

Esbozo de una reconstrucción genealógica del término *democracia*

José Sánchez Tortosa
@galonni

Para depurar el concepto de las confusiones que se le han quedado adheridas por la apropiación retórica, nominal e institucional que distintas ideologías han hecho de él, es preciso recordar que el término *demokratía*, que queda registrado por vez primera en el libro III de la *Historia* de Heródoto (80, 6), no remite, al menos en su origen, a un supuesto gobierno del “pueblo”, noción henchida de inflación metafísica que forja la modernidad y adquiere influencia histórica en el contexto de las revoluciones burguesas, a diferencia de lo que parece sostener Mosterín con algo de ligereza en el empleo del vocablo en cuestión¹. Se antoja razonable admitir que tal identificación Asamblea-Pueblo tiene que ver con los límites demográficos de la Atenas del s V a. C. Pero por muy reducido que fuera el número de ciudadanos atenienses con poder de decisión política, asimilarlos atributivamente sin más con esa entidad que se eleva metafísicamente inalterable por encima de los sujetos operatorios concretos inmersos en procesos complejos y conflictivos muy heterogéneos, resulta excesivo. Si bien *demos* tiene el sentido originario de muchedumbre o masa de gente, el compuesto *demokratía* parece proceder de las *demos*, resultado de la transformación de las tribus, fratrías, clanes y familias en nuevas circunscripciones administrativas que no tienen ya en cuenta la sangre o la posición económica, llevada a cabo por Clístenes:

“[Clístenes] Dividió también el país por *demos*, en treinta partes, diez de los alrededores de la ciudad, diez de la costa y diez del interior, y dando a éstas el nombre de *tritís*, sacó a la suerte tres para cada tribu, con el fin de que cada una participase de todas las regiones. E hizo conciudadanos de *demo* a los que habitaban en cada uno, para que no quedaran en evidencia los nuevos ciudadanos al llevar el nombre de la familia, sino que llevase el nombre de los *demos*.”²

El antecedente del sustantivo *demokratía* parece ser la forma verbal, que ya aparece en Esquilo (*Las Suplicantes*, 700):

“La palabra *demokratia* no aparece [en *Las Suplicantes*, de Esquilo], pero una y otra vez el hecho de que “el demos gobierna” (*demos kratei*) es acentuado. Esto muestra que la palabra, indefinida y significativa, estaba ya, de hecho, en uso por entonces. La *isonomía* de Clístenes había perdido su significado pseudo constitucional y la democracia había recibido su nombre eterno.”³

Basta echar un vistazo a las biografías de Clístenes y Pericles, figuras clave en la institucionalización de la democracia ateniense, para constatar su origen aristocrático (*Alcmeónidas*). Precisamente, es Pericles el que aparece con Alcibíades en una escena recreada por Jenofonte, en la que estalla el problema filosófico y político clave que la

¹ “La asamblea no era la representación del pueblo, sino el pueblo mismo” (Jesús MOSTERÍN, *La Hélade*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pág. 137).

² ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, 21, 4.

³ V. EHRENBERG, *From Solon to Socrates*, London, Routledge, 2002, VI, pág. 209 y ss. La traducción es nuestra.

democracia supone⁴. Jenofonte tiene interés en salvar la reputación de Sócrates, mostrando que no fue él el maestro político de Alcibíades, motivo que influyó decisivamente en su condena en el año 399 a. C. El diálogo transcurre entre la aceptación por parte de Pericles de que cuanto emana del poder constituye ley al repliegue a posiciones que pueden prefigurar el idealismo democrático, al distinguir entre legalidad y legitimidad, asustado o escandalizado por las conclusiones que se derivan de las premisas, soñando con una fractura entre ley y violencia que, como sistematiza Spinoza, es ilusoria, metafísica o, en el mejor de los casos, un frágil artificio político impuesto él mismo por la fuerza:

“— ¿Qué es entonces la violencia [βία] y la ilegalidad [ἀνομία], Pericles? ¿No es cuando el más fuerte obliga al más débil, sin persuadirle, a hacer lo que a él le parece?

— Al menos es lo que yo creo, dijo Pericles.

— Entonces, cuantas acciones obliga a hacer un tirano, sin persuadir a los ciudadanos, ¿es ilegalidad?

— Yo creo que sí, dijo Pericles, y en ese caso retiro lo de que es ley cuanto ordena un tirano prescindiendo de la persuasión.”⁵

A continuación, Alcibíades hace la misma pregunta para los dos tipos de regímenes restantes: oligarquía y democracia. Pero, requerido acerca de éste último, Pericles se escabulle por la imprevista salida de la referencia a la afición por los sofismas del joven que es Alcibíades en ese momento y del joven que él y los de su generación fueron:

“— Entonces, lo que la multitud en pleno [τὸ πᾶν πλῆθος], ejerciendo su poder sobre los que tienen dinero, decreta [κρατοῦν] sin utilizar la persuasión, sería más violencia que ley.

— Verdaderamente, Alcibíades, dijo Pericles, también nosotros cuando teníamos tu edad éramos muy agudos en estas cuestiones, pues nos ejercitábamos haciendo sofismas como los que me parece que tú ahora estás practicando.

