

RESEÑAS

J. GALLEGO, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Miño y Dávila Editores, 2003, 615 pp. Prólogo de Domingo Plácido.

La *democracia en tiempos de tragedia*, tesis doctoral de Julián Gallego (en adelante G.), nos propone un recorrido por la política ateniense del siglo V. Interesado por el carácter radical de la democracia ateniense entre las reformas de Efialtes y el fin de la guerra del Peloponeso, su investigación indaga las posibilidades de surgimiento de un sujeto capaz de construir una subjetividad que opere políticamente, y de este modo pensar la política en su interioridad. En este sentido, el libro no sólo funciona como un análisis histórico de la política griega, sino también como una reflexión contemporánea, ya que la preocupación por el surgimiento de un sujeto político se relaciona con la crisis que viven los movimientos de emancipación en la actualidad.

La obra se organiza a partir de un primer capítulo dedicado a la exposición metodológica, seguido de tres partes en las que analiza el papel de la asamblea y el advenimiento de un sujeto político democrático (parte I) y los discursos sobre los cuales los atenienses elaboraron la representación de su propia práctica: la historia, la sofística (parte II) y la tragedia (parte III). El libro cuenta con un apartado bibliográfico e índices de materias, nombres y pasajes citados.

En el capítulo I ("Democracia y pensamiento político"), G. nos introduce en la paradoja del mundo actual según la cual se festeja el "triunfo universal" de la democracia al mismo tiempo que la acción de las masas parece carecer de capacidad para cambiar el curso de los acontecimientos. Para el autor, la actualidad se caracteriza por la "crisis de la política" que se relaciona con, por un lado, el agotamiento del marxismo en tanto principal forma subjetiva de los movimientos de emancipación y, por el otro, la crisis de la "revolución" como forma principal del cambio histórico. Para G., el agotamiento de la idea revolucionaria habilita la pregunta por la "invención de la política" ya que "...ante su inexistencia actual, entonces la posibilidad de inventarla" (p. 29).

Desde esta perspectiva, G. pretende establecer un nuevo criterio de análisis para la política democrática ateniense, replanteando los ejes tradicionales que hacen hincapié en el aspecto institucional, las prácticas políticas o la producción intelectual. Así, busca aprehender la singularidad de la experiencia democrática del *démos* a partir de estudiar, por un lado, los discursos producidos como formas internas de organización y balance de su propia práctica, y, por el otro, los mecanismos que permiten la constitución del sujeto político mismo. Pensar la política de esta manera es, para G., concebirla como una apertura que produce nuevas situaciones; la apropiación por parte del *démos* de discursos e instituciones que le son ajenos constituye momentos que impiden el cierre estructural. A diferencia de lo que se sostuvo regularmente, para el autor la política no constituye una instancia dominante de la sociedad ateniense puesto que no articula una relación estructural entre dominación y determinación. De este modo, el Estado se cen-

traría en el mantenimiento de la estructura y en el combate al carácter instituyente de la política democrática. En contraposición, al permitir el advenimiento de un nuevo sujeto político y una nueva práctica, la política habilita una situación novedosa que irrumpe y crea nuevas coyunturas.

Parte I: "La asamblea ateniense y la invención de la democracia". En esta sección G. busca dar cuenta del advenimiento del *dêmos* como sujeto político y de su capacidad para articular elementos presentes en el funcionamiento de la sociedad ateniense. En este sentido, es vital para comprender la política ática tener en cuenta que ésta no funcionaba con el objetivo de anular el conflicto: la democracia trabajaba sobre las escisiones del cuerpo cívico y por intermedio de la asamblea en tanto instrumento de decisión colectiva buscaba objetivar el conflicto. La *ekklesia* aparece entonces como el lugar donde la política se instituye puesto que habilita la organización de un poder colectivo, igualitario y de participación directa. La práctica asamblearia es para G. la forma concreta en que la comunidad configura su existencia como sujeto político. En este sentido, las reformas de Efiltes adquieren especial importancia al reconfigurar la relación entre ciudadanía, participación y gobierno.

