

REPENSAR LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA: *ISONOMÍA,* *ISEGORÍA, ISOTIMIA*

Diego I. Córdova Molina*

Universidad Diego Portales

✉ diego.cordovam@mail.udp.cl

Recibido: junio de 2015

Aprobado: septiembre de 2015

Resumen: La promesa democrática hoy se encuentra incumplida. Una creciente crisis de legitimidad representativa hoy ponen en entredicho el modo en cómo la política democrática está siendo llevada a cabo. En este sentido, este artículo intenta indagar respecto de la promesa central en la que se funda el sueño democrático: la igualdad política que ingresa al mundo con la cabida del poder del demos. En esta línea, invitamos a repensar la igualdad democrática tomando en cuenta los principios fundacionales de la democracia ateniense (*isonomía, isegoría, isotimia*) sopesándolos con los principios democráticos modernos (Estado de derecho, principio representativo, método electivo). De este modo, determinar de qué manera la democracia representativa moderna se compromete realmente con el principio de igualdad política. Y en base a esto, iluminar, de algún modo, las causas y razones del porqué de la crisis de legitimidad que nos aqueja.

Palabras clave: Democracia, representación, igualdad, *isonomía, isegoría, isotimia*

Abstract: The democratic promise today is unfulfilled. A growing crisis in representative legitimacy put into question the way democratic politics are being done. In this sense, this article tries to delve into the centerpiece of the democratic dream: the political equality that enters the world by the power of the demos. In this line, we offer an invitation to rethink the democratic equality by taking into consideration the founding principles of Athenian democracy (*Isonomy, Isogoria Isotimia*) weighing them against the modern democratic

* Cientista Político de la Universidad Diego Portales y estudiante de Máster en Comunicación Política en la Universidad de Chile.

principles (Rule of law, representative principle, method of election). This way, determining in what way does modern representative democracy truly commits to the principle of political equality. And through this, discover, somehow, the causes and reasons of the legitimacy crisis that besets us.

Key Words: Democracy, Representation, Equality, *Isonomy, Isogoria, Isotimia*

I. Introducción

Hablar hoy sobre democracia resulta polémico, equívoco e incluso engañoso. La democracia aparece hoy como un proyecto inacabado, defectuoso e incluso inexistente. Masivas protestas sociales ponen en duda hoy su veta representativa y expresan un reclamo por la promesa del gobierno del pueblo que no aparece y que se ve entrampada entre la política manejada por las élites, guiadas por la técnica y el saber experto, y con representantes alejados de las dinámicas de la voluntad ciudadana. En esa línea, Manuel Castells (2010) argumenta que tan sólo el 40% de quienes viven hoy en regímenes democráticos representativos se sienten representados por sus gobernantes. Por lo mismo, considero importante volver a repensar qué es lo que se entiende por democracia indagando en sus orígenes y sus principios. Sopesando así de qué manera los principios democráticos son llevados a cabo en los actuales sistemas representativos.

Por lo tanto, en este artículo deseo indagar en los aspectos específicos que distinguen a la democracia antigua u original de las hoy denominadas «democracias representativas» o democracias liberales modernas. Mi idea es argumentar que los principios que sostuvieron la fundación de la igualdad política ateniense, es decir del gobierno democrático original, divergen en aspectos centrales de los principios que sustentan las «democracias representativas».

Echo mano al modelo ateniense porque considero que, a pesar de la antigüedad de sus principios, nos sirve para observar de qué manera nuestras

denominadas “democracias” practican o cumplen la cuestión central de la igualdad política. Al igual que lo hizo Maquiavelo con el estudio del modelo romano para darle luz a los problemas que aquejaban las repúblicas de su tiempo. O como lo hicieron los Padres Fundadores de EE.UU. analizando las repúblicas y las democracias de la Antigüedad para así, mediante el examen histórico, evitar incurrir en dichos modelos que les resultaban licenciosos. Considero pertinente, conceptual y modélicamente, poner en parangón ambos modelos y sopesar los mecanismos y los fundamentos que los sostienen o sostenían.

Este trabajo se trata de una comparación a mi juicio pertinente. Como sabemos, el uso de la palabra democracia, como apelativo de una forma de gobierno, estuvo suspendida durante casi todo el milenio pasado. Y disponemos, básicamente, de dos momentos: el antiguo y el moderno.

Ambos modelos utilizan la palabra y considero, por lo mismo, que son susceptibles de ser comparados. Volver la mirada al modelo ateniense nos puede dar luz para realizar juicios sobre nuestras “democracias”. Más aún hoy, cuando nos enfrentamos a una crisis de la democracia representativa (Castells 2010; 2012) en una “era de la desconfianza” hacia la institucionalidad (Rosanvallon 2007) en la que vemos aparecer nuevas prácticas extra-institucionales o «contrademocráticas» que apelan a la participación popular directa y al asambleísmo. La reminiscencia del significado de la democracia como «poder popular», ejercido directamente por los soberanos, nos invita a dirigir nuestra mirada nuevamente al gobierno que le dio cabida y entrada al pueblo para hacerse cargo de su mundo. Y observar así de qué modo la traición a los principios de la igualdad política puede ser un argumento para sostener algunas de las causas de la tan reiterada “crisis de representación” que nos aqueja.

Por lo tanto, y de manera resumida, el análisis de este capítulo intentará sopesar los principios fundantes de la democracia ateniense, es decir, *isonomía*, *isegoría* e *isotimia* con sus correlativas ideas de Estado de derecho, el principio representativo y el método de elección de gobernantes en las democracias modernas. Así ver en qué medida se cumplen o no los tres principios señalados en las «democracias representativas».

II. *Isonomía*

La *isonomía* era el principio central de la democracia ateniense. Es más, se tiene documentación suficiente como para creer que era el nombre original con el que se denominaba al gobierno democrático¹. *Isonomía* está compuesta de dos partículas: *isos* (igualdad) y *nomos* (ley²), por lo que su significado literal sería “igualdad ante la ley”. No obstante, el concepto *isonomía*, denominador absoluto de la presencia de una democracia, posee un significado mucho más amplio. Por *isonomía* se entiende una igualdad de derechos políticos de todos los ciudadanos consagrada en la ley. Es la existencia misma de la democracia que designa la ruptura, el escándalo que permite que todos, sin mediar títulos, nacimiento, jerarquía ni posesiones, puedan ingresar al campo de la decisión política y tomar la palabra para expresar sus opiniones (*doxai*). *Isonomía* designa el gobierno democrático mismo. Es el gobierno de la voluntad de la mayoría, en una comunidad completa en la que se le permitió el ingreso a todos, sin mediar clase social. *Isonomía* define la configuración radical que designa “el carácter igualitario

¹ Tal como aparece expresado por primera vez en *Historia* de Heródoto en donde en palabras de Otanes se señala que “el gobierno de los más, de la mayoría lleva el nombre más bello: *isonomía*” (III, 80, 6). Acá se puede evidenciar que por *isonomía* se entendía una forma de gobierno. Un tipo de *politeia*. Quienes abrazaban el gobierno democrático le hacían llamar a la *demokratía* con el nombre de *isonomía*. Esta es considerada la primera referencia histórica al gobierno popular o democrático. Usaba el nombre de *isonomía* (Godoy 2012).

² Más específicamente se refiere a la ley humana. Ya que las fuentes de la ley para los griegos tenían dos orígenes. Por una parte está la ley divina, anterior a la humanidad, designada por los dioses y denominada *themis*. Esta ley no humana representa el código legal más antiguo conocido en la sociedad helénica y tenía su fundamento en la naturaleza (*physis*) por lo que era incuestionable. Mientras que por otra parte está la convención o contrato legal pactado entre hombres (*nomos*). El *nomos* sí puede ser sujeto a revisión y reforma, pues emana de la falibilidad humana (Glantz 1957; Canfora 1995; Ferrás 2010; Godoy 2012).

