

1. <i>La democracia realmente existente</i>	10
<i>La “democracia griega”</i>	14
<i>Platón: áristos contra demos</i>	18
<i>Agonismo democrático</i>	22
<i>Pedagogía democrática</i>	23

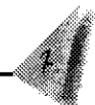
Democracia y conflicto

¿Por qué el consenso y no el conflicto? ¿Por qué el orden y no la contingencia? ¿Por qué el asenso y no el disenso? ¿Por qué definir de forma trunca la democracia?

Hace poco menos de un siglo que Martin Heidegger se preguntaba: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”. Al interrogar de esa forma, Heidegger nos invitaba, de entrada, a entender de otra forma el *ser-en-el-mundo*. Casi un siglo después, recurro a la misma estrategia para iniciar esta reflexión: poner de cabeza la forma de entender el conflicto, el disenso y la pluralidad como insumos medulares e insustituibles en la construcción de cualquier régimen democrático.

Para decirlo pronto: la hipótesis que planteo consiste en sostener que la democracia no es el reino del consenso, del orden y la armonía. (Una santísima trinidad inexistente.) No lo es y nunca lo ha sido. No la ha sido ni lo será: para seguir siendo democrática —valga el malabarismo— la democracia no puede abolir el conflicto, el disenso, la discrepancia, la diferencia..., en una palabra: la libertad de disentir y de oponerse incluso a la mayoría y al consenso.

El costo de la libertad democrática es el conflicto político. Sólo las dictaduras y los regímenes autoritarios se comprometen a la anulación del conflicto, de la oposición, de la crítica, de la diferencia. Por el contrario, en la medida en que la democracia no puede renunciar a reconocer y garantizar —a través de un sistema ético-normativo— la pluralidad de identidades e



intereses de los individuos y grupos que la componen, en esa medida ofrece un espacio legítimo para el conflicto y la expresión de las diferencias, de la pluralidad.

Aunque la democracia no es armonía plena tampoco es el reino del caos total ni la ausencia de gobierno, de orden, de toma de decisiones. El *quid* se localiza en la naturaleza del antagonismo. Y es que el conflicto democrático no se parece a ningún otro. Es un conflicto que no supone el abatimiento ni la destrucción del otro. En la democracia el conflicto no es duelo: no existe uno a condición de la inexistencia del adversario.

Bajo este encuadre, sostengo que la democracia es el desacuerdo entre quienes han acordado la forma de organizar esos desacuerdos. Es el desencuentro entre quienes han encontrado en la democracia (ese sistema de valores y andamiaje normativo-institucional) el mejor modo de resolver —no desaparecer ni ocultar— sus diferencias momentáneamente.

De allí que la democracia sea una construcción colectiva inacabada, una búsqueda porfiada hacia un gobierno siempre perfectible, uno de esos caminos que parecieran no tener fin, si por ello se entendiera un cierto estado de gracia: Tierra Prometida donde no hay conflicto y sólo armonía.

Visto así, el conflicto democrático deja de ser producto de la irracionalidad, de la intemperancia y la insensatez humanas. Se convierte, en contraste, en expresión de la pluralidad de identidades e intereses que confluyen en una sociedad avenida a las reglas democráticas.

Pese a estos argumentos, una mirada a la historia del pensamiento político nos revela que el conflicto ha sido interpretado más bien como una especie de antítesis de la democracia, anomalía del orden político y enemigo de la convivencia social.

Incluso hoy, para algunos gobiernos pareciera que entre menos conflictos más democrática es una nación. Aún más, en las democracias emergentes, como la mexicana, determinadas

facciones políticas hacen de los conflictos y los desacuerdos que mantienen diferentes grupos sociales, la materia prima de sus críticas y descalificaciones hacia el gobierno.

Paradójico por dondequiera que se le vea, pues la historia del siglo XX es particular, dolorosamente ilustrativa de que aquellas sociedades donde se pretende desterrar el conflicto y el disenso, no son más democráticas sino todo lo contrario. Una democracia que asume haber superado la etapa del conflicto político, es una democracia en vías de extinción.

Desde luego, no elogio el conflicto ni propongo la multiplicación de los conflictos como parámetro de salud democrática. Sería una ingenuidad y un despropósito. Por el contrario, no ignoro ni desconozco que la combinación explosiva de fragilidad institucional, precariedad de cultura democrática, por parte de los actores políticos revelantes y de la sociedad en general, y una fuerte tradición política autoritaria bastan para hacer de cada conflicto una *prueba de fuego*, en ocasiones infranqueable, para los nuevos gobiernos democráticos.

