

Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión**

Isegoria and Parrhesia: Foucault Reader of *Ion*

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA

Universidad de Cádiz

RESUMEN. En este artículo se analiza la lectura de la democracia ateniense realizada por Foucault: en concreto, el comentario de la obra *Ión* de Eurípides. Posteriormente se discuten las conclusiones del autor mediante la presentación de otras posibilidades de lectura. La argumentación se centra en dos puntos: en primer lugar la relación entre constitución del cuerpo político y legitimidad y, en segundo lugar, la relación entre derechos formales a la participación política y participación efectiva. El artículo resalta el interés de la perspectiva del filósofo francés fundada en la diferencia entre capacidad para hablar y posibilidad de hacerlo con franqueza.

Palabras clave: Foucault, democracia, parresia, isegoría, democracia ateniense, filosofía francesa

ABSTRACT. This article analyzes the reading of Athenian democracy by Foucault: specifically, the commentary of the work *Ion* of Euripides. Later we discuss the author's conclusions by presenting other possible readings. The argument focuses on two points: first, the relationship between the constitution of the citizenship and legitimacy and, secondly, the relationship between formal rights to political participation and effective participation. The article highlights the interest of the French philosopher's perspective based on the difference between speaking ability and opportunity to do so openly.

Key words: Foucault, democracy, parresia, isegoría, Athenian democracy, Contemporary French Philosophy

Este trabajo versa sobre una filosofía que se ejerce sobre el comentario de otra: la de un filósofo francés que durante los años ochenta del siglo pasado rescata el pensamiento ínsito en una tragedia de Eurípides, escrita a final del siglo V a. C. Foucault, a través de la obra *Ión*, intenta dilucidar el vínculo entre igualdad formal para intervenir en política y libertad real para hacerlo, entre *isegoría* y *parresia*, cuestión a la que consagró sus dos últimos cursos (aunque algo habló sobre la cuestión en el antepenúltimo) en el *Collège de France*. Tales cursos estuvieron dedicados a la fi-

* Texto escrito en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196.

lososofía grecorromana y, por tanto, un lector debe reconstruir un doble salto histórico-cultural y social. Por un lado, el que realiza como lector de los argumentos de un filósofo francés que escribe en un campo –el francés, y también el internacional (pues ningún filósofo importante escribe atrapado en un espíritu de campanario), de la primera mitad de los años 80 del siglo pasado- densamente poblado de desafíos políticos e intelectuales. Por otro lado, Foucault lee la filosofía griega eligiendo unos temas y no otros, descubriendo y ocultando ciertos aspectos de los mismos. La lectura de los pensadores grecorromanos permite también a Foucault intervenir en los problemas de su tiempo. Nosotros, lectores de Foucault, debemos comprender desde donde escribía él y, cómo al hacerlo, recogía, con mayor o menor pertinencia, y para desafíos de su presente, una escritura separada por muchos siglos.

1. La conexión entre parresia y política democrática: el momento pericleano

La investigación de Foucault sobre la parresia pasa por diferentes fases. En un primer momento (curso del 3 de marzo de 1982 *Herméneutique du sujet*), Foucault explora la relación entre la dirección de conciencia y la franqueza. Frente a la práctica cristiana de la confesión, la parresia, en la Grecia clásica y en el período helénístico, encomendaba al maestro la obligación de formar al discípulo; para ello, debía decirle la verdad. Posteriormente, Foucault se apercibe de que la parresia aparece en Grecia vinculada a la política democrática. En fin, tercera fase, con Platón, la parresia deja de estar ligada a la democracia para vincularse con todo tipo de regímenes: con ciertas condiciones espirituales un tirano o una asamblea pueden recibir la verdad; cuando faltan, la parresia se encuentra rodeada de peligros. Previamente, claro está, se encuentra la decepción socrática –pero sobre todo platónica- con la democracia y posteriormente la desaparición de las estructuras democráticas. La parresia se concentra en la actividad filosófica y, aunque continúa unida a la política, se desarrolla también en la actividad teórica, en la formación y autoformación ética y en la actividad pedagógica (Foucault, 2008: 316, Foucault 2009: 8-9).

La parresia y la política rompen, así, su vínculo privilegiado. Cierta, cualquier acto de franqueza puede tener implicaciones políticas. Sin embargo, solo en la democracia ateniense una y otra se encuentran unidas: es lo que Foucault llama el momento “pericleano” de la parresia (Foucault, 2008: 68-69). ¿Cómo se caracteriza la democracia? La democracia contiene tres dimensiones y cada una de ellas recorta el espacio democrático. Por una parte, la democracia cualifica a un conjunto de ciudadanos como un demos, un pueblo, que ejerce el poder. En segundo lugar, la democracia establece un conjunto común de derechos y obligaciones: la isonomía y la isegoría resumen ese espacio constitucional. Para finalizar, dentro de ese demos y con esa estructura de derechos, una persona puede hablar y decir lo que piensa. Foucault insiste constantemente en que la parresia introduce la diferencia, pero tam-

bién la desigualdad, en el espacio de la isegoría, de la igualdad, y en ese sentido sirve como lugar de expansión de las diferencias individuales y sociales.¹

2. Tragedia, filiación y política

Ión de Eurípides fue la tragedia elegida por Michel Foucault para explicar el problema de la constitución del demos en la democracia ateniense.² Foucault se con-

¹ Paradójicamente, el análisis del momento pericleano de la parresia dedica un espacio muy limitado al pensamiento político del dirigente ateniense: fundamentalmente, la segunda hora de la lección de 2 de febrero de 1983. Sin embargo, Foucault dedica dos lecciones enteras con sus dos horas, además de la primera hora del día 2 de febrero, al comentario del *Ión* de Eurípides (Terrel, 2010: 192-193). Ciertamente, una fuerte coherencia anuda los breves análisis dedicados a Pericles con los más amplios consagrados a *Ión*. Los segundos, sin embargo, se concentran preferentemente en la primera dimensión de la democracia (el origen autóctono) aunque trate también de la segunda dimensión (la relación entre parresia y derechos formales) y poco a la tercera (aunque contiene una instructiva “sociología” de los filtros sociales en Atenas). Con Pericles, Foucault, tras referirse rápidamente a la ley de ciudadanía de 451-450 a. C. (y que tiene que ver con la constitución del “demos”) atiende fundamentalmente a las dimensiones segunda y tercera y nos ofrece una reflexión del vínculo entre igualdad formal y franqueza, así como una reconstrucción de la experiencia asamblearia. Este trabajo se dedicará fundamentalmente al análisis de la tragedia de Eurípides, aunque refiramos en él cuestiones relacionadas con el análisis que realiza Foucault de los discursos de Pericles recogidos por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

² La tragedia ateniense no puede reducirse a la democracia pero, en primer lugar, sin democracia no hubiera existido y, en segundo lugar, a menudo propone un análisis y una resolución de los problemas de la democracia (Rodríguez Adrados, 2007: 133-134). Cornelius Castoriadis (2008: 138-147), en un curso casi paralelo al de Foucault, y al que tendremos ocasión de referirnos, explica cómo, más allá de su mensaje explícito, la tragedia recoge los fundamentos ontológicos de la democracia: no existe una visión global de la realidad en la que pueda fundarse una política correcta, todo lo más visiones parciales. Éstas inspiran acciones en las cuales las intenciones y los resultados raramente se acompañan. Además, controlamos poco el significado de nuestros actos que sólo trabajosamente aparecen con claridad. En fin, la tragedia, al insistir en el carácter parcial de nuestra visión del mundo, en los significados complejos de nuestras acciones y en el incontrolable encadenarse de los acontecimientos, toca uno de los puntos neurálgicos de la democracia: la autolimitación. Ninguna soberbia cabe cuando nuestro conocimiento y nuestra acción se asientan sobre supuestos frágiles. Por tanto, solo el conjunto de las perspectivas puede acercarnos a la verdad. Todo ello son enseñanzas de Protágoras en el diálogo homónimo de Platón (*Protágoras*, 320a-323a). Enseñanzas que, como se sabe, recogen parte de la filosofía política de la democracia: no existe especialización política, del modo en que se especializan los hombres en la técnica. Zeus, por medio de Hermes, distribuyó los saberes políticos por igual entre todos los hombres y no les otorgó a unos mayor competencia que a otros. Un zapatero puede ser igual de competente que un filósofo para decidir cuántos barcos permite construir el presupuesto ateniense, aunque luego sea un ingeniero naval quien los construya. El argumento de Terrel (2010: 241-242) de que *Ión* no habla sobre la democracia me parece olvidar que la tragedia, ciertamente, no habla de la democracia ateniense como puede hacerlo Aristóteles, pero exigírselo sería obviar las reglas del género en el que la referencia histórica, empapada en una historia mítica, nunca es explícita. Siguiendo ese argumento consideraríamos que el Teseo retratado por Eurípides en *Las suplicantes* no habla como un demócrata –y se trata de una de las obras más importantes sobre la democracia (Rodríguez Adrados, 2007: 188)- ya que es un rey y no jefe provisional del pritaneo ateniense. Como señala Labiano en su nota 44 a *Ión*, las diferencias de participación en la asamblea recogidas en el

centra, sobre todo, en una exposición crítica del texto y en una reconstrucción estructural de la figura del dios Apolo, uno de los centros de la obra. Foucault completa la lectura de la trama y la interpretación estructural con una permanente contextualización histórica y política.

