideal de Platón era aristocrática, era de todas maneras una *ciudad*; y su aristocracia no era la *oikos*-céntrica y guerrera de la leyenda homérica, sino la moderna, cultivada y *urbana* aristocracia con valores propios a su condición. Los valores aristocráticos que Platón propone son [...] los valores de una clase terrateniente ociosa que ocupará su legítimo lugar *en la polis* como una moderna clase gobernante”<sup>298</sup>.

El personaje de Sócrates fue un santo encaminado a negar las bases de la ciudad, desde su corazón mismo.

La democracia como práctica adoptó, por tanto, un cariz eminentemente igualitario respecto al conocimiento que cada uno podía tener de los asuntos comunes. La posibilidad de intervenir en defensa del interés propio era

---

<sup>297</sup> Esta afirmación puede ser controvertible, y responderla correctamente exige un tratamiento demasiado detallado de las clases en *La República*, que exigiría desviar demasiado el hilo argumentativo. Provisionalmente, el autor solo puede ofrecer el análisis de Meiksins Wood & Wood (1978, p. 202), al cual adhiere, que explica cómo Platón concibe una base material concreta para la crianza de los reyes filósofos, más evidente desde una lectura cruzada con *Las Leyes*.

<sup>298</sup> MEIKSINS WOOD & WOOD (1978). p. 124.

considerada como una ventaja que sólo podía tener la democracia frente a otros sistemas:

“Ellos [en la democracia] toman las mejores decisiones al permitir hablar también a los miserables. En efecto, si hablaran y deliberaran [solo] los pudientes, [decidirían] lo que es bueno para sus propios iguales, pero no lo que es bueno para los populares. Pero ahora quienquiera, en virtud de que puede hablar, aun siendo un hombre miserable, toma la palabra y consigue lo que es bueno para él mismo y para sus iguales”<sup>299</sup>.

Desde el punto de vista de la *isocracia* se comentó la posición objetiva de cada ciudadano respecto a sus intereses, en que cada uno hablaba por sí mismo participando del ser social común. La elección entre distintas alternativas no solo exigía una exposición hábil de un retor sino que estaba firmemente arraigada en los intereses antagónicos que se presentaban en la Asamblea<sup>300</sup>. Pero desde la igualdad de palabra, esto significó una transformación del lenguaje y los valores colectivos, dado que los ciudadanos intervenían para defender abiertamente sus propios intereses y convencer a otros a favor de los suyos, cosa que a veces se soslaya por el énfasis tan grande que recibe la

---

<sup>299</sup> PSEUDO-JENOFONTE (2005) I 6.

<sup>300</sup> “Si consideramos solo la relación entre la elite y el demos me parece que perdemos de vista un aspecto fundamental de la democracia ateniense: el debate, que implica elegir entre posiciones antagónicas. [...] si los ciudadanos reunidos en el Pnix eran más sensibles a uno u otro argumento, esto era no solo por la habilidad de los oradores que se enfrentaban en la plataforma para hablar, sino también por los intereses en juego; intereses que dividieron a la comunidad” (MOSSÉ, 2013, p. 267)

persuasión en la época.

Aunque una persona tuviera una cierta posición dentro de la sociedad, al momento de intervenir subjetivamente podía configurarse de cualquier forma. A pesar de haberse dicho que los regímenes políticos en la Antigüedad no se entendían sin una referencia explícita a grupos sociales cuyos intereses beneficiaban, y aun existiendo grupos organizados para hacer política dentro de la *polis*, la deliberación funcionaba de manera transparente: “En asuntos controvertidos los debates eran ‘reales’: no había formaciones partidarias, ni látigos o maquinarias para predeterminar la votación final independiente de los discursos que se dieran. Era en esos debates donde el liderazgo era probado, las políticas hechas y deshechas [...]”<sup>301</sup>. Es decir, no era un mero simulacro. La inexistencia de cuotas de poder establecidas de antemano en cargos hacía que toda coyuntura se jugara en los discursos, aun existiendo asociaciones formales o informales para actuar.

La adulación era la categoría que problematizaba por excelencia a la oratoria. Así aparecía en el *Gorgias* para distinguir a la oratoria de la justicia, en Tucídides la ostentaba Cleón y se elogiaba a Pericles por no ser un adulador y poder llevar la contra al *demos*, y también la utiliza Aristófanes cuando habla de los demagogos, especialmente en *Las Avispas* y *Los Caballeros*.

Cuando los mismos sujetos interesados son los que votan, la categoría despectiva del político no puede ser la de hipocresía porque no hay un doble

---

<sup>301</sup> FINLEY (1983). p. 76.

discurso. La crítica no es personal sino organizacional, pues lo que se critica es la multiplicación innecesaria y tramposa de los discursos, no la honestidad o no de los políticos involucrados. Como se vio, esto tiene sentido cuando hay dos instancias distintas que implican ámbitos diferentes de deliberación, el político moderno habla de una forma para la elección y de otra para aprobar una ley. Pero en Atenas, ese desdoblamiento era imposible. La máxima instancia resolutoria era una, y en ella todos participaban.

Visto desde la democracia clásica, la expectativa ética que recae sobre el político moderno es contrafáctica, hasta ideal: ¿por qué se tendría que esperar que una persona defienda algo que no fueran sus propios intereses? Por eso, al estar defendiendo intereses ajenos en el congreso, debe haber mecanismos para que los políticos no se beneficien a sí mismos. La corrupción y la falta de probidad surgen cuando aquellos que deliberan lo hacen para favorecerse.

La solución dentro del sistema estatal moderno consiste en poner trabas, para evitar la deliberación interesada; esa es una de las preocupaciones que se presentan tras la necesidad de separar empresa y política<sup>302</sup>. El trabajo que tiene que hacer la prensa como un cuarto poder, ya visto en la primera sección, se relaciona también con denunciar esta indeseable unión. La democracia representativa moderna busca restaurar una separación que parece necesaria, pero en la Antigüedad este desdoblamiento institucional no existe. La misma unidad entre deliberación e interés era lo que hacía que la democracia fuera

---

<sup>302</sup> Ejemplos institucionales sobran: el fideicomiso ciego, la inhabilitación por conflicto de intereses, etc.

una institución tan peligrosa y al mismo tiempo franca.

La deliberación colectiva se concibió en la época como un proceso que trascendía la sumatoria de sus partes, haciendo del cambio cuantitativo uno cualitativo. Por ello, la democracia no era una agregación de sujetos individuales sino un organismo nuevo que nace precisamente de esta interacción común. Así, por ejemplo, la vio Aristóteles:

“En efecto, no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la Asamblea el que manda [ἄρχων ἐστίν], sino el tribunal, el consejo y el pueblo; y cada uno de los mencionados es solo una parte de estos (y llamo parte al consejero, al miembro de la Asamblea y al juez). De modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal están compuestos de muchos, y las rentas de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas altas individualmente o en pequeño número”<sup>303</sup>.

¿Qué pasaba con el tonto, con el torpe, con el ignorante que participaba dentro de la deliberación común? La *isegoría* era capaz de colocarse aun en el peor caso, como lo ve Aristóteles, viendo las opiniones malas o ignorantes como un aporte positivo a la discusión como conjunto:

“Los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin

---

<sup>303</sup> ARISTÓTELES, Política (2007). 1282a 17-8.

embargo, reunidos, ser mejores que aquellos [los mejores], no individualmente, sino en conjunto. [...] Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia”<sup>304</sup>.

El todo no resulta ser la sumatoria de todas sus partes individuales sino algo más y mejor que ellas. La discusión pasa a tener un carácter sustantivamente distinto desde el momento en que todos los interlocutores posibles intervienen (o pueden intervenir) en un debate. La presencia del mayor número pasa a ser una condición necesaria en la formación de una voluntad común.

