

La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea

Juan A. Roche Cárcel¹

RESUMEN

Los pensadores griegos fueron conscientes de que toda obra humana es fútil e insustancial y, consecuentemente, que el orden alcanzado por la democracia es inestable; es más, que el desorden puede volver en cualquier momento. Los teóricos modernos y contemporáneos heredan esta dialéctica orden-caos, si bien con diversas variantes y matizaciones. En este sentido, únicamente Maquiavelo, Montesquieu, Dahl, Gutmann y Thompson parecen haber entendido la vieja enseñanza helena, esto es, que la democracia es, en su esencia, inestable. El resto de teóricos, la han olvidado y han pretendido adjudicar a la democracia valores absolutos, o bien –en el caso de los posmodernos– le niegan toda posibilidad de orden aunque sea inestable, de fundamentos y de comprensión. Pero, de la comparativa entre las antiguas y actuales reflexiones sobre esta forma de gobierno, se extraen también profundas y sólidas herencias recibidas, así como diferencias insoslayables. Y, en último extremo, se revela que la democracia clásica y la contemporánea evolucionan desde concepciones absolutas hacia otras relativas, lo cual nos deja en el aire una inquietante pregunta: si el régimen democrático heleno acabó precisamente por el relativismo, la polarización extrema y la crisis, ¿qué puede ocurrir con la democracia actual –si no le ponemos remedio– en tanto que está marcada por un relativismo todavía mayor que el griego, por una abismal polarización y por una aguda y generalizada crisis institucional, política, económica y sociológica?

Palabras clave: Sociología política, Sociología histórica, Democracia, Teoría Política.

1 Profesor Titular de Sociología de la Cultura y de las Artes, Universidad de Alicante. E-mail: ja.roche@ua.es.

ABSTRACT

Greek thinkers were conscious that all human work is futile and unsubstantial and, consequently, that the order reached for democracy is unstable. Moreover, the disorder can return at any time. Modern and contemporary theorists inherit this dialectic order-chaos, but with different variations and nuances. In this sense, only Machiavelli, Montesquieu, Dahl, Gutmann and Thompson seem to have understood the old helena lesson, namely that democracy is, in its essence, unstable. The other theorists, have forgotten it and have tried to allot absolute values to democracy, or -in the case of postmodern-denied any possibility even unstable of order, of grounds and understanding. But from the comparison between the old and current thoughts on this form of government, can also be extracted deep and solid inheritances as well as unavoidable differences. And, ultimately it is revealed that the classical and contemporary democracy evolve from absolute to other related concepts, which leaves us in the air a disturbing question: if the Greek democracy precisely finished because of relativism, extreme polarization and crisis, what can happen with current democracy-if we do not put remedy-as it is marked by a relativism even greater than the Greek, by an abysmal polarization and a sharp and widespread institutional crisis, political, economic and sociological.

Keywords: Political Sociology, Historical Sociology, Democracy, Political Theory.

1. LA FRÁGIL CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN LA GRECIA ANTIGUA

1.1. *Los seres humanos son hijos del abismo*

El mito griego (Hesíodo, *Teogonía*, vv 117-132) describe que el mundo ha sido creado desde un fondo de caos que una y otra vez vuelve a hacer acto de presencia. De ahí que el caos conforme la infraestructura de la *physis* humana; que Parménides considere –en su *Poema*– que el ser humano, partiendo del caos, se limita y se hace, por lo que introduce la finitud como paradigma del ser humano y del *cosmos*; que Sexto Empírico –*P.*, III, 121– y Plutarco –*Moralia*, 374 c; 678f–, al igual que Parménides, definan al caos como ese espacio o lugar que subyace a lo que llega a ser; y que el caos persista como continente, fuente y término de todas las cosas². En efecto, la dialéctica trágica mitológica, al narrar que las raíces de la tierra de sólidos pies conducen al Tártaro

2 J-P. Vernant, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 32 ss.; E. Morin, *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 76 ss.; Parménides, *Poema*, Edición de J. Llansó, Madrid, Akal, 2007, pp. 19

—al vástago del caos—, nos desvela que el *cosmos* brota precisamente de ese contexto inestable, es decir, que es un universo ordenado pero nunca acabado ni perfeccionado del todo. Desde esta perspectiva, el mundo es percibido como a-sensato, como irreductible a la racionalidad, como incomprensible y, en definitiva, como caótico; y los seres humanos —al igual que la naturaleza y los dioses— son considerados los hijos del abismo.

Al respecto, en este *cosmos* que emerge del caos, la existencia humana misma deviene una *hybris*, un exceso, en tanto que el orden es independiente a lo humano y no está construido a su medida, aunque eso sí constituye el límite en el que nace y muere y, por este motivo, puede ser llamado el hijo del abismo. Por otra parte, está la cuestión de qué puede esperar el ser humano aquí, en esta vida, a lo que el imaginario griego responde que después de la muerte no hay nada y que tampoco es posible albergar esperanza alguna, pues ésta o está prisionera en la Caja de Pandora³ o es presa de una vana ilusión. Y es que soporta —como las naves— el vaivén de las olas: “La Esperanza humana, empero, surca entre las olas —ora en la cresta está, ora en el fondo— siempre a través de vanas ilusiones” (Píndaro, *Olímpica* XII, 5).

Sin embargo, la paradoja de los helenos consiste en que su acentuado realismo no deriva hacia el nihilismo ni se echan en manos del vacío que, por otra parte, les inquieta profundamente⁴. Igualmente no les gusta el espacio infinito y, por eso, tratan siempre de encerrarlo, de reducirlo a una fórmula racional y de ahí que los artistas sean incapaces de crear un símbolo plástico de la infinitud⁵. Asimismo, es paradójico que la conciencia de la muerte no paralice la acción sino que, muy al contrario, intensifique el deseo de vivir y permita que los seres humanos puedan concentrarse, pensar y actuar en los asuntos mundanos, vivir al “filo de la vida diaria”⁶ y, en suma, formar parte del mundo e incluso con-formarlo.

Es esto lo que refleja la filosofía griega que parte de la inestabilidad esencial definida por el mito y que, en consecuencia, muestra al ser como caos y al sentido brotando de un abismo sin sentido. Esta filosofía no surge, pues,

ss.; R. Mondolfo, *El Pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, vol. 1, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 18.

3 C. Castoriadis, “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, GEDISA, 1998, p. 114; C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, F.C.E., 2006, pp. 66-203.

4 N. L. Cordero, J. Olivieri y E. La Croce, *Los Filósofos Presocráticos II*, Madrid, Gredos, 1985.

5 H. Read, *Imagen e idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*, México, F.C.E., 1965, p. 100.

6 M. I. Finley, *Los griegos de la Antigüedad*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1975, p. 156.

de una visión lumínica del ser sino que está en combate permanente contra la pesadilla del no-ser, de la generación y de la corrupción, de la inconsistencia de lo que es. En este sentido, el pensamiento filosófico se escinde en dos grandes tendencias en relación con la respuesta que ofrecen ante el Abismo, si bien ambas están marcadas por la concepción inestable del ser humano y del mundo⁷. La dominante, defiende un anclaje seguro para el ser y está representada al principio por Parménides, más tarde por Anaxágoras y, finalmente, por Sócrates y Platón. En ella, se reconoce la existencia de lo múltiple y del cambio, aunque se le otorga un valor menor que al ser verdadero, llámese éste idea o esencia *-ousía-*; además, esta corriente, que podría ser denominada ontología unitaria, está ligada a la *heteronomía* y considera que existe un orden total y racional del mundo que está lleno de sentido y al que el universo humano se vincula. En contraste, la otra línea de pensamiento, representada por los jonios, Anaximandro de Mileto, Jenófanes, Heráclito de Éfeso, Empédocles de Acragás, los sofistas del siglo V a.C., Leucipo, Demócrito, los escépticos y Epicuro y sus seguidores, presenta posiciones diversas, aunque *-contrariamente a la primera tendencia-* es más relativista. Posee, además, una visión no unitaria del mundo, rechaza lo puramente pensable y, quizás lo que es más importante, es la que da origen a la creación humana e histórica y al pensamiento político y democrático.

1.2. *El Homo politicus o la invención de la política*

Los griegos inventan la política al poner en duda la sociedad dada en sus distintos aspectos y dimensiones y al convertirla en proyecto de autonomía, es decir, en consciente y lúcida actividad colectiva que aspira a la institución global de la sociedad como tal⁸. Es significativo, al respecto, el episodio de los Cíclopes de la *Odisea* en el que el *anthropos* es definido de manera diferente a lo monstruoso. Y es que la sociedad posee leyes y organiza asambleas deliberativas y, por consiguiente, es política⁹. Ahora bien, la política no solo distingue a los animales de los hombres sino a éstos entre sí, puesto que representa un útil instrumento para escapar de esa aterradora igualdad que les proporciona la muerte. No extrañe entonces que busquen la fama imperecedera en sus acciones y en sus palabras y que establezcan un cuerpo político potencialmente inmortal¹⁰. Al fin y al cabo, la política y la guerra conforman

7 C. Castoriadis, "La polis griega", cit., p. 70 y 115 ss.; F. Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 386-422; C. Mossé, *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal, 1987, p. 87.

8 C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, La Plata (Argentina), Caronte, 2008, pp. 99-109.

9 C. Castoriadis, *La creación humana II*, cit., p. 106.

10 H. Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1999, p. 168.

los dos polos esenciales de la vida pública del hombre¹¹, cuya raíz se halla en la naturalista religión helena que consolida el poder del Estado y en la afirmación del *cosmos* como un Estado¹². Pero es que, además, la propia civilización posee un carácter esencialmente político¹³, en el sentido de *techné* o técnica sustentada en el conocimiento de la naturaleza humana, el auténtico pilar tanto de la política como de la teoría política con la que queda íntimamente enlazada. Por eso, cuanto más compleja se vuelve la naturaleza humana, más intrincado se va haciendo también el arte político. De hecho, la construcción del ser humano como sujeto histórico ha pasado, en Grecia, por cuatro fases sucesivas, representando el primer paso la constitución de la comunidad sustentada en lo sagrado, el segundo cuando la religiosidad accede al plano de la intimidad, el tercero con la política y, el último, con la filosofía¹⁴.

En todo caso, la política se dirige siempre al hombre, que constituye la fuente primaria de todo acontecer político y el elemento común que sostiene cualquier construcción estatal¹⁵. No es casual que los helenos diferencien entre lo que es propio *-idion-* y lo común *-koinon-*, lo que quiere decir que el hombre posee, al lado de su vida privada, una segunda vida *-bios politikos-* y que, por tanto, nunca es considerado como puramente *idiota* sino como *político*¹⁶. Se explica, entonces, que la *politeia* no sea un concepto referido al Estado sino a la institución/constitución política y a la manera en que el pueblo se ocupa de los asuntos comunes, esto es, que es una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal¹⁷. En consecuencia, lo que más íntimamente une a los griegos son siempre los lazos humanos: la descendencia, el parentesco, la amistad y formar parte de una misma asociación. De ahí que sitúen al Estado en un segundo plano que abarca el conjunto de los ciudadanos y, por eso, cuando aparece un conflicto entre ellos y la comunidad menor, se identifican más con esta última y con las personas más próximas. En este sentido, el ser humano constituye la causa y el fin de la vida estatal, centrada en su felicidad, por lo que consecuentemente, en el Estado, es sobre todo el ciudadano individual, y en menor medida las instituciones, las que determinan el acontecer político.

Por otra parte, la economía supone más un medio de promover el éxito político y militar de la ciudad-Estado que de conseguir la ganancia por la ganan-

11 B. Benítez, "La ciudadanía de la democracia ateniense", en *Foro Interno*, 5, 2005, pp. 37-58.

12 P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. El imaginario de las primeras religiones*, París, Éditions Messidor/Temps Actuels, 1985, p. 85 y 146.

13 C. Mossé, *op. cit.*, p. 141.

14 E. Nicol, *La idea del hombre*, México, F.C.E., 1977, pp. 113-6.

15 F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 17 y 334.

16 H. Arendt, *op. cit.*, p. 39.

17 C. Castoriadis, "La polis griega", *cit.*, p. 113 y 119.

cia sin importar adonde lleva. El hombre es, por tanto, un *homo politicus* y no un *homo oeconomicus* y lo es en el sentido de que su actividad económica y la propia democracia no se basan únicamente en la posesión de la tierra sino, ante todo, en la participación en el gobierno de su ciudad; están orientadas políticamente¹⁸.

De ello se deriva que la historia del mundo heleno esté configurada por la construcción de estamentos que evolucionan con la propia sociedad. Así, alrededor del 500 a.C. se pasa de los órdenes a los grupos de estatus, del *symposium* –el lugar de comunicación aristocrática– a los espacios “públicos” y “cívicos” y se distingue al ciudadano del que no lo es. Además, se establece la sociedad esclavista sustentada en el esclavo, considerado una persona pero también una propiedad, y la división del trabajo, el fundamento de la *politeia*¹⁹.

En cuanto a esta última, puede decirse que en Grecia se institucionaliza a través de variadas formas políticas²⁰ que evolucionan hasta conformar las tres más importantes: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Desde la sociedad de rango con un ejercicio del poder en manos de una jefatura simple, del *basileus* –un rey o jefe-patriarca con poderes limitados por la comunidad y dominado por la aristocracia²¹–, se pasa al modelo de jerarquía compleja que caracteriza a la *polis* y que está definido por una sociedad estratificada. Como indica Aristóteles, en *Política*, Libro I, la *polis* es de naturaleza cultural ética-política, pues está formada por el *oikos* –la casa familiar– y el *ethnos* –la aldea–, las formas naturales de comunidad que se hallan tras ella y que conllevan la introducción de la cultura y no de la naturaleza. Pues bien, durante el desarrollo que conduce hacia la *polis*, entra en crisis el principio parental como fundamento del ejercicio del poder y es reemplazado por el pacto o el consenso entre *hómoioi*, entre iguales. En paralelo, como resultado de la fragmentación de los grandes linajes, tiene lugar una creciente atomización de la familia, acontecimiento que denota una mayor articulación social. Finalmente, se produce el proceso de transformación de la organización del territorio de un nivel comarcal a otro regional, de modo que la naturaleza funcional, territorial y arquitectónica de la urbe va a requerir una evolución política que

18 M. Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, F.C.E., 1984, pp. 1029-1035.

19 J-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1993, p. 264; M. I. Finley, *La economía de la antigüedad*, México, F.C.E., 2003, p. 19 y 100.

20 M^a. Cruz Cardete Del Olmo, *Paisajes mentales y religiosos. La frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, BAR International Series 1365, 2005, p. 56.

21 P. Lévêque, 1985, p. 173.

se dirige hacia la ampliación del cuerpo cívico y hacia la profundización de los derechos políticos de los ciudadanos²².