Ión se escribe en el año 419 a. C., momento de la llamada paz de Nicias en la guerra del Peloponeso. Eurípides narra la historia del legendario fundador de Atenas que, según la leyenda, paradójicamente, procedía de Acaya, el Peloponeso. Eurípides, explica Foucault (2008: 73), naturalizará a *Ión* haciéndolo ateniense, convirtiéndolo en hijo de una mortal y de un dios. Además, la tragedia apuesta por el fortalecimiento diplomático con los jonios, supuestamente descendientes del héroe del que toman su nombre. Para finalizar, Delfos, lugar de la narración y centro del movimiento panhelénico, se inclinaba en la guerra por Esparta: la tragedia subraya, por el contrario, la legendaria filiación entre Atenas y Apolo.

Veamos la historia de Eurípides. *Ión* nació de una violación de Apolo. Creúsa, su madre, abandona al niño al pie de la Acrópolis, en el mismo lugar donde fue forzada. Apolo encomienda a Hermes que salve al niño y lo deje en el oráculo de Delfos. El niño acaba como sirviente en Delfos, con su padre, sin conocer su origen.

Tiempo después Creúsa se casa con Juto y no puede quedarse embarazada. Ambos visitan al oráculo para conocer si la esterilidad es definitiva y hete aquí que Creúsa se encuentra a su hijo *Ión*. Comienza un diálogo entre ambos en el que la madre pregunta al sirviente del templo —una persona piadosa al extremo— sobre su ascendencia, que él por supuesto ignora. Por su parte, Creúsa habla de una amiga³ que ha sido forzada por el Dios y que abandonó a su hijo: en suma, cuenta a su hijo la historia de ambos sin que ninguno de los dos conozca la realidad. Cada uno se queda con un fragmento: *Ion* sabe que un niño ha sido criado en el oráculo, Creúsa que una madre fue violada y abandonó a su hijo. *Ión* apunta la posibilidad de que el hijo abandonado hubiese sido protegido por su padre. Evidentemente, ninguno puede trenzar ambas historias y reconocerse como madre e hijo.

texto, y a las que nos referiremos enseguida, concuerdan con las que definirá Mogens H. Hansen en *The Aetian Ecclesia*. En el curso de Berkeley, Foucault (2004: 79-82) insiste en el valor de este retrato de la democracia si bien considera que Eurípides mezcla los regímenes y algunas reflexiones conciernen a la monarquía. Nos centraremos en la referencia democrática del análisis de Foucault, mucho más clara en el curso del *Collège de France*.

³ Foucault (2008: 109) erróneamente, habla de una hermana. Las hermanas de Creúsa murieron antes. Según una versión como víctimas expiatorias por su patria, según otra, las hermanas se suicidaron cuando su padre (hijo de Erictonio, nacido de la tierra y cuidado por Atenea) sacrificó a una de ellas en Delfos como ofrenda por la victoria. Creúsa viene de una estirpe femenina con una historia atormentada (Véase la nota en página 117 de la excelente edición crítica de *Ión* realizada por Ramón Irigoyen).

Los dioses, insiste Foucault (2008: 84), que no siempre son justos, mienten y, por tanto, la verdad solo puede ser tarea humana.

Para aclarar este punto, Foucault realiza una interpretación estructural de la posición de Apolo. Con la referencia de Georges Dumezil, señala que Apolo, normalmente, reúne tres funciones: una función política (dios del consejo en el oráculo), una función guerrera (el legendario arco de Apolo que tanto daño causó a los griegos al comienzo de la *Iliada*) y una de fecundidad. El sentido diplomático de la tragedia, debido al contexto político, mengua la función guerrera. Las otras dos funciones, la política y la de fecundidad, y el vínculo entre ambas, contienen la clave de la pieza de Eurípides.

La primera función de Apolo sale malparada en la tragedia (el dios se muestra reticente a intervenir directamente, avergonzado por lo que hizo a Creúsa) aunque, sin duda, es central. Apolo solo interviene de manera indirecta y por medio de estratagemas confusas. Así, cuando aparece Juto, marido de Creúsa, le pregunta al dios si podrá ser padre. La tragedia no muestra cómo responde el oráculo, sólo vemos a Juto que abraza a Ión al salir. Apolo le ha dicho que el primer joven que se encuentre será su hijo. Ión, al principio, se violenta ante las caricias de Juto, hasta que la situación se aclara. Inquirido por su supuesto hijo, Juto recuerda haber tenido relaciones con una joven durante unas fiestas báquicas, presuponiendo que de ellas procede Ión.

Juto, rey de Atenas, se casó con Creúsa tras colaborar en la derrota de Eubea, pero tampoco procede de Atenas. Ión, enseguida, advierte los peligros de su nueva posición, máxime tratándose de la democrática Atenas. Al enunciarlos, analiza Foucault, Ión delinea una cartografía de las pautas de exclusión política dentro de la democracia ateniense. Atenas presume de población autóctona y por tanto no resulta acogedora para el bastardo de un rey de origen extranjero. Ión poseería derechos políticos como heredero pero su prestigio será escaso. Convirtiendo el prestigio en elemento central de su análisis, Foucault ofrece una peculiar visión de la democracia ateniense y de sus lecciones para la nuestra.

La noticia no agrada a Creúsa que reprende violentamente a Apolo —y aquí aparece la función de fecundidad. No sólo fue violada por el dios y perdió a su hijo sino que ahora, cuando visita al oráculo, se encuentra con un hijo ilegítimo de su marido que ocupará el trono de Atenas. Creúsa le recuerda al dios que él nació de Leto y, según Foucault, acierta en un lugar muy sensible. Zeus violó a Leto pero, sin embargo, no abandonó a Apolo. Éste ha permitido, así lo piensa Creúsa, el fallecimiento de su hijo. Hija de rey, violada por un dios, Creúsa se verá, con la llegada del que ella imagina bastardo de su marido, expulsada de su casa. Tras confesarle su tormento a un viejo esclavo que la ha acompañado —pero que fue maestro suyo y de su padre—, ambos deciden matarlo. Será el esclavo quien lo intente, pero una intervención discreta del dios lo impedirá. Al final, Atenea lo aclarará todo

y, sin decírselo a Juto (que seguirá creyendo haber recuperado a su vástago), entrarán en Atenas para reinar.

3. *La libertad formal y el prestigio de facto*

Como hemos dicho, con o sin irritación de Creúsa, Ión muestra a Juto sus reparos para ocupar el trono de Atenas ¿Qué teme Ión?⁴ Para ocupar un lugar político central en Atenas, su origen le deja mermado. Y es que, de hecho, la democracia ateniense *selecciona* a sus ciudadanos, con independencia de reconocerles a todos la igualdad de palabra, la isegoría. Los derechos no bastan si existe la posibilidad de alterarlos, si alguien con poder puede disminuir la capacidad de elección y acción del individuo, si lo domina. Los atenienses autóctonos, frente a los naturalizados, en la medida en que el juego político sea libre, gozan de ese poder. Incluso si se enfrentan al hijo de un rey; máxime si su padre fue naturalizado por una decisión política; todavía más si procede de unos amores oscuros. Ión transmite su pesadumbre a Juto: de nada le valdrá regresar como su hijo, por más hijo de rey que sea, cuando todo el mundo sabe que la democracia se encuentra segmentada.