Aristóteles había señalado que las causas de los cambios políticos se encontraban en la división del cuerpo de ciudadanos y la lucha civil. Para G. sin embargo, el reconocimiento de la causa del antagonismo no implica el control de su devenir. De este modo, la "revolución" (*metabolê politeiôn*) lejos de ser un desarrollo necesario, sería un suceso aleatorio producto del encuentro de prácticas cuyo objetivo difiere del resultado. Las reformas de Efiltes serían, según G., un acontecimiento de estas características. Es con el desmantelamiento del consejo del Areópago y el aumento del poder de la asamblea que entra en plena vigencia la soberanía popular y la "invención de la política" bajo su modo democrático y no, como sostienen algunos autores modernos, con la reforma organizativa y territorial llevada adelante por Clístenes. Pericles llevará la transformación más lejos aún eliminando el patronazgo rural y reemplazándolo por uno público. En esta línea de interpretación, la estrategia naval de Temístocles durante la guerra contra Persia que permite la elevación politicosocial de los *thêtes*, se fusiona con los cambios introducidos por Clístenes y Efiltes para dar nacimiento a la *demokratia eskhâte* que le confiere al *dêmos* una capacidad de poder radicalmente nueva.

Durante esta "democracia radical" la participación popular no encuentra restricciones y es la *ekklesia* la que ejerce el poder real. Estas características explican la libertad de acción del ciudadano ateniense a la hora de la toma de decisiones. El dispositivo por el cual se producía la enunciación política en un medio igualitario (*isegoría*), era el debate derivado de la libertad de palabra (*parresía*), lo cual permitía a cada ciudadano exponer su posición frente a la comunidad. Pero el debate implica la confrontación y el conflicto que da por resultado la división de la comunidad. La ruptura de la totalidad es necesaria y funcional al dispositivo asambleario a la vez que configura la forma concreta a través de la cual opera el sujeto político. Puesto que sobre el plano de la igualdad ningún argumento puede reclamar una superioridad para sí, la posibilidad de una proliferación infinita de enunciados no puede ser controlada. El único medio que pone fin, de modo momentáneo, a esta multiplicación es la decisión a través de la votación que cierra el ciclo y reconstruye la unidad del cuerpo cívico.

Relacionado a esto último se encuentra el problema de la construcción de la verdad y el de la responsabilidad en la decisión. Según G., para la subjetividad democrática

lo fundamental no estaría relacionado a la "esencia" sino a lo "verosímil" puesto que es el convencimiento de la multitud lo que permite llegar a una decisión y no la objetividad de un enunciado. En este contexto, la asamblea actúa como un agente productor de verdades; no hay una esencia exterior a la producción de enunciados, como pretendería Platón con su diferencia entre *dóxa* y *espistéme*, sino que la verdad es aquella resolución a la cual la *ekklesia* arriba. En cuanto a la responsabilidad, señala que generalmente la crítica se ha realizado en términos de éxito o fracaso, pero para él cabe otra interpretación: Puesto que el debate implica una "faccionalización" del *dêmos*, es decir una división en su interior, y la votación es un resultado provisorio, la decisión colectiva nunca es representativa de la totalidad cívica, porque si así fuera no habría posibilidad de división. En consecuencia, lo que está operando es el propio sujeto político en un momento crucial de la división que ha desplegado sus potencialidades transitoriamente. Esto exige no un balance en términos de éxito o fracaso sino un proceso dialéctico de comportamiento indeterminado que persiste en su actividad y lo elabora coyunturalmente, sobre la escisión permanente (debate) y su cierre precario (votación).

Es esta situación de indeterminación la que, según G., aparecerá como un obstáculo para Aristóteles a la hora de elaborar una definición de ciudadano. Al ser juez y gobernante a la vez, el ciudadano de la democracia ateniense se encuentra investido de un poder ilimitado en cuanto a sus opciones políticas. En tanto que para el Estagirita existe un vínculo entre lo indefinido y lo infinito, esto hace de la posición del ciudadano en los poderes democráticos algo incapaz de ser pensado. De ahí la idea de "magistratura indefinida" (*añristos arkhê*), que Aristóteles señala como elemento definitorio para la ciudadanía ateniense. Para G. esta idea permite resaltar lo fundamental del sujeto político: su carácter innovador e indeterminado.