1.3. La democracia es una creación del hijo del abismo e impulsora de la libertad

El resultado último de este proceso es la democracia, que posee un origen innato en el mito, ya que es una creación del hijo del abismo, lo que la relaciona de una manera inseparable, al igual que al *homo politicus* en general y no solo al democrático, con el caos primigenio y la liga estrechamente a la inestabilidad esencial de lo humano²³. Esto explica que la democracia y la *hybris* se emparenten de modo congénito, en la medida en que esta última, que no puede ser ni prevenida ni corregida más que por una catástrofe, se produce cuando una norma llena de sentido se impone sin consenso. Por eso, la creación de la democracia representa una respuesta (como la de la filosofía y la propia política) a ese orden caótico del mundo y una posible salida del ciclo de la *hybris*. Pero, aunque la democracia constituye una potencial solución a la *hybris*, ello no quiere decir que ésta vaya a ser extinguida; no supone una garantía absoluta contra ella. Es más, paradójicamente, fracasa precisamente por *hybris*, ya que no consigue solventar sus grandes problemas, la autolimitación con la norma de la norma y la igualdad y la universalización de la ley. En efecto, se vuelve incapaz de hallar, en sí misma y por sí misma, su medida y su límite y de realizar la justicia, particularmente la igualdad de todos los habitantes de la *polis*: de las mujeres, los metecos y los esclavos. Además, la democracia se vincula, de un modo muy intenso, con la Guerra del Peloponeso y con la correlativa imposibilidad de los contendientes de universalizar, de llevar más allá de sus fronteras la justicia a las relaciones entre ciudades.

En suma, la democracia, de manera semejante a cualquier otra empresa humana, no puede garantizar automáticamente un éxito permanente, como tampoco está asegurada contra sí misma, puesto que su propia acción produce consecuencias inesperadas. Por tanto, representa el régimen de la autolimitación y del peligro histórico, de lo trágico y de lo posible, y encarna la única forma de gobierno que tiene que temer de sus propios errores, pues las otras no conocen el riesgo pero sí las certezas propias del absolutismo y de la servidumbre.

22 J. L. Menéndez Varela, "La monarquía griega antes de la constitución de la Polis. Algunas consideraciones sobre el caso ateniense", en *HABIS*, 34, 2003, p. 23; J. L. Menéndez Varela, *Consideraciones acerca del origen y la naturaleza de la ciudad planificada en las colonias griegas de Occidente*, Oxford, BAR International Series 1104, 2003, pp. 158-163.

23 C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia...*, cit., pp. 10 y 45-358.

Eso quiere decir, y de ahí el gran valor de la democracia, que ésta representa el proyecto de vida más libre frente al terror ancestral que produce la realidad —el abismo²⁴. La libertad, que supone para el griego el bien máximo después de la vida²⁵, se vincula con la democracia en tanto que aquel capta el mundo como a-sensato, como caos, y en la medida en que la ausencia de una base trascendente del sentido o de la norma, le libera de toda revelación dogmática y le permite forjar instituciones en las que se proporcionan sus propias leyes, sus distintivas normas políticas legislativas sin que constituyan algo exterior a sí mismas. Esto es, que la democracia impulsa que el pueblo se instituya, en relación al poder y la ley, como un conjunto de iguales que funda el derecho. De manera que todo ciudadano puede proponer una ley a la *ekklesia* —a la asamblea del pueblo— y ésta puede aprobarla o no; más tarde, cualquier otro ciudadano puede llevar ante un tribunal al autor de la propuesta anterior y conseguir que lo condenen por haber provocado que la asamblea vote una ley injusta. Así, la ley y los asuntos comunes se convierten en objeto de actividad y de reflexión colectiva y, ya que todos los ciudadanos pueden indicar algo sobre la ley, nacen por primera vez la Política y la Historia. Por tanto, la democracia constituye el régimen de la auto-reflexividad²⁶ y su creación por los griegos supone la auto-institución de la colectividad, cuyo resultado último es que éstos se dan cuenta de que la opinión de la tribu misma no garantiza nada, que es únicamente *nomos*, ley establecida y convencional, esto es, que si la ley es ley es precisamente porque ha sido establecida como tal y porque puede ser reemplazada en cualquier momento por otra, suponiendo ello una ruptura política.

Al mismo tiempo, la democracia se vincula con la libertad porque el movimiento político democrático nace en Grecia, simultánea y consustancialmente, con la Filosofía, no en balde ésta y la Democracia son el resultado del cuestionamiento del imaginario social instituido. Por tanto, la democracia —como la filosofía— supone una crítica permanente de la sociedad y de sus instituciones y, más concretamente, organiza un espacio público y común de interrogación sobre el ser y la apariencia, la verdad y la opinión y la naturaleza y la ley. Este espacio público no es únicamente sincrónico, sino fundamentalmente diacrónico, histórico y, por eso, la democracia supone la creación de un tiempo público del pensamiento. En este sentido, Democracia e Historia se condicionan mutuamente, en tanto que solo con la primera es posible que

24 M. Zambrano, *Persona y Democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 163.

25 A. Ruiz de Elvira, «La herencia del mundo clásico: ecos y pervivencias», en *Pautas para una seducción. Ideas y materiales para una nueva asignatura: Cultura clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, p. 209.

26 C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, cit., p. 156.

exista una historia explícita; es más, es la democracia la que genera la posibilidad y la necesidad de esta historia²⁷.

Finalmente, la democracia representa el régimen de la unidad de la multiplicidad y, en consecuencia, reconoce todas las diversidades y situaciones²⁸. De ahí que permita edificar la Razón, en la medida en que el *demos* –el pueblo– crea el *logos* entendido como un discurso público que puede ser controlado y criticado por todo el mundo. Se entiende que el *logos* surja en el marco del espacio público y común que instauro el *demos*, que la democracia sea la única forma de gobierno que escucha a la inteligencia y que despliegue, por primera vez y de una manera más completa, el *homo politicus*²⁹.

1.4. La definición de la democracia ateniense

¿Pero qué entendemos exactamente por democracia, particularmente la ateniense? Para responder a esta pregunta, cabe tener en cuenta tanto sus características peculiares, sus principios fundamentales, como la determinada forma que adopta la constitución, así como las instituciones propias y los aspectos específicos que definen la ciudadanía³⁰. En cuanto a los principios básicos que sustentan la democracia ateniense deben señalarse, en primer lugar, la ley y la *dike* –la justicia–, que conforma el marco ideológico común para los aristócratas y el *demos* y que cubre las diferencias sociales de una sociedad que no es, en la práctica, igualitaria. Pero, junto a éstos, pueden señalarse también los siguientes principios: la *isonomía*, sinónimo de democracia, que constituye la igualdad de derechos y deberes ante la ley y la participación política en el Estado y en el poder; la *eleuthería*, que representa la libertad; la *isogoría*, que manifiesta la igualdad de nacimiento; la *isegoría*, que consiste en la libertad de palabra de todos los ciudadanos y en la igualdad para hablar en la asamblea; y, finalmente, la

27 C. Castoriadis, *La polis griega*, cit., p. 114 ss.

28 M. Zambrano, *op. cit.*, p. 162.

29 B. Benítez, “La ciudadanía de la democracia ateniense”, cit., p. 38.

30 A. Hauser, *Historia social del arte y de la literatura*, Barcelona, Labor, 1988, p. 108; C. Castoriadis, *La polis griega*, cit., p. 117; L. Gil, “La ideología de la democracia ateniense”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 23, Universidad Complutense de Madrid, pp. 30-50 y 101, 1989, p. 49; B. Benítez, “La ciudadanía de la democracia ateniense”, cit., pp. 41-53 y ss.; P. Lévéque, “El papel de la religión en la génesis de las ciudades”, en *Revista de Occidente*, 143, pp. 43-60, 1993, p. 48; A. Iriarte, “Atenas o el arte de lo político”, en *Revista Bitarte*, s/a., p. 2 y 5; D. Ruiz Galacho, “El Estado ateniense”, en *Revista Laberinto*, nº 2, Universidad de Málaga, s.a., p. 16 ss.; C. Tilly, *Democracia*, Madrid, Akal, 2010, p. 58; J.L. Menéndez Varela, *Consideraciones acerca del origen...*, cit., p. 88; C. Fornis, “La sociedad corintia en la guerra del Peloponeso”, en *Gerión*, nº 14, Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 94; H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 52-53.

koinonía, que significa comunidad o asociación para obtener algún tipo de bien y que comprende los elementos de intencionalidad, de colaboración mutua y de común acuerdo, es decir, lo común.

Estos principios constitutivos de la democracia son a veces contrapuestos, pues remiten tanto a los ciudadanos individuales como a la colectividad. De ahí que la alternativa entre individualismo e idea de comunidad ya no pueda ser planteada unívocamente en la democracia; ambas cosas están enlazadas de un modo indisoluble.

Por lo que se refiere a la constitución, ésta nunca está cerrada ni es inamovible, ya que conforma un proceso siempre abierto. Por ejemplo, en Atenas el desarrollo constitucional se produce en distintos períodos: el aristocrático de Teseo, de Dracón y de la constitución de Pisístrato y de su hijo Hipias; el oligárquico de los regímenes de los Cuatrocientos, de los Treinta y de los Diez; y el democrático propiamente dicho de Clístenes, de Pericles, del gobierno de los Cinco Mil y de la constitución del siglo IV a.C. Estas fases pueden sintetizarse en tres: el momento de formación del régimen democrático que llega hasta la reforma de Clístenes, el de consolidación que va hasta la muerte de Pericles (432 a.C.) y el de radicalización de finales del siglo V a. C. Pero veamos más de cerca estas tres últimas etapas en sus más significativos acontecimientos.

En tiempos de Ión se divide Atenas en cuatro tribus, que poseen un rey *–phylobasileús–* y que se componen de tres *fratríai* o *tritíai* –la tercera parte de una tribu– y de doce *naucrariai*, circunscripciones territoriales de carácter administrativo existentes antes de la creación de los *demoi*. Estas tribus se encuentran unidas por lazos religiosos y consanguíneos, de manera que únicamente son considerados ciudadanos que tienen derecho a la participación política los pertenecientes a la tribu. Es Teseo quien suprime la monarquía, mientras que a Dracón se le adjudican las primeras leyes escritas *–tesmoi–*, las normas del tiempo arcaico procedentes de la voluntad divina (cuando las normas son un producto de la razón humana y están legisladas por la asamblea se las denominan *nomoi*).

Solón es el que construye la primera constitución democrática, en el 594 a.C., aumentando el poder del pueblo con el objetivo de solventar las tensiones sociales desencadenadas por el paso de una economía natural a otra monetaria. Pero, este legislador todavía no utiliza el concepto *isos*, ya que no propugna una igualdad absoluta o aritmética sino una relativa o geométrica. Y es que aún defiende una ideología oligárquica basada en la *eunomía* –en la buena ordenación–, y no en la *isonomía*, y en las mismas nociones aristocráticas de Hesíodo: el mérito, la riqueza y la justicia.

La profundización de la democracia compete a Clístenes (508-7 a.C.) que sustituye las cuatro tribus por diez nuevas, pero que ya no constitu-

yen, como las anteriores, fracturas religiosas o familiares sino territoriales. Por eso, divide cada tribu en tres partes que se corresponden con las otras tantas zonas geográficas de Atenas: la urbana –*asty*–, la marítima –*paralia*– y la central –*mesógeios*–. De este modo, la tribu reúne a ciudadanos de distintos lugares y de formas de vida, como son los artesanos, los comerciantes y los campesinos, subordinando el interés local al comunitario.

Con Pericles, la democracia llega a su cumbre. Dos son sus objetivos políticos: aumentar la participación política del *demos* en el gobierno de la ciudad (sobre todo, con la ley del 461 a.C. que otorga un salario para el tiempo dedicado a la política) y reconstruir la Atenas destruida por los persas para convertirla en la admiración de toda la ciudadanía y del conjunto de Grecia.

En el siglo IV a.C., aunque el gobierno ateniense se vuelve más democrático, también es el momento en el que se incrementa el peso de los demagogos, en el que se acrecienta la *stasis* –la división social– poniendo en peligro la estabilidad y la supervivencia de la *polis* y en el que domina una mirada nostálgica al pasado.

En relación a las instituciones democráticas más importantes de Atenas, destaca por ser la más antigua el Consejo del Areópago, compuesto por los *arcontes* más sobresalientes. Pero, a medida que la constitución se hace más democrática, este consejo disminuye sus funciones a la par que se trasladan al Consejo de los Quinientos, a la *Boulé*. Es ahí donde se ejerce el gobierno de Atenas, donde se preparan las sesiones de la asamblea y la que posee competencias judiciales ejecutadas por su comisión permanente –la *pritanía*–. Otra importante institución es el Tribunal –*Heliea*–, formado por jueces que son ciudadanos de más de treinta años, que se presentan voluntarios para el cargo y que son designados por sorteo. Además, los ciudadanos sorteados pueden desempeñar algún cargo administrativo en las Magistraturas, como el de tesoreros, vendedores, recaudadores, contadores, inspectores urbanos, reparadores de santuarios, inspectores de mercado, inspectores de medidas, encargados del puerto, vigilantes del trigo, constructores de caminos, defensores del fisco, secretarios de lectura, intendentes de sacrificios, etc. Ahora bien, el poder político queda, fundamentalmente, en manos de la Asamblea –*Ekklesia*–, compuesta por todos los ciudadanos de pleno derecho de las diez tribus, por lo que normalmente acuden a la asamblea entre cuatro y seis mil ciudadanos. Entre ellos, los que pertenecen a los *demoi* urbanos, que son los más asiduos, y los rurales, de tendencia más oligárquica y que utilizan la abstención en más ocasiones.

En suma, todos los ciudadanos atenienses participan, de un modo personal y directo, del consejo, de los tribunales y de la Asamblea, donde se halla

el poder soberano. Así, la estructura de la *polis* está integrada por estas tres instituciones que se interrelacionan entre sí no a través del mando o de la obediencia sino de la colaboración y de la complementariedad. Y es que se compensa el poder mediante tres elementos: un ejecutivo central, un consejo oligárquico y una asamblea general de ciudadanos. Esta función conexas de las tres grandes instituciones del poder ático se desarrolla en virtud de la deliberación previa del Consejo de los Quinientos sobre los asuntos que afectan a la asamblea de la comunidad y mediante las facultades del tribunal popular. De este modo, la voluntad popular está circundada por la razón reflexiva y las instituciones resultan coordinadas y, al mismo tiempo, limitadas.

