

Democracia (ateniense) y filosofía política. Problemas y discusiones (i).

0. Introducción.

Vamos a ocuparnos ahora de algunos de los problemas de filosofía política que se han ocupado de la democracia ateniense, sea como modelo sea como ensayo y como reflexión sobre este régimen o modo de gobierno. En estos análisis consideraremos con frecuencia otras posiciones modernas de filosofía política, volviendo todo el tiempo sobre los textos clásicos que contienen las primeras, el Pseudo Jenofonte, Aristóteles y Platón.

Castoriadis ha señalado que, para entender la democracia griega, hay que reparar en tres oposiciones con la que busca situarla alejándola de nosotros, que nos situaríamos en el tiempo de la modernidad. Con esta distancia temporal se quieren marcar también diferencias esenciales entre los dos tiempos, pero también críticas a la noción griega, que será tomada simplemente por pasada (en el mejor de los casos), por desfasada o también por utópica. La noción griega de democracia se opondría así a “las concepciones y prácticas modernas”. Las oposiciones son (*cfr.* Castoriadis 2013: 110):

- pueblo vs. representantes;
- pueblo vs. expertos;
- pueblo vs. estado.

1. ¿Es posible una democracia directa? El problema de la representación.

En esta parte nos vamos a ocupar de la primera.

1. **Los griegos no saben qué es la representación.** La idea de representación es totalmente ajena a la idea y a la práctica de la democracia griega. Hay elección, en efecto, pero los que se eligen, como algunos arcontes, no se consideran como “representantes” en ningún sentido. Simplemente gestionan los asuntos de la *pólis*. El principio de elección es aristocrático si el cuerpo de ciudadanos elegibles está cerrado y pertenece a las clases de las familias con linaje y con riqueza (como sucede en el caso del Areópago, que es el órgano paradigmático de una elección aristocrática). Sólo cuando se contemple la totalidad del *démos* como cuerpo de sufragio pasivo, perderá este cariz aristocrático. El problema es quién puede ser elegido y si tiene que reunir ciertas cualidades, que es lo que veremos en la siguiente oposición pueblo/expertos, donde se impone una nueva noción de “aristós” que no tiene que ver (pero sí tiene que ver) con el linaje o con la riqueza.

2. **La representación, ¿es democrática?** Castoriadis (1993) considera que en la idea de representación se encuentra una pérdida para el gobierno del pueblo, es una pérdida de autonomía. Esta pérdida no es un acontecimiento indeseable sino una consecuencia inevitable de la propia noción de representatividad. La clave es la noción de autogobierno, que no significa sino que **el gobernante y el gobernado coincidan**. La democracia directa pretende que el gobierno sea ejercido en todo momento por el propio *démos*, que haya literal y no figuradamente democracia. Pero la representatividad es una pérdida para el *démos*, porque en la representación el *démos* siempre pierde su soberanía, su *krátos*, que cede a otro. Pero, ¿no es este otro parte del propio *démos*? Pensemos que la pérdida se produce tanto en el concepto (lo que tiene que suceder) como en la realidad (lo que viene a suceder). (a) **Teóricamente** lo pierde porque los representantes son una parte, no el *démos* en su totalidad. “En una democracia representativa el poder queda en manos de un grupo específico: **la colectividad ya no decide**, ya no se gobierna, sólo decide quién va a decidir” (Castoriadis 1993: 129). Se produce así una enajenación, una cesión de cierta capacidad. La expresión “democracia representativa” es por tanto un oxímoron o contradicción (Ranciere 2006: 45). La objeción de que en la democracia griega hay órganos electos, como la *Boulé* o los tribunales, no es tal, ya que aunque aquí sólo hay una parte del *démos*, no ha habido una elección sino que ha sido el azar, lo que quiere decir que se trata de cualquier parte del *démos* (de cualquiera, si puede decirse así). Como veremos, el problema de la representación está vinculado con el problema de la selección y del gobierno de expertos. (b) En la **práctica**, porque cuando se trasfiere el poder a un grupo **ese grupo intenta perseverar en el puesto** y conservar el poder. El problema aquí no es tanto la delegación como el período cerrado que se le otorga, normalmente de cuatro años (los griegos rotaban cada año), que es suficientemente grande como para que se produzcan inevitables inercias y cierres de filas en los representantes elegidos. Por eso es importante, además de la rotación, la revocabilidad, cosa que no sucede en las democracias representativas, donde todo se fía, bien a una pérdida de la mayoría de representantes, bien a una renuncia moral o dimisión.

^{2bis}. A esto debe añadirse (Ranciere 2006) que, también en la práctica, la elección siempre ha sido un procedimiento de **selección** que se ha hecho **a favor de la oligarquía**. La representación termina siendo “una forma oligárquica, [ya que en la práctica es] una representación de minorías que tienen título para ocuparse de los asuntos comunes” en la primar normalmente el poder **económico**. Recuérdese la división censataria de Solón y cómo poco a poco se reconocieron los derechos políticos de las clases menos favorecidas (primero

los zeugitas y luego los tetes, aunque estos no llegaron nunca a ser elegibles como arcontes o magistrados). Aunque a veces la elección recaiga en expertos (ahora veremos la oposición pueblo/expertos), la oligarquía siempre ha cooptado las listas de elegibles para que se avenga a sus intereses.

3. **Qué significa “directo” (o qué debe significar) cuando hablamos de democracia.** En este sentido la democracia griega, toda vez que elige a los que ejercen las funciones dentro de la *pólis*, tiene la potestad de cesarles en todo momento. Para ello, y esta es la clave del significado de “directo”, cuenta con constantes mecanismos de supervisión, incluyendo un cuerpo de funcionarios y de órganos para detectar irregularidades y juzgar denuncias. “Directo” se puede entender (i) en términos de representación o de imagen, como cuando algo se traslada sin mediación. En este caso la democracia es directa **porque el poder se traslada desde el *démos* a sus gobernantes sin selección alguna** (por eso la clave de la democracia griega va a estar en el sorteo). “Directo” también puede significar (ii) que el **ejercicio del poder es siempre revocable por el *démos* mismo**. La elección no es algo que pueda retardarse o que no pueda revisarse constantemente. La elección está viva, si puede decirse así. Manin (1988: 201) señala precisamente que una democracia representativa impedirá siempre la práctica de la “revocación discrecional de los representantes”, precisamente porque anula independencia de estos, que es la clase de abuso que se denuncia con frecuencia en el procedimiento de la representación.

4. **No importa cuántos participen sino cómo se gobiernen.** Diversos autores han sometido a consideración cuántos ciudadanos tomaban parte normalmente en la *Ekklesia*, cuántos podían ser elegidos para la *Boulé* en algún momento de sus vidas y cuántos, por último, formaban parte de los tribunales (no se considera cuántos ocuparían las magistraturas y los arcontados, que sabemos que serían siempre muy pocos, aunque siempre había innumerables trabajos auxiliares en torno a las magistraturas). Se calcula que al comienzo de la Guerra del Peloponeso, cuando habría mayor número de ciudadanos, unos 40.000, descendiendo a lo largo del s. IV hasta los 25.000 (Finley 1986: 100). Nunca estaban todos presentes en la *Ekklesia*, que es el órgano directo de todo el *démos*. Normalmente eran unos 6.000. Los cargos para la *Boulé* no solían repetirse en la vida, a lo sumo una vez, y los tribunales sí implicaban a casi todo el *démos* varias veces en la vida. La rotación (además de la revocación) evita la permanencia que acompaña a la representatividad y constituye un mecanismo de pluralidad o de diversificación (los representantes del Consejo eran de todos los *démos*), que es lo más deseable si es que tiene que gobernar el *démos*. Recordemos que las reformas de Clístenes en cuanto a las circunscripciones y divisiones de los *démoi* pretendían romper todo tipo de vínculo asociado bien al origen (vínculos gentilicios) bien a la propiedad (vínculos fundarios o de riqueza). En cuanto a los que participan en la *Ekklesia* (las decisiones que se tomaban en la asamblea eran las más importantes, amén de hacerse cargo con el tiempo de las rendiciones de cuentas y a veces también de procesos de *graphé paranómon*), parece claro que no hay una participación completa. Pero la cuestión, como en los otros órganos, es si esta participación puede considerarse suficientemente plural.

La limitación de los participantes en la *Ekklesia* puede considerarse como una objeción a la democracia directa, pues al fin y al cabo no todo el mundo tomaba las decisiones que concernían a la *Ekklesia*. Hemos visto que los líderes de las distintas facciones utilizaban la presencia y la ausencia de una u otra parte del *démos*, los tetes y los hoplitas concretamente, para lograr que se aprobaran sus decretos (las reformas de Efiltes salieron así adelante). Es claro que no todos los ciudadanos podían tomar parte en ella y que eran muy pocos los que asistían a las sesiones “de rutina, pero es inimaginable que el tema de ir

o no a la guerra contra Esparta encontrara un desinterés semejante” (Finley 1986: 99). La *Ekklesia*, salvo que obrara como tribunal, se reunía cada cuarenta días, que es un plazo que bien puede permitir también la asistencia de los campesinos. También se puede suponer que los que más tomaría parte eran los ciudadanos del *asty* y, de entre ellos, los ancianos (Aristófanes hace algunas chanzas sobre este extremo), pero es mejor considerar las circunstancias.

Así, en ciertas campañas los hoplitas podían estar ausentes, pero también podían ser los tetes los que estuvieran en el mar. En la Guerra del Peloponeso, en cambio, dada la estrategia de desgaste de Pericles, sería habitual que los campesinos estuvieran reunidos en la propia Atenas o entre los muros largos que llevaban al puerto, con lo que la participación pudo ser bastante alta durante un período de tiempo relativamente largo.

5. **Tópicos contra la democracia.** Existen algunas ideas sobre la democracia directa que nacen del imaginario que los modernos proyectan sobre la Antigua Grecia. Estas ideas son:

(a) **La democracia directa destruye la participación.**

(b) **La democracia directa es imposible dado el tamaño de los Estados modernos** (la democracia directa es una antigualla).

(a). Una consideración a favor de la elección de representantes es que no somete al pueblo constantemente al trabajo de gobernar. Si se hiciera así lo habitual sería que decayera la participación. Sin embargo, es la representatividad la que acaba con la participación, ya que los gobiernos representativos se alejan de los gobernados, que cuando reconocen su ineficacia, o simplemente la distancia que media entre ellos, suelen caer en la desafección, en lo que se llama “fatiga democrática”. Las elecciones tienen cada vez mayor abstención debido a este fenómeno. Si los mecanismos de control fueran más eficaces, o si existiera la revocabilidad, entonces no habría pérdidas en la participación.

El problema no es que se exija mucho compromiso a los electores, es que el compromiso de los electos falla, o cuando menos el control de ese compromiso, que se distancia, y con ello se inmoviliza, en ciclos electorales de varios años.

(b). Se sostiene que democracia directa estaba bien para Grecia (o para otros lugares, como los cantones suizos en la Edad Media, donde hubo algo parecido), donde los ciudadanos podían reunirse todos en un solo lugar. En los Estados modernos, cuyas poblaciones suman millones de ciudadanos, conviene la democracia representativa. Platón se ocupará en *Leyes* determinar cuál es el número de ciudadanos o cuáles deben ser las dimensiones de una *pólis* ideal (*Leyes* 737c ss; Platón 1999: 413 ss.), proponiendo la cifra de 5.040. El criterio es que puedan reunirse todos en un mismo lugar y que puedan escuchar las palabras del orador.