En la democracia, la organización del conflicto político no depende sólo de las buenas o malas artes, de la sabiduría o la torpeza, del Ejecutivo —un solo hombre y su equipo—, sino de la capacidad de todo el sistema (los poderes federales y estatales, los actores políticos relevantes, la sociedad civil, la opinión pública, la calidad de las instituciones y leyes...) de procurarse mecanismos y reglas para procesar sus diferencias y conflictos.¹

Estas son, pues, las intuiciones que habré de documentar a través de ciertos autores y textos canónicos de la teoría política. En el fondo, se trata de *deconstruir* el concepto de democracia a partir de la noción de conflicto político, lo cual, coligo, permitirá asumir la democracia como pluralidad y riesgo, como libertad y responsabilidad colectivas, como disenso y contingencia... como una forma perfectible e inacabada de organizar humanamente el conflicto y el disenso.

1 La democracia *realmente existente*

Luego de varios siglos y de cientos de libros y vidas consagradas a su estudio, la democracia se ha convertido en una metáfora inagotable, infinita, confusa, maltrecha.

No soy el primero en lamentarlo. Hace ya veinte años que Robert Dahl advertía que “el término *democracia* es como un viejo basurero de cocina, lleno de distintas sobras de dos mil quinientos años de uso casi continuo”.² Quizás por ello, Dahl decidió tirar el concepto a la basura y reemplazarlo por otro: *poliarquía*, definición *minimalista* de la democracia que no resolvió el problema de fondo.

Más severo, poco tiempo después Giovanni Sartori decretaba el tiempo de la *confusión democrática*: “Si cada uno dice ser demócrata y la democracia tiene que ser cada vez más un concepto omnicomprensivo, más profusión habrá y, en conjunto, mayor confusión conceptual”. Es cierto: cuando un concepto lo describe casi todo, no significa casi nada.

Pese a las quejas e inconvenientes, las cosas siguen igual. Quizá peor. La *confusión democrática* se convirtió en impunidad. Cada cual emplea el término como mejor le place. El presidente de Estados Unidos condena la tiranía de Sadam Hussein, pero no se ruboriza al calificar como democrático el régimen de su aliado petrolífero Arabia Saudita. Aún más, las prerrogativas que ha concedido el Congreso estadounidense al Ejecutivo nacional controvertirán parcialmente algunas enmiendas constitucionales (particularmente aquellas referidas a la privacidad de las personas) del país que se dice garante de la democracia en el mundo.

No se trata sólo de palabras y conceptos. De su viaje a través de la *democracia en América*, para Tocqueville no había duda de que “a menos que se definan claramente estas palabras [democracia y gobierno democrático] y se llegue a un acuerdo sobre las definiciones, la gente vivirá en una inextricable confusión de ideas, para beneficio de demagogos y déspotas”.³

Arribar a un concepto ecuménico de democracia trasciende por mucho la filología. No basta con organizar un congreso de eruditos de la lengua para construir el concepto de democracia.

La definición de aquello que es y no es democrático implica comprometerse —hacia atrás y hacia delante— con un determinado proyecto político e histórico: implica definir qué prácticas son y han sido democráticas y, por tanto justas y legales, y cuáles no lo son ni lo han sido (por tanto deben ser proscritas y punibles); identificar quiénes son demócratas y quiénes no lo son (es decir, construir al enemigo); precisar aquellos valores (solidaridad o egoísmo, libertad o igualdad, interés o apatía) que constituyen eso que llamamos cultura democrática.

Pero además, y no menos importante, una definición sobre la democracia implica definir quiénes y por qué serán ellos los que definan el concepto.

Está claro, por tanto, que no se trata sólo de palabras y conceptos. “Si se define incorrectamente (por sus definidores) la democracia, a largo plazo corremos todos el peligro de rechazar algo que no hemos identificado apropiadamente y de recibir a cambio algo que no quisiéramos en modo alguno”.⁴

Sin embargo, la complejidad política y la responsabilidad histórica de una tarea de tal magnitud no han mellado la profusión de conceptos y significados de la democracia. Hoy estamos pagando el costo de esa irresponsabilidad de “demagogos y déspotas” —para decirlo con Tocqueville— que, de forma interesada y según las exigencias de la coyuntura política, dotan de valores y contenidos el concepto de democracia.

A ello se debe no sólo que durante 25 siglos la democracia haya sido interpretada y puesta en práctica de muy diversas formas (incluso antitéticas), sino que en su definición actual el conflicto y el disenso aparezcan como una anomalía, una debilidad de la democracia.

En otras palabras, lo que intentaré demostrar en las siguientes páginas es, primero, que la democracia no se define de una



vez y para siempre; por el contrario, es un concepto en constante construcción a cargo de una sociedad autorreflexiva; segundo, de allí que la democracia no siempre haya visto con miedo y zozobra el conflicto político. Si así lo hemos asumido, no es porque la *esencia* de la democracia sea el orden y la armonía —no hay decreto metafísico ni evidencia empírica que lo constante—, sino porque así lo ha difundido una tradición teórica, principal dentro del debate sobre la democracia, que comienza con Platón —uno de los más conspicuos enemigos declarados del *demos*— y se extiende hasta nuestros días.

