

Entre la potencia del *demos* y la división de la *stásis*: diálogo con Julián Gallego

DOI 10.35588/rp.v0i18.5939

Conversación con Julián Gallego, Doctor en Historia. Profesor Titular de Historia Antigua Clásica y Director del Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigador principal del CONICET.

Entrevista realizada por el Grupo de Estudios Clásicos en Comunicación (GRECCO), el jueves 21 de julio en la biblioteca de la Escuela de Periodismo, USACH.

— Juan Pablo Arancibia: Profesor, muchas gracias por la visita a nuestra Escuela de Periodismo, a la Universidad de Santiago de Chile, y por la posibilidad de este diálogo y encuentro con nuestro Grupo de Estudios Clásicos en Comunicación. Vamos a las preguntas. En «*La democracia en tiempos de tragedia*» (Miño y Dávila Editores, 2003), trabajo derivado de su tesis doctoral, usted se refiere a la asamblea democrática como un poder indeterminado, de lo que luego deriva a la idea de la anarquía del acto político democrático. Allí, atendiendo a la crítica de Platón contra la democracia, y reconociendo la distinción entre estas dos voces o conceptos de poder «*arkhé*» y «*krátos*», usted escribe lo siguiente “la democracia como soberanía del pueblo queda representada, en cuanto a su principio activo por el término *krátos* que nos señala la presencia de una fuerza más que de un gobierno” (p.189). Nos gustaría si pudiese profundizar en aquella distinción.

— Dr. Julián Gallego: Hay que hacer una primera aclaración sobre la distinción entre estos dos conceptos. Los sentidos que ellos adoptan son variables, pueden manejarse, manipularse y ampliarse según el contexto en que se utilizan, quiénes los utilizan, según los discursos en los que aparecen. Pero en líneas generales, hay una coincidencia, dentro de una línea de pensamiento (en la que yo me inscribo), que en términos históricos desarrolló Nicole Loraux en sus trabajos sobre la *stásis* (*La ciudad dividida* y *La guerra civil en Atenas*) y que Jacques Rancière aborda desde un punto de vista filosófico en *El desacuerdo*.

Respecto de estos conceptos se plantea una idea: *krátos*, que en principio implica un ejercicio del poder, una capacidad de detentarlo o, en determinados contextos su ejercicio es considerado como una acción que tiene un carácter indeterminado. Desde el punto de vista de las instituciones, de las formas instituidas, ordenadas y organizadas, en el límite, esta idea se utiliza asociada al ejercicio puro y duro de la fuerza. En determinados contextos implica, precisamente, dominación, control o victoria sobre otros. En un pasaje de *La República* se señala que la democracia es la “victoria de los pobres” utilizando el verbo *nikéo*, ligado a la idea de *niké* (que también es la divinidad de la victoria). Esa idea de “los pobres victoriosos” aparece trabajada por

Platón mediante un participio que señala que esa fuerza se está desarrollando, se está desplegando; no sería algo ya acontecido y efectuado. *Krátos*, entonces, aparece asociado al ejercicio de una fuerza.

Mientras que *arkhé* tiene una gama de sentidos variables. En cuanto al poder, usualmente se utiliza para hablar o mencionar a poderes constituidos, establecidos, poderes que fueron diseñados y funcionan orgánicamente, tal como está trabajado en las síntesis de la política que brinda Aristóteles. Su concepción de la política, o de la categoría y de la axiomática política, opera sobre diferentes aspectos de la idea de *arkhé* (el verbo correspondiente, y los distintos participios activos o pasivos que se pueden armar a partir de él). Esto, en definitiva, para establecer que la forma ordenada, más allá del tipo de gobierno, constitución o *politeía*, es aquella en la que el ejercicio de la *arkhé* se da por turnos. Esto se suele traducir de la siguiente manera (glosando a Aristóteles): “los ciudadanos gobiernan o son gobernados -es decir, de manera activa o pasiva- por turnos”. Para Aristóteles el sistema ideal debe coincidir con esa exposición mientras que el concepto de *anarquía*, aplicado a determinadas situaciones o formas de política, viene a criticar su carencia de *arkhé*, la falta de *arkhé* en determinadas situaciones. No siempre aparece asociado a la palabra *demokratía*, democracia.

Hay una línea de reflexión o de recepción de los textos griegos que ha sido muy trabajada por los especialistas. Estoy pensando en un libro de la autora francesa Jacqueline de Romily, *Los fundamentos de la democracia*, en el cual se dedica un capítulo entero a la relación o tensión entre democracia y anarquía. Ella, con su erudición, hace un rastreo en textos clásicos para explicitar de manera sintética cómo va evolucionando esa línea de pensamiento siempre articulada con la presencia del pueblo o de la multitud (en distintos textos y en distintas discursividades). Yo diría, que, a manera de síntesis, el enunciado más preciso es aquel que brinda Platón en el libro VIII de *La República* en el cual termina diciendo que la democracia es anárquica, “*demokratía ánarkhos*”, que es el punto de partida a las reflexiones que planteaba Rancière.

En este marco de percepciones y figuraciones antiguas (pero también de análisis contemporáneos), se puede plantear un criterio en el que el *krátos* no solo está contrapuesto a la *arkhé*, a partir de la presencia del término *krátos* como segundo elemento de la palabra *demokratía* y del término *arkhé* negado en la idea de anarquía; sino que también la terminología ligada a la idea de *krátos*, según análisis como los de Nicole Loraux, no habría sido trabajada ni impulsada por los propios demócratas quienes, según entiende la autora, habrían evitado referirse a sí mismos bajo esta terminología en la medida en que había un discurso dominante que ponderaba la *arkhé* y las organizaciones políticas referenciadas en el *arkhé*. Existía una percepción para la cual esas organizaciones tenían una legitimidad superior o eran percibidas como legítimas respecto de aquellas que se asociaban a o derivaban en la *anarquía*.

Por supuesto que al hablar sobre las discursividades de estas conceptualizaciones y de estas terminologías, ellas aparecen, son usadas, manipuladas y puestas en función. Es decir, estamos hablando de disputas en torno al sentido de la política, del ejercicio del poder y, en este caso, de un contexto de acuñación de términos en relación con los sistemas políticos, un espacio que es contemporáneo a la asociación de los términos *demokratía* y oligarquía.

En mi percepción, de acuerdo a lo planteado por Nicole Loraux, los demócratas no habrían hecho uso del término *demokratía*, al menos en el siglo V a.C., al igual que los oligarcas tampoco recurrían al término oligarquía por deseo, pues esta palabra también podría haber sido acuñada de manera contradictoria y contrapuesta: si *demokratía* tenía un origen peyorativo o crítico respecto de la política democrática, oligarquía también pudo tener un sentido crítico respecto de la política oligarca, y en este caso, si esto fuera así, la idea de *arkhé* no era necesariamente, al menos en el siglo V a.C., una idea plenamente aceptada como un nombre para el poder legítimo.

En esto que estoy planteando aparece la dificultad de la escasez de los documentos y de la puesta en cadena de los discursos, de ahí que mencionase el acercamiento que proponía Jacqueline de Romilly en ese capítulo sobre democracia y anarquía. El acercamiento consiste en poner en cadena textos que han sido construidos en diferentes situaciones de enunciación: el punto de partida, la idea de *anarquía* que aparece ya en época arcaica. El término tiene alguna mención en la obra homérica, donde refiere a la falta de jefe militar, es un término que está ya acuñado. Si luego pasamos a su uso con un claro sentido político, podemos encontrarlo en *La Orestía* de Esquilo, específicamente en *Las Euménides* en el año 458 a.C. Pero al pasar a Platón, estamos en la primera mitad del siglo IV a.C., por lo que en el medio tenemos varias décadas de historia y situaciones históricas que se fueron transformando. Desgraciadamente, no podemos precisar esos contextos de enunciación y a qué se están oponiendo o asociando estrictamente. Lo que sí es claro, en todo caso, es que cuando se usa el término *anarquía* hay una idea de falta, de carencia de un tipo de mando determinado.

A mi entender, eso no significa que ese mando del que se carece sea siempre un mando considerado legítimo o “el” mando legítimo. Pero, por otra parte, lo interesante es que a pesar de la carencia que tenemos en las fuentes conservadas sobre esta oposición, se haya terminado construyendo de manera evidente la idea de la “democracia anárquica”, y, por ende, la idea del *krátos* como una forma de poder en la que el hecho de ser detentado implica un ejercicio, según dirían algunos, mostrando el ejercicio del poder, es decir, no sería un sistema organizado que funciona *per se*.

— Juan Pablo Arancibia: La segunda pregunta requiere de un desarrollo algo más extenso. En su libro *La anarquía de la democracia* (Miño y Dávila Editores, 2018) usted insiste en este problema. Hacia el final del libro cuando alude a la pregunta por el “¿cómo terminar la anarquía?” refiere a la visión elitista y normativa de Platón y Aristóteles, pues para esa lectura la democracia en cuanto sistema político siempre devendría en una anarquía, pues allí la soberanía del pueblo impera sobre la ley, prima una igualdad aritmética sobre el mérito, de modo que la multitud ejerce el poder sobre los ricos y “hace lo que quiere”, parafraseando la concepción platónica. Esta idea también está presente en el texto del “Viejo Oligarca” o Pseudo Jenofonte quien destaca el libertinaje, la ignorancia y la estupidez del pueblo, de modo que se figura una oposición entre “el mal” y “el buen” orden. Al finalizar su libro, hace del todo explícita su lectura y posición frente a esto señalando que su intención es, textualmente, “invertir la carga de la prueba platónica y el juicio elitista oligarca”. Sin embargo, más tarde, en el mismo texto usted se refiere a un cierto “agotamiento” o “extenuación” democrática cuando indica: “Para poder ser aceptada como sistema político, la democracia debió desembarazarse de aquello que en sus

orígenes su propio nombre enunciaba, debió olvidar el *krátos*, neutralizar la fuerza del *dêmos*, demostrar que la organización que ofrecía a la sociedad se asentaba en la *arkhé*, a la vez principio de orden y autoridad”. Nos gustaría si pudiese desarrollar su análisis sobre ese momento de extenuación.