Dicen que Alcibíades respondió a esto:

— ¡Ojalá me hubiera relacionado contigo, Pericles, cuando estabas en la cumbre de tu agudeza!”⁶

La respuesta de Pericles desvela las contradicciones internas del régimen democrático y cómo pone en juego una inercia que lo hace rondar constantemente el riesgo de sucumbir en la zona gravitatoria de la metafísica, en el agujero negro del idealismo. La clave del régimen, que los protagonistas del diálogo parecen incapaces de ver, lo cual los encierra en esas aporías irresolubles, no sería tanto el número (πλῆθος) cuanto los mecanismos que posibilitan la participación técnica o procedimental e intelectualmente sólida (instrucción pública) de los sujetos recogidos dentro del territorio en los asuntos de la *polis*. Falta, acaso, el reconocimiento spinoziano de que toda ley es violencia institucionalizada y, por tanto, revestida de la cobertura retórica correspondiente. Pero ¿cómo pedirle a Pericles la distancia necesaria para ello? Platón, sin embargo, dispone de tal distancia, que el ajusticiamiento socrático materializa. La ley constituye la expresión codificada del poder y, por tanto, de la fuerza. Suponer que se puede ejercer el poder político sin legitimidad es suponer que hay ley sin legitimidad, pero ¿de dónde sale esa legitimidad? ¿De qué vaporoso territorio procede esa legitimidad por encima de

⁴ L. CANFORA, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 19-20.

⁵ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 44.

⁶ *Ibid.*, I, 2, 45-46.

la cual no hay nada y que inviste a la ley de su sagrada autoridad? ¿Qué abismo se abre entre legitimidad y ley? Si puede existir ley sin legitimidad ¿puede existir legitimidad sin ley (y poder sin dignidad)? Si lo que decide tal legitimidad es el hecho de que “emane del pueblo” (de la muchedumbre), entonces dicha legitimidad la da la cantidad, y en tal caso procedería afirmar con Borges que la democracia constituye “ese curioso abuso de la estadística”. Precisamente, Platón se sitúa críticamente frente al cinismo de cierta sofística (Calicles) y la ingenuidad del idealismo democrático (¿Pericles?). Del mismo modo que en el lenguaje, en el conocimiento, en la virtud y, antes que nada, en la constitución misma de la Filosofía, frente a la poética espiritualista, el naturalismo o corporeísmo milesio y atomista, la aritmología metafísica pitagórica y el relativismo sofista, el principio de discontinuidad de lo real o *symploké* precisa esa posición (ni todo está conectado con todo ni nada está conectado con nada). En la democracia, según esta analogía, ni todo depende de las decisiones de los átomos políticos, una mera ficción administrativa, es decir, de los sujetos con poder de decisión, ni todo está desconectado de ellos. Ni todo es arbitrario, ni todo es natural, espiritual o divino. La cantidad no da legitimidad, pero permite establecer un criterio de decisión político que no es enteramente arbitrario y que sólo puede entenderse en función del grado de formación técnica, académica, teórica y política de los ciudadanos.

La democracia ateniense, construida sobre la base de una técnica específica, la oratoria, que rige el aparato procedimental de la política determinando su contenido hasta completar su vaciado, pone en pie las condiciones materiales que habrán de consumir su corrupción y su disolución en brazos del relativismo sofista que no podía dejar de ser su consecuencia necesaria. La condena a Sócrates marca, como Platón supo ver, la deriva irrevocable de un mecanismo de poder que resplandeció efímeramente hasta sucumbir a sus propios encantos. La racionalidad, posibilitada por la apertura dialógica de la discusión pública, acabó por convertirse en sospechosa para un discurso hegemónico construido sobre un formalismo vacío ajeno a la noción de verdad y al rigor del pensamiento lógico. La manipulación retórica e ideológica domina hoy no menos que entonces a esa masa polimorfa dotada de una conciencia construida por los canales mediáticos, pomposamente denominada Pueblo, y cada vez más expuesta al magnetismo de la ausencia de concepto y argumentación por la desaparición de la instrucción pública. Pero el Pueblo no tiene existencia más que en el discurso demagógico del idealismo democrático o totalitario, y cuanto podemos designar con dicho término se reduce a un complejo entramado de sujetos sin más voluntad que los automatismos inerciales o sentimentales de consumo y voto, mero procedimiento de contabilidad falseado por la ley electoral e inflado (e inflamado) por la metafísica de la santa democracia:

“Tenía Brotteaux el decidido propósito de no contrariar nunca las opiniones populares, y más aún cuando se mostraban feroces y absurdas, "porque – según decía– en tales casos la voz del pueblo era la voz de Dios".”⁷

⁷ “Brotteaux s’était donné pour loi de ne jamais contrarier le sentiment populaire, surtout quand il se montrait absurde et féroce, « parce qu’alors, disait-il, la voix du peuple était la voix de Dieu ».” (Anatole FRANCE, *Les dieux ont soif*, VI, Calmann-Lévy, 1912, pp. 74-92).