La construcción del Estado de Esparta es similar a la de Atenas por su estructura, en la medida en que la ley supone el marco superior y legítimo de la convivencia y en tanto que los ciudadanos también tienen, por origen, plenos derechos, sin olvidar que los órganos de gobierno están igualmente coordinados entre sí. La diferencia es el número de ciudadanos que pueden acceder al pleno derecho, lo que da lugar a un régimen político distinto: oligárquico en Esparta, democrático en Atenas. Esta última organización política es la que sirve de modelo a todas las ciudades-estado que conforman la confederación ateniense y a multitud de otras *poleis* del Asia Menor y de las islas del Egeo que rechazan las tiranías y las monarquías y que, consecuentemente, desarrollan regímenes democráticos. Es, concretamente, entre el 471 a.C. y el 446 a.C. cuando se derrumban progresivamente las tiranías de las diferentes ciudades, aunque resulta difícil distinguir entre los regímenes oligárquicos y los democráticos. Corinto, por ejemplo, se encuentra a mitad de camino entre la democracia y la oligarquía, si bien dominan algo más los caracteres que definen a esta última.

Finalmente, la democracia está formada por ciudadanos con unas características precisas, que tienen derecho a la participación política y militar y que llevan una intensa vida en común, pues asisten juntos a las diferentes fiestas en honor a los dioses. Son, por tanto, ciudadanos definidos por una virtud cívica llena de elementos religiosos, políticos y militares y que comprende valores como la razón, la habilidad, la distinción, la valentía, la generosidad, el dominio de sí, la fama, el prestigio y el bienestar. Además, esta virtud intenta unir la política a la ética –la *areté* es *politiké*– y la acción –*praxis*– a la palabra, al discurso –*lexis*–, algo que –según Aristóteles– define por sí mismo al ciudadano –al *bios politikos*–. Sin embargo, en el día a día de la ciudad, estos últimos terminarán separándose, ya que se produce un desplazamiento desde la acción al discurso. A esta puesta en práctica de la virtud cívica se le suma la conquista de la *eudaimonía*, de la felicidad, pero ésta, lejos de ser un asunto exclusivamente individual, compete a la comunidad: es pública.

1.5. La teoría política griega sobre la democracia: la democracia religiosa y la laica

Las ideologías desempeñan tres funciones fundamentales interconectadas: justifican la existencia de las instituciones, legitiman al gobierno o al grupo que tiene el poder y movilizan la acción política e instauran categorías mentales que formen un sistema capaz de observar, interpretar y organizar la realidad social³¹. Desde esta perspectiva, puede decirse que la ideología democrática griega es heredera de la aristocrática, ya que solo cuando entran en crisis los regímenes oligárquicos se produce el nacimiento de la reflexión política, de la teoría política que va a conducir a la democracia. Ciertamente, en ese proceso, la ideología aristocrática lejos de ser disuelta se convierte –entre los siglos VIII y VI a.C.– en la verdadera creadora de la cultura helena y en el arranque de todas las concepciones democráticas. Tanto es así que es lícito afirmar que la ciudad y la propia democracia del siglo V a.C. son un producto del traslado de los valores de la aristocracia a masas populares cada vez más amplias; es decir, que son el resultado de una oligarquía extendida en la que el conjunto de los ciudadanos puede participar en la gestión de lo público. Pues bien, dentro de estos valores de la elite, su religiosidad ocupa un papel fundamental³², si bien se va a mezclar con la popular. De esta manera, la democracia se asienta, en primer lugar, sobre una base religiosa que ni siquiera en la etapa más laica del siglo V a.C. será abandonada y, en segundo lugar, sobre la yuxtaposición, y no articulación, de los valores propios de la aristocracia con los del *demos*, de las ideas tradicionales y religiosas con las racionalistas y laicas³³.

Una vía para el traspaso de los valores aristocráticos hacia la racionalidad la representa la consideración de la geometría y de los números como política. Es lo que hace Filolao, cuando indica que la geometría es, para él, *arché* –origen– y *metrópolis* –medida de la vida en la ciudad–, remitiendo así a connotaciones políticas. También Arquitas, el otro gran pitagórico, relaciona la geometría y la astronomía con el buen gobierno, mientras que el conjunto de los pitagóricos defiende que la armonía, la amistad y la proporción poseen una evidente dimensión política, en cuanto que permiten la cohesión de la sociedad, en este caso, de la suya. Pitágoras influye sobre el pensamiento político de Platón y de Aristóteles, de modo que el primero insiste en el papel so-

31 L. Gil, “Las primeras justificaciones griegas de la democracia”, en *CFC (G), Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, 2005, p. 96.

32 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 21 ss.

33 F. Requejo Coll, *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Barcelona, Ariel, 1990, pp. 44 y 57.

ciopolítico de la proporción, en la idea de que una base matemático-racional es la mejor guía y contrato social para el Estado³⁴.

Otro camino que siguen los valores aristocráticos para transformarse en democráticos consiste en la participación del ciudadano de acuerdo a su capacidad y valía, sustituyendo la *areté*, la virtud –herencia agonal–, por la creencia en el poder de la educación para ponerla al servicio de la ciudad y dentro del respeto a la justicia³⁵. Precisamente, la lucha y los pactos entre los dos ideales contrapuestos, el agonal y el moral, es fundamental para entender la democracia ateniense durante el siglo V a.C. Pero el verdadero hilo conductor del traspaso de las ideas aristocráticas a las democráticas es el concepto de *dike* –justicia– que relaciona el racionalismo, el desarrollo de la idea del Estado y una cierta secularización de la visión de lo divino. La constitución de la *polis* es la que promueve toda la evolución ideológica de la idea de justicia, impulsada por la conducta y la virtud cívica.

Al principio, la ciudad permite que la justicia sea vista como una fe religiosa y, al mismo tiempo, como una necesidad política, en la medida en que el orden divino y el humano representan dos caras de una misma moneda. *Themis* y *dike* designan diferentes espacios de aplicación en el pre-derecho arcaico griego, ya que mientras la primera hace referencia al derecho familiar, la segunda al derecho entre las distintas familias de la tribu. Pero, en todo caso, al subyacer la noción de *themis* a la de *dike*, la importancia de aquella es mayor, no en balde está enraizada en la idea de orden, que es el fundamento tanto religioso como moral de toda sociedad y que constituye un principio inviolable³⁶.

Poco a poco, la justicia se vincula con el *nomos* y con la razón³⁷. La idea de *nomos*, que se implanta en el período clásico, se pone al servicio de la *dike*, en tanto que significa la ley del lugar y una nueva forma de vida que une y confunde la ética, el derecho y la vida política. Al mismo tiempo, la justicia se convierte en sinónimo de razón y de suprema *areté*; no por casualidad el orden humano es considerado como paralelo al del mundo, o más precisamente, el concepto del *cosmos* surge del traslado del modelo humano al universo. Se entiende, así, que Anaximandro, Parménides y Heráclito imaginen la justicia como la regularidad ordenada del cambio del día y de la noche. El final de este proceso lo representa la idea de que el mundo y el ser humano –al igual

34 D. Hernández De La Fuente, *Vidas de Pitágoras*, Barcelona, Atalanta, 2011, pp. 125-166.

35 J. L. Menéndez Varela, *Consideraciones acerca del origen...*, cit., pp. 158-163; M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 74, 110 y 441.

36 Parménides, *op. cit.*, p. 69.

37 E. Gómez Arbolea, “La polis y el saber social de los helenos”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 65, 1952, p. 72; M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 49 y 78-82.

que Dios— son esencialmente racionales y que racional es, en consecuencia, la justicia. En razón de ello, el pensamiento griego inicia fracturas entre los conceptos de Dios, la Naturaleza y el Hombre, aunque manteniendo en gran parte su armonización inicial.

Ejemplos destacados de este proceso de racionalización de la justicia son Homero, Jenófanes o Epicuro³⁸. Los personajes homéricos se pueden considerar como individuos éticos dotados de capacidad deliberativa y de cierta autonomía y, en consecuencia, con responsabilidad de sus actos. Pero lo importante es que, en la adopción de decisiones del héroe, la motivación divina prácticamente ha desaparecido y ha dado lugar a una más humana que condiciona el comportamiento del héroe. Se puede decir que los dioses se han ido, se han ocultado, igual que el héroe, quedando tan solo el ser humano y su dolor, esto es, una ética del hombre para el hombre. No extraña que, en el escudo de Aquiles, se muestre la administración de justicia sin el marco divino y heroico y abierta a una mayor dimensión cívico-social que introduce el mundo del derecho. A ello se le suma que, en dicho escudo, no aparezcan dioses y que exhiba una vida feliz y en paz.

Jenófanes es el autor que lleva más lejos la racionalización y moralización de lo divino, pues rechaza su antropomorfismo y defiende que únicamente existe un dios. Este progresismo racional es continuado en el siglo V a.C. por Esquilo y por la sofística, y conduce, finalmente, a Epicuro, quien en contraste a la religiosidad cósmica astral dominante en su tiempo, desarrolla un programa realista y desmitificador que considera que nadie tutela la existencia humana fuera de la naturaleza. Con su teoría de la causación natural de los átomos que se mueven periódicamente según las implicaciones originarias de esos mismos compuestos orgánicos, defiende que es la naturaleza misma la que explica los movimientos de los astros, de modo que relega a los dioses a la lejanía, a una neutralidad o a un tranquilo refugio de no intervención. Es más, al señalar que justamente del conocimiento de la naturaleza depende nuestra felicidad, el equilibrio de nuestro propio ser, inserta a la física no solo en una praxis objetiva sino también subjetiva y consume la fractura de la racionalización de la justicia del *cosmos* divino.

No conviene, sin embargo, olvidar que esta tendencia secularizadora no sustituye completamente a la verdadera teoría histórica religiosa de la aristocracia que proclama la inestabilidad esencial de lo humano ni su idea de la medida y de la imposibilidad radical del ser humano³⁹.

38 J. C. Rodríguez Delgado, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada*, Madrid, Katz, 2010, pp. 77-255; C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 1983, p. 178; E. Lledó Íñigo, *El epicureísmo*, Madrid, Taurus, 2011, pp. 65-67.

39 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 85-90.

Cuando se habla de ideología democrática, cabe precisar que debería hacerse en plural, pues en líneas generales ha pasado por tres fases de desarrollo –la aristocrática, la liberal y la platónica– que experimentan una evolución no lineal desde valores absolutos hacia otros más relativos. Las primeras visiones sobre la democracia poseen una base humanista y religiosa, representada por Solón, Esquilo y Heródoto, y están fundadas en valores absolutos y en la creencia en que la justicia es protegida por Zeus. Más tarde, las concepciones sobre la democracia –las propias de Pericles y de los sofistas– siguen siendo humanistas, pero de raíz antropocéntrica. Además, son completamente laicas, se sustentan en una fe racional en el ser humano y en la unidad de lo justo y lo conveniente y de lo individual y lo colectivo y consideran la justicia como igualdad y como algo sostenido sobre la naturaleza humana común. Finalmente, después de Sócrates y Platón, las últimas posiciones sobre la democracia son cada vez más relativistas⁴⁰.

La *Iliada* cuenta como los soldados se reúnen y debaten en asamblea, lo que precede en dos siglos a la democracia, pues ésta comienza en Atenas en la última década del S. VI a. C., cuando el valor individual de los soldados de Homero se sustituye por el colectivo de los hoplitas.

En el período arcaico, existen algunos antecedentes del pensamiento democrático, no demasiado sistemáticos ni extensos, como los de Hesíodo, Arquíloco y Heráclito. El primero es el que crea el concepto general de una moralidad humana, la justicia, entendida como la defensa del débil frente al fuerte. Esta protección del endeble también se halla en Arquíloco, quien defiende una justicia convertida en principio general que busca la igualdad. Ello va a ser puesto en práctica por los legisladores que modifican las leyes con la creación de nuevos códigos: primero Dracon en Atenas, Zaleuco en Locros, Carondas en Región y, más tarde, Solón en Atenas, Pítaco en Mitilene, Bias en Priene y Licurgo en Esparta⁴¹. Por su parte, Heráclito defiende la universalidad del *logos* y del conocimiento, es decir, que piensa que el acceso a la verdad es común a todos los hombres⁴².

A comienzos de la democracia, a finales del siglo VI a.C., en tiempos de Clístenes y apoyando su constitución, destacan Temístocles, Aristides y Cimón, personajes con un ideal político que se corresponde con una determinada idea del ser humano. Aristides y Cimón entienden que la democracia es *dike*, opinión, y que ésta contrasta significativamente con la aristocrática que mantiene que la democracia es *hybris*. A su lado, Temístocles, un político realista y calculador, defiende la *sophía* o sabiduría innata que implica planeamiento racional, aunque sin excluir la maquinación, el engaño o la injusticia.

40 *Ibidem*, pp. 23-31 y 442-466.

41 *Ibidem*, pp. 76-77.

42 C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia...*, cit., pp. 261-262.

Por lo demás, eleva el servicio a la ciudad como lo más importante, junto a la aceptación del orden de la justicia con un fundamento religioso y con una doble expresión política: en el interior, la búsqueda de equilibrio entre la tutela aristocrática y la igualdad del pueblo y, en el exterior, la armonía entre la libertad de todas las ciudades griegas⁴³.

Todavía en el siglo V a.C. no encontramos una teoría democrática propiamente dicha y ni siquiera bien articulada, aunque sí algunos esbozos y generalidades⁴⁴, como los de Atenágoras, Aspasia y Protágoras, las primeras justificaciones propiamente dichas de la democracia⁴⁵. Según Tucídides, Atenágoras otorga al pueblo en su conjunto una capacidad de juicio que tanto Herodoto como el Sócrates de Jenofonte le niegan. Se puede decir que su postura es nítidamente democrática y que está apoyada en el sentido común: entre todos se ven mejor las cosas. La ideología de Aspasia que nos transmite Platón es elitista y concibe una democracia que, en realidad, es una aristocracia consentida por el pueblo, pero que, en comparación con la de Pericles, es bastante más democrática. Y es que, si Pericles considera la *isonomía* y la *eleuthería* como los pilares de la democracia, Aspasia entiende de forma inversa que es la *isogonía* el concepto basal sobre el que se sustentan los otros dos, lo que quiere decir que, para ella, la democracia resulta de la conjunción de la fraternidad, de la libertad y de la igualdad y no, como cree Pericles, de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. Protágoras, según nos traslada Platón, extiende al género humano entero la posibilidad del régimen democrático, lo que nos revela que este último filósofo, de manera sorprendente y contradictoria con su pensamiento, ha sido el que nos ha legado las dos justificaciones posiblemente más persuasivas de la democracia: primero la de Aspasia que cuestiona la de Pericles y, después, la de Protágoras que le concede a la democracia un aire casi sagrado.

Son los filósofos de la primera ilustración, Demócrito y Anaxágoras, los que fundan la teoría de la democracia en lo esencial, al definir la naturaleza humana y la historia de esa naturaleza. En cuanto a la primera, razonan que constituye la base para la creación del orden social y político, orden que no tiene otra finalidad que viabilizar la vida de los hombres en comunidad, y perfeccionarla. Por lo que respecta a su historia, la conciben como una evolución en línea recta que conduce hasta la *naturaleza* humana, entendida como un estadio superior. Asimismo, proyectan esa línea progresiva hacia el futuro, en la medida en que éste es susceptible de perfeccionarse mediante la racionalidad. Al mismo tiempo, suponen que existe un estrecho lazo que

43 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 119-125.