Aquí nos encontramos con el mismo problema de la partición de las instituciones como la *Boulé* o los tribunales, sólo que a la inversa. Si la reducción no es un problema cuando se elige a los buletas o a los heliastas, pues siempre se trata del *démos*, de cualquiera, por qué va a ser un problema que participe la totalidad, que es el verdadero número del *démos*. La cuestión parece situarse en un problema meramente físico, ya que no es viable un lugar del tamaño que requeriría una presencia total de las poblaciones actuales. Pero no es tal. No porque haya posibilidades de que un discurso sea escuchado por todos, sino porque la clave de la presencia del *démos* no está en la escucha sino en lo que Castoriadis llama “el *feedback*” (1993: 132). ¿Es posible una discusión de millones de participantes, no

donde el llegue el discurso a todos, lo que es fácil, sino donde haya posibilidad de discusión entre todos?

Si vemos el funcionamiento de las sesiones de la *Ekklesia*, es claro que no todos los ciudadanos tomaban parte en los discursos. Todos eran llamados a hablar, pero normalmente sólo algunos tomaban la palabra. En algunos casos había documentos de trabajo, que es probable que no fueran vistos por casi ninguno, aunque el que presentara la moción tenía que hacer un resumen de lo contenido en el decreto o propuesta. En general, el ciudadano confiaba en los informes verbales que recibía (Finley 1986: 110). Probablemente, los discursos y las tomas de posición fueran decisivas para que los asistentes decidieran. Como vimos, Pericles era un gran orador y esto permitió que sacara adelante sus propuestas, aunque a veces con dificultad. Sin embargo, es Platón el que introduce la idea del sofista como maestro de la manipulación, que enseñaba a quien le pagaba (por tanto a las buenas familias atenienses), devaluando no sólo capacidad de hablar del *démos*, sino su capacidad de juzgar y de decidir (recuérdese el Pseudo Jenofonte). Pero, ¿fue todo así?, es decir, ¿fue la democracia nada más que una manipulación calculada por unas élites educadas por sofistas? No parece probable que todo se fiara a la retórica (Finley 1986: 107). Como veremos al analizar la cuestión de los expertos, en Grecia nadie fiaba el gobierno de la *pólis* a ningún experto. Esto significa que aunque sean muchos los ciudadanos y con muy distintas formaciones, es precisamente su número y su diversidad (que la crítica oligárquica uniformiza interesadamente) lo que hace democrática a una decisión. El problema de la participación de todos como oradores es irresoluble, ciertamente. Pero esto no obsta para la participación de cuantos más ciudadanos en la toma de decisiones, que siempre es lo mejor.

6. Los alegatos contra el gobierno representativo de Rousseau. En el capítulo XV de *El contrato social*, Rousseau expone un argumentario contra la representatividad, que considera como una pérdida de la soberanía. Estos son algunos extractos del mismo:¹

“Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y prefieren servir con su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina. Entonces, si es preciso ir a la guerra, pagan tropas y se quedan en su casa; si es preciso ir al Consejo, nombran diputados y se quedan en su casa también. A fuerza de pereza y de dinero consiguen tener soldados para avasallar a la patria y representantes para venderla. El movimiento del comercio y de las artes, el ávido interés de ganancia, la indolencia y el amor a las comodidades es lo que hace cambiar los servicios personales en dinero. Se cede una parte de su propio provecho para aumentarlo a su gusto. Dad dinero, y pronto tendréis cadenas. La palabra hacienda es una palabra de esclavo, desconocida en la ciudad. En un país verdaderamente libre, los ciudadanos todo lo hacen con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarán para llenarlos ellos mismos. Yo me hallo muy distante de las ideas comunes, pues creo las prestaciones personales menos contrarias a la libertad que los impuestos. (...)”

En una ciudad bien conducida, todos van presurosos a las asambleas; pero con un mal gobierno, nadie quiere dar un paso para incorporarse a ellas, porque nadie pone interés en lo que allí se hace, ya que se prevé que la voluntad general no dominará y que a la postre los cuidados domésticos todo lo absorben. Las buenas leyes inducen a hacer otras mejores; las malas, otras peores. En cuanto alguien dice de los asuntos del Estado “¡qué me importan!”, se debe contar con que el Estado está perdido.

¹ R. Rousseau, *El contrato social*, Ciudad de México (México): Partido de la Revolución Democrática, 2017, pp. 79-82.

(...) La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios: no pueden acordar nada definitivamente.

Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre. Se equivoca mucho: no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su Libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda. La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre de hombre ha sido deshonrado. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo no tuvo jamás representantes; no se conocía esta palabra. (...)

Entre los griegos, cuanto tenía que hacer el pueblo, lo hacía por sí mismo: constantemente estaba reunido en la plaza. Disfrutaba de un clima suave, no era ansioso, los esclavos hacían sus trabajos, su gran preocupación era la libertad. No teniendo las mismas ventajas, ¿cómo conservar los mismos derechos? Vuestros climas, más duros, os crean más necesidades; durante seis meses del año la plaza pública no está habitable; vuestras lenguas sordas no se dejan oír al aire libre: concedéis más importancia a vuestra ganancia que a vuestra libertad, y teméis mucho menos la esclava virtud que la miseria.

(...) Vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Os gusta alabar esta preferencia: yo encuentro que hay en ello más cobardía que humanidad. No creo en modo alguno, por cuanto va dicho, que sea preciso tener esclavos ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario; digo solamente las razones por las cuales los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes y por qué los pueblos antiguos no los tenían. De cualquier modo que sea, en el instante en que un pueblo se da representantes ya no es libre, ya no existe.”

2. ¿Qué papel tienen los expertos en la democracia griega?

1. **La democracia directa contra la oligarquía del conocimiento.** Castoriadis recuerda que en Grecia se dan dos principios básicos que excluyen la necesidad de expertos. En cierto modo se pueden considerar como principios anti-oligárquicos, pues detrás de la idea de que los expertos son necesarios hay otra oligarquía, que es la oligarquía del conocimiento, también llamada “epistocracia”.²

(i) El primer principio dice que **no hay expertos en cuestiones políticas**. La *Ekklesia* decide soberanamente, a veces después de oír a gente que posee un saber específico sobre el asunto que se discute en ese momento.

El único experto en el gobierno es la propia comunidad política. Cuando hay una determinada competencia profesional, **una *tékhnē* específica**, es siempre con respecto a **una actividad específica** que está claramente delimitada. En el *Protágoras* Platón lo señala con claridad. En las cosas que son enseñables y aprendibles la asamblea escucha los consejos de quien reconoce “como profesional”. 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” (319c-d; Platón 1985: 521-2). Atenas reconocerá sin embargo la competencia y la condición de expertos a los estrategos. Más aún, serán precisamente estos, gente como Pericles, los que tengan el *axioma* que nunca perderán las élites aristocráticas (y que tuvieron –y perdieron– otros estrategos como Temístocles y Cimón), habilitándoles como demagogos o líderes del pueblo. Como señala Castoriadis, todo esto cambiará en el s. IV, donde el estratego quedará confinado a su condición de experto militar y perderá toda prelación en los negocios públicos. Se impondrá una nueva forma de experto o de técnico, que es el rétor u orador, que se convierte así en el verdadero dirigente político, apareciendo ahora la demagogia en sentido peyorativo.

(ii) El segundo principio es que “**el buen juez del especialista** no es otro especialista, sino que **es el usuario**” (Castoriadis 2005: 119). En la *pólis* hacen falta expertos para innumerables cosas, cuyo saber es necesario para su producción. Pero (y aquí Castoriadis sigue de nuevo a Platón), quien juzga la calidad de un producto no es el experto sino quien se sirve de él. “El juez de una buena armadura no es el armero, sino el hoplita que va a utilizarla”. Esto es, para Platón, algo obvio. Quizás no tanto para nosotros, pues en nuestras democracias hace tiempo que se ha impuesto la tecnocracia o gobierno de los expertos.

En realidad, los principios (i) y (ii) se justifican si tenemos en cuenta que **en** el negocio de **la política democrática coinciden el gobernante y el gobernado**, lo que hace innecesario que haya expertos (¿o no?: como veremos, cuando una democracia no funciona o cuando, dicho en términos platónicos, está enferma no es sólo porque el ciudadano no sepa gobernarse sino porque ha olvidado que no está gobernado).

Entre los modernos se han impuesto dos ideas complementarias sobre el vínculo de los expertos y la política. La primera es que sólo los expertos deben juzgarse a sí mismos. “La imagería de la competencia técnica dice: el experto *sabe*, y sólo otro experto puede juzgarlo o criticarlo” (Castoriadis 2012: 114). La segunda idea es el colofón de la primera y dice que hay expertos en política. O mejor, dice que *también* o que *incluso* en política hay expertos. Este es un colofón de la idea de que sólo los expertos se pueden juzgar a sí mismos porque en el fondo dice que toda actividad humana tiene un discurso experto y unos

² La expresión es de David Estlund, en *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2011). Cit. en Moreno 2021: 19, nota.

especialistas. Piénsese que si hubiera un negocio humano no necesitado de expertos, ¿por qué deberían hacer falta en otros asuntos? Por eso es importante que los expertos y sus discursos lleguen a todas partes.

2. **La diferencia entre intelectual universal e intelectual específico.** Castoriadis recuerda que **los expertos en política se postulan como los expertos en lo universal.** Si cada uno de los técnicos es experto en un asunto particular, la construcción de armaduras, de barcos, o en la salud,³ etc., el experto en política deberá ser el experto en lo universal. **Foucault** había postulado en la década de los setenta la necesidad de abandonar los que llamaba “intelectuales universales” a favor de los “intelectuales específicos”.⁴

El intelectual “universal” es el que se ocupa de **revelar la verdad del mundo.** El problema para la filosofía europea tras el mayo francés era que el marxismo estaba caduco. No se trataba de que sus análisis fueran más o menos acertados. El problema para Foucault es que ni el marxismo ni otras filosofías (como el existencialismo) son válidas cuando pretenden descubrir una **verdad universal.** El juego de sabio-ignorante en que se sitúa el intelectual universal (que aquí hace las veces de experto) es un juego paternalista y está profundamente equivocado, porque la verdad no es algo universal ni el poder la ha ocultado o distorsionado para nosotros. **La verdad es un producto del poder** que se encuentra en las múltiples formas de dominación en que se manifiesta. La tarea del intelectual consiste en **mostrar cómo surge esa verdad** en cada una de sus manifestaciones, que siempre son múltiples y dispersas, y que están a la mano. A este trabajo Foucault lo llama genealogía.

El intelectual “específico” **no tiene un saber experto pero sí se dirige a ciertos saberes expertos,** concretamente a aquellos que nos gobiernan como individuos: la medicina, la psiquiatría, el saber carcelario, la economía, son saberes de este tipo. También la política. El intelectual específico **problematiza un estado de cosas concreto.** Concretamente (i) **sitúa los saberes en las prácticas** con que gobiernan los sujetos (el individuo enfermo, el loco, el preso, el trabajador/consumidor), no en sus teorías; (ii) analiza **las instituciones** por medio de las que se ejerce ese gobierno (el hospital, el manicomio, la prisión, el mercado) y, por último, (iii) hace una **historia o genealogía** de esas prácticas y de las instituciones en las que se ejerce.