Parece haber una cierta similitud a Rousseau en el contrato social, en la forma de hacer la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos, donde la primera era aquella que necesariamente iba encaminada al bien común pues no se excluía a nadie<sup>305</sup>. Pero el cambio en Aristóteles no funciona a un nivel de contenido sino de eficacia. Deliberando todos en común implicará una mejor deliberación, mas no garantizará un resultado correcto. Donde en Rousseau el cambio sustantivo responde a una exigencia moral en la deliberación, Aristóteles simplemente está dando cuenta de un cambio sustantivo observable en el desarrollo de la misma. Como una especie de

---

<sup>304</sup> *Ibíd.* 1281b 2-3.

<sup>305</sup> *Supra* Sección 1.1.



concesión, admite que una deliberación común bajo principios *isegóricos* será más efectiva. Dicho de otra forma, aceptar a los peores (carpinteros, mercaderes, etc.) en una asamblea mejorará el resultado final.

Hay algo similar a la cooperación en el plano de la actividad humana, que fue una categoría que Karl Marx vio en el trabajo industrial organizado pero que es una potencia humana que puede aparecer en muchas otras instancias:

“[...] la *suma mecánica de fuerzas* de los diversos obreros es algo sustancialmente distinto de la potencia social de fuerzas que desarrollan muchos brazos coordinados *simultáneamente en la misma operación indivisa* [...]. La cooperación no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva, con la necesaria característica de *fuerza de masa*”<sup>306</sup>.

Por eso la política antigua en Grecia se entendió como una competencia abierta<sup>307</sup>, la posibilidad de maniobrar en ella exigía argumentar en consonancia con grandes grupos humanos (y en eso está la “adulación”).

---

<sup>306</sup> MARX (1999). p. 262. Si bien habla de la “suma mecánica de fuerzas”, en rigor la fuerza productiva no se refiere a fuerza física sino a la cantidad de producto social que se puede crear en una determinada cantidad de tiempo. Por ello la aplicación a la deliberación es posible.

<sup>307</sup> “[...] la política es por naturaleza competitiva, y la primera distinción es entre comunidades donde la competencia está cerrada a un sector propietario [property-owning sector] de la ciudadanía - oligarquías en el sentido más estricto – y aquellas otras en que las clases más pobres tienen algún grado de participación. [...] Por tanto, los líderes políticos, quienes fueran y como sea que hayan llegado a donde estaban, debían maniobrar no solo entre ellos sino también para conseguir apoyo popular para varios fines” (FINLEY, 1983, p. 63).

Esta razón se ha dado para sostener que la democracia ateniense era sumamente caótica, pero aquello no es necesariamente cierto. Existía, por su forma de organización, un potencial de anarquía y desorden que siempre estaba latente. Sin embargo, habitualmente había un cierto acuerdo sobre las cosas pero también una cierta impredecibilidad en las decisiones que no dependía solo del orador que *de facto* fuera más escuchado en uno u otro momento<sup>308</sup>.

Para no caer en este problema hay que recordar, como bien apunta Castoriadis, que la democracia ateniense no fue un modelo institucional estático sino un proceso de larga duración de acomodamiento y lucha por el reconocimiento de diversos sectores<sup>309</sup>. Esta observación puede también aplicarse al funcionamiento cortoplacista del proceso democrático.

En efecto, lo que caracterizaba a la democracia era la mediación a través de las asambleas, la discusión pública y abierta de los temas comunes. Su instauración y desarrollo fue un proceso que se extendió durante cientos de años. El hecho de comprenderla de esta forma implica unificar dos momentos que se vieron inevitablemente desligados en la modernidad: la discusión y la resolución. Por ello, la democracia no solo fue la habilitación del voto igualitario, ni la libertad de expresión sobre los cursos de la *polis*. Fue la unidad de ambos

---

<sup>308</sup> Cfr. RHODES (2004), p. 209.

<sup>309</sup> “[...] lo importante en la vida política de los griegos clásicos —el germen— es el proceso histórico constituyente: la actividad y lucha alrededor del cambio de instituciones, la explícita (incluso si es parcial) auto-constitución de la *polis* como un proceso permanente. Este proceso continúa por casi cuatro siglos. [...] Las *poleis* —o a lo menos Atenas, sobre la cual nuestra información es más completa— no dejan de cuestionar sus respectivas instituciones; el *demos* sigue modificando las reglas bajo las cuales vive” (CASTORIADIS, 1991, p. 105).

elementos y la existencia de instancias donde se pudieran hacer efectivos, como era la Asamblea.

Es así como Aristóteles sintetiza el carácter de la democracia cuando habla sobre la deliberación común y distingue el cargo de su ejercicio. No es solo ostentar el ser juez como si fuera un título sino el participar del ejercicio de una función de la *polis* como lo era el hacer justicia, y lo mismo con ser un político. El hacer esto no era un privilegio sino una práctica. La lógica de los cargos al azar, la coordinación descentralizada de la Asamblea por el Consejo, las magistraturas de un año; todo estaba coordinado para permitir el funcionamiento del proceso deliberativo central desde el que se articulaba toda la política ateniense. La votación es solo un momento final –y a veces hasta innecesario, pues un asunto puede terminar en consenso– de un proceso deliberativo más amplio. Este es el punto que intentó mostrar Manin para la democracia en general, “tomar como base de legitimidad no las voluntades predeterminadas sino el proceso a través del cual se llega a determinar su voluntad. Este es el proceso de deliberación”<sup>310</sup>.

Es por ello que la *isegoría* es el principio esencial que permite comprender y dirigir tanto a la *isonomía* y a la *isocracia*. Si bien ninguno se comprende en aislamiento, vale decir, sin los demás, y el análisis ha demostrado que muchas veces sus efectos se superponen, la centralidad de

---

<sup>310</sup> MANIN (1987). p. 364. Farrar (2007, p. 188) cita las discusiones respecto a la democracia deliberativa para hacer un acercamiento desde la Grecia clásica a posibilidades para expandir la participación democrática. Es decir, la visión de una democracia deliberativa en Grecia no es algo tan excéntrico como se podría pensar.

una deliberación resolutive en el funcionamiento de la *polis* era lo esencial. Por eso Tucídides, cuando intenta explicar qué ocurrió en la Guerra del Peloponeso, tiene que alternar el desarrollo de las batallas navales y terrestres con los discursos a través de los cuales se defendía una u otra estrategia. Es decir, para un ciudadano del siglo de Pericles no era imaginable una explicación de su política que no pasara por las asambleas.

¿Qué ocurrió con esta forma de democracia?

### **3.4 La Democracia en la Modernidad: la representación**

“[...] el término democracia llegó a referirse a la idea de que todo adulto residente en un territorio (al menos los hombres) pudiera participar de la deliberación y decisión política. Esta era una concepción, sin embargo, que casi todos los miembros de las elites políticas cerca de 1800 rechazaron, incluso las más revolucionarias [...]. Como resultado, [...] la forma de gobierno moderna pasó a llamarse ‘república’ más que, y muchas veces en deliberado contraste con, ‘democracia’”<sup>311</sup>

Si bien los ecos democratizantes de la modernidad surgieron en base a la Revolución Estadounidense y Francesa, su actual realización siguió caminos bastante menos épicos<sup>312</sup>. Durante el siglo XIX los gobiernos europeos

---

<sup>311</sup> WAGNER (2013). p. 52.

<sup>312</sup> Se excluye la Revolución Inglesa, pues los resultados de ella tienen mucha más relación con garantías de parte de la nobleza contra la monarquía que una reivindicación ciudadana. Como prueba de esto solo hay que notar que una de sus instituciones más importantes en Inglaterra – la Casa de los Lores– fue durante el siglo XIX integrada casi exclusivamente por nobles. Según Meiksins Wood, “en este caso [las revoluciones europeas], no son los campesinos liberándose

resistieron el flujo igualitario de la democracia por mecanismos institucionales que permitieran alejar el actuar directo de las masas, limitar su ejercicio del voto o darle un campo de acción irrelevante a las instancias de representación democrática que se implementaran<sup>313</sup>.

¿Históricamente, a qué se teme? El gran fantasma que inspiró la política conservadora de la época fue el de Robespierre y su terror jacobino. El modelo de “poder absoluto”, del que constantemente huye la teoría política moderna, estaría referido a estos hechos históricos y a sus efectos ideológicos durante aquel siglo y hasta hoy.