44 F. Hubeňák, "La revolución del 404 en Atenas en el contexto de la crisis de decadencia de la polis", en *Memorias de Historia Antigua*, n° 8, 1997, p. 93.

45 L. Gil, "Las primeras justificaciones...", *cit.*, pp. 95-102.

une el pensamiento sociológico y político con el físico, ya que si para Demócrito la generación del *cosmos* consiste en la unión de los átomos iguales o semejantes y si el *nomos* coincide con la naturaleza, para Anaxágoras el orden reside en separar lo desigual y unir lo igual. Por lo demás, la fe de estos filósofos en una igualdad fundamental de la naturaleza humana, que contiene en su interior los valores cooperativos básicos, no les impide pensar, como tampoco a Protágoras, que existen ciertas diferencias de grado. Precisamente, a partir de ahora y de acuerdo a qué se priorice, la igualdad o las diferencias, aparecerán dos tipos de teorías: la detentada por Gorgias, Hipias, Antifonte o Demócrito que establece un derecho natural general con tendencia a observar injusticia en todo *nomos*; y, la propuesta por Calicles, Eurípides y Tucídides, que prioriza los derechos del fuerte y respalda el imperio exterior y la tiranía. Esta última no supone, sin embargo, un obstáculo para defender la racionalidad, como muestra Tucídides, quien traza una historia del acontecer humano de acuerdo a perfiles racionales y reduciendo en lo posible el margen para la *tyche* o fortuna⁴⁶.

El círculo sofista de tiempos de Pericles es el que conforma la expresión teórica de la democracia ateniense⁴⁷. Ahora es cuando surge el término *demokratia* como un intento de reemplazar los conceptos de la antigua *isonomia* –que evoluciona desde la igualdad de linaje a la igualdad de la ley⁴⁸– y de la *isegoría* –el derecho a hablar en la *Ekklesia*–, vigentes bajo Clístenes para nombrar al gobierno de la *polis* –la *politeia*–. Es Herodoto el primero que alude a este último término y el que la define con los siguientes tres conceptos⁴⁹: la libertad o la ausencia de tiranía y de dominación extranjera, la igualdad de todos los *polités* de palabra, ley y poder –*isokratia*– y la justicia en la que se subsumen las otras dos palabras. La justicia conlleva, además, la responsabilidad de los ciudadanos, la discusión y decisión por el pueblo de todos los asuntos y la elección por sorteo de los magistrados (Herodoto III-80/2). Por tanto, para el padre de la Historia, la democracia no se caracteriza tanto por las elecciones como por la participación directa, destacando, en este sentido, el sorteo⁵⁰. Y no es gratuito que lo contemple como un elemento fundamental de la democracia, ya que el azar que comporta tal acto está más impulsado por los dioses que por la acción humana, mientras que ésta parece, aún en democracia, más víctima que conductora de lo aleatorio. Es decir, que Herodoto posee una imagen teocéntrica del mundo, según la cual lo democrático y el sentimiento religioso caminan juntos, por lo que mantiene una posi-

46 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 174-205.

47 *Ibidem*, p. 263.

48 L. Gil, “Las primeras justificaciones...”, *cit.*, p. 101.

49 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 284-285.

50 C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia...*, *cit.*, p. 352.

ción más tradicional de acorde con una democracia religiosa que se aleja del nuevo humanismo laico que juzga que el ser humano crea su propio destino en soledad⁵¹. Al respecto, es curioso que bajo un sistema democrático la carne de los sacrificios de animales sea distribuida en porciones asignadas a cada *demos* en proporción al número de participantes en la procesión, de manera que todos los ciudadanos terminan recibiendo una porción de carne⁵². Del mismo modo, en el sacrificio a Apolo el reparto de la carne inmolada se hace de manera igualitaria⁵³, y por sorteo, lo que denota que también en la práctica religiosa se lleva a cabo este pensamiento democrático.

El discurso de Pericles, “La oración fúnebre”, que nos ha legado Tucídides (II, 341-385) representa la otra corriente democrática ateniense, la laica y racionalista. Pericles señala de qué manera la palabra aprende, actúa y relaciona la democracia con el conocimiento y con el autoconocimiento, de manera que conocer y conocernos conlleva una de las esencias de la democracia. Además, efectúa un retrato idealizado de la democracia ateniense, pues enfatiza el poder de la ciudad y la libertad de la que gozan los ciudadanos y describe cómo la constitución ateniense se ha convertido en un modelo para algunas ciudades, en una “Escuela de Grecia”. Junto a esto, el gran legislador indica, en su famoso discurso, el valor de los honores y no de la riqueza y, al centrarse en el bien común, afirma que el Estado es una creación de todos los ciudadanos y que está por encima de cada uno de ellos. De ahí que la identidad colectiva se encuentre en la *polis* y no en la estirpe y de ahí que el carácter de los ciudadanos sea modelado por la ciudad. También destaca el respeto que éstos le deben a la tradición y, al mismo tiempo, el progreso de Atenas y la vida cómoda que llevan sus habitantes. Sin embargo, este ideario de Pericles presenta algunas contradicciones profundas, que son un reflejo palmario de las existentes en su propia ciudad. Y es que, al lado de su defensa de la igualdad de los ciudadanos y de su humanismo pacifista, se encuentra la justificación que hace del imperio impuesto por la fuerza⁵⁴. Desde esta perspectiva, se entiende la idea que de él nos transmite Tucídides, quien considera que Pericles transforma la democracia en una tiranía de facto: “de palabra fue una democracia, pero de hecho el gobierno del primer varón” (Tucídides II 65, 9-10).

51 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 269.

52 F. J. Burgaleta Mezo, “El animal en la fiesta griega Antigua: el sacrificio animal de consumición”, en *la Religiosidad popular y Almería: Actas de las III Jornadas*, coordinado por V. Sánchez Ramos, 2004, p. 259.

53 M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Akal, Madrid, 2001, p. 82.

54 J. A. Rodríguez Barroso, “*Paideia* y valores educativos en *La Oración Fúnebre de Pericles de Tucídides*”, en *Revista de Filosofía y Socio-Política de la Educación*, nº 8, año 4, 2008, pp. 35-47.

Así pues –como se ha podido comprobar-, existen dos concepciones sobre la democracia en Atenas: la religiosa, respaldada por Esquilo y Sófocles, Arístides y Herodoto, que se produce sobre todo en el período de Clístenes aunque también en el de Pericles, y que está basada en el respeto a un límite o justicia defendido por los dioses; y, la ilustrada o racional de la etapa de Pericles, que tiene en los sofistas a sus máximos representantes (si bien también a Protágoras y al propio Pericles), y que descarta el fundamento divino del orden social y político. Por lo demás, su expresión es el orden democrático creado simplemente por la naturaleza humana y mantenido por una fe en el ser humano y en su razón⁵⁵.

Tras la muerte de Pericles y al final de la Guerra del Peloponeso, un *demos* que ya no persigue el consenso con la aristocracia impone la *isonomía* en *demokratia*, a costa de que los ciudadanos ya no estén al servicio de la *polis*, sino ésta al de aquéllos⁵⁶. En paralelo, se vigoriza la antítesis entre la democracia y la oligarquía y se abre el camino a la *stasis* –la guerra civil–. Solo con el gobierno tiránico de Filipo II, tan contrario al modo de pensar de los griegos, se diluye algo la oposición oligarquía-democracia y se refuerza la contraposición entre tiranía y sistema constitucional. Al menos, es lo que está presente en el modo de pensar de Isócrates y de Demóstenes. El primero, en el *Panegírico*, del 380 a.C., defiende la democracia como un sistema de leyes justo que opone a la oligarquía, a la que considera ilegal, apolítica y violenta, en tanto que relega a la mayoría e impulsa la guerra civil. Por su parte, Demóstenes muestra en sus escritos un carácter muy distinto al de Isócrates, ya que su objetivo no es persuadir o educar a la aristocracia sino inducir a las masas a la reflexión, decisión y actuación. Por otra parte, no cuestiona la democracia en su carácter esencial o estructural, aunque sí advierte de los riesgos internos y externos que la amenazan. Al mismo tiempo, contrapone la ilegalidad de la oligarquía a la legalidad de la democracia, que es considerada como *politeia*, esto es, como un sistema estable de interés para el pueblo que cuenta con leyes generales, claras, inteligibles y aplicables a todos⁵⁷.

Ya en el último tramo de la Guerra del Peloponeso, la pérdida del imperio ateniense supondrá para los campesinos y los habitantes urbanos una verdadera catástrofe⁵⁸, lo que hará variar y radicalizar las posiciones ideológicas con respecto a la democracia. El subsiguiente derrumbe de las estructuras normativas tradicionales conducirá, a su vez, a dos caminos sin salida: el del moralismo inflexible de Sócrates y el del hedonismo, relativismo y egoísmo

55 F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 160-165.

56 F. Hubeňak, *op. cit.*, p. 93.

57 L. Sancho Rocher, “Las fronteras de la política. La vida política amenazada según Isócrates y Demóstenes”, en *Gerión*, vol. 20, n° 1, Universidad Complutense, 2002, pp. 234-250.

58 C. Mossé, *op. cit.*, p. 91.

individual de las clases o de la ciudad frente a otras urbes aliadas. Sócrates considera que la finalidad de la política no debe centrarse en el Estado como tal sino en el ser humano y, más concretamente, en su reforma moral y ello supone el precedente de las posteriores filosofías helenísticas del individuo, aunque también de sus herederos Platón, Antístenes y Aristipo⁵⁹. En este sentido, puede decirse que la muerte de Sócrates es la que inicia la historia del siglo IV a.C.⁶⁰.

Si Sócrates es hijo de un tiempo en el que el filósofo es un ciudadano, Platón deja de ser un filósofo-ciudadano que, aunque habla de la ciudad, parece ya no pertenecer a la misma⁶¹. Platón, tras ese periodo que puede ser denominado la democracia liberal, constituye el segundo intento de construir una sociedad armónica; deseo fallido pues, en realidad, lo que consigue es enunciar una nueva sociedad detentadora de valores absolutos fundados en la divinidad y fracturada en clases de ciudadanos de naturaleza diferente e incluso contrapuesta. De este modo, Platón reconstruye un tipo de sociedad contra la que la democracia había luchado y, por eso, puede afirmarse que este régimen parece ya abocado a su final, a un fin que ciertamente no ha acabado catastróficamente pero que se ha estancado hasta tal punto que apenas puede hablarse ya de una democracia en el sentido con el que los helenos la definieron⁶². En cualquier caso, resulta ya un tipo de democracia claramente insuficiente para poder paliar la angustia del abismo y para no caer, una vez más, en sus negros brazos.

2. LA BÚSQUEDA DEL ORDEN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

2.1. *El contexto de la democracia*

El influjo que la democracia griega ejerce sobre la contemporánea es paradójico. Por un lado, tanto el modelo clásico como sus críticos –Platón y Aristóteles– tienen un impacto duradero sobre el pensamiento político moderno occidental. Esto ocurre en, al menos, dos sentidos: el propio modelo se convierte en fuente de inspiración, mientras las críticas avisan de los peligros de la democracia. Así, como se va a comprobar en este artículo, son evidentes las continuidades entre las formas antigua y moderna de entender la democracia, de manera que los ecos del pasado no solo perviven hoy con mayor o menor fuerza, sino que inducen a reflexionar sobre las carencias y la crisis que pre-

59 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 406-445.

60 C. Mossé, *op. cit.*, p. 86.

61 C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia...*, cit., p. 29.

62 M. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 428-450.

sentan nuestras sociedades. Pero, por otro lado, la ciudad-estado fue producto de una etapa histórica determinada con unas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de signo muy distinto a las actuales⁶³.

En todo caso, Suelen señalarse tres momentos en la formación del Estado Moderno y otras tres o cuatro etapas en el desarrollo de la democracia. En efecto, según Norberto Bobbio, el Estado actual es el resultado de un proceso desarrollado en tres tiempos: el Estado como *pura potencia*, el Estado de Derecho y el Estado democrático. Pues bien, precisamente en estos momentos los tres se encuentran en una profunda crisis y ello debido a tres agudos problemas: el de la ingobernabilidad, el de la privatización de lo público y el de la existencia de un poder invisible. A estas fases del Estado Moderno le acompañan otras tres o cuatro etapas en el desarrollo de la democracia contemporánea: la *Liberal de Derecho*, la *Liberal-Democrática de Derecho*, la *Liberal-Social de Derecho* y el *Estado postmaterial*⁶⁴.

La *Democracia Liberal* defiende los derechos del poder pero limitados para que no puedan afectar a los de los individuos, así como los derechos participativos y todo ello para garantizar el concepto moderno de libertad individual. Además, son dos los condicionantes de la base del Estado liberal de derecho: la regulación legal del poder del Estado (que, desde Grecia, radica en la reglamentación jurídica) y la libertad política negativa, es decir, la limitación del gobierno con respecto a su intervención en los derechos individuales. Eso sí, los valores de la libertad y de la igualdad están subordinados a la eficacia, a la eficiencia y a la estabilidad. El liberalismo está a favor de la diversidad y pone el acento en el desacuerdo de los intereses, en lugar de en el pacto y en el consenso. La *Democracia Liberal Democrática de Derecho*, por su parte, defiende el sufragio universal y el derecho a la asociación y, en este sentido, puede decirse que las anteriores formas democráticas –el *Estado Liberal de Derecho* y el *Estado Democrático o Liberal Democrático de Derecho*– representan un tránsito. Por otro lado, la mayor igualdad en la participación electoral que concede este tipo de democracia recuerda a la creciente popularización de las costumbres aristocráticas griegas a las que anteriormente me he referido. Finalmente, el *Estado Liberal-Social de Derecho* posee un ámbito administrativo autónomo y se sustenta en los valores clásicos de la igualdad, aunque son subsidiarios frente a los de eficiencia y operatividad. Esto quiere decir que el *Estado Liberal-Social de Derecho* prioriza la gestión educativa y yuxtapone los valores tradicionales a los tecnocráticos. Por otro lado, articula las tres dimensiones básicas –liberal, democrática y social– de

63 F. Requejo, *op. cit.*, p. 70; D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 49.

64 N. Bobbio, Pontara, G., S. Veca, *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 12-14; N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 2007, p. 36 ss.; F. Requejo, *op. cit.*, pp. 76-167.

los sistemas políticos occidentales que han sido el resultado de un proceso de modernización de las sociedades. La dimensión social se articula sobre dos valores éticos básicos –la seguridad y la igualdad socioeconómica– que se yuxtaponen con los de la racionalidad instrumental –la eficacia o capacidad de encontrar soluciones y la eficiencia o facultad de implementación de las medidas más adecuadas–. Por tanto, el *Estado Liberal-Social de Derecho* está basado en dos lógicas –en dos racionalidades, podría decirse–, la del carácter técnico y la del carácter ético, que se subdividen en tres componentes: el liberal, el democrático y el social. Sin olvidar, claro está, que el sistema se sustenta políticamente en la democracia representativa de los partidos. La *Democracia postmaterial* no se ha puesto en práctica todavía y la crisis actual la sitúa en un plano más utópico aún si cabe, si bien constituye un motivo recurrente de reflexión en los pensadores políticos.