— Dr. Julián Gallego: Ahí nuevamente estoy refiriendo a muchos textos, pero específicamente a la posibilidad que abre Nicole Loraux para el pensamiento histórico en esta situación en particular. Ella decía en *La ciudad dividida*, en el segmento final llamado “Y la democracia ateniense olvidó el *krátos*”, que en realidad esto es un efecto, una producción de sentido surgida a finales del siglo V a.C. y a comienzos del siglo IV a.C. en la cual circulan supuestos equivalentes de la palabra *demokratía* para referirse a la situación posterior a la Guerra del Peloponeso a partir del 404, básicamente en el siglo IV a.C.

En algunos casos aparece la palabra *pólis*, en otros *politeía*, eso se traduce como constitución, o incluso república -*La República* de Platón es una *politeía* en griego- o algún otro sucedáneo. En todas estas situaciones se acepta que Atenas, en el siglo IV a.C., funciona como una *demokratía*. En el texto, específicamente, Platón la sigue incursionando bajo ese nombre en una situación en la que, respecto a la pregunta anterior, el término ya no es dejado de lado o no es necesariamente evitado, puede ser reemplazado o transformado en sinónimo de otros en el contexto de los discursos atenienses.

Ahora bien, ahí también hay una interpretación del proceso histórico ateniense que es parte de un debate, al cual me quiero aproximar de dos formas: primero, a partir del contexto historiográfico y después, desde mi percepción de esta extenuación.

En el contexto historiográfico existe una interpretación, considerando algunas visiones fundamentalmente aristotélicas, que plantean una revisión de la enunciación del autor (digámoslo así), pues es Aristóteles quien plantea que en determinados contextos existe algo que puede traducirse como una “democracia radical”; la “democracia final”, en función de que ella es resultado último o final; y una “democracia antigua” o a veces “democracia moderada”. Aristóteles construye a través de estas categorías una periodización de la historia ateniense que hace coincidir el surgimiento de la democracia con las Reformas de Solón, a comienzos del siglo VI a.C., diciendo que ella es la democracia que funcionó hasta las Reformas de Efiltes, continuadas por Pericles, en el 462. A partir de ese entonces se desarrolla la democracia que le era contemporánea a Aristóteles, como “democracia reciente” que siguió profundizándose. A eso se suman otras percepciones de Aristóteles respecto de la democracia en donde se participa sin ningún tipo de censo o cualificación, pero distinguiendo a aquella en la que tiene la soberanía la ley de aquella en que es soberano el pueblo.

Respecto de la segunda, es decir, aquella en la que no es soberana la ley sino el pueblo, Aristóteles afirma que es la “peor democracia”, por decirlo de algún modo, pues la ley no tiene primacía, a tal punto que este tipo de democracia no debería ser considerada como una *politeía*, una constitución (de acuerdo con el sentido que tenía para los griegos), sacándola prácticamente de su clasificación, pues ahí donde no impera la ley no se puede hablar de una organización de este tipo, *politeía*.

La historiografía reciente ha retomado la terminología aristotélica que refiere a la “democracia radical” o “moderada” para señalar una periodización diferente en cuanto a los orígenes, pues muchos no situarían a la democracia a partir de las Reformas de Solón en el siglo VI a.C., si no que podría hablarse de democracia recién a finales del siglo VI, con las Reformas de Clístenes. Otros pensamos que podríamos hablar de momentos que pueden considerarse democráticos, pero lo cierto es que hay una transformación que radicaliza la democracia ateniense en las Reformas de Efialtes del 462 y todo el periodo que se abre allí hasta finales del siglo V a.C. Los que aceptamos esta idea, al menos la del funcionamiento de una “democracia radical” durante el siglo V, sea desde la época de Clístenes o de Efialtes, encontramos a finales de siglo el “momento de extenuación” democrático, básicamente a partir de los golpes oligárquicos del 411 y el 404, momento en el que Atenas es derrotada en la Guerra del Peloponeso por Esparta, que produce un cambio en la organización política o el gobierno mediante, con la imposición de una guarnición, la cual en un principio se presenta como el gobierno de 30 atenienses que debían reorganizar la ciudad; luego esta agrupación deviene en el Gobierno de los Treinta tiranos. Las fuentes aristotélicas señalan que en menos de un año hubo aproximadamente 1.500 muertes, etc.

A partir de eso, lo que se señala como un efecto de “atenuación” de la democracia, como una moderación; se trata de una serie de elementos, factores, situaciones que muestran la transformación respecto de cómo estuvo funcionando durante la segunda mitad del siglo V a.C. En concreto, la primera cuestión sería algo en lo cual Loraux insiste mucho: la amnistía. La autora lo transforma en un elemento emblemático, vinculándolo con la democracia contemporánea y los orígenes griegos, es decir, la primera amnistía, y le dedica varios trabajos que están reconectados y organizados en el libro *La ciudad dividida*. Esa amnistía, que en griego se puede enunciar con la fórmula “no recordar los males”, como aparece en algunos textos, da cuenta de algo fundamental: el “pueblo” se hace perdonar su victoria.

Durante el Gobierno de los Treinta tiranos se impone un sistema no solo sanguinario, sino también oligárquico, reservándose el pleno derecho para elegir ciudadanos y expulsando o erradicando de la zona urbana de Atenas a quienes estaban fuera del catálogo de 3.000 ciudadanos plenos. Este catálogo estaba construido sobre la base de quienes podían portar armas, y por sus riquezas (dicho sea al pasar, estaba también Sócrates). Esta situación desemboca en una guerra civil que se presenta incluso como el enfrentamiento de identidades locativas: los de la ciudad contra los de El Pireo. Del lado de los demócratas luchan metecos y esclavos; había una intención de transformar en ciudadanos a quienes formaron parte de la facción democrática, cuestión que no prospera y lleva a Loraux a formular una pregunta parecida a esta: ¿cómo puede ser que, una vez logrado el triunfo, se imponga una amnistía en la que el “pueblo triunfante” no puede hacer justicia respecto a los crímenes cometidos por el gobierno oligárquico? Si bien se ajustició a integrantes de los Treinta tiranos, no se pudo avanzar sobre el resto de los ciudadanos que conformaban el catálogo de 3.000 y que colaboraron de manera continua para que los tiranos ejercieran ese poder.

Allí hay una primera cuestión: la idea de construir una unidad sobre la base de un consenso. Loraux sostiene que algunos líderes demócratas (que no habían sido parte del gobierno de la oligarquía de los Treinta) estaban muy comprometidos con esa amnistía a tal punto que se ceban

y ajustician a los ciudadanos que se quejan, que repudian el hecho de estar conviviendo con quienes los reprimieron, los asesinaron, etc. Es decir, terminan ajusticiando a quienes protestaban exigiendo justicia y no amnistía.

La segunda situación tiene que ver con un proceso que es complejo, tiene matices y en definitiva va cambiando un poco su sentido. Hacia el 410, después del primer golpe, se comienzan a recopilar las leyes que estaban dispersas, se iban resolviendo e inscribiendo pese a tener, incluso, contradicciones entre sí, cuestión que no importaba mucho porque su funcionamiento era práctico, diferente al de ahora. Finalmente, ese proceso de compilación de las leyes termina después del golpe oligárquico del 404, concretamente a partir de un principio que impedía utilizar ciertos “vacíos legales”, ya que el golpe del 411 encontró un subterfugio en cómo funcionaba la democracia para poder introducir cambios sin que estuviesen referenciados en una reglamentación previa, práctica propia de la democracia. Entonces, se llega a enunciar la idea de que no podían utilizarse leyes que no estuvieran escritas. Por un lado, esto puede ser un mecanismo de control “anti-oligárquico”, de algún modo, pero también es un mecanismo de control relativo al propio funcionamiento de la democracia que, al decir de Martin Oswald (quien tiene un libro muy importante al respecto [*From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*]), es una transformación que deriva la soberanía del pueblo a la soberanía de la ley. De alguna manera, refleja el porqué de las quejas de Aristóteles en sus conceptualizaciones al momento de criticar a la democracia en la *Política*: en Atenas, la soberanía de la ley está ahora por encima de la soberanía del pueblo, transformación que se dio tras los golpes oligárquicos, pues con estas reformas la democracia ya no se presentaba de la misma manera.

Si bien existía previamente, se pone en funcionamiento de manera formal, estricta y constante, un mecanismo que se conocía como *graphé paranómon*, que implicaba entablar una demanda contra una propuesta de ley que no aún había sido aprobada. Cualquier ciudadano, de acuerdo con el funcionamiento de los tribunales atenienses, podía iniciar una causa contra otro solo si la propuesta que estaba haciendo era ilegal en función del cuerpo normativo del código, es decir, no se podía contradecir a las leyes ya establecidas. Ahora bien, ¿qué pasa con esa causa? Por un lado, hay posturas que sostienen que esa causa se tramita en los tribunales, de acuerdo con los mecanismos de un juicio, cosa que se puede ver en *La apología de Sócrates* de Platón: un ciudadano puede acusar a otro que también es ciudadano (Sócrates); el demandante argumenta la acusación mientras que Sócrates sostiene su defensa, es decir, ambos ciudadanos deben argumentar a favor o en contra. En este caso [la *graphé paranómon*], lo que compete es la legalidad o ilegalidad de una propuesta: si se resolvía que era ilegal, ella quedaba estancada y se sancionaba al ciudadano que sostuvo esa propuesta por ir contra las leyes “escritas”; ahora bien, si se sancionaba que la propuesta era legal, aparentemente no era presentada necesariamente en la asamblea (lo cual implicaría que se llevara al consejo de los 500 para, recién después, ser tratada como tema de asamblea).

Si se sancionaba su legalidad, o que no era ilegal en todo caso, se piensa (y yo creo que es la manera en la que hay que verlo) que ya adquiriría “fuerza de ley”. Es decir, la propuesta era legal y quedaba vigente, lo que significaba que la asamblea ya no tenía que votarla. Mogens Hansen, quien publicó artículos muy sesudos sobre la asamblea y los tribunales atenienses considera que, precisamente durante el siglo IV a.C. los tribunales comienzan a adquirir esa capacidad, pues

dictaminan o no la ilegalidad de la propuesta y, por ende, ya sancionan su vigencia, si es legal. El otro mecanismo que comienza a aparecer y que también restringe el poder de la asamblea es una organización conocida como el cuerpo de los *nomotetas*, quienes literalmente serían los “hacedores de la ley”: se elegía anualmente un panel de 6.000 ciudadanos y se sorteaban para cada ocasión grupos de aproximadamente entre 1.000 o 2.000. Según Hansen, este grupo es quien termina acaparando la sanción de todas las leyes de carácter general, quedando para la asamblea más bien los decretos dedicados a situaciones específicas y puntuales, por ejemplo, declarar o no una guerra, hacer o no hacer una alianza y cosas por el estilo; lo cual a su vez genera otro elemento que “moderaría” a la democracia, a partir de los cuerpos que se reparten las funciones en la medida en que las leyes comienzan a ser elementos ligados a cuerpos selectivos, a pesar de que los puestos se siguen seleccionando por sorteo; mientras que los decretos son materia de la asamblea. Surge entonces, una diferenciación entre leyes generales y decretos relativos a situaciones particulares.