Es en parte por esto que para la modernidad y en el Estado de derecho constitucional la política es pensada e implementada como un juego de pesos y contrapesos, “*checks and balances*”. El diseño institucional, desde el constitucionalismo estadounidense y la defensa del republicanismo en *The Federalist*, imagina que los poderes públicos existen en contraposición entre sí para mantenerse en su lugar como un conjunto<sup>314</sup>. El objetivo de esto sería limitar la posibilidad del poder absoluto, lograr un equilibrio haciendo que el funcionamiento del Estado en su totalidad dependa de la cooperación y el freno

---

a sí mismos de la dominación política de sus señores, sino los señores afirmando sus poderes independientes contra las reivindicaciones monárquicas” (MEIKSINS WOOD, 1995, p. 204).

<sup>313</sup> “Las asambleas representativas, generalmente careciendo de poder o influencia real [...], eran familiares [...]. Casi siempre las asambleas electas de este tipo eran esquivadas o frenadas por primeras cámaras más conservadoras, en su mayoría designadas o compuestas hereditariamente o por miembros *ex officio*” (HOBBSAWM, 1995, p. 127).

<sup>314</sup> “Pero el gran seguro contra la concentración gradual de varios poderes en un mismo departamento consiste en darle a aquellos que administran cada departamento los medios constitucionales necesarios y los motivos personales para resistir la transgresión de los otros. [...] La ambición debe usarse para contrarrestar la ambición” (HAMILTON, JAY, & MADISON, 2001, p. 331).

mutuo entre las instituciones. Los poderes actúan con una cierta autonomía relativa que ocasionalmente puede suponer un enfrentamiento, solucionable institucionalmente<sup>315</sup>.

Bajo esta necesidad de limitar el poder, la deliberación colectiva tenía que pensarse de una manera distinta. Así, se produce la mediación por el principio de la representación, lo que significaba que “[...] las deliberaciones que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin. [...] las principales deliberaciones políticas son realizadas por los representantes elegidos”<sup>316</sup>. Sin embargo, la representación no es por esencia democrática. Solo exige que los temas públicos sean discutidos por representantes, pero estos también podrían ser electos según mecanismos gremiales (como en el fascismo). Su democratización consistió en hacer que la elección de éstos tuviera origen en el voto igualitario:

“Si por democracia entendemos, como debemos entender, un régimen en el que todos los ciudadanos adultos tienen derechos políticos, donde, en pocas palabras, existe el sufragio universal, sabemos que históricamente los Parlamentos se dieron antes de la ampliación del sufragio y, por tanto, durante mucho tiempo existieron Estados parlamentarios que eran representativos, pero

---

<sup>315</sup> Que se resuelve, naturalmente, de manera institucional, apelando nuevamente al poder estatal que no está participando en la disputa. Así, si el problema es entre el legislativo y el ejecutivo, quien está llamado a resolver es el judicial, etc. Esto se conoce dentro de nuestra legislación nacional con el nombre de “contendidas de competencia”.

<sup>316</sup> BOBBIO (1986). p. 34.

no democráticos”<sup>317</sup>.

Como se vio, en autores modernos esto significa que el ejercicio de poder y la discusión sobre los asuntos de la política están separados y exteriormente relacionados: la libertad de expresión, por un lado; la libertad de voto y de postular a cargos públicos, por otro. La discusión pública pasó a existir en el ámbito de la “libertad de los modernos”, y la decisión pública, en cambio, en la “libertad de los antiguos” que, tal como en la Antigüedad, es ejercida por una población muy acotada.

¿Cuál es el objetivo de la representación según sus propios defensores? El argumento es exactamente inverso a aquel que trata Aristóteles:

“[...] En todos los casos un cierto número parece ser necesario para asegurar los beneficios de la libre consulta y discusión, y para impedir una fácil colusión de propósitos impropios; tanto como, por otro lado, el número debe ser mantenido dentro de un cierto límite para evitar la confusión e intemperancia de la multitud. En todas las asambleas demasiado numerosas, compuestas en cualquier carácter, la pasión nunca falla en arrebatarse el cetro a la razón. Si cada ciudadano ateniense hubiese sido un Sócrates, cada asamblea ateniense hubiese sido de todas maneras una muchedumbre”<sup>318</sup>.

Las potencias de la masa se transforman en la democracia moderna. Deja

---

<sup>317</sup> *Ibíd.* p. 35.

<sup>318</sup> HAMILTON, JAY, & MADISON (2001). pp. 355-6.

de ser ese sujeto colectivo que comparte pies y manos, y se transforma en una aglomeración desorganizada en la cual no se entiende nada. Si para los antiguos la mejor deliberación era un argumento a favor de la libre concurrencia de todos al debate, en manos de los modernos pasa a ser una razón para su exclusión.

La representación, principio que en Aristóteles era oligárquico, ahora es usada como un mecanismo para filtrar y refinar las opiniones políticas con el fin de que las decisiones colectivas puedan ser tomadas de forma más eficiente. Pues en una multitud nada se entiende:

“El efecto de la primera diferencia [la delegación del gobierno] es, por una parte, para refinar y aumentar las perspectivas públicas al pasarlas a través de un cuerpo electo de ciudadanos, cuya sabiduría pueda discernir mejor el verdadero interés del país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia sea menos probable de ser sacrificado por consideraciones temporales o parciales. Bajo tales regulaciones, podrá ocurrir que la voz pública, pronunciada por los representantes del pueblo, sea más consonante con el bien común que si fuera dicha por las personas mismas, reunidas para ese propósito”<sup>319</sup>.

El representante es por tanto un personaje que amplifica y sofisticada las propuestas y argumentos que se podrían dar directamente por los ciudadanos.

---

<sup>319</sup> *Ibíd.* p. 59. Para ser justos con el libro, inmediatamente considera la posibilidad de que la representación tenga el sentido inverso: que el poder sea tomado por gente corrupta y siniestra. Sin embargo, el problema se solucionaría (según el autor) con una república extensa.



Es deseable que las discusiones políticas se realicen en un congreso por algunos, que representan a miles.

Esta idea fundante del republicanismo tiene su prolongación en toda la tradición posterior. La lógica que Habermas aplicaba a la deliberación democrática (“two-track democracy”<sup>320</sup>) sigue el mismo esquema, filtrar la discusión para que llegue refinada a las instancias resolutivas. Pero nuevamente aquello que aparecía a nivel de fundamentación teórica ahora toma forma práctica en el diseño institucional: la representación existe para que no todos puedan intervenir en el debate sobre el “qué hacer” como comunidad.

La obsesión con el equilibrio y la limitación política son una forma de enfrentar la naturaleza potencialmente anárquica de la democracia clásica. La inexistencia de límites, en aquella, hacía que la sociedad pudiera constantemente autodeterminarse de cualquier manera, por lo menos a nivel de su propia organización interna:

“La comunidad de ciudadanos –el demos– proclama que es absolutamente soberana [...]. Esta es una autoposición, una autodefinición del cuerpo político, que contiene un elemento de arbitrariedad –y siempre lo tendrá. Quien pone la *Grundnorm* –en terminología kelseniana, la norma que gobierna el posicionamiento de normas– es un hecho. Para los griegos, este “quien” es el conjunto de los ciudadanos adultos, masculinos y libres [...]”<sup>321</sup>.

---

<sup>320</sup> Supra 1.2

<sup>321</sup> CASTORIADIS (1991). p. 106. Hegel hace un curioso comentario sobre la función que

En contraste, la legalidad moderna y toda la idea de equilibrio institucional bajo la cual se ha construido el Estado Republicano impiden esta posibilidad de autodeterminación. El temor a la tiranía de las mayorías es, en la práctica, una forma de paternalismo político ante la anarquía latente de un sistema distinto.