Autores como Castoriadis o como Rancière, a los que nos hemos referido en esta parte, hacen este trabajo genealógico en relación a los expertos en la política volviendo la mirada a Grecia. Desde el análisis de la sociedad y del modo de pensar de la Atenas democrática Castoriadis y Rancière (Foucault también se ocupó del mundo griego en su últimos cursos) problematizan nuestras certezas en política, para empezar ésta de los expertos son los que debe gobernar. Otros pensarán la cuestión del sorteo (Finley, Rodríguez, etc.). Etc.

Vale la pena recordar lo que dice Foucault sobre el papel del intelectual y su relación con la política y con la “voluntad política”:

“El papel de un intelectual no consiste en decir a los demás qué han de hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Acordémonos de todas las profecías, promesas, mandatos imperativos y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos

³ No está claro si el saber de la salud es un producto o sólo un resultado, si tiene que ver con la política o con un saber no experto no político. Todos los conocimientos expertos relacionados con el ser humano presentan este flanco a la crítica. La salud, la del individuo o la de la población, al igual que la educación, etc., ¿es el mero efecto de una praxis, lo que haría de los seres humanos nada más que entidades funcionales, o es un producto intencional y político que tiene que decidir el ser humano?

⁴ Además de la conferencia “El cuidado de la verdad” (*infra*), cfr. “Los intelectuales y el poder. Entrevista de Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, pp. 77-86.

cuyos efectos se han visto ahora. El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano).” (“El cuidado de la verdad”, entrevista a F. Ewald, mayo de 1984; en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 378).

3. Los expertos son una paradoja en la democracia porque en la democracia no hay jerarquías. El privilegio del experto para juzgarse a sí mismo **deja fuera a los ciudadanos** de cualquier forma de control de su gestión. Inutiliza mecanismos como la rendición de cuentas o el *graphé paranómon* que hemos visto y, como dice Castoriadis, favorece “la expansión y la irresponsabilidad creciente de los aparatos burocrático jerárquicos” (2012: 114). Además, conlleva una interesante **paradoja** o una contradicción “casi trivial”, dice Castoriadis: “**se justificará el poder de los políticos por la competencia política que sólo ellos tendrían, y a continuación se convocará a la población —que es “no experta” por definición— a elegir entre esos «expertos»**”. Una “contradicción absurda que está en el corazón de la democracia moderna” (Castoriadis 2012: 115-116). (Aunque esto no es del todo cierto, porque una cosa es un electorado inexperto y otra cosa un electorado desinformado.)

En la democracia ateniense el problema de los expertos **adopta la forma de la faccionalización** entre el grupo aristocrático y el grupo democrático. El experto aparece siempre no tanto como una demanda de la facción aristocrático-oligárquica cuanto como una expresión natural de su condición. **Ser** mejor es **saber** gobernar mejor, simplemente. La democracia ha sido siempre un conocimiento contra los expertos toda vez que se sostiene (al menos en Atenas, quizás siempre) frente o contra la oligarquía, que es la que se postula como de mejor calidad. El discurso contra los expertos es en cierto modo la esencia de la democracia ateniense. Nadie es mejor que nadie para gobernar. Esto es dos sentidos.

(i) En **teoría**, el *démos* social (no el sujeto político), el de los que no tienen nada, es **la clase desclasada** (Rancière la equipara al “proletariado” de Marx [1996 :33]) que no es ni puede ser una clase experta. Esto se puede entender de dos maneras: a la manera oligárquica (no es una clase des-clasada sino una clase anti-clase) o bien a la manera democrática (es la clase de los que sólo tienen su libertad). **(i)** La oligarquía denunciará que esta clase odia a los ricos (plutofobia) y quiere acabar con, además de por una avaricia desmedida, por su *hybris*. Esta lectura considera que no es desclasada sino justamente todo lo contrario. El *démos* es una clase cerrada y enfrentada a otra clase, es sólo una facción. **(ii)** Pero también podría entenderse de otra manera. El *démos* también puede considerarse como **una clase genuinamente democrática** precisamente por el hecho de no tener nada. Lejos de estar marcada por el odio a la riqueza o por el amor a sí misma, la “clase” del *démos* estaría movida por el deseo de **aquello en lo que no hay diferencia alguna entre los ciudadanos** (no admite un más y un menos) **y que comparten todos por el hecho de serlo**. ¿Qué es? El **dominio de uno mismo**, la voluntad de gobernarse a uno mismo, la **libertad** pensada por un griego (la libertad moderna), es aquello de lo que participan tanto ricos como pobres. Trasladado al terreno del conocimiento (este es el terreno del gobierno), significa que **la política no es un saber de los pocos sino el saber de todos-y-cada-uno**, el saber que interesa a todos y que cualquier podría entender. El modo de acabar con la democracia es romper el *démos* como esa clase que sólo desea la libertad,

haciéndole creer que hay una parte mejor que otra o que tiene intereses diversos. El patronazgo en la democracia jugó esta baza, oponiendo zeugitas a tetes, o atenienses a espartanos.

(ii) En la **práctica**, la aceptación del **gobierno de sólo una parte habría sido casi imposible**. Ciertamente se dieron facciones en las asambleas que intentaron maniobrar en las votaciones. Ahora bien, con un grupo de más de 6.000 ciudadanos, ¿cómo asegurar el éxito? El voto es secreto y, aunque muy probablemente la gente hablara sobre el sentido de su voto, el voto no estaba organizado por partes ni por partidarios, porque no había partidos políticos. El patronazgo, que lo había, probablemente no fuera suficientemente fuerte. De hecho, las relaciones de patronazgo requieren tiempo (se articulan en las relaciones de producción que tienen lugar fuera de la asamblea) y desde luego no había algo así como *lobbies* a la entrada de la asamblea para mover el voto en una u otra dirección; para eso estaban los oradores (ahora diremos algo de estos). Tampoco había partidos políticos, que están organizados jerárquicamente (los miembros de las asambleas democráticas votan conjuntamente, estando sometidos a lo que se llama “disciplina de voto”). El **número** es uno de los **instrumentos con los que se intenta evitar la facción**. Por eso casi todos los órganos democráticos eran **colegiados**. A excepción de las magistraturas y los arcontados, las decisiones eran participadas entre varios. En los órganos de mayor importancia, que eran lo que tomaban las decisiones que afectaban a la entera *pólis* y controlaban la gestión, la *Ekklesia* y los tribunales, el número era particularmente elevado lo que, como señaló Aristóteles, hace más difícil la faccionalización y con ello la corrupción (*cfr. supra* lo que vimos de los tribunales).

4. La profesionalización de la política. Jerarquía y aparatos burocráticos. Castoriadis recuerda que en nuestras democracias representativas se ha producido una profesionalización de la política. Es algo inevitable que si se sitúa en el poder a un pequeño grupo de la población, el partido político, aunque sea representativa del interés de buena parte de la población, el conocimiento de cómo moverse entre estos grupos se convierte en un conocimiento experto muy particular. Eso es lo que suele significarse con el término *burocracia*, el poder de los despachos y de los que despachan, aunque nosotros vamos a utilizar mejor el de **conocimiento político de aparato**, para no confundirlo con la burocracia de gestión, que es el conocimiento de los trámites y del funcionamiento de las organizaciones públicas, o de cualesquiera organizaciones (tampoco es el único conocimiento político experto, como veremos, pues hay un conocimiento electoral). No es un conocimiento experto al uso, como lo es una ciencia o una ingeniería. Es un conocimiento que **sólo se adquiere en el seno de los órganos de los gobiernos representativos** como parlamentos, comisiones, ministerios, etc., pero que comienza **en los propios partidos**, que son las primeras organizaciones burocrático jerarquizadas en las que ingresan los políticos profesionales. Constituye lo que llamaremos **burocracia de aparato**.

Esto es muy importante. En principio, confiamos en los políticos como mejores gobernantes o como conocedores expertos porque han demostrado pericia en un conocimiento muy particular, ¿de qué conocimiento estamos hablando? Castoriadis lo explica muy bien: “[en todo] aparato burocrático jerárquico, incluidos por supuesto los partidos políticos, el individuo que quiere llegar a la cima debe recorrer los escalones de la pirámide burocrática; este ascenso mismo se convertirá, por la fuerza de las circunstancias, en su única preocupación. Y tendrá cada vez menos que ver con su capacidad de llevar a

cabo las tareas que supuestamente debe cumplir” (Castoriadis 2013: 115). Esto vale tanto para los políticos dentro de un partido, como para los partidos que quieren mantenerse en el gobierno que resulta de un parlamento representativo (formado por partidos).

Cualquier **conocimiento experto regulado académicamente** impone condiciones tanto en los estándares de saber como en el tiempo que demanda su adquisición y competencia.⁵ Son condiciones razonables, pues los **estándares** de saber y el tiempo o la **dedicación** para hacerse con ellos (y que están interrelacionadas, la excelencia gratuita no existe, otra cosa es la acreditación del saber, donde es fácil encontrar distorsiones –ver nota anterior) **hacen fiables a los expertos** en sus respectivas materias. Como vimos en los casos de ciertas magistraturas, como la de los estrategos o las contables, los atenienses no confiaban en el sorteo sino en la experiencia y el saber que sólo el tiempo o una educación *ad hoc* podía suministrar (recuérdese que los estrategos normalmente salían de las clases aristocráticas – Temístocles fue una excepción– pero también que había esclavos dedicados a la contabilidad educados para ello). Luego volveremos sobre la cuestión de los expertos en la democracia.

Pero el conocimiento burocrático y de aparato es de otra naturaleza. Dos características (entre otras) lo distinguen.

(i) En primer lugar, es un conocimiento que **sólo se puede adquirir dentro de la organización**. El conocimiento político de aparato **exige** no sólo el ingreso en los aparatos de partido o de gobierno, sino también un **proceso de iniciación de carácter clientelar** informal y opaco. En el caso de la *pólis*, todos participan de las instituciones de gobierno y, en el caso de que sean sólo unos pocos, como en las magistraturas, los mecanismos de selección (la elección o el sorteo) y, sobre todo, la rotación, hacen inviable la constitución de un grupo profesionalizado de gobernantes. Por otra parte, el conocimiento de cómo gobernar es algo que se adquiere en la práctica y siempre de modo colegiado, lo que no hace innecesario que la profesionalización de la enseñanza. Luego veremos en Platón que su crítica a las sofísticas contenía este argumento (aunque su intención fuera anti-demócrata), el rechazo de una particular enseñanza del gobierno de los ciudadanos.

(ii) En segundo lugar la burocracia y el aparato conforman una **jerarquía**. El conocimiento de aparato es, según expresión de Castoriadis (2013: 116), el conocimiento de **cómo “trepar”** en el mismo. Una habilidad que consiste en saber moverse entre las camarillas o clanes burocráticos (las expresiones también son de Castoriadis). Por eso es un **conocimiento opaco**, porque en la competición los contactos y las alianzas secretas son la clave de los logros. Y por eso también es **informal**, ya que el clientelismo y el vasallaje tienen lugar **en el terreno personal**, donde se despliega una particular psicología (que no es idéntica a la del patronazgo, pues es individualista y no de clase). En la democracia los cargos de gestión ejercían el poder, pero la rendición de cuentas y la denuncia en cualquier momento,

⁵ Estamos suponiendo una organización académica ideal, porque dentro de la academia se dan también procesos de burocratización y de clientelismo que puede alterar esto, tanto por lo que hace a la estandarización de la formación como por lo que hace a la acreditación. Los estándares de conocimiento están sometidos a tensiones que tienen orígenes diversos: el saber pedagógico (programación por competencias, metodología motivacional, etc.), las condiciones del mercado de trabajo, el clientelismo (también de los centros públicos, que entran en dinámicas de competencia, dentro de cada centro y entre ellos), etc. Por lo que hace a la acreditación de los saberes académicos la burocracia suele alterar la evaluación de los saberes mismos introduciendo elementos que distorsionan el proceso de enseñanza-aprendizaje (becas, clientelismo académico, ...), o también, en el caso de la acreditación del profesorado, convirtiendo los procesos de evaluación en procedimientos de selección arbitrarios que reproducen jerarquías previamente existentes (ANECA).

además del sorteo o la rotación que acabamos de recordar, dejaban fuera de juego el problema de la jerarquía gubernamental. Esto nos lleva a la última distinción.

