

Un problema político del régimen democrático clásico: ¿quién es el benefactor de los ciudadanos?



Carlos Ruvituso

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 07/09/2023. Aprobado el 03/11/2023

Los griegos inventaron la democracia, y también diversos sistemas de voto. Sin embargo, estos procedimientos de votación periódica eran un aspecto momentáneo de los procedimientos, incluso, dado el carácter rotativo de los cargos, algo simplemente hecho expeditivamente “una vez al plazo”. Se concebía al voto como un procedimiento automático: una verdadera “máquina” jurídica. El resto de los días del año, la democracia, como régimen político, era el ágora, y esta no era solo el sitio de la deliberación o el litigio, sino también del diálogo. Un verdadero problema diario estaba en enseñar a tomar la palabra en público, y todo un arte de la educación estaba destinado a ello: disputaban allí sofistas, oradores y políticos de profesión. En el *Alcibiades*, por ejemplo, se critica a Pericles, político eminente, señalando que había sido, sin embargo, un “mal tutor” (118b): ya que el político ateniense no supo transmitir su habilidad (*tekhné*) a sus descendientes ni a Alcibiades mismo, siendo este su pupilo. Aquí la “tutela” por ende, no era solo un medio jurídico para administrar bienes, sino también, una práctica ética de educar a los que iban a devenir ciudadanos libres en la “técnica política” (*tekhné politiké*) (519a). Sin embargo, la educación en la política, siguiendo el caso de la tutela de Alcibiades por parte de Pericles, es planteada de forma problemática: ¿se trata de un servicio privado (*ophelía*) que tiene que ser retribuido por un salario (*misthós*) o más bien de un beneficio público (*euergesía*) que tiene que ser ejercido de forma gratuita (por *kháris*) en la *pólis*? A partir de allí se viene a cuestionar si el *euergétes* (520a), el benefactor de los ciudadanos, es un orador político como Pericles, el cual, sin embargo, no pudo transmitir a sus descendientes su capacidad de gobierno, o bien si es el maestro sofista, como Gorgias, que enseña las artes retóricas para manejar el discurso, pero exige una retribución salarial a los particulares por su servicio (520a).

Un beneficio verdadero, sin embargo, tendría que ser libre, gratuito y “de hecho” por pura “fe” o confianza (*pístis*), es decir, sin que hubiera del otro lado capacidad jurídica de reclamar una “equivalencia proporcional” recíproca por una especie de “contrato” o protocolo de reciprocidad más o menos implícito. El beneficio verdadero es una acción libre “sin remuneración”, y voluntariamente reconocido y fortalecido por los otros, “sin reciprocidad”. De allí que el aprendizaje con los sofistas no implicara un beneficio que diera a la ciudad mejores ciudadanos: ya que su técnica retórica, aun cuando fuera beneficiosa para los discípulos en la capacidad dialéctica de argumentar en vistas a ganar una controversia, sin embargo, sería susceptible de ser utilizada para el



simple acrecentamiento del poder, aun hecho por medio de mentiras, o de calumnias «sicofantes» que, en último término, causarían *la destrucción de la ciudad*.

Del otro lado, los oradores hábiles como Pericles, bien dotados para resolver las cuestiones coyunturales de la ocasión (*kairós*) expedidas en la asamblea deliberante, el tribunal judicial, etc. tenían la capacidad de «manejar» el estado de cosas actual de la ciudad en las estrategias del comercio, la guerra, la fiscalidad, las obras públicas, las artes, etc. pero no podían transmitir a sus descendientes una técnica política explícita por medio de su propio discurso. Los hijos de Pericles, según se dice en el *Protágoras*, habían sido abandonados por este “a ellos mismos”, exentos de cualquier cuidado, para que encontraran la virtud de una manera casi «automática» (cf. 319a-e): *pero no devinieron con ello buenos gobernantes*, y por consecuencia, no beneficiaron a la ciudad. También, según concluye Sócrates en el *Gorgias*, el verdadero benefactor de la ciudad debería formar a los ciudadanos a aprender a decir la verdad abierta y francamente a los otros. Decir la verdad abierta y francamente, aun poniendo en riesgo su propia vida, tal era una obra libre, gratuita e irreciprocable, porque su beneficio sería anticipado y «devuelto» a los otros inmediatamente: de un modo u otro estarían obligados *a pensar*.

De allí que, según parece, Sócrates habría desistido a devenir un pedagogo de los futuros ciudadanos, otro tutor de la minoridad: llamaba en cambio a su pensamiento, su “*daimon*” como un «tutor» interno,¹ del único que oíría algún consejo; pero alcanzar el consejo de uno por sí mismo implicaba aquí, un largo y abierto ejercicio de diálogo con los otros; ejercicio que, por otro lado, era ético, ya que se realizaba de “uno a uno”, y no en la asamblea soberana, o en los tribunales de justicia. La disputa se comprende si consideramos que la educación –si seguimos la clasificación de los beneficios dada por Diógenes Laercio (Libro III, 93)– en cuanto comprendía la transmisión de un saber de un sujeto a otro, era considerada como un tipo de beneficio (*euergesía*) (diverso de los servicios y asistencias hechas con dinero, de la oratoria pública, etc.). Pero, con respecto a la “técnica política”, en el *Gorgias* se concluye, sin embargo que, en caso de que alguno fuera capaz de anticipar un beneficio (*tèn euergesían proésthai*) a los otros (520c), este tendría que ser hecho como una *kháris*,² es decir, de forma gratuita y sin exigencia de retribución. Ya que, si alguien hace un beneficio verdadero al otro (sea en particular o en público), con respecto a los asuntos de la *práxis* en la ciudad (520e), no le enseña tal o cual arte específico, sino que lo vuelve al mismo un bienhechor (*euergétes*) de los demás. Sócrates devela entonces la paradoja contenida en la idea de “enseñar la virtud” o la “justicia” en sí mismas que profesan políticos y sofistas:

