

Democracia y populismo. Un relato de advertencia desde los siglos V y IV a.C.

Thomas More Robinson / Universidad de Toronto

Recibido el 03 de abril de 2017. Aceptado el 26 de noviembre de 2017.

> Resumen

Este trabajo analiza la perspectiva de las *Leyes* de Platón y sostiene que fue planteada como el modelo más aceptable de democracia, idea que contrasta con el planteo de *República*. Para sostener esta tesis el trabajo apela a algunas descripciones de Tucídides sobre la operación de la democracia ateniense bajo las presiones de la guerra, a la vez que examina unas pocas variantes actuales del populismo mundial, características de sistemas políticos que son, como la antigua Atenas, al menos nominalmente democráticos, a los efectos de explorar qué podría ofrecer la experiencia griega como relato de advertencia.

» *democracia, Platón, Tucídides, populismo, política.*

> Abstract

This work analyzes Plato's perspective in his dialogue the *Laws*, arguing that it sets out to portray the most acceptable model of democracy he thought had a chance of eventually coming into being, an idea which is in tension with his *Republic*. It also studies some of Thucydides' descriptions of the operation of Athenian democracy under the pressures of warfare, and examines a few current varieties of populism in the world that are features of political systems which are, like ancient Athens, at least nominally democratic, in order to explore what the experience of Athens might offer us as a cautionary tale.

» *democracy, Plato, Thucydides, populism, politics.*

A lo largo de los siglos, ha habido una serie de intentos para conseguir lo mejor de la democracia, tratando de evitar los grandes problemas que manifiesta cuando queda enteramente librada a sus dispositivos. Se ha pensado, y muchos lo siguen haciendo, que se trata de un sistema particularmente susceptible de ser entendido como una versión política de la Segunda Ley de la Termodinámica: libre de restricciones, tiende a descomponerse. Han surgido muchos modelos de constitución para afrontar este problema desde los tiempos del experimento ateniense, que hoy podríamos llamar una "democracia participativa".

Podemos empezar con el modelo de democracia de “Hombre fuerte”, que se ejemplifica con el difunto Chávez en Venezuela y actualmente con Putin en Rusia (el propio término utilizado por éste es “democracia administrada”), con Duterte en las Filipinas y, posiblemente, con Trump –si de él dependiera– en USA. La característica más prominente de este modelo es la fuerza personal de un único individuo, generalmente carismático, quien frecuentemente llega al poder en una elección razonablemente justa y generalmente por una gran mayoría de votos (o lamentablemente, si se habla de USA, por una minoría de votos, gracias a la existencia continuada del sistema de Colegio Electoral). Este Hombre fuerte tiene también el hábito de continuar en el poder por un largo tiempo, para sorpresa y molestia de quienes observan desde una perspectiva externa. Sin embargo, aunque el Hombre fuerte posee mucha influencia, su poder no es absoluto y éste puede –en teoría, aunque el tiempo de espera puede ser largo– dejar el poder si pierde el apoyo popular y no recibe los votos suficientes, o llega al final de su mandato legal.

Un sistema alterativo, al cual habré de llamar el modelo de “vive libre o muere” se ejemplifica de forma bastante nítida en el esquema en USA. De acuerdo a este modelo el gobierno debería reducirse al mínimo, y toda libertad posible debería estar disponible para cada ciudadano individual, lo cual es compatible con los reclamos legítimos de libertades similares expuestas por cualquier otro ciudadano. Este modelo particular, con toda su popularidad, tiene sus propios problemas para satisfacer a todos, sobre todo en cuestiones en donde los reclamos de libertad entran en conflicto, como cuando, por ejemplo, *tu* supuesta libertad para llevar y, si parece necesario, disparar un arma (o un rifle de asalto) se choca con *mi* derecho a la libertad de, un día, convertirme en daño colateral de tu *ejercicio* de tal libertad.

Entre estos dos sistemas hay un número de variantes que comparten características de ambos, y a menudo se encuentran en conjunción con ellos. Un modelo prominente es el del “mercado” (muy popular hasta 2008, momento en el cual perdió mucho de su atractivo, aunque desde entonces realizó una suerte de retorno). En este modelo, el mercado se caracteriza por una demanda por obediencia total a sus caprichos, recaídas y a su carácter general imprevisible, y, también, por su falta total de apreciación de cualquier tipo de sufrimiento humano que causa.

Otros tres modelos tienen que ver con una elección de principios morales en el establecimiento del *objetivo* de la democracia. El primero es el modelo “virtuoso”, en donde el objetivo de la sociedad es la producción de ciudadanos que se caracterizan por la mayor cantidad de virtud cívica de la que cada cual es capaz. El segundo es el modelo del “bien común”, en donde el objetivo de la sociedad es el bienestar general, incluso si, ocasionalmente, éste parece tener que, lamentablemente, socavar el bien aparente de un número de individuos o un grupo de individuos. Y el tercero tiene como fuerza propulsora el “principio de no-dañar” de John Stuart Mill. Éste puede ser visto como otra variante del modelo “vive libre o muere”, pero ahora, subrayando la *libertad de* tanto como la *libertad para*. No hace ningún intento de producir virtud en sus ciudadanos, pero se satisface si, sin importar sus predilecciones privadas, la gente es respetuosa de la ley, paga sus impuestos y rehúye dañar a otro a sabiendas. Claro está, éste es un principio muy popular en un número importante de las democracias actuales, pero tratar de formular una definición satisfactoria de qué constituye el “daño” en diversas circunstancias sigue siendo una fuente de disenso.

La pregunta acerca de la relación entre democracia y populismo recorre todo este arco de exposición. Desde el mismísimo comienzo, en el siglo V en Atenas, el estilo de democracia ateniense se mostró vulnerable frente al halago de la cuerda de los demagogos, quienes fueron, en su mayoría, marcadamente populares entre la mayoría de los ciudadanos durante los años que estuvieron en el poder, pero que en el final se mostraron incapaces de evitar que Atenas sucumbiera en la guerra contra Esparta, un adversario más fuerte y no democrático. En nuestros propios tiempos, en sociedades que funcionan adecuadamente como democracias (como Holanda, o Francia), y en sociedades que funcionan de forma no tan obvia como una democracia (como Rusia), los líderes carismáticos y populistas se observan de forma muy evidente. Y, como en la antigua Atenas, sus llegadas al poder no implican una obvia violación de la ley; su ascenso ha sido dentro del marco de los sistemas democráticos (o, en cualquier caso, teóricamente democráticos). ¿Qué habremos de hacer respecto a esto?

Menciono estos ejemplos como una pequeña introducción a mi escrito, que será una discusión acerca de uno de los primeros intentos en la historia para describir, y para defender con argumentos, lo que Platón en su diálogo las *Leyes* consideró el modelo más aceptable de democracia respecto del cual pensaba que tenía una posibilidad de existir realmente. Para aquellos que han leído su *República* pero no sus *Leyes*, la idea de que Platón alguna vez haya tenido algo bueno que decir acerca de la democracia puede parecer una sorpresa, pero espero que la idea se vaya tornando menos sorprendente a medida que mi argumentación avance. También hablaré sobre algunas de las descripciones de Tucídides acerca del desenvolvimiento de la democracia ateniense bajo las presiones de la guerra. Principalmente porque ahora estamos comenzando a ver de nuevo lo que parecen ser los comienzos de una nueva guerra fría entre superpoderes, con Rusia y USA alegando cada cual que es la forma más defendible de democracia y, a su vez, China sugiriendo, con gran orgullo, que ha conseguido una forma de gobierno y práctica empresarial que combina lo mejor tanto del comunismo como del capitalismo y que es, dicen, un modelo para el mundo que trasciende ambos sistemas, el de USA y el de Rusia. También habré de mencionar, en las páginas finales, unas pocas variantes actuales de populismo en el mundo asociadas con sistemas políticos que son, como la Atenas antigua, al menos nominalmente democráticos. Finalmente, trataré acerca de lo que la experiencia de Atenas podría ofrecernos a la manera de relato de advertencia respecto de toda esta cuestión.