Esto en cuanto al contexto que sirve para pensar un aspecto de su extenuación y de su transformación. El otro, para mí, tiene que ver con la extenuación en términos subjetivos, de subjetividad política: porque antes de que la “asamblea institucional” perdiese estas posiciones y fuera sustituida por los “cuerpos legislativos” con las características ya mencionadas, la asamblea ya se había destituido a sí misma en un par de oportunidades. Se destituye a sí misma en el golpe del 411, pues ahí se da una asamblea con características diferentes a las habituales: es una asamblea en particular que no transcurre en la Pnix sino que se da fuera de Atenas en un lugar que se llama Colono (precisamente el lugar de orígenes de Sófocles y donde transcurre la tragedia *Edipo en Colono*); lo importante es que no deja de ser una asamblea en donde se decreta la disolución de la democracia y de la propia asamblea. En el 404 si bien está la guarnición espartana y la comisión que se transforma en los Treinta tiranos, no deja de efectuarse una asamblea en la que se vota generar estas instancias de poder, como el “cuerpo de los Treinta” que va a cumplir determinadas funciones, y al mismo tiempo la asamblea también se disuelve: la votación es paradójal, votamos “disolvemos” y si ya nos disolvimos, ¿qué es eso? Desde el punto de vista de la enunciación, eso es lo paradójal.

Hay otros aspectos que también pueden pensarse, con relación a la fuerza del *dêmos*, de la fuerza colectiva aún en la división, en el conflicto en el que no hay consenso; y es que encontramos descripciones que más allá de todo lo mediatizadas que puedan estar nos muestran, no una “división como tal”, sino una dispersión en la que el miedo del pueblo es el componente y el elemento subjetivo del golpe del 411. Tucídides señala que carece de coraje para redimirse, para discutir, para usar el *lógos* para debatir. La descripción que hace de la asamblea que se realizó en Colono es muy gráfica, pues señala que los demócratas o “el bando del pueblo” estaban en un estado tal, que ni siquiera podían reconocerse entre sí pues veían a cada uno de ellos como un extraño, no podían confiar ni comentar su situación porque pensaban que aquel al que le iban a hablar se había transformado en un adherente del “bando golpista”: todo transcurría de tal modo que lo que querían era evitar que los matasen, expulsasen, etc.

En el 404, si bien ya no contamos desgraciadamente con la descripción de Tucídides, la narración de Jenofonte de esos 8 años que van entre el 411 y el 404 deja ver una división que no sería la “división de la *stásis*”, la división entre una facción y otra, sino un estallido en el campo popular de aquellos elementos que permitían su actuación como un cuerpo orgánico. Ahí la cuestión ya

deja de transcurrir en la asamblea y termina en una *stásis*, pero que es técnicamente una guerra desigual, pues un bando cuenta con armas mientras que la descripción de las armas demócratas es bastante rudimentaria, pero bueno...

— Juan Pablo Arancibia: Esto que nos relata parece guardar relación directa con lo que usted atiende en el libro *Lógos y arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua* (2012, Miño y Dávila Editores), cuando mediante la figura del *Filoctetes* de Sófocles refiere a la idea de la desobjetivación del *dêmos*. En ese sentido, podríamos advertir que la relación entre tragedia y democracia eventualmente concierne, por un lado, a un proceso de objetivación y a la afirmación del carácter asambleario, pero por otro, podría concernir al proceso de desobjetivación de la potencia del *dêmos*, el “despotenciamiento” del *dêmos*. Preguntamos, entonces: ¿el carácter trágico de la democracia podría, eventualmente, contemplar este doble juego siempre inestable y vibratorio —como dice Barbara Cassin—, entre potencia e impotencia, entre afirmación y obliteración? ¿En esa tensión se juega la posibilidad misma de la política? ¿Se puede pensar esa relación.

— Dr. Julián Gallego: Sí, absolutamente. Diríamos que hay diversas circunstancias que a mí me llevan a pensar un momento, usando un término psicoanalítico, de “transgresión” del deseo en el que los inicios de la democracia o los efectos de sus inicios pueden hacernos ver, fundamentalmente las tragedias de Esquilo, no porque se manifiesten abiertamente como partidarias de la democracia; de hecho si uno quiere pensar bajo esas líneas, la advertencia que aparece en boca de Atenea, que dice, parafraseando, “hay que alabar lo que no es anarquía y despotismo”, parece ser una apreciación de las tensiones, de las incógnitas que se abren con esa situación.

Las tragedias no dejan de ponderar la importancia de las reuniones colectivas, de las formas colectivas de decisión de la ciudadanía como ámbitos pertinentes para hacer la política. En la antigüedad cuando Esquilo presenta *La Orestía*, en *Las Euménides* particularmente, al tribunal del Areópago (que era el tribunal o el consejo que estaba en tensión con las Reformas de Efialtes, pues Efialtes retiró buena parte de sus poderes), lo que se trata ahí es que un tribunal compuesto por los ciudadanos encuentra un mecanismo para resolver, en este caso un conflicto mítico que en definitiva tiene que ver con si absolver o no a un matricida, Orestes, quien mató a su madre Clitemnestra. Pero más allá del carácter mítico, estamos ante un tribunal que juzga crímenes de sangre, planteando ambigüamente cuál debería ser el rol del Areópago -puesto que era el espacio sobre el que se dirimía en ese momento en Atenas-. Incluso se establece que en el caso extremo de un empate, debe existir un mecanismo que preserve esa instancia de decisión.

Los votos a favor y en contra de la absolución de Orestes son los mismos, con un voto de Atenea a favor de la absolución; lo interesante es que el voto de una Diosa no valga el doble, porque si hubiese valido el doble no habría existido el problema. En caso de empate no se puede sancionar; pero junto con eso, Esquilo nos presenta en *Las Suplicantes* una asamblea que vota unánimemente, no atravesada por la *stásis*. Pero, en sus tensiones, en sus ambigüedades, son tragedias que ponen de relieve un momento expansivo de afirmación de la política democrática, y desde ese pensamiento trágico, el hacerse cargo del problema no para criticar, proponer la eliminación o dejar de lado esas instituciones; más bien para demostrar que ellas existen, toman decisiones, y que esas decisiones son vinculantes para los humanos.

Cuando nos planteamos el trabajo con las tragedias, yo diría que hay un efecto epocal; por ejemplo, cuando se analizan las tragedias posteriores al Desastre de Sicilia, aunque se pueden ver algunos elementos en las tragedias anteriores al año 413. Cuando pasamos a esas tragedias, yo entiendo o encuentro signos de una extenuación o de elementos que marcan y que pueden ser pensados ligados a una extenuación de los efectos de la democracia. Así como Tucídides relatando esa asamblea del 411 en que queda abolida la democracia da cuenta del miedo, así también en las tragedias, como es el caso de *Filoctetes* que es del 409, aparece un elemento ligado al miedo trabajado por Tucídides: en un pasaje uno de los efectos es planteado mediante una terminología que se repite insistentemente, el desconocimiento. Quienes antes formaban parte del *dêmos* comienzan a desconocerse entre sí, no pueden decir cuáles son sus problemas, sus angustias, porque temen que aquel a quien se las van a contar los pueda denunciar, es una situación de absoluta soledad. En ese punto, la tragedia puede brindar elementos para pensar esa condición, y justamente el *Filoctetes* refleja eso, porque el protagonista -obviamente en un contexto mítico- queda abandonado en Lemnos, isla significativa para los griegos pues era controlada por Atenas, la cual es presentada vacía de todo tipo de humanos. Ahí Filoctetes es presentado como un héroe bajo circunstancias acuciantes, en el sentido de que sabe que habla con las piedras, que no tiene con quien comunicarse, a lo largo de toda la tragedia no tiene capacidad para decidir si actuar o no. En este caso, él pide que Neoptólemo, el hijo de Aquiles, sea quien haga algo por él, al punto en que lo repudia porque al hacer algo, hace algo que Filoctetes no quiere, y aun así él no puede hacer nada. Esa idea de inacción, de incapacidad en el sentido pleno de la palabra, de no tener capacidad para actuar, es un elemento que entiendo más allá del formato mítico bajo el que es tratado en esta tragedia.

La forma de presentación es plenamente ateniense, pues está ligada a condiciones subjetivas en dónde ese héroe está atravesado por, digámoslo así, una “ateneidad” que a su vez se puede poner en cadena con otras tragedias del mismo momento (ligadas a los vaivenes de la última década), hasta que llegamos a la representación de *Las Bacantes* de Eurípides en el 405 (*Filoctetes* era del 409). En esa época Atenas está perdiendo la guerra y las propias instituciones democráticas parecen estar “pedaleando en el aire”, dicho no muy técnicamente, incapaces de encontrar un anclaje para su funcionamiento. Lo que termina representando Eurípides en una escena mítica es a un rey desmembrado; este es un análisis planteado por diversos autores que no se puede desconocer: cuando se habla de un rey, se habla del poder y cuando se habla de un cuerpo, aunque sea presentado como un cuerpo individual y personal, es un cuerpo político, y el desmembramiento (lo que ocurre con Panteo, el rey de esa tragedia) es claramente la dispersión del cuerpo político, su fragmentación. No es una división propia de la lucha, del conflicto, si no la fragmentación ligada a una especie de extenuación.

— Juan Pablo Arancibia: En el texto *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad* (2009, Editorial Universitaria de Buenos Aires) usted pone de relieve la figura del campesinado como sujeto político. Atiende a ese proceso de configuración articulando la relación entre campesinado, ciudadano y soldado, cito: “El punto central de esta organización es la defensa del territorio como modo de asegurar la propia reproducción de la ciudad” (p. 65). Sobre la base de esa articulación preguntamos: ¿Puede, en algún rango, decirse que la constitución de la *pólis* primero, y más tarde la propia configuración democrática, tendría en su constitución orgánica una permanente dimensión bélica? Es decir, ¿el enfrentamiento en sus más diversas

formas e intensidades no está siempre presupuesto en esa configuración, estaría siempre latente como un campo de posibilidades que se desata, despliega y repliega? Preguntamos por ese componente o carácter bélico que estaría eventualmente constituido allí.