“Yo creía que únicamente a los oradores políticos y a los sofistas no les estaba permitido quejarse de que lo que enseñan *es perjudicial para ellos mismos*, o bien que si se quejan, al mismo tiempo, en esa misma queja, *se acusan a sí mismos* de no haber hecho ningún beneficio a las personas que aseguran habérselo hecho (...) Y por supuesto solo ellos podrían, como es natural, anticipar un beneficio sin fijar recompensa, *si fuera verdad lo que aseguran*”. (520b-c)

Es en este punto que Platón propone distinguir dos tipos de beneficios posibles: por un lado, se afirma, están aquellos beneficios que, al procurar un bien, un saber

¹ El tema del *daimon* socrático –como su *epitropos*– lo encontramos también en las epístolas socráticas, por ejemplo, al final de la Carta 1, Sócrates señala que sigue la voz de la divinidad “como mi consejero y tutor (*epitropos*)” (Sócrates y los Socráticos, 2012: p. 108).

² Sobre la *kháris* analizada en términos de gratuidad se encuentran los estudios Christian Meier (1987) y Émile Benveniste (1969), ante todo el capítulo sobre la “gratuidad”. Estos análisis, sin embargo, no se ocupan específicamente de la *euergesía*, sino que siguen el modelo clásico del don y contra-don formulado por Marcel Mauss en su *Essai sur le don* o bien el modelo agonístico de la competencia, que formula Paul Veyne en *Pain et le Cirque* (1976). El mismo modelo, por otro lado, va a ser Clavero en su *Antidora* (1991) al pensar la retórica ambigua del don “libre” pero obligante, y la introducción de la moral en las reglas del derecho respectivas al antiguo régimen.

o un arte, implican una retribución monetaria para dar su gratificación (520c), o un protocolo de gratitud, de modo que, en caso de no ser retribuidos, sus donadores pueden reclamar y abrir un litigio por injusticia o inequidad en los dones (*adikia*). Más por otro, considerando Sócrates de manera crítica la exigencia de retribución monetaria por parte de los sofistas y los políticos, habría un tipo de beneficio el cual, si fuera posible donarlo, comprendería en sí mismo su retribución, de modo que no fuera susceptible de producir injusticia y, por ende, la injuria. Con respecto a la posibilidad de llevar a cabo tal beneficio, se afirma que: “si alguno cancela a la injusticia, no puede temer de ser injuriado, sino que solo él es capaz con seguridad de anticipar el beneficio (*tèn euergesían proésthai*), si es cierto que alguno puede hacerlos buenos (*agathoús*) (a los otros)”.

Este obrar es, según Sócrates, lo que preserva a la forma de vida del justo: es por ello que afirma consecuentemente (521d) ser el “único en manejar (*epikheireîn*) verdaderamente a la política”, lo cual, en estos términos, remite directamente al cumplimiento de la justicia. Ser justo es precisamente no dar lugar posible a la injusticia, es decir a la no-retribución de lo donado: sin importar, por ende, el reconocimiento externo de los otros, regido por las regas de la moral, el sentido común, y las “buenas costumbres”. El beneficio anticipado plantea entonces la posibilidad de una política que cancele anticipadamente la obligación del donador al donatario, y por ende su necesidad de queja o de reclamo. Así, mientras que en el caso de una técnica específica como la gimnástica el retorno es el intercambio entre la enseñanza de una habilidad y la recompensa que el maestro recibe del discípulo, en el caso de la virtud, en cambio, la reversión es “inmediata” -en cuanto si el beneficio es transmitido, quien lo ha recibido es “justo” de modo que, de algún modo, ya ha “recompensado” al donante anticipadamente. Con este “beneficio anticipado”, según Sócrates, se “suprime necesariamente la injusticia” (520d).

“Y evidentemente, la causa es que esta clase de beneficio es la única que impulsa al que lo recibe a desear devolverlo, de manera que no parece signo claro de este beneficio recibir recompensa adecuada después de haberlo hecho, pero si no la recibe *es que no ha hecho el beneficio*” (520e).

Bibliografía

- » Benveniste, É. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. París: Les Éditions de Minuit.
- » Clavero, B. 1991. *Antidora*. Milano: Giuffrè Editore.
- » Gauthier, Ph. 1985. *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (Ive-ler siècle avant J.-C): contribution à l'histoire des institutions*. París: École Française d'Athènes.
- » Gernet, L. 1921. Sur l'épiclérat. *Revue des Etudes Grecques*, 34, 337-379.
- » Gernet, L. 1976. Introduction. En: Platon, *Les Lois I-II* (pp.56-61). París: Belles Lettres.
- » Griffith, M. T. 2013. *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.
- » Mauss, M. 1925. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. En: *L'Année Sociologique* 1, 30-186.
- » Meier, Chr. 1987. *La politique et grâce: Anthropologie politique de la beauté grecque*. París: Éditions du Seuil.
- » Sócrates y los Socráticos. 2012. *Cartas*. Estudio preliminar, traducción y notas de C. Mársico. Buenos Aires: Miluno.
- » Veyne, P. 1976. *Pain et le Cirque*. París: Éditions du Seuil.