Para emplear la frase de Cornelius Castoriadis: “Desde Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía política estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y ‘racional’ (y, por consiguiente, ‘lleno de sentido’) del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; es lo que podría llamarse la ontología unitaria”.⁵ De esta visión ontológica del orden se desprende, siguiendo a Platón, que a cada cosa del mundo, “sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal”, le ha sido asignada una condición con arreglo a ese orden único, y su mejor destino es desempeñar correctamente esa función conferida.⁶ Si es así —según la tesis platónica—, si cada cosa cumple con su función, el orden prevalece.

Como se sabe, Platón extrae este esquema a la formación de la *República*, en donde el orden civil depende, precisamente, de que cada estamento social cumpla con la función que le fue asignada. Es evidente, bajo este enfoque, que el conflicto no pueda ser interpretado sino como un enemigo abierto del orden y por tanto un fenómeno anormal, expresión de la irracionalidad humana, que impide la armonía.

Desde entonces, la interpretación platónica acerca del conflicto (cultivada por otros teóricos a lo largo de varios siglos: desde Sócrates, Aristóteles, pasando por Agustín de Hipona,

Tomás de Aquino; más tarde, en la ilustración, con Kant, hasta llegar al siglo XX de los totalitarismos y, hacia la segunda mitad, la revolución neoconservadora estadounidense —Huntington, Crozier, etc.— que encuentran en el carácter conflictivo de la democracia una de sus mayores debilidades) ha sostenido uno de los *espejismos* más comunes sobre la política y la democracia: presentarnos los régímenes democráticos como zonas libres de conflicto y disenso, como espacios ahistóricos en donde todos sus ciudadanos tienen una convicción infranqueable hacia el consenso, la armonía y el orden. Casi *La ciudad de Dios*, como habría deseado san Agustín.

Por lo demás, esta tesis platónica también ha contribuido al proceso de mistificación histórica de eso que solemos referir como “democracia griega” y que funciona como ideal, para unos, o como pesadilla, para otros y otras, sobre todo si atendemos a los sujetos de la exclusión del *demos* ateniense: las mujeres, los esclavos, los extranjeros, hecho que no debe soslayarse, mucho menos justificarse desde ningún punto de vista. Acaso, más que disculpar o satanizar esta forma de exclusión en la “democracia griega”, valdría asumirla como una experiencia histórica superada por la mayoría de las democracias actuales. Una práctica inaceptable que no agota, ni muchos menos, las lecciones que nos brinda la Grecia clásica.

Un botón de muestra de esta mistificación y maniquismo es el uso indiscriminado de la idea de “democracia griega”, en realidad el concepto se refiere a un periodo particular de la historia de Atenas —que algunos han ubicado entre los siglos VI y V, entre Solón, de Ática, Clístenes, de Atenas, a quien Herodoto considera que “creó la democracia”, y la época de Pericles—,⁷ en el que nacieron algunas de las instituciones y prácticas políticas democráticas más significativas de la antigüedad, lo cual no supone que ese tipo de instituciones y prácticas democráticas hayan prevalecido durante toda la historia griega ni en toda Grecia, que en aquel tiempo, por lo demás, no existía como



nación ni como estado (en tanto integración territorial, administrativa, política y sociocultural).⁸

II
Habrá pues que regresar a Grecia —o particularmente a Atenas— y a su democracia *realmente existente* para empezar a despejar lugares comunes y dejar de temer al conflicto y al disenso; para demostrar —siguiendo de cerca a los teóricos de la *democracia radical*— que la *polis* griega era también *pólemos* (antagonismo y conflicto); para documentar que en la “democracia griega” el orden no negaba el conflicto ni al revés.

La “democracia griega”

Si en algo se parece la democracia de los antiguos a la de los modernos es en que cada cual la interpreta como mejor le viene y cada cual la imagina como más le conviene. Y es que la “democracia griega” se ha convertido en una acumulación de mitos, artificios y esperanzas.

La cuestión es relevante en la medida en que hemos hecho de esa “democracia griega” un referente histórico para las sociedades contemporáneas, un rasero que utilizamos para saber qué tan lejos o cerca estamos de esa especie de ideal democrático. Importa, además, porque cada interpretación de la “democracia griega” (con distintos énfasis en algunas prácticas y no en otras, más o menos liberales, más o menos igualitarias, etcétera) da lugar a un cierto modelo democrático actual, que busca su legitimación histórica, precisamente, en una Grecia ficticia, inexistente, *ad hoc* respecto al orden político que se defienda.

El pasado se subordina al presente: la “democracia griega” se vuelve un invento moderno, al que se le dota de contenidos y valores, que además se presumen *originarios*. Se cierra así el círculo.