Pero ya me estoy yendo hacia otro trabajo. Volvamos, mejor, como lo prometí, a los siglos V y IV en Atenas. Digo s. V y IV porque el carácter de la democracia ateniense sufrió algunos cambios a través del tiempo, y esto es de cierta importancia para nuestro entendimiento acerca de cómo Tucídides y Platón vieron estas operaciones. La democracia que Tucídides conoció fue la democracia ateniense en el así llamado Siglo de oro, aquél establecido por Efiltes y Pericles. Platón, en contraste, conoció la democracia ateniense en *dos* de sus encarnaciones. En sus primeros años formativos, hasta que alcanzó aproximadamente los veinticuatro años, vivió bajo la democracia de Pericles, y, más específicamente, una democracia pericleana que estaba en una guerra a muerte con Esparta (la Guerra del Peloponeso de 431-404). Luego de 403, por el contrario, fue un ciudadano de una democracia no imperial, post-Pericles, que todavía tenía muchas características de la vieja democracia pericleana pero era, a su vez, en un número importante

de aspectos, diferente de ella. Este hecho es poco advertido en la literatura pero me parece a mí que tiene consecuencias, como intentaré mostrar a continuación.

Permítanme comenzar con un pequeño resumen de las grandes características de la democracia ateniense que se observaron durante los aproximadamente últimos diecisiete años de la Guerra del Peloponeso, un tiempo donde Tucídides (viviendo en el exilio) estaba escribiendo su gran *Historia* de la Guerra mientras estaba ocurriendo, y Platón estaba pasando de la niñez a una joven adultez. Sus estructuras gubernativas consistían en una Asamblea ciudadana (*Ecclesia*), un Consejo (*Boule*), el Tribunal de Justicia y una serie amplia de cargos políticos y militares, en particular los de los Diez Generales, quienes se elegían (y si eras Pericles, prácticamente de forma indefinida *re-electo*) una vez al año.¹

La Asamblea era para que todos los ciudadanos (varones) asistieran, y, por ende, era potencialmente de un tamaño grande. Para las discusiones fundamentales acerca de la paz y la guerra y juicios políticos centrales se necesitaba un quórum de 6000 personas. Las reuniones se celebraban diez veces al año, con alguna reunión extra ocasional si era necesaria. Entre sus muchas funciones, la Asamblea podía votar por el ostracismo de cualquiera considerado, en el momento o de forma potencial, un peligro para el Estado. Esto implicaba la inmediata expulsión por diez años de la ciudad, y el voto para la exclusión no tenía la posibilidad de apelarse.

También tenía la responsabilidad de aprobar los decretos acerca de varios negocios cotidianos, y, particularmente importante, se encargaba de hacer (y des-hacer) la *ley* para la ciudad. Esto era crucial, puesto que no había ninguna instancia más alta que permitiera una apelación en el sistema, y nada al estilo de una “cámara de apelación”. La palabra de la Asamblea para la ley de la ciudad (por voto mayoritario, en este tema como en cualquier otro con el que tuviera que tratar) era final.

¿Cuáles ciudadanos podían asistir a la Asamblea? Los varones adultos de veinte años o más (edad en que había alcanzado la mayoría de edad y completado dos años de servicio militar); mujeres, niños, esclavos y extranjeros residentes (*metecos*) no disfrutaban de este derecho. ¿Cuáles eran sus números para esa época? Los estudiosos han ofrecido conjeturas, pero no se puede estar seguro, dado que no hay registros del tipo que nosotros acostumbramos a guardar. Si el total de la población de la *polis* (*i.e.* Atenas propiamente dicha y la región circundante del Ática) era de alrededor de 300.000, el número de ciudadanos votantes (*i.e.* varones adultos) podría haber sido de unos 30.000, con otras 30.000 mujeres, y, digamos, 100.000 niños; y junto con ellos 130.000 esclavos (hombres, mujeres, niños) y, digamos, 10.000 *metecos* para completar el número aproximado. La población total podría haber sido mayor, por supuesto, pero ningún estudioso que conozca ha sugerido más de 600.000 (haciendo el número de ciudadanos votantes, proporcionalmente, de alrededor de 60.000, etc.). ¿Y quiénes *eran* los ciudadanos? Antes del año 450 eran individuos de quienes uno de sus padres era un ciudadano; después de 450, eran individuos de quienes ambos padres eran ciudadanos.

¹ Esta presentación de la estructura de la democracia ateniense consiste simplemente en un esquema amplio; muchos detalles, por ejemplo el tamaño exacto de la población ateniense en un tiempo determinado, el número exacto del cuerpo de ciudadanos en un momento dado, la proporción exacta de la población esclava, etc., sigue siendo tema de especulación. Sobre los estudios de detalles el lector debería, para comenzar, consultar los trabajos de Hignett (1970) y Thorley (2005).

La *Boule* (Consejo) consistía de 500 miembros (elegidos anualmente por sorteo de un grupo pre-elegido por las diez tribus en las que la ciudad estaba dividida), cincuenta de cada una de las tribus. A pesar de su nombre impresionante no era un senado o una “cámara de revisión” que sirviera como una suerte de control sobre la Asamblea. No había control de la Asamblea, que era la única hacedora y des-hacedora de la ley, como hemos visto; era la tarea del Consejo, entre otras obligaciones, preparar *asuntos* para la Asamblea, no criticarla. La edad mínima de elegibilidad para sentarse por un año en el Consejo era de 30, y uno podía ser propuesto y presentarse para un nuevo nombramiento (otra vez por sorteo, a partir de un grupo elegido).

Las cortes judiciales eran también un rasgo importante del sistema. Había 600 jurados, sesenta -otra vez elegidos por sorteo- de cada una de las diez tribus de la ciudad. La edad mínima de elegibilidad para ser jurado era, como en el caso de membresía del Consejo, 30. Todos los jurados, se debería agregar, operaban bajo juramento. No había abogados; se acusaba o defendía por los propios medios y ningún caso podía durar más de un día. Muchos juicios tenían lugar en las cortes judiciales, pero un número de juicios políticos mayores tenía lugar ante la Asamblea íntegra.

¿Cuán fácil era encontrar tantas personas que quisieran y fueran capaces de encontrar tiempo para realizar estas tareas, dados sus otros compromisos en la vida cotidiana? Claramente no lo era, a no ser que algo realmente importante fuera a debatirse. Leemos, por ejemplo, acerca de esclavos cuyo trabajo era reunir ciudadanos en el Ágora para conseguir un *quorum* en encuentros de la Asamblea.² Y casi desde el principio (462) había un pago por presentarse a las cortes judiciales, un hecho muy ridiculizado por los dramaturgos cómicos por producir un grupo permanente de zánganos en el sistema. Pero la idea del pago había llegado para quedarse; en los primeros años de la Guerra del Peloponeso el pago para la asistencia del jurado se incrementó en un 50%, y un año después de que terminó la Guerra se introdujo el pago por asistencia a la Asamblea.

En lo que concierne a los muchos cargos públicos en el sistema, había unos 1.100 en total (incluyendo los 500 miembros del Consejo), y las presentaciones a ellos eran anuales. Todos salvo 100 de ellos eran presentaciones por sorteo, con una excepción significativa tratándose de los Diez Generales de la ciudad, que eran elegidos anualmente por la Asamblea. Habría que agregar que los cargos para los cuales alguien se presentaba por sorteo eran (con excepción de las presentaciones al Consejo, como vimos recién), por una sola vez. Y todos estos cargos eran estrictamente fuentes de responsabilidad; la evidencia de malversación durante el cargo podía implicar un castigo muy fuerte de la Asamblea.