Estas etapas de la democracia contemporánea, en líneas generales, se han conducido, al igual que el propio Estado, desde la estabilidad a la crisis. Tras la Segunda Guerra Mundial, se establece un intenso debate acerca de la democracia que origina tres repuestas sobre el papel que cumple: el rol de la burocracia en la vida democrática; la inevitable representación en las democracias de gran escala; y la democracia como forma y no como sustancia o la relación entre procedimiento y forma⁶⁵. En esta última solución –que compete a la definición de la democracia– se producen, a su vez, tres versiones distintas: la democracia como procedimiento, como una forma de gobierno, como “gobierno del pueblo”; la democracia como sustancia, como “gobierno para el pueblo”; y la democracia mixta, como “gobierno del pueblo para el pueblo” –ésta se convierte en la mayoritaria, a medida que avanza el siglo⁶⁶. En todo caso, hasta los años 60, va a predominar la “democracia como equilibrio”⁶⁷, ya que las sociedades occidentales alcanzaron una progresiva estabilidad, pero, desde 1970 y especialmente a partir de la crisis del petróleo de 1973, se cuestiona la prosperidad de las economías, lo que ha traído aparejado, a su vez, la crisis del Estado liberal. Ello ha venido acompañado de la polarización de los ideales democráticos, pues se enfrentan los postulados que defienden que el Estado ha entrado en crisis porque está sobrecargado –el Pluralismo– y los que consideran que ha perdido legitimidad, puesto que se han roto las relaciones de clase al imponer el Capital limitaciones a la Política –el Marxismo⁶⁸.

65 L. Auritzer y B. De Sousa, “Para ampliar el canon democrático”, en *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2003, p. 4.

66 P. Comanducci, “Derechos humanos y democracia”, *Estudios en Homenaje al profesor Peces-Barba*, 2008, pp. 3-5.

67 C. B. Macpherson, *La Democracia Liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1981.

68 D. Held, *op. cit.*, pp. 273-277.

Estas críticas al Estado de Bienestar se han acentuado hasta tal punto que han conducido al Estado y a la Democracia a entrar en una profunda crisis, si bien los cuestionamientos han venido desde tres frentes. El Neoconservador dirigido sobre todo al Estado de Bienestar y que entiende que hoy se valoran más los cambios que la tradición y el placer que el autocontrol. Por su parte, los Neoliberales pasan de cuestionar la imperfección del mercado a poner el acento en la del intervencionismo estatal. Finalmente, la tradición marxista llama la atención sobre la paulatina escisión entre las crecientes necesidades económicas del sistema y las cada vez más disminuidas expectativas democratizadoras de los ciudadanos, lo que ha conducido a un creciente déficit de legitimación⁶⁹.

2.2. Los modelos de la democracia contemporánea

Siguiendo la clasificación clásica de Held, hay cuatro tradiciones básicas de pensamiento político —la Grecia Clásica, el Humanismo cívico, el liberalismo y el marxismo— y dos tipos generales de democracia —la liberal representativa y la directa—, que se subdividen en una serie de modelos —la *Democracia Protectora*, la *Democracia Desarrollista*, la *Democracia Directa*, el *Elitismo Competitivo* y el *Pluralismo*—. Estos modelos constituyen complejas redes de conceptos y de generalidades acerca de aspectos políticos, económicos y sociales y, aunque ciertamente ésta no es la única clasificación que se ha hecho ni que se puede hacer y si bien Held incorpora a algunos pensadores dubitativos y se olvida de otros, consigue establecer importantes vínculos, tanto conceptuales como históricos, entre sus modelos. De ahí que, y esto es lo más destacado para mí, se convierte en un útil instrumento para encontrar continuidades y rupturas, ecos y pervivencias del pensamiento político griego en la modernidad y en la actualidad. He completado las aportaciones de Held con las sugerencias críticas de Javier Tello, con los pensadores posmodernos analizados por Andrea Greppi⁷⁰ y con otros textos directos o indirectos.

1. La *Democracia Protectora*, que propugna el eclipse de la ciudadanía activa, ha sido creada por pensadores como Maquiavelo, Locke y Montesquieu. El primero entiende la política como la empresa colectiva que organiza y estructura una república bien ordenada, que es la que mejor combate a los enemigos internos —la tiranía, la corrupción y la fortuna—. De ahí que no le interese la ética clásica y que distinga dos tipos de ética en la política —una

69 F. Requejo, *op. cit.*, pp. 179-204.

70 D. Held, *op. cit.*, pp. 20-317; J. Tello Díaz, “Modelos de democracia”, *Política y gobierno*, 1996, pp. 134-137; A. Greppi, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 46-174.

para el gobernante y otra para el gobernado— y que persiga un equilibrio entre el ansia de poder de los nobles y el deseo de no caer bajo la dominación por parte de la plebe. Cree que ello se puede lograr a través de la ley y el diseño constitucional de una serie de equilibrios y contrapesos que impidan que la dominación se transforme en arbitraria. En este sentido, define tres principales formas de gobierno constitucional —la monarquía, la aristocracia y la democracia—, aunque entiende que las tres tienen en común que son inherentemente inestables. Así, a pesar de que concibe la política como creadora de orden en el mundo, posee un sentido de la contingencia y de la fragilidad de la misma, al ser consciente de que las repúblicas del pasado generan ciclos de generación y de corrupción y se convierten, finalmente, en cadáveres políticos. No en balde, el modelo del que Maquiavelo ha obtenido esta conclusión es precisamente Atenas. Además, entiende que incluso la república más perfecta necesita un enorme esfuerzo para mantenerse dentro de la buena ordenación; es más, la mejor república puede desintegrarse ante cualquier circunstancia imprevista⁷¹.

Locke, por su parte, cree que el Estado no es una creación de Dios sino una unión política consensuada, realizada y revocada a partir de individuos libres e iguales y que sirve para proteger su vida, su libertad y su hacienda. Según él, esto es mucho mejor para los ciudadanos que mantenerse en el estado de naturaleza en el que impera la guerra y, por eso, piensa que a ellos les conviene ingresar en la sociedad civil o política. Con estos postulados, Locke anuncia el liberalismo —es considerado su padre— y el gobierno representativo, separado entre el poder legislativo y el ejecutivo, convertido en instrumento que garantiza la vida, la libertad y la propiedad, es decir, los derechos individuales⁷². De esos poderes, el legislativo —el poder supremo— debe poseer una serie de mecanismos de control y respetar la vida, los derechos y las libertades de las personas. Afirma, además, que toda autoridad legítima debe ejecutarse bajo el consentimiento de los pueblos y exige que se gobierne de acuerdo a la ley⁷³.

71 N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2003, p. 17; L. L. Schenon, “El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 4, n° 7, Universidad Autónoma Ciudad de México, diciembre 2007, p. 19; J. Balcells, “Maquiavelo y la estabilidad interna de la República. Interpretación histórica. Crítica contemporánea”, en *Praxis Filosófica*, 26, 2008, pp. 84-88.

72 J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa, 1991, p. I, 106, II, 123, 143 y 150; T. Várnagy, “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, en A. Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 42-59.

73 J. Baños, “Teorías de la democracia: debates actuales”, en *Andamios*, vol. 2, n° 4, México, junio del 2006, p. 39.

Finalmente, también Montesquieu⁷⁴ preconiza la división de poderes ya intuida por Grecia, si bien él la reactualiza de tal modo que, mediante unos arreglos institucionales, rodea al poder ejecutivo, legislativo y judicial de un sistema de frenos, contrapesos y equilibrios mutuos, la mejor manera que encuentra para controlar el poder y garantizar la protección de los derechos básicos de los individuos. Además, considera que la república democrática es aquella donde el “poder soberano reside en el pueblo entero” y en la que se ejerce la “virtud republicana”, aludiendo de este modo a la praxis política y a un ingrediente ético de la democracia. La virtud la define como el principio de gobierno republicano democrático que defiende el amor a la patria y a la igualdad, por lo que su ausencia lleva a la corrupción republicana.

Como se ve, los tres principales representantes de la *Democracia Protectora*, Maquiavelo, Locke y Montesquieu, ponen límites al poder político y los dos últimos entienden incluso que la democracia contemporánea ya no está basada en los individuos heroicos y asumen que la protección de la libertad requiere una forma de igualdad política.

2. La *Democracia Desarrollista* persigue, como su propio nombre indica, el desarrollo social y moral del individuo y entre sus representantes más destacados se hallan J. J. Rousseau, Mary Wollstonecraft y John Stuart Mill. Rousseau⁷⁵ piensa que “no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia”, porque para ello se necesita un Estado muy pequeño. Además, ni siquiera considera a Atenas una buena democracia y, por eso, trata de vigorizar, actualizándolas, las políticas del mundo antiguo. Cree, por otra parte, que el hombre nace en la naturaleza libre y bondadoso, pero que en su desarrollo halla cadenas y en las instituciones políticas se transforma en malvado, de ahí que instituya el contrato social, el mecanismo original del consentimiento individual, un modelo de sociedad ideal que trata de restaurar el estado de naturaleza en el estado social. En efecto, el contrato social es un tratado acerca de la legitimidad del poder mediante el que se funda una sociedad perfecta que trae aparejada una auténtica participación sobre mecanismos políticos, ya que está planteado como algo voluntario y que otorga seguridad y libertad. Pero es una libertad paradójica, pues el individuo se anula como tal para prestarse

74 H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 155; J. Baños, *op. cit.*, p. 38; Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003, Libro II, Cap. I y II; N. P. Sagüés, “El presupuesto ético de la Democracia en el Pensamiento de Montesquieu. Régimen político y Virtud Republicana”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Universidad Católica de Rosario, Argentina, 2010, pp. 331-342.

75 N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, cit., p. 49; G. Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2003, p. 215; H. Béjar, “Rousseau: opinión pública y voluntad general”, *REIS*, nº 18, 1982, pp. 75-78; J. Rubio Carracedo, “Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau”, *Contrastes*, 2003, p. 212.

totalmente al Estado. En todo caso, a Rousseau, como a Hobbes y a Locke, le preocupa la existencia o inexistencia de un principio legítimo y seguro de gobierno: “Llamo república a todo Estado gobernado por leyes” (*El contrato social*)⁷⁶. Finalmente, Rousseau cree que en la democracia es fundamental la educación del hombre –recordemos que Pericles une la democracia al conocimiento y al autoconocimiento, pero de él queda excluida la mujer, al igual que sucede con Rousseau– y del ciudadano porque trata de alcanzar una síntesis del individuo liberal y del ciudadano republicano.

Mary Wollstonecraft, por su parte, defiende que los derechos de los individuos son sagrados y que no puede lograrse una sociedad justa sin igualdad. En este sentido, juzga que el hombre y la mujer comparten el don de la razón y critica la discriminación de las mujeres, de las que defiende su derecho a las mismas posibilidades de desarrollo personal y a la educación para “cimentar su virtud en el conocimiento”⁷⁷. Además, establece una conexión entre las esferas privada y pública y una interrelación entre los procesos sociales y políticos.

Finalmente, en el modelo desarrollista cabría incluir también, aunque no sin cierta polémica, a John Stuart Mill ya que, simultáneamente, defiende una teoría democrática del auto-desarrollo y un sistema representativo⁷⁸. Así, por un lado, justifica la conveniencia de la democracia representativa, ya que cree que la *polis* antigua no puede sostenerse en la sociedad moderna. Pero, al mismo tiempo, critica el tutelaje de una élite de ciudadanos y sostiene que el parlamento, además de ejercer el poder legislativo, debe funcionar como un “congreso de opiniones”, la general del país y la de cada individuo particular⁷⁹. En este sentido, sostiene que la asamblea representativa constituye una miniatura del electorado, ya que puede expresar las tendencias dominantes del electorado. Por otra parte, el gobierno representativo debe ser bueno y cumplir dos objetivos fundamentales: “el mejoramiento del pueblo”⁸⁰ y promocionar el ejercicio activo de los derechos y libertades políticas de los ciudadanos para que puedan desarrollar sus facultades morales y sus virtudes

76 J. J. Rousseau, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2003, p. II, 6.

77 M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Debate, 1977, p. 251; E. Charo, “Un prólogo feminista: Mary Wollstonecraft”, *Tiempo de Historia*, año IV, nº 42, mayo 1978, pp. 99-102; A. Ventura Franch, “Mary Wollstonecraft: una aproximación a su obra”, en *Asparkia: Investigación feminista*, 1993, pp. 67 ss.

78 L. Auritzer y B. de Sousa, *op. cit.*, p. 7; E. Guisán Seijas, “John Stuart Mill: un hombre para la libertad”, en *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 6, 1988, p. 170-171; R. Del Águila, “La participación política como generadora de educación cívica y gobernabilidad”, en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 12, 1996, pp. 36-37; J. Baños, *op. cit.*, pp. 41-42.

79 J. S. Mill, *Del gobierno representativo*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 108-109.

80 *Ibidem*, p. 34.

cívicas y desarrollarse personalmente. Y es que, para él, la democracia no es únicamente un sistema de reglas e instituciones, sino un conjunto de prácticas participativas dirigido a la creación de la autonomía en los ciudadanos, esto es, a generar individuos autosuficientes con capacidad de auto-determinación, libres e iguales. En efecto, según Mill, la igualdad política es muy importante y necesaria para que cualquier persona –extiende también la igualdad a las mujeres, “adultos maduros”, que deben participar en la democracia– defienda sus intereses en la esfera pública y para que todo ciudadano posea la misma capacidad para gobernar. En todo caso, el ciudadano, con su seguimiento público, se educa cívicamente, de manera que en el momento en el que aprende a discernir por sí mismo y cuando es capaz de poseer metas propias y pensamientos autónomos, entonces alcanza la felicidad moral. Ahora bien, esta felicidad es compartible, solidaria, lo que distingue a Mill de los que propugnan una felicidad solitaria y egoísta.