Entre otras causas que explican esta mistificación, una de las más evidentes es la que advierte el asombrado David Held, al descubrir que en la Grecia antigua no existían teóricos ni especialistas de la democracia que nos ofrezcan conceptos y

definiciones: “Es sorprendente el hecho de que no existe un teórico de la democracia, en la antigua Grecia, a cuyos escritos e ideas podamos recurrir para los detalles y justificaciones de la *polis* democrática clásica. Los conocimientos que tenemos de esta cultura floreciente provienen de fuentes tan diversas como fragmentos de obras, el trabajo de la ‘oposición crítica’ y de los descubrimientos de historiadores y arqueólogos”.⁹

No debería sorprender tanto, sobre todo una vez que se conoce un poco de la democracia ateniense *realmente existente*. En Atenas la democracia y la política no eran cuestión de especialistas, de *technócratas* si empleamos el poco afortunado término actual. Antes al contrario. Como bien ha documentado Finley, en esa obra germinal *El nacimiento de la política*, el saber técnico (*techné*) es considerado por la *ecclesia* (la asamblea general en donde se tomaban decisiones y legislaba) cuando se trata de “construir muros o navíos” (Platón *dixit*), esto es, cuando se trata de responder a la pregunta que interroga por el cómo; pero cuando se trata de asuntos que tienen que ver con la *polis* (hacer la guerra a un pueblo vecino, modificar alguna ley, fortificar la ciudad, pertrechar la flota naviera, la formación de los atenienses —*paideia*—, la realización de juicios públicos y privados, de juegos y fiestas, etcétera), la *ecclesia* escucha a los ciudadanos. Es el *demos* (la reunión de tribus) el que se encarga de escuchar, juzgar y discernir por qué y para qué de cada decisión.

En el fondo, la diferencia entre el lugar que ocupan los técnicos de la política en la democracia moderna respecto a la *techné* en la democracia ateniense se localiza en el concepto de política, es decir, de aquellos asuntos que involucraban a la *polis* —un concepto que alude más a la comunidad política que a una noción geográfica o estatal; no está de más recordar a Tucídides: *la polis son los hombres*.¹⁰

Para los atenienses la política implica “cuestiones universales”, por tanto no puede haber *techné* política, nadie puede ser especialista o experto en esas cuestiones; en consecuencia, nadie

puede reemplazar al *demos* en los asuntos de la *polis*. De lo cual se desprende no sólo la imposibilidad de la *techné* política, sino que se constata que la práctica ateniense de la democracia es totalmente contraria a la noción moderna de democracia *representativa*. El *demos* no puede ser ni sustituido ni representado.¹¹

Ello explica en buena medida la afirmación, contundente y certera, de Castoriadis cuando sostiene que “El espíritu de la democracia hay que buscarlo, y se lo encuentra, en los poetas trágicos, en los historiadores, en Herodoto en la discusión entre los tres sátrapas persas sobre los tres regímenes, en Tucídides (y no sólo en el *Epítasio* de Pericles) y *evidentemente, sobre todo y por encima de todo, en las instituciones y en la práctica de la democracia*”.¹²

Además de los testimonios de Herodoto y Tucídides, de los poemas y tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, acaso la definición más original, acabada y espléndida acerca de la democracia está contenida en el muy célebre *Discurso funebre* de Pericles, del cual algunos fragmentos merecen ser citados en extenso:

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.

[...] Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad

dad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos los consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción.¹³

Pese a todo, no ha sido Pericles y en mucho menor medida el *demos* quienes han servido de inspiración para las principales interpretaciones acerca de la “democracia griega”, ni la fuente arqueológica de donde provienen los vestigios y las evidencias de algunas de las prácticas democráticas e instituciones políticas más valiosas y trascendentales. Muchos han pretendido encontrar —y lo ha hecho— en uno de los enemigos más tenaces del *demos*, Platón, al teórico de la política y de la democracia que andaban buscando.

Para decirlo, de nuevo, con Castoriadis: “Topamos continuamente con autores que hablan del ‘pensamiento político griego’, entendiendo por tal a Platón. Pero eso es algo tan ridículo como querer encontrar el pensamiento político de la Revolución Francesa en Joseph de Maistre o en Bonald. La creación política griega es esencialmente la democracia —objeto del odio inextinguible de Platón. Este acumula sobre ella las calumnias que por lo demás ha logrado imponer a gran parte de la opinión, erudita y lega, durante más de dos mil años”.¹⁴

Y es, precisamente, a ese brillante enemigo jurado del *demos* a quien debemos —entre otros continuadores de esa tradición— el espejismo de una democracia libre de conflictos.

Estamos frente a un fundador del mundo Antiguo y de la filosofía universal que ha trascendido por más de veinte siglos. De origen noble, testigo de la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso y del juicio que finalmente condujo a Sócrates —su maestro— a la muerte, Platón es, sin más, un pilar del pensamiento del mundo occidental. Por ello, no es desmedida la descripción de Jeager sobre Platón: “Más de dos mil años han pasado desde el día en que Platón ocupaba el centro del mundo espiritual de Grecia y en que todas las miradas convergían en su Academia, y aún hoy sigue determinándose el carácter de su filosofía, cualquiera que ella sea, por la relación que guarda con aquel filósofo. Todos los siglos de la Antigüedad posteriores a él ostentan en su fisonomía espiritual, cualesquiera que sean sus vicisitudes, rasgos de la filosofía platónica”.¹⁵

Aunque en el siglo XX debemos a autores como Karl Popper y Hannah Arendt una interpretación crítica de la filosofía platónica como uno de los primeros antecedentes ideológicos del autoritarismo, quizás habría que entender el pensamiento platónico sobre la política y la democracia como expresión del profundo abatimiento de los ciudadanos atenienses tras su derrota ante los espartanos, luego de sostener una guerra de treinta años que sin duda trastocó sensiblemente la vida de la *polis* ateniense.