La democrática Atenas se articula, en lo que toca a la participación política, en tres círculos concéntricos. En el más lejano del centro común, se encuentran los ciudadanos sin poder, incapaces de acceder al primer rango de prestigio. ¿Quiénes son? Son los pobres, responde Foucault, aunque el texto no es claro y el filósofo rellena las oscuridades de manera históricamente discutible –lo veremos también más adelante, en el epígrafe 7. Ión sitúa en la periferia a los que no pueden, pero, sin embargo, difaman a quienes sí. ¿Cómo lo explica Foucault? Son quienes “no pueden comprar armamento, una armadura para participar en la guerra y no son aquellos que introducen riquezas en la ciudad o que la vuelven próspera” (Foucault, 2008: 94). En un círculo más próximo, Ión localiza a los ciudadanos que “honrados y con capacidad para ello, por ser prudentes guardan silencio y no se afanan por la política” (*Ión*, 590-600). Foucault los clasifica así: “Son aquellos que pueden, que por nacimiento, por su riqueza, tienen con qué ejercer el poder” (Foucault, 2008: 94), pero que se dedican a sus asuntos privados. Ión teme que estos lo menosprecien por pretencioso. En el centro de la interacción política, se encuentran quienes, sirviendo a su ciudad, se disputan el prestigio con un grupo de ciudadanos también libres (como en las anteriores categorías) pero enormemente reducido. Tales ciudadanos, argumenta Ión, son extremadamente celosos de su

⁴ En realidad, Eurípides superpone la referencia a una democracia con la referencia a una monarquía. Aún siendo tirano, en cualquier caso, Ión no será libre y solo podrá merecer el falso reconocimiento del miedo (Foucault, 2004: 79). Cabe también la hipótesis de una monarquía democrática, similar a la representada por Teseo en *Las suplicantes*.

pequeño espacio: “Pues así, padre, suelen ser las cosas: quienes son dueños de las ciudades y de los honores, son los más enemigos con respecto a sus rivales” (*Ión*, 600-610). En una ciudad que, de facto, se funda sobre el prestigio del arraigo histórico, quien carece de ello “aunque sea ciudadano de palabra tiene boca de esclavo” (*Ión*, 670).

Foucault concluye: el poder efectivo, en una ciudad democrática, no puede asegurarlo ni siquiera la posición de un rey si en la cultura cotidiana el ciudadano se encuentra disminuido. Para ser respetado tendría que comportarse como un tirano y someter a sus conciudadanos. Evidentemente, no sería entonces un dirigente democrático y su legitimidad sería artificial, ortopédica, una simple imposición. *Ión* debe, por tanto, localizar a su madre y esperar que ésta le conceda la descendencia ateniense. De su padre puede sólo adquirir un poder formal, muy endeble cuando falta el arraigo. Sólo con él podrá ejercer legítimamente el poder y podrá disputárselo sin miedo con otros ciudadanos.

Las condiciones de la parresia son muy restrictivas y se identifican con la legitimidad. Como esa legitimidad no se encuentra al alcance de cualquiera, sólo queda hablar con miedo, exponiéndose al descrédito. Imponerse por la fuerza equivale a confesar la propia impotencia. Impotencia para disputarse, en un marco abierto, el poder con otros. Porque de hecho, insiste Foucault (2008: 99), en ese espacio competitivo gobiernan los mejores (caso de Pericles), siempre sometidos no sólo al riesgo de la humillación infringida por competidor sobresaliente, sino al ostracismo, la expulsión de la ciudad, institución ateniense que Foucault cita sin mayores precisiones.⁵

Foucault recuerda que ese problema, el necesario prestigio para hablar, constituye la base de la “gubernamentalidad democrática” ateniense. De ese modo, conecta sus análisis con el resto de su obra, fundamentalmente con los cursos sobre la gubernamentalidad que dictó a finales de la década de los setenta. Sólo el nacimiento y el arraigo permiten ser escuchado, se reconozca o no explícitamente. La lectura de la tragedia impide, sin embargo, ser así de taxativo. *Ión*, al comienzo de la misma, llama padre a Apolo, sin saber que lo es, porque lo alimenta y lo cuida (*Ión*, 130-140). La paternidad no es solo cuestión de naturaleza para Eurípides o al menos éste plantea la cuestión de la arbitrariedad de las relaciones fi-

⁵ Según Foucault, Eurípides conecta con los debates políticos de su época que oponían al demagogo y demócrata Cleón con el aristócrata Nicias: el primero promovía una parresia al alcance de cualquiera mientras que Nicias la defendía “reservada de hecho a una cierta elite” (Foucault, 2008: 99). La tragedia *Ión* no se reduce, nos aclara a un problema político, pero responde a él de manera específica y nos enseña cómo se pasa de la verdad religiosa, emitida por el oráculo, a la verdad política. Eurípides no propone ninguna “solución constitucional” a dicho problema, pero es alrededor de ese “pequeño conflicto constitucional del ejercicio del poder en Atenas” (Foucault, 2008: 100) sobre el que construye su obra.

liales. Aún más claro resulta cuando Ión, enterado del proyecto homicida de Creúsa, intenta ajusticiarla y mantiene con la que ignora es su madre, una encendida discusión. Creúsa se convierte en portavoz de la legitimidad de estirpe y desdén a su marido. Ión, por el contrario, defiende la paternidad política del rey Juto, pero esta vez para con la ciudad: “Él la defendió [a Atenas] con las armas, no con meras palabras” (Ión, 1296). ¿Con qué cabe conectar esta ambigüedad de la filiación? Es una pregunta que vamos a intentar responder en el apartado siguiente. Posteriormente volveremos a la “sociología” de la democracia ateniense propuesta por Foucault. Una sociología, veremos, muy acorde con su concepción de la “gubernamentalidad” pero muy sesgada respecto de otras caracterizaciones históricas del régimen sobre el que piensa Eurípides. Y es que Foucault presenta una democracia oligárquica, carente de instituciones centrales en la promoción de la participación del *demos* ateniense.

4. La caución femenina de la ciudadanía

“Contrariamente a las tonterías que se escuchan por aquí o por allí, en ningún país moderno, por muy democrático que sea, encontrarán ustedes cláusula alguna que estipule “todo bípedo parlante es un ciudadano””, explicaba, reflexionando sobre la ciudadanía en la Grecia clásica, y casi al mismo tiempo que Foucault, Cornelius Castoriadis (2008: 77). Quién forma parte del *demos* puede proclamarse formalmente pero, demuestra Foucault, la legitimidad comunitaria puede contradecir la decisión política. Sin legitimidad, incluso los formalmente poderosos, carecen de tranquilidad para hablar y para competir por el reconocimiento público. Ión, así, es una tragedia, en parte, acerca del conflicto entre la constitución formal del *demos* y la constitución legítima.

Isegoría y parrhesia se oponen, en el análisis de Foucault, como lo hacen Juto, el mercenario naturalizado ateniense y Creúsa la hija de la familia fundadora de Atenas (Loraux, 1990: 201). Juto proporciona el poder, la mujer violada, proporciona la legitimidad. Ión, al final de la pieza, entrará en Atenas conducido por su madre y fundará las cuatro tribus legendarias de las que procede el pueblo ateniense. Previamente, Atenea había aclarado los hechos a Creúsa e Ión y aconsejó a ambos que no dijese nada a Juto. Creúsa tendrá dos hijos con Juto, Doros y Aqueo, reyes de Acaya y del Peloponeso. El primer ciudadano ateniense, hijo de dios y de madre autóctona, hereda el reino de su padre, un ciudadano naturalizado.

Como en cualquier tragedia, los significados se amontonan y resulta difícil tratarlos todos. Foucault es sensible a dos acontecimientos centrales. Por un lado, la violencia sexual que se encuentra al comienzo de la estirpe y que ensombrece la legitimidad del origen, además de obligar a la parte débil a enfrentarse con un dios. Un dios que, recordemos, procede de la coyunda de Zeus con Leto. Foucault no

señala que Creúsa procede de una estirpe de mujeres sacrificadas (sus hermanas) ni de un abuelo, Erictonio,⁶ que nació de otro intento de violación, el de Hefesto sobre Atenea.

La legitimidad, aquella que permitirá competir por el prestigio democrático, necesitará de la rebelión de Creúsa, capaz de gritarle al dios, acompañada por un coro de mujeres, la tremenda injusticia perpetrada contra ella. ¿Qué injusticia? Entregar la casa natal de Erictonio a un mercenario (Juto) y al producto de una de sus francachelas (Ión). Si la legitimidad política engullera a la legitimidad por la filiación biológica, el servicio de armas fabricaría a los ciudadanos atenienses y el arraigo en la vida de la ciudad quedaría minimizado: el papel de las mujeres se reduciría a nada.

Se ha recriminado a Foucault (Terrel, 2010) ignorar la lectura feminista de la obra pero, en nuestra opinión, su lectura no se ciega a dicha dimensión. Ión no alcanzó la libertad sin un combate feroz, sostenido por Creúsa, frente a los dioses (Foucault, 2008: 140), fundamentalmente contra la función política del dios, la del oráculo. Sabido es que el oráculo fue siempre equívoco. En Ión es algo más: avergonzado por la falta cometida contra Creúsa, intenta un arreglo (hacer pasar a Ión por hijo de Juto para luego decir la verdad a Creúsa) rechazado por la madre. Atenea lo explica claramente en su discurso final: “Yo Palas, diosa epónima de vuestra tierra, aquí he venido, apresurándome a la carrera, de parte de Apolo, que no ha creído conveniente aparecer ante vuestros ojos, para no recibir públicas censuras por sus actuaciones del pasado” (*Ión*, 1550). La verdad se conquista contra un oráculo avergonzado, contra los poderosos y, aunque al final estos la legitimen por medio de la diosa protectora (diosa emparentada con Creúsa, en rigor su bisabuela, y que, recordemos, también sufrió violencia sexual), sin la pasión y la rabia de Creúsa jamás hubiera aparecido.