3. La *democracia directa* es preconizada por Marx, Engels y por marxistas posteriores. Marx y Engels juzgan que la libertad individual de los griegos desaparece con el Cristianismo y entienden que la libertad del hombre es colectiva, lo que hace que su teoría sea incompatible con el pluralismo y, sobre todo, con la concepción liberal de libertad, en tanto que ésta última defiende el concepto de libre contrato entre el capitalista y el trabajador, el carácter formal de la democracia burguesa y, especialmente, la noción liberal de los derechos humanos⁸¹. Es este aspecto, la crítica a la democracia liberal, al que Marx presta atención y no tanto a propugnar una concepción de la democracia que, por otro lado, entiende que es una variedad de colectivismo. Además, considera que, al identificarse con el Estado, los ciudadanos pueden superar la anarquía competitiva de la sociedad civil y descubrir la verdadera base de la unidad. Al fin, a través del Estado, los ciudadanos alcanzan la existencia racional, puesto que, según Marx, no es el individuo aislado el que es activo en el proceso histórico sino la naturaleza social del ser humano.

Los postulados de Marx y Engels, serán retomados, sobre todo a partir de 1973, por los Pluralistas –N. Poulantzas–, los Ortodoxos y los Libertarios.

4. El *Elitismo Competitivo* se define por su carácter pluralista, por defender que el mercado democrático necesita una diversidad de ofertas políticas y porque niega el ideal participativo al considerar que los ciudadanos no tienen juicio político. Por eso, convierte a las élites políticas en las únicas protagonistas de la vida democrática y se determina como competitivo en tanto

81 A. Walicki, *Karl Marx como filósofo de la libertad*, Critical Review. A Journal of Books and Ideas, 1988, vol. 2, nº 4, pp. 220-221.

que los distintos empresarios políticos persiguen captar la demanda de los votantes. Así, al intentar alcanzar el equilibrio entre las ofertas y las demandas políticas, deviene un modelo democrático de equilibrio⁸². Por lo demás, es analizado fundamentalmente por Max Weber y Schumpeter.

El primero⁸³ reconoce que la democracia directa disminuye al mínimo la dominación, pero piensa que su existencia no es posible en la sociedad heterogénea contemporánea, puesto que llevaría a una administración ineficaz, a la inestabilidad de la política y –como insinuó Platón- al dominio opresivo de la democracia. Por el contrario, para él, el Estado Moderno debe basarse en tres principios: la territorialidad, la violencia como monopolio legítimo y la legitimidad que concede el que se obedezca en virtud de la ley. Por tanto, la democracia no constituye tanto la base del desarrollo potencial de los ciudadanos como un mecanismo clave para garantizar el liderazgo político y nacional efectivo. Y es que el problema central de la era moderna, según Weber, consiste en asegurar el control político sobre la burocracia y en asegurar un liderazgo independiente frente a un Estado rutinizado y con valores puramente instrumentales y frente a una democracia de masas niveladora, igualitaria y anti-individualista. Concretamente, lo que plantea es el ejercicio de la autoridad por individuos carismáticos y creativos, por unas élites conductoras del gobierno de las masas. Y, de esta manera, Weber efectúa una síntesis entre los ideales liberal-democráticos del equilibrio de poderes y del control parlamentario y el ideal nietzscheano del valor de la personalidad individual.

El *elitismo competitivo* es conducido a su última conclusión por J. Schumpeter⁸⁴, quien considera que la democracia no es una clase de sociedad, ni un conjunto de fines morales, ni un principio de legitimidad, sino un arreglo institucional para llegar a las decisiones políticas y un medio, un procedimiento, un método político para elegir a los líderes políticos, la legitimación de sus medidas y organizar los gobiernos: la democracia es “un método político, es decir, un cierto tipo de arreglo institucional para llegar a decisiones políticas y administrativas”⁸⁵. Por eso, para él, el ciudadano común no tiene capacidad o interés político y solo está para elegir los líderes políticos que son los que tienen que tomar las decisiones. Por tanto, entiende que no es posible que gobierne el pueblo, por lo que establece una tenue relación con la democracia

82 R. Del Águila, “La participación política...”, cit., p. 34; J. Vergara, *op. cit.*, p. 75.

83 D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London, Polity Press, 1985, pp. 5-6; M. Weber, 1988, p. 150; W. J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, 1989, p. 420.

84 J. L. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y Teoría Política*, México, FCE., 2000, p. 23-4; L. Auritzer y de B. Sousa, *op. cit.*, p. 4.

85 Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Buenos Aires, Editorial Orbis, 1983, cap. XXI.

clásica, entendida como el gobierno del pueblo: “la democracia es –contrariamente– el gobierno del político”.

5. El *Pluralismo*⁸⁶ constituye una teoría política diversa que entiende que, en el mundo competitivo moderno, la vida política no se puede acercar a los ideales de la democracia ateniense o a los de Rousseau y Marx. Y es que precisamente la complejidad del Estado liberal contemporáneo supone que ningún grupo, clase u organización pueda dominar la sociedad, por lo que el poder se halla disperso y al Estado le compete regular los conflictos en la sociedad más que dominarla. El pluralismo observa, además, que existe una separación entre el Estado y la sociedad civil, una diferencia entre el poder político y el económico, y una variedad entre los intereses. Pero defiende, al igual que los enfoques marxistas, que la premisa de la política debe coincidir con la esfera pública del Estado y/o con las relaciones económicas que son lo mismo que el dominio de la actividad política y que están fuera de las relaciones privadas. Todos ellos conforman la plural voluntad popular, articulada mediante los partidos políticos que están representados en el parlamento que, por cierto, posee un procedimiento que posibilita las controversias, los discursos y las réplicas; se trata, de este modo, de mantener un equilibrio entre los diferentes intereses. Por lo demás, el *Pluralismo* se desarrolla en dos tiempos: el que va desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta la crisis del petróleo de 1973 y el que es posterior a esta fecha y llega hasta la actualidad.

Los representantes más destacados de la primera fase son David Truman y R. Dahl. El primero⁸⁷, sostiene que toda actividad política se reduce a una lucha entre grupos e intereses de presión que son los que determinan las decisiones que adoptan los gobiernos. También están los grupos potenciales que poseen actitudes compartidas, intereses ampliamente difundidos en la sociedad y que, aunque no estén organizados, inciden en el proceso político. Dahl⁸⁸, por su parte, cree que la representación constituye la única solución posible para las sociedades complejas, puesto que “cuanto mayor sea la unidad, mayor será la capacidad para lidiar con problemas relevantes para los ciudadanos y mayor será la necesidad de los ciudadanos de delegar decisiones a sus representantes”⁸⁹. Además, considera que el pluralismo es una forma de incorporación partidaria y de disputa entre las élites⁹⁰ y rechaza todo poder

86 M. Smith, “El pluralismo”, en *Teoría y métodos de la Ciencia Política*, David Marsh y Garry Stoher, 1997; J. Baños, *op. cit.*, p. 44; E. Del Campo, “Los grupos de presión”, en *Sistema político español*, 2001, p. 160.

87 E. Del Campo, *op. cit.*, p. 155.

88 *Ibidem*, p. 160; M. Smith, *op. cit.*

89 R. Dahl, *On Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 116.

90 R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University Press, 1956, p. 1971.

centralizado, ya que prefiere que éste esté lo más disperso entre varios grupos de la sociedad que representen intereses y fuerzas distintas. Así, preconiza la autoridad y el control entre una variedad de individuos, grupos, asociaciones y organizaciones⁹¹, lo que, unido a la forma en que los recursos políticos están distribuidos, fortalece el pluralismo, la poliarquía. Con ella, con la existencia de esos múltiples grupos o minorías que son las que garantizan la democracia, ésta puede alcanzar una estabilidad relativa mediante las relaciones establecidas. En suma, la política constituye un proceso de negociación constante que garantiza que los conflictos se resuelvan pacíficamente.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las democracias occidentales alcanzan una progresiva estabilidad, pero tras la Crisis del Petróleo la prosperidad económica entra en un período de incertidumbre y deja de estar vigente la *Democracia Elitista Competitiva* que es reemplazada por planteamientos políticos neo-pluralistas⁹². *La Nueva Derecha* (el *Neoliberalismo* y el *Neoconservadurismo*), por ejemplo, preconiza un Estado mínimo y la extensión del mercado a más áreas de la vida, así como la restricción del poder a los grupos –como los sindicatos, los partidos políticos– y la formación de un gobierno fuerte que aplique la ley y el orden. Dentro de esta corriente, R. Nozick y F. Hayek estiman que la democracia no es infalible o segura, es más, que es imperfecta en comparación con el mercado. R. Nozick, por ejemplo, cree que la democracia es solo procedimental⁹³, mientras que F. Hayek juzga la democracia como un método especial de gobierno y, aunque cree que es necesario el poder de la coerción para mantener un “orden viable”, reclama la necesidad de limitar el gobierno democrático: “el problema de orden social más importante es la limitación efectiva del poder”; “el verdadero valor de la democracia es servir como una precaución sanitaria que nos proteja de un abuso de poder”. Por otra parte, considera que los partidos políticos particulares no están unidos por principios sino como coaliciones o intereses organizados. Estos grupos presionan al gobierno en defensa de sus intereses que otorga, así, beneficios sociales creyendo que son justos, lo cual no es cierto, pues los gobiernos no actúan por justicia sino por “necesidad política”. Sin olvidar que la influencia que ejercen estos grupos organizados ha conducido a la ineficiencia, a la inequidad y a que haya crecido un aparato enorme y excesivamente despilfarrador de “paragobierno”. Por eso, Hayek que defiende que el *Estado* y la *Sociedad* no son idénticos –lo que no le impide, a mi juicio, confundir la democracia con el Estado o con el gobierno–, pues el primero no es más que una de las múltiples organizaciones de la sociedad, exige un adelgazamiento del Estado que acompañe a la limitación del poder, con “la abolición del mo-

91 R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 301-302.

92 J. Vergara, *op. cit.*, p. 74.

93 P. Comanducci, *op. cit.*, p. 19.

nopolio de servicios de gobierno”, con “la devolución de la política interna al gobierno local” –la descentralización– y con la separación de poderes⁹⁴.

La *Nueva Izquierda* (Potelman, Macpherson y Poulantzas)⁹⁵ concibe que la democracia participativa representa una manera de vivir y no únicamente un procedimiento o un método. En efecto, la política deviene –como en Grecia– una forma de vida y un modo de aprender a estar comunalmente, puesto que con ella el ciudadano es educado cívicamente. Por eso, la perspectiva democrático-participativa, en contraposición a la liberal-conservadora, desea estimular la participación y desarrollar el juicio político de los ciudadanos, para lo que propone novedosos mecanismos y espacios de participación en la toma de decisiones: los consejos de pueblos, de barrio, de trabajadores, los consejos regionales y los nacionales.

La *Democracia Deliberativa*⁹⁶ –lo que se conoce también como el “giro deliberativo”– se sitúa entre la democracia del procedimiento y la del contenido, concibe una noción fuerte de ciudadanía y se basa en el intercambio, en la deliberación de razones en público de los individuos. Además, incluye dos partes: la democrática que llama a la participación de todos los afectados por la decisión o sus representantes y, la deliberativa, basada en los argumentos racionales e imparciales ofrecidos. Por tanto, entroniza e idealiza la deliberación, el intercambio de razones, como clave de la democracia. John Rawls⁹⁷, por ejemplo, defiende una democracia bien ordenada y juzga que tiene más valor la libertad de pensamiento y de conciencia modernos que la igualdad de las libertades políticas (esto último es lo que ocurría en Grecia). Según él, la democracia no se justifica por sí misma sino tan solo porque –la constitucional– es una forma de gobierno que implementa dos tipos de justicia: la garantía de las libertades fundamentales y el mejor procedimiento, aunque, eso sí, no deja de ser un tipo imperfecto de justicia procedimental. Así pues, para él, la democracia es, a la par, procedimental y substancial y solo se justifica mediante el contrato social –un acuerdo racional e imparcial–⁹⁸. Por su parte, Gutmann y Thompson asumen que el carácter procedimental renuncia a encontrar un fundamento definitivo, por lo que se conforman con ajustes parciales y provisionales. Gutmann⁹⁹ cree, además, que la capacidad para actuar

94 F. Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Estudios públicos*, 1980, pp. 14-68.

95 R. Del Águila, “La participación política...”, cit., p. 35; J. Baños, *op. cit.*, p. 47.

96 S. Ortiz Leroux, “Deliberando sobre la Democracia Deliberativa. Los dilemas de la Deliberación Pública”, en *Acta Republicana Política y Sociedad*, año 5, vol. 5, 2006, p. 55; J. Elster, *La democracia deliberativa*, Barcelona, GEDISA, 2001, p. 21.

97 J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1995.

98 P. Comanducci, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

99 J. Baños, *op. cit.*, p. 52.

y escuchar en reciprocidad es clave para desarrollar las potencialidades que ofrece la deliberación.

Los *comunitaristas* y *republicanos* retoman los modelos aristotélicos y están a la búsqueda de las raíces éticas del pluralismo, si bien se posicionan en dos corrientes acerca del ideal democrático: la *jacobina*, que subordina la voluntad general al descubrimiento de la razón universal y, la *utilitarista*, que confunde la voluntad de todos por la simple suma de los intereses egoístas. Dentro de estos comunitaristas y republicanos, la *Nueva Democracia Pluralista*, reclama las virtudes antiguas, de manera que los ciudadanos deben asumir los intereses privados y también la persecución mutua del interés común. En el *Republicanismo Político*, la libertad se entiende de un modo diferente al liberal (y a su libertad positiva y negativa), ya que interpreta que únicamente existe libertad propiamente dicha con el autogobierno. Además, considera lo individual en el contexto de la libertad social, es decir, en una comunidad políticamente libre.

J. Habermas¹⁰⁰ entiende que la *democracia deliberativa* institucionaliza “la praxis de la autodeterminación de los ciudadanos”¹⁰¹. Y es que defiende una sociedad bien ordenada que, en su opinión, solo se fragua mediante la fundamentación del gobierno democrático no solo en el voto sino en procedimientos ideales para la deliberación racional y la toma de decisiones. Al respecto, dos son los postulados básicos que nos interesa resaltar aquí de su *Teoría de la acción comunicativa*: el conocimiento es falible y refutable y la racionalidad constituye una disposición de los sujetos, puesto que la función básica de la racionalidad es la comunicación, es una “racionalidad comunicativa”. De aquí se infiere que la legitimidad de un régimen está basada en argumentos, en consensos construidos mediante un diálogo activo y a través del debate en el espacio público. Además, defiende que la democracia es diferencia y que su virtud no se halla en el consenso sino en el disenso, sin olvidar que la diferencia es constante y no suprimible y de ahí que no deba ser estabilizada políticamente¹⁰².

Finalmente, dentro de este plural grupo de la *Democracia Deliberativa*, destaca C. Castoriadis¹⁰³, quien defiende que la Democracia y la Filosofía van juntas y que la democracia o es pluralista o no es.