Como se sabe, en su crítica a los sofistas Platón ofrece algunas de las tesis más consistentes de toda su obra. A riesgo de empobrecer la visión platónica sobre la política y la democracia, se podría sostener que uno de los fines más conspicuos de Platón es tratar de proponer una respuesta racional y justa a la pregunta acerca de la forma de gobierno que condujera a la *vida buena* a los hombres.

Discernir entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y aquello que no lo es —en otras palabras, arribar al *buen juicio* y acceder a la *vida buena*— era un asunto de orden y armonía. Según Platón,

el cosmos (ese espacio donde caben todos los objetos y entes del mundo) es un todo armónico, universal, eterno e inmutable que conforma el *bien absoluto*. Reflejo del cosmos, cada ser vivo está determinado por un orden interno, que a su vez depende de la función (*ergon*) que le fue asignada por el cosmos. A través del conocimiento (*episteme*), los individuos consiguen descubrir cuál es la función y cuáles son los atributos que les ha conferido la naturaleza, en la medida que cumpla con esta función, en esa medida se estaría respondiendo al propio orden interno y, al mismo tiempo, a la armonía del cosmos.

Bajo la mirada platónica, “La justicia —según colige Enrique Serrano— es la virtud suprema porque denota el equilibrio propio tanto del orden interno de cada cosa, como del orden que configuran las relaciones externas entre todas ellas (*cosmos*). Lo justo, de acuerdo con esta conclusión, es que cada ser se comporte conforme a la armonía inherente a su naturaleza, lo que permitirá su realización, así como la conservación de la armonía universal. [...] Desde la perspectiva platónica el hombre justo es aquel que logra que cada una de las partes que configuran su alma cumpla su función y, de esta manera, se establezca entre ellas una jerarquía armónica, donde la parte racional adquiere la primacía”.¹⁶

Con estas piezas, Platón arma su discurso sobre la política y la democracia. Por analogía, Platón infiere que al igual que el cosmos y que el interior de los hombres, la *polis* está determinada por un orden propio, que depende de que cada estrato social realice su función asignada por la naturaleza, lo cual no corresponde sólo a los hombres sino al gobierno de la *polis*.

De lo anterior se sigue que todo aquello que impida el orden *natural* de la *polis* resulta, para Platón, una anormalidad, una anomalía derivada de la “ignorancia y debilidad” humanas, que el gobierno de los más sabios debe ayudar a superar.

Como lo hemos dicho, a través de la *episteme* se descubre la función que fue asignada por el cosmos a cada ente, por tanto,

el gobierno de la *polis* debe ponerse en manos de aquellos hombres del “mundo de las ideas”, que están por encima de la simple opinión (*doxa*), es decir, los filósofos: “[...] el género humano —escribe el joven Platón en una muy conocida epístola— no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos”.¹⁷

Es al gobierno de aquellos que poseen la sabiduría (los mejores, *áristoi* en griego; que solían ser, también, los *áristos*, las familias ilustres), a quien corresponde eliminar el conflicto y así procurar el orden político y la armonía del cosmos. “Para Platón la asimetría entre gobernantes y gobernados sólo es legítima en tanto los primeros poseen un saber que les permite dirigir la dinámica social hacia la realización de ese supuesto orden racional; mientras que los gobernados, al carecer de ese saber, tienen la obligación de obedecer”.¹⁸

Visto así, la política sugerida por Platón es *techné*, sabiduría técnica acerca de los asuntos de la *polis*, es decir, exactamente lo opuesto a aquella noción democrática —en el sentido más literal— de política que se cultivaba en tiempos de Pericles (“primer ciudadano de Atenas”) en donde se rechazaba la idea de una *techné* política, en tanto que no se reconocía a nadie como especialista en asuntos universales.

Ya no será el *demos*, sino el *áristoi* quien decida lo que más conviene a la *polis*. Como se ve, la democracia sin conflictos está asociada a una forma *aristocrática* de gobierno, que por lo demás es en donde se vuelve más frecuente la práctica electoral: “[...] para los griegos, las elecciones no reflejan un principio democrático, sino un principio *aristocrático*”.¹⁹

De la *República* a las *Leyes* Platón incorpora la última pieza de su arquitectónica política: como la naturaleza humana está en conflicto consigo misma,²⁰ y no todos los hombres son virtuosos —en el sentido epistémico que Platón le concedía al

término heredado, en gran parte, por su maestro, Sócrates—, es decir, no se procuran una *vida buena*: racional y armónica respecto a la totalidad (al cosmos), entonces se impone la necesidad de que la *polis* garantice el *orden político* no sólo a través de la *episteme* sino a través de leyes, es decir, de la coacción.