— Dr. Julián Gallego: Hay ahí una cuestión que, a veces, la insistencia, vamos a decirlo así, sobre la cuestión del carácter bélico de la política, si no aparece aclarada, puede llevarnos a cierta interpretación incompleta. Y es que el ciudadano en la Grecia antigua, en la *pólis* griega, es soldado, y yo insisto -y no solo yo, otros autores también-, hay en ese contexto un trípode de condiciones de desarrollo de la *pólis* o de la comunidad política de la *pólis*, que sería tratada así: el ciudadano propietario, podríamos decir, labrador, campesino y soldado.

Tradicionalmente se ha prestado atención a la herencia cívica, vamos a llamarla, de estos orígenes; pero con buena razón hay autores que han insistido en que, si bien esta configuración implica que “los ciudadanos tenían que estar preparados para la guerra”, no necesariamente refiere a que eran soldados profesionales, más bien es una milicia cívica, ciudadana y, en teoría, una de sus primeras funciones, es la defensa del territorio, de su condición de labrador, de propietario. Por esta razón está, al mismo tiempo, habilitado para ser ciudadano y participar de la política. Ya el propio Marx tenía unas reflexiones digámoslo, un poco hegelianas, respecto a lo que se conoce como las *Formaciones precapitalistas*, con respecto a la relación subjetiva y objetiva con la tierra, etc. Pero, en definitiva, cuando se insiste en la defensa del territorio, también hay que insistir en su contracara, que sería el ataque del territorio, porque, en definitiva, hay muchas guerras -de las que desconocemos sus modos concretos- que se dieron entre *póleis*, entre pequeñas comunidades vecinas, en plena Época Arcaica, en el proceso formativo de la *pólis*.

Otra dimensión de este carácter bélico se da en el cómo las decisiones políticas también estaban atravesadas por la participación en la esfera militar. No es un contexto diferente, pero sí más ampliamente planteado, aquél que nos permite ver las decisiones de los atenienses al momento de decidir si empezar o no la guerra contra los espartanos, y es en ese punto donde justamente las decisiones bélicas (relativas a hacer la guerra o firmar la paz) son decididas mediante las condiciones políticas, es decir, decidida políticamente en los espacios asamblearios. Pero también serían las condiciones en las que el proceso de subjetivación resulta más evidente: había asambleas donde se resolvían cuestiones administrativas, en las que no se ponía en juego la vida; pero cuando había que decidir si ir o no a la guerra, cuando había que decidir qué hacer como comunidad ante una guerra, se ponía en evidencia algo que puede parecer episódico, pero que en realidad era la condición permanente de la ciudadanía. Si bien no es posible hacer un muestreo estadístico preciso, más o menos, en algunos momentos se pueden ver algunos datos. Moses Finley señalaba que Atenas durante el siglo V a.C. había estado en guerra dos años de cada tres; pero no era solo Atenas, porque podían ser sus aliados los que iban a una guerra; o se presionaba sobre ellos para que fuesen a aquellas guerras en las que se decidía no mandar atenienses. A grandes rasgos, esto implicaba estar movilizándolo permanentemente a la comunidad a través de la guerra.

— Juan Pablo Arancibia: En directa relación con aquello, y pensando quizá en otra temporalidad, pero en la actualidad se advierte que —salvo para las y los especialistas— existe una visión donde prima una “construcción idealizada” y normativizada de la democracia, en cuanto ella es presentada como el escenario “siempre racional y pacificado”, en el cual las diferencias y antagonismos “son disueltos en una eticidad y en una racionalidad argumental que conduce

virtuosamente al consenso, a la reconciliación y al buen entendimiento de la comunidad”. ¿Cuánto coincide esa imagen “mediática” de la democracia con los documentos, con las fuentes históricas, con los análisis que el mundo clásico nos deja ver?

— Dr. Julián Gallego: Es una situación que ha sido tratada por diversos autores que, por una parte encuentran que los propios -o una parte- de los pensadores griegos pensaban, mostraban, o proponían la política como una comunidad consensual, como el efecto político del consenso; sin embargo, ante la evidencia de conflictos, ante la evidencia de la *stásis*, de la guerra civil, lo que encuentran esos autores -algo principalmente propuesto por Nicole Loraux- son formas de pensar al conflicto como una anomalía, algo que no debería ocurrir. El conflicto era presentado como una enfermedad que afectaba al cuerpo político. Precisamente, el desarrollo del discurso médico aporta elementos para sostener esa concepción, puesto que para los griegos la enfermedad es una desviación de la norma, no una situación que es propia y posible para el cuerpo.

Ahora bien, si bien los griegos desarrollaron estos recursos argumentales para tratar de eludir el desgarramiento, el conflicto, la lucha civil, no tuvieron más remedio que mostrar su existencia y luego desarrollar un discurso para plantear su anomalía. La cuestión se nos presenta a nosotros, como ejemplo de esa situación, y podemos contemporáneamente observar todos estos recursos para pensar nuestro presente.

Podríamos decir que todas estas situaciones denotan tensiones que tuvieron lugar en los discursos del mundo griego, problemas que llegan a nosotros bajo la línea de pensamiento de la democracia como la “democracia consensual”, pese a que lo que nos muestra un estudio histórico es que en cada momento la democracia estaba rodeada por la idea de la división, a tal punto que, incluso bajo la propia idea de *demokratía*, del gobierno y el poder del *dêmos*, la comunidad está dividida: una parte de la comunidad está contenida en su propio nombre. Retomando elementos de la primera pregunta, el problema no solo está en el *krátos* (que implica un ejercicio que es considerado ilegítimo, en algunos casos), sino que también está en el *dêmos*...

— Juan Pablo Arancibia: Precisamente sobre esa articulación me gustaría plantear solo dos preguntas algo más extensas.

Primero, quisiera vincular dos textos de contextos diferentes donde, en modos distintos, subyace la idea del problema que queremos plantear. En un texto reciente, *Encuentro con las elites del Mediterráneo antiguo* (2021, Miño y Dávila Editores), usted observa que la política oligárquica se manifiesta como una política del signo en donde los jóvenes oligarcas están dispuestos a pasar a la acción. Precisamente, este gesto semiótico de la oligarquía para distinguirse y oponerse a la indiferenciación democrática constituye una “gestualidad antagónica” que avisa o notifica una subjetivación reaccionaria que se aprecia nítidamente en los golpes oligárquicos del 411 y el 404. Esta “política del signo” de distinción como oposición, claramente pareciera constituir una semiótica de clase, lo que evidencia la disputa y la confrontación de clases, si se quiere entre oligarquía y *dêmos*.

Sin embargo, en *El mundo rural en la Grecia antigua* (2003, Akal Editorial) usted hace referencia explícita a los conflictos y hostilidades que se generan al interior de una propia clase, particularmente al interior del campesinado (pp.347-356). Quizá un fragmento paradigmático de aquello se encuentra en el texto *Trabajo y días* de Hesíodo, cuando éste interpela a su hermano Perses. De ahí se extrae una tensión, una pregunta y un problema que quizá resuena en nuestra

contemporaneidad. En apariencia, parece ya no tratarse de la lucha “entre” clases, sino más bien de una lucha interior, propia a la “misma” clase. ¿Cómo podemos pensar este problema en clave histórica y contemporánea, en dónde el *dêmos* parece no solo tener como enemigo a la oligarquía, sino que “el *dêmos* tiene por enemigo al propio *dêmos*”, *dêmos* contra *dêmos*? Eso nos retorna a la pregunta y al problema sobre ¿qué es el *dêmos* y, en definitiva, qué es el pueblo?

— Dr. Julián Gallego: Plantearía algunas diferenciaciones en distintos contextos históricos para después retomar o retornar a cómo esas situaciones históricas pueden servirnos como elementos para pensar más contemporáneamente.

Por un lado, tocando la situación relatada por Hesíodo, está claro que habla de la diferenciación al interior de un grupo que en principio tendría un origen semejante. Si bien por el contexto hesiódico y por cómo está planteado su discurso ahí no se habla de *dêmos*, aparecen una serie de elementos que uno puede asociar -desde nuestra perspectiva- con una “cultura popular”: aparece la aldea, la idea de vecinos, del vecindario, la idea de la reciprocidad entre vecinos basada en una equivalencia aritmética. Hesíodo incluso recomienda en un momento, parafraseándolo, “devuelve al vecino lo mismo que te prestó, incluso un poco más para que cuando nuevamente tengas necesidad, él esté bien dispuesto”. Es decir, aparece la idea de equivalencia, de reciprocidad, y está la diferencia (que en otros contextos es analizada bajo la forma de la *stásis*), que es la guerra entre hermanos: son dos hermanos que en teoría disputan una herencia familiar que ya fue repartida; pero el problema de la igualdad y de la distribución es el elemento que genera el conflicto con la intervención de los reyes, vamos a decir “devoradores de regalos”. Nuevamente, jugando con estos conceptos, diríamos que Hesíodo afirma que esos “devoradores de regalos” no sabrían cuánto es la parte más que el todo, o cuánto es el todo más que la parte: la cuestión del reparto, que a nosotros nos resuena en términos netamente económicos, tiene que ver con la producción de mecanismos de equivalencia o de diferenciación.

En este caso, por una parte, uno podría interpretar más allá de lo que dice Hesíodo o leyéndolo en una clave determinada, cómo el autor comienza a formar parte de sectores que se estarían diferenciando, que se distancian al interior de la comunidad respecto de otros, como el que representaría su hermano Perses. Hay otra parte que piensa que no, que en realidad puede que quizá esté ocurriendo eso pero que, al mismo tiempo, sobre ciertos sectores de la comunidad aldeana, de los sectores populares (en un sentido amplio y no técnico), están interviniendo elementos nobles, los cuales establecen allí un mecanismo de cooptación, por un lado, y rechazo del conflicto y del enfrentamiento, por el otro.