En dos libros de Platón pueden encontrarse discusiones interesantes sobre esta doble vertiente. Más específicamente sobre el origen de la justicia (*diké*) ya sea si proviene de una vertiente natural (*physis*), como defendía Sócrates en la *República* (I y II) y en el *Gorgias*, o bien si es pura convención humana (*nomos*) como defendían Trasímaco, Adimanto y Glaucón en la *República* (I y II) o Calicles en el *Gorgias*.

de los derechos políticos que la constitución y las leyes democráticas concedían a los ciudadanos... [Una] igualdad... garantizada por la ley y a la cual solamente acceden los hombres libres³” (Godoy 2012, 30). Es precisamente lo que elogia Pericles en el célebre “Discurso fúnebre” relatado por Tucídides:

En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, a este régimen se lo ha llamado democracia (isonomía⁴); respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la ausencia en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar

³ Es necesario señalar que el concepto *isonomía* no tiene un uso exclusivo sólo en el gobierno democrático. Como bien nos advierte Arendt (1997), por *isonomía* se designa una relación entre iguales que pueden hacerse cargo del mundo dada su consagración política en la ley. Pero esos iguales no tienen por qué ser los muchos (*hoi polloi*) ni la mayoría (*plethoi*), sino que bien pueden ser los pocos (*hoi oligoi*) o los mejores (*hoi aristoi*), es decir, puede ser una condición entre quienes ostentan la posibilidad de ser ciudadanos en una oligarquía o en una aristocracia. No obstante, la historia muestra que la referencia exacta define que la *isonomía* es el principio básico e infaltable de las democracias hasta el punto de ser sinónimos (Canfora 1995; Glotz 1957; Godoy 2012, entre otros).

⁴ Existen suspicacias respecto a que en el original, Pericles haya usado el término *demokratía*. Como bien es sabido, la palabra democracia fue inventada por sus detractores, aquellos que odiaban la cosa, tales como Platón o Jenofonte (Canfora, 1993; Ranciére, 2006a; 2006b). Entre los detractores del gobierno isonómico se encontraba Tucídides. Es por ello que se presume que el historiador deliberadamente usó el término *demokratía* para darle una connotación despectiva o negativa. Aunque, por otra parte, Óscar Godoy (2012) nos advierte que el en el Siglo de Oro de la democracia ateniense, siglo en que Pericles tuvo su máxima influencia, la palabra democracia estaba absolutamente vigente en el vocabulario común de los griegos de la época. Del mismo modo, Canfora (1995) argumenta que es muy probable que Pericles haya usado el término *demokratía*, puesto que los señores eran quienes acuñaban los términos del lenguaje y la cultura política. La palabra democracia no era un concepto problemático para Pericles, siempre y cuando estuviera relacionado con el concepto de libertad (*eleutheria*).

sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. (Historia, II, 37)

La *isonomía* es la expresión de un tipo de gobierno en que la soberanía reside en la mayoría, en un gobierno donde todos gozan de libertad (*eleutheria*), debido a que la ley consagró la igualdad política. Tal como arguye Aristóteles, el fundamento de la democracia es la libertad fundada en la igualdad. “Orgullosos de ser libres, los atenienses lo están, más aún, de ser ciudadanos iguales. La igualdad es para ellos la condición de la libertad” (Glötz 1957, 109). Y esto se expresa prácticamente en que todos tienen libertad e igual derecho de usar la palabra en la asamblea (*isegoría*) y que cualquiera que quisiera podía optar a los cargos públicos, los cuales eran designados por el azar sin miramientos de las distinciones sociales (*isotimia*). Esta cuestión sólo es posible con las reformas radicales de Solón, quien prohibió la esclavitud por deudas, y permitió el ingreso a la ciudadanía a la mayoría de la población que no tenía nada, dejó ingresar a la plaza pública (*ágora*), reunirse en la asamblea (*ekklesia*), a los pobres (*áporoi*) y les permitió usar la palabra. Sumada a las reformas de Clístenes que, entre las más importantes, le permitió a la gente del *demos* la posibilidad de formar parte de las magistraturas. Las cuales, al ser escogidas por sorteo, permitían la entrada de cualquiera sin importar su nacimiento o procedencia.

Si bien es cierto que la ciudadanía estaba acotada solamente a los hombres libres, mayores de edad y nacidos en la *polis*, dejando fuera de esta condición a las mujeres, los esclavos y a los extranjeros, eso no le quita radicalidad al acontecimiento ateniense bajo el principio de la *isonomía*. La permisión de ostentar derechos políticos, de formar parte del gran cuerpo soberano, colectivo y deliberante, a todos los hombres sin importar su condición social o educacional es bastante revolucionario. Más para la época, una sociedad mucho menos avanzada que las modernas. Incluso si pensamos que algo similar se vino a dar bien avanzada la Modernidad, y sólo a mediados del siglo XX las mujeres gozaban de derechos políticos en la mayoría de los países del orbe.

En otras palabras, hace 2500 años atrás se le perdió en Atenas el temor a los pobres, a los sin parte, para que tomaran las decisiones que le incumbían a su mundo, a su *polis*, a sus vidas. Cuestión, la última, sin precedentes en la historia del mundo y lejos de ser replicada en nuestros días. Es por lo

mismo que yo sostengo, utilizando las categorías de Arendt (1997), que la democracia no ha existido siempre, y se ha dado en muy pocas ocasiones y cantidades (Rancière 2006a) y que los pocos momentos en que ha ocurrido deben ser vistos como cruciales y modélicos. Entender la democracia antigua como un modelo nos sirve para contrastar la radicalidad del hecho, observando que hoy, difícilmente se practica la igualdad ciudadana de manera vinculante por parte de todos los ciudadanos. Hoy, la lógica del autogobierno no se cumple⁵.

Por su parte, la democracia moderna, representativa, se funda en un principio que pareciese ser semejante a la *isonomía*, no obstante implica notables diferencias. Este principio es el de Estado de Derecho. Las sociedades liberales modernas han asumido el principio de la igualdad ante la ley, pero de una manera muy distinta que lo que implicaba la antigua igualdad ante la ley (*isonomía*).

Las democracias modernas están centradas en la consagración del individuo, y en derechos que protejan dicha individualidad y una idea de libertad negativa muy diferente a la *eleutheria* que consagraba al ciudadano antiguo. De esta manera se termina dejando fuera del juego todo atisbo de pueblo como poder colectivo. El pueblo hoy es la agregación de los individuos, es la suma de la totalidad de la población (Lefort 1994; 2004; Rosanvallon 1995; Tocqueville 1978). Hoy el pueblo son todos y hasta el hombre más acaudalado de la ciudad puede argumentar que pertenece al pueblo. Ya no importa la clase, sino que el pueblo viene a ser entendido como la suma de cada-uno-de los integrantes de la Nación. En este sentido, el Estado de Derecho viene a ser una serie de procedimientos mínimos que permiten a los individuos y al sistema político constituirse como una «democracia». Por lo general se enuncian como libertades que deben estar consagradas en la ley. Macpherson las enuncia:

⁵ En la teoría política, los últimos intentos de importancia por revitalizar esta idea, este modelo, con todas sus implicancias, se presentan en *El contrato social* de Rousseau y en reflexión hecha por Marx (y posteriormente Engels) sobre la Comuna de París (extraído de la recopilación hecha por Ediciones Akal. La referencia es: Marx, Engels, Lenin. 2011. *La comuna de París*. Madrid: Akal).