(Dejamos para luego abordar dos cuestiones. 1º) la cuestión de si el único conocimiento experto posible en democracia es la retórica o, como la llama Platón, la sofística. Desde luego, fue un conocimiento denunciado por el filósofo, pero ¿fue tan importante en realidad en la democracia, en la *Ekklesia*, pero también en los tribunales? O dicho de otra manera, ¿hubo una profesionalización de los demagogos -en sentido positivo? Pero, también, 2º) hay que explicar por qué en nuestros días los expertos se han convertido en los que determinan las políticas públicas, dando lugar a lo que se ha llamado “tecnocracia”. Como veremos, es importante el matiz entre tecno-cracia y episto-cracia, porque no se trata sólo de ceder las decisiones a un conocimiento experto; se trata de que ese saber es un saber técnico, que por tanto también tiene que ver en cierto modo con los fines o con los productos, que es donde entra en conflicto con la idea de política. Este conocimiento técnico se sitúa en la burocracia de gestión, que parece desplazar a la burocracia de aparato. Esto también tenemos que verlo.)

3. ¿Qué es una democracia sin estado?

1. **Sin burocracia no hay Estado.** La tercera oposición es la que establece Castoriadis entre pueblo y Estado. Como vimos al comienzo al hablar de la naturaleza de la *pólis*, no puede decirse que en Atenas hubiera un Estado en el sentido moderno del término: una estructura política profesionalizada y estable. El argumento que estamos contemplando aquí sobre la no-profesionalización de la política devuelve la conclusión inapelable de que si no hay burocracia gubernamental no puede hablarse de Estado.

Ahora bien, lo que sí hay es un aparato bastante estable de gestión. ¿Y eso no es Estado?, ¿había entonces un cuerpo de funcionarios? La respuesta está en quiénes eran estos gestores. Durante los siglos V y IV hay en Atenas un “aparato técnico-administrativo o técnico ejecutivo muy importante”, formado por esclavos (Castoriadis 2013: 120). Se ocupan de la contabilidad y las finanzas, de los archivos, etc., pero no conforman el cuerpo político propiamente dicho, que corresponde al *démos*. Lo que hoy entendemos por estado es un aparato político que gobierna y que está separado de la comunidad política, aunque aparentemente ésta tenga la capacidad de renovarlo cada cierto tiempo mediante elecciones. Lógicamente, estos esclavos están bajo la supervisión de magistrados ciudadanos.

De nuevo los mecanismos de control, concretamente la rendición de cuentas, impiden que haya una separación entre el poder de facto y la colectividad. De hecho, la rendición de cuentas está a cargo de la *Boulé*, lo que hace que el *démos* que controla esté todavía más participado, tanto por el número de miembros de la misma, 500, como por el modo de ser elegidos, sorteados de entre cada una de las diez tribus.

2. **¿Qué clase de unidad es la pólis? La difícil relación político/pre-político.** Si no hay un aparato estatal profesionalizado, cabe preguntarse qué clase de unidad conforma la *pólis*. Vimos que los que gestionan la *pólis* no conforman un estamento separado y que el ciudadano tiene “contactos personales” con todos ellos (Finley 1986: 20). Se trata de un gobierno y de una gestión “cara a cara”. Sin embargo, la *pólis* es algo más que los ciudadanos que gobiernan en cada uno de sus órganos y que pueden encontrarse con cualesquiera de los otros ciudadanos. La *pólis* no es el *démos* fáctico.

Cuando hablamos de “Atenas” como una *pólis* hay que distinguir entre la “realidad concreta” de los ciudadanos que se reúnen en el espacio acotado dentro del *asty* para los órganos de gobierno (*Areópago*, *Heliea*, *Ekklesia*, *ágora*, etc.) y lo que podríamos llamar la “comunidad política” de Atenas (Castoriadis 2013: 120). Cuando la *pólis* cumple las resoluciones de la asamblea, como tratados o ejecución de decretos o sentencias, no se trata ciertamente de la comunidad concreta sino de la autoridad de la entera *pólis*. Se han encontrado inscripciones que informan de las decisiones de la asamblea con la expresión “el pueblo ha decidido”, *édoxe tòi démoi*, que denota la existencia de una comunidad o de una subjetividad política. Aunque la faccionalidad de la política siempre ha sido una constante, en la segunda mitad del s. V se puede decir que las prácticas democráticas, no sólo las de decisión sino también y sobre todo las de supervisión y enjuiciamiento, van configurando un *démos* ateniense. También y sobre todo la colegialidad. Esta característica significa que la mayoría de los cargos o magistraturas son siempre compartidos entre varios (a excepción de los estrategos). En los tribunales y en la *Boulé*, sucede en un número todavía mayor que en las magistraturas. La colegialidad hace que los miembros de las familias aristocráticas tengan que compartir los cargos con los *zeugitas* o los *tetes*, lo que contribuye a amalgamar la comunidad (Gallego 2011: 190).

Castoriadis propone una distinción adicional entre comunidad “política”, para hablar de los órganos y miembros *de facto* y una comunidad “pre-política”. La comunidad prepolítica es la formada por “la gente que vive en un territorio determinado, dividida en familias, aldeas, ciudades, con tales o cuales usos y costumbres, un modo de producción, desde luego, una religión, etc.” (*ibid.*: 122). También es una comunidad *de facto*, pero funciona a modo de sustrato innegociable de la comunidad política. Es una “comunidad no pertinente desde el punto de vista de la institución política” (*ibid.*: 123). Buena parte de las tensiones políticas que se han vivido en la modernidad tienen que ver con las relaciones difíciles entre comunidad política y comunidad pre-política. Se ha querido ver en esta comunidad prepolítica, que Marx y Hegel llamaron “sociedad civil”, una fuente de legitimidad ante la comunidad política, el “Estado”, y sus excesos. Por eso cuando el Estado interviene en la comunidad pre-política se considera una agresión.

Veamos tres ejemplos más o menos contemporáneos con la intención de sacar conclusiones para la democracia griega pero también para la nuestra.

(Ej. **a**) La *intolerancia religiosa* de Estado (ahora veremos la importancia de este matiz) consiste en la prohibición y persecución de una religión (de su práctica –por extensión, de los practicantes y seguidores– y de sus libros). Pensemos en la persecución de los cristianos en el Imperio Romano hasta el 380 (que a su vez inicia otra intolerancia religiosa que llegará hasta la Reforma). Esta persecución es un ejercicio de violencia contra una de las dimensiones pre-políticas más importantes. Hoy en día es habitual esgrimirla cuando se habla de recortar la financiación de la educación concertada, en su mayoría de carácter religioso (porque también hay instituciones educativas concertadas con proyectos laicos). Se habla entonces de un ataque ilegítimo al “ideario” o las “creencias” de los progenitores (la familia es otra institución prepolítica) para significar que esa dimensión que tiene que quedar a salvo del Estado.

(Ej. **b**) La *reforma de Clístenes* separa la población, que estaba agrupada en su propios *demoí*, creando agrupaciones que incluyen a territorios (las *tritías*) de cada una de las tres divisiones en que se ha partido previamente el Ática (recuérdese, Mesogea, Paralia y Asty). Esto rompe los vínculos de patronazgo, que están sostenidos por la propiedad y el trabajo de la tierra. La intención de Clístenes es eliminar el ascendiente de las familias aristocráticas en los órganos de gobierno de la *pólis*, que tendrían que tomar decisiones sin poder imponer sus intereses de zona o de fratría. En este caso tenemos lo mismo que en el ejemplo de la religión, que es una intervención del Estado contra una relación que se asienta en elementos pre-políticos como son el linaje y la tierra (también, en cierto modo, contra la religión, que está vinculada a lugares señalados, como vimos). No se toca a la familia sino al modo de vínculo entre familias que está asentado en el linaje y en la tierra, elementos claramente pre-políticos, que es el vínculo del patronazgo. Naturalmente, esta división, al igual que la retirada de competencias del Areópago (que se consumará con la reforma de Efialtes), tendrán en contra a los partidarios de la oligarquía.

(Ej. **c**) Las demandas de *ciudadanía sexual* de algunos colectivos LGTBI, la del matrimonio igualitario, por ejemplo, están dirigidas al Estado. En la mayoría de los países del mundo, el matrimonio, en cualquiera de sus fórmulas, se entiende como un vínculo, más o menos permanente (en algunos casos se contempla el divorcio), entre un hombre y una mujer. Este vínculo está recogido por las legislaciones y tiene por tanto el amparo del Estado. Algunos de los colectivos LGTBI (en esto, como en tantas otras cosas, no hay unanimidad, y la agenda de los colectivos es muy distinta, a veces incluso contradictoria) demandan el matrimonio como un derecho civil que el Estado no les concede. Aquí el sujeto del derecho, el sujeto de la demanda por tanto, es la sociedad civil, o al menos una

parte de la sociedad civil. La razón de la demanda tiene que ver con el reconocimiento de este vínculo entre personas del mismo sexo, un vínculo que, sostienen, no es distinto del que se existe entre personas de sexos distintos. La demanda mantiene el dualismo de la unión matrimonial, así como la necesidad de un paraguas legal para los cónyuges (relativo a prestaciones sanitarias –coberturas extensibles al cónyuge, a veces comprometidas– y sociales –p.ej. pensiones de viudedad). Pero lo que importa en este caso es que se exige al Estado que atienda a una situación o a una condición claramente pre-política, que es la del vínculo afectivo entre personas.

De todo esto podemos concluir al menos tres **posibles relaciones entre lo político, el Estado, y lo pre-político**:

- (i) el elemento pre-político se institucionaliza y entra a formar parte del Estado;
- (ii) lo político va en contra de lo pre-político;
- (iii) lo pre-político necesita de la protección del Estado (sin dejar de ser pre-político).

(i) El caso de la religión cristiana es un ejemplo de estatalización de la religión con el vínculo que va trenzando a lo largo de nuestra era con los distintos Estados y con sus monarquías. Si consideramos la religión en la Antigua Grecia, estamos ante una serie de creencias y de pseudo-instituciones (normalmente en manos de las *gené* –ver **Historia social de Grecia y Atenas (i)**) que difícilmente pueden considerarse estatalizadas. Oscilan entre las manifestaciones públicas, financiadas por las liturgias, y unas creencias de carácter supersticioso y de fuerte arraigo social. Desde luego, la religión es una manifestación de la comunidad que pertenece a su condición pre-política. Pero los griegos, o la menos los atenienses, no relacionan la religión con el Estado. Lo que sucede en los Estados cristianos, también en los Estados modernos, es que **la Iglesia está fuertemente institucionalizada** y tiene una presencia social y política que **trasciende el elemento pre-político**. Esto es lo que se puede ver cuando se apela a las “creencias” para justificar la financiación de los cultos o de la educación concertada. Al igual que cuando se perseguía a otras creencias, **no es una resistencia de lo pre-político ante el Estado**, sino todo lo contrario. Es **una demanda de una institución a otra institución**, en nombre, eso sí, de lo pre-político.