La otra situación que resulta interesante para pensar este problema nos sitúa en un marco temporal en el que la idea de *dêmos* ya está presente. Es algo que ocurre en la propia Atenas a partir de una diferenciación entre sectores del *dêmos* y las actitudes subjetivas que ese *dêmos* comienza a experimentar durante el golpe oligárquico del 411. Ya mencionamos que la asamblea se iba de la Pnix y tenía lugar en Colono: el hecho de que el pueblo parecía disperso, fragmentado, con miedo y con incapacidad para actuar, de tal manera que, dice Tucídides, creía que los conjurados golpistas eran más y más poderosos de lo que realmente eran. Digamos que esa distorsión subjetiva condicionó de manera clave el triunfo del golpe; pero paralelamente hay que considerar la división físico-espacial del *dêmos*: Tucídides nos relata que gran parte del *dêmos* estaba cumpliendo una función central en la flota ateniense (se pueden hacer unas cuentas que dan aproximadamente una cifra de entre 7.000 y 13.000 ciudadanos; no importa mucho, pero

este cálculo se saca considerando cómo estaba organizada la flota, las embarcaciones y la cantidad de gente que llevaban, etc.).

Esos varios de miles de ciudadanos quedaron anclados en la isla de Samos, lugar en el que se concentró toda la fuerza por motivos estratégico-militares, y decidieron no retornar a Atenas porque la consumación del golpe implicaba que ellos iban a ser despojados de todos sus derechos políticos como ciudadanos plenos (ya que el objetivo del golpe oligárquico era achicar el cuerpo político, de ahí su nombre). En esta isla los ciudadanos sacaron del poder a los generales y a quienes dirigían las embarcaciones, pues éstos esperaban provocar la adhesión al golpe militar. Según Tucídides, no sólo decidieron sacarse de encima a esos guías sino que, además, consideraron que la verdadera Atenas residía en la isla de Samos, pues Atenas debía ser fundamentalmente democrática. En ese contexto, como dije anteriormente, la *stásis*, la división, es inclusive locativa: está la Atenas de Atenas y la Atenas de Samos, cuestión paradójica, pues “la *pólis* son sus hombres”.

De esta manera, uno podría haber pegado un salto, si se quiere, pero considero que es un salto válido para ver cómo hay mecanismos mediante los que determinadas élites, en un caso u otro, establecen una cuña, cooptan, reprimen o reducen a una parte de los sectores populares como Perses, subordinados a los *basileîs* con los que está negociando para que den dictámenes a favor suyo y él pueda quedarse con parte de la herencia, mientras Hesíodo aparece como refractario y crítico ante lo que representan esos reyes. Por otro lado, los soldados de Samos sacándose de encima a los líderes que quieren llevarlos hacia la oligarquía, reafirmando a la vez respecto de esa otra parte popular que termina subordinada y dispersa en Atenas, por ende, resignada ante el golpe oligárquico.

¿Qué podemos extraer a partir de todo esto en función de las experiencias contemporáneas? Básicamente con la comprobación de estas situaciones no sabría muy bien si extraer alguna enseñanza; pero se puede comprobar que cuando ocurren -o no- determinadas condiciones para reafirmar esas capacidades colectivas y, ante la imposibilidad de que estas no se reafirmen, existe la posibilidad de que estos poderes, estas élites, estén preparadas para meter sus cuñas y proyectos para las multitudes. Pero, hay mucho más que podría decir...

— Juan Pablo Arancibia: Llegamos a la última pregunta de esta sección.

Numerosos estudios han establecido una relación entre historia y tragedia, usted también atiende a esta relación en «El héroe trágico, el ondulante mar y la insularidad» (*Dialogues d’Histoire Ancienne*, 2014, Presses Universitaires de France-Comté) vinculándolo mediante la metáfora del soberano democrático y su poder de decisión. Nuestro último proyecto de investigación, de algún modo, se sitúa y concentra en esa relación entre héroe trágico y sujeto histórico. Mediante el examen de la *anagnórisis* trágica que formaliza Aristóteles y la propia diégesis que presenta Tucídides de la Guerra del Peloponeso, ¿le parece a usted, y en qué medida, plausible y pertinente examinar o plantear esa relación entre héroe trágico y sujeto histórico?

— Dr. Julián Gallego: Absolutamente porque, por una parte, desde el punto de vista del discurso trágico, el tema de lo que sabe y no sabe el héroe trágico y cómo llega o bajo qué recorrido llega a hacerse responsable de sus actos, más allá de las características propias del discurso trágico, es hacerse responsable de una falta o de un crimen (elemento fundamental de la tragedia). Desde otra perspectiva, lo que a su vez pone de manera clave, como reflexión general ofrecida por el

discurso trágico, es el hecho de que es solo bajo ciertas condiciones específicas que el sujeto se hace responsable es algo ya ha sido planteado por Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet. Cuando señalan, precisamente, de qué manera el discurso trágico se hace cargo, o retoma, y utiliza como insumos en su configuración discursiva cuestiones que están en el debate político o que afloran a raíz del derecho positivo -proceso a través del cual este se afirma en Atenas, específicamente-. Por otra parte, se ha dicho que la tragedia de Atenas está más narrada por Tucídides que por el discurso trágico... no recuerdo ahora bien quién lo plantea...

— Juan Pablo Arancibia: Esa es la tesis de Cornford...

— Dr. Julián Gallego: Ahí está... decía entonces de qué manera Tucídides se hace cargo de esa dimensión trágica. Lo hace justamente proponiendo pensar los efectos de la política, pensando en este caso los efectos que tienen que ver con su articulación inmediata con la guerra, y es desde ese contexto que plantea, a su modo, la cuestión de la responsabilidad.

En un pasaje, a comienzos del libro VIII, Tucídides critica a los atenienses en general, y al *dêmos* -no recuerdo la terminología exacta-, porque en la expedición y el Desastre de Sicilia acusan a los oradores, a los líderes que impulsaron esa campaña, de ser los responsables de haberlos llevado por ese camino y, en definitiva, de ser los responsables de esa tremenda catástrofe. Tucídides se queja, pues para él fueron ellos quienes votaron por eso, ellos fueron los responsables de haber aceptado y votado favorablemente eso. Por lo tanto, Tucídides pone de relieve esa cuestión que ocurre cuando se reconoce y ocurre una situación catastrófica: asumir las consecuencias nefastas.

Aunque, diría yo, ahí aparece una diferencia entre democracia y tragedia: mientras el héroe trágico termina efectivamente haciéndose responsable (el ejemplo paradigmático es Edipo quien termina efectivamente haciéndose responsable de sus actos), en la democracia tal vez por efecto de sus mecanismos de funcionamiento, por cómo se da la subjetivación del *dêmos*, la responsabilidad no puede asumirse en los términos que pretende Tucídides, es decir, no se puede decir “estos son los responsables”. Tal vez ahí hay un mecanismo que sirve de preservación para el funcionamiento asambleario, ahí hay algo para tener en cuenta...

Yo considero que hay elementos de la subjetividad trágica del héroe que pueden servir para pensar cuestiones relativas al problema de la decisión y la responsabilidad que acompaña a esa decisión; pero el carácter, digamos, metafórico de ese pensamiento justamente tiene el límite de reconocer las condiciones del sujeto. Por supuesto, sin entrar en la lectura psicoanalítica del héroe trágico, cuestión que propone corregir Vernant en *Edipo sin complejo*.

— Juan Pablo Arancibia: Muchísimas gracias por sus respuestas profesor. Abrimos la palabra a quien desee tomarla.

— Dr. Pablo Arias: Muchas gracias por una exposición tan precisa, profesor. Voy a intentar articular un par de ideas para ver si provoca alguna reflexión en usted.

Primeramente, se podría decir que la intención de una “democracia liberal”, una “democracia sin conflictos” no puede tener lugar si no es avasallando, imponiéndose, purgándose (purificándose), cuestión que se hace evidente en “La República” de Platón cuando, por ejemplo, se expulsan a los artistas de la *polis* por su “mimetismo”; problemática central para la tragedia. Pareciera ser que la representación de la “democracia liberal” no logra concebirse si no es por medio de una representación que anhela ser una “presentación verdadera”, “ideal”, “pura”, “originaria”; mientras que vemos en el intento trágico la posibilidad de una exposición de lo contrario, pese a

la imposición de la lectura aristotélica en la tradición, a saber, la preponderancia del carácter catártico en su interpretación.

De alguna manera, se puede destacar que en la tragedia no se busca una representación, sino una “asunción de la representación” como tal. Ella, puesta en el espacio escénico, no pretende ser verdadera ni instalarse como tal, sino que asume esta imposibilidad. Me parece que ese aspecto podría rescatarse de la consideración trágica al momento de pensar la deriva que ha tenido la democracia occidental. Este movimiento de “intención de presentación” es lo que se ve a lo largo de todo el desarrollo de la modernidad como el “momento especulativo de la identidad”.

Quiero destacar que en el “momento moderno” hay una pretensión absolutista en la identidad y la presentación, cuestión que me lleva a retomar el problema de la tragedia puesto en relación con lo que se podría llamar: “pensamiento identitario” en donde el caso del héroe trágico deviene ejemplar. ¿Quién es el héroe de la tragedia? Aquel que se sobrepone a la muerte, Edipo lo es. Si bien él muere en otra tragedia, en “Edipo tirano” no muere. Este no es el caso de “Antígona”, ahí Hölderlin vio de alguna forma cómo en esta tragedia tiene lugar la muerte y, por lo tanto, tiene lugar algo irrepresentable en la representación, en cambio, Edipo se vuelve loco por la búsqueda de la verdad.

Parece ser, de alguna manera, que lo que muestra la tragedia no es el problema de la muerte, sino, justamente, la locura de llegar a pensar su presentación. Nos pone en una cuestión que Hölderlin llamó “sobriedad”, la cual tiene que ver de alguna forma con acercarse a través del pensamiento, en tanto pensamiento, sin volverlo “la cosa misma”, “la identidad real”. Creo que este punto, que es la diferencia que permite ver una “presentación” y una “representación”, permite articular, de la misma manera, una relación entre tragedia y democracia como “idealidad”, como una “democracia delirante” que pretende no tener conflicto.

— Dr. Julián Gallego: Lo que planteaste efectivamente me provoca una “idea” ... Está claro que en la tragedia ocurre una mimesis que transcurre en una “dimensión de representación”. Vernant y otros autores que lo siguen proponen que en la escena se “juega a ser otra cosa”, por ejemplo, una autora lo cita refiriéndose a las representaciones femeninas de la tragedia. En su contexto y por varias razones, esta comunidad viril y dominante excluye a la mujer del espacio público y relega su vida a lo “doméstico”; por lo tanto, quienes juegan a “ser ese otro” son actores varones que hacen de mujeres.