Pero, ¿qué hacía que no hubiera constantes cambios de opinión y redefiniciones diarias que hicieran imposibles la vida en común? El autocontrol de la *polis* descansaba en la práctica de sus propios ciudadanos, “el ‘filtro’ ateniense [...] operaba a través del proceso de la participación ciudadana misma. El proceso de ‘filtrado’ incluía tanto un sistema de permanente y regular exposición a diferentes perspectivas [...] como una amplia experiencia compartida de tener que actuar en representación de la *polis*”<sup>322</sup>

La continuidad no era el resultado de una homogeneidad a priori a la discusión, sino, al contrario, al constante enfrentamiento de las diferencias. La idea de que era necesaria una homogeneidad para que la discusión fuera posible es forzada; la existencia de la democracia presupone la posibilidad de

---

cumplían estos ritos en la estructura política de la época, comparándolos a la decisión última que podía tomar el monarca: “[...] el Estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y que a él le compete la decisión última: lo difícil es aprehender ese “yo quiero” como persona. [...] Se podría decir que una articulación orgánica existía ya en la bella democracia de Atenas, pero inmediatamente observamos que los griegos tomaban sus decisiones últimas de fenómenos totalmente exteriores -de los oráculos, de las vísceras de los animales de sacrificio, del vuelo de los pájaros-, y que se comportaban frente a la naturaleza como frente a un poder que les vaticinaba qué era bueno para el hombre” (HEGEL, 2004, p. 264). Si se entiende que exagera la relevancia institucional de la adivinación en el funcionamiento de la democracia de la Edad de Oro (Cfr. FINLEY, 1983, pp. 93-6, que hace el contraste con Roma) se sigue que el rol de la Asamblea sí era soberano en un sentido tan fuerte como el de un monarca moderno.

<sup>322</sup> FARRAR (2007). p. 181.

más alternativas en un curso de acción determinado. Era, por así decirlo, un parecido común que resultaba a posteriori.

La inexistencia de límites implicaba una radical confianza en la inteligencia política de la ciudadanía ejercida en el proceso de la deliberación, hasta el punto que su misma actividad era una garantía de estabilidad. La modernidad sencillamente nunca tuvo esa confianza sino que inició desde el polo opuesto: la posibilidad del exceso, la *hybris*. Ante una misma disyuntiva, las opciones resultan diversas<sup>323</sup>.

Hoy quizá el argumento adopta la objeción en el sentido de su factibilidad (“¿cómo juntamos a millones de personas para deliberar colectivamente sobre cualquier cosa?”), pero en sus orígenes incluso fue pensado considerando que ciertos grupos específicos dentro de la sociedad estaban mejor posicionados para hablar por otros. En EE.UU. por ejemplo, se pensó que ciertos gremios económicos serían “naturalmente” representados mejor en sus opiniones por otros:

“Los mecánicos y manufactureros estarán siempre inclinados, con muy pocas excepciones, a votar por los mercaderes antes que por personas de sus propios oficios o gremios. [...] Ellos saben que el mercader es su amigo y cliente habitual; y están conscientes de que, independiente de la confianza que puedan

---

<sup>323</sup> “[En los antiguos] la autodeterminación colectiva no estaba determinada por ninguna fuerza o razón externa. Solo podría fijarse límites desde adentro, por el proceso mismo de la deliberación. [...] El razonamiento político “moderno”, en contraste, se ha dedica a usar siempre el diseño institucional con miras a estabilizar una forma política que, tal como la antigua, no tiene un límite exterior evidente [...]” (WAGNER, 2013, p. 58).

tener en su propio buen sentido, sus intereses serán mejor promovidos por un mercader que por ellos mismos. [...] Debemos por tanto considerar a los mercaderes como los representantes naturales de todas estas clases que forman parte de la comunidad”<sup>324</sup>.

El razonamiento que en el contexto de una ciudadanía clásica se usó para defender la *isegoría* hoy se invierte y sirve para defender la asimetría de la discusión. La democracia moderna parte desde el presupuesto de que no todos deben debatir y aún más, fomenta la exclusión de actores políticos en la discusión. La democracia deliberativa en sus aplicaciones actuales, por ejemplo, toma la opinión colectiva solo como un *feedback* para la deliberación real que opera en otros niveles<sup>325</sup>. Funciona de forma análoga al resultado de estudio técnico que ofrece datos para una discusión donde los técnicos mismos no participan como agentes en ella.

Por tanto, volvemos a la separación inicial de la libertad de expresión y el derecho a voto como los dos momentos disociados de la deliberación: el de la discusión y persuasión, contrastado con el momento resolutivo<sup>326</sup>. Ambos están hoy en veredas diferentes y funcionan con lógicas distintas que no necesariamente se deben encontrar, a pesar de las buenas intenciones que algunos pensadores puedan tener al respecto.

Esta disociación tiene una consecuencia, la enajenación del poder político.

---

<sup>324</sup> HAMILTON, JAY, & MADISON (2001). p. 210.

<sup>325</sup> Supra 1.4

<sup>326</sup> Supra 1.3

La historia convirtió a la democracia en su propia inversión: “Algo anteriormente percibido como la *antítesis* del autogobierno democrático ahora no solo es compatible, sino constitutivo de la democracia: no el *ejercicio* del poder político sino su *renuncia*, su *transferencia* a otros, su *alienación*”<sup>327</sup>.

Esta enajenación opera a varios niveles y no solo en el Parlamento, si bien puede ser su ejemplo paradigmático. El Estado de Derecho democrático tiene un sinnúmero de instancias resolutorias que no contemplan posibilidad alguna de ingerencia por parte de un ciudadano común. Por ejemplo, piénsese en el sistema judicial o en la administración pública: son espacios que ni siquiera están mediados por derecho a voto sino por lógicas meritocráticas internas a cada institución.

El origen del abogado en Grecia en el orador de discursos forenses –siguiendo la clasificación aristotélica–, consistió en personas que se dedicaban a preparar a otras personas para hablar en público o, eventualmente, personas que llegaron a hablar directamente por otros ante tribunales. ¿Qué era un abogado sino una persona que ‘hablaba bonito’? Puesto que como se vio en la sección de *isegoría*, no había necesidad de conocer ni las leyes ni su interpretación, pues las mismas eran pocas y amplias, no obligando necesariamente al jurado. Su desempeño judicial era cuestión de estilo, composición y ejecución, y tenía su fundamento en la misma igualdad de palabra. Su única ventaja era ser más persuasivo que otros.

---

<sup>327</sup> MEIKSINS WOOD (1995). p. 216.

¿Qué es un abogado hoy? La litigación ante tribunales en Chile se puede hacer estrictamente por personas que cumplan los requisitos de la ley, siendo el más importante tener un título<sup>328</sup>. Se entiende que la defensa de los intereses es algo que no puede realizar una persona común, exige de ciertos conocimientos especiales. Y si bien un buen abogado se caracteriza por tener el poder de la convicción, la capacidad de persuadir a otros no es lo que constituye a la abogacía. Sí lo es, en cambio, el reconocimiento institucional del Estado.

El abogado, juez y político son tres ejemplos de aquello que en algún momento fue una posición compartida en toda la comunidad, y que en la actualidad son cargos que dependen del hecho de que no todos puedan acudir igualitariamente al foro<sup>329</sup>.

El principio de representación es una razón que aleja el poder del hombre común y se replica en el aparato estatal, que sigue una lógica parecida de enajenación de la deliberación. Las causas del desencanto con la política y con las instituciones, lejos de estar en escándalos políticos pasajeros y en

---

<sup>328</sup> “Ninguna persona, salvo en los casos de excepción contemplados en este artículo, o cuando la ley exija la intervención personal de la parte, podrá comparecer en los asuntos y ante los tribunales [...] sino representada por un abogado habilitado para el ejercicio de la profesión, por procurador del número, por estudiante actualmente inscrito en tercero, cuarto o quinto año de las Escuelas de Derecho de las Facultades de Ciencias Jurídicas y Sociales de alguna de las universidades autorizadas, o por egresado de esas mismas escuelas hasta tres años después de haber rendido los exámenes correspondientes.” (CHILE. Ministerio de Justicia. 1982. Ley 18.120: Establece Normas sobre Comparecencia en Juicio y Modifica los Artículos 4° del Código de Procedimiento Civil y 523 del Código Orgánico de Tribunales, Febrero 2013. Art. 2)

<sup>329</sup> La figura del jurado, dentro de este contexto, requiere una elaboración mayor que por temas de espacio no es posible. De manera breve, se puede decir que su aparente relación directa con la justicia está constantemente mediada por expertos y profesionales, que hacen que su relación no mediada sea más bien engañosa.

decepciones recientes de la gente con el sistema, puede deberse más a las condiciones institucionales en que se organiza el ejercicio de la justicia y de la política.