100 R. Del Águila, “La participación política...”, cit., p. 34; J. Vergara Estévez, “La concepción de la democracia deliberativa de Habermas”, en *Quórum Académico*, Universidad de Zulia, vol. 2, nº 2, 2005, p. 75.

101 J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 202.

102 J. Habermas, *Problemas de legitimidad del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 123; J. Habermas, *Convención moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta Agostini, 1994, p. 373; J. Vergara, *op. cit.*, p. 78-82; S. Ortiz, *op. cit.*, p. 57.

103 C. Castoriadis, “La polis griega”, cit., p. 114 ss.; C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, cit., p. 155.

El *Pensamiento político posmoderno* se sitúa dentro de la *Democracia de-liberativa* y se caracteriza por un indeterminismo radical en el que la certeza queda disuelta. Ahora bien, dentro de este plural grupo pueden situarse dos posiciones significativas: el *Pragmatismo* y la *Deconstrucción* y el *Modelo Constitucionalista Democrático*. La primera perspectiva considera que la democracia no posee fundamentos, es decir, que si antes la Filosofía y el Estado de Derecho eran centrales en los análisis políticos, ahora el discurso filosófico cambia su perspectiva, puesto que deja atrás el problema de los fundamentos, lo que conlleva la bancarrota filosófica del liberalismo político. En esta perspectiva se halla el pragmatista Richard Rorty, quien prioriza la democracia sobre la filosofía¹⁰⁴ y quien reemplaza "...un presente insatisfactorio por un futuro satisfactorio; la esperanza ocuparía, así, el lugar de la certeza"¹⁰⁵. Además, Rorty entiende que "no existe una actividad denominada "conocer" que posea una naturaleza que deba ser descubierta y en la que los científicos naturales son particularmente habilidosos. Sólo existe, simplemente, el proceso de justificar creencias ante públicos diversos"¹⁰⁶. Así, al considerar que tenemos que desembarazarnos de la búsqueda de los fundamentos incontrovertibles y racionales de nuestro pensar y de perseguir la seguridad en nuestro actuar moral y político, se desvanece la fundamentación de la racionalidad y la propia razón, esto es, la seguridad y la certeza y deja a la democracia entre la contingencia y el pensamiento débil. Más concretamente, no le interesa tanto la búsqueda de la verdad como la conversación entre los participantes en el diálogo y, de este modo, la suya se convierte en una opción conversacional, dialógica y solidaria teñida de ciertas virtudes éticas: la civilidad es una virtud. Ahora bien, esta solidaridad queda oscurecida por su taxativa división entre lo público y lo privado (actualmente no se puede sostener tal radical fractura) y por situar el acento en la autonomía y la autocreación en la esfera privada¹⁰⁷.

También la posición deconstructiva de J. Derrida¹⁰⁸, entiende que la filosofía tiene un rol irrelevante en la política, ya que para él aquella se muestra incapaz de aferrar el concepto de democracia. Y es que, según Derrida, la política no se adapta a ningún concepto y la democracia no posee ninguna

104 R. Rorty, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gianni Vattimo, Barcelona, GEDISA, 1992, pp. 31 ss.

105 R. Rorty, "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría*, 8, 1993, p. 11.

106 *Ibidem*, p. 15.

107 R. Del Águila, "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano", en *Isegoría*, 8, 1993, pp. 27-40.

108 A. P. Penchaszadeh, "Promesas y límites de la democracia: discusiones políticas en torno del pensamiento de Jacques Derrida", en *Revista Pensamiento Plural*, 07, 2010, pp. 117-121; L. Llevador, "Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida", *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 2012, pp. 97-101.

garantía o presupuesto, al estar basada en el desacuerdo básico y en el carácter controvertido de lo compartido. Además, para reforzar esta insustancialidad de la democracia, Derrida se posiciona en contra del ideal kantiano regulativo en el que la acción y la decisión se someten a la norma o la regla y cree que “actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa”¹⁰⁹. No en balde, “lo importante en la democracia por venir no es la democracia sino el porvenir” algo que le concede –al igual que en el racionalismo laico griego– un aspecto mesiánico a su concepto de democracia. Por otro lado, para Derrida, la deconstrucción constituye un ejercicio crítico y una acción que “no debe reducirse a un método”¹¹⁰, pues el pensamiento no se opone a la acción, ni la teoría a la práctica; de hecho, “la política es esencialmente una praxis”¹¹¹. Ahora bien, no parece que sus palabras se ajusten a la realidad, pues la deconstrucción supone, en realidad, una escisión entre texto y contexto y, con ella, entre acción y teoría. Pero, eso sí, la deconstrucción está ligada a lo ético y a lo político, en la medida en que Derrida defiende que “lo que llamo justicia es el peso de lo otro... es el diálogo con el otro, el respeto a la singularidad y la alteridad”¹¹². En efecto, la democracia representa la hospitalidad incondicional del otro, por lo que cuestiona –posicionándose contra los griegos y M. Weber– cualquier frontera incluyendo la de la propia comunidad política.

Finalmente, el *Modelo del Constitucionalismo democrático*¹¹³, a pesar de la pluralidad de sus sentidos, representa una síntesis entre las experiencias estadounidenses (su constitución, aprobada en 1787, se convierte en la norma superior a cualquier ley ordinaria) y europeas que mantienen que no puede haber democracia sin derecho, que la forma jurídica de ésta constituye una métrica de la autonomía y que es, ante todo, una forma de gobierno. Además, se caracteriza por tres rasgos esenciales: los derechos fundamentales constituyen el límite del poder normativo del legislador democrático (la cuestión clave de la limitación del poder político para garantizar los derechos individuales); la rigidez de la constitución; y la justicia constitucional o el control judicial. Los dos últimos –la rigidez de la Constitución y el control judicial– son los rasgos característicos del Estado constitucional y se relacionan con la primacía constitucional, esto es, con la superioridad jurídica de la constitu-

109 J. Derrida, “La Democracia como promesa”, entrevista en *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994.

110 *Ibidem*.

111 J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 134.

112 J. Derrida, “La Democracia como promesa”, cit.

113 J. Elster y R. Slagstad, *Constitucionalismo y democracia*, México, FCE., 1999, p. 217 ss.; J. C. Bayón, “Democracia y derechos: problemas de fundamentación del constitucionalismo”, en *Seminariis Albert Casamiglia*, 2004, pp. 1-8; A. Ruiz Miguel, “Constitucionalismo y democracia”, en *Isonomía*, n° 21, octubre 2004, pp. 52-53.

ción sobre la ley. Pero los que asumen el valor de la democracia y aceptan el principio mayoritario, entendido como mínimo como uno de los ingredientes democráticos básicos, llaman la atención sobre la tensión producida entre el constitucionalismo y la democracia o cuestionan la justificación de este constitucionalismo.

3. CONCLUSIONES

3.1. *La teoría contemporánea sobre la democracia entre el orden absoluto o la inestabilidad esencial*

Tras el análisis de las teorías contemporáneas sobre la democracia, se ha podido comprobar, en primer lugar, que la dialéctica orden-caos que sustenta el origen democrático heleno sigue viva en la actualidad, aunque eso sí con diversas variantes y matizaciones. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la *Democracia Protectora*, ya que Maquiavelo posee un sentido de la contingencia y de la fragilidad de la política y se da cuenta de que las formas de gobierno son inestables. Pero, al mismo tiempo, entiende que la política genera orden en el mundo y llama, mediante la ley y el diseño constitucional con equilibrios y contrapesos, a una república bien ordenada. Montesquieu, por su parte, defiende una división del poder con un sistema de contrapesos y equilibrios –garantizado por la *Democracia Protectora*– que no otorgue a ninguna institución el poder absoluto y que requiera un pacto continuo. Marx y Engels persiguen superar la anarquía y descubrir, con la *Democracia Directa*, la unidad, mientras que Rousseau subsume a los individuos en el Estado para encontrar una sociedad perfecta y preconiza principios seguros y legítimos de gobierno que cree hallar en la *Democracia Desarrollista*. Weber y Schumpeter entienden que la *Democracia Directa* genera inestabilidad política, de ahí que, en su opinión, la *Democracia Elitista Competitiva* constituya una más adecuada forma de gobierno.

Tras la Segunda Guerra Mundial y hasta 1960, la conceptualización de democracia como equilibrio predomina, pero poco a poco la democracia se va volviendo cada vez más insegura y, al mismo tiempo, la visión que se tiene de ella. En el *Pluralismo*, Dahl considera que se trata de mantener un equilibrio entre los diferentes intereses, pero mantiene que, en último extremo, la democracia solo posee una estabilidad relativa, pues le es inherente el pluralismo. Finalmente, Hayek y Nozick, representantes de la *Nueva Derecha*, consideran que la democracia no es infalible o segura y que la política, en comparación con el mercado, es imperfecta; en consecuencia, reclaman una *Democracia Legal*, un gobierno fuerte que aplique la ley y el orden viable. Con la *Democracia Deliberativa*, Rawls, aunque persigue una democracia bien orde-

nada, propone que la democracia representa un caso de justicia imperfecta; Gutmann y Thompson se conforman con ajustes parciales y provisionales; y Habermas, cree que el conocimiento es falible y refutable, llama a una sociedad bien ordenada pues es la que hace posible la deliberación racional y avisa de que la diferencia, que es connatural a la democracia, no debe ser estabilizada. En el pensamiento político posmoderno, el relativismo llega a su máxima intensidad, ya que el pragmatista Richard Rorty se sitúa entre la contingencia y el pensamiento débil y observa un indeterminismo radical en la democracia, mientras que el deconstruccionista Derrida piensa que ésta no posee fundamentos.

En resumen, en la teoría democrática moderna y contemporánea dominan los pensadores que reclaman el orden de un modo absoluto, si bien esa exigencia puede adoptar un rostro más realista o idealista. En el primer caso se encuentra Rousseau, con su búsqueda de sociedad perfecta y su asociación de la seguridad y la legitimidad. Y, en el segundo, se hallan Marx y Engels, que apelan a la unidad para superar la anarquía reinante en la realidad, pero sin aclarar del todo cómo se elimina ésta. También Weber y Schumpeter, que consideran la *Democracia Directa* la menos dominante y por tanto la más justa, sin embargo entienden que es también más ineficaz e inestable y de ahí que prefieran dejar el gobierno en manos de unas pocas elites en competencia por el poder; un ejecutivo menos problemático pero también menos justo, con lo que cabe cuestionarse si, con tal base, la inestabilidad no aparecerá en cualquier momento. Asimismo, Hayek y Nozick conciben que la democracia no es infalible o segura y que la política es imperfecta y, por eso, llaman a un gobierno fuerte, de ley y de orden; pero se les puede discutir cómo es posible que la ley pueda ser perfecta cuando la política que es la que la propugna y la que la aplica no lo es. Rawls persigue una democracia bien ordenada, pero es consciente que la democracia representa un caso de justicia imperfecta. Finalmente, Habermas es escéptico por cuanto que se da cuenta de la falibilidad del conocimiento y ya que avisa que la diferencia, que es consustancial a la democracia, no debe ser estabilizada políticamente, pero a la par exige una sociedad bien ordenada por la deliberación racional; por todo ello, cabe rebatirle –al modo de Dahl– que no parece posible congeniar una sociedad bien diferente con una bien ordenada.

De los pensadores analizados solo unos pocos están preocupados por la inestabilidad esencial de la democracia, sea ésta parcial o total. Por ejemplo, Maquiavelo se halla a mitad de camino entre el orden generado por la política y la inestabilidad, contingencia y fragilidad de toda forma de gobierno. Montesquieu cree que la Democracia es un sistema de equilibrios, al igual que el pensamiento político posterior a la Segunda Guerra Mundial y hasta 1960. Dahl también busca el equilibrio, pero entiende que la democracia posee una

inestabilidad relativa y Gutmann y Thompson se conforman con ajustes parciales y provisionales. Finalmente, la inestabilidad absoluta parece inherente a la democracia, según la aprecia Rorty, que ve en ella una indeterminación radical, y Derrida, que considera que no tiene fundamentos.

En resumen, los pensadores griegos se dieron cuenta, en su totalidad, de que el orden alcanzado por la democracia es inestable, que el desorden puede volver en cualquier momento y que toda obra humana es fútil e insustancial. Contrariamente, de los modernos y posmodernos únicamente Maquiavelo, Montesquieu, Dahl, Gutmann y Thompson parecen haber entendido la vieja enseñanza helena, esto es, que la democracia es, en su esencia, inestable. El resto de teóricos actuales han olvidado, pues, a Grecia y han pretendido adjudicar a la democracia valores absolutos, renegando de sus características fundamentales: lo falible, lo relativo y lo mudable. Y, cuando se comparten los postulados relativos de la democracia –es el caso de los posmodernos Rorty y Derrida–, no consideran como en Grecia que el orden sea posible aunque de modo inestable, ya que no solo eliminan toda posibilidad de orden sino también de comprensión de lo que es la democracia, la desprovveen de límites precisos y de sólidos fundamentos y la dejan prácticamente en nada, en el vacío que tanto temían los griegos.

3.2. *Diferencias de la teoría democrática moderna y contemporánea con respecto a Grecia*

De la comparación entre la teoría griega y la contemporánea acerca de la democracia, en segundo lugar, cabe inferir las siguientes diferencias fundamentales:

1ª La economía se ha transformado hoy en prioritaria frente a la política, mientras que en Grecia la actividad económica no podía existir sin esta última, es más, su fin principal era fundamentalmente político. La complejidad de la sociedad contemporánea ha generado dos subsistemas autónomos –el económico y el político– y parece que eso va a seguir funcionando de esta manera, pero creo que es conveniente, por un lado, cuestionar que uno de los dos subsistemas –el económico– se haya convertido en dominante y el otro –el político– en dominado, dados los enormes costes sociales que ello está trayendo aparejados sin que se atisben todavía mejoras en la situación de la crisis económica. Por otro lado, entiendo que el grado de autonomía de ambos subsistemas no debería impedir que siguieran ligados a lo social, es decir, que no solo se autonomizan lo económico de lo político sino también –y esto es lo más grave– del interés social. Lo razonable, pues, en un tiempo de crecientes dificultades y exigencias de eficacia y de cada vez más necesarias solidarida-

des compartidas, es que se estableciera una interrelación más fluida, menos jerarquizada y más interdependiente entre ambos subsistemas y de éstos con la sociedad.