(ii) La reforma de Clístenes es un instrumento genuinamente político que arremete contra el patronazgo tradicional. La pregunta es si el patronazgo es un instrumento político de gobierno o si se apoya en un elemento pre-político. En la Edad arcaica, las relaciones entre las familias aristocráticas y el *démos* se apoya en el vínculo con la tierra así como en la religión, que es gestionada por aquéllas. En este sentido, **la reforma de Clístenes quiere romper justamente ese vínculo, desubicando a la población de sus *démoi* y obligándola a compartir un destino exclusivamente político, en la asamblea y en el consejo**, con ciudadanos de otros *démoi*. Con el tiempo, sin embargo, la propia urbe se irá convirtiendo en el elemento pre-político propiamente dicho, conformándose una comunidad que comparte sus experiencias en la guerra, por ejemplo, que no podrá vincularse exclusivamente con el Estado. El prestigio de los miembros de las grandes familias, de los estrategos, luego de los hoplitas (los “maratonómacos”), constituye un elemento que aúna y que no es estrictamente institucional o estatal. Lo mismo puede decirse de las heterías o sociedades formadas por miembros de la clase privilegiada, grupos nostálgicos que querían que se volver a la antigua politeía de Solón y de Dracón y que comparten un pasado común y perdido, más emotivo que político.

(iii) En el caso de la ciudadanía sexual nos encontramos con elementos fuertemente pre-políticos, como es todo lo que tiene que ver con la familia. Por un lado, la percepción

de la “familia tradicional”, la percepción de la Iglesia Católica y de las sociedades conservadoras, considera la demanda de matrimonio igualitario un ataque en toda regla a esta institución. Los miembros de la comunidad LGTBI que demandan el matrimonio igualitario (que, insistimos, no es toda la comunidad) defienden que el vínculo afectivo también existe entre personas del mismo sexo (hay otras opciones en las que no vamos a entrar), constituyendo un vínculo que el Estado no puede negar ni romper. Su demanda es que **el Estado arbitre un instrumento político para proteger este vínculo**. El problema es que pretende que el instrumento sea el mismo que ampara la familia tradicional, entrando en conflicto entonces **dos dimensiones de lo pre-político** muy distintas.

4. La democracia y los expertos.

1. El experimento platónico. Breve descripción de su “politeía”.

Vamos a explicar la *politeía* que Platón describe en *República* (recuérdese, que su título en griego es *Politeía*) en cuatro puntos:

- (i) qué conforma una *pólis* y qué la deteriora;
- (ii) la división de la *pólis* y la necesidad de los filósofos;
- (iii) el conocimiento ocioso que impide la enfermedad del ocio;
- (iv) breve descripción de los modos de gobierno.

[I] Qué conforma una *pólis* y qué la deteriora. La *pólis* es para Platón la unidad mínima, existencial, sin la cual no habría hombre. En la misma existencia de la *pólis* se decide el ser del hombre. Como recuerda Rancière, Platón no introduce la *pólis* a partir de una divinidad o con una leyenda fundadora, como tantas otras genealogías políticas (Rancière 2013: 21). Platón está haciendo filosofía y acude a una correlación que encontramos en buena parte de la filosofía política. Para pensar lo político se tiene que pensar qué es el ser humano, porque allí donde hay humanidad hay siempre otros hombres y, por tanto, un modo de estar juntos (en griego la idea de comunidad se expresa como *koinonía*), que sería la definición más elemental pero también la más radical de la política. Sea como fuere, para Platón la *pólis* hace falta porque provee de dos cosas: lo necesario y lo innecesario.

(i) Lo **necesario** es la comida, la ropa, el calzado, pero también el comercio para poder intercambiar los bienes básicos. Platón sitúa las necesidades de los hombres y con ellas la existencia de la *pólis* junto con el trabajo como actividad elemental de la vida. Una actividad que está especializada y que se distribuye según el orden de la necesidad en distintos oficios. Para que haya una *pólis* hacen falta oficios y artesanos: un agricultor, un tejedor, un zapatero, un comerciante. Aristóteles, en su *Política* (lo recuerda Rancière), hace otra entrada en la cuestión de la política al presentar la *pólis* como el resultado no sólo de diversas *tékhnai*, saber hacer, que proveen al hombre de lo necesario y que hacen posible su existencia separada, sino también de la *diké* o justicia, que es el saber que hace posible su coexistencia. Platón, sin embargo, comienza de un modo crudamente materialista recordando la necesidad del trabajo y de los trabajadores. Pero, como dirá Glaucón, esta comunidad de trabajadores y de necesidades atendidas no pasa de ser un “**Estado de cerdos**” (*Rep* II: 372d; Platón 1988a: 127).

(ii) La *pólis* es algo más, que comprende también lo innecesario o, como dice Platón, el “**lujo**”. En la *pólis* se aglomeran otra clase de oficios o de trabajos que no tienen que ver con el orden de la necesidad sino con el de lo excesivo (lujo es el participio del verbo griego *truphaô*, que significa vivir con comodidad). Platón se refiere a pintores, músicos, rapsodas, actores, etc., pero también a nodrizas o cocineros, que son servidores o auxiliares. También el lujo da lugar a otro trabajo, que es el de guerrero, pues lo superfluo combinado con la escasez hace necesaria la guerra para lograr lo que se precise del “territorio vecino” (373e; 1988a: 129). Pero Platón distingue entre dos clases de trabajos o artes que proveen de esto superfluo: las **artes de adquisición** y las **de imitación**. Las artes de adquisición nos procuran objetos o servicios que pertenecen a esta vida acomodada. Las artes de imitación también producen cosas superfluas, pero que, a diferencia de las otras, no son reales. Las artes de la

imitación producen imágenes o copias. Pero ¿de qué? Algunas imitan los objetos, otras imitan a las personas.

Lo que tienen de malo **los imitadores** es que **pervierten tanto el conocimiento de lo necesario como la moral de lo necesario** (la moral que se opone a la *hybris*, que hemos visto desde Solón). El artesano tiene un conocimiento vinculado con la realidad y con la **necesidad**, mientras que el imitador sólo es capaz de hacer la imagen. Se trata de un conocimiento inferior y en cierto modo **fraudulento**. Lógicamente es difícil que alguien confunda la realidad con la copia de la realidad, pero cuanto más se vive en lo superfluo más fácil es caer en el gusto por las artes de la imitación.

Ahora bien, para Platón **lo más peligroso es la imitación de las personas** y de sus acciones, no la de los objetos. Es la poesía épica y sobre todo el teatro lo que Platón rechaza (Platón se refiere en general a “narradores de mitos” y a “poetas”, que son creadores o inventores del lenguaje), pues en ellos encontramos a personajes y situaciones **moralmente detestables**. Dioses y héroes arrastrados por la *hybris* o, como en la comedia, personajes ridículos que se mofan de los hombres cabales. La *pólis* que vive y promueve el lujo y las artes de imitación está condenada a deteriorarse y a convertirse en una *pólis* enferma. Concretamente Platón habla de dos enfermedades: “el servilismo que acompaña al apego a las riquezas y el menosprecio tanto respecto de los dioses como de los hombres” (391c; 1988a: 158). Debe evitarse que los poetas se sirvan de imágenes de **“lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente”** (401a; 1988a: 175). Debe promoverse en cambio la poesía austera, “que imite el modo de hablar del hombre de bien” (398b; 1988a: 169).

De todo esto resulta necesaria todavía otra actividad, la del filósofo. El filósofo debe distinguir lo verdadero de lo falso y debe procurar la educación que consiga esta distinción. En la parábola de la caverna que abre el libro VIII de *República* Platón despacha la educación como este particular encaminarse desde las sombras, que representan el conocimiento de las imitaciones, hasta el conocimiento de lo máximamente verdadero, que son las ideas.

[II] En la división de la *pólis* nos encontramos por tanto con tres clases de actividades. La de los artesanos y sus auxiliares, la de los guardianes y la de los filósofos. El filósofo y el guardián son necesarios porque la *pólis* contiene en sí misma la pulsión del exceso y el lujo. El filósofo, de hecho, tiene la función esencial de la **educación, *paideia***, que es **la actividad con la que impedimos que el carácter crezca en ese exceso y lujo**. La educación no tiene sólo que dar cuenta de la verdad. Tiene que **impedir que la apariencia y el engaño reinen en la *pólis***.

Ahora bien, la educación que está a cargo del filósofo es la de los guardianes. **Los artesanos**, en cambio, **no necesitan de la educación**. El **aprendizaje** de su oficio tiene lugar en el mismo oficio. **No es un aprendizaje ocioso**. De hecho, Platón insiste en que **los artesanos y los auxiliares no deben tener tiempo libre** en absoluto. El lujo no es para ellos. Cuando piensa en el exceso y el lujo, Platón está pensando en “los ricos”, a los que se referirá brevemente. Pensemos que el peligro de la imitación no está en los imitadores mismos, sino en aquellos que se dejan arrastrar por la imitación cuando están desocupados. Como hemos visto, con el tiempo la democracia propiciará una ciudadanía ociosa. La precaución de Platón no es por tanto necesariamente anti-oligárquica. También está pensando en el *démos* y, sobre todo, en el teatro, que era una actividad muy popular. Pero lo que tiene claro Platón es que la educación es el modo de evitar el exceso en los ociosos. Para empezar, en los guardianes.

Los guardianes no son artesanos y no tienen un oficio propiamente dicho. Los filósofos tampoco. La guerra no es un producto, tampoco una necesidad, ni siquiera es un lujo. Es la actividad que la *pólis* necesita para asegurarse el lujo. Fijémonos en que dada la

naturaleza más o menos ocasional de la guerra **los guardianes son aquellos cuyo tiempo no es productivo**. Por eso es importante que no caigan en el exceso. De hecho, va a ser la otra clase, la de los filósofos, la que va tener como propósito lograrlo. En el comienzo de *República* (en los libros II y III) Platón piensa que los filósofos como aquellos que deben ocuparse de la educación de los guardianes. Como dice Rancière, “La virtud del guerrero es hacer necesario al filósofo” (2013: 32).

Esta precaución con el guardián tiene que ver con que la actividad propia del guardián, que es **la guerra**, alberga de por sí la *hybris* y el exceso. La **educación** no es otra cosa que **el medio para evitar que ese exceso se vuelva contra la pólis**. Tal y como la concibe Platón, la educación del guardián se basa en dos disciplinas, la música y la gimnasia. Gracias a ellos de logrará una persona templada, pero sin llegar a ser blanda, y al mismo tiempo corajuda, pero sin llegar a ser brutal. Pensemos que la virtud que se necesita conseguir es el coraje, la *andreía*, que está a medio camino entre la magnanimidad y la vesania. En segundo lugar, el guardián debe llevar un determinado modo de vida. Los guardianes no deberán tener nada propio (también deben compartir los hijos) y deben llevar **una vida austera**, aunque sin que les falte de nada. El guardián debe ser educado contra el lujo y el exceso, teniendo en la *pólis* su único interés. Básicamente, el propósito de la educación es el mismo propósito moral que encontramos en la Edad arcaica, que era prevenir la *hybris*, que sólo conducía al desastre de los ciudadanos pero también de la *pólis* (recuérdese lo que dijimos de la psicología del imperialismo ateniense). La educación del guardián es **la educación del carácter** con vistas al **dominio** o al **gobierno de uno mismo** (la expresión que utiliza Platón en algún momento es la de lograr ser “dueño de sí mismo”, “el que ejerce el poder sobre sí mismo” *kreittó heautoú* [Rep 430e; 1988a: 219]).