Parte II: "Historia y sofística: dos modos de construcción de la verdad política". En esta parte G. nos muestra cómo la historia y la sofística son formas de pensamiento que se elaboran en la inmanencia de la situación democrática.

La historia señalaría la relación de lo existente en tanto acontecimiento producido por causas que deben ser pensadas como verdad de lo sucedido. Heródoto demostraría que los sucesos son construcciones colectivas que se establecen a partir de las decisiones de una comunidad, y convertirá a Atenas en su paradigma explicativo, pues toda acción colectiva sería la puesta en acto de una decisión previamente debatida. G. nos muestra cómo en la búsqueda de la identidad griega Heródoto identifica lo propio, el "ser" griego, con la *isonomía*, a la que llega a convertir en el sustrato de la democracia. Lo propio de ser griego sería entonces la construcción de un espacio isonómico. De ahí que su discurso establezca la diferencia entre igualdad y tiranía como la línea divisoria entre identidad helénica y alteridad bárbara. Pero este "otro" que se construye no es simplemente una alteridad exógena. En rigor, no todo el espacio griego se encuentra organizado democráticamente, y Heródoto no desconoce la existencia de tiranías locales. Con lo cual, la alteridad que construye implica el reconocimiento de que es un "otro" interno, una forma especular con respecto al comportamiento de los propios griegos. Por lo tanto, señala G., esa alteridad funciona como un concepto que permite entender cuál es el límite de la experiencia política más allá de la cual el espacio cívico deviene alterado.

La sofística asumirá la verdad como el producto de las convenciones sociales, capacidad derivada de la facultad creadora del lenguaje. Centrando su análisis en las obras

de Gorgias, Protágoras y Antifonte, G. nos mostrará cómo para la sofística la verdad es una convención ligada al debate (*agón*) y, por lo tanto, directamente política: no se preocupa por la naturaleza de las cosas (*phýsis*) sino que lo "real" para el mundo humano se rige por una verdad que queda referida a la acción práctico-discursiva que lo comprende.

G. tomará de Gorgias su reflexión sobre la naturaleza del *lógos* y su capacidad performativa. Si para el filósofo la realidad humana está regida por el *lógos*, y éste siempre se mantiene al nivel de la *dóxa*, entonces lo "real" no puede ser comunicable, no existe criterio de verdad objetivo. Esto implica que sólo se puede opinar mediante la palabra comunicando no lo realmente existente sino un mundo que se hace significativo por y para la palabra. De esta manera lo que importa es la capacidad performativa del *lógos* en cuanto productor de realidades. Es en este carácter que la sofística es política y, en este sentido, su tarea es desentrañar la ficcionalidad del contrato social existente para criticarla, no desde lo trascendente (*epístéme*) sino para producirla como efecto del discurso.

De Protágoras y Antifonte G. señalará sus innovaciones metodológicas en función de la construcción de la verdad democrática. En las *Antilogías* de Protágoras, mecanismo por el cual se critican las opiniones reconstruyendo los argumentos mediante sus contrarios (*kreítton lógos*), reconocerá un "verdadero hallazgo" de racionalización dialéctica del comportamiento asambleario en la ciudad democrática. En las *Tetralogías* de Antifonte, encontrará una técnica jurídica de despliegue crítico que lleva al máximo la idea de lo verosímil, "una reflexión de la práctica, un pensamiento en interioridad a la misma donde se asiste a la fabricación de lo legal." (p. 342)

Parte III: "Héroe trágico y sujeto político: la democracia a través del teatro de Esquilo". Entender la producción esquilea como un modo de pensamiento político de la democracia ateniense es común entre los investigadores de hoy en día. Sin embargo, a diferencia de ellos, G. se propone abordar el texto trágico de un modo no alusivo, en tanto "forma de pensamiento situada en una posición de lectura en interioridad respecto de la política" (p. 396). Para G., la tragedia no busca sólo el deleite del espectador sino fundamentalmente su implicación práctica y permite a los ciudadanos de la *pólis* reflexionar colectivamente sobre la propia condición de la ciudad democrática. Esquilo producirá una invención sustancial al hacer del héroe trágico un sujeto que debe tomar decisiones sin garantías. Esta situación constituye para el autor "el nudo vital de la experiencia del ciudadano de la democracia ateniense" (p. 410). Junto a la cuestión de la decisión se encuentra el problema de la división ya que al encontrarse el héroe escindiendo frente a las decisiones que debe tomar y sostener, la producción trágica puede constituirse en un discurso que habilite pensar a la política en su interioridad.