Ésta, brevemente, era la Atenas que Platón (y Tucídides a cierta distancia) conoció durante los últimos diez años de la Guerra del Peloponeso, y en la que el joven adulto Platón presumiblemente participó políticamente hacia los tres o cuatro años finales de ese período. Él podría haber asistido a una cantidad de encuentros en la Asamblea en el período de 407 a 404, por ejemplo, cuando tenía de 19 o 20 a 23 o 24 años.

² Aristófanes, *Acharnienses*, 17-22.

Presenté los rasgos principales de la democracia entre 420 y 404 (todo este tiempo Atenas estuvo batallando a muerte con Esparta, culminando en una derrota en 404 de la cual nunca se recuperó como un poder político significativo) porque parece que es la experiencia de *esta* Atenas lo que obsesionó a Platón en sus años tempranos de escritura, que comenzó pronto tras la muerte de Sócrates, cinco años tras el fin de la Guerra, en 399. La única democracia ateniense que conoció hasta la edad de 23 o 24 años fue la Atenas democrática de la guerra, y no le gusto lo que vio. Los detalles de su disgusto son conocidos por todos los que han leído su *República* (escrita, creo, alrededor del 380), donde caracteriza la democracia en una escala de uno a cinco en el cuarto lugar, solamente un escalón sobre lo que considera que es la peor forma de organización política, la tiranía absoluta. En resumen, es una forma de organización política en la cual –aparte de la forma de gobierno de un tirano absoluto- el sector de la sociedad menos competente y potencialmente peligroso ejerce el poder; o para usar su propia metáfora, una forma de organización política que –con excepción de la tiranía absoluta- es la más enferma que puede existir. No tengo que entrar en detalles sobre esto; es un relato muy famoso de lo que considera que es la democracia hecho por un joven aristócrata muy famoso. Es una sociedad que está, para él, fuera de control de modo más o menos permanente (la palabra precisa para describirlo es estado de *anarchia*). Y, si hubiese estado escribiendo un diálogo dedicado al tema de la guerra, habría tenido una serie de memorias personales para aducir como evidencia para su planteo, desde la masacre de los Melios en 416 a la ejecución de todos los generales de la ciudad –sorprendentemente- después de una victoria (!) en las Arginusas en 406, hasta la ejecución de su maestro Sócrates en 399. La *República*, sin embargo, tiene un énfasis diferente, que dirige su discusión a los problemas de la democracia *per se*, una discusión que se vuelve sobre los conceptos de un alma tripartita y un Estado tripartito donde el individuo, dice Platón, está regido por la parte más baja (y menos cognoscible) antes que por la más alta (y más cognoscible) de su alma, y el Estado, de modo paralelo, está regido por el elemento más bajo (y menos cognoscible) en la sociedad –el pueblo- antes que por su elemento más alto (y más cognoscible), sus famosos filósofos-gobernantes. Para una discusión acerca de cómo este desequilibrio en el alma y el Estado funcionaba específicamente cuando la gran democracia quedó atrapada por veintisiete años en una gran Guerra, tenemos la suerte de contar con Tucídides.

Nacido alrededor del 460, Tucídides había tenido la oportunidad de ver funcionando la democracia ateniense por cerca de treinta años más que Platón. Esto significa que podría haber tenido memoria de la democracia ateniense durante su ascenso al poder imperial antes del estallido de la Guerra del Peloponeso, y habría tenido una memoria particularmente clara de ello alrededor del año 440. Así, habría podido ver la revuelta de la isla de Samos en 440 desde la liga de Delos, que Atenas encabezaba y controlaba y sostuvo hasta la mitad de 439, cuando algunos de aquellos que habían sido capturados eran marcados como castigo. Lo cual, por supuesto, era inaudito; los *persas* hacían esas cosas, no los griegos... Pero Atenas era ahora un poder imperial, y tenía una Asamblea que tomaba decisiones que no soportaría la oposición de isleños del Egeo que, si su revuelta resultaba exitosa, podrían haber comenzado a insuflar ideas en las cabezas de otros miembros isleños de la Liga.

En 428 había visto también otra pieza de evidencia del *modus operandi* de la Asamblea, esta vez cuando la Guerra del Peloponeso llevaba tres años. Otra isla, Mitilene, envalentonada por

las expectativas de que Esparta podría apoyarlos, decidió impulsar una revuelta contra Atenas. Esparta los apoyaba –eventualmente–, pero la ayuda que prometieron finalmente quedó rescindida y Mitilene quedó a su suerte –la del *andrapodismos*, que implica la matanza de todos los varones adultos de la isla y la venta en condiciones de esclavitud de todas las mujeres y los niños. Resulta que la organización política no se hizo efectiva. El día posterior a decretarlo, la Asamblea tuvo un cambio de voluntad y rescindieron el decreto, y en el último momento los habitantes de la isla se salvaron de un destino espantoso (Tuc., *Hist.*, 3.2-49).

Una entre muchas cosas notables sobre este acontecimiento es que la Asamblea no tenía, como hemos visto, una función de cámara de apelación que detuviera sus acciones y hacer que tal vez reconsiderara. La única oportunidad de esto último era su propia reconsideración, si es que tenía una. Resulta que en este caso lo hizo, y una segunda nave a remo rápido se las arregló para alcanzar la isla y revocar la orden justo antes de que la tarea fuera realizada.

Pero la Asamblea, conducida por líderes que apoyaban la guerra, no siempre cambiaba su opinión, y en 416 Tucídides vio a la Asamblea decretar el *andrapodismos* para la pequeña isla de Melos, que había pedido que se le permita mantenerse neutral en la Guerra (sostenida por quince años), y esta vez el decreto fue ejecutado (Tuc., *Hist.*, 5.84-116).

Usé la frase “líderes que apoyaban la guerra” porque Tucídides estaba convencido de que un problema principal de la Asamblea era el hecho de que muchos de quienes asistían estaban mal preparados para tomar una decisión importante, y eran fácilmente conducidos por los argumentos de gente persuasiva para tomar decisiones terribles que a menudo implicaban el tratamiento criminal de otros. En el caso de la decisión sobre Mitilene, el “líder del pueblo” persuasivo del día fue Cleón, un partidario fuerte de la guerra sin cuartel contra Esparta hasta que la victoria estuviera asegurada. Justo después de la decisión de Mitilene y su revocatoria, por ejemplo, debe haber recibido una importante satisfacción compensatoria cuando propuso a la Asamblea que los líderes de la revuelta de Mitilene, que, después de su captura –más de un millar de ellos, de acuerdo con Tucídides– habían sido tomados como prisioneros en Atenas, fueran ejecutados, y entonces vio que la Asamblea *accedía* a este pedido (Tuc., *Hist.*, 3.50). La ejecución en masa de prisioneros había sido agregada a la lista de prácticas bélicas aceptables de Atenas. Cinco años después convenció a la Asamblea de decretar *andrapodismos* a dos ciudades más, Scione y Mende, en la península calcídica (Tuc., *Hist.*, 4.122). Afortunadamente, estos dos decretos tampoco fueron realizados, esta vez gracias a la acción veloz del comandante espartano Brásidas, entonces en control de la región, que evacuó las dos poblaciones justo a tiempo.