2ª Las democracias representativas difieren de la directa griega, como subrayan Maquiavelo, Rousseau, Stuart Mill, Marx, Engels, Weber, Schumpeter y el *Pluralismo*. Es verosímil que ya no sea posible una vuelta a la democracia clásica por cuanto que el tamaño de la población y de los Estados, la especialización y la división de funciones y en suma la complejidad social contemporánea, condicionan enormemente la participación política de los ciudadanos. En este sentido, es posible que la democracia indirecta o representativa constituya una atenuación o un correctivo de la democracia directa, por cuanto que si en Grecia el ciudadano era total, a *tiempo completo*, esto significaba una hipertrofia –una intensificación excesiva– de la política correlacionada con la hipertrofia –una disminución extrema– de la economía; es decir, que el ciudadano total lo que produce es una sociedad “deforme”. De ahí que la democracia representativa permita reformar esta situación, ya que en ella la sociedad civil puede desarrollarse como tal, tras haber sido liberado el ciudadano total para otras actividades fuera de la política¹¹⁴. Pero lo contrario también es cierto, pues la ciudadanía siente que es marginada de la política y, consiguientemente, reclama, cada vez con mayor intensidad superiores cotas de participación (en España, por ejemplo, se evidencia esto en las manifestaciones del 15 M y en las múltiples protestas y manifestaciones surgidas desde la crisis económica). Por todo ello, serían deseables y no descartables reformas encaminadas hacia una mejora de la calidad de la democracia y de sus instrumentos de participación política.

3ª Como indica Schumpeter, en la democracia representativa el gobierno es del político y en esto existe una diferencia radical con la democracia griega, basada en el pueblo. Ahora bien, últimamente estamos asistiendo a la incapacidad de las personas y de las instituciones para resolver los crecientes y cada vez más dificultosos problemas existentes, lo que unido a un importante nivel de corrupción ha conducido a una crisis de legitimidad del sistema político en general y de nuestros representantes en particular. De ahí que no sea descartable que, en el futuro próximo, puedan ser implementadas nuevas políticas a favor de la transparencia y de delimitación de las responsabilidades políticas de los gobernantes, así como creadas leyes de participación de la sociedad civil en determinados asuntos comunitarios –en la confección de presupuestos municipales, por ejemplo–.

4ª En la democracia griega la bóveda del sistema la constituye la Asamblea, mientras que la democracia asamblearia es prácticamente inexistente en

114 G. Sartori, *op. cit.*, pp. 204-207.

nuestras sociedades heterogéneas debido a sus evidentes problemas de gestión y de operatividad, como acertadamente sugieren Stuart Mill, Weber, el *Pluralismo* y la *Nueva Derecha*. En este sentido, no parece que vaya a producirse un cambio radical, aunque, como ya he señalado, sí es posible que se institucionalicen novedosas y creativas formas de participación colectiva.

5ª Si Grecia da un mayor peso a lo público, en este asunto la teoría política contemporánea se encuentra muy dividida. Así, Stuart Mill, liberales, neoliberales, la *Nueva Derecha*, el constitucionalismo democrático, Richard Rorty y Derrida ponen el acento en los intereses individuales, mientras que Montesquieu, Rousseau, los marxistas, republicanos y pluralistas lo hacen en los grupos o en lo común. No obstante, en la práctica política estamos asistiendo a una creciente corrupción que, precisamente, se basa en la confusión de lo público con lo privado y, en este sentido, serían convenientes implementar leyes que eviten esta indiferenciación.

6ª Grecia tuvo un ideal, el del consenso, con el que lograr la armonía social y política. Por el contrario, hoy parece dominar una fuerte y profunda polarización ideológica que ha fragmentado y debilitado a la democracia en dos grandes bloques: los que defienden el Estado Liberal frente a los que preconizan el Estado Social, los que respaldan la democracia representativa frente a los que propugnan una democracia directa y los que amparan que la democracia es un procedimiento contra los que apoyan que es básicamente contenido. Por otro lado, gran parte de la teoría política actual –el liberalismo, el *Pluralismo*, la *Democracia Deliberativa*, Castoriadis y Derrida– defiende el predominio del disenso. Al respecto, conviene recordar que, como señala María Zambrano, la democracia constituye la unidad de la pluralidad, es decir, que si bien parte de la pluralidad, por eso mismo requiere el acuerdo, el consenso y el pacto, es decir, construir lo común.

7ª En la democracia helena el individualismo y la idea de comunidad se enlazaron de modo indisoluble, pero la teoría política contemporánea está también muy polarizada en esta cuestión, ya que si Marx, Engels y Rousseau identifican al individuo con el Estado y el republicanismo y el pluralismo priorizan los grupos frente a los individuos, Stuart Mill, el liberalismo, el neoliberalismo, el constitucionalismo democrático y R. Rorty intentan adelgazar al máximo el Estado y limitar lo más posible las facultades del gobierno común frente a los derechos individuales, fundamentalmente económicos. La democracia contemporánea necesita ambos polos –el individual y el colectivo– y debe encontrar un equilibrio entre ellos; la polarización no añade más que perturbación a un sistema político ya de por sí bastante desconcertado.

3.3. Las herencias que recibe de Grecia la teoría democrática moderna y contemporánea

En tercer lugar, la comparativa entre los postulados antiguos y modernos de la democracia permite atisbar las perennes permanencias y las profundas y sólidas herencias recibidas, entre las que destacan las siguientes:

1ª La ley constituye la base tanto de la democracia clásica como de la moderna –Maquiavelo, Rousseau, Locke, Weber– y contemporánea –*Nueva Derecha, Constitucionalismo Democrático*–, pero, como lo hizo Grecia, conviene recordar –especialmente al *constitucionalismo democrático*– que la ley es una obra humana, que puede ser discutida, revisada y cambiada.

2ª La *autarkeia* continúa siendo un principio válido de la democracia, especialmente en Stuart Mill y en Rorty, si bien en Grecia se refiere sobre todo a la *Polis* (a la economía y a la política) y, desde la modernidad, al individuo.

3ª La *eleutheria* o la libertad se conserva como un principio fundamental de toda democracia, aunque en Grecia se vincula, fundamentalmente, con el conjunto de la *polis* y, desde la modernidad, unos lo hacen con el individuo (Locke, Montesquieu, Stuart Mill, el Liberalismo y Rawls) y otros con lo social o lo colectivo (Rousseau, Marx y el *Republicanismo*).

4ª La *sophrosyné* o la medida y los límites del poder político es imprescindible en Grecia y en Maquiavelo, Locke, Montesquieu, el liberalismo y la *Nueva Derecha* (Hayek, particularmente), pero sería deseable que igualmente lo fuera para el conjunto de las perspectivas democráticas y, desde luego, no solo referido a la intervención de los derechos individuales sino asimismo en el control de los mercados.

5ª Los vínculos establecidos en Grecia entre la democracia y la filosofía atañían tanto al origen como al destino de esta forma de gobierno y han sido continuados por C. Castoriadis, pero la perspectiva posmoderna la ha socavado hasta tal punto que, de triunfar, desproveería a la democracia de sus fundamentos y, lo que es más importante, de sus recurrentes preguntas y de su capacidad crítica.

6ª En Grecia, se inicia la característica división de poderes del Estado democrático y se institucionaliza a partir de Montesquieu en todo sistema democrático, constituyendo uno de sus pilares más importantes. Además, aunque la ciudadanía estaba restringida solo a los varones nacidos en la ciudad de Atena y con sangre griega –se excluyen, por tanto, a las mujeres, a los metecos, a los extranjeros y a los esclavos–, no excluyen a estos ciudadanos de la participación directa política. En contraste, las democracias modernas han ampliado mucho el campo de la ciudadanía, integrando a las mujeres y a otros grupos y aboliendo la esclavitud, pero los tres tradicionales poderes –ejecutivo, legislativo y judicial– de estas sociedades no permiten la participación

directa de sus ciudadanos en los asuntos políticos, ya que están representados por los poderes elegidos democráticamente (por eso, Stuart Mill, Habermas y la *Democracia Deliberativa* –especialmente, Gutmann– reclaman una mayor participación activa de los ciudadanos).

7ª Clístenes origina la vinculación del territorio con la ciudad-Estado, que es también característica del Estado moderno, según Max Weber¹¹⁵. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el territorio griego y el moderno, puesto que los griegos desarrollan su existencia en la *polis* sin que el Estado propiamente dicho haya nacido, lo que significa que no poseen extensión y que no crecen. Por el contrario, el Estado moderno representa crecimiento espacial, manteniendo al mismo tiempo la democracia y haciéndola teóricamente “más grande”¹¹⁶. Ahora bien, estamos asistiendo últimamente a una desterritorialización creciente del Estado y de la política, tanto en el pensamiento político (por ejemplo, en Derrida) como en la práctica, ya que las funciones de los Estados-nación tradicionales están siendo socavadas, por arriba, por la creación de entes superestatales como la Unión Europea y, por abajo, por la asunción de competencias por parte de los organismos autonómicos. Por otro lado, y todavía no se le presta una excesiva atención a este asunto, la gestión del Estado está cada vez más determinada no tanto por el espacio como por el tiempo, transformado en un tirano en nuestras vidas¹¹⁷ y, consecuentemente, en un factor decisivo de lo político.

8ª Grecia unifica con Aristóteles la teoría y la praxis, pero hoy parece predominar la práctica, como sucede en Stuart Mill, quien incide en las prácticas participativas; en Habermas, que defiende la praxis de los ciudadanos; en Gutmann, que resalta la capacidad de actuar; y, en Derrida, quien aunque no opone el pensamiento a la práctica, considera que la política es esencialmente una praxis.

9ª La ligazón profunda que instituyeron los representantes de la Democracia laica griega –Clístenes, Pericles y la Primera Sofística– entre la razón y la democracia continúa vigente en Wollstonecraft, en Marx y en la teoría democrática deliberativa. Ahora bien, después del Romanticismo –de la Era de los Sentimientos–, la razón tiene que vérselas cada vez con mayor frecuencia con las emociones de los individuos y de los pueblos y no parece que una gestión de lo público pueda existir sin un “gobierno de las emociones”¹¹⁸.

115 M. Weber, “El Político y el científico”, en *La Política como vocación*, A.C., Buenos Aires, 2002.

116 G. Sartori, *op. cit.*, p. 204.

117 J. Beriaín, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2008.

118 V. Camps, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2012.

10ª El concepto de Pericles de que la democracia es un estilo de vida es heredado, en cierto sentido, por la *Nueva Izquierda* y por los que defienden una democracia participativa, ya que entienden que la democracia es una forma de vida. Pero esta idea no es asumida por el conjunto de la teoría democrática contemporánea que la ve como un método (Hayek y Rawls). Entiendo, por eso, que sería fundamental que lo hiciera para la supervivencia de la propia democracia: si ésta solo es entendida como un procedimiento, ¿no puede éste ser sustituido más fácilmente por otro aunque sea de corte autoritario?; si no la aplicamos a nuestras vidas cotidianas –en la pareja, en la familia, en las relaciones laborales–, ¿se fracturará definitivamente la teoría y la praxis perdiendo la democracia su coherencia y su legitimidad?

11ª La asociación que Aristóteles desarrolla entre la democracia y la ética parece tener hoy mucha fuerza, pues la encontramos –al menos teóricamente– en Maquiavelo, Montesquieu, Stuart Mill, los comunitaristas, los republicanos y Rorty. Además, es reclamada cada vez con más intensidad por los ciudadanos, hartos de las corruptelas de la vida social y del deterioro de su vida individual y colectiva. Desde luego, no es un tema baladí porque, de nuevo, la supervivencia de la democracia se juega en el terreno de la ética, es decir, “de la moral reflexionada” o, lo que es lo mismo, en el de la práctica –Aristóteles– o en el de la voluntad, del deber ser –Kant–, siendo el objeto de ambas la acción sometida a la razón¹¹⁹. La democracia, por tanto, debe poseer como objeto ético la acción sometida a la razón que sirva al interés común y a la moralidad pública porque se caracteriza, sí, por cómo se instituye el poder y por la finalidad de su acción, pero también por cómo se ejerce dicho poder¹²⁰.

12ª La conexión establecida entre la democracia y el conocimiento y el autoconocimiento, esto es, con la educación, sigue igualmente muy viva en la modernidad, ya que la encontramos en Rousseau, Wollstonecraft, Stuart Mill y, escasamente, en la actualidad –tan solo se halla en la democracia participativa–. Si se entiende la democracia como una forma de vida desde luego está ligada al conocimiento y a la educación constituye ésta, entonces, un pilar esencial del hecho democrático.

3.4. ¿Una democracia líquida, en “liquidación”?

Finalmente, del contraste entre el pensamiento político clásico y contemporáneo acerca de la democracia, se ha podido comprobar, por un lado, que la teoría política evoluciona desde lo absoluto a lo relativo tanto en Grecia como en la actualidad. Es decir, que si al principio –con la excepción de J.J. Rous-

119 N. Bilbeny, *Ética*, Barcelona, Ariel, 2012, p. 29.

120 T. Todorov, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2012, p. 13.

seau y de Max Weber, que son muy escépticos acerca de las posibilidades de la democracia— domina la convicción de que esta forma de gobierno va a traer un orden estable y una prosperidad generalizada, poco a poco se va perdiendo la fe en sus potencialidades y se la observa como incapaz de solventar con eficacia y eficiencia, con justicia y con igualdad, los numerosos y profundos problemas que la aquejan. Entre ellos continúan estando —al igual que en Grecia (Demóstenes)— los riesgos o los enemigos externos —los regímenes totalitarios, los movimientos fundamentalistas—, si bien hoy prevalecen más los internos —el populismo, el ultraliberalismo y el mesianismo—¹²¹.

Por otro lado, la democracia discurre en Grecia y en la actualidad desde la estabilidad a la crisis, esto es, que si inicialmente logra conjurar la anarquía y establecer un orden institucional estable y eficaz, legal y legítimo, que consigue solventar los grandes problemas con los que se encontraba —en Grecia, desde el siglo VI a.C. hasta el IV a.C.; en Europa y Occidente, desde la Revolución Industrial hasta los primeros años del siglo XXI—, ahora parece no hallar el camino y la utilidad necesaria y enfrentarse a la incertidumbre y al riesgo. Parafraseando a Z. Bauman, la democracia parece —como la sociedad— líquida, pero este estado remite peligrosamente a un término que, en castellano, se vincula también con la palabra *liquidación*, desaparición. La tesis posmoderna de la eliminación de los fundamentos y de la capacidad crítica —filosófica— de la democracia y la galopante y no reflexiva desaparición, en los recientes últimos años, de algunas de las más grandes conquistas del Estado de Bienestar que había sido el fruto, lenta y trabajosamente conquistado, del pacto entre las fuerzas del mercado, del trabajo y democráticas, no solo no ayuda, en absoluto, a parar la situación de desgaste de la democracia sino que pone un grado más de incertidumbre en su futuro. En este sentido, conviene recordar que la democracia Griega acabó precisamente por el relativismo, la polarización extrema y la crisis. Si no le ponemos remedio, ¿qué puede ocurrir próximamente si la democracia contemporánea también está marcada por un relativismo todavía mayor que el griego y por una aguda crisis generalizada institucional, política, económica y sociológica?

Recibido: 1 de mayo de 2013

Aceptado: 20 de septiembre de 2013

121 *Ibidem*, p. 8 ss.