El Estado liberal consistía en el juego de partidos políticos competitivos y en la existencia de ciertas libertades o derechos garantizados –libertad de expresión y de prensa, de asociación y de religión, además de las libertades de la propia persona... Se entendía que estas libertades o privilegios, eran buenos intrínsecamente, además de necesarios para la marcha de un sistema competitivo de partidos. (1968, 63)⁶

Lo que se expresa aquí no son más que lo que Rawls (1979) llama las libertades básicas expresadas en su primer principio de justicia. Para Rawls son libertades necesarias para una sociedad ordenada que permita el juego democrático, pero esto no puede ser aceptado de buenas a primeras. Como bien observa Macpherson, estas libertades son antes características de una sociedad liberal que democrática. El juego de partidos competitivos existía incluso antes de la ampliación del sufragio. De hecho, una sociedad así ya existía en la Inglaterra de finales del siglo XIX, cuando la participación ciudadana alcanzaba apenas el 17% de la población adulta (Dahl 2005). La fundación del Estado de Derecho y del entramado institucional y representativo inspirado en Montesquieu fue antes un reconocimiento de la nueva sociedad individualista y de “la idea de proporcionar las condiciones necesarias para la implantación de una sociedad mercantil” (Macpherson 1968, 63) que unos requerimientos para fundar la igualdad política y la soberanía popular. Basándome en Macpherson y en los estudios de las fundaciones de las Repúblicas modernas, sostengo que la institución del Estado de Derecho es antes un diseño y una decisión política que una cuestión asociada a la naturaleza humana. La democracia como poder popular es desechada por la hegemonía Occidental, basada en su sociedad

⁶ La definición minimalista más aceptada es la que nos ofrece Robert Dahl (1989, 15), quien expone ocho condiciones mínimas para observar en qué medida un país es «democrático» o no. Las condiciones son las siguientes: 1) Libertad de asociación; 2) Libertad de expresión; 3) Libertad de voto; 4) Elegibilidad para el servicio público; 5) Derecho de los líderes políticos a competir por el voto o derecho a luchar por él; 6) Diversidad de fuentes de información; 7) Elecciones libres e imparciales; y 8) Instituciones políticas que garanticen que la política del gobierno dependa de los votos y demás formas de expresar preferencias

libremercadista y el modelo político perfecto para replicarla: la democracia liberal⁷.

Por lo tanto, “[l]a democracia reducida a Estado de derecho” se entiende “como el sensato discurrir de las instituciones y la ordenada separación de los poderes” (Castillo 2011, 54). No obstante, reducir la política a lo puramente institucional, impide la capacidad popular de llevar a cabo las discusiones referidas al “hacia dónde vamos” o el “qué queremos ser” como sociedad. Usando las categorías de Easton (1992), si las demandas ciudadanas se ven obligadas a pasar por el filtro de la *caja negra*, difícilmente los *inputs* populares llegarán a traducirse en los *outputs* esperados.

Por otra parte, tal como arguye Dahl (1989), la democracia moderna se reduce a dos condiciones definitorias: la participación y la oposición. La participación entendida como individuos que ejercen sufragio. La oposición entendida como la posibilidad de votar por más de una opción. En la medida en que esas condiciones se cumplan, Robert Dahl sostendría que estamos en presencia de una democracia.

Sin embargo, el principio de *isonomía* no se traduce. Es verdad que la participación y la oposición eran conceptos claves para poder comprender la democracia ateniense. Sin embargo, por participación se entendía la posibilidad de ejercer *directamente* la libertad pública y decidir sobre los asuntos del mundo entre personas iguales. La libertad (*eleutheria*) era necesariamente actuar, comenzar, participar en conjunto con otros en la composición de un mundo común (Arendt 1997). Como observa Arendt en

⁷ No obstante, no podemos atribuirle el nombre de democracia a esa sociedad sino hasta la entrada de los partidos de masas y la ampliación real del sufragio a toda la ciudadanía (Macpherson 1968). Y fue producto de una estrategia de la élite política. El cambio semántico de la palabra democracia radica precisamente en una reformulación del concepto pueblo que lo reduce a su papel agregativo. Ahora el pueblo no es más que una suma de individuos, se consagra así el principio liberal. A medida que el concepto fue ganando popularidad en la ciudadanía, la élite republicana y económica, otrora reconocidamente antidemocrática, reformuló el concepto para usarlo a su favor como estrategia de legitimación política. Sobre esto es recomendable leer Rosanvallon (1995). También es interesante analizar el estudio de Dahl (2005) donde deliberadamente usa el concepto república y democracia como sinónimos. A pesar de reconocer, páginas antes, la distinción profunda que dichos conceptos y modelos tenían hacia tan sólo un siglo atrás.

Sobre la revolución (2004), la libertad era participar en el gobierno o no era nada más. O en palabras de Pericles, los atenienses son los únicos que tienen más por inútil (*idiotas*) que por tranquila a la persona que no *participa* en las tareas de la comunidad. En cambio, la participación reducida al mero acto de sufragar y la libertad entendida como la cualidad privada⁸ de la ausencia de interferencias externas, nubla la condición de la igualdad de derechos políticos consagrados en la ley.

[V]uelve superflua la participación ciudadana y la reduce a su papel como electorado: los ciudadanos son concebidos esencialmente para la selección y autorización del equipo experto que ha de gobernarle, y posteriormente, para aclamar o bien para impugnar sus decisiones dado un marco institucional adecuado. (Castillo 2011, 54)

Del mismo modo, al concebir la competencia únicamente como la posibilidad de elegir entre una élite A, B o C, tampoco traduce la cualidad del *agón* que sostenía la *isonomía* en Atenas. La democracia traduce en sí misma la institución política de un litigio. Democracia señala necesariamente un desacuerdo originario (Rancière 1996; 2006a; 2006b). Un disenso que es la expresión de la escena conflictiva del reclamo de la igualdad. Es el ingreso del *demos* suplementario reclamando un daño ante los poderosos de siempre. La democracia siempre expresa ese conflicto, una oposición originaria entre quienes tenían derecho a gobernar y quienes no tenían más derecho que a ser gobernados. El ingreso revolucionario de la *isonomía* institucionaliza ese conflicto, le da cabida de manera real, de manera política. Además, tal como mencioné arriba,

[I]a vida política en la polis toma forma de agón, es decir, una disputa... un combate codificado y sujeto a reglas cuyo teatro es el ágora, un nuevo espacio social que se configura junto con las transformaciones políticas y

⁸ Arendt en *La Condición Humana* (2005) nos recuerda que significa la palabra “privado”, característica central de la libertad en el día de hoy. La libertad moderna se remite a lo privado, puesto que existe una privación, algo a lo que no se le permite acceder. Es precisamente la *polis*, lo público, lo común a donde ya no tiene posibilidad de ingreso el hombre común. Es decir, está *privado* de la posibilidad de ingresar a ese mundo.

sociales... en el cual se confrontan dos argumentos distintos, subrayando la inestabilidad de la condición humana; esa oscilación permanente del hombre entre dos posturas opuestas. (Ferrás 2010, 28-29)

El espíritu *agonal* instituía una oposición que los atenienses veneraban. Esa oposición signaba la posibilidad de ser resuelta mediante la deliberación pública y la puesta en escena del discurso conflictivo. No obstante, la oposición reducida únicamente a la posibilidad de escoger entre élites distintas limita al ciudadano como un mero consumidor de políticas públicas a cambio de un voto por un partido (Downs 1992). La democracia se limitaría sólo a escoger entre el oferente A o el oferente B. Entre dos paquetes de políticas distintas (Macpherson 2009). Cuestión, esta última, que no es del todo cierta, pues las élites políticas compiten por el juego centrípeto del votante mediano (Downs 1992). Las distinciones entre las élites se vuelven nulas. La política se produce en el juego de la mimesis y la búsqueda de los grandes consensos, excluyendo la conflictividad *inerradicable* que la política contiene y reproduce (Mouffe 2003; 2007). Más aún, excluye del juego político a la ciudadanía. Todos quienes no entran dentro del juego del poder quedan fuera de toda discusión y de toda decisión vinculante.