Un ejemplo final de la Asamblea a propósito del vandalismo en tiempos de guerra completará la figura. Sucedió en el año 406 y es relatada por Jenofonte (*Hel.*, 1.6.29-1.7.35) que escribió sobre los últimos siete años de la guerra que Tucídides no vivió para describir. En ese año los ocho generales atenienses ganaron una victoria marítima para su ciudad fuera de las islas de Arginusas, cerca de Mitilene. Desafortunadamente, la victoria llegó con muchas bajas, sumadas a la pérdida de muchas tropas ahogadas luego en una tormenta en altamar. Así los generales de la flota no volvieron a una gloriosa bienvenida sino a una ciudad y una Asamblea iracunda por la cantidad de atenienses muertos durante y después de la batalla. Unos días después hubo un estridente

debate en la Asamblea y la decisión al final fue ejecutar a los generales inmediatamente (seis en número; dos, con cierta previsión, no volvieron a la ciudad), y eso se hizo. La Asamblea votó, se debería agregar, de manera unánime, salvo por una persona. Su nombre era Sócrates. Muy poco después, como en el caso del *andrapodismos* de Mitilene previo en la guerra, la Asamblea lamentó su comportamiento precipitado, pero era muy tarde; sus generales estaban muertos.

De modo interesante, pero por cierto no sorprendente, la Asamblea se volvió contra sus *consejeros* por haberlos *confundido* (!). Era la reacción de aquellos atrapados en los espirales del supremo poder; sin corte superior de apelación y sin cámara de reconsideración a quien recurrir, su instinto, cuando habían hecho algo lamentable, era culpar a otros distintos de ellos mismos. Cuán supremo se sentía el poder que la Asamblea detentaba está enfatizado en algunas palabras gritadas durante el debate que tuvo lugar antes de votar la ejecución de los generales. Enfrentados con una moción para no ejecutarlos, sobre la base de que una cosa así era ilegal, solicitaron –y con éxito– que se retirara esa moción, clamando “que era monstruoso prohibir *al pueblo* que *hiciera lo que quisiese*” (Jen., *Hel.*, 1.7.12) (subrayado mío, TMR).

Pero no todo estaba perdido. Esparta, habiendo perdido la batalla, quería llegar a un acuerdo con Atenas, y propuso evacuar la cercana fortaleza de Decelea y hacer la paz con Atenas sobre la base del *status quo* en el conflicto. Pero el demagogo del día, Cleofonte, no quería oír sobre eso, y persuadió a la Asamblea de que exigiera a Esparta que evacuara *todas* las ciudades que habían tomado en el *imperium* de Atenas. Esparta, con confianza de que todavía tenían una flota fuerte a su disposición, comprensiblemente rechazó los términos. Dos años más tarde, después de veintisiete años de guerra, Atenas cayó en la derrota total a manos de un talentoso general de Esparta recientemente reelegido, Lisandro, para nunca ver su imperio o democracia del tipo que habían disfrutado hasta el momento erguirse de nuevo.

No es que Atenas no hiciera nada sino caer víctima de los demagogos, por supuesto. Algunas veces tuvo la suerte de tener un buen líder o general, como Pericles, que puede haber actuado sin piedad y cruelmente en ocasiones, pero Tucídides creía claramente que era incapaz de hundirse en las profundidades de la exhortación a la Asamblea para imponer el *andrapodismos* sobre ningún Estado, o para asesinar prisioneros, o ejecutar sumariamente a todos sus generales (uno de ellos resultó ser su hijo con Aspasia).

Pero Pericles murió un año después de iniciarse la guerra...

La Guerra del Peloponeso es un tema fascinante, y podría decir mucho más sobre eso. Pero mi objetivo en este trabajo es más amplio, y para desarrollarlo debo dedicar más tiempo a Platón. Cuando hablé sobre él me refería a su diálogo *República*, y sugerí que era la democracia de Atenas en guerra con Esparta lo que tenía principalmente en mente cuando la criticaba tan ácidamente. En tren de especulación podría agregar que, si Platón hubiese estado presente en el debate de la Asamblea después de las Arginusas que terminó con la votación por-unanimidad-salvo-uno por la ejecución (y vimos de quién era *ese* voto...) -y como un joven respetuoso de la ley de veintidós años más o menos bien podría haber estado ahí ejerciendo su deber cívico asistiendo a los debates significativos-, bien podría haber estado entre aquellos que votaron por la ejecución de

los generales y luego, como los otros que estaban allí, lamentarse inmediatamente –y demasiado tarde-. Si así fue, esa sería otra razón profundamente personal por la que podría hablar luego, cuando escribió la *República*, tan ácidamente de los errores de la democracia. Pero es simplemente un ejercicio especulativo y los dejo con ello.

Ahora agrego, sin embargo, a mi sugerencia previa de que, cuando escribió su *República*, Platón tenía principalmente en mente la democracia de la Atenas en la que había vivido veinticuatro años de su vida –una Atenas trabada en guerra con Esparta-, la sugerencia adicional de que, si hubiera vivido para leer la *República*, Tucídides muy probablemente, según su propia experiencia de Atenas en guerra, habría estado de acuerdo con Platón en que era una sociedad básicamente fuera de control y por esa razón finalmente tan abierta a la destrucción por un enemigo *externo* como Esparta como lo estaba a la destrucción de sí misma desde *adentro* por el desequilibrio de las tres partes de su *psyche* política. Como sea, sabemos que Platón escribió dos diálogos más sobre política, el *Político*, escrito tal vez quince años más o menos después de la *República*, y *Leyes*, escrito hacia los últimos diez años de su vida.

Los dos diálogos fueron escritos durante un período de relativa paz para la ciudad. En ningún momento entre 403 y 348, cuando Platón murió, estuvo amenazada de destrucción como lo estuvo durante la Guerra del Peloponeso, aunque en los años finales de Platón la amenaza de una invasión de Grecia por parte de Macedonia desde el norte se empezaba a sentir. Se dieron una cantidad de cambios en la democracia. El primero, como vimos antes al pasar, era que, inmediatamente después de la Gran Guerra, en 403, se introdujo el pago por asistir a la Asamblea, en línea con el pago por asistir a las cortes judiciales que había tenido lugar por medio siglo. Junto con ello hubo un intento de controlar el número de asistencia a la Asamblea, que en ocasiones podría ser enorme. Desde allí, los asistentes podrían tener un máximo de 6.000, y se tomaban de los primeros 6.000 en aparecer. Dada la introducción de un pago por asistencia, ahora había una oportunidad –en teoría, al menos- de que una sección más amplia de la población pudiera asistir a las reuniones, no simplemente aquellos con ocio y relativa riqueza a su disposición.

En segundo lugar y más importante, la Asamblea al mismo tiempo perdió la mayor parte de su habilidad para llevar adelante juicios importantes, función que se transfería ahora a las cortes judiciales. Ya había comenzado a perder algunos de sus poderes en esta área, se debería agregar. Con el paso del tiempo, varias decisiones judiciales que había realizado habían resultado sujetas a revisión y posible cambio por parte de las cortes judiciales. Pero ahora su poder de crear la ley también se desvanecía (esta función se atribuía ahora a paneles especiales tomados del grupo anual de 6.000 ciudadanos del cual se seleccionaban los jurados para las cortes judiciales). Así su importancia política quedó sustancialmente disminuida. Su poder de tomar decisiones en temas de paz y guerra, sin embargo continuó, como su poder de dictar decretos de una amplia gama de cuestiones cotidianas, de modo que todavía siguió siendo un cuerpo significativo en el Estado.

Con la pérdida de poder de la Asamblea también vino una pérdida equivalente de poder para los demagogos. Los miembros más avezados del grupo de jurados de las cortes, que, a diferencia de muchos asistentes a la Asamblea, habían sido seleccionados (por sorteo, como hemos visto, de

un grupo electo más amplio), eran mayores y más experimentados, y al actuar bajo juramento era mucho menos probable que se dejaran llevar por la retórica.