“Arqueóloga” de la democracia, Cynthia Farrar ha hecho una interesante observación acerca de este tema en Platón: “En la época en que escribió las *Leyes*, Platón ya no creía que la forma del bien pudiera calar en un alma hasta el punto de volverla incorruptible. No cabía esperar que ninguna *psike* [alma]²¹ gobernara la *polis* según los dictados de la razón. [...] Las *Leyes* de Platón, al igual que la *República*, insisten en abrogar la autonomía individual: en un caso por medio de los reyes y filósofos que encarnan el bien; en el otro, por medio del filósofo Platón que la legisla”.²²

Según lo veo, en una lectura desde la historia y la teoría, el progresivo desencanto de Platón sobre la naturaleza humana marcó el desarrollo de su pensamiento político: del gobierno del *demos*, Platón pasó, en la *República*, al *áristoi*: el gobierno de los mejores que suponía la eliminación del conflicto político en aras del orden y la armonía; de allí, dio el salto al gobierno de las leyes, convencido de que no había naturaleza humana lo suficientemente virtuosa para gobernar la *polis*. “Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias. La razón de esto es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo que conviene a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quisiera siempre realizar lo mejor”.²³

En suma, lo que Platón desca, en todo momento, es erradicar el conflicto político que, por lo demás, parece identificar como parte sustantiva de la naturaleza humana, tanto que no habría ni siquiera entre los *mejores* (los *áristoi*) algún hombre exento de esas debilidades e irracionales, capaz de saber qué conviene más a los humanos y así mantener el orden de la *polis* y del cosmos.



En cualquier caso, bajo este encuadre la política y la democracia quedan reducidas a la *techné*, la “técnica de gobierno” que erradica el conflicto a través de la marginación del *demos*, e incluso al *árystoi*, del gobierno de la *polis*.

Al final, Platón ha puesto de cabeza la democracia ateniense: el *demos* se ha quedado sin *kratos*.

Agonismo democrático

Antes y después de Platón no han faltado interpretaciones *agonistas* de la democracia. Desde los sofistas hasta Hannah Arendt y, más recientemente, los partidarios de la *democracia radical*, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, se ha construido una tradición teórica que define la democracia a partir de su capacidad para integrar el conflicto político al orden civil.

No es propiamente la traducción sino aquello que designaba *agón* lo que hoy parece dificultar su cabal compresión. Y es que tras la guerra del Peloponeso, Atenas experimentó una debacle en muchos sentidos, incluido, desde luego, el de sus prácticas políticas, como el *agón*. La guerra del Peloponeso acabó con la democracia ateniense. Como se sabe, entre los gobiernos de Temístocles y Pericles (“el alma de Atenas, cuando Atenas era el alma de Grecia”) y sus sucesores, Alcibíades, Cleón y Nicias —pasando por la breve tiranía de los Treinta, entre los que se encontraba Critis, tío de Platón—, la democracia ateniense se extinguió.

Aunque la versión más difundida sobre la *agonística* esté relacionada a la idea de “competencias atléticas” y a la gimnasia, el término alude, también, a la “gimnasia del espíritu”, a los ejercicios intelectuales: “[...] los griegos denominaron *agón* a los debates judiciales, porque tenían siempre la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales, sujeta a forma y a la ley. Nuevas investigaciones han mostrado cómo en la oratoria jurídica del tiempo de los sofistas se iban sustituyendo las antiguas

pruebas judiciales, testimonios, tormentos y juramentos, por la argumentación lógica de la prueba introducida por la retórica".²⁴

A partir de esta noción de *agón*, Chantal Mouffe sostiene que el reto de las democracias actuales —luego de recuperar este sentido original del término griego— es convertir al enemigo en adversario, en crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en *agonismo*. "El orden democrático exige que el oponente ya no sea considerado como un enemigo a destruir, sino como un adversario. Luchamos contra sus ideas, pero le reconocemos el derecho de afirmarlas y de defenderlas".²⁵ Por lo demás, "Una vez que hemos distinguido entre *antagonismo* (relación con el enemigo) y *agonismo* (relación con el adversario), podemos comprender por qué el enfrentamiento agonal, lejos de representar un peligro para la democracia, es en realidad su condición misma de existencia. Por cierto que la democracia no puede sobrevivir sin ciertas formas de consenso —que han de apoyarse en la adhesión a los valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad y en las instituciones en que se inscriben—, pero también permite que el conflicto se exprese, y eso requiere la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas".²⁶

Pero no sólo a través del *agón* se expresaba el conflicto en la democracia ateniense. La interpretación sofista del mundo permite conocer más sobre el conflicto en la remota Atenas; aún más, nos permite sostener la afirmación —expresada arriba— de que el conflicto no negaba el orden existente, de que la libertad de los individuos no suponía anarquía ni caos.