(III) Cada clase tiene su propio conocimiento, aunque es cierto que en el caso de los guardianes y de los filósofos se trata de algo completamente distinto al saber de los productores. Los conocimientos tienen que ver con la educación y, en última instancia, también con la política.

La distinción entre saberes se encuentra en el conocido **símil de la línea**. La línea se traza en vertical (segmento AB) y se divide en dos partes (segmentos AC y CB), y cada una a su vez en otras dos (segmentos AD, DC, CE y EB). Los segmentos no son iguales porque guardan cierta proporción. El segmento inferior es el mayor, seguido del tercer segmento, luego del segundo y luego del primer segmento, que es el menor. Esto, como veremos ahora, tiene su importancia.



– B

La línea (*República*, 509e-511e) distingue los **modos de conocimiento**, pero también los **modos de realidad**. Porque, como hemos visto, para Platón hay productos cabales pero también hay apariencias. La imitación genera productos fraudulentos, pero realidades al fin y al cabo. Lo que distingue a los objetos fabricados por el artesano y por el imitador es el grado de realidad que tienen. La idea de que las cosas del mundo son más o menos reales, cuando son cosas al fin y al cabo, sólo se entiende si consideramos que el conocimiento y la realidad se encuentran en lo que Platón llama **verdad**, que designa, no algo fijo, sino distintos **modos de encontrarnos en el conocimiento**. Lo que sabemos tiene distintas calidades, y nuestro conocimiento puede ser más o menos verdadera e incluso puede que no conozcamos sino que sólo sintamos. Es importante fijarse en que la línea está dividida pero no está cortada. Los distintos segmentos conforman un continuo, aunque la posición más arriba o más abajo sí es una indicación cualitativa sobre lo verdadero que es el conocimiento y aún sobre la calidad moral de quienes lo tienen.

Tenemos así (en forma de tabla), distinguiendo segmentos/ realidades/ conocimientos/ verdades, que:

segmento		realidad		conocimiento		verdad
AC	AD	mundo inteligible	ideas	ciencia <i>epistéme</i>	inteligencia <i>nóesis</i>	saber fundamentado "lo más verdadero"
	DC		lo par y lo impar, figuras		pensamiento discursivo <i>diánoia</i>	saber racional abstracto "más verdadero"
CB	CE	mundo sensible	animales, todo lo que crece, cosas fabricadas por el hombre	'opinión' <i>dóxa</i>	'creencia' <i>pístis</i>	saber práctico, saber hacer "verdadero"
	EB		sombras, reflejos en el agua		imaginación <i>eikasía</i>	ilusión, placer "apariciencia"

Examinemos ahora la línea. El saber más **fundamentado, la inteligencia o *nóesis***, es el saber de **las ideas**. Platón ha distinguido entre dos mundos, el sensible y el inteligible. Debemos entender que no se trata de que dos lugares distintos, uno físico y otro no-físico (Platón dio pie a esta interpretación cuando dijo que las ideas estaban en un "lugar

supraceleste”, *húperouranos tópos*), sino de dos calidades distintas de una sola realidad. La diferencia está en el conocimiento de las cosas, pues de todo ello depende la calidad, también la realidad, de lo que conocemos. Platón no es un relativista, pero es consciente de que el ser de las cosas se muestra de modos diversos y que el alma es el lugar o el espacio que hay que comprender.

Conocemos intelectualmente las cosas y las conocemos sensiblemente. **La división entre intelectual y sensible no es la oposición entre verdad y falsedad.** El conocimiento intelectual es más verdadero, incluso es máximamente verdadero, *alethéstastai*, porque es el conocimiento más fundamentado.⁶ Para Platón el fundamento está en lo que llama el ser, *é ón*, porque es unidad; el conocimiento sensible, en cambio, aporta siempre cosas, en plural, atravesadas por innumerables diferencias. La *epísteme* es el **conocimiento de lo universal**. Podríamos equipararlo al conocimiento de la ciencia de nuestros días. Repárese en que la división del **la línea separa dos clases de conocimiento pero no los opone contradictoriamente**. Si el conocimiento intelectual es más verdadero o el más verdadero, el conocimiento sensible no es simplemente falso. En **el conocimiento sensible**, que Platón llama genéricamente *dóxa*, tenemos un conocimiento de la realidad, la *pístis*, que está **basado en la experiencia** y que es un conocimiento válido.⁷ **La pístis es el conocimiento de los artesanos**, cuyos oficios están vinculados a la práctica (por eso este conocimiento tiene que ver con la experiencia pero es al mismo tiempo válido, esto es, eficaz). En cambio, **el conocimiento intelectual** o *episteme* es el **conocimiento experto**, que Platón reserva para **los filósofos** y que conoce las razones o los fundamentos de cualquier práctica.

Pero todavía hay un último segmento de la línea, el segmento EB, que es la parte inferior de la *dóxa*. Es **el conocimiento de las sombras, la imágenes** y lo igual a eso. La pintura, pero también la poesía y el teatro, son estas clases de ... ¿conocimiento?⁸ Si nos fijamos bien, Platón lo llama “fantasía”, *eikasía*, “imaginación” (entendida como el conocimiento por imágenes, no como la facultad de imaginar) porque es el conocimiento que se plasma en las imágenes o en las representaciones de las cosas y de las personas. **La eikasía es una particular forma de ignorancia** (de la misma manera que la imagen es una particular forma de irrealidad). (i) Por una parte, **es un conocimiento**,⁹ pues las imágenes siempre ofrecen un aspecto las cosas o de las personas. Es un conocimiento porque contiene **cierta semejanza que guardan las imágenes con aquello de lo que son imágenes**. Aunque las imágenes no tienen profundidad y no devuelven el objeto en su integridad, en algo sí participan de su objeto.

⁶ No vamos a explicar por qué en esta aproximación al fundamento o en esta profundización en el conocimiento Platón incluye el conocimiento matemático.

⁷ Las traducciones habituales de estas formas de conocimiento inducen a error. El término “opinión” con que se traduce *dóxa* no es el conocimiento que uno tiene por propio y personal (no es el punto de vista o las ideas de uno sobre alguna cuestión). La *dóxa* es el conocimiento de los artesanos, por ejemplo, y es un conocimiento fiable. Lo mismo pasa con el término “creencia” con el que se traduce *pístis*, que no debe entenderse en el sentido de un conocimiento carente de pruebas. La creencia es el conocimiento que tenemos del mundo que nos rodea y cómo manejarnos en él, incluyendo el conocimiento de los oficios.

⁸ En el libro X, Platón distingue entre tres clases de hacedores y tres clases de conocimiento. Los hacedores son Dios, que hace la “idea” del objeto, el artesano, que hace el objeto “mirando la idea”, y el artista, que hace una imagen del objeto. El que utiliza el objeto es el “más experimentado” y por tanto el “que sabe” o “el entendido”; el artesano debe seguir el conocimiento del usuario para fabricar el objeto y el artista imita “sin tener nunca acceso a la verdad” (Rep 600e-601a).

⁹ Cuando Platón se sirve seguidamente la parábola de la caverna se referirá al conocimiento de las sombras como el “saber, *sophías*, de aquel lugar” (cfr. Rep 516c; Platón 1988a: 341). Más abajo referimos el fragmento completo de la parábola de la caverna así como un esquema con los tres órdenes en juego en el símil y en la parábola.

La *eikasía* no es por tanto un conocimiento falso sino insuficiente, no niega de plano la verdad pero la escamotea y la distorsiona. (ii) Pero la *eikasía* también es **ignorancia**, no porque sea un conocimiento vacío, sino porque ignora que es **un conocimiento parcial cuando no distorsionado**. Es una lógica parecida a la de los prejuicios. Como creencias sobre la realidad que se basan en alguna experiencia, que se ha obtenidos sin método y que se sostienen interesadamente (pensemos en el sexismo o en el racismo), los prejuicios revelan un modo de pensar deficiente, parecido al de la *eikasía*. Pero lo más interesante es la clase de persona que se nutre de este conocimiento. El **peligro** que Platón percibe en ella es **que representa de manera parcial y distorsionada al ser humano**, así como que, y esta es la clave, **que da lugar a un tipo humano muy particular**, el de los ignorantes desvergonzados. Esos que cuestionan tanto la *dóxa* del artesano como la *epístéme* del sabio. Esta es la clave de este segmento de la línea, que la *eikasía* no es sólo un conocimiento deficiente, sino también una forma de educación que da lugar a cierto tipo humano.

(III.bis) El **problema político del conocimiento** es el problema de **la educación**. La lectura política de la diferencia entre la *eikasía* y la otra clase de *dóxa*, y entre la *dóxa* y la *epístéme*, es que separa dos clases de saber, pero también dos tipos de ciudadano y, sobre todo, dos tipos de educación. Antes hemos visto que **los que tienen ocio** son **los guardianes**, que, para estar preparados para la guerra, **necesitan de una educación** que llene el tiempo de ocio que de seguro tendrán. La **otra clase social que también tiene**, al menos parcialmente, un tiempo de ocio **es el démos**, la clase desclasada. Platón no diseña una educación para el *démos*, pero es consciente que las *dóxas*, tanto la más verdadera, la *pístis*, como la menos, la *eikasía*, también son formas de educación, precisamente las formas de educación del *démos* (pues la otra educación que hemos visto hasta ahora, la que hacía falta para formar la *pólis*, era la de los guardianes).

El artesano es educado en el ejercicio de su oficio. Su oficio llena todo su tiempo y la producción de artefactos (o de servicios, porque además de artesanos hay auxiliares – recuérdese: nodrizas, cocineros, etc.). Como vimos, **lo que rige este oficio**, tanto su conocimiento como su aprendizaje, **es el uso** de lo producido. Por eso el verdadero juez de un artefacto no es el artesano que lo fabrica sino el usuario que dispone de él. La *pístis* es un conocimiento que está sometido a **la experiencia de los usuarios**. Ahora bien, esta experiencia no es arbitraria pues está **determinada por las necesidades humanas**. Es la necesidad la que determina la utilidad de los artefactos y la que prescribe la verdad de ese conocimiento. Además, la necesidad es inflexible, razón por la que **el artesano tiene que plegarse a la verdad de la necesidad**. Por eso el tipo humano que es el artesano es el tipo obediente, el que sigue instrucciones en la vida al igual que sigue las instrucciones de fabricación de unos zapatos, porque los zapatos son así. Platón dirá que **su virtud propia** es la *sophrosúne*, la templanza, **el saber estar**, que es lo mismo que hace cuando produce un artefacto, donde no puede salirse de la pauta de la utilidad/necesidad.