## **Capítulo 4: Conclusiones**

El contraste entre la democracia clásica y la moderna muestra dos maneras distintas de concebir la deliberación colectiva: una como proceso, la otra como resultado. Pero también es un fiel reflejo de dos maneras en que la palabra ha tenido poder. Un breve recorrido histórico de su uso muestra que ella no es una potencia en sí misma, sino que su poder está delimitado a las formas de organización específica de una comunidad. Por tal razón, se puede decir que en algunos momentos de la historia se ha podido deliberar colectivamente.

La legitimidad democrática en la teoría política moderna consiste en cuestionarse cuál es la posibilidad de autodeterminación en una democracia, y se tradujo en la pregunta: ¿cómo podemos imponerle una decisión a una persona, sino es aquella en que ella misma participó? Había que ver la organización social como un mecanismo de deliberación colectiva; desde ahí se revisaron los intentos teóricos para explicar cómo y por qué la democracia moderna permite la deliberación política común.

La retrospectiva terminó en aporía.

Rousseau y Rawls son dos representantes del contractualismo que nos muestran la necesidad de un acuerdo lógicamente previo a cualquier institucionalidad. Pero para poder llegar a este resultado se simplifica la deliberación común de tal manera que la multiplicidad iba a llegar necesariamente a conclusiones comunes. Existía una decisión previa no



mediada por una deliberación o, dicho de otra forma, de un camino para llegar a esa decisión.

Kant y Habermas tienen el problema opuesto. Para imponer una decisión a una persona que no ha participado en su realización, la misma debe ser racional y por tanto comprensible. La publicidad y justificación de los actos públicos por parte de las autoridades es una condición necesaria para que los súbditos puedan debatirlos y eventualmente revocarlos, y si bien admite la posibilidad de una deliberación común de las decisiones colectivas, esta aparece solo a posteriori de una decisión ya hecha. El pueblo no puede tomar sus propias decisiones.

Ambas perspectivas pecan al no ver una conexión interna entre la deliberación y la decisión. Las únicas formas de participación ciudadana que desde la democracia moderna se pueden concebir son aquellas en que la discusión colectiva sirve como *feedback* para el trabajo estatal, y nuevamente se reproduce la separación de los dos momentos.

Por ello, desde el punto de vista de la efectividad retórica el discurso público exige desdoblarse: habrá uno interno que se relaciona con lograr acuerdos entre parlamentarios, y otro distinto para los votantes, dirigido a lograr la elección. La evaluación colectiva de las políticas públicas a través del discurso –mediado a través del derecho individual de la libertad de expresión– es un mecanismo para lograr esta reelección, y existe por tanto constreñido por lógicas electorales. Esa es una de las paradojas a la que ha llegado la

democracia: la retroalimentación democrática ha retraído el discurso público. Así, tiene sentido que la representación negativa de la política consista en verla como un lugar habitado de mentirosos y oportunistas, pues el discurso que nos dirigen no es aquel que se tienen entre ellos. El valor de esta dualidad es la hipocresía.

Desde este diagnóstico se estudió la democracia ateniense, forma de organización social donde en la Asamblea, y a través de la persuasión, se disputa la decisión colectiva. Una democracia que existe como un proceso, y que no se presenta solo como un resultado.

El punto de partida es el problema del *logos*: ¿por qué la Grecia clásica problematizó de tal manera el discurso como potencia humana? Hubo razones históricas y políticas que le dieron a los griegos el título del “pueblo que habla” en oposición a los bárbaros; existió una visión propia de la época sobre qué era discurso.

Esta visión se encarnó en la figura de los sofistas, personajes que defendieron el poder absoluto del *logos* y la virtud política. Enfrentándose a ellos, el comediógrafo Aristófanes se dedicó a poner en duda el discurso como mediador universal en sus distintas formas: la asamblea, el juicio, la obra de teatro. A sus valores, opuso la antigua sociedad y sus reglas ancestrales. Es decir, la dicotomía no giraba alrededor del argumento bueno y el argumento malo, sino entre la política reflexiva (que significaba el constante enfrentamiento agonal de estos dos argumentos) y la obediencia a la tradición.

La posterior oposición entre dialéctica y retórica –que trataron tanto Platón como Aristóteles– fue una oposición más astuta al avance irreversible del *logos* como un principio político, que Aristófanes entendió tan bien. El ingenio de esta distinción consistió en contrarrestar la fuerza igualitaria del *logos* aislando su valor de verdad al experto dialéctico, en oposición al discurso abierto y fluctuante de la retórica. Introducir esta asimetría permite, de alguna forma, prolongar la jerarquía.

¿Contra qué clase de igualdad luchan Platón y Aristóteles? Esta pregunta solo se podía responder estudiando cómo funcionaba la democracia griega que habitaban: los tres pilares necesarios para sustentar la política como deliberación colectiva igualitaria.

El primero de estos principios es la *isonomía* o igualdad ante la ley. Consiste en la progresiva emancipación de criterios éticos y políticos tradicionales, junto con la adopción de otros nuevos. Se deja por tanto a Homero y a los poetas arcaicos como formas de educación, porque levantaban ideales de hombre que reflejaban a la propia aristocracia como clase; la disputa política consistió en buscar nuevas formas de educación, y conceptos que se correspondieran con la sociedad que querían. Es por ello que los principios éticos mutan hasta encarnar conceptos que pueden abarcar a cualquier ciudadano, como *diké* y su relación con *logos*. La igualdad ante la ley no fue la homogeneidad de su aplicación, sino la creación y el uso de conceptos comunes que garantizaran la participación de cualquiera en la deliberación. La

gran paradoja de este desarrollo es que la ley escrita resultaba una garantía por su propia ausencia y vaguedad, que invitaban constantemente a la intervención popular e impedían la formación de expertos.

Sin embargo, este elemento aislado no significa aun una deliberación democrática, si sus resultados no tenían alguna relevancia en la organización colectiva. Eso es lo que expresa la *isocracia*. En la modernidad las esferas económica y política existen separadas; por un lado está el Estado, el derecho público, por otro la circulación de mercancías, el mundo del derecho privado. Las formas de organización precapitalistas, en cambio, fundían ambas cosas: la política era una expresión directa de la forma económica. En Atenas, esto significaba que todas las grandes reformas democráticas fueron acompañadas de medidas que levantaban el estatus de dependencia de clases subalternas, los campesinos y trabajadores directos. La ciudadanía clásica, en este contexto, fue siempre una garantía de independencia económica. La participación democrática fue un principio activo, donde la ciudadanía misma constituía el funcionamiento de la *polis*; ciudadanos y ciudad eran cosas equivalentes. Esto exigía a la vez que cada uno defendiera directamente sus intereses en la Asamblea, lo cual cambiaba la forma en que se intervenía políticamente: cada uno por sí mismo, y no una persona por los intereses de los demás.

Pero el valor principal de la democracia ateniense era la *isegoría*, la igualdad de palabra: cualquier persona que vota puede intervenir en un debate, voz y voto son uno y lo mismo. Todo ciudadano es un sujeto de persuasión, y a

la vez un eventual orador. Esto da un valor político a la posibilidad de opinar en igualdad de todos los ciudadanos frente a los asuntos relevantes. La deliberación común –según entendió un enemigo de la democracia como Aristóteles– refuerza y valora la intervención de todos, ya que incluso los malos aportes pueden hacer mejor un proceso deliberativo.