En síntesis, la «democracia representativa» no cumple a cabalidad con el principio de la *isonomía*. La democracia moderna deja fuera al *demos*. Lo reduce al papel de electorado, sin posibilidad de tomar decisiones que sean vinculantes (Held 2001; Macpherson 2009). Más aún, reduce la igualdad ante la ley en un plano puramente individual para sustentar la privatización de la vida y el exilio del ciudadano de la libertad pública. Ese mismo ensimismamiento impide el diálogo y la deliberación pública, dejando todo en manos de la organización institucional y de los representantes expertos. Reduciendo, en último término, la igualdad política al mero acto agregativo de sufragar.

III. *Isegoría*

Aristóteles en el Libro I de la *Política* sostenía que la cualidad que define al humano como un *zoon politikón* es la disposición de palabra racional o

logos. El *logos* brinda la posibilidad de dialogar mediante la palabra, la cual permite identificar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo útil y lo perjudicial. Además, el humano comparte con el resto de los animales la voz, el ruido (*phôné*). Dicha cualidad sólo sirve para expresar placer o dolor. La *phôné* establece una comunicación no-política, pues no tiene la capacidad de señalar fines éticos. Los hombres libres son aquéllos que disponen de *logos* y que mediante el *diálogo* pueden constituir un mundo común. En definitiva, podemos evidenciar que la posesión del *logos* no es una cualidad de la naturaleza humana, sino que más bien de su condición. La condición del reconocimiento del *logos* es la libertad, y solamente puede ser practicado con otros que son iguales, por lo tanto, es una condición política (Arendt 2005).

La democracia es revolucionaria puesto que universaliza dicho reconocimiento. Impone esa condición. La democracia instituye el principio de la *isegoría* que no es otra cosa que la posibilidad de que cualquiera, sin importar su condición social, pueda tomar la palabra en la asamblea (*ho boulomenos*). Pero no sólo eso, sino que es un «igual derecho a su uso». La palabra del último vale tanto como la del primero en la lista. Y los argumentos de los que antes eran nadie deben ser sopesados y tomados en cuenta en la discusión pública. Quizás deben tomarse más en cuenta que los otros, ya que los que no tenían parte, léase el *demos*, siempre son los más.

Es decir, la condición de la igualdad y la posibilidad de que sean muchos los que gocen esa condición es lo que le da el carácter democrático al uso de la palabra. Waldron (2004) reedita ese escándalo. Sostiene que la deliberación no es en sí misma democrática. La deliberación solamente es democrática si quienes la practican gozan de igual poder decisorio. Esto es, que la deliberación se dé en condición de igualdad. Más aún, sostiene que no habiendo acuerdo tras la discusión, lo que se debe imponer es la regla de la mayoría mediante una votación. Más escandaloso aún, puesto que en una democracia el *demos* siempre es la mayoría. Y es exactamente esto lo que ocurría en la *ekklesía* ateniense, como nos expone Held en la siguiente cita:

A pesar de que siempre se buscaba la unanimidad (homonoia) en la creencia de que los problemas podían resolverse de manera adecuada para el interés común, se reconocía la posibilidad de la existencia de grandes diferencias de opinión y de enfrentamientos de intereses individuales. La

asamblea permitía que los asuntos espinosos se aprobasen por la regla de la mayoría, tras una votación formal. (2001, 36)

Lo último nos da el pie para salir a la defensa de una crítica recurrente a la democracia ateniense. Urbinati (2000) argumenta que es falsa la condición de igualdad de palabra en la democracia ateniense. Las diferencias educativas, la capacidad retórica de los más educados siempre terminaba imponiéndose. Quienes conocen el arte del hablar pueden movilizar las conciencias de las masas. Además, muchos asistentes eran pasivos y no hacían uso de la *isegoría*. Arguye, por tanto, que la política era manejada por los oradores que además eran asistentes activos. Urbinati echa mano a ese argumento para sostener que las «democracias representativas» son superiores a las democracias directas, puesto que quienes deliberan en el parlamento lo hacen en una condición de igualdad que no se manifiesta en la democracia directa. Y además, nos invita a considerar a los parlamentarios en analogía con los asistentes activos de la democracia antigua. No obstante, yo sostengo que la posibilidad de estar ahí, de presentarse, de ocupar ese espacio, de tener la igual posibilidad de usar la palabra, y la obligación de ser convencido, moldea el cauce de la discusión de una manera mucho más profunda que si no se estuviera ahí. El orador, el retórico, se ve obligado a oír el argumento del pueblo y, al mismo tiempo, obligado a convencerlos. Lo que implica, en alguna medida, que tiene que satisfacer sus deseos⁹. La democracia representativa, en cambio, simplemente los excluye, los deja fuera, no los escucha. A mi juicio, el resultado

⁹ Es por lo mismo que Platón acudía a la figura de la “bestia grande y robusta” (*República* VI, 493a-d) que necesita ser adulada por los demagogos. Argumenta que el gran problema de la democracia es que el pueblo sólo le gusta ser guiado por sus pasiones (*pathoi*) y le gusta escuchar sólo lo que sus integrantes desean. Es el problema de la democracia, que se deja llevar por aquellos aduladores que replican mediante la palabra las pasiones del *demos*. Aristóteles recusa una crítica similar en la *Política* (IV, 4). Aristóteles sostiene que el problema de la democracia es que las decisiones siempre las toma la mayoría, y que la mayoría en toda comunidad son los pobres, léase, el *demos*. El *demos* en general —según Aristóteles— toma decisiones de clase, pasando a llevar a los más acaudalados.

final de la discusión cambia radicalmente si los oyentes/hablantes son los pocos o son los muchos¹⁰.

Por ende, en la democracia el igual derecho al uso de la palabra se transforma en el elemento esencial del poder político. Para Vernant, el sistema de la *polis* implicaba, ante todo, “una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre otros instrumentos de poder. [La palabra] llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás” (2004, 61). En contraste al argumento de Urbinati, la igualdad democrática sustentada en el poder del *logos* representa el carácter radical de reconocer a todos como animales políticos.

Es el hablar y el persuadir a los otros y también el dominio sobre los otros... La palabra aparece como ‘fuerza de persuasión’ (Peitho) o como ‘arma política’ (y que) obedecía a los quehaceres de la democracia en la cual ‘cualquiera que quiera’ disponía de ello no solo para seducir a otros ciudadanos, sino para crear leyes... encarnada en el hombre corriente. (Ferrás 2010, 25-26)

Sin embargo, la «democracia representativa» impide el igual uso de la palabra por parte de todos. Genera una división, un reparto, que define quiénes pueden hablar y quiénes no. Es el doble espacio entre quienes están autorizados a poseer *logos* y quienes sólo les queda disponible la *phôné*. Los

¹⁰ Un contrapunto actualizado puede ser hallado en el último libro de Luciano Canfora, *El Mundo de Atenas* (2014). En el primer capítulo, el filólogo italiano sostiene que la democracia ateniense tenía profundos sesgos oligárquicos, ya que, a pesar de que en teoría cualquiera podía hacer uso de la palabra en la *ekklesia*, no obstante la mayoría de las veces sólo hablaban los *rhétores*, que tenían habilidad para articular sus argumentos. Del mismo modo, más que deliberaciones razonadas y argumentativas, lo que ocurría en la asamblea era una lucha de fuerzas, en donde se imponían los gritos y las ofensas. Para llegar a estas conclusiones, Canfora utiliza fundamentalmente la comedia de la época, particularmente *Los acarnienses* de Aristófanes. Personalmente, creo que de haber sido así, no podrían explicarse las reclamaciones de Platón sobre el modo de actuar de los demagogos y el *demos* en la asamblea (*República*, VI y VIII), y del poder de las mayorías en democracia, expuesto por Aristóteles (*Política*, VI). Una defensa contra el argumento de la *oligarquización* de la democracia clásica puede ser encontrado también en Ober (1993).