Pero la rebelión contra el dios, aprecia Foucault, no basta. Además, Creúsa debe reconocer su propia culpa, el abandono de Ión. Los dioses nos maltratan, pero no son responsables de todo cuanto nos abochorna. Foucault subraya la confesión atormentada de Creúsa ante el pedagogo-esclavo, aunque, en nuestra opinión, el reconocimiento más potente de la propia falta se produce más tarde, cuando Creúsa explica a su hijo los acontecimientos: “Hijo, intenté arrebatarle la vida porque estaba sometida con cadenas de miedo” (*Ión* 1490-1500). Al situar la parresia al final de una cadena de verdades –rebelión ante el dios, responsabilización de las propias culpas, arreglo político dirigido por Atenea–, Foucault incide en un aspecto fundamental de la parresia política: nunca se concede gratuitamente, siempre debe conquistarse contra el caos y la arbitrariedad. Para tal propósito, nada más pertinente que la lectura de una tragedia y de ésta para pensar la democracia. La tra-

⁶ Erictonio surgió de la tierra donde Atenea derramó el semen procedente de su acosador.

gedia muestra un mundo sin plan divino y con acciones humanas frágiles, desconectadas de sus resultados y ciegas ante sus significaciones. Cualquier victoria de la razón surge de un combate lleno de riesgos, sin garantías. Esa dimensión del combate fundado en la resistencia sin garantías en una condición de posibilidad, concluye Foucault, de la instauración de la palabra democrática de Ión. Para que el poder sea legítimo, si se ejerce de forma democrática, debe conquistarse contra el silencio que imponen los poderosos. Ese silencio hubiera permitido ignorar la legitimidad comunitaria de Atenas, la que proporciona la mitad de la población libre, pero políticamente excluida: las mujeres.

5. La franqueza de una epiclera

Aunque subraya el vínculo entre la rebelión y la franqueza (sin duda, aquello que encandila a Foucault del texto de Eurípides), Foucault no sitúa bien las condiciones sociales de la rebelión. Nada sobre la relación de Creúsa con el coro femenino que la acompaña –y que convierte la causa de la filiación en batalla de las mujeres, libres y esclavas, contra el orden masculino-, nada sobre la esclavitud en Grecia (pese al central personaje del pedagogo)⁷ y referencias importantes, pero muy poco sistemáticas, a las relaciones de poder entre los géneros. En fin, como ha puesto de manifiesto Nicole Loraux (1990: 223), Creúsa es la guardiana de la casa de su padre, descendiente del fundador de Atenas: nada más y nada menos, que la *epiclera* -termino que designa a la mujer que recibe la herencia cuando no quedan varones en la descendencia, merecedora por tanto de un control especial. Las *epicleras* tenían la obligación, jurídicamente codificada desde Solón, de mantener el patrimonio familiar. El esclavo no se equivoca cuando juzga la situación de Creúsa: no solo ella, sino también su padre, se encuentran en peligro. La legislación ateniense, al respecto, obligaba a una mujer epiclera a casarse con el familiar más cercano. Creúsa ya no tenía hermanas –sacrificadas por su padre- y defendía el *oikos* familiar, que era además el del fundador de la ciudad original. Cuando recupere a Ión, será de nuevo fértil y cantará la gloria de la casa de su padre.

Algo menos cegada, pero insuficientemente explícita, resulta la reconstrucción realizada el 8 de febrero de 1984 (Foucault, 2009: 56-57) de un episodio recogido por Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 16), que recuerda la rebelión de Creúsa. Pisístrato, el tirano que sucedió a Solón -que fue quien codificó los poemas homéricos- era amigo de pasear por el campo y de solucionar, con su buen talante, los conflictos entre los vecinos. Un día vio a un agricultor destripando terrones en

⁷ Algo que contrasta, por ejemplo, con la reflexión de Castoriadis (2008: 61-68), para quien uno de los problemas centrales consiste en considerar los vínculos estructurales entre la esclavitud y la democracia.

un monte, el Himeto, y le preguntó qué daba de sí aquello. El hombre, ignorando con quien hablaba, respondió: “Fatigas y sufrimientos. Y de estas fatigas y sufrimientos preciso es que Pisístrato se lleve la décima parte” (pues tal era el impuesto que se pagaba). Los atenienses, nos cuenta Aristóteles, llamaron al lugar “campo franco”.⁸ Foucault interpreta el episodio como un modelo de tirano capaz de escuchar a los súbditos, anotando apenas que Aristóteles se refería a la forma “republicana, democrática” de gobernar de Pisístrato. Foucault asimila Pisístrato a los soberanos bendecidos por Platón, capaces de recibir el consejo del filósofo. Pero la tiranía de Pisístrato poco tiene que ver con los príncipes postdemocráticos de Platón. Como explicó Rodríguez Adrados (2007: 92-93), las primeras tiranías – como la de Pisístrato, que sucedió a Solón– promueven la igualdad económica y el ideal colectivo de la ciudad. En su primera acepción, tiranía no tenía un significado negativo (lo tendrá después, con las trapacerías de los hijos de Pisístrato) y era fundamentalmente temida por la nobleza, pues significaba la ruptura de los equilibrios entre la aristocracia, apoyándose en el pueblo.⁹ Los nobles aprendieron la lección. Si querían evitar a un tirano, que rompiera los equilibrios entre la aristocracia, debían aliarse con el pueblo. Por su política social y económica, por su política cultural (entronización de las fiestas populares) y por el pánico que causó a la aristocracia (uno de sus miembros se enajenó con apoyo popular del control del grupo), Pisístrato fue una condición de la democracia.

Además de esto, ¿cómo cabría reconstruir las relaciones de clase sobre las que se apoya la rebelión de la epiclera? Basta con acudir a un gran ausente (o, cabría decir, un clásico recuperado muy selectivamente) de los trabajos de Foucault: esa ausencia -o esa presencia selectiva- sesgará radicalmente los análisis del filósofo. Aristóteles, en la *Política* (1260a8), concedía a las mujeres, frente a los esclavos, capacidad de deliberación aunque las consideraba carentes de autoridad. Dado lo cual, concluía, los hombres deben representar a las mujeres en el espacio público, del mismo modo en que un gobierno aristocrático representa a sus ciudadanos: concediéndoles la capacidad para reconocer sus intereses pero evitando que, carentes de competencias políticas, lleven a cabo acciones que les perjudicarían. Solo los mejores pueden guiarlos, ahora bien respetando el interés del conjunto al que *mercedamente* representan –si el grupo dirigente se cerrase sobre sí mismo y sus propios intereses, corrompería la aristocracia y la transformaría en una oli-

⁸ Aristóteles insiste en la generosidad con los pobres de Pisístrato y a su apoyo económico para que cultivasen la tierra y, de camino, ocupados en la faena, no se entrometiesen en política.

⁹ En el curso de Berkeley, Foucault (2004: 122) se refiere a una situación característica de una monarquía. La identificación del tipo de tiranía de Pisístrato con una monarquía, si no se precisa qué tipo de monarquía, resulta muy problemática: se elimina todo cuanto el régimen excepcional de Pisístrato contribuyó a la democracia.

garquía. Ión ocupará el trono de Juto, pero conducido por su madre y sabiendo que continúa el linaje de Erictonio, un linaje que los enjuagues masculinos (entre Apolo y Juto) no han conseguido esconder en la oscuridad absoluta. La referencia de Aristóteles nos parece clarificadora de las relaciones de poder complejas en las que se mueve Creúsa: no abandona su posición excluida en el espacio público pero mantiene, obligada por su condición de *epiclera* de la casa de Erictonio, la maternidad femenina como garantía de la raigambre común de los atenienses. No importa que públicamente su marido, un hombre bueno pero naturalizado por cuestiones políticas¹⁰, crea que es el padre de Ión: lo importante es que su hijo sabe, y Ateña garantiza que el Olimpo también, que procede del *oikos* original de Atenas, un *oikos* que ella estaba consagrada a conservar. El hijo representará a la madre epiclera, garantizará su herencia, una herencia que se remonta a la violación fallida de Ateña y al nacimiento de un heredero directamente de la tierra. Sin esa herencia, sin las madres, se alcanzaría el cenit de la dominación masculina: las mujeres serían vientres portadoras de hijos cuyo vínculo filial pertenece a los hombres (Loroux, 1990: 226). Sin gestión de la descendencia filial, las mujeres perderían su lugar en el gobierno doméstico y en la ciudad, aunque en este caso fuera bajo la representación de sus maridos. Las razones de Creúsa son, en tanto que domésticas, razones políticas de primer orden. Aunque carezca de autoridad pública, la heroína de Eurípides no renuncia a su capacidad de deliberación y a decidir, más allá de su marido y de Febo, su violador, qué es lo mejor para su casa.