¿Platón mismo, en esta nueva situación, reconsideró su opinión sobre la democracia a medida que se volvió mayor? Pienso que sí. Y tiene algo que ver con el cambio de *status* de la Asamblea desde cuerpo sin instancia de apelación (después de todo, ¿qué cuerpo es más alto que el pueblo mismo?) a foro de debate más importante de la ciudad, pero ahora obligado, al hacer y deshacer la ley, a referir el asunto a los *elegidos* para hacer lo que hacen, y que tomaban el cargo después de diez años más de experiencia política que los ciudadanos *no elegidos* que podrían en ocasiones comparecer en la Asamblea.

Signos de cambio de orientación, pienso, se comienzan a sentir en su diálogo *Político*, donde Platón claramente siente todavía que algunas sino la mayoría de las democracias son lugares de desgobierno, pero ahora piensa que este no necesariamente es el caso; ahora claramente puede imaginar una democracia donde el pueblo sea *respetuoso* de las leyes. En otras palabras, algunas democracias no están necesariamente fuera de control.

Las sociedades diferentes de la sociedad paradigmáticamente buena, tal como está descrita en la *República*, son lo que son, dice ahora, gracias al modo en que se relacionan con la ley, y forman tres grupos. El grupo uno consiste de una sociedad regida o por un hombre fuerte (*tyrannos*) que ha tomado el poder y actúa sin referencia a una ley establecida, o por un rey designado constitucionalmente, que gobierna de acuerdo con la ley establecida. El grupo dos consiste de una sociedad gobernada o por una oligarquía que actúa desafiando la ley o por una aristocracia que actúa de acuerdo con ella. Y el tercer grupo consiste de una sociedad caracterizada por uno u otro de los dos tipos de democracia, donde una confronta con la ley, la otra la respeta (301a6-302e9).

¿Es el orden en el cual se aproximan a la sociedad paradigmáticamente buena? Sí y no. Si comparamos tres de las seis organizaciones políticas mencionadas más arriba respecto de la ley, una sociedad regida por un rey bueno respetuoso de la ley, dice Platón, es lo mejor para vivir y la democracia lo peor. Si comparamos tres de las seis que *no* respetan la ley, entonces la democracia es la mejor (!) para vivir (y, aunque no dice esto en detalle, una que es controlada por un hombre fuerte autocrático [*tyrannos*] la peor) (302b-303b).

Esta es la primera vez en los diálogos que Platón ha compuesto una lista de sistemas políticos desde este punto de vista. ¿Indica un cambio en su pensamiento? Y si es así, ¿qué tipo de cambio? En la *República*, se recordará, la democracia está segunda desde el final en la lista de constituciones, seguida solamente por la tiranía absoluta. Aquí la democracia se divide en dos tipos, y se dice que el tipo de democracia que más vulnera la ley, como hemos visto, es un mejor lugar para vivir que cualquier otro sistema en oferta que vulnera la ley. Es una afirmación bizarra y podríamos estar frente a una broma mordaz de su parte. Pero puede que no lo estemos. Puede que esté comenzando a admitir que Atenas ha cambiado, ahora que la Asamblea ha cesado de ser todopoderosa, y ahora que la ley es establecida por otro cuerpo, que también se desdobra, respecto de los juicios políticos todavía (en raras ocasiones) llevados adelante por la Asamblea, como una suerte de cámara de reconsideración.

¿Platón cambió de opinión frente a la democracia, o solo sobre un tipo de democracia, la descontrolada (303b1), que rechaza el respeto a la ley? Y si se trata de la segunda opción, ¿lo que tiene en mente es específicamente su propia ciudad de Atenas, a la que criticó tan despiadadamente sobre esa base en la *República*? Si es así, a su vez, ¿ahora está diciendo que hay democracias que son más ordenadas (303b2) y respetuosas de la ley de lo que Atenas era en un modelo previo, y que Atenas *misma* podría, desde el fin de la guerra con Esparta, haberse vuelto un lugar así? Y una cuestión final: si la respuesta a las cuestiones previas parece ser afirmativas, ¿ahora está diciendo, a medida que se acerca a la vejez, que, en un mundo donde no ve posibilidad de un rey respetuoso de la ley o de una aristocracia respetuosa de la ley, por defecto adoptará una democracia respetuosa de la ley, incluso si su preferencia todavía sería una de las dos no-democracias respetuosas de la ley si estuvieran disponibles?

Para ponerlo en términos más contemporáneos, Platón –si lo he entendido bien– parece ver la democracia de cualquier tipo como una forma de populismo, y como tal sigue teniendo graves reservas respecto de ella, aunque su versión más equilibrada de populismo (llamémoslo “populismo administrado”) era más aceptable para él que su versión previa. (Por “populismo” quiero decir, mínimamente, una situación en la cual un número significativo de gente en una sociedad dada –a menudo una democracia, o al menos una sociedad formalmente estructurada según lineamientos democráticos– decide, o es llevado a pensar que es, “el pueblo” de esa sociedad, y es usualmente conducido en su pensamiento por un líder carismático). Pero incluso en su versión más fuera de control y, como aclara Tucídides en su *Historia*, en última instancia auto-destructiva –es decir, durante los años que precedieron inmediatamente y durante la Guerra del Peloponeso–, Platón parece estar diciendo ahora en el *Político*, la democracia ateniense era un sistema mejor para vivir que cualquier otro sistema político de la época. Si, como parece muy probable, había leído el relato de Tucídides sobre la guerra hasta el 411 y el relato de Jenofonte sobre eso desde ese punto hasta el año del catastrófico final de la guerra, por supuesto podría haber aprendido mucho sobre los detalles de la criminalidad auto-destructiva y ocasional de la ciudad bajo las presiones de esa guerra, y, sin duda, de la naturaleza generalizada del sentimiento de tantos que asistieron a la Asamblea después de la batalla de las Arginusas, como ya vimos, acerca de que “era monstruoso si se prohibía *al pueblo hacer lo que quería*” (Jen., *Hel.*, 1.7.12). Y habría sido capaz de comparar este sentimiento con la perspectiva de Pericles, capturada con tanta fuerza por Tucídides, de que habría para los atenienses ciertas “leyes no escritas que es una vergüenza reconocida quebrar” (Tuc., *Hist.*, 2.37), tales como, podemos suponer, nunca ejecutar sin un debido proceso, ya sea que los potenciales ejecutados sean generales o prisioneros de guerra o el que sea. Pero, considerando todo, entre los sistemas políticos sin control, incluso la Atenas de la Guerra del Peloponeso era todavía, nos dice ahora Platón, según su opinión, la más “vivable” de las que están en oferta.

O esta parece ser la conclusión natural de sus comentarios en el *Político*. Pero esto es sólo el comienzo de sus nuevos pensamientos sobre la democracia. Para esto tenemos que remitirnos en lo que va a decir en su último gran diálogo, las *Leyes*.

Aquí, como en el *Político*, está hablando acerca de una ‘segunda-mejor’ sociedad (la frase es de su autoría); sus dudas acerca de la posible instanciación de su sociedad paradigmáticamente

buena descripta hasta el detalle en la *República* todavía están en gran medida allí, y ahora está buscando en estos dos últimos diálogos algo que presente una oportunidad práctica para poder elaborarse. Y lo que dice acerca de la democracia en las *Leyes* es, a todas luces, notable.