representantes, en los palacios donde la libertad política se lleva a cabo en la Modernidad, pueden y tienen derecho a hablar en condición de igualdad y constituir un mundo común. El resto de los ciudadanos no tiene parte en ese reparto. Sus clamores no son más que ruido, cuestión inaudible, inarticulable, fuera del mundo. Las masas protestando en la calle no pueden expresar más que ruido. No puede haber diálogo ahí, en donde unos hablan y los otros vociferan. La política representativa, como bien lo observó Rousseau, extirpa la libertad a los votantes. Al momento de desligarse del juego de la libertad mediante la representación, la mayoría queda sujeta al juicio de quienes sí pueden ser libres por medio del uso del *logos*. La herramienta política más fuerte sigue siendo la *isegoría*, no obstante se ha reducido a un pequeño grupo selecto¹¹, que habla por todos, sin la necesidad (o más bien, sin la posibilidad) de escuchar a los más¹².

En definitiva, la «democracia representativa» destruye uno de los principios basales en los cuales la democracia fue constituida en Atenas. Aleja del centro de la *polis* al pueblo, extirpándole su posibilidad de hablar, de argumentar sobre el mundo de manera vinculante. Al igual que Aristóteles con su proyecto de *democracia-rural*, despolitiza, extirpa la palabra de aquellos que en democracia son vitales, es decir, el *demos*. Los reduce al espacio privado, despolitizando hasta el punto de generar la más antigua artimaña política: la de limitar al pueblo a un estado de mínimo-pensar (*microphronein*).

¹¹ En similitud con el privilegio del uso de la palabra en las oligarquías. Tal como expone Manin (1998), en las oligarquías, no hablan todos los que desean, sino sólo los que tienen autoridad (*en men tais oligarchais Duch ho boulomenos, all'ho dynasteuon demegorei*). La autorización en el gobierno representativo lo da el triunfo electoral. Institución (el voto) utilizada para escoger cargos en los gobiernos aristocráticos u oligárquicos de la Antigüedad.

¹² Es precisamente la distinción política/policía. Como sostiene Rancière, la policía concierne al principio de la división de lo sensible alrededor del cual se distribuyen las estrategias y las técnicas de exclusión. La policía instaura la estructuración del espacio social, la repartición de las competencias, de roles, de títulos y de aptitudes en busca de lo completo. Finalmente, separa los cuerpos entre quienes tienen derecho a lo común (los parecidos, los provistos de palabra) y aquellos que no tienen parte (los diferenciados, desprovistos de palabra).

IV. *Isotimia*

Quizás el principio más radical de la democracia ateniense y el menos replicado por las «democracias representativas» sea el de la *isotimia*. Por *isotimia* entendemos la facultad igualitaria de que cualquiera pudiese optar a los cargos públicos mediante el sorteo. El sorteo entraña una facultad particularmente igualitaria, el azar no genera distinción. Cualquiera que quisiera optar a una magistratura podía ser electo si la suerte así lo estimase. El sorteo no puede diferenciar entre quienes son más aptos, entre quienes están más preparados, entre clases sociales. Escoge sin miramientos.

En Atenas, si bien el poder legislativo era asumido directamente por todos los ciudadanos al interior de la *ekklesia*, las funciones ejecutivas y algunas legislativas eran desempeñadas la mayoría del tiempo por una serie de magistrados, en los cuales se encontraban instituciones ejecutivas como la *Boulé* (el Consejo), el *arcontado* (los magistrados), y la magistratura judicial llamada *Diakisterion* (el Tribunal del Pueblo), entre otras de menor importancia. Estas funciones no podían ser desempeñadas por todos, por lo que había que seleccionar gente para que ocupase esos cargos¹³.

Todos estos cargos eran electos por sorteo, pero sólo pudieron ser ocupados por cualquiera tras las reformas radicales de Clístenes. Me refiero particularmente a dos. La primera es permitirles a todos los ciudadanos postular a las magistraturas. La segunda, y más importante aún, es el pago del *misthoi*, es decir, la institución de la *misthophoria*, que posibilita a los pobres renunciar a sus asuntos laborales, desprenderse del mero vivir, del ejercicio de la satisfacción de las necesidades para ingresar de lleno al ejercicio de la vida pública, a la preocupación por el mundo. En efecto, la *misthophoria* funcionaba inclusive para que los ciudadanos más vulnerables pudieran asistir a la *ekklesia* en ocasiones de suma importancia.

¹³ Las funciones de dichas magistraturas oscilaban principalmente entre preparar la agenda de la asamblea, investigar si quienes postulaban a los cargos cumplían con los requisitos necesarios (*diokimasía*), redactar las resoluciones que emergieran de la asamblea (*Boulé*), realizar festividades, rituales religiosos, regular los ingresos de los más ricos, llevar a cabo las resoluciones de la *ekklesia* (*Archontes*), arbitraje en asuntos legales si es que las partes apelaban la decisión de la asamblea, y juicios políticos por ilegalidad (*graphè paranomôn*) (*Diakisterion*).

Es necesario recalcar que las magistraturas anteriormente señaladas no tenían responsabilidades propiamente políticas, sino que más bien administrativas (Manin 1998). Sin embargo, la posibilidad de que cualquiera pudiese disponer de esos cargos expresaba una ruptura con todo lo anterior, en donde quienes tenían derecho a ocupar las magistraturas solamente eran aquéllos que tenían título o tradición para hacerlo. Además, el pago de un sueldo por ejercer dichos cargos servía como una herramienta económica importante para la gente del *demos* (Canfora 1995). Dicho esto, podemos argumentar que las funciones de las magistraturas no eran en lo absoluto representativas. A diferencia de lo que sostiene Manin, yo afirmo que las instituciones administrativas no tienen como función volver a presentar la voluntad ciudadana ni hablar en nombre de nadie. El pueblo cumple por sí mismo su función política. Se presenta directamente en la asamblea y define cuáles son sus sueños, sus deseos, el “hacia dónde vamos” de la comunidad. A las magistraturas sólo les corresponde ejecutar la voluntad de la *ekklesia*. En Atenas, “[t]odos tienen los mismos derechos. Pueden entrar en la asamblea para votar y hablar, si así lo desean, pues el sistema representativo no existe porque hubiera parecido una restricción oligárquica a la *isegoría*” (Glötz 1957, 109). Más aún, el concepto de representación no era un concepto político en el mundo clásico y vino a serlo recién a comienzos de la Modernidad (Skinner 2005).

Otro aspecto de suma importancia para comprender el carácter profundamente igualitario de la *isotimia* es que la mayoría de los cargos duraban máximo un año sin posibilidad de reelección y con la posibilidad de ser electo solamente dos veces en la vida (Held 2001; Godoy 2012). Esto implica dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la altísima rotación daba la posibilidad de que la mayoría de los ciudadanos ejerciera un cargo público alguna vez en su vida. Y en segundo lugar, y más importante aún, impedía la posibilidad de que los cargos políticos se profesionalizaran (Manin 1998). Las funciones públicas debían ser ejercidas por todos los ciudadanos. No se necesita de ningún conocimiento experto ni de una labor profesionalizada dedicada completamente a la función del magisterio. Las funciones públicas deben ser realizadas por *amateurs* (Hansen 1993 parafraseado en Godoy 2012). “La democracia consistía en dejar los poderes decisivos en manos de los aficionados, el pueblo que los atenienses consideraban los *hoi idiotai*” (Manin 1998, 47-48), es decir las personas

corrientes. “Este cualquiera era el personaje clave en la democracia ateniense” (Ferrás 2010, 22). Pero esos “cualquieras” no están liberados a su arbitrio. Los magistrados escogidos por sorteo deben mantener la confianza pública y de traicionarla pueden ser removidos y llevados a juicio público. Quienes ostentan cargos públicos deben rendir cuentas ante la *ekklesia* durante sus funciones y al acabar las mismas. La labor, por tanto, requería de una extrema fidelidad con los designios de las mayorías.