Sin embargo, hay otra parte acotada de la representación trágica en la que la relación de “eso representado” con el público, el carácter representativo, queda suspendido, se suspende el correlato a través de las reacciones emocionales, del cómo se activan en el público estas emociones pues se vinculan con aquello que está en escena, como “si de verdad estuviese ocurriendo”, como si no fuera representación. Hay un ejemplo que es bastante conocido que da cuenta de esto, Heródoto relata que a comienzos del siglo V a.C. un autor llamado Frínico representó *La toma de Mileto*, que narraba la caída de esa ciudad ante el avance persa. La representación produjo tal reacción que el público ateniense prorrumpió en llanto de tal manera que se llegó a prohibir su representación, y el autor fue multado por haber puesto en escena la tragedia de un pueblo de la comunidad jónica, con la que se identificaba Atenas. Estas pasiones intensas, que también trabaja Nicole Loraux, parecen abreviar, cortar, quitar la distancia con lo “representado”, cuestión siempre paradójica tanto en la tragedia como en las representaciones artísticas, teatrales, etcétera.

Por otra parte, me parece que la “idealidad de la democracia consensual”, como tú la llamabas, como puro y pleno consenso, al ser una representación es también una construcción que deja de

lado (y en muchos casos de manera intencional) a la *stásis*, a tal punto que muchas veces nosotros mismos, ya asumiendo el carácter existente de esa división, hablamos de un doble plano y de la tensión subyacente que existe entre ambas, marcando una distancia que nos puede llevar al terreno “representativo”; esto al menos puedo decir respecto a la tragedia y la democracia en la Grecia clásica.

Respecto a la cuestión contemporánea, Hölderlin escapa a mis lecturas, así que no podría plantear mucho respecto de eso. Si bien hay una cuestión que no está plenamente relacionada, pero a medida que ibas hablando se me cruzaron un par de imágenes respecto a ciertas tensiones que se dan en la Modernidad, tomada en un sentido amplio desde el punto de vista epocal, en las que, por una parte, se construyeron ciertas concepciones “representativas” vinculadas a la representación, pero a la vez también se aprecia a una instancia en tanto es representativa de otra. El concepto de Estado es propio de esa Modernidad (y en este punto ignoro por qué se me ocurrió), pero ya en el siglo XIX no se dejaba de apelar a la “representatividad” incluso bajo figuras heroicas: el Romanticismo apela a ellas como la síntesis de un pueblo y de una nación, desde ahí uno puede asumir la idea de la representatividad. Pero, como decía, esta figura es paradójica, pues en algunas circunstancias ellas aparecen como figuras que operan como crítica de lo que producen los mecanismos políticos representativos, ya que muchas veces estas figuras eran construidas como críticas al Iluminismo, contexto en el que buena parte de la teoría política moderna se construye. Me parece que ahí la tensión entre “representación” y “presentación” aparece, según el elemento que tomemos en cuenta para pensar esa cuestión.

— Asistente al costado del Dr. Cataldo: Quisiera cambiar un poco el tema, y preguntar sobre la noción de ciudadano campesino y soldado. ¿Cómo se vincula la relación entre guerra y democracia, en su opinión, y hasta qué punto podríamos decir que su contingencia es constitutiva y determinante, o hasta qué punto se condicionan y determinan dependiendo del grado de su vínculo? ¿Hasta qué punto son constituidas entre sí, según esa tríada que expone?

— Dr. Julián Gallego: Diría que ahí ya hay una cuestión vinculada al tema de la “democracia consensual”, o no, dependiendo de donde provengan estos discursos. Una posible relación entre guerra y democracia puede ser planteada considerando quién es el emisor, cuál es su intencionalidad, etcétera.

En este punto me parece que es válido plantear en muchos sentidos la relación entre guerra y democracia inclusive más allá, entre *pólis* y guerra, si uno acepta la noción aristotélica de la *pólis* en donde su forma es dada por su tipo de gobierno y constitución, es decir, si cambia el gobierno de la ciudad cambia su forma. Es posible trasladar la democracia a la *pólis*, pero más allá de eso, diría que esta relación puede plantearse desde diversos aspectos.

Centrándome en la historia antigua, en la medida en que la democracia ateniense decide hacer la guerra en innumerables ocasiones se podría decir que la democracia griega es el origen de eso que fue llamado el “Imperio Ateniense”. Hay una hipótesis que sostiene que esta transformación se materializa a través de la constitución de la Liga de Delos, organización creada con fines bélicos, específicamente para la defensa ante un nuevo y posible ataque persa. Sobre esa base, casi apenas iniciada la asociación, los atenienses procuran ponerla bajo su control y constituyen una dominación que curiosamente Tucídides llama, pero especialmente Heródoto, bajo el nombre de *arkhé*. Esta versión de la *arkhé* es muy repudiada por quienes la sufren en la obra de Tucídides: por centenares de *póleis* griegas de la zona del Egeo.

Ahora bien, hay también una dimensión del vínculo democracia-guerra que está más allá de la *stásis*. Como veíamos anteriormente, bajo ciertas interpretaciones la democracia es el triunfo del

pueblo (Platón), y la expresión que citaba anteriormente de “triunfantes”, el participio *nikésantes*, es decir, el “pueblo triunfador” o victorioso, se puede aplicar tanto a la guerra con comunidades externas y a la lucha civil. Precisamente, he de volver a esta cuestión: *Nike*, que luego los norteamericanos transformaron en Nike, es la Diosa de la victoria y ella tenía una estatua en la acrópolis de Atenas. A ella, además de Atenea, era a quien se le consagraban las victorias sobre los enemigos externos; pero, en Platón, el verbo sobre el que se construye el participio *nikésantes* se utiliza para referir al triunfo de los pobres sobre los ricos. Todas las descripciones que siguen a ese párrafo cuentan cómo mataban, expropiaban, expulsaban, etcétera; es decir, eran efectos asociables a la guerra de manera tal que es perfectamente legítimo seguir pensando el vínculo democracia-guerra, y, en este caso particular, entre democracia ateniense y guerra.

— Dr. Tuillang Yuing: Junto con sumarme a los agradecimientos, me gustaría insistir respecto a una sentencia que usted mencionó en una de sus conferencias, en donde se refería a los “espectadores” de la asamblea griega haciendo un guiño a la “cuestión teatral”. Lo pienso en términos de subjetivación política, para ver si hay algo que se pueda llegar a pensar ahí. Me gustaría también traer a discusión la visión dionisiaca propuesta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* para preguntar si, de alguna manera, ¿el *dêmos* se puede comportar de otra manera que no sea de forma gregaria, dócil? Me permito también insistir en la figura que Aristófanes usaba para ilustrar esto: el *dêmos* “embobado” escuchando a la gaviota.

Es decir, ¿podría ser un elemento constitutivo de la “política del *dêmos*” (e incluso, inscrito de manera más profunda en la democracia), al momento de encontrarse en asamblea para escuchar a los oradores, la “representación” que “pone en lugar” a ese “pueblo”?

— Dr. Julián Gallego: Es importante darle una vuelta a algo que decía hace un momento respecto a la cuestión de la mimesis. Hablamos de “representación” porque de alguna manera, para nosotros, el teatro es una representación, la escenificación y la puesta en escena dan cuenta de esto. Pero la mimesis refiere más a la imitación que a la representación. Planteo este matiz porque siento que ahí se está jugando a ser otro, respecto de lo que el “mismo actor es”; pero respecto a lo que estabas planteando, la idea de representación puede generarnos ciertas interferencias.

Creo que, por ese lado, va la idea del “pueblo como actor”, a la manera en la que “actúa” ante los oradores, al transformarse en espectadores de discursos. Esto aparece tanto en el texto de Tucídides y en la imagen que citaste de Aristófanes, en la cual los discursos parecieran provocar un efecto sobre quienes los escuchan. Yo no sé si realmente ahí está funcionando una “espectacularización” que implique, de manera necesaria, una representación, pues precisamente las perspectivas que cité ven que hay un traspase entre el teatro y la política (o el funcionamiento teatral y el funcionamiento asambleario y de los tribunales), pues la cuestión del “espectador” no supone necesariamente una pasividad, sino que también una participación activa.

Parafraseando a Tucídides, cuando dice al *dêmos*, poniendo en boca de Cleón, que “ustedes organizaron este espectáculo, ustedes son los responsables, y ustedes son quienes lo han transformado en esta cosa”; así los hace responsables, es decir, los piensa como sujetos activos y protagonistas. Pareciera decir que ellos, en tanto pueblo y en tanto democracia, hicieron eso posible, hicieron eso ya en el origen de la democracia ateniense.

Hay otra situación que puede parecer nimia, pero en una de las conferencias dictadas durante mi visita señalé que uno de los mecanismos de la participación democrática es el ruido como situación permanente, inclusive los abucheos. Esto no está dicho en ese pasaje: Tucídides desarrolla el discurso de Cleón con una coherencia absoluta, mientras que un espectador, me

parece, podría estar al mismo tiempo “reboleándole algo”, no sé si literalmente, pero era algo que muchos pueblos árabes hacían, rebolear el zapato cuando se estaba repudiando algo.

Esa condición implica que no se está de manera “quieta y pasiva” cuando se está escuchando algo, hay una condición de recepción del discurso que está sujeta a la “reacción” por un motivo o por otro: hay agitadores entre la multitud, hay otros que piensan de manera diferente y van a tomar la palabra para decir lo contrario de quien habló, otros van a buscar generar intervenciones e inclusive decir “pateadas” y todo lo que uno pueda pensar que ocurra en una situación similar. Por ende, eso transforma al “espectador” en un “actor”. Si bien las condiciones, las reglas y las pautas son diferentes en el teatro y en la asamblea, en ambas se desarrollaba la “emisión” en un espacio dispuesto bajo la forma de un semicírculo.

Esto también se relaciona con la recepción de las tragedias (como también de las comedias), pues ellas eran presentadas en forma de competencias y eran premiadas. En estos “combates” se presentaban tres autores trágicos, cada uno con su trilogía, para ver quien obtenía el premio mayor. Uno de los parámetros que utilizaban los jueces nombrados por el pueblo era la recepción del “público”: los aplausos, el llanto, los insultos, etcétera. Inclusive, según la intensidad de estas reacciones, también se expulsaba a los autores.