En el caso de último segmento del conocimiento, la *eikasía*, y a diferencia de la actividad del artesano, interviene el ocio. Los productos de las artes llegan al *démos* precisamente cuando no está desarrollando una actividad productiva. Dicho de otra manera, **los poetas no trabajan con la necesidad**. Hemos visto que, desde la Edad arcaica, las **liturgias** financian los rituales religiosos y las coregias asociadas a ellos, que llenan este tiempo improductivo. Sin que sean esenciales para el sostenimiento de la vida de los ciudadanos, **son mecanismos que mantienen la vigencia del patronazgo al tiempo que aminoran las tensiones sociales** (los espectáculos funcionan como válvula de escape de los ciudadanos de la *pólis*). Pero a Platón le interesa otra cosa. El **conocimiento que se pone en juego en la**

poesía no puede ser juzgado por una utilidad o por un uso vinculado a una necesidad. Por eso es preciso poner atención a qué clase de poesía y de teatro se produce, porque no hay un criterio en relación a esta clase de productos. La *eikasía* es un conocimiento que sólo se puede comprobar en **una práctica** que no tiene que ver con el uso y con la necesidad, decimos, sino con **el gusto y con el placer**. El usuario de este conocimiento es el espectador y la prueba o el criterio para decidir su utilidad es la aprobación del público. **No hay un criterio que objetivamente determine la utilidad.**

Por eso tiene que haber alguien que evite que la poesía y el teatro que conduzcan a ese exceso. Puede que aquí veamos algo de la oligarquía de Platón, que considera al *démos* como un conjunto de zafios y desvergonzados. Sin embargo, Platón considera que puede y debe haber una poesía austera que eduque y evita la discordia en la *pólis*. Platón propondrá en el libro X de *República* la expulsión de los poetas, pero no de la poesía, que sólo debe quedar fuera cuando fomente el exceso y eduque un ciudadano moralmente reprochable. Por eso el filósofo también tiene poder en la *pólis*. El filósofo debe ser también el gobernante para encargarse de que en la ciudad no haya ninguna actividad que pueda conducir a una ciudadanía de excesos, vengan de parte de los guardianes o del *démos*. El filósofo **gobierna a través de la educación**, pero también a través de la **censura**.

(iv) En cuanto a las **formas de gobierno** posibles y sus características, Platón hace una lista en la que contempla tanto el modo de organización, quién detenta el poder, como el modo de gobierno, también en sentido moral, mostrando cuál es la calidad del gobernante.

Vamos a exponerlas en forma de tabla, utilizando el texto:

<i>politeía</i>	<i>arkhé</i>	<i>hybris</i>	<i>anthrópon eíde</i> /modos de ser de los hombres / <i>psyché</i>	transformación de las almas ... paso a ...
aristocracia	excelencia	ansia de honores	gobierno de los mejores (filósofos-guardianes), donde “nadie poseyera nada de lo que poseen ahora los otros, sino, en su calidad de atletas de guerra y guardianes, recibirían anualmente de los demás, ... la alimentación necesaria para ello, estando obligados a cuidarse tanto de sí mismos como del resto de la ciudad” (543b-c)	-la “disensión”, <i>stásis</i> , se produce cuando se mezclan las almas áurea y argétea, “que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, [e] intentaban llevar a las almas hacia la virtud” y las almas broncea y férrea, que tiran hacia “la crematística y la posesión de tierras y casas (...) Hubo violencias y luchas entre unos y otros y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las casas y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquello que protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos” (547b-c) -el hombre aristocrático se “encuentra solicitado por estas dos fuerzas: su padre riega y desarrolla la parte razonadora de su alma, y los otros la apasionada y fogosa” (549e-550b) -la mujer y los criados (los caracteres serviles) critican al padre por su falta de ambición y de ocuparse sólo de lo suyo, recuerdan que los que obran así son tenidos por necios, y por honrados en cambio los que ese ocupan de lo ajeno, y “exhortan al hijo para que, una vez llegado a mayor, se venga de todos estos y sea más hombre que su padre” (<i>idem</i>)
timo- cracia	ambición/ honor	afán de riqueza	- “respeto de los gobernantes ... y aversión ... hacia la agricultura, oficios manuales y negocios”, - “organización de comidas colectivas y la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares” (Platón se refiere al sistema establecido en la región de Laconia, que ocupa la <i>pólis</i> de Esparta);	“Cuando el hijo nacido de timócrata imita en un principio a su padre y sigue las huellas de aquel; pero luego le e chocar contra la ciudad, como contra un escollo, y zozobrar en su persona y sus bienes cuando, por ejemplo, después de haber sido estratega o haber

			<p>- “no atreverse a llevar sabios a las magistraturas” e “inclinarse hacia otros seres fogosos y más simples, más aptos para la guerra que para la paz”,</p> <p>-“Codiciadores de riquezas ... y adoradores feroces del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos”</p> <p>-“ahorradores de su dinero y amigos de gastar lo ajeno”</p> <p>-“se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de los padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza” (548a-d)</p>	<p>ocupado algún otro importante cargo, tuvo que comparecer ante un tribunal y, perjudicado por los sicofantes, fue ejecutado o desterrado o sometido a interdicción y perdió toda su fortuna” (...) entonces “arroja la cabeza abajo, del trono que ocupaban en su alma, a aquella ambición y fogosidad de antes; y, humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo ... se hace con dinero” (553a-c)</p>
oligarquía	dinero	Liber-tad	<p>-“gobierno basado en el censo, en el cual mandan los ricos sin que el pobre tenga acceso al gobierno” (550c-d);</p> <p>-“y esto lo logran por la fuerza y con armas o bien ... imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político” (551b) (probable referencia a la revuelta del 411);</p> <p>-esta ciudad no es “una sola, sino dos, una de los pobres y otra de los ricos, que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente la una contra la otra” (551d)</p> <p>- en la ciudad oligárquica es “lícito al uno vender todo lo suyo y al otro comprárselo [luego explica que lo hacen “prestándoles mediante garantía”, hipotecándoles] y el que lo haya vendido pueda vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases ... sino pobre y mendigo por todo título” (552a); “la insaciabilidad ... [es un] bien, el hacerse cada cual lo más rico posible” (555b)</p>	<p>-las oligarquías permiten la ganancia sin límite “y así obligan frecuentemente a personas no innobles a convertirse en mendigos”; “Andan, pues, ociosos por la ciudad, según creo yo, provistos de aguijón y bien armados, de los que unos deben dinero, otros han perdido sus derechos, y algunos, las dos cosas. Y, así odian a los que han adquirido sus bienes y a los demás, conspiran tanto contra unos como contra otros y ansían vivamente un cambio” (555b-e)</p> <p>-“Nace, pues, la democracia ... cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo (...) así es como se establece la democracia, ya por medio de las armas, ya gracias al miedo que hace retirarse a otros” (557a)</p> <p>-“Cuando en su juventud, después de criarse como íbamos diciendo, en la ineducación y la codicia, llega gustar la miel de los zánganos y convive con estos ardientes y terribles animales capaces de procurar toda clase de placeres ... entonces date a pensar que empieza la oligarquía que hay él a convertirse en democracia” (559d)</p>
demo-cracia	libertad	anarquía	<p>-es como “un bazar de sistemas políticos” en el que uno puede elegir el “género de vida que le agrade”</p> <p>-“Y el hecho de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrear, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerse de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo ... ¿no es esa una práctica maravillosamente agradable?” (557d)</p> <p>-“un régimen placentero, anárquico y vario que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que lo son” (558c)</p> <p>-“echan de fuera el pudor, desterrándolo ignominiosamente y dándole el nombre de simplicidad, arrojan con escarnio la templanza, llamándola falta de hombría, y proscriben la moderación y la medida en los gastos como si fuesen rustiquez y vileza, todo ello con la ayuda de una multitud de superfluos deseos” (560d) ...</p> <p>“llaman a la insolencia buena educación; a la indisciplina, libertad, al desenfreno, grandeza de ánimo, y al impudor, hombría” (560e)</p>	<p>-“... cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente a unos malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquella en abundancia, tachándoles de malvados y de oligárquicos”</p> <p>-el que “por la misma licencia [libertad] que allí hay”, aunque “inexperto y sin poder ... es él quien manda ... habla y obra” (564d)</p> <p>-“en la medida en que les es posible a los que mandan [procuran] quitar su hacienda a los ricos y repartir algo al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte (...) y entonces los que han sufrido el despojo se ven forzados a defenderse hablando ante el pueblo (...) y son inculpados por los otros que traman acechanzas contra el pueblo (...) y surgen denuncias, procesos y luchas entre unos y otros (...) Y así el pueblo suele escoger a un</p>

			<p>-se entrega a los placeres “dando, cono al azar, el mando de sí mismo al primero que cae hasta que se sacia y lo da a otro” (561b)</p> <p>- “Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes; y si, en algún caso le dan envidia unos militares, a la milicia va, y si unos banqueros, a la banca. Y no hay orden y sujeción alguna en su vida” (561d)</p> <p>-“... el padre se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos, y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar y temer a sus progenitores (...) el maestro teme al discípulo y le adula, los alumnos menosprecias a sus maestros ...”</p>	<p>determinado individuo y ponerlo al frente de sí mismo mantenerlo y hacer que medre en grandeza” (565a-c)</p> <p>-</p>
tiranía	orden	esclavitud	<p>-“¿Y cuál es el principio de la transformación del jefe en tirano? ... La de que el que gusta de una entraña humana desmenuzada entre otras de otras víctimas, ése fatalmente ha de convertirse en lobo” (565d-e)</p> <p>-“¿Y así, cuando el jefe del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva a los hombres a los tribunales y se mancha, destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras, no es fuerza y fatal destino para el sujeto el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse de hombre en lobo?” (565e-566a)</p> <p>-en los primeros días y en el primer tiempo “sonríe y saluda a todo el que encuentra a su paso, niega ser tirano, promete muchas cosas en publico y en privado, libra de deudas y reparte tierras al pueblo y a los que le rodean y se finge benévolo y manso para con todos” (566e)</p> <p>-“entonces suscita algunas guerras para que el pueblo tenga necesidad de un conductor” (<i>idem</i>)</p> <p>-“mientras más odioso se haga a los ciudadanos ... mayor y más segura será la guardia de hombres armados que necesite ... [tomando a los esclavos como su guardia] dándoles libertad” (567d-e).</p>	<p>“Y si el pueblo se irrita y dice que no procede que un hijo ... sea alimentado por su padre, sino al contrario, ... (...) ¿Se atreverá el tirano a violentar a su padre y aún pegarle si no se le somete? ... llamas parricida al tirano ... y a lo que parece, esto es lo que se conoce universalmente como tiranía. Y el pueblo, huyendo, como suele decirse [huyendo del humo viene a dar en el fuego, dice un refrán], del humo de la servidumbre bajo hombres libres, habrá caído en el fuego del poder de los siervos; y en lugar de aquella grande y destemplada libertad viene a dar en la más dura y amarga esclavitud: la esclavitud bajo esclavos” (568e-569e)</p>

4.bis. La democracia y sus expertos. Un apéndice: la parábola de la caverna.

(i) El texto de la parábola, en *Rep* 514a-517e, es el siguiente:

Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

- Me lo imagino.

- Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

- Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

- Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

- Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

- ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

- Indudablemente.

- Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

- Necesariamente.

- Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

- ¡Por Zeus que sí!

- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

- Es de toda necesidad.

- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

- Mucho más verdaderas.

- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

- Así es.

- Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

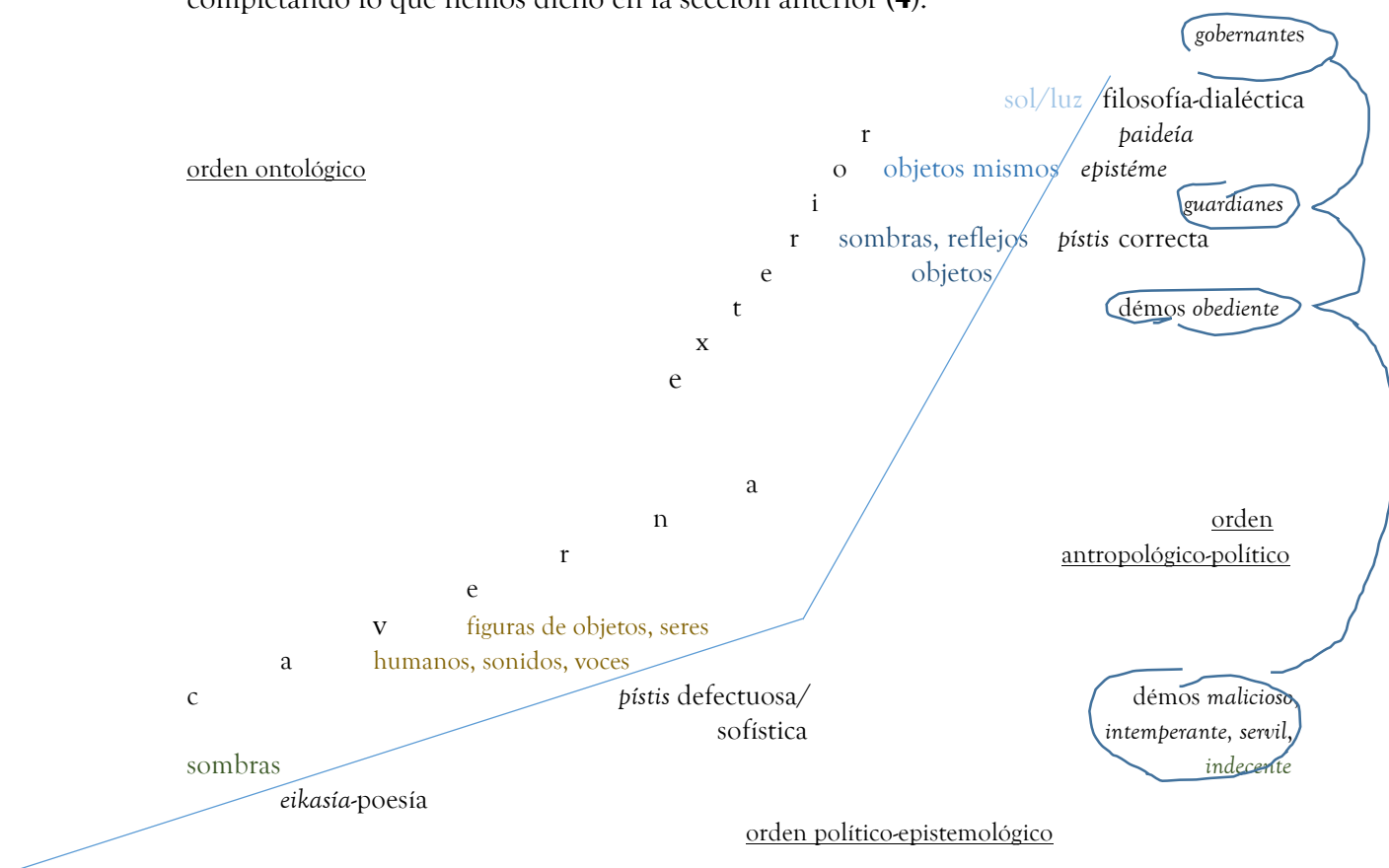
- Por cierto, al menos inmediatamente.

- Necesitaria acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

- Sin duda.

- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito.
- Necesariamente.
- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.
- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.
- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?
- Por cierto.
- Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?
- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.
- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?
- Sin duda.
- Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?
- Seguramente.
- Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.
- Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

(ii) La lectura tiene que hacerse en términos estrictamente pedagógico-políticos, completando lo que hemos dicho en la sección anterior (4).



La parábola o alegoría de la caverna sigue sin solución de continuidad al símil de la línea. En esta figura hemos incluido los términos del símil en el orden político-epistemológico, los términos ontológicos, que son los que aparecen en la alegoría de la caverna, y por último el nivel antropológico-político que correspondería a los momentos de la alegoría.

En la caverna Platón no sólo hace un relato comprometido con la vida del filósofo, que bien podía ser Sócrates, pero también él mismo. También hace un retrato social y psicológico de los grados de conocimiento.

Para empezar, los esclavos de la caverna están encadenados, pero no lo saben. Hemos visto que la *eikasía* no es sólo un conocimiento devaluado. También es una forma de ignorancia. Los prisioneros no tienen conciencia de que su saber es inferior y totalmente alejado de la verdad y hablan entre ellos como conocedores de las sombras. Hemos visto que esto es característico del prejuicio, que Platón atribuye al *démos* malicioso e indecente que disfruta con la burla y el escarnio de los que saben, a los que desprecia precisamente porque les tiene a ellos por ignorantes. El retrato de un *démos* codicioso en el libro VIII, cuando Platón expone su lectura de las formas de *politeía*, se corresponde con el de un *démos* que defiende lo que sabe y desprecia el saber de otros y se jacta por ello. Al igual que aquél busca la ruina del hombre rico, acusándole si hiciera falta de falsos cargos para así obligarle a defenderse, aumentando la presión y logrando incluso su destierro, en el conocimiento

(565a-c), la *eikasía* se tiene por un conocimiento válido y honesto, cuyos tenedores critican con fuerza a los demás que dicen saber otras cosas, expulsándoles de un modo u otro del espacio público (haciendo el “ridículo” o causando “risa” o “chanza”, *géllos*, a su costa). La consecuencia de esta situación es el ataque al que contraría con la verdad, que es finalmente silenciado. Porque lo propio de estos prisioneros es que no toleran la discusión. Platón separa intencionadamente el saber de las sombras del saber de las ideas de un modo abismal de modo que no quepa solución de continuidad entre ellos. El ignorante está encerrado en su propio saber, que consiste básicamente en conjeturar o imaginar qué cosas dicen las sombras cuando hablan (o qué sonidos emiten, si es que las figuras que las troquelan son de animales). El que sabe tiene no sólo un conocimiento de mejor calidad, sino también dos conocimientos muy valiosos: el del recorrido mismo desde el conocimiento inane, la *eikasía*, al conocimiento valioso, la *epistéme*, y el de las condiciones que explican el conocimiento inane y, sobre todo, su carácter fraudulento. Pero entonces se ha producido una cesura.

Antes de seguir, señalemos que el final de la alegoría es, como ha referido todos los comentaristas, una alusión a la historia de la Atenas democrática y de la propia experiencia política del ciudadano oligarca Platón. Se trata de un hecho que hemos encontrado en la historia social de Atenas. La ignorancia se reproduce socialmente con facilidad. Los prisioneros componen una pluralidad indeterminada. Conforman un *démos*, no un consejo de sabios. Por eso el prisionero que sale de la caverna es, podría decirse así, un elegido. El camino que recorre es solitario, como corresponde a los sabios que detentan el conocimiento experto, como es solitario y desventajoso su encuentro con el *démos*. La soledad, es claro, es una figura de la incomunicación y del abismo entre las clases. El rechazo al prisionero liberado, la demostración del odio contumaz de los muchos hacia los pocos y los mejores.

Es desconcertante la presencia de esos personajes que generan las sombras (los portadores de “figurillas”). Ciertamente hay algo de verdad en las sombras, porque sin luz habría sombras. Pero que todo ello sea nada más que una suerte de ficción tramada por algunos, que Platón en ningún momento niega que sean sabedores de lo que hacen, es lo que da alcance y fuerza política a esta alegoría. La equiparación con los dramaturgos o comediógrafos, que escenifican situaciones con actores que impostan a seres humanos reales y a sus palabras, parece inevitable. La impostura está tanto en los personajes y en los objetos, como en quienes los manejan. Porque, al fin y al cabo, también ellos se encuentran en la caverna. Si cotejamos la alegoría con el símil anterior, es claro que estamos ante una distribución o segmentación del espacio distinta, donde la caverna en su totalidad corresponde al segmento de la *eikasía*, que, en cierta forma, es el tema de la alegoría. Si se retrata por tanto algo es el proceso psico-social de conformación del *démos* y de las facultades que se avienen a él.

Comencemos fijándonos en la actitud del prisionero cuando es arrancado del fondo de la caverna y pasa al otro lado del tabique, girando enteramente el cuerpo y moviendo enteramente el cuerpo. Platón habla de dolor, *algoí*, para referirse a este momento. Los ojos pertenecen ciertamente al símil de la luz, pero tienen que ver con el órgano de la visión. Platón no se conforma con expresar la relación entre la fuente de la luz y los objetos y los fenómenos asociados a la iluminación (el símil del sol, sigue al de la caverna). Es importante, aquí donde se trata de la *paideía*, que estemos ante una fisiología (y por eso el cuerpo aparece todo el tiempo en la alegoría, como capacidad pero también como resistencia), que es necesaria para poder explicar la educación en su integridad fenomenológica. Pero consideremos la entera alegoría desde la situación del final, cuando

se cierra el cambio, que es un modo de comprender la situación inicial del prisionero. La ganancia del conocimiento recto sitúa al prisionero liberado ante algo que está totalmente fuera de rango. Esto es lo que significa la amenaza, que ya no cabe comunicación, tampoco traducción, porque lo único que sostiene el conocimiento aquí es la memoria. Mientras que los otros pasos van propiciando las *metaboléi* necesarias para cada lugar, desarrollándose la *dynamis* a demanda, cuando el liberado regresa al fondo de la caverna, la adaptación de los ojos ya no es importante porque los órganos han dejado paso ... ¿a qué?, ¿a otra *dynamis*? No. Simplemente al conocimiento de la *epistémé*, el cual, y esta es la clave, ya no necesita del órgano. Como dice Platón, al final de la ascensión el liberado será capaz de mirar a la propia luz y comprender el sol mismo y la entera *physis*. No son necesarios ya los ojos, ya no hay necesidad de órgano, como tampoco hay hipótesis cuando se alcanzan las ideas, como tampoco hace falta la memoria, que hace las veces de apoyo o peldaño para el conocimiento conjetural. Por eso el prisionero liberado no podrá articular nada delante de las sombras, que se han vuelto algo ininteligible para él. Tan sólo podrá señalar la salida. El sabio ya no podrá decir, tan sólo mostrar.

En cierto modo, la alegoría habla más de la incapacidad que de la capacidad. El relato contempla la posibilidad de salir de la caverna y, lo que es más importante, de volver a ella. Hay una serie de cambios, *metaboléi*, que el alma puede tener, pasando de una incapacidad hacia la luz, por falta de ejercicio, a una habituación a la plena luz. Los cambios suponen un movimiento. El relato de la caverna concluye con un pesimismo fatal, que reconoce lo extraordinario de la tarea, a la que, al menos en apariencia (ahora explicaremos esto), condena al fracaso. Pero también rezuma este pesimismo en el comienzo, pues Platón estipula que las cadenas tienen que romperse y que sólo puede haber cambio por fuerza, *bía*. Es el pesimismo de que aprender es un negocio total, o todo o nada (Platón dice que el prisionero se tiene que volver del todo), que también implica al cuerpo y a la parte fogosa. Por eso el cambio sólo es posible por fuerza. El pesimismo que declara al *lógos* incapaz del cambio o, si se quiere, a la música, a menos que se disponga de la gimnasia, porque la sola educación del alma no conseguirá arrancar a nadie de la ignorancia. La ignorancia también es un *habitus* corporal.