Una sociedad justa, nos dice, tiene dos ejes, y son la monarquía y... la *democracia* (!). Ejemplos perfectos de ellas, continúa diciendo, son aquellas que operan, respectivamente, en la Persia de sus días y en la Atenas de sus días (693d). Para aquellos que han leído sus visiones de la democracia en la *República* esto probablemente se presentará como una gran sorpresa, aunque tal vez en menor grado para aquellos que también han leído su *Político*. De un golpe, la democracia parece haber trepado del segundo peor peldaño de la escala de las constituciones, donde solo la tiranía se encontraba por debajo, a un lugar compartido en la parte más alta de la escala. Pero la sorpresa debería durar poco. La democracia *como tal* no está en el peldaño más alto, así como tampoco la monarquía *como tal* está allí. Sólo parte de cada una está allí, la parte aceptable de la monarquía que provee lo que llama la 'sabiduría' de una constitución y la parte aceptable de la democracia, lo que llama la 'libertad' de sus ciudadanos; y cada una hace a la otra cualquier tipo de concesiones, todas las que son necesarias para asegurar la 'amistad' o concordia de la que había hablado un poco antes, considerándolas por demás esenciales para el funcionamiento del Estado (693e). Y en cuanto a otras características de la Atenas de sus días (a la cual minuciosamente distingue de una Atenas mejor, pre-democrática, de tiempos pasados [698a ss.], un tiempo donde, como él mismo lo plantea, "un sentido de respeto ('conciencia', Taylor [*aidos tis*], cf. *Rep.* 560a6) reinaba alrededor nuestro, que nos disponía a una sujeción voluntaria a las leyes" [698b] y las funciones políticas estaban "basadas sobre un sistema cuádruple de clases sociales" [*ibid.*]). La Atenas moderna es un lugar, dice, de "libertad incondicional" (669e). (Debe ser notado que está usando las palabras 'licencia' y 'atrevimiento' aquí más o menos como sinónimos, y haciendo referencia a algo que deplora, en contraste con 'libertad', la cual admira). Elige como ejemplo de la licencia/atrevimiento lo que sucede en los festivales musicales: lamenta la 'insensatez' de la gente en su suposición de que no hay tales cosas como 'correcto' o 'incorrecto' en la música. Ellos ahora piensan, dice, que el parámetro del juicio es, no una serie de normas fijadas, como en el pasado, sino "el placer dado al que escucha" (700e). Luego continúa de una manera que todos aquellos que conocen la *República* reconocerán: "Nuestras audiencias abucheantes y disconformes" (700c) están ahora persuadidas de

que entienden lo que es bueno y malo en el arte; el viejo 'soberanía del mejor' (*aristokratia*) en esa esfera ha degenerado en una maligna 'soberanía de la audiencia' (*theatrokratia*). Si la consecuencia hubiera sido incluso una democracia, no se hubiera realizado un gran daño, siempre y cuando la democracia estuviese confinada al arte y compuesta por hombres libres. Pero, tal como están las cosas, la música ha dado lugar a una arrogancia general de conocimiento universal y desprecio a la ley, y el atrevimiento ha seguido en su tren. El miedo fue expulsado y suplantado por la confianza en el supuesto conocimiento, y la pérdida de éste dio nacimiento a la insolencia (*anaischyntia*). Estar despreocupado del juicio de los mejores que uno bajo la seguridad que viene del exceso imprudente del atrevimiento no es nada en este mundo sino una imprudencia reprobable. (701 a-b)

Probablemente necesitamos recuperar el aliento aquí. Es un Platón viejo y con enojo auto-admitido al que estamos escuchando aquí y continúa deplorando la licencia (cf. *Rep.* 560e5, *anarchia*) que generalmente acompaña a la libertad, una concesión licencia, dice, derivada del

derrocamiento de dos grandes constricciones que habían gobernado la Atenas del pasado –un sentido de respeto (*aidos tis*) y un miedo sano a las consecuencias de las acciones; donde la sociedad se encuadraba en cuatro clases sociales y la gente estaba sujeta voluntariamente a las leyes-. O al menos, a través de los calmos lentes del paso del tiempo piensa que fue el caso.

Pero un cambio es notable: la imagen que está delineando de la democracia ateniense no es totalmente negativa, como sí lo había sido en la *República*. Allí había destacado el *atrevimiento* más que la *libertad* para caracterizar la ciudad; ahora, aunque continúa deplorando el atrevimiento que a menudo acompaña su libertad, está feliz de admitir el valor y la valía de la *libertad* que disfruta –un valor tal que hará que la democracia sea ahora una característica críticamente importante de su mejor sociedad posible, en vez de ser su paradigmática segunda-peor-. Viendo esto, es un ajuste crítico de su pensamiento.

También está ahora, creo, hablando de la Atenas contemporánea, no la Atenas imperialista de los años inmediatamente anteriores y los de la guerra del Peloponeso. Aunque mucho ha mejorado desde que a la Asamblea le fueran recortadas sus alas sin duda, de todas formas todavía encuentra al actual sistema profundamente imperfecto. En las *Leyes* habrá de establecer en detalle un número de constricciones que lo convertirán en una forma de democracia digna de acompañar a una monarquía viable constreñida en el manejo de su segunda-mejor sociedad.

Hay también lo que parece ser un nuevo optimismo acerca de lo que se puede conseguir en el nivel del segundo-mejor. En la *República*, cualquier otra cosa que no fuese la sociedad paradigmática era vista como una serie de caídas, terminando en última instancia en esos dos horrores, la democracia y la tiranía. En las *Leyes*, al contrario, tenemos una sociedad que, siendo la segunda-mejor *vis-a-vis* la paradigmática, será ahora descrita como manifestando la mayor posibilidad de la virtud alcanzable, dadas las constricciones de la naturaleza humana, la naturaleza del mundo en el que vivimos y las fluctuaciones de la posibilidad. También estará basado muy pragmáticamente en las mejores versiones posibles de dos sistemas ya existentes, la monarquía y la democracia.

¿Cómo se vería la mejor versión de la democracia? Platón tiene mucho más para decir sobre esto de lo que puede ser discutido aquí, así que habré de limitarme a un gran cambio que podría, según piensa, generar una operación óptima del sistema, y toca la cuestión de la justicia como justicia. (No me detengo en todo lo que piensa Platón que sería también necesario si uno deseara volver a traer aquellas virtudes cívicas de una Atenas ‘vieja’ según vimos –amistad, respeto, una sujeción voluntaria a la ley y un miedo sano por las consecuencias de la acción-). En la buena sociedad de las *Leyes* habrá cuatro clases propietarias, dice (744b ss.), como en los antiguos tiempos. Pero no exactamente como eran en los tiempos antiguos. El sistema que Platón propone ha construido en él un límite de bienestar en la cima y una garantía contra la penuria al fondo. El corazón del sistema es una única cantidad de propiedad (una palabra que usa más bien en sentido amplio para significar lo que en circunstancias particulares parece una combinación de propiedad más otra riqueza). Una posesión de esta cantidad única es suficiente para garantizar un vivir razonable para todos los que la poseen. A través de toda una vida un individuo puede, por medio de la práctica de los negocios, intercambio y comercio, etc., acumular tanto como cuatro cantidades, siendo los otros tres cada cual del mismo valor que el primero. Pero no más. En ese punto,

cualquier riqueza excesiva que haya sido acumulada será devuelta automáticamente al Estado. En el otro extremo, el del espectro de la pobreza, a ningún ciudadano se le permite caer en la miseria; todos tienen el derecho de, al menos, un *quantum*. De esta manera, no habrá extremos de riqueza en el Estado y tampoco absoluta pobreza. Aunque no lo establezca específicamente, presuntamente Platón también pensó que la riqueza excesiva de los ricos, aquella devuelta automáticamente al Estado habría de ser usada, entre otros propósitos, para garantizar el *valor invariable* de un único *quantum*, para protección contra lo que ahora llamaríamos inflación.