6. La construcción política del demos: la Atenas foucaultiana desconoce a Clístenes

Además de la cuestión del ascendiente familiar, con el origen se remite a una cuestión planteada por la polis desde la instauración efectiva de la democracia, es decir, desde Clístenes. Aristóteles, y cualquier historiador, le conceden un papel central en la producción del ciudadano democrático.

A Ión se le atribuye la fundación legendaria de las cuatro tribus de Atenas. Éstas conocieron una enorme reforma en el 508-507 a. C., la cual instituyó el problema del origen de los atenienses como un problema político. Sin referirse a ésta, cuesta trabajo comprender el espacio político y social en el que se despliega la tragedia de Eurípides. Muchos extranjeros y esclavos se naturalizarían como atenienses con la reforma de Clístenes constituyendo un pilar de la democracia (Hansen, 1993: 59): en ese tiempo, la experiencia de Juto fue compartida por muchos y contribuyó a asentar el régimen naciente. No debía sonar extraño, a quienes asistieran a la pie-

¹⁰ Creúsa rechaza matar a su marido cuando se lo propone el esclavo-pedagogo: “Me da vergüenza por los años de matrimonio en que fue bueno” (*Ión*, 970-980).

za, escuchar a Ión reivindicando los merecimientos de su supuesto padre para ser rey debido a su compromiso efectivo, en tanto que soldado, con la ciudad.

Las medidas de Clístenes (de la familia de los Alcmeónidas, la misma de Pericles) remodelaron la constitución del *demos*. Si el problema se plantea en la tragedia de Eurípides es por una razón simple: el cuerpo político, desde hacía mucho tiempo, no estaba “naturalizado”. Como ha explicado Castoriadis (2008: 103-104), Clístenes pretendió rediseñar las relaciones prepolíticas entre los individuos, violentando la “espontánea” sociedad ateniense por medio de disposiciones administrativas cuyo objetivo resumió Aristóteles así: “Emplear todos los artificios para que se mezclen al máximo todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores” (*Política*, 1319b19-20).

Atenas estaba dominada por tres facciones (campesina, urbana y marítima), modeladas según criterios geográficos y socioeconómicos. Clístenes suprime la división de los atenienses en cuatro tribus –las fundadas por Ión- y crea diez. Posteriormente, divide las diez tribus en tres *tritías*, cada una con diez *demos*. Cada tribu tiene una *tritía* rural, otra urbana y otra marítima, lo que impide que se solidifiquen vínculos de poder comunitarios, relaciones de dependencia cotidiana con intereses económicos. Se mantienen los municipios (los “*demos*”), pero incluso a ese nivel Clístenes intentó controlar políticamente los vínculos familiares. Según Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 21, 4), se promovió eliminar la referencia al apellido paterno, sustituyéndola por el *demos* de pertenencia, con el objetivo “de que los ciudadanos no siguieran llamándose según el nombre de sus padres y marginaran a los recién llegados”. Un miembro de una gran familia intenta deshacer, con medidas políticas, el poder cotidiano de la aristocracia (Hansen, 1993: 72).

Las medidas de Clístenes pretendían evitar que las relaciones familiares y las dependencias cotidianas marcaran completamente la identidad de los individuos. Para Clístenes, no resultaba posible crear un ciudadano que participe en la administración de justicia o en la asamblea, sin erosionar las redes que lo someten a determinados grupos. Esas redes pueden ser económicas y las reformas de las tribus pretendían que nadie tomase un punto exclusivamente sectario, dependiente de sus intereses rurales, urbanos o costeros. Esas redes pueden ser también simbólicas, construyéndose según los prestigios de ciertas familias y eso pretende el cambio del apellido por la referencia al *demos*.

Para buena parte de la generación de Foucault, de vuelta de su fase izquierdista, todo intento de remodelar las relaciones cotidianas pasa por “totalitario”, un intento ilegítimo de modificar lo espontáneamente gestado. Evidentemente, la espontaneidad solo existe cuando uno se oculta los poderes concretos que configuran la vida cotidiana. Diversos autores –desde Castoriadis (2008: 103) a Hansen (1993: 58)- han visto claramente con qué pueden compararse las medidas de Clístenes: con la reorganización territorial acometida por la Revolución francesa. Como

en Francia, Atenas introdujo un nuevo calendario y, de manera idéntica, la nueva organización administrativa nunca consiguió eliminar los viejos vínculos territoriales. Lo que sí hizo, no puede dudarse, fue convertir en problema político el asunto de la identidad.

¿Por qué Foucault ignora estas medidas “biopolíticas” (pues se trata de un caso masivo de gestión colectiva de poblaciones)? En un ambiente intelectual, el francés de los años ochenta, dominado por el antiestatismo y el antisocialismo, donde la obra de François Furet (Christofferson, 2009: 342) tendió un hilo directo entre el jacobinismo y el GULAG, semejante intervención administrativa en los vínculos del ciudadano ateniense sólo podía levantar suspicacias. En su seminario, Cornelius Castoriadis (2008: 103) conjura, con humor y pertinencia, el fantasma estalinista recordando que Clístenes no “envía nadie a Kolyma”. Pero la presión del sentido común “antitotalitario” debía ser fuerte y, tras exponer las medidas de Clístenes, Castoriadis se siente obligado a defender las medidas de la Constituyente y de la Convención revolucionarias. Como en el caso de la Atenas de Clístenes, se intentó, planificadamente, modificar las relaciones sociales. Castoriadis (2008: 151) se niega a identificar esa dimensión de la política –la transformación planificada de las relaciones sociales espontáneas- con el totalitarismo.

Foucault, ¿no era sensible al aspecto más estatista, más ligado a producción pública del ciudadano, de la democracia ateniense? Sucede que, sin la referencia de Clístenes, no puede entenderse la alusión de Foucault a la ley de Pericles del 451 a. C, que exigía la procedencia ateniense paterna y materna para ser considerado ciudadano. La inspiración de esa ley, difícil de captar según algunos historiadores (Kagan, 1991: 72), se relaciona, según Aristóteles, con la gran cantidad de ciudadanos que poblaban Atenas, muchos de ellos naturalizados por las acogedoras medidas de Clístenes. En dicha situación, Pericles combina instigar las colonizaciones de nuevos territorios con la restricción del número de ciudadanos. La población, en una democracia, resultaba onerosa para las arcas públicas, precisamente, por sus tendencias más igualitarias. La revolución de Efiltes y Pericles (461 a. C) se define, en parte, por la instauración del salario para los participantes en los jurados. Participantes cuya carga era cada vez mayor debido a la democratización del sistema –Efiltes quitó funciones judiciales al Areópago, núcleo conservador y aristocrático en la democracia- y generalizó el sorteo a todos los cargos públicos. En ese contexto, las medidas “socialistas” de Efiltes y Pericles aconsejaban la reducción del número de ciudadanos y solo durante la guerra del Peloponeso (en el pasado reciente y el futuro inmediato de la factura de *Ión*) se abre de nuevo el debate acerca de la apertura del cuerpo ciudadano. Posteriormente, el salario se extendería a los participantes en las fiestas (el fondo del *Teórico*) y a principios del siglo IV a los participantes en la asamblea ciudadana (Hansen, 1993: 63, 77-80 y Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 27, 28, 41, 62). El reproche de corromper

a las masas con los salarios públicos era común entre los conservadores, lo que muestra que era percibida como una de las medidas más clasistas de la democracia (El Viejo Oligarca, *Constitución de Atenas*, 4). Ni respecto de su conexión con la ley de Pericles, ni respecto de su significado social y político más global, se encontrará demasiado en Foucault sobre los salarios. Cuando se encuentra, la interpretación no puede ser más sesgada. En el curso impartido en Berkeley, Foucault (2004: 100) señala que Eurípides retrata negativamente en *Orestes* a quienes iban a la asamblea para cobrar el salario.¹¹ En fin, de Clístenes (extrañamente silenciado) y de Pericles, a Foucault le atraen poco las medidas que dan un rostro menos liberal de la Atenas democrática.