En las condiciones de cada práctica, sea la democracia o el teatro, hay necesariamente mecanismos de participación. Esto aparece en *Las Leyes* de Platón, donde indica que debido a la forma que adquirieron las puestas en escena, es decir, el funcionamiento teatral, se le permitió a la multitud expresarse y hablar sin miedo. Básicamente sostiene que quienes “dejaron de tener miedo” fueron quienes construyeron una “teatrocracia” como una metáfora de la “democracia”. Rancière toma esta cuestión para hacer sus análisis del espectador y el ruido de la participación teatral. No sé si todas estas situaciones puedan quedar cubiertas en la idea de “representación” ...

— Dr. Héctor Cataldo: Mi pregunta es sobre el “espacio público”, ¿acaso la palabra espacio no alude a algo más que a un lugar físico? Por ejemplo, en aquel ejemplo que usted ilustraba, en donde existían los atenienses de Atenas y los atenienses de Samos. El espacio en ese caso pareciera no ser un lugar específico, ¿de qué tipo es ese “tejido”?, ¿cómo se caracterizaría?, ¿cuál sería su componente? Formulo estas preguntas considerando algo que usted mencionaba recién y vinculándolo a la distinción entre *epistème* y *dóxa*: el espacio público es *dóxa* por definición.

Si vinculamos este concepto con el cuerpo ¿qué tipo de tejido, en la época de la Grecia antigua, se estaría jugando en el espacio público donde hay un despliegue corporal a partir del elemento lingüístico? Yo tengo la siguiente idea, que por supuesto puede estar errada: el orador o cualquiera que habla (me imagino que entre los asistentes a la asamblea también conversaban entre ellos), entonces, la dimensión de la *dóxa*, de la opinión, supone que los otros no pueden percibir el “verdadero” sentido de lo dicho, que está emitiendo una opinión a partir de su propia condición de cuerpo. Es como si lo que se dijese, de cierto modo, le pertenece al que escucha en la medida en que también es otro cuerpo... Me parece que ahí hay una aproximación al espacio público entendido como “tejido”.

— Dr. Julián Gallego: Me parece que se puede tomar en consideración, por una parte y con relación a esto último que dijiste, que quien emite una opinión en principio, desde el punto de vista de la noción corporal (son varios los aspectos corporales que ahí se juegan), pone a funcionar en su materialización al aparato fonador: juega con la emisión del sonido, es decir con su “materialidad”. Por supuesto que el que escucha, el oyente, y digamos una audiencia si tenemos un colectivo, pone otra “materialidad” que sería el aparato auditivo.

Eso, que es lo que uno puede abstraer de cualquier tipo de organización institucional, ya está implícito de manera lógica, pero al plantearlo en el contexto institucional de la asamblea no solo se juega en estas dimensiones relativas a la emisión de sonidos, pues emitir discursos no es hacer cualquier grito gutural (pese a que estas ya se daban, como hablábamos recién, a través de los gritos de molestia).

Emitir una palabra en asamblea implica asumir otras pautas, más allá de la condición de emisión del sonido y de recepción, como se exponía, sino que hay también un aspecto espacial donde el que habla se coloca en el centro de la tribuna. Pero también hay que considerar otro punto propio del juego democrático: una especie de individualización y/o despersonalización del hablante, según las circunstancias que remiten a una instancia posterior. ¿Por qué despersonalización? Porque al menos en ese espacio, cuestión que planteo en el libro *La democracia en tiempos de tragedia*, quien toma la palabra ofrece su aparato fonador para que una parte de la comunidad hable a través suyo. Y pasando al discurso que estructura el efecto de eso, es decir, si esa posición triunfa y se transforma en mayoritaria, si es votada mayoritariamente, se despersonaliza: lo que se inscribe es una decisión del pueblo. Luego los decretos tienen una cuestión formular: si en esa asamblea hubo alguna sugerencia o si se propone algo más se hace una enmienda.

El decreto popular, a posteriori, no es del individuo que lo propuso, es de la comunidad. Esto ocurría así salvo cuando los efectos de esa decisión se volviesen nefastos, cuestión que se aprecia en el pasaje del libro VIII de Tucídides al cual volvemos una y otra vez: si ellos no hubiesen votado de esa forma, los efectos no habrían sido tales, así que ahora le devolvemos la responsabilidad a quien habló y dijo tal cosa. Ahí hay un juego interesante para pensar lo corporal, a nivel concreto y metafórico, el “cuerpo reunido” es quien asume la responsabilidad, dependiendo de las condiciones y efectos posteriores.

La segunda cuestión tiene que ver con la “espacialidad” de la que hablabas. Por una parte, es cierto que el espacio es un espacio que se puede abstraer de un lugar concreto, no de manera absoluta, y materializarse en diferentes lugares. Cuando se dice “los hombres son la *pólis*”, se quiere decir que la ciudad es la comunidad que está reunida bajo determinadas condiciones. Ahora preguntemos (no sé si plenamente, pero a la luz de lo dicho, es pertinente) ¿eso necesariamente implica, bajo alguna definición técnica, espacio público? Hay discusiones historiográficas sobre este tema, sobre si es pertinente usar o no el término. Yo creo que considerando esta forma de plantear la cuestión del espacio público hay que revisar un libro llamado *Politics and the Street in Democratic Athens*, de Alex Gottesman, que apelando a esta idea abre el problema a diversas inscripciones y situaciones y le pregunta al pasado. En este punto, aquellos que plantean la cuestión del espacio a partir de la materialización son totalmente legítimas.

Cuando decía que “la *pólis* son sus hombres”, presente en algunas fuentes, no era para negar una materialidad espacial. Muchas ciudades tenían el *ágora*, espacio donde se realizaba la asamblea. La particularidad de Atenas es que contaba con tres espacios diferenciados, mientras que en otras ciudades solo había uno (que era el *ágora* ya mencionada). En estos espacios se desarrollan, incluso, otros aspectos como lo es la idea del *ágora* comercial, en términos económicos, pero también uno relativo a los edificios públicos. Junto a esto, también aparece el teatro, cercano a otro espacio, la acrópolis, y la Pnix que era otro lugar de reunión de la asamblea.

Con eso en mente se puede afirmar que había una multiplicidad de espacios donde transcurría, si no lo llamamos espacio público, la vida política y comunitaria. Me gustaría llamar la atención respecto a la diferencia con el pueblo romano, pues sus ciudades debían tener ciertas condiciones

para ser consideradas como tal: debían tener su foro, un acueducto, una fuente de agua y sus templos. Si no las tenían no podían ser llamadas *pólis*, o *civitas*, como decían los romanos.

Lo que quiero señalar es que, por una parte, estamos ante una discusión sobre la aplicación (o no) de la categoría “espacio público” para determinada línea de pensamiento y, por otra parte, existen quienes aplican esta categoría solo para referir al *ágora*. En discusiones posteriores, lo que se intenta negar es esa materialidad concreta, se opta por poner el foco en cómo transcurría la política en esos espacios que nosotros podemos identificar como públicos, es decir, la política en las calles más allá del espacio concreto de decisión asamblearia.

— Juan Pablo Arancibia: Quisiera insistir en la línea que plantea el profesor Cataldo y orientar la pregunta hacia otro desenlace o conclusión analítica. Estructuraré la pregunta en torno a la representación de los discursos: ellos, en cierto modo, conciernen el ejercicio mismo de la representación. Y entonces si recuperamos la figura bastante reconocida y trabajada de la *métis* asociada a la astucia, al engaño e inclusive a la figura misma de la mentira.

Hay pasajes célebres de *La Ilíada*, por nombrar algunos ejemplos, donde Atenea engaña a Héctor y se hace aparecer en la forma de su hermano. Ante las embestidas de Aquiles, quien le dice no esperes más y sal a confrontarlo, se le conduce a un engaño y Héctor arremete, pero es tumbado por Aquiles. Quizá una figura más emblemática es la de Clitemnestra engañando en la alfombra roja de Agamenón, en donde dice explícitamente “no te miento” cuando le pregunta por su hijo Orestes. Recuerdo otro momento en *Los Persas* cuando se interroga al mensajero para saber cómo se venció al ejército de Jerjes; ahí los griegos envían a un emisario supuestamente traidor para incitar la arremetida persa diciendo que los griegos son cobardes y se van a rendir, constituyendo en base a eso una emboscada. Considerando estos ejemplos, la idea de la *métis* aparece en la tragedia y en el discurso historiográfico de Tucídides en distintas figuras y escenas, obviamente Odiseo es el paradigma.

Si nos detenemos a pensar, entonces, en que la figura del enfrentamiento, el conflicto y la disputa no terminan con la embestida de los cuerpos, la guerra, el despedazamiento, la ocupación e incluso la devastación de los territorios. En todo momento, entonces, estaría operando una nervadura íntima y estrecha entre palabra y cuerpo, discurso y acción, *lógos* y *érga*. Hay ahí un compromiso, una performatividad, en la que el lenguaje deja de ser una “mera representación” y pasa a ser “pura acción”.

Al detenernos a revisar en la tradición filosófica cómo fue pensado lo político, la ciudad, ese supuesto saber político que usted ha expuesto, en esa jerarquía, estatuto, distinción, supremacía cognitiva, estado de saber-poder, etcétera, cabría la posibilidad de detenernos y decir: bueno, hasta ahora la tradición metafísica solo nos ha presentado y configurado una conceptualización de lo político (en toda su trama y tesitura) que parece operar por desmentido. Es decir, ni siquiera al interior del espacio comunicativo de esa “democracia idealizada” se cumplen las reglas mínimas que exige el discurso, tampoco la eticidad, la racionalidad. Espesor analítico-argumental que incluso desde el mundo clásico hasta la democracia moderna, se presta para hacer una revisión histórica de su “desmentido”, mentira, engaño, encubrimiento, adulteración. Como esa inteligencia no necesariamente expresa una virtud, un bien común o un interés general.