La idea básica aquí, pienso, es de la justicia como equidad. Lo que Platón está tratando de poner en su lugar, junto a una forma defendible de monarquía, es una forma de democracia donde la libertad es una característica correctamente alabada, pero con constricciones sobre esa libertad admitida en pos del máximo de *justicia* que él considera posible en su nueva segunda mejor sociedad. Es una sociedad en donde, en contraposición a la *Kallipolis* de *República*, no hay una *classe politique*, sostenida por una crianza cuidada y una educación 'adicional' cuidadosamente regulada. *Todos* los hombres y *todas* las mujeres tienen ahora una sola y misma educación, dice, y todos tendrán acceso (teóricamente) a posiciones de gobierno en la sociedad. (Digo 'teóricamente' porque resulta –angustiosamente– que habrá algo así como un techo de cristal para las *mujeres* en esta nueva sociedad, cualquiera sea su educación). De vuelta, en contraposición a *Kallipolis*, aunque esta sociedad tenga la virtud universal como su objetivo, no la ha alcanzado, y puede que nunca lo haga; al ser sólo la segunda mejor posible, tendrá su parte de quebrantadores de la ley y criminales, y estos criminales pueden muy bien ser encontrados en las más altas posiciones de poder. A diferencia de los filósofos gobernantes de *Kallipolis*, también los gobernantes de su nueva sociedad, a la cual llama Magnesia, pueden ser corrompidos por el poder como cualquier otro y habrán de estar sujetos al mayor de los castigos si, al dejar el cargo, se los encuentra culpables de haber actuado con conducta impropia. Y todos, efectivamente, dejan el cargo en Magnesia, incluyendo aquellos que poseen los más altos puestos. A diferencia de *Kallipolis*, ningún gobernante gobierna de por vida sobre la base de haber alcanzado un nivel de, supuestamente, inexpugnable virtud.

En una palabra, la forma más defendible de democracia que constituirá uno de los dos pilares de Magnesia será una democracia caracterizada por la rendición de cuentas a través de todas las cuatro clases económicas de ciudadanos; ninguna clase sola, sin importar su estado económico, constituirá al 'pueblo', mucho menos a un 'pueblo' cuyos juicios estén más allá de una posible apelación (como en la Atenas de antes del 404). Será también una democracia en donde todas las cuatro clases de ciudadanos estarán igualmente vinculados a la ley e igualmente sujetos a castigo si la infringen.

¿Y qué constituirá, puede preguntarse, el otro pilar de Magnesia, la más defendible forma de monarquía? Aquí, Platón imagina que, como en el caso de *Kallipolis*, la nueva sociedad habrá de ser iniciada por un monarca virtuoso, que habrá de establecer excelentes leyes, pero que tras su muerte habrá de ser reemplazado por el sistema político descrito en las *Leyes*, que recién estuve resumiendo. Entonces, en esta forma más defendible de monarquía, Magnesia será gobernada por las buenas leyes puestas *en marcha* por dicho rey, los defensores y ejecutores de dichas leyes

serán gobernantes (los así llamados ‘guardianes de las leyes’) puestos en esa posición por los procedimientos democráticos que recién estuvo describiendo.

El movimiento es interesante. La llamada monarquía de Magnesia se descubre como una monarquía de una sola generación. Desde allí en adelante, *ad infinitum*, es una democracia, aunque ahora una democracia cuidadosamente purgada de las características de la democracia ateniense que perturbaban a Platón. La Asamblea, por ejemplo, todavía se conserva pero ahora, con poderes mínimos. El Consejo, más pequeño y más experimentado, por el contrario, es fortalecido y se convierte en el dispositivo más importante en donde los ciudadanos pueden participar, de vez en cuando, en la ejecución activa de las leyes de su ciudad. Y, críticamente, el sistema de *sorteo* para varios nombramientos, notablemente para períodos de servicio en el Consejo, se mantiene como el mayor instrumento anti-corrupción, tal como fue establecido en los comienzos. Esto significa, efectivamente, si estoy en lo correcto, que el Platón de la vejez ha decidido que la mejor forma de gobierno actualizable en el mundo real, una vez que ha comenzado, será, en efecto, la democracia (!), bajo la suposición que tal democracia pueda ser presentada, en su mismísimo comienzo, con –como algo ‘dado’– un cúmulo de buenas leyes.

Resulta entonces que las buenas leyes son para Platón tan buenas que puede decirse de ellas que reflejan la mente de Dios mismo (quien es, dice en un punto [716c] –desafiando a otros como Protágoras– la *real* “medida de todas las cosas”). Si coincidimos con él o no en este punto, probablemente dependerá de si consideramos que la pena de muerte por incredulidad contumaz o la inhabilitación por homosexualidad son buenas leyes. Pero eso escapa a los propósitos de este artículo. Más pertinente para nuestro propósito actual es la naturaleza democrática de la Magnesia platónica y su relación con algo de gran preocupación actual, a saber, el ascenso del populismo en varias partes del mundo.

El populismo actual se presenta, claro está, en formas de izquierda y de derecha, con las formas de derecha en este momento en ascenso. A su vez, todos los populistas tienen un hábito de repetir, como un mantra, que ellos son quienes son en oposición a unas determinadas supuestas –pero a menudo extremadamente difícil de definir– “elites”. ¿Tienen las descripciones del populismo ateniense en el marco de los siglos V y IV de Tucídides y Platón algo para decir que podría ayudarnos a comprender mejor nuestras propias versiones de populismo?

Claro está, el populismo no llevaba tal nombre en ese momento, pero, de todas formas, su presencia se observaba fuertemente en la democracia ateniense. Las “elites” eran en esa instancia las familias antiguas, terratenientes y ricas que antecedían a la democracia, pero que habían vivido en ésta y que ocupaban constantemente la mayor parte de los cargos públicos. Un notable ejemplo de esto fue el mismo Pericles, líder de Atenas durante el período más significativo de su institución como poder imperial. Distinguiéndose ellos mismos de estas elites, y particularmente visibles en sus actividades durante la Guerra del Peloponeso, estaban una serie de ciudadanos que sobrepasaban ampliamente en número a las elites, que se veían a *ellos mismos* como “el pueblo”. Como vimos, durante la Guerra, sus determinaciones (por mayoría simple) sobre cualquier cosa en la Asamblea eran revocables sólo por su propia decisión. Como también notamos, el poder para promulgar y no-promulgar la ley les fue quitado luego de la derrota de

la ciudad en la guerra, y nunca fue restituido. Sin embargo, Platón consideraba que el ‘desenfreno’ populista (*anarchia*) continuó a pesar de esta pérdida de poder, y su libro las *Leyes* es un intento de describir cómo una forma mucho mejor de democracia operaría dentro de esta nueva y segunda-mejor sociedad de Magnesia.

Ahora las cosas son, a la vez, iguales y distintas. Las nuevas versiones de populismo todavía operan dentro del marco de los sistemas democráticos (incluso si son, en ciertas ocasiones, sólo nominalmente democráticos), y “pueblo” todavía es como la mayoría de los populistas se refieren a sí mismos, en contraste con “las elites” (a veces la frase es “la nación”, como la “Nación Trump” en USA, o recientemente “Nación Ford” en mi propia ciudad de Toronto). También suelen llegar al poder por el *voto* y no por la fuerza, y estos tipos de gobierno son guiados por líderes carismáticos (Trump, LePen y otros en Austria, Holanda, y otros lugares). Trump y Putin son dos de los más importantes entre aquellos que han efectivamente alcanzado el poder, pero pueden aparecer otros más en el corto plazo. ¿Estamos viendo aquí una nueva e imparable ola de la historia, o somos dueños de nuestro destino?

Como probablemente han adivinado, creo que somos dueños de nuestro destino. Sin embargo, se requerirá una gran vigilancia si no se quiere que un número de países se sumerja en el fascismo. Los medios para asegurar la continuidad de la democracia están en su lugar: los líderes populistas, como cualquier otro tipo de líderes, pueden no ser re-electos al final de su mandato si la mayoría así lo indicara. Pero puede que éste sea el mayor problema. La Asamblea ateniense no perdió sus poderes por *voto* en 403, sino que los así-llamados Treinta Tiranos, un grupo de líderes pro-espartanos y anti-democráticos que habían sido colocados allí por Esparta luego de la caída de la ciudad, simplemente tomaron todo el poder de la Asamblea durante los pocos meses en los que ellos mismos dominaron la situación. Y cuando finalmente fueron expulsados, la recientemente reinstituída democracia parece haber estado lista para aceptar una fuente diferente de legislación de temas mayores que la que había estado en vigor antes.