Es ahí donde el platonismo adquiere un nuevo sentido, pues donde la ciudadanía es al mismo tiempo activa e igualitaria, una forma de socavarla era cuestionar el saber de aquellos que opinaban abiertamente en las asambleas públicas. La distinción entre retórica y dialéctica vuelve a escena: la teoría del saber platónica se encargó de denostar el conocimiento común, planteando una elección entre formas de utilizar el discurso para privilegiar aquella que se realizaba exclusiva y privadamente. No es de extrañar que los derroteros de la filosofía hayan resultado ser antidemocráticos y antipolíticos, por lo menos en el contexto griego. El ideal filosófico heredero del platonismo fue anti-ciudadano. Se trató de relativizar el valor de la participación política en la comunidad, de convertir a la persona en un ciudadano del mundo (socavando el vínculo con la *polis*), tal como hicieron los estoicos; o de encerrarse en el jardín y vivir en aislamiento del mundo, tal como quizo el epicureísmo.

En la institucionalización moderna de los ideales democráticos, se ha prescindido de la *isonomía* invirtiendo su contenido: mientras más personas intervienen en una asamblea, ésta resulta peor. La representación, paradigma moderno de la participación colectiva, tiene de democrática solo la posibilidad

de elegir igualitariamente a quién va a deliberar por nosotros, mientras el Estado excluye sistemáticamente la intervención del ciudadano en instancias resolutorias ya sea en su poder legislativo, ejecutivo o judicial. La representación, la enajenación del poder público, que se impone por sobre la *isegoría*.

Pero no hay que confundirse. Hacer esta crítica desde una concepción clásica de la democracia no exige volver a un asambleísmo idéntico al de Atenas. Hay que comprender también que sus realidades y límites se encuentran en el modo en que la misma sociedad se organizaba.

En primer lugar, es importante recordar –a pesar de haber descartado este punto anteriormente– que la democracia ateniense requirió una fuerza de trabajo no ciudadano constante para poder mantener la autonomía ciudadana. Esto no solo se llevó a cabo de través del trabajo esclavo, sino también en el expansionismo imperialista que finalmente se volvió indisoluble con el desarrollo de la democracia misma. Entonces, si bien conceptualmente se puede hacer abstracción de la esclavitud para entenderla, en su movimiento concreto la otra cara de la democracia antigua siempre fue la esclavitud.

Aun con esta fuerza de trabajo exterior, que ofreció una fuerte autonomía al campesino-ciudadano, una parte importante de la población autónoma estuvo constantemente luchando contra la escasez económica. El ciudadano independiente estaba constantemente al borde de la subsistencia, haciéndolo fácilmente presa del clientelismo oligárquico, que finalmente devino en la

atomización feudal. En definitiva, la sociedad antigua aún seguía los ritmos que le imponía la naturaleza.

La democracia no cesó de existir por caprichos de la historia o por malas maniobras en la Guerra del Peloponeso: su origen y término están fuertemente arraigados dentro de la sociedad antigua.

Entonces, ¿cuál es la utilidad de una revisión del concepto de democracia antigua?

El ejercicio puede asemejarse a la investigación arqueológica. Las osamentas y figuras que se revisan constantemente, cumplen la tarea de configurar el desarrollo ideológico de la historia. Los conceptos son elegidos, rechazados o rescatados por algo. Comprender, por ejemplo, a Sócrates y a Platón como militantes antidemocráticos significa situar muchas de sus ideas como herramientas desde un perfil militante, pues fueron personajes involucrados con su época, comprometidos en las luchas políticas de su comunidad. Teniendo en cuenta que la democracia fue un concepto que gravitó, de una u otra forma, en toda la reflexión política antigua, tener una definición completa suya es una herramienta para interpretar lo que dicen los escritores clásicos sobre política, y los que los siguen.

Comprender su contexto histórico de origen, lejos de hacerla un modelo inalcanzable, permite comprenderla como una situación real. Tomando en cuenta además la importancia del mundo grecorromano para la conformación de nuestra mentalidad política, pues estamos constantemente tomando

prestados conceptos y problemas de los antiguos, la democracia es una constante que ha funcionado como un ideal crítico, siendo en más de un contexto considerada como la forma de autodeterminación de las comunidades. Por eso es que se puede erigir como una interlocutora directa ante la democracia de la modernidad.

Hacer esta contraposición desde la deliberación, centrándose en la *isegoría*, ha sido una elección entre otras posibles, pues cada uno de los principios desarrollados podría abrir una veta distinta. Este enfoque particular desarma una fantasía recurrente del demócrata moderno: el pensar que en un Estado de derecho democrático todos participamos de las decisiones. En el camino, esta creencia se ha desarmado teóricamente, después prácticamente, y finalmente incluso se ofreció un modelo concreto para mostrar que otra forma de deliberación colectiva es posible. En resumen, las limitaciones y restricciones a la discusión pública que –paradójicamente– ha significado la democracia moderna.

Esta situación de no retorno a la democracia griega debe también entenderse de una segunda manera. Tal como los principios de la perspectiva y la geometría no son una casa, el concepto de democracia no debe ser la proposición directa de una forma de organización específica. Las críticas que se han esbozado a través de estas páginas contra el Estado y las lógicas representativas no buscan contraponer una “verdadera” democracia a una “falsa” democracia. No se propone románticamente ‘volver’ a una democracia



'real', como quien prende o apaga un interruptor: así no funciona la historia. El esfuerzo va más por mostrar qué valores e ideales tuvo la democracia clásica que hoy no subsisten y son deseables. La democracia no se quiere porque sí, sino que se desea la práctica ciudadana igualitaria y horizontal que significó.

La democracia como un concepto crítico, por tanto, amplía sus límites. Su utilidad no se ve solo desde la organización total de la sociedad sino también dentro de grupos y organizaciones que evidentemente tendrán un trabajo más fácil en aplicarlas. La revisión de la democracia griega no está obligada a entregarnos directamente respuestas (¿qué trabajo de reflexión humana debería buscar solamente eso?) aunque ciertamente permite emitir ya juicios sobre muchos de los ejemplos que ya se han dado.

Es necesario insistir en esto: la democracia no debe considerarse como una forma de Estado para la sociedad, o como una lista de requisitos que una organización debe cumplir para ser o no "democrático". La democracia nunca existe en abstracto. Es más bien una herramienta para enjuiciar cualquier forma de organización posible, desde un nivel local a uno más global. Preguntarse en primer lugar por la posibilidad que todos tienen de discutir igualitariamente, luego en qué sentido esa discusión igualitaria se inserta dentro de las relaciones que tienen los integrantes, y finalmente cuáles son las posibilidades de intervención dentro de la discusión y gestión. "Democracia" opera mejor usada como adjetivo que como sustantivo.

Este ensayo solo se conforma con otorgar algunos elementos para una

reflexión más amplia que salga de los marcos de la política institucional, gobernada por dicotomías forzosas y muchas veces falsas. Si no ofrece soluciones, por lo menos entrega una óptica simple para ver uno de los problemas actuales de la política: sistemas que no dan respuesta a las demandas de la gente. Ojalá de la lectura del texto haya surgido la simple pregunta: ¿por qué pedir las cosas a otros, y no hacerlas nosotros mismos?

## **Bibliografía**<sup>330</sup>

- Alexy, R. (2010). La Fórmula del Peso. En R. Alexy, & M. Carbonell (Ed.), *El Principio de Proporcionalidad en la Interpretación Jurídica* (pp. 17-52). Santiago de Chile: Librotecnia.
- Allen, J. (2007). Aristotle on the Disciplines of Argument: Rhetoric, Dialectic, Analytic. *Rhetorica*, XXV (1), 87-108.
- Anderson, P. (1974). *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: NLB.
- Aristófanes. (1907). Clouds. En Aristófanes, F. Hall, & W. Geldart (Eds.), *Aristophanes Comoediae* (Vol. II, consultada en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0027> [13 de Julio de 2015]). Oxford: Claredon Press.
- Aristófanes. (1907). Frogs. En Aristófanes, F. Hall, & W. Geldart (Eds.), *Aristophanes Comoediae* (Vol. II, p. consultada en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0031> [13 de Julio de 2015]). Oxford: Claredon Press.
- Aristófanes. (1907). Knights. En Aristófanes, F. Hall, & W. Geldart (Eds.), *Aristophanes Comoediae* (Vol. I, p. consultada en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0033> [13 de Julio de 2015]). Oxford: Claredon Press.
- Aristófanes. (1907). Wasps. En Aristófanes, F. Hall, & W. Geldart (Eds.),

---

<sup>330</sup> El autor de este trabajo conoce el griego antiguo en nivel básico, por lo que las obras clásicas fueron consultadas en sus traducciones por regla general. En algunas ocasiones se consultaron los originales griegos para revisar palabras específicas o elecciones de traducción, y para tal caso se incluyen también en la bibliografía las versiones críticas consultadas.