El análisis de la *Orestía* busca dar cuenta de las diferentes formas que adquiere la tiranía así como de la imposición de un nuevo orden, basado en la *pólis* como comunidad y en la justicia política. En el *Agamenón*, la cadena de crímenes de sangre y venganzas privadas indica que el *oikos* aristocrático es la pauta principal de organización de la justicia. El rey aparece frente al público de ciudadanos de un modo contradictorio: en tanto metáfora del ciudadano democrático, experimenta un proceso subjetivo de toma de decisión; sin embargo, al actuar de modo individual y tiránico se opone al *démos* que como sujeto político se caracteriza por resolver la división democráticamente. La figura de Clitemnestra, que luego de asesinar a su marido busca constituirse en tirano enfren-

tando al consejo de ancianos, le permite a G. hablar de la "tiranía en femenino". El freno a este círculo de venganzas tendrá lugar en Atenas gracias al tribunal humano fundado por Atenea, que declara a la ley del matrimonio como fundamental para la *pólis* y jerarquiza lo masculino por sobre lo femenino. La contraposición entre heroísmo y justicia colectiva, individuo y comunidad, finalmente se invertirá quedando el individuo subordinado a la comunidad y la tiranía expulsada de la ciudad para permitir el advenimiento de la política. La *impasse* que produce Atenea al excusarse de impartir justicia indica que los dioses no pueden *ya* juzgar a Orestes y los hombres no pueden hacerlo *aún*; en tanto las viejas reglas no pueden resolver el dilema, queda habilitado el advenimiento de un acto instituyente, una novedad radical. Ésta no será otra que el establecimiento de una nueva *dike* en la cual la *pólis* se encuentra en el centro de la toma de decisiones para dirimir los conflictos.

La capacidad de Esquilo para historizar este proceso se puede rastrear a partir de la idea de *peithó*. Mientras domine el universo aristocrático, en el cual la palabra mágico-religiosa que emana del vértice jerárquico tiene vigencia (*Agamenón*), la persuasión es concebida como execrable. Sin embargo, cuando la jerarquía deja su lugar al espacio común e irrumpe la política (*Euménides*), la palabra-diálogo se torna dominante y Peitho (la persuasión divinizada) pasa a ser una "divinidad confiable que posibilita el intercambio de ideas y pareceres tanto entre los dioses cuanto entre los hombres" (p. 487). El discurso esquileo aparece entonces como un pensamiento político eficaz al utilizar relatos míticos conocidos para dar cuenta de cómo el nuevo orden político se instala sobre lo viejo.

Las *Suplicantes* permite a G. comprender cómo el espectador podía reflexionar sobre el problema de la decisión popular a través de la representación trágica. La tragedia nos introduce desde el inicio en un contexto en el cual domina la ley de la ciudad. Un suceso inesperado (el pedido de asilo de las suplicantes) pondrá a la ciudad en un dilema que requerirá una decisión cuyas consecuencias solo serán discernibles *a posteriori*. El rey Pelasgo funciona como metáfora del ciudadano democrático y, al negarse a tomar una determinación que implicaría sobrepasar la soberanía de la comunidad, se diferencia del héroe trágico que rememora al aristócrata arcaico devenido en tirano. En este sentido, si bien el dilema implica la división del cuerpo cívico (*stásis*), Pelasgo buscará atenuar la incertidumbre y reconstituir la homogeneidad comunitaria utilizando recursos propios de la democracia: persuasión, astucia, oratoria, ofrendas a los dioses. La comunidad finalmente resuelve en asamblea proteger a las Danaides por unanimidad y deberá sustentar su decisión con el propio cuerpo en el campo de batalla.

En conclusión, el libro del Dr. Gallego realiza un aporte fundamental a la problemática de la política en el mundo antiguo con innovadoras aproximaciones teóricas, a la vez que hace explícita su preocupación por el mundo contemporáneo desde una perspectiva emancipadora y democrática.

MARIANO REQUENA – DIEGO PAIARO
Universidad de Buenos Aires