Pedagogía democrática

Para los sofistas el conflicto humano era prácticamente inevitable. Y lo era porque expresaba la eterna tensión entre las leyes de los hombres (*nomos*) y las de la naturaleza (*physis*), en esa medida el conflicto no era resultado de la debilidad o irracionales-

dad de los hombres (como sostenía Platón), sino que expresaba la confrontación entre los impulsos naturales —el interés de cada hombre, dictado por la “naturaleza”— y las leyes del orden civil. Llevada a la *polis*, esta tensión asumía otra polaridad: entre los intereses del ciudadano y los de la ciudadanía.

La respuesta de Platón a este dilema ya la conocemos. En sentido opuesto, los sofistas, los atenienses en general, encontraron en la formación de ciudadanos una solución para hacer compatibles los intereses de cada uno con los de la *polis*. Libertad y orden civil, eso era la *polis* ateniense: “La posibilidad de conflictos entre la personalidad del individuo y su identidad cívica fue consustancial a los fundamentos de la *polis*. [...] los atenienses intentaron adaptarse al creciente radio de acción de la *polis*: a las pretensiones que ésta tenía de crear el orden a partir del desorden y de expresar el poder de los que carecían del mismo. Ni el funcionamiento de la *polis* democrática ni los intentos de comprender lo que implicaba pudieron acabar jamás con las contradicciones, pues ello habría significado, como hicieron Platón y Aristóteles, poner fin a la política”.²⁷

En efecto, la *política ateniense se convirtió en conflicto y la democracia en la forma de resolgerlo*. Más que un mecanismo, la democracia ateniense resultaba un modo de vida —cuyos rasgos principales son bellamente descritos en la *Oración funebre*, de Pericles— que se sostenía en una pedagogía cotidiana que empezaba en la *paideia*²⁸ y que continuaba en la *polis*.

La democracia ateniense era una pedagogía, una nueva pedagogía que condujo a transformar la antigua *paideia* aristocrática —que predominaba desde Homero— en una educación ciudadana, que “comienza propiamente —asegura Jaeger— cuando el joven, salido de la escuela, entra en la vida del estado y se halla constreñido a conocer las leyes y a vivir de acuerdo con su modelo”²⁹.

En esa dirección apunta el sofista Protágoras, uno de los más grandes educadores del mundo griego, cuando sostiene que

en la *polis* —en sus tradiciones y leyes, en la interrelación de los ciudadanos— es una escuela para el *demos*, que en la medida que hace más competente a cada uno de los ciudadanos, asegura el bienestar de la colectividad.

Según la interpretación de Farrar, “Protágoras arguye que la interacción de la ciudadanía y los grupos dirigentes, típica de la *polis*, fomenta en el *demos* el buen juicio a la hora de tomar las decisiones, y asegura que prospere el mejor liderazgo posible. La *polis* puede atribuir juicio y capacidad de contribuir al orden político al ciudadano como tal, porque requiere y fomenta esas cualidades. La interacción política facilita la competencia de todos los ciudadanos en general (la medida es el hombre, y cualquier ciudadano está capacitado para contribuir al ordenamiento político) y permite también la superación del individuo”.³⁰

La *polis* democrática se sostiene en la calidad del *demos*, es decir, en la formación (*paideia*) de ciudadanos competentes y, al mismo tiempo, respetuosos del orden, las leyes y las tradiciones (que en Atenas son mucho más que eso)³¹ de la *polis*.

Como ya no depende de la *áristos*, entonces la *polis* se convierte, necesariamente, en una escuela democrática —por decir no-aristocrata— del *demos*. “En la *polis* —afirma Farrar— todo el mundo enseña o transmite las virtudes y habilidades sociales esenciales, tales como la obediencia a la ley, el lenguaje y la capacidad de usar el fuego, a fin de que todos lleguen a ser competentes. Una vez traspasado este nivel básico, los aspectos sociales y los técnicos siguen caminos distintos o más bien divergen en la *polis* democrática. En una oligarquía, los mejores hombres enseñan las cualidades políticas sólo a sus propios hijos o a sus iguales, del mismo modo que, en todas las *poleis*, los mejores artesanos transmiten sus habilidades a sus hijos. Sin embargo, en la *polis* democrática se considera que la capacidad política es esencial para la continuidad y la eficacia del orden político. Así, los ciudadanos más hábiles y virtuosos enseñan a todo el mundo gracias a la interacción de los unos y

otros que se produce en la asamblea y en el consejo. Esto tiene como resultado que cuantos poseen dotes naturales, y no solamente los hijos de los dotados, alcanzan la excelencia. El ordenamiento político asume y amplía el compromiso de alcanzar la excelencia propia de la aristocracia".³²

En la *polis* ateniense se condensa la tensión siempre latente en el *demos*: los intereses de cada ciudadano y los de la ciudadanía como colectividad con fines comunes. Por tanto, una *polis* que a diario pone a prueba su capacidad para enfrentar los conflictos. Siempre en tensión, la democracia ateniense consigue garantizar los derechos de los ciudadanos sin desmedro del orden civil.