7. Democracia, participación, parresia

En ocasiones (el personaje de Creúsa, el episodio de Pisístrato) Foucault olvida las relaciones sociales. En otras su utilización, selectiva, deja perplejo. Recordemos cómo Foucault describía a los participantes en la vida democrática, durante el lamento de Ión ante Juto. Foucault introduce dos variables interpretativas para contextualizar la descripción de Ión. La participación depende de los ingresos (o de la posición de clase, invocada en este caso), primero; segundo, solo un escaso número de personas accede al centro de la vida política.

La primera afirmación puede justificarse ya que la división de los atenienses en clases censitarias fue una decisión de Solón. Pero la reconstrucción de Foucault, al identificar el círculo exterior de ciudadanos –aquellos que no participan en la vida política– con los pobres, retrasa, si se toma literalmente, ciento setenta y tres años la vida democrática ateniense. Efectivamente, las medidas de Solón en el 594 a. C. dividieron a los ciudadanos atenienses en cuatro clases. La primera clase incluía a quienes aportaban quinientas medidas de productos secos o líquidos: solo estos podían ser elegidos para las grandes funciones del Estado (jefes militares o estrategos, arcontes). Aunque algunos señalan que también podía participar la segunda clase, compuesta por quienes tributasen trescientas medidas o, según otros, por quienes dispusiesen de un caballo. La tercera clase recogía a los que disponen de doscientos medidas y, en el fondo de la pirámide, quedaban los *tetes*. Ésta solo podía participar en la asamblea y en los tribunales, quedando restringidos los cargos a las tres primeras clases. Pero estamos en el 419 a. C. y si Ión no habla de diferencias de clase podemos muy bien achacarlo a una razón muy simple. La democracia las había ido abo-

¹¹ Nada de eso aparece en la tragedia: como en *Ión* es una reconstrucción sociológica de Foucault. Por una razón muy simple, el salario para los asistentes en la asamblea se instaura en el 403/402 a. C y la tragedia es del 408 a. C. Más allá del error histórico, normal en un curso no corregido, lo importante es el sesgo ideológico de la reconstrucción.

liendo poco a poco y desde el año 507 a. C. jugaban un escaso papel en el acceso a los cargos -casi todos abiertos al cuerpo político y elegidos por sorteo (Hansen, 1993: 69). Los *tetes* siempre estuvieron excluidos formalmente de todos los cargos, pero cuando el sorteo les agraciaba (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 7), la cuestión se resolvía fácilmente: nadie se reconocía como un jornalero sin tierra.

En cualquier caso, un sistema de clases sociales, codificado administrativamente, debía pesar, y mucho, en la identidad de los ciudadanos. Efectivamente, los jornaleros eran excluidos de la infantería hoplita y servían como remeros o en la infantería ligera. Se ha encontrado una estatua erigida por un individuo que pasó de la clase de los tetes a la de los caballeros: el sistema ateniense jamás eliminó la propiedad privada y espoleaba la movilidad y el ascenso social. La tesis de Foucault de una política competitiva en la que funcionasen marcadores de clase no tiene nada de descabellada. Pero sí ofrece un retrato reciamente descompensado.

Foucault ignora cuánto las medidas democráticas (desde los salarios al sorteo) extienden socialmente la parresia, la capacidad de hablar con franqueza. Los primeros, a ojos de los demócratas, permiten que las asambleas y las instituciones no acaben en manos de ociosos. Si Foucault comentase la *Política* (1292a6) y no una anotación marginal de Polibio sobre la democracia, encontraría la cuestión planteada con toda claridad: en democracia “todos participan en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y todos ellos toman parte en él, y gobiernan por la posibilidad de disponer de tiempo libre, incluso los pobres al recibir un salario”. Precisamente, son los pobres, con salario y sin asuntos que atender ligados a sus haciendas y a sus negocios, quienes más asisten, señala Aristóteles, a la asamblea. Platón (*La República*, 565a), episodio citado por Foucault (2004: 118) en Berkeley,¹² introduce el salario en su caricatura de la democracia, en la cual la movilización de los pobres y los salarios públicos marchan de la mano: los demagogos expropián a los ricos, se quedan la mayor parte y reparten dinero a la chusma para que controle la ciudad.¹³

Respecto del sorteo, Foucault (2008: 295) lo desconoce tanto como los salarios públicos. Se lo encuentra a veces, pero sin analizarlo, como cuando narra la elección de Sócrates como prítano y cómo tuvo que juzgar el importante episo-

¹² De él se queda con el caos en las formas de vida denunciado por Platón como insito a la democracia. Pero eso que Platón llama caos, y que procede de la variedad de formas de vida (la individualidad, pese a Fustel de Coulanges y Constant, existía, y mucho, en Atenas), tiene condiciones de posibilidad sociales. Foucault no repara en ellas.

¹³ Aún más perplejo queda el lector cuando Foucault (2008: 138) nos dice que las características de la democracia son fáciles de obtener en los textos de “Platón, Aristóteles, etc.) pero que su significado “es mucho más flotante en los textos griegos”. Flotante o no, la verdad es que por el camino a Polibio (un historiador postaristotélico que habla de la democracia refiriéndose al régimen mítico de los aqueos: *Historias*, II, 38), Foucault ha olvidado una buena parte de tales significados, se le han perdido o los ha oscurecido con una atención muy selectiva.

dio de la batalla de las Arginusas. Los generales atenienses fueron acusados por demagogos de no recoger los cadáveres de los caídos en la batalla y condenados a muerte por traición, a lo que Sócrates se opuso. Pero Foucault no explica en qué consiste la institución del sorteo ni se pregunta si el prestigio político se distribuye igual, y por los mismos mecanismos, cuando cada mes se sortean los treinta miembros de una tribu que formarían el Pritaneo: a diario, uno de ellos y por veinticuatro horas, será una especie de presidente de la República (Castoriadis, 2008: 85, 209-210). “En la época clásica, la probabilidad estadística de que [un ciudadano] lo sea una vez en la vida es del orden del 25% o del 30%” (Castoriadis, 2006: 342). No puede distribuirse igual el prestigio, por una sencilla razón: el sorteo y la rotación de cargos viven en una cultura para la cual, como concluye Bernard Manin (1996: 46), “la actividad política y la participación en el gobierno, constituían una de las formas más altas de la excelencia humana”. Pericles lo subrayaba en la *Oración fúnebre*: “Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas [los asuntos públicos], no ya un tranquilo, sino un inútil” (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40).

Evidentemente, no todo el mundo pensaba igual. Foucault, reconstruyendo la cartografía política del Ión, mostraba que muchos se abstendían de la política y gozaban de buena consideración. Ninguna sociedad es simbólicamente homogénea pero el vínculo entre realización humana y participación, en la ideología democrata, resultaba fundamental para comprender el sorteo. Basado en la idea de las comunes capacidades políticas de los ciudadanos, el sorteo fue el modo de elección característico de la democracia, reservándose la elección para los cargos que requerían una cualificación especial (por ejemplo, la de estratega). Un régimen jamás era puro sino que podían convivir lógicas diferentes, democráticas o aristocráticas. La elección funcionaba según un principio aristocrático, el sorteo, por el contrario, identificaba a la democracia. La institución del sorteo se encuentra en la base del mito de Epimeteo, narrado en el *Protágoras* y que defiende la distribución igualitaria de las capacidades cívicas. *La República* (557a) presenta al sorteo como una institución esencial de la democracia, después de haber purgado a los enemigos por medio de la violencia. Foucault (2008: 138), cuando habla sobre los poderes que da la isegoría, ni nombra el sorteo. Se limita a decir que los ciudadanos “eligen a los jefes” por el voto. La democracia de Foucault es, a cada paso, retratada como lo que Aristóteles llamaría una aristocracia (basada en la elección de los mejores) fundada en una política competitiva.

El propio material sobre el que trabaja Foucault le impone modificar su visión elitista de la democracia, pero da la impresión de que hace todo por no sacar nuevas conclusiones. Después de *Ión*, el curso nos propone una nueva descripción, también fundada en Eurípides, de la asamblea ateniense y procedente ahora de *Orestes*. Agamenón fue asesinado por Clitemnestra que lo fue a su vez por el hijo de am-

bos, Orestes. La asamblea del jurado recoge cuatro intervenciones, en las que Foucault vincula la parresia con diferentes condiciones sociales. En primer lugar, comenta la intervención de un heraldo de Agamenón, siempre persiguiendo complacer a los poderosos y, en ese sentido, modelo de hombre formalmente libre pero con un comportamiento de siervo. En segundo lugar, un compañero de Agamenón en Troya, moderado, como corresponde a un héroe curtido en la guerra. Pero lo más importante, aclara Foucault, son los personajes siguientes que ya no son héroes mitológicos, sino ciudadanos de Argos. En tercer lugar, un argivo naturalizado pero de origen extranjero, con lenguaje tosco y que exige medidas radicales contra Orestes. Eurípides retrata al personaje con antipatía como un demagogo revolucionario, capaz de persuadir a la asamblea popular: lo cual significa que los no naturalizados podían convencer a la asamblea y que el poder de los pobres en la democracia era fundamental. ¿Significa esto que los temores de Ión eran exagerados? Cabría decir que era la perspectiva del que aspiraba a estar siempre en la cúspide de la discusión política pero que la asamblea, como se comprueba en *Orestes*, no se reducía a su centro.