- Aristophanes Comoediae* (Vol. II, p. consultada en:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0043> [13 de Julio de 2015]). Oxford: Claredon Press.
- Aristófanes. (2005). *Las Nubes*. (O. Velásquez, Trad.) Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Aristófanes. (2007). Asamblea de Mujeres. En Aristófanes, *Comedias* (L. M. Macía Aparicio, Trad., Vol. III, pp. 317-410). Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2007). Las Avispas. En Aristófanes, *Comedias* (L. M. Macía Aparicio, Trad., Vol. II, pp. 117-220). Barcelona: Gredos.
- Aristófanes. (2007). Las Ranas. En Aristófanes, *Comedias* (L. Macía Aparicio, Trad., Vol. III, pp. 199-316). Barcelona: Gredos.
- Aristófanes. (2007). Los Acarnienses. En Aristófanes, *Comedias* (L. Gil Fernández, Trad., pp. 69-195). Madrid: Gredos.
- Aristófanes. (2007). Los Caballeros. En Aristófanes, *Comedias* (L. Gil Fernández, Trad., Vol. I, pp. 199-339). Barcelona: Gredos.
- Aristófanes. (2007). Los Pájaros. En Aristófanes, *Comedias* (L. M. Macía Aparicio, Trad., Vol. II, pp. 325-454). Barcelona: Gredos.
- Aristóteles. (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea* (consultada en:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0053> [13 de Julio de 2015] ed.). (J. Bywater, Ed.) Oxford: Claredon Press.
- Aristóteles. (1957). *Aristotle's Política* (consultada en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0057> [13 de Julio de 2015] ed.). (W. D. Ross, Ed.) Oxford: Claredon Press.

Aristóteles. (1959). *Ars Rhetorica* (consultada en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0059> [13 de Julio de 2015] ed.). (W. D. Ross, Ed.) Oxford: Claredon Press.

Aristóteles. (1984). La Constitución de los Atenenses. En *Biblioteca Clásica Gredos* (M. García Valdés, Trad., Vol. 70, pp. 9-210). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2007). Ética Nicomáquea. En Aristóteles, *Ética* (pp. 10-228). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2007). *Política*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2007). *Retórica*. (Q. Racionero, Trad.) Barcelona: Gredos.

Aristóteles. (2007). Tópicos. En Aristóteles, *Tratados de Lógica* (M. Candel Sanmartín, Trad., pp. 67-233). Madrid: Gredos.

Bertelli, L. (2013). Democracy and Dissent: the Case of Comedy. En J. P. Arnason, K. Raaflaub, & P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 99-125). Oxford: Blackwell Publishing.

Bobbio, N. (1986). *El Futuro de la Democracia*. (J. Fernández Santillán, Trad.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Bons, J. (2007). Gorgias the Sophist and Early Rethoric. En I. Worthington (Ed.), *A Companion to Greek Rethoric* (pp. 37-46). Oxford: Blackwell.

- Caballero, F. (2005, Diciembre 1). *El artículo 324 del código orgánico de tribunales y el principio de igualdad en el ordenamiento jurídico chileno*. Revisado en Enero 7, 2016, desde Microjuris: [http://microjuris.cl/getContent?reference=MJCH\\_MJD687](http://microjuris.cl/getContent?reference=MJCH_MJD687)
- Caballero, F. (n.d.). El artículo 324 del código orgánico de tribunales y el principio de igualdad en el ordenamiento jurídico chileno. *Revista de Derecho Universidad Austral de Chile*, XVIII(2), 155-166.
- Cartledge, P. (2001). *Aristophanes and his Theatre of the Absurd*. Londres: Bristol Classical Press.
- Cartledge, P. (2007). Democracy, Origins of. En K. Raaflaub, J. Ober, & R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece* (pp. 155-169). Los Angeles: University of California Press.
- Castoriadis, C. (1972). *Workers' Councils and the Economics of a Self-Managed Society*. (C. Pallis, Trad.) Londres: Solidarity.
- Castoriadis, C. (1991). The Greek Polis and the Creation of Democracy. En C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy* (pp. 81-123). Oxford: Oxford University Press.
- Chambers, S. (1995). Discourse and Democratic Practices. En S. K. White (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (pp. 233-259). New York: Cambridge University Press.
- Constant, B. (1968). *Curso de Política Constitucional*. (F. L. de Yturbe, Trad.) Madrid: Taurus.

Dover, K. J. (1994). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*.

Blackwell/Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.

Edwards, A. (1928). *La Fronda Aristocrática*. Santiago: Imprenta Nacional de Chile.

Ehrenberg, V. (1960). *The Greek State*. Oxford: The Norton Library.

Ehrenberg, V. (2011). *From Solon to Socrates*. New York: Routledge.

Espinoza, S. (2007, Agosto 2007). *El rol de los Precedentes Judiciales en la*

*Interpretación Jurídica*. Revisado en Enero 7, 2016, desde MJD164:

[http://microjuris.cl/getContent?reference=MJCH\\_MJD164&links=\[IGUALD,%20ANT,%20LEY,%20CONSTITUCION,%20APLIC,%20LEY\]](http://microjuris.cl/getContent?reference=MJCH_MJD164&links=[IGUALD,%20ANT,%20LEY,%20CONSTITUCION,%20APLIC,%20LEY])

Eurípides. (2006). Las Suplicantes. En Eurípides, *Tragedias* (J. L. Calvo, Trad., Vol. I, pp. 398-470). Madrid: Gredos.

Farrar, C. (2007). Power to the People. En K. Raaflaub, J. Ober, & R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece* (pp. 170-195). Los Angeles: University of California Press.

Finley, M. I. (1974). *The Ancient Economy*. California: University of California Press.

Finley, M. I. (1983). *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fortenbaugh, W. (2007). Aristotle's Art of Rethoric. En I. Worthington, A

- Companion to Greek Rethoric* (pp. 107-123). Oxford: Blackwell Publishing.
- Foss Westcott, B., Fenton, D., & Hort, J. A. (Eds.). (1885). *The New Testament in the original Greek*. New York: Harper & Brothers.
- Gargarella, R. (1999). *Las Teorías de la Justicia después de Rawls*. Madrid: Paidós.
- Gasché, R. (2010). *Un Arte Muy Frágil: Sobre la Retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Gauthier, D. (1994). *Moral por Acuerdo*. (P. Francés, Trad.) Madrid: Gedisa.
- Gomme, A. W. (1996). Aristophanes and Politics. En E. Segal (Ed.), *Oxford Readings in Aristophanes* (pp. 29-41). Oxford: Oxford University Press.
- Gorgias. (1922). Encomio a Helena. En H. Diels, & W. Kranz (Eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (consultada en: <http://www.classicpersuasion.org/pw/gorgias/helenuni.htm> [13 de Julio de 2015]). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gorgias. (2003). Encomium to Helen. En Sophists, *The Greek Sophists* (pp. 76-84). London.
- Gorgias. (2007). Encomio de Helena. En Sofistas, *Obras* (A. Melero Bellido, Trad., pp. 132-143). Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. (1971). *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, A., & Thompson, D. (2004). *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.



- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. (J. L. Etcheberry, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y Validez*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Trotta.
- Hamilton, A., Jay, J., & Madison, J. (2001). *The Federalist*. New York: Modern Library.
- Hansen, M. H. (2004). Liberty as a Democratic Ideal. En E. Robinson (Ed.), *Ancient Greek Democracy Readings and Sources* (pp. 171-182). Oxford: Blackwell Publishing.
- Hart, H. L. (1998). *El Concepto de Derecho*. (G. Carrió, Trad.) Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hegel, G. W. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. (J. L. Vermal, Trad.) Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G. W. (2007). *Fenomenología del Espíritu*. (W. Roces, & R. Guerra, Trad.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heráclito. (2012). Fragmentos. En G. Davenport, *Heráclito y Diógenes* (C. Joannon, Trad., pp. 11-33). Santiago de Chile: Ediciones Táchitas.
- Herder, J. G. (1950). *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*. (E. Tabernig, Trad.) Buenos Aires: Nova.
- Heródoto. (2006). *Historia* (Vol. I). (F. R. Adrados, Trad.) Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (1940). *Leviatán*. (M. Sánchez Sarto, Trad.) México D. F.: Fondo de

Cultura Económica.