A través de la educación (*paideia*), primero en la escuela y luego a través de las leyes y tradiciones, la comunidad ateniense se asegura que la libertad que le confiere a cualquier ciudadano (carpintero, herrero, marinero, noble o pobre), de tratar en la Asamblea del pueblo los asuntos que a su juicio sean relevantes para la *polis*, sea aprovechada de la mejor manera.

A cambio de esa libertad —en la que Hannah Arendt ha encontrado “el objeto de la democracia”, pues permite la formación del *espacio público*—, los ciudadanos aceptan respetar el orden civil, no como obligación —judicial— sino como una práctica cotidiana, orientada a honrar las leyes y las tradiciones en las que se han formado y que desean heredar a su descendencia.³³

Quien mejor ha logrado describir ese contenido esencial de la democracia ateniense es, sin duda, Pericles, a quien Cornelius Castoriadis recurre para documentar su interpretación “sustantiva de la democracia” que merece ser recuperada.

Luego de reconocer en la *Oración fúnebre* de Pericles “el mayor monumento del pensamiento político” que le “haya sido dado leer”, Castoriadis sostiene que “Pericles muestra implícitamente la futilidad de los falsos dilemas que envenenan la filosofía política moderna y en general la mentalidad moderna: el

‘individuo’ contra la ‘sociedad’, ‘sociedad civil’ contra el ‘estado’. Para Pericles el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis* (‘cayeron valientemente en el combate aspirando con buen derecho a no verse desposeídos de semejante *polis*, y es fácil comprender que entre los vivos cada uno esté dispuesto a sufrir por ella’, Tucídides, II, 41). Y estos tres elementos no pueden separarse: la belleza y la sabiduría tales como las amaban y las experimentaban los atenienses, sólo podían existir en Atenas. El ciudadano ateniense no es un ‘filósofo privado’ ni un ‘artista privado’, es un ciudadano para quien el arte y la filosofía han llegado a ser modos de vida. Esa es, según creo, la verdadera respuesta a la pregunta relativa al ‘objeto’ de la institución política”³⁴.

La interpretación de Castoriadis me permite insistir en que la democracia ateniense, su contenido, práctica e historia, es un asunto, más que de teóricos y especialistas, de la *polis*, por tanto, del *demos*. Allí es donde se debe buscar su significado y su interpretación, entre los ciudadanos, en sus discusiones en el *agorá* (ese espacio público de discusión) y en la *ecclesia* (espacio público deliberativo, diría Habermas).

A diferencia de las democracias modernas, Atenas le apostó a la ciudadanía, a su buen juicio sobre los principales asuntos de la *polis*, a su capacidad como legisladora (en Atenas la *ecclesia* era la que legislaba), a la sensatez entre el interés personal y el de la ciudadanía. Los atenienses convirtieron la *polis* en una escuela y en un fin colectivo; hicieron de la política y la democracia una pedagogía. *Se educaba para la democracia y la política, esto es, para ser ciudadano*. La democracia no era pura voluntad del *demos* sino formación, aprendizaje cotidiano, responsabilidad de cada uno por el bien de todos.



Los atenienses aceptaron el costo de mantener su libertad para expresar sus juicios y, en consecuencia, sus diferencias y conflictos. La libertad de todos no derivó en la tiranía de nadie. El conflicto entre ciudadanos no suponía la disolución del orden político. Había conflictos pero también leyes, tradiciones y fines colectivos que la mayoría honraban. El contenido de esas leyes y fines colectivos podía cambiar, lo que no cambiaba era la convicción general acerca de mantener un orden político.

Más que un modelo a seguir, Atenas es la evidencia histórica no sólo de una democracia cabal, *realmente existente*, que se sostuvo precisamente en la calidad de sus ciudadanos, sino de que el conflicto político expresa un cierto orden civil democrático (de alta complejidad por el tipo de ciudadanía, de organización política, de tradiciones y leyes que precisa), en el que la libertad de los ciudadanos y las diferencias entre ellos no conduce al desgobierno.

2. Democracia moderna

Cayó Atenas y con ella acaso la práctica democrática más acabada e ilustre que hayamos conocido. Durante siglos la democracia fue enterrada entre los escombros e ideales de un pasado glorioso que jamás volvería. Por lo menos hasta hoy.

Con el tiempo, Atenas se convirtió en parte de ese recuerdo distante, vago, borroso, casi mítico que por comodidad y falta de rigor dimos en llamar “democracia griega”.

Fueron más de 20 siglos durante los cuales la democracia estuvo casi ausente —salvo para denostarla— no sólo como forma de gobierno sino incluso dentro de nuestro vocabulario. No fue sino hasta el siglo XVIII, el siglo de las revoluciones, que la democracia —me refiero a algunos de sus principios, leyes e instituciones— empezó a abrirse paso, de la mano de la burguesía, entre las viejas monarquías. Para algunos historiadores, como Biancamaria Fontana, la Revolución francesa abrió la