En nuestros propios días, los *procedimientos* de voto de muchos Estados contemporáneos pueden operar de forma similar contra ellos si no se contemplan cambios en esos procedimientos, incluso si estos cambios en cuestión puedan ser extremadamente difíciles de ser logrados, dados todos los intereses creados que se benefician resistiendo tales cambios. Por ejemplo, en USA, el sistema de elección de un presidente por medio de un Colegio Electoral puso a Trump en el poder, cuando cualquier manera normal de elección de un presidente (esto es, por voto popular directo) hubiera puesto a Clinton en el poder por más de tres millones de votos. De forma constante en Gran Bretaña (y, para el caso, en mi propio país), el sistema de única vuelta para votar lleva al poder a partidos –incluyendo, en mi propio país, al actual Partido Liberal y a su antecesor inmediato, el Partido Conservador– que se han asegurado una mayoría de escaños, pero con menos del cuarenta por ciento (!) del voto popular. En un país como Francia, que emplea el sistema de *ballotage* de ser necesario para elegir al presidente, una candidata como Le Pen posiblemente –sino muy probablemente– pierda allí pero, como Trump, muy posiblemente podría *ganar* bajo el sistema de Colegio Electoral.

Claro está, otro gran problema de las democracias modernas es la apatía hacia el voto mismo. Podría pensarse que, en principio, éste no es un problema significativo, e incluso muchos irían más allá y argumentarían que una primordial libertad democrática es, en efecto, la libertad para *no* votar. Pero Irlanda y Australia no lo piensan de esa manera, y se imponen multas para aquellos que no votan.

Respecto al ascenso actual de los partidos populistas, es difícil saber qué traería un cambio en el número de votantes. Pero la tendencia general de aquellos que se aferran a algo de manera pasional –y los populismos no son nada sino pasionales– muestra que éstos se aseguran de ir y votar por el partido al cual apoyan y, entonces, esta actitud sugiere que, en el momento de la elección, el voto populista ya alcanza su cuenta máxima o casi máxima. Es improbable que sus números se incrementen de forma significativa, incluso si a algunos millones antaño aletargados se los *persuadiera* a cumplir su rol para incrementar el voto popular desde el 55% de participación a, digamos, el 80%, o fueran *obligados* (como en Australia o Irlanda) a cumplir su rol al incrementar la participación a un número cercano al 100% mismo. Puesto que, si así fuera, un partido populista que termina como ganador con un 50% de los votos posibles, pero es elegido sólo por un 60% de los votantes, podría haber terminado perdiendo por un margen significativo si, digamos, el 80% o más de los votantes inscriptos en el padrón hubieran ido a votar.

Pero todo esto son cuestiones de táctica. Como cuestión más crítica –y retorno ahora a los demagogos que sostuvieron el populismo ateniense– lo que necesitamos, creo, en toda secundaria del mundo, es un curso de “pensamiento crítico”, corto pero dinámico, en donde se les enseñe a los jóvenes las leyes básicas de pensamiento, la ausencia sobre la cual se asientan los demagogos para prosperar en el poder (me viene a la mente la afirmación “amo a los de educación pobre” realizada por Trump...). Por ejemplo, enseñar la ley que sostiene que si x viene luego que y , con todo, x no es necesariamente causada por y . Que de dos verdades particulares (digamos, acerca de este o tal otro musulmán) no se genera una verdad general respecto a los seguidores musulmanes. Que si un hombre famoso dice x , esto no significa que x sea necesariamente verdad. Y más reglas de este estilo. Si hay un lugar en cada escuela secundaria para matemática, historia y física, debería haber también un lugar para el pensamiento crítico.

La buena noticia es que tales cursos están comenzando a ser enseñados. Pero sólo en algunos lugares. Y sólo de forma voluntaria.

Así que todavía tenemos un largo camino a recorrer. Y la afirmación de Trump acerca del “amor hacia los de educación pobre” es, en gran medida, el núcleo del problema: la derrota de la primera democracia ateniense, primero en manos de Esparta, luego ejecutada por los macedonios, también más tarde por Roma en el período antiguo, y la frágil naturaleza de tantas democracias de nuestro tiempo, se asienta en gran medida en la facilidad con que los deficientemente educados en la sociedad han sido y siguen siendo manipulados. Nunca ha sido tan necesaria la educación universal y, específicamente, la educación en el razonamiento práctico. A esto debemos agregarle la educación en las virtudes cívicas que Platón menciona en las *Leyes* en la descripción de lo que, para él, constituiría la democracia en su mejor expresión: amistad, respeto, una sujeción voluntaria a la ley y un miedo sano a las consecuencias de la propia acción. Platón

construye de forma meticulosa a éstas como las características de su segunda-mejor sociedad. Si otras características que introduce son más drásticas (y ya señalé dos prominentes), debería reiterarse que, no obstante, la sociedad opera con lo que llamaríamos igualdad de condiciones: toda la población civil, incluyendo todas las mujeres, comienzan con una única educación para todos, y todos los que son electos o designados para ocupar posiciones de poder, incluyendo la más importante –aquella de “guardián de las leyes”– tienen un período limitado en el puesto, y son responsables frente a la gente respecto a cómo actuaron mientras estaban *en* el cargo. En una palabra, su nueva sociedad, independientemente de qué otros elementos pensemos, tiene todas las características *procedimentales* de una democracia sólida, en donde ningún grupo dentro de la ciudadanía puede reclamar –o, mucho peor, pueda permitirse *actuar* amparándose en el reclamo– que él sólo representa al “pueblo”, y ningún grupo puede tampoco afirmar que es desde el principio en cualquier aspecto desfavorecido por el sistema.

Evidentemente todavía hay un largo camino a transitar, a pesar de la propia satisfacción platónica de que nos había, en las *Leyes*, ofrecido una descripción de la sociedad más justa y segunda-mejor. Desafortunadamente, es todavía una sociedad que se estructura sobre la base de la esclavitud, y todavía, aparentemente, habrá un techo de cristal para las mujeres que podrían tener aspiraciones a las posiciones superiores de poder político, a pesar de su igualdad en educación. Y se funda en la hipótesis, que muchos podrían encontrarla altamente implausible, de un conjunto de excelentes leyes pre-existentes, puestas por un monarca virtuoso y capacitado, con quien Platón mismo se encuentra satisfecho, pero quien podría o no ser considerado perfecto por otros, incluidos nosotros mismos.

Pero una democracia que es, al menos, *procedimentalmente sólida* en la mayor parte de sus operaciones, dejando de lado la mirada utópica de los *orígenes* de tal solidez, me parece a mí un gran paso hacia la dirección correcta, y conlleva dentro de sí la salvaguarda contra la tiranía, por un lado, y contra lo irracional, por otro, lo que hace que tales procedimientos, expuestos al detalle por primera vez en las *Leyes* de Platón, sean para mí dignos de recibir, en este momento de nuestra historia, algunos momentos de atención.

> Bibliografía

- » Aristophanes (2002). *Acharnians*. Edited with introduction and commentary by S. Douglas Olson, Oxford: Oxford University Press.
- » Hignett, C. (1970). *A History of the Athenian Constitution*, Oxford: Clarendon Press.
- » Jenofonte (1918). *Hellenica*, translated by C. Brownson, en *The Works of Xenophon I*, London, Heinemann.
- » Plato (1905). *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford Classical Texts.
- » Thorley, J. (2005). *Athenian Democracy*, London: Routledge.
- » Tucídides, *The Peloponnesian War*, translated M. Hammond, Oxford, Oxford University Press.