En síntesis, la democracia consiste fundar la igualdad política en el arbitrio de la suerte. Sólo la suerte no selecciona mediante la diferencia. Así y con los mecanismos de prohibir la reelección y los mandatos brevísimos se evita la profesionalización de la política. La combinación de rotación y sorteo se correspondía con “una profunda desconfianza hacia el profesionalismo”, fundada en la presunción de que si intervenían profesionales en el gobierno, inevitablemente lo llegarían a dominar (Manin 1998).

Si se hubiese optado por la tecnificación de los cargos públicos, los atenienses hubiesen optado por el mecanismo de la elección. De hecho, en la democracia ateniense, el cargo de general militar (*stratego*) era escogido de esa manera. Además era susceptible de ser reelecto indefinidamente. Precisamente porque el cargo de dirigir a la milicia requiere de una *techné* que no puede ser adquirida ni practicada por cualquiera. Es una labor no-política. Si bien ante esta posición se levantan una serie de argumentos contrarios (Canfora 2014; Urbinati 2000), como la preeminencia política que tuvieron generales de guerra en las decisiones asamblearias (por ejemplo Cleón, o sobre todo Pericles, reelecto un gran número de ocasiones). Me arriesgo a sostener que la preeminencia pública de ciertos líderes no implicaría una oligarquización de la política democrática ateniense. En primer lugar, porque los líderes retóricos o demagogos se veían obligados a satisfacer a los deseos de las mayorías y no podían avanzar en posiciones argumentales que se dirigiesen en contra de los intereses del *demos* (Platón, *República* VI, 493a-d; Ober, 1993). Y en segundo lugar, porque las decisiones soberanas siguen siendo de exclusividad de la decisión de la *ekklesia* en su conjunto. Por lo tanto, y volviendo a lo expuesto más arriba, las élites eran confinadas a labores técnicas, no-políticas, como las que requerían de conocimientos y destrezas militares.

En relación a lo anterior, Platón, enemigo de la democracia y favorable a los gobiernos fundados en la *techné* o la *areté*, sostiene de manera clara

en las *Leyes* la diferencia entre el mecanismo electivo y el del sorteo. Argumenta que la elección permite la selección de los mejores, de los más capacitados, para hacerse cargo de las instituciones. Es decir, empuja la selección de los magistrados hacia lo justo, “dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distinciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuyendo proporcionalmente lo conveniente para cada cual”, en otras palabras, es “la igualdad asignada en cada momento a desiguales según su naturaleza” (*Leyes*, 757c-d). Es lo que se define como la igualdad geométrica u oligárquica. Es la idea de la justicia que distribuye las posiciones y las jerarquías de acuerdo a las virtudes de cada cual. En cambio, el sorteo –agrega Platón– pretende otro tipo de igualdad, la aritmética o democrática. Es una igualdad perjudicial pues trata de equiparar lo inigualable. Trata de darles lo mismo a personas que no son iguales, dado que difieren en cuanto a sus capacidades. Platón opta por la primera, y por ende, por el mecanismo electivo. Rompiendo así con el escandaloso principio de la *isotimia*.

Esto nos da el pie, por contraste, para analizar el mecanismo por excelencia para escoger los cargos públicos en las «democracias representativas»: la elección. Hoy el voto se entiende como la característica *sine qua non* de la democracia. Dahl (1989) afirma que es una de las cualidades necesarias para considerar si estamos o no en presencia de una democracia. No obstante, como ya hemos revisado, esto no es del todo correcto y no debe tomarse a la ligera.

Aun así, a pesar que Aristóteles, Montesquieu y Rousseau hayan identificado las elecciones con los gobiernos oligárquicos o aristocráticos. O que Madison diferenciara la república de la democracia, precisamente, porque la primera escogía a sus gobernantes mediante el sufragio, mientras que la segunda lo hacía por sorteo. Las democracias modernas han abrazado el principio electivo sin tomar en consideración alguna el mecanismo del sorteo (Ihl 2004). “La representación sólo se ha asociado con el sistema de elección, a veces combinado con la herencia (como en las democracias constitucionales), pero nunca con el sorteo” (Manin 1998, 8). Pero el uso de la elección y el olvido del azar no pueden atribuirse al crecimiento de los estados modernos y a la imposibilidad de reunir a todo el pueblo en la asamblea. Puesto que, sería perfectamente factible seleccionar el pequeño

número de parlamentarios y otros cargos ejecutivos mediante el sorteo. Benjamin Constant ([1819] 1995) fue uno de los primeros en sostener que dadas las dimensiones de las nuevas sociedades es imposible el ejercicio directo de la democracia, y que por tanto no queda otra opción que escoger a representantes mediante el ejercicio de la votación. Sin embargo, es erróneo reducir sorteo a democracia directa y voto a representación. El mecanismo del sorteo puede acomodarse perfectamente a ambas modalidades. Pettit (2010) da cuenta de esta posibilidad. El filósofo inglés nos presenta un modelo interesante que combina representación y sorteo en una sociedad moderna. Lo que Pettit sugiere es que si pensáramos una *representación indicativa*, podríamos escoger nuestros representantes mediante el arbitrio del azar. Esto significa que dividiendo por cohortes (ya sean étnicos, políticos, socioeconómicos, religiosos, etarios, etcétera) podríamos seleccionar mediante lotería quiénes serían los indicados para representar esas subjetividades, partiendo del principio antifederalista¹⁴ de la *proximidad*. En otras palabras, el argumento sostiene que sujetos parecidos, próximos a las realidades de un grupo, con vivencias regularmente compartidas, pueden representar de mejor modo que aquéllos que sólo se aproximan a los electores de manera programática. Y que, dada esa condición de proximidad, no es necesario seleccionar a alguien en particular, sino que esa representación puede ejercerla cualquiera.

Expresado lo anterior, podemos sostener que lo que hay tras la instauración de la elección no es una respuesta inocente al crecimiento demográfico. Lo que está detrás del voto son otras intenciones. De esas intenciones ya he hablado en otro lugar, sin embargo es necesario volver sobre ellas y profundizar el estudio sobre dichas intenciones y sobre sus efectos.

Como ya se expuso en este trabajo, tanto Madison en Estados Unidos como Sieyès en Francia sostenían que el principio de la elección permitía la posibilidad de filtrar la entrada de cualquier ciudadano al gobierno, favoreciendo el ingreso de las personas virtuosas. Es el mismo diagnóstico de Platón, sin embargo ninguno de los dos se extiende mucho más sobre el porqué de dicha afirmación. Para ahondar en esta tendencia aristocrática u

¹⁴ Sobre el pensamiento antifederalista y su teoría de la representación, se recomienda Storing (1981).

oligárquica de la elección me apoyaré en dos trabajos. Los trabajos de Manin (1998) y Fearon (1999).