Entonces, eventualmente, al realizar una travesía sobre cómo se construyó ese “mitologema del orden” cuya máxima figura vendría a ser la democracia, la cual nunca ha dejado de estar en hostilidad. Todas estas exposiciones y conversaciones que hemos tenido estos días, y en alguna medida todos los ejemplos aludidos: desde la fundación de la resistencia griega ante la invasión de los Medos, la extenuación democrática en la Guerra del Peloponeso, la *stásis*, los golpes de

Estado del 411 y el 404, etcétera, dan cuenta de cómo la democracia, desde el momento de su gestación hasta el de su ruina, estuvo atravesada por relaciones bélicas, por relaciones de fuerza, totalmente asediada por enfrentamientos, por embestidas en el lenguaje y en las acciones. Precisamente, lo que recordaba respecto al cómo se configura la Liga de Delos y luego Atenas “en defensa de la libertad del mundo griego” termina ejerciendo la represión sobre la “rebelión de Mitilene”.

Si empezamos a hacer un sobrevuelo general y a revisar episodio por episodio, intentando hacer un diagrama o análisis histórico general ¿qué tanta distancia o proximidad pudiésemos tener con la concepción idealizada de lo político, de la política, de la democracia “de un buen hacer”? Y claro, ¿en qué medida la concepción filosófica “socrático-platónico-aristotélica” triunfa como agenciamiento civilizatorio y opera por obliteración y encubrimiento de aquellas lecturas que descifran a la política bajo otras claves? Estoy pensando en Protágoras, por ejemplo. ¿En qué medida hablamos y constatamos ese “mitologema” para volver a reclamarle algo que supuestamente no tiene? ¿Por qué volver a reclamarle?

Eventualmente, si pudiésemos hacer una suerte de “dislocación de lo político” ¿no cabría otra posibilidad de pensar lo político y de habilitar una otra imaginación política? Momentos en los que no necesariamente tengamos que rendir tributo, por un lado, y, por otro, levantar una querrela a un imaginario político que nunca se ha verificado. Por ejemplo, ante la relación entre derecho y justicia y con todas esas configuraciones axiológicas, “virtuosas” de lo político, y un poco en la línea de Nietzsche pensando “la gran política”, “la gran guerra” ...

— Tuillang Yuing: Y Trasímaco diría yo.

— Juan Pablo Arancibia: Por supuesto.

Entonces, explicitar las relaciones de fuerza: desembozadamente pensar lo político en clave bélica, descifrar la democracia como una relación de fuerza cuyos juegos, posibilidades, oscilaciones e intensidades no son reductibles. En este borde siempre problemático, riesgoso y delicado en el que ella se mueve hay, por un lado, un movimiento afirmativo, expansivo, de subjetivación emancipatoria que trae consigo, y, por el otro, un movimiento peligroso de caída, de ruina, de su devastación...

Quizá la democracia ateniense, desde el momento del triunfo durante las Guerras Médicas hasta su ruina, sea la diégesis o el periplo de esa tensión entre *pleonexía*, afirmación y victoria con su reverso: aquella victoria que la hace sucumbir, que le lleva a su *hýbris*, a su ruina.

Estoy pensando, por ejemplo, en el contexto chileno. El próximo año se conmemoran 50 años del “Golpe de Estado” y hablando con una mínima honestidad intelectual, quien realiza este acto es la democracia, son los sectores demócratas, los partidos demócratas, específicamente los “grandes demócratas” quienes inducen, conducen, coordinan, confabulan, conspiran (obviamente por intervención e injerencia imperial-norteamericana). Incluso Patricio Aylwin, gran emblema y defensor de la democracia, también participa de manera activa en esta conspiración. Es decir, los demócratas realizan el golpe de estado contra el demócrata Salvador Allende...

Entonces, usando la expresión de Philippe Lacoue-Labarthe ¿en qué medida y hasta cuándo vamos a seguir creyendo en la “ficción de lo político”? ¿En qué medida habitamos la ficción de lo político que solo tiene por afán la administración de una “deuda infinita”, su gran promesa incumplida? Ficción que espera administrar un lugar vacío e indeterminado a condición de no realizar la promesa, sino ponerla a trabajar y postergándola de manera indefinida. Con Tuillang hemos trabajado este problema bajo la figura del “mitologema democrático”.

Me quedo con esta perplejidad...

— Dr. Julián Gallego: Hay muchas cosas que decir...

Primero, adherirse a la idea de volver a Platón para invertir la carga de la prueba y asumir positivamente que la democracia tiene un carácter bélico, es decir que ella es la victoria de un grupo por sobre otro, lo que también implica una derrota. La segunda cuestión que pensaba, a partir del recorrido que planteaste, es que la categoría de la mentira y el engaño fue planteada dicotómicamente, en reverso a la verdad, por los propios griegos. Uno podría “protagóricamente” plantearlo bajo otro formato y escapar de la dualidad verdad-mentira, pues supone la existencia de un estrato verdadero que está siendo eludido, tapado o no mostrado, cuando hay una verdadera intención detrás del uso de un artilugio.

Es en este punto donde aparece justamente lo interesante del análisis: una ponderación positiva de la *métis* como un tipo de saber inmanente a las situaciones y lugares en donde se aplica, el cual tiene por finalidad lograr un objetivo antes que un discernimiento o desplazamiento de la verdad absoluta. El ardid espera hacer algo, actuar o hacer actuar de determinada manera (está la dimensión del engaño que podría plantearse también de esa forma), pero justamente esta dimensión opera en términos concretos y prácticos sobre la cultura.

Siendo protagóricos, a pesar de no tener acceso a Protágoras, en el *Teeteto* Platón le hace decir que las cosas no son ni verdaderas ni falsas, sino que hay algunas mejores y otras peores. En esta relación mejor-peor existe otra dimensión, aun cuando en el diálogo las perspectivas de Protágoras sean tratadas de un modo paródico, en la que Protágoras sostiene que no se está discutiendo sobre la verdad, y, como consecuencia, tampoco de la mentira ni del engaño: se está discutiendo sobre cómo obtener, lograr o hacer que las percepciones sean mejores para algo, o mejores que otra cosa, que es justamente lo que abona el relativismo protagórico; pero esto está en función de ese relativismo respecto a la *dóxa*, es decir, cuándo una opinión se vuelve más válida que otra, no más falsa o verdadera.

Hay un pasaje en el que estas cosas aparecen, bajo un lenguaje determinado, que Heródoto pone en boca de Darío. Ahí, ateniéndonos a las traducciones, se utiliza permanentemente una contraposición entre lo *alethés* y lo *pseudés*, entre lo verdadero y lo falso. Hasta que en un momento termina diciendo que si alguien usa la verdad para convencer a otro y logra triunfar, esa verdad es la que importa. Pero si alguien usa la mentira y consigue que eso sea aceptado como lo más extendido y lo más aceptable, también será válido, pues si quien usa la verdad y pierde, y no gana el debate (al igual que quien usa la mentira y tampoco triunfa), la categoría deja de tener sentido.

Esto lo planteó con mucha claridad Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* respecto al problema de la *dóxa*. En este libro se refiere al pasaje del régimen de verdad de la palabra mágico-religiosa al régimen de verdad de la palabra-diálogo. El primer régimen implica el lugar absoluto y superior de la palabra: quien dice la palabra, el rey o el sacerdote, la dice porque es verdad; su lugar es el lugar de la verdad; la verdad está en el lugar de enunciación; se trata de un espacio jerárquico. En el segundo régimen la palabra toma el camino del diálogo, el entre dos; no se dice la palabra porque es verdad, sino que se construye la verdad a partir del intercambio y el debate de argumentos: la verdad está en el enunciado; se trata de un espacio común, igualitario.

De modo interesante, este funcionamiento se abre hacia una articulación entre guerra y debate, puesto que el diálogo se puede pensar también como un combate de palabras, a partir del hecho evidente de que se produce un enfrentamiento por conquistar el lugar de la verdad. Una conquista efímera, si se quiere, en la medida en que siempre se puede volver a retomar la discusión entre

una posición y otra. La palabra-diálogo supone, pues, que cada posición en el debate busque lograr la preeminencia apelando para ello a la capacidad persuasiva de la palabra: se trata siempre de vencer en el combate de argumentos (lo cual, como se desprende claramente, resulta fundamental para el funcionamiento de una asamblea de modo que la mayoría se torne favorable a una propuesta).

La verdad de esta palabra ya no es producto de una revelación a priori ni del hecho de que se dice la palabra por el lugar de verdad que se ocupa, sino un efecto posterior del debate de argumentos retóricamente sostenidos en un medio que necesariamente debe ser abierto y reconocer la existencia de una igualdad: quienes combaten argumento contra argumento se enfrentan, pero son entre sí iguales.

Pero, ¿quién determina en la contienda dialógica de qué lado está la verdad en los argumentos que se contraponen en el debate? No se trata de la muerte del contrincante, como sucede en el enfrentamiento militar. En el debate debe haber un tercero que intervenga y determine, y esto implica que la palabra ya haya quedado sometida a la consideración de una comunidad. Por ende, la palabra-diálogo nos lleva también al problema del público, a la publicidad del debate, a la existencia de una audiencia con capacidad de decisión sobre la palabra emitida, esto es, al *ágora*, como comentábamos hace un momento, y, por ende, a la asamblea. Se trata, pues, apelando a la terminología griega específica de esta situación, del *ágora* en donde el *lógos* queda sometido a un *agón* que es permanente, puesto que, de otro modo, la palabra-diálogo dejaría de existir. Todo lo cual nos conduce a una situación bien precisa, la asamblea, en la que todos ellos se articulan en torno a un tipo de práctica centrada en una lógica discursiva que implica a cada uno de los momentos que quedan representados por la palabra, el debate y el espacio público.

Ahora bien, cómo se articuló todo esto con la idealización de la democracia o con la ficción de lo político, o con la desmentida, con eso que planteabas bajo la idea de “mitologema democrático”. En realidad, yo también estoy tomado por la perplejidad. Solo puedo decir ahora que entre el pasado griego y nuestra actualidad democrática hemos pasado de la acción/decisión popular directa a una representación de una voluntad popular que queda delegada e interpretada por quienes se erigen en los representantes de la verdad de un mensaje. (“El pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes”, dice un artículo de la Constitución argentina; tres formas de expresar la denegación de su soberanía: no, ni, sino). Pero incluso si esto ya no logra encauzar la presencia popular, se puede apelar a que la guerra militar se haga presente en el conflicto civil, tanto en el pasado (los golpes oligárquicos de 411 y 404 a.C. en Atenas), como en nuestro presente (los golpes militares que han sacudido América Latina, y otras latitudes también). Pero estas derivas requieren de nuevos pensamientos y reflexiones, y hasta aquí estoy en condiciones de pensar, por ahora. Muchas gracias por el diálogo.