Hobsbawm, E. (1987). *The Age of Empire: 1875-1914*. New York: Vintage Books.

Hobsbawm, E. (1995). *The Age of Capital: 1848-1845*. London: Abacus.

Homero. (2000). *Ilíada*. (E. Cresto Güemes, Trad.) Barcelona: Gredos.

Isocrates. (2007). Sobre el Cambio de Fortunas. En Isocrates, *Discursos* (J. M. Guzmán Hermida, Trad., pp. 303-384). Madrid: Gredos.

Kant, I. (1998). *La Paz Perpetua*. (J. Abellán, Trad.) Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2004). Acerca del Refrán: "Lo que es cierto en Teoría, para nada sirve en la Práctica". En I. Kant, *Filosofía de la Historia, Qué es la Ilustración* (E. Estiú, & L. Novacassa, Trad., pp. 97-135). La Plata: Terramar.

Kant, I. (2004). Respuesta a la pregunta "Qué es la Ilustración". En I. Kant, *Filosofía de la Historia, Qué es la Ilustración* (E. Estiú, & L. Novacassa, Trad., pp. 33-39). La Plata: Terramar.

Kant, I. (2012). *La Metafísica de las Costumbres*. (A. Cortina Orts, & J. Conill Sancho, Trad.) Madrid: Tecnos.

Kelsen, H. (1960). *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba.

Kerferd, G. B. (1997). The Sophists. En C. C. Taylor, *From the Beginning to Plato* (pp. 225-248). London: Routledge.

Kerferd, G. B. (2011). Sophist. En *Encyclopædia Britannica*. Chicago: Encyclopædia Britannica.

Krabbe, E. C. (2002). Meeting in the House of Callias: An Historical Perspective

- on Rhethoric and Dialectic. En F. van Emeren, & P. Houtlosser, *Dialectic and Rhethoric: The Warp and Woof of Argumentation Analysis* (pp. 29-40). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lanni, A. (2013). Law and Democracy in Classical Athens. En J. P. Arnason, K. Raaflaub, & P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 163-180). Oxford: Blackwell Publishing.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon* (Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Lisias. (2007). *Discursos*. (J. L. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Manin, B. (1987, Agosto). On Legitimacy and Political Deliberation. *Political Theory*, 15(3), 338-368.
- Mansbridge, J., Bohman, J., Chambers, S., Christiano, T., Fung, A., Parkinson, J., et al. (2012). A Systemic approach to Deliberative Democracy. En J. Parkinson, *Deliberative Systems* (pp. 1-26). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Marx, C. (1999). *El Capital: Crítica de la Economía Política* (Vol. I). (W. Roces, Trad.) México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Meiksins Wood, E. (1995). *Democracy Against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meiksins Wood, E. (2008). *Citizen to Lords*. London: Verso.
- Meiksins Wood, E., & Wood, N. (1978). *Class Ideology and Ancient Political*

*Theory: Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*. Bungay: Basil Blackwell/Oxford.

Morwood, J., & Taylor, J. (2002). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Mossé, C. (2013). The Demos's Participation in Decision-making: Principles and Realities. En J. P. Arnason, K. Raaflaub, & P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 260-273). Oxford: Blackwell Publishing.

Ostwald, M. (2004). Share and Rights: "Citizenship" Greek Style and American Style. En E. Robinson (Ed.), *Ancient Greek Democracy Readings and Sources* (pp. 159-170). Oxford: Blackwell Publishing.

Oyarzún, P. (2011). Gorgias: Neg-Ontología, Escepticismo y Ficción. En M. Ruiz Stull (Ed.), *Sofistas Pensamiento y Persuasión* (pp. 57-74). Santiago de Chile: Ventana Abierta.

Platón. (1903). *Platonis Opera* (consultada en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> [13 de Julio de 2015] ed.). (J. Burnet, Ed.) Oxford: Oxford University Press.

Platón. (2000). Protagoras. En Platón, *Diálogos* (C. García Gual, Trad., Vol. I, pp. 353-454). Madrid: Gredos.

Platón. (2007). El Banquete. En *Diálogos* (M. Martínez Hernández, Trad., Vol. III, pp. 143-285). Barcelona: Gredos.

- Platón. (2007). Gorgias. En Platón, *Diálogos* (J. Calonge Ruiz, Trad., Vol. II, pp. 9-145). Madrid: Gredos.
- Platón. (2007). Menón. En Platón, *Diálogos* (F. Olivieri, Trad., Vol. II, pp. 271-333). Madrid: Gredos.
- Platón. (2007). Teeteto. En Platón, *Diálogos* (Á. Vallejo Campos, Trad., Vol. V, pp. 133-311). Madrid: Gredos.
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation: The Political and Economical Origins of our Time*. Boston: Beacon Press.
- Poulakos, J. (1983). Gorgias' "Encomium to Helen" and the Defense of Rhetoric. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 1(2), 1-16.
- Pseudo-Jenofonte. (2005). *La Constitución de los Atenienses*. (G. Ramírez Vidal, Trad.) México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raaflaub, K. (2013). Perfecting the "Political Creature": Equality and "the Political". En J. P. Arnason, K. Raaflaub, & P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 323-350). Oxford: Blackwell Publishing.
- Rawls. (1999). *A Theory of Justice Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1958). Justice as Fairness. *The Philosophical Review*, 67(2), 164-194.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press.

- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rhodes, P. J. (2004). Who Ran Democratic Athens? En E. Robinson (Ed.), *Ancient Greek Democracy Readings and Sources* (pp. 201-210). Oxford: Blackwell Publishing.
- Riley, P. (2001). Rousseau's General Will. En P. Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau* (pp. 124-153). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Adrados, F. (1975). *La Democracia Ateniense*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J. J. (1983). *El Contrato Social*. (E. Azcoaga, Trad.) Madrid: Sarpe.
- Scanlon, T. M. (2003). Rawls on Justification. En S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 139-167). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (2002). *Sobre el Parlamentarismo*. (T. Nelsson, & R. Grueso, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Sinclair, R. K. (1988). *Democracy and Participation in Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, D. F. (2008). Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science. *Annual Review of Political Science*, 11, 497-520.
- Tucídides. (2006). *Guerra del Peloponeso*. (J. J. Torres Esbarranch, Trad.)

Barcelona: Gredos.

- Ugalde Rother, B. (2011). Sobre la Posibilidad de una Teoría Política en Protágoras. En M. Ruiz Stull, *Sofistas: Pensamiento y Persuasión* (pp. 105-122). Santiago de Chile: Ventana Abierta Editorial.
- Vander Waerdt, P. (1994). Socrates in the Clouds. En P. Wander Waerdt (Ed.), *The Socratic Movement* (pp. 48-86). New York: Cornell University Press.
- Viera-Gallo, J. A. (2014). La Argumentación en el Parlamento. En F. van Eemeren, C. Cerda, J. A. Viera-Gallo, J. Streeter, & F. Gutiérrez, *La Argumentación en la Vida Política y Jurídica* (pp. 45-56). Santiago: Facultad de Derecho Universidad de Chile.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles Una Introducción*. Santiago de Chile: IES.
- Villa-Cañas, J. L. (2014, julio 22). El 'Leviatán' y la tradición de Gobierno. *Levante*.
- Wagner, P. (2013). Transformations of Democracy: Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective. En J. P. Arnason, K. Raaflaub, & P. Wagner (Eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy* (pp. 47-68). Oxford: Blackwell Publishing.
- Woodruff, P. (1999). Rethoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. En A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 290-310). Cambridge: Cambridge University Press.