Yo sostengo que las elecciones, a diferencia de lo que se afirma en la Ciencia Política y lo que se cree en el común de la ciudadanía, no son democráticas. A pesar de la ampliación casi total del sufragio, eso no implica que el funcionamiento de las elecciones generen resultados similares al principio de *isotimia* que fundaba la igualdad de optar a cargos públicos en la democracia ateniense. Al contrario, van en una lógica muy distinta. Manin (1998) nos expresa una teoría pura sobre los efectos aristocráticos de las elecciones. Señala que las elecciones generan cuatro efectos que dañan la igualdad política: 1) el tratamiento desigual de los candidatos; 2) la distinción de candidatos requerida por una situación selectiva; 3) ventajas que confiere la preeminencia a la hora de llamar la atención; y 4) el coste de diseminar la información.

Brevemente, lo que Manin argumenta con estos cuatro puntos es que la elección obliga a los electores a distinguir entre las opciones, diferenciando alguna cualidad que lo haga superior a sus rivales rompiendo con el principio de la igualdad política. Los candidatos deben explotar alguna característica que sea bien valorada por los electores. Debe demostrarse competente, simpático, osado o bien moderado. Sea como sea, debe expresar una cualidad que lo *distinga*, que le otorgue una *superioridad* sobre el resto. Por ende, el candidato que sobresalga tendrá mayores posibilidades de ser electo. Por sí mismas, las elecciones favorecen a individuos que destacan sobre los demás. Es decir, “benefician a individuos considerados superiores al resto” (*ibíd.*, 177). Pero quizás la característica más desigual de todas es el alto costo que tiene realizar campañas políticas. Si bien la mayoría de las Constituciones “democráticas” establecen que cualquiera puede optar a un cargo público, para poder ganar una elección es necesario diseminar información, hacerse conocido. No obstante, el precio de hacer esto es altísimo. Las campañas electorales son multimillonarias y no aseguran el triunfo. Sin duda, en sociedades desiguales económicamente, quienes desean optar a cargos públicos requieren de un alto poder adquisitivo, o bien deben obtener el dinero asociándose con poderes económicos o con amplias maquinarias políticas. Esto último deja supeditada la voluntad del candidato al arbitrio de quienes financiaron su

eventual llegada al cargo público (*ibíd.*; Downs 1992; Piñeiro 1998; Peña 2002; Córdova et al. 2006; Brown 2010).

En consecuencia, la elección interfiere con el principio de la *isotimia* de diferentes maneras. Imposibilita la oportunidad de que cualquiera opte a un cargo público, ya sea porque se rompe con el principio de la igualdad, ya que los candidatos deben mostrarse superiores al resto, ya sea porque para poder hacer campaña política se necesitan altísimas sumas de dinero. No obstante, muchos politólogos (Dahl 1989; Manin et al. 1999; Sartori 2008) argumentan que existe un carácter democrático en las elecciones, puesto que los electores pueden sancionar a sus gobernantes al finalizar cada mandato. Es lo que en politología se conoce como *accountability* vertical. No obstante, Fearon (1999) falsea dicho axioma. Él sostiene en un estudio empírico que en realidad los votantes al momento de realizar el acto del sufragio lo hacen más prospectivamente que retrospectivamente. El votante, antes que castigar, pone en la balanza quién, dadas las opciones en disputa, puede hacerlo mejor en un eventual gobierno futuro. Primariamente, el control o castigo no opera. La ciudadanía, por lo general, no ejerce su función de control ni una rendición de cuentas al momento de votar. Lo que hace más bien –según Fearon– es seleccionar “buenos tipos”¹⁵. Es decir, escoger a quién sería el *mejor* para asumir el gobierno futuro. Superioridad pues, y no igualdad. Aristocracia pues, y no democracia.

V. Conclusión

En definitiva, en este artículo he expuesto cómo los principios fundacionales de la democracia ateniense son lesionados por los principios que fundan las «democracias representativas» modernas. Expuse cómo la

¹⁵ Una especie de *accountability* es más fácil de ser identificado en la democracia ateniense. Las magistraturas debían contar con la venia de la asamblea popular. El control estaba sobre ellos siempre, los cuales podían ser removidos antes de terminar su función si es que perdían la confianza del pueblo. Del mismo modo, al terminar el período de su cargo, ellos podían ser llamados a dar cuentas de la labor que habían realizado, a pesar de que no podían ser reelectos. Y si acaso, la asamblea consideraba que la función del magistrado había traicionado los principios democráticos, podía ser juzgado públicamente (Glantz 1957; Ober 1993; Manin 1998; Godoy 2012).

isonomía no se condice con el principio de la igualdad ante la ley del gobierno representativo y con su institucionalización extrema garantizada en la idea de Estado de Derecho. La igualdad de derechos políticos no se cumple, separando entre quienes pueden cumplir la función de la libertad política y los que no. La «democracia representativa» no se toma en serio la cuestión de la igualdad política y la reduce al acto individualista del sufragio universal y de la institución de ciertos derechos políticos que en la práctica difícilmente pueden ser llevados a cabo por todos.

Del mismo modo, se traicionan los dos principios que subyacen del concepto de *isonomía*: *isegoría* e *isotimia*. En primer lugar, se puede identificar fácilmente cómo se lesiona la *isegoría*. La policía con su distribución le otorga la posibilidad de hablar, de ocupar el *logos* de manera vinculante, sólo a quienes detentan el poder y están autorizados para hacerlo por la vía electoral, dejando afuera por períodos fijos a la mayoría, a la que se la considera inaudible, puesto que sólo puede expresar ruido. Su condición de desigualdad no le permite establecer un diálogo horizontal que les permita entablar un diálogo común en la esfera del poder. Por lo tanto, el pueblo (*demos*) delega su poder (*krateîn*) la mayoría del tiempo.

Finalmente, observé cómo el mecanismo del voto rompe con la posibilidad de que cualquiera pueda optar a los cargos públicos. La *isotimia*, a mi juicio, es el principio más dañado de todos. La elección impide la igualdad política de diversas maneras, ya que obliga a distinguir entre candidatos, obliga a disponer de recursos cuantiosos para poder mostrarse y así ser electo, pero más aún, porque es esencialmente aristocrática, ya que predispone a los votantes a escoger a candidatos que sean superiores al resto, dañando la igualdad de que cualquiera pueda hacerse cargo de los asuntos públicos y comunes.

Por lo tanto, los fundamentos de las denominadas «democracias representativas» dañan a la democracia originaria. En esa medida, creo que la democracia moderna no se toma tan en serio la cuestión de la igualdad política y más bien sostiene su base institucional en la autorización de las élites mediante el sufragio popular. El pueblo reducido al electorado lo deja fuera de la posibilidad de actuar y de tomar parte en la estructuración de su mundo. Se manifiesta así como una forma de gobierno en la cual las personas corrientes no tienen papel en la igualdad política, la cual ha sido limitada al ejercicio de las élites profesionalizadas. Por ende, avanza en una

dirección muy distinta a la soberanía popular de todos, que fundó la democracia en Atenas, puesto que, la democracia ateniense como forma de asociación recelosa de la profesionalización política, que confía el derecho a gobernar a la suerte (Manin 1998; Held 2001) y que sostiene el régimen intermitente que da cabida a lo *propio* y a lo *común* (Rancière 1994) se dirige en lógicas contrarias a lo que las democracias modernas sugieren como fin o fundamento.

Para cerrar, sostengo que observar nuevamente los principios democráticos de la Antigüedad nos puede dar luces de cómo afrontar el tema de la igualdad política. Entender la democracia ateniense como modelo, puede ser útil para repensar el concepto de autogobierno y al mismo tiempo contrastar en dónde se manifiestan las causas de la actual crisis de representación.