La tesis de Foucault de que la política democrática se reduce a la competición entre elites no se sostiene. Pero persiste. Aún más curiosa es su lectura del último personaje eurípideo: es un pequeño propietario, no muy agraciado físicamente, que ha demostrado coraje militar y coraje ciudadano y que hace una notable intervención. El personaje, sin duda, propone un condensado sociológico estimulante. Foucault no reconoce el modelo de demócrata preferido por Aristóteles (*Política*, 1318b4, 1319a13-14): aquel que por dedicarse a la agricultura o la ganadería no se pasa el día zascandileando en el ágora. ¿Ve acaso el fundamento de la democracia griega en el campesino que interviene, tal como sostuvieron Jefferson,¹⁴ Marx o Weber? (Castoriadis, 2008: 62, Vidal-Naquet, 2006: 37). No, Foucault (2008: 154) no nos presenta al campesino como ejemplo de que los socialmente modestos también podían acceder al prestigio político.¹⁵

¹⁴ Castoriadis (2011: 98-99) nos recuerda que Jefferson –a quien se ha llamado un liberal anti-capitalista- no creía que pudiese sobrevivir la democracia con enormes diferencias de fortuna y defendía evitar la industrialización convirtiendo a América en un país, como la Atenas democrática, de pequeños propietarios agrícolas.

¹⁵ En el curso de Berkeley, se evidencia que la fuente de Foucault es el *Económico* de Jenofonte, que ya utilizó en la *Historia de la sexualidad*. Foucault reconoce que él le impone la interpretación a Eurípides y delinea así la calidad social del agricultor: “Tales propietarios están habituados a dar órdenes a su sirvientes, y a tomar decisiones sobre lo que hay que hacerse en circunstancias adversa. [...] De ahí que cuando, cuando hablan en la *ecclesia*, no utilicen *thorubos*, sino que lo que dicen es importante, razonable y constituye un buen consejo” (Foucault, 2004: 102). Jenofonte (*Económico*, VI, 6-7) efectivamente, distingue entre los agricultores y los obreros, los primeros ansiosos por defender el país y sus propiedades en caso de guerra, los segundos, prestos a huir del peligro detrás de las murallas. Nada dice Eurípides, insistimos, de los siervos del interviniente; Foucault sí, leyendo con las gafas del muy proespartano Jenofonte.

Su conclusión no deja de ser algo chocante. Sin mayor explicitación histórica, nos lo presenta como la base social de Terámenes. Foucault no lo demuestra, pero es posible. Terámenes, del partido de los oligarcas, asesinado por el tío abuelo de Platón (el oligarca radical Critias) durante el episodio de los Treinta Tiranos, participó primero en el golpe de estado de los *Cuatrocientos* y, posteriormente, en el mismo año, ante el fracaso de éste intentó reservar la ciudadanía exclusivamente a aquellos que, al menos, pudieran pagarse su equipo de hoplitas y que comprendían entre 6.000 y 9.000 ciudadanos.¹⁶ ¿Era ese ciudadano un hoplita? En principio, parece pertenecer a la tercera de las clases de Solón (*zeugitas*), cuyo nombre puede proceder tanto de la posesión de un par de bueyes, como del combate en falange. Pensar, en cualquier caso, que en el 408 a. C., Eurípides, en plena democracia restaurada, pusiese su personaje como ejemplo de los oligarcas supone dar una interpretación posible, pero conservadora de la tragedia. En cualquier caso, tal es la que asume Foucault.

Al margen de si la interpretación de Foucault resulta más o menos pertinente (puede discutirse) el episodio demuestra: uno, la vida política acoge mucho más que una élite social y dos, la participación política no se reduce a los lugares más prestigiosos donde se ejerce ni a los que se consagran a ella con absoluta intensidad: el campesino de *Orestes* participaba con eclipses pero eso no le impedía merecer reconocimiento.

8. La política como competición

En su reflexión sobre la democracia, Aristóteles (*Política*, 1282b12) rechazaba sus modelos radicales con su apuesta aritmética por la igualdad: pretendían hacer iguales en todo a los que como mucho podían ser iguales en algún punto. Del mismo modo, rechaza la tendencia contraria, que pretende convertir en una diferencia global y absoluta la desigualdad en un aspecto. La solución estriba en discutir qué diferencias son las relevantes para la ciudad y en la organización de las distintas magistraturas según las conclusiones aceptadas: ¿cuántas de ellas se pueden proveer centrándose en la igualdad común? ¿Cuántas privilegiando las diferencias? Una ciudad consiste en un modo de distribución de las magistraturas y en una jerarquización de los ciudadanos en el acceso a las mismas.

Foucault eligió comprender la democracia ateniense con otra perspectiva: separando su historia institucional (isegoría e isonomía, derecho a expresarse y le-

¹⁶ El régimen llamado de los *Cinco Mil* (aunque incluyese a más ciudadanos), una vez separado del terror causado por los *Cuatrocientos*, no podría sobrevivir sin el apoyo de la flota, formada por *tetes*. Una democracia censitaria sin ellos era imposible y volvió la democracia total. Véase la reconstrucción en Kagan (2009: 233).

yes iguales) de sus conflictos de legitimidad. Por supuesto, Foucault sabe que isegoría y parresia se exigen mutuamente: la segunda demuestra el riesgo en decir la verdad y exige la igualdad institucional; la igualdad institucional permite la franqueza en los debates. Con esa inspiración heurística, Foucault presenta diversas situaciones: cuando el poder y la legitimidad no concuerdan, cuando el estatuto formal y el reconocimiento público caminan separados, los que ocupan el poder son muy débiles: tal fue la desdicha a la que temía enfrentarse Ión. Legitimidad que procede de distintas concepciones en conflicto de aquéllos que merecen ser ciudadanos, formar parte del demos, del conjunto cívico. Creúsa, la madre de Ión, no podía renunciar a la legitimidad que las mujeres, excluidas del juego político, aportaban al ciudadano y que no era otra que el nacimiento. Juto, o más bien Ión defendiéndolo, defendía el valor de los actos para entrar en el cuerpo cívico. Las diversas concepciones de la legitimidad pueden subsistir por debajo de los poderes formales. Cada una de ellas amenaza la libertad de quienes, careciendo de los rasgos definidos como pertinentes, desean ejercer sus derechos legales. Analizar los riesgos de la parresia permite, como se explicó en la presentación, discernir los modelos paralegales de interferencia arbitraria que impiden la libertad.¹⁷

Las sociedades formalmente democráticas, por tanto, incluso dentro del cuerpo de ciudadanos reconocidos, se encuentran plagadas de mecanismos censitarios que, de hecho, segmentan la participación política. Esos mecanismos dependen de procesos de consagración individuales y colectivos que van acompañados de otros procesos de degradación. La participación política puede apoyarse en el refuerzo legítimo pero también debe enfrentarse a las “cadenas de miedo” del estigma, las mismas que hicieron a Creúsa abandonar a su hijo, las mismas que impedían a Ión entrar en Atenas de la mano de un rey que no era de pura cepa. Los conflictos entre la legitimidad y los derechos formales hacen desiguales a los que formalmente son iguales. Y es que, en toda sociedad compleja, conviven formas diversas de definición del auténtico demos. Pueden fundarse en aleaciones complejas de problemas de género con la filiación (caso de la pieza eurípidea) pero también pueden surgir de cualificaciones tácitas sobre quién debe o no tomarse la libertad de considerarse competente. La estrategia de investigación foucaultiana acerca de la sociedad ateniense permite, además, sugerir cuestiones básicas para comprender estructuras cambiantes de dominación que lastran la participación política en nuestras sociedades.

En ese sentido, Foucault ayuda a comprender cuáles son los hábitos, el “ethos”, que permiten confrontarse a los riesgos de la libertad. El juego político, insiste Foucault (2008: 158), no se comprende centrándose sólo en asuntos constitucionales sino, por el contrario, analizando las reglas móviles y en conflicto que constitu-

¹⁷ No podemos, por falta de espacio, desarrollar las conexiones posibles de la parresia con la libertad republicana y su modelo de libertad como no dominación (Pettit, 1999: 93-95, Skinner, 2009: 183-185).

yen su campo de experiencia, y en ese campo algunos tienen un prestigio –que no garantiza estatuto alguno- y que les permite, a menudo, imponerse. Pericles es el ejemplo y Foucault cita la reflexión de Tucídides según la cual el Alcmeónida gobernaba Atenas como su primer ciudadano, casi como un monarca. Su prestigio le volvía hegemónico en la asamblea popular.