Referencias

- Accarino, Bruno. 2003. *Representación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arendt, Hannah. 1996. “¿Qué es la libertad?” y “La crisis de la educación”. En *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- . 1997. *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós.
- . 2004. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- . 2005. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. 2000. *Política*. Madrid: Gredos.
- . 2000. “La constitución de Atenas”. En *Las constituciones griegas*, editado por Aurelia Ruiz Sola. Madrid: Akal.
- Bauman, Zygmunt. 2009. “Del ágora al mercado”. En *Daños Colaterales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bensaïd, Daniel. 2010. “El escándalo permanente”. En *Democracia ¿en qué estado?*, editado por Giorgio Agamben. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Brown, Wendy. 2010. “Hoy en día, somos todos demócratas”. En *Democracia ¿en qué estado?*, editado por Giorgio Agamben. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Canfora, Luciano. 1995. “El ciudadano”. En *El hombre griego* editado por Jean-Pierre Vernant. Madrid: Alianza.

- . 2014. “¿Quién pide la palabra?”. En *El mundo de Atenas*. Barcelona: Anagrama.
- Castells, Manuel. 2010a. *Comunicación y Poder en la Sociedad Red*. Conferencia UDP.
- . 2010b. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Castillo, Vasco. 2010. “Política, democracia, igualdad”. *Revista Mapocho* 70, DIBAM.
- Constant, Benjamin. 1995. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. Selección de textos políticos de Benjamin Constant compilado por Óscar Godoy Arcaya en *Estudios Públicos* 59, extraído del *Centro de Estudios Públicos*: <http://www.cepchile.cl>
- Córdova, Lorenzo y Ciro Muruyama. 2006. *Elecciones, dinero y corrupción: Pemexgate y Amigos de Fox*. Aguilar, León y Cal Editores.
- Dahl, Robert. 1989. *La Poliarquía: participación y oposición*. México D.F.: Tecnos.
- . 1992. “La Poliarquía”. En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle. Barcelona: Ariel.
- . 2005. *La democracia: una guía para los ciudadanos*. México D.F.: Taurus.
- Downs, Anthony. 1992. “Una teoría económica para la democracia”. En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle. Barcelona: Ariel.
- Easton, David. 1992. “Categorías para el análisis sistémico de la política”. En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle. Barcelona: Ariel.
- Fearon, James. 1999. “Selecting Good Types Versus Sanctioning Good Performance”. En *Democracy, Accountability and Representation*, de B. Manin, A. Przeworski y S. Stokes. New York: Cambridge University Press.
- Ferrás, Graciela. 2010. “El advenimiento de lo común: pensamiento y política en la Grecia clásica”. En *Ecós del pensamiento político clásico*, compilado por Miguel Ángel Rossi. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Finley, Moses. 2000. *La Grecia Antigua: Economía y sociedad*. Barcelona: Crítica.
- Gargarella, Roberto. 1995. “Crisis de representación y constituciones contramayoritarias”. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del*

- Derecho* 2: 89-108. Edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes por cortesía del editor.
- Godoy, Óscar. 2012. *La democracia en Aristóteles: los orígenes del régimen republicano*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Glantz, Gustave. 1957. “La ciudad democrática”. En *La ciudad griega*. México D.F.: Editorial Hispano Americana.
- Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay. 1994. *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Held, David. 2001. *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza.
- Heródoto. 2008. *Historias*. Madrid: Gredos.
- Ihl, Olivier. 1999. *El voto*. Santiago de Chile: LOM.
- Lefort, Claude. 1994. “Democracia y el advenimiento de un lugar vacío”. En *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2004. “La cuestión de la democracia”. En *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- Macpherson, C.B. 1968. *La realidad democrática*. Barcelona: Fontanella.
- . 2009. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Manin, Bernard. 1998. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Manin, Bernard, Adam Przeworski y Susan C. Stokes. 1999. “Elections and representations”. En *Democracy, accountability, and representations*, editado por Manin, Bernard et al. New York: Cambridge University Press.
- Maquiavelo, Nicolás. 2008. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl, Friederich Engels y Vladimir Lenin. 2011. *La comuna de París*. Madrid: Akal.
- Montesquieu, Charles. 1972. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Mouffe, Chantal. 2003. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- . 2007. *En torno a lo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, Carlos. 2002. “El sonido del dinero: el gasto electoral y la libertad de expresión”. *Estudios Públicos* 87: 131-174.
- Pettit, Philip. 2010. “Representation, Responsive and Indicative”. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 17 (2): 426-434.

- Piñeiro, Rafael. 2008. "Sistemas electorales y corrupción: entre el estímulo y la disuasión". *Revista de ciencia política* 28 (2): 187-194. Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sco_arttext&pid=S0718-090X2008000200008&lng=es&tlng=es.10.406/S0718-090X2008000200008
- Pitkin, Hannah Fenichel. 1972. "Acting for: Descriptive Representation", "Standing for: Symbolic Representation". En *The Concept of Representation*. Los Angeles: University of California Press.
- Platón. 1998. *Gorgias en Diálogos* (vol. II). Madrid: Gredos.
- . 1999. *Leyes en Diálogos* (vol. VIII) (tomo I). Madrid: Gredos.
- . 2000. *República en Diálogos* (vol. IV). Madrid: Gredos
- Polibio. 2000. *Historias*. Madrid: Gredos.
- Ober, Josiah. 1993. "Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens". *PS: Political Science and Politics*, September: 481-85.
- Rancière, Jacques. 1994. *En los bordes de lo político*. Santiago de Chile: Universitaria.
- . 1996. *El desacuerdo: filosofía y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2006a. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2006b. *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile. LOM.
- . 2010. "La democracia contra la democracia (entrevista)". En *Democracia, ¿en qué estado?*, compilado por Giorgio Agamben. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- . 2011. *Momentos Políticos*. Madrid: Clave Intelectual.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, Pierre. 1995. "The History of the Word 'Democracy' in France". *Journal of Democracy* 6 (4): 140-154.
- . 1999. *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. Guadalajara: Instituto Mora.
- . 2007. *La Contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2009. *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2012. *Redes de indignación y de esperanza*. Madrid: Alianza.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *El Contrato Social*. Barcelona: Altaya.
- Ruby, Christian. 2010. *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rummens, Stefan. 2012. "Staging deliberation: The role of representative institutions in the deliberative democratic process". *Journal of political philosophy* 20 (1): 23-44.
- Sartori, Giovanni. 2009. *La democracia en 30 lecciones*. Montevideo: Taurus.
- Schumpeter, Joseph. 1996. *Capitalismo, socialismo, democracia*. Barcelona: Folio.
- Skinner, Quentin. 2005. "Hobbes on representation". En *European Journal of Philosophy* 13 (2): 155-184.
- Storing, Herbert. 1981. *What the Antifederalists were for? The political thought of the opponents of Constitution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tocqueville, Alexis de. 1978. *La democracia en América*. México: FCE.
- . 1985. "Selección de escritos de Alexis de Tocqueville" compilado por Joaquín Barceló en *Estudios Públicos* 20, extraído del Centro de Estudios Públicos: <http://www.cepchile.cl>
- Tucídides. 1992. *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Libros I-II). Madrid: Gredos.
- Urbinati, Nadia. 2000. "Representation as Advocacy: a Study of Democratic Deliberation". *Political Theory* 28.
- . 2005. "Continuity and Rupture: the Power of Judgment in Democratic Representation". *Constellations* 12 (2): 194-222.
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. "El hombre griego". En *El hombre griego*, editado por Jean-Pierre Vernant. Madrid: Alianza.
- . 2004. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.
- Waldron, Jeremy. 2004. "Deliberación, desacuerdo y votación". En *Democracia deliberativa y derechos humanos*, compilado por Harold Hongju Koh y Ronald C. Slye. Barcelona: Gedisa.
- Walzer, Michael. 1993. *Las esferas de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, Sheldon. 1993. "Democracy: Electoral and Athenian". *PS: Political Science and Politics* 26 (3).

Williams, Raymond. 2000. *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.