Dejemos a un lado si semejante consideración sobre Pericles resulta o no adecuada. Quentin Skinner (2009: 31-32) narra que fue central en la ideología de Hobbes, que presentaba, en las ilustraciones que comentaban su traducción de Tucídides, la asamblea democrática como una aristocracia de diferentes oradores ocasionalmente desbordada por la monarquía, cuasitiránica, de algún orador. Únicamente existe la libertad entre iguales y, por tanto, había más deliberación democrática entre los aristócratas espartanos, definidos como iguales por la mítica constitución de Licurgo, que en la asamblea ateniense. También Hannah Arendt convirtió la asamblea democrática ateniense en un espacio de competencia por la gloria, donde los ciudadanos libres se batían por el prestigio. Arendt (1993: 177, 205-220) pretendía que los griegos pasaban su vida volcados en el espacio público, gracias a que los esclavos los liberaron de las actividades serviles y gracias también a que excluyeron los problemas sociales (los problemas de la reproducción social de la riqueza y del trabajo) de las consideraciones públicas. La ciudad democrática permite que los hombres, al actuar juntos en política, puedan acceder a la gloria y a la fama. La perspectiva de Foucault es mucho más microfísica y, por ende, analiza escenas concretas de la experiencia democrática, intentando separar en la misma las fuentes de legitimidad en conflicto. Pero su conclusión general se aparta poco de la de Hannah Arendt o la de Hobbes. La *dunasteia*, el prestigio, transformaba las democracias en aristocracias de hecho.

La perspectiva de Hannah Arendt en *La condición humana* –a la que Foucault no se refiere- causaba furor en la reflexión política francesa de la época en que Foucault dicta sus cursos, caracterizada por un abandono masivo y crítico del marxismo y una recuperación de la democracia liberal. Cornelius Castoriadis, uno de los escasos pensadores que no renunció radicalmente a su pasado de izquierdas, se enfrenta en sus tres seminarios consagrados a Grecia a Hannah Arendt. Sin dejar de confesar su admiración por la gran filósofa, a Castoriadis (2011: 97) le cuesta llegar a una conclusión evidente, por más que la imagen de la democracia del pensador griego se compadezca poco con la de Arendt.¹⁸ La descripción realizada por

¹⁸ El 13 de abril de 1983, consideraba que la concepción de la política de Arendt, si bien era falsa en general y deslegitimaba sin razón la vinculación de la emancipación política con la social, característica de los movimientos socialistas, era “justa” en lo que se refería a Atenas y su democracia (Castoriadis, 200: 81). El 19 de diciembre de 1984 pensaba otra cosa, coherente, en nuestra opinión, con su análisis de la democracia ateniense.

Arendt de la experiencia política griega se encuentra desenfocada por su parcialidad. ¿Cómo puede hablarse de una práctica política liberada de cuestiones sociales cuando la institucionalización de las clases sociales, con Solón, constituye una escala institucional que filtra el acceso a las diferentes magistraturas?

La democracia ateniense, sin salarios a los cargos públicos, sin sorteo y sin rotación de cargos, queda amputada de algo fundamental: el conjunto de medidas institucionales que intentaron plasmar la isegoría. La dominación de las elites continuaría existiendo pero conciliándose con las demandas procedentes de abajo: “Siempre buscan la igualdad y la justicia los más débiles, pero los poderosos no se preocupan nada de ello”, escribía Aristóteles (*Política*, 1318b). Sin esos acuerdos entre la aristocracia y el pueblo, acuerdos revisados por una larga historia de revoluciones –o reformas democráticas- no se comprende qué hacía la democracia ateniense para impedir convertirse en un simple coto de los dominantes.¹⁹

La escasa contextualización histórica y política de Foucault tiende a presentarnos un prestigio unido, exclusivamente, a las cualidades individuales. Además, proporciona una visión muy aristocrática y elitista de la democracia. De ella se ausentan los mecanismos administrativos de gestión de poblaciones, la biopolítica democrática de Clístenes y Pericles, la posición social de los agentes que se enfrentan a los dominantes (caso de Creúsa, o del campesino que se enfrenta, sin saberlo, a Pisístrato) y, cuando se recurre a la misma, Foucault parece jugar con equivalencias del tiempo de Solón, que señalaban fronteras en función de los ingresos. Esas diferencias se abolieron en buena parte y Foucault ignora cómo los personajes pudieron verse afectados por ella. Aunque subsistieran, parece absurdo reducir la experiencia democrática a los combates exclusivos en un espacio restringidísimo (el de los ciudadanos, ricos o no, que compiten por ser el centro de atención) de la democracia. En su curso del 17 de febrero de 1982, Foucault (2001: 241) proponía una analítica del poder apoyada en el análisis de la gubernamentalidad, “un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que estas tienen de móvil, de transformable, de irreversible”. Al colocar el prestigio y su combate en el centro de la gubernamentalidad democrática ateniense (Foucault, 2008: 146), restringe radicalmente el campo de significados disponibles dentro de su campo de estudio. Esa restricción se debe, no puede ser de otra manera, a una selección ideológica que evapora del campo de visión del filósofo las medidas estatales de constitución del cuerpo político (desde Clístenes) o de impulso de la participación de

¹⁹ El lector encontrará una admirable descripción de ese juego de equilibrios en la reconstrucción que hace Rodríguez Adrados (2007: 113-116, 216-268) de la revolución de Efiltes y Pericles así como en el análisis de la *Oración fúnebre* de Pericles. Éste merece confrontarse con el realizado por Foucault (2008: 161-162) y con el propuesto por Castoriadis (2011) y Loraux (2012). Se realizará en otro lugar.

los pobres. Introduciéndolas habrían surgido otras geografías del poder y la luz y las sombras que nos llegan de Atenas tendrían otra dimensión y otras proporciones internas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona Paidós. Traducción de Ramón Gil Novales.
- Aristóteles (2004): *Política*, Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.
- Aristóteles (2007): “Constitución de Atenas”, *Constituciones políticas griegas*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.
- Bernabé, Alberto (1988): *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza.
- Castoriadis, Cornelius (2006): *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, México, FCE. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay. Traducción de Sandra Garzonio.
- Castoriadis, Cornelius (2008): *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, Paris, Seuil. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.
- Castoriadis, Cornelius (2011): *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Paris, Seuil. Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay.
- Christofferson, Michael Scott (2009): *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marsella, Agone.
- Eurípides (2010): *El Cíclope. Ión. Reso*, Madrid, Alianza Editorial. Introducción, traducción y notas de Juan Miguel Labiano.
- Foucault, Michel (2001): *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Frédéric Gros.
- Foucault (2004): *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós. Traducción de Fernando Fuentes Megías. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías.
- Foucault, Michel (2008): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard-Seuil. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Frédéric Gros.

- Hansen, Mogens H. (1993): *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, París, Les Belles Lettres. Traducción de Serge Bardet con el apoyo de Philippe Gauthier.
- Jenofonte (1993): *Económico*, Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza.
- Kagan, Donald (2007): *Périclès. La naissance de la démocratie*, Paris, Tallandier. Traducción de Guillaume Villeneuve.
- Kagan, Donald (2009): *La guerra del Peloponeso*, Barcelona, Edhasa. Traducción de Alejandro Noguera.
- Labiano, Juan Miguel (2010): "Introducción", Eurípides (2010).
- Loroux, Nicole (1990): *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Seuil.
- Loroux, Nicole (2012): *La invención de Atenas. Historia de la Oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, Buenos Aires, Katz. Traducción de Sara Vasallo.
- Manin, Bernard (2012): *Principes du gouvernement représentatif*, París, Flammarion.
- Platón (1981): "Protágoras", *Diálogos I*, Madrid, Gredos. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual.
- Platón (1989): *La República*, Madrid, Alianza. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Traducción de José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano.
- Pettit, Philip. (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y sobre el gobierno*, Paidós, Barcelona. Traducción de Toni Domènech.
- Polibio (1981): *Historias. Libros I-IV*, Madrid, Gredos. Introducción de A. Díaz Tejera. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort.
- Rodríguez Adrados, Francisco (2007): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- Skinner, Quentin (2009): *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, París, Albin Michel. Traducción de Sylvie Taussig.
- Terrel, Jean (2010): *Politiques de Foucault*, París, PUF.
- Tucídides (2008): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.
- Vidal-Naquet, Pierre (2006): "Castoriadis y la antigua Grecia", Cornelius Castoriadis (2006).
- Viejo Oligarca (2007): "Constitución de Atenas", *Constituciones políticas griegas*, Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra.