

LECCIONES DE LOS GRIEGOS: ¿QUÉ CAPACIDADES CIUDADANAS REQUIERE LA DEMOCRACIA POR SORTEO?

Juan Gabriel Gómez Albarello, abogado de la Universidad Externado de Colombia.

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Washington en San Luis. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia – Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).

Correo electrónico: jggomeza@unal.edu.co.

RESUMEN

Una de las preguntas más importantes acerca de la viabilidad de la democracia por sorteo concierne a las capacidades que la ciudadanía precisa tener para que este modelo de toma de decisiones funcione. En la primera parte de este artículo, considero la respuesta de varios pensadores de la antigua Grecia a este problema; destaco que coinciden en subrayar la capacidad de las personas comunes y corrientes, sin una educación especializada, para deliberar y decidir sobre los problemas comunes. En la segunda parte, tomo en cuenta la gran diferencia entre el modo de organización social de la antigua Atenas y el nuestro con el fin de identificar qué reformas serían necesarias para desarrollar la referida capacidad de deliberar y decidir colectivamente. En la tercera parte, considero cómo implementar la democracia por sorteo en la actualidad sin haber implementado esas reformas. Aunque el foco de estas propuestas es el contexto político colombiano, la reflexión que elaboro en este artículo puede resultar útil también para otros países.

Palabras clave: democracia por sorteo, capacidades ciudadanas, sentido moral, inteligencia colectiva

LESSONS FROM THE GREEKS: WHAT CITIZEN CAPACITIES DOES DEMOCRACY BY LOT REQUIRE?

ABSTRACT

One of the most important questions about the viability of democracy by lot, or sortition, concerns the capacities that citizens should have to make it work. In the first part of this article, I consider the response that various Greek thinkers gave to this problem in classical antiquity; I conclude that they agree in emphasizing the capacity of ordinary people, without specialized education, to deliberate and decide about common problems. In the second part, I take into account the great difference between the mode of social organization of ancient Athens and ours in order to identify what reforms would be necessary to develop the aforementioned capacity to deliberate and decide collectively. In the third part, I consider how to implement democracy by lot today, without having implemented those reforms. Although the focus of these proposals is the Colombian political context, the reflection I elaborate in this article may also be useful for other countries.

Keywords: democracy by lot, citizen capabilities, moral sense, collective intelligence

Fecha de recepción: 17/01/2024

Fecha de aprobación: 18/07/2024

INTRODUCCIÓN

La *democracia electoral* tiene varias justificaciones, siendo las más comunes las siguientes dos: 1) en una sociedad numerosa, compleja y plural, la *democracia directa* no es practicable¹ y 2) no sería conveniente que personas que no se dedican a la política de manera profesional fueran las encargadas de tomar decisiones importantes, pues se trata de una tarea que se les debe encomendar a personas más educadas, escogidas mediante elecciones competitivas². Si bien es cierto que la *democracia directa* como alternativa a la *democracia representativa* no es factible, la segunda justificación de la *democracia electoral* tiene muchos problemas que sus defensores no parecen estar muy dispuestos a admitir.

En este escrito no quiero concentrarme en esos problemas; las críticas al modelo de representación de la *democracia electoral* pueden ser resumidas en la idea de que, por vía de la competencia política, esa ‘democracia’ (en realidad, una oligarquía elegida) estimula el desarrollo de virtudes exactamente opuestas a las necesarias para que prevalezca el interés general, esto es, les proporciona a los representantes elegidos suficientes incentivos para actuar en contra de ese interés³. En vez de ahondar este punto, quisiera defender la *democracia por sorteo*⁴ abordando la que me parece una de las objeciones fundamentales

[104]

1 Internet revitalizó la aspiración articulada por distintos movimientos, como el estudiantil de los años sesenta en los Estados Unidos, Francia y Alemania, de implementar un régimen de democracia directa en sociedades numerosas, complejas y plurales. Antes de que términos como *democracia digital*, *democracia electrónica*, *e-democracy*, etc., se pusieran en boga, C. B. Macpherson (1977, p. 95) objetó que, incluso si fuera factible que todos votáramos simultáneamente acerca de todas las cosas, seguiría sin resolverse el problema de quién formularía las preguntas y definiría las opciones acerca de las cuales votaríamos. En mi opinión, esa objeción sigue vigente.

2 Esta es una objeción cargada de profunda ironía. En muchos lugares del mundo, las restricciones a la posibilidad de ser elegido como representante han sido suprimidas. Como lo mostraré en detalle más adelante, salvo un cierto mínimo de edad, que usualmente es superior en los casos donde hay una cámara alta, un gran número de constituciones asumen que cualquier ciudadano tiene la capacidad suficiente para representar a otros ciudadanos. Sin embargo, veladamente, quienes se oponen a que esta idea sea efectiva, reeditan argumentos muy similares a los que esgrimieron los opositores a la universalización del sufragio en los siglos XVIII y XIX. Algunos de esos argumentos son: a) el pueblo es ignorante y, por tanto, la calidad de las decisiones políticas se reduciría sustancialmente si personas sin conocimientos especializados fueran seleccionadas para tomar esas decisiones; b) sería inconveniente que personas sin una mínima cualificación intelectual y económica pudieran tomar decisiones colectivas; c) el pueblo sólo actúa como muchedumbre y, por lo general, de un modo bastante canalla y d) si tuviera el poder en sus manos, seguramente tomaría decisiones en contra de las clases adineradas y en perjuicio incluso de sí mismo. En *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy as seen by its Critics*, Michael Levin (1992) analiza cuidadosamente el discurso reaccionario de rechazo a la universalización del sufragio.

3 Algunas veces, con suma clarividencia, libros no académicos logran definir un problema mucho mejor que los académicos que se mantienen dentro de las coordenadas de un pensamiento bastante convencional. Tal es el caso de *El Principio de Peter*. Según su autor, el psicólogo Lawrence J. Peter (1969, 72), los partidos seleccionan a los candidatos no de acuerdo con su sabiduría potencial como legisladores, sino con base en su presunta capacidad para ganar las elecciones. Los proponentes del modelo de democracia deliberativa, como Jürgen Habermas ([1992]1996), por ejemplo, prestan poca atención al hecho de que la competencia electoral contribuye poco a que los órganos representativos sean efectivamente deliberativos. En su artículo, “Deliberación racional en regímenes representativos: críticas y respuesta”, Gómez Albarello (2012) pone de presente este problema.

4 El agotamiento aparente de la llamada ‘democracia’ electoral ha dado pie para que diversos autores hayan comenzado a explorar formas alternativas de democracia basadas en el sorteo. La gran mayoría de estos trabajos toman como referencia la experiencia del sorteo en la antigua democracia ateniense (Bouricius, 2013; Delannoï y Dowlen, 2010; Dowlen, 2008; Guerrero, 2014; Tridimas, 2011; Van Reybrouck, 2016); otros, como Sintomer (2010, 2011), han examinado, además, la experiencia del sorteo como mecanismo de selección en las repúblicas italianas del Medioevo y el Renacimiento.

a su puesta en práctica: el supuesto error de confiarle a personas comunes y corrientes, i.e., que no se dedican a la política de manera profesional, la tarea de tomar decisiones colectivamente vinculantes.

Esta objeción puede ser formulada de manera distinta⁵: dado que el sorteo funcionaría generando una *muestra representativa* de la sociedad mediante un procedimiento aleatorio, sería cuestionable utilizar este método de selección puesto que 1) un porcentaje significativo de las personas escogidas por ese medio tiene un perfil autoritario⁶ y 2) la gran mayoría de personas en Colombia carecen de educación universitaria; según datos del Departamento Nacional de Estadística (DANE), sólo el 30 % tiene un título universitario (*La República*, 2023). Por tanto, la asamblea escogida como la *muestra representativa* de la sociedad sería no analfabeta, pero sí mayoritariamente iletrada, lo cual da lugar a dudas sobre la capacidad que tendría una asamblea semejante para absorber la información que le proporcionarían personas expertas. Además, 3) en un país en el que la mayoría de la población tiene muy poco tiempo libre, y el poco que le queda se lo dedica al entretenimiento disponible en los medios y en las redes sociales – porque carece de interés y conocimiento de la cosa pública –, es razonable preguntarse con qué criterios las personas escogidas por sorteo tomarían decisiones colectivas.

Ninguna de estas objeciones es trivial. Todas ponen en cuestión la viabilidad de un método de selección distinto al que tenemos en la actualidad, i.e., las elecciones, método que, sabemos, es bastante sesgado, pues está dominado por intercambios corruptos entre empresarios políticos, empresarios privados, funcionarios públicos y votantes (Duncan, 2018; La Silla Vacía, 2018).

Mi enfoque en este escrito es, por decirlo de algún modo, oblicuo. En vez de abordar el asunto de manera directa, lo que voy a hacer es, en primer lugar, reeditar los argumentos a favor de la participación de personas comunes y corrientes en el proceso de deliberación democrática, tal y como esos argumentos fueron formulados en la antigua Grecia. En segundo lugar, consideraré qué tan lejos estamos de las condiciones bajo las cuales funcionó la democracia por sorteo en la tierra de los helenos y, en consonancia con ello, qué cambios deberíamos hacer para acercarnos a la realización de dichas condiciones. Todos esos cambios apuntan a un programa de reforma cuya realización demanda el empeño de, por lo menos, una generación. Por eso, en la tercera sección, consideraré bajo qué condiciones gente común y corriente podría participar en la toma de decisiones colectivamente vinculantes sin que ese programa de reforma se haya realizado.

El método de análisis que he seguido en este trabajo es el histórico-comparativo. La capacidad de personas comunes y corrientes para tomar parte en decisiones colectivamente

5 Quisiera agradecer a Andrés Elasmár, Luis Alberto Motoa, María José Roldán y Carlos Alberto Sánchez por los comentarios y observaciones que formularon a propósito de la implementación en Colombia del sorteo como alternativa a las elecciones, los cuales motivaron una primera redacción de este texto.

6 “Colombia: vuelve la mano dura”. *Semana*, 03/06/2017, <https://www.semana.com/nacion/articulo/discurso-de-politicos-se-inclina-hacia-el-autoritarismo/527315>.

vinculantes es el elemento constante que es evaluado en este trabajo. Los elementos que varían, que sirven de contexto al elemento anterior, y a cuya atención dedico la segunda y tercera parte de este artículo, son el marco institucional, la estructura económica y la cultura política. El contraste entre las condiciones de la antigua Atenas y las existentes en la actualidad en estas tres dimensiones me permite evaluar la pertinencia de los argumentos elaborados por los pensadores griegos a favor de la participación de personas comunes y corrientes e identificar algunos de los cambios políticos necesarios para hacer efectiva esa participación por medio del sorteo.

¿QUÉ CAPACIDADES CIUDADANAS ERAN EXIGIDAS EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE?

En la época dorada de la democracia ateniense tuvo lugar un profundo y largo debate acerca del tipo de educación que deberían recibir los ciudadanos. El modelo tradicional era el de formar a los jóvenes de acuerdo con un ideal de excelencia (*areté*), fundado en virtudes aristocráticas, como el arrojo y el coraje. El modelo alternativo, defendido por los sofistas, era el cultivo de la capacidad de razonar, de forma tal que esa capacidad sirviera para la gestión de sus asuntos privados y también de los públicos. El ejercicio del razonamiento les daría a los ciudadanos la *prudencia* necesaria para saber cómo actuar y también la *sabiduría* para convencer a los demás en los casos en los cuales su aprobación fuera necesaria para tomar una decisión (Jaeger, 1957).

[106]

*Protagoras*⁷, uno de los diálogos de Platón (1966), tiene como trasfondo esta discusión. El tema de este diálogo es, tal y como Sócrates lo enuncia, si la virtud puede ser o no enseñada. Protagoras, a la sazón un famoso sofista, quien derivaba sus ingresos y su prestigio de instruir a otros, arguye que sí, mientras que Sócrates, por su parte, sostiene que no, pues es evidente que los atenienses demuestran con su práctica que la virtud no es materia de enseñanza. Según el Tábano de Atenas, la destreza innata de los ciudadanos atenienses es tal que, cuando se trata de un asunto público, todos los ciudadanos son considerados dignos de tomar parte en la discusión. Sócrates afirma que la discusión de asuntos técnicos se les deja a los técnicos (las construcciones de edificios a los arquitectos, de los navíos a los armadores, etc.), de forma que si alguien no experto interviene en ella deviene objeto de burlas y abucheos. Sin embargo, en la discusión de los asuntos públicos toman parte “arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo, y nadie les echa en cara, como en el caso anterior, que se presenten sin estudios previos (...)” (*Protagoras*, 319d)⁸.

La descripción que hace Sócrates de la vida pública en Atenas coincide con la que hace Pericles en la “Oración fúnebre”, el discurso que el líder ateniense pronunció para

7 Nuestra pronunciación del nombre del gran sofista de Abdera difiere de la de los griegos de hoy, quienes ponen el acento en la tercera vocal (Πρωταγόρας). He preferido seguir la suya y no la nuestra.

8 La versión al español del diálogo platónico que cito en este texto es la que hizo Francisco de P. Samarranch, contenida en el volumen editado por Aguilar en 1966.

honrar a los muertos luego del primer año de la guerra contra Esparta. De acuerdo con el recuento que nos legó Tucídides, en ese discurso Pericles exaltó la democracia ateniense como un régimen en el cual todos los ciudadanos tenían un activo interés en los asuntos públicos a tal grado que quienquiera que no tuviera ese interés era considerado un inútil, no un despreocupado. Según Pericles, “nuestros hombres públicos tienen, además de la política, asuntos privados a los cuales dedicarse y nuestros ciudadanos, aunque estén ocupados en el cuidado de sus negocios, son jueces imparciales de los asuntos públicos (...)” (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40, 2)⁹.

Si los ciudadanos ordinarios son jueces imparciales, ¿esto es prueba de que tienen una capacidad innata o de que han aprendido a ejercerla? La respuesta de Protagoras a Sócrates respecto a la enseñanza de la virtud no consiste en negar la capacidad que tienen los ciudadanos comunes y corrientes para participar en la discusión de los asuntos públicos. Antes bien, por la vía de un relato mitológico, Protagoras ilustra la adquisición y desarrollo de esa capacidad como un elemento constitutivo de toda comunidad política organizada. Luego, por la vía de un discurso explicativo, Protagoras muestra que esa capacidad se desarrolla mediante la enseñanza tanto en el ámbito privado como en el ámbito público.

Las tesis de Protagoras pueden ser tomadas como argumentos a favor de la democracia en contra de la oligarquía. Mientras que en el régimen oligárquico los padres enseñan las virtudes políticas únicamente a sus hijos, en el régimen democrático los ciudadanos devienen recíprocamente tanto maestros como discípulos de todos sus conciudadanos (Farrar, 1988, p. 84; Loenen, 1941, p. 3-5). Vale la pena considerar pues en detalle tanto su relato mitológico como su discurso explicativo.

Según el relato mitológico que Protagoras le cuenta a su audiencia, la especie humana fue la última en ser creada. Epimeteo, quien se había encargado de distribuir los atributos necesarios para que cada especie sobreviviera, ya los había gastado todos y no había reservado para nosotros ninguno. Al ver el estado precario en el que quedaríamos los humanos, Prometeo decidió robar de Atenea y de Hefesto su sabiduría artística y también el fuego —pues sin éste de nada serviría aquella sabiduría— para darle ambas cosas a los mortales que pronto poblarían la Tierra. Gracias a estos atributos, la especie humana pudo desarrollar el lenguaje y la religión, así como también todas las artes útiles a la preservación de la vida, pero seguía careciendo de la *capacidad política*, esto es, la capacidad para asociarse y formar ciudades. Por tanto, sus miembros estaban a merced de animales más fuertes y en continua lucha contra sí mismos.

Tan grave era la vulnerabilidad de la especie humana y tan destructora su disensión interna que parecía que iba a desaparecer. Zeus se apiadó entonces de los humanos y le

⁹ Las citas de la obra de Tucídides provienen de la versión al español de Juan José Torres Esbarranch, publicada originalmente por Gredos en 1982.

encomendó a Hermes que pusiera en todos y cada uno las virtudes de la justicia (*diké*) y del pudor/vergüenza (*aidós*), pues estas virtudes eran necesarias “para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad”. Zeus le advirtió a Hermes que no era suficiente entregar esas dos virtudes a algunos de los humanos; tenía que distribuirla entre todos por igual. La razón de esta previsión divina es que el desarrollo de destrezas particulares les da una ventaja a los individuos que las poseen, sin que esas destrezas contribuyan de modo decisivo a la subsistencia de la comunidad. Por el contrario, para garantizar esa subsistencia, la justicia y el pudor/vergüenza tienen que estar repartidas entre todos. De acuerdo con el relato de Protagoras, Zeus le ordenó finalmente a Hermes que estableciera la siguiente ley en su nombre: “todo hombre incapaz de tener parte en la justicia y el pudor debe ser condenado a muerte, como una plaga de la ciudad” (*Protagoras*, 320c-322d).

Hay varios elementos a considerar en el relato mitológico del sofista de Abdera. De entrada, conviene que nos preguntemos: ¿si el propio Protagoras se había declarado agnóstico, qué valor podemos otorgarle?¹⁰ La respuesta a esta pregunta remite al mérito retórico al cual el mismo Protagoras había aludido al iniciar su relato: éste es agradable a la audiencia. En otras palabras, el relato mitológico permite hacer claramente inteligible lo que por vía de un discurso explicativo hubiese sido más difícil de transmitir.

[108] Sin embargo, si presionáramos al narrador y le pidiésemos que nos diera un recuento no embellecido de la historia humana, Protagoras quizá podría responder en términos comunes a los de poetas e historiadores posteriores (Mosquión y Diodoro de Siracusa) e incluso de modo similar a como lo hacen muchos antropólogos, psicólogos y filósofos modernos. Todos aquellos educados en el marxismo, de Engels (2014) en adelante, seguramente encuentran en las tesis de Protagoras un anticipo de la tesis según la cual el trabajo, por la vía de la técnica, ha sido el elemento fundamental de humanización de la especie. Sin embargo, esta visión, bastante común, no le hace justicia al planteamiento protagórico, pues, según el referido relato, las artes *útiles* para la vida no habrían sido suficientes para impedir la desaparición de la especie humana.

La idea de que todos los seres humanos tenemos unas *dotes* morales sin las cuales la convivencia no puede perdurar es central en el planteamiento de Protagoras. Este planteamiento es diferente del que hace el *utilitarismo*, así como las teorías de la acción social que se derivan de él (como la *teoría de la elección racional* y la *teoría de juegos*), según el cual la capacidad distintiva de los seres humanos es la de calcular qué es lo que más nos conviene. La versión más sofisticada del utilitarismo, el *utilitarismo de las reglas*, juzga las instituciones, así como las razones que los individuos podríamos tener para apoyarlas,

10 El agnosticismo de Protagoras quedó consignado en el siguiente fragmento (DK 80B4): “Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”. La traducción que cito es la de Antonio Melleró Bellido, de la edición de Gredos de 2002 (p. 54.)

en función del bien social que esas instituciones producen (Hooker, 2016). Aunque uno puede considerar la justicia desde un punto de vista consecuencialista, esto es, tomando en cuenta las consecuencias que se seguirían de escoger uno u otro curso de acción, es claro que esta no es la única dimensión de lo justo; muchas veces escogemos un curso de acción a pesar de que las consecuencias de nuestra escogencia sean inciertas. Precisamente, es por cuenta de esa incertidumbre que nos apegamos al principio justo como la única guía segura¹¹.

A lo anterior es preciso agregar que nuestro sentido del pudor/vergüenza nos impide hacer cosas que sólo la desconsideración por los demás habría autorizado y es a ese mismo sentido al que apela quien ha sufrido un acto desconsiderado de nuestra parte. Aunque antes o después de haber actuado podemos racionalizar ese sentido del pudor/vergüenza en los términos del *utilitarismo de las reglas*, la verdad es que este es siempre un ejercicio superficial. La eficacia del sentido del pudor/vergüenza tiene que ver más con mecanismos que desarrollamos en nuestro proceso de socialización que con los sofisticados razonamientos conscientes de nuestra vida adulta. Estos razonamientos apenas pueden registrar y, a lo sumo, otorgarles su rúbrica a los mecanismos psicológicos, fijados desde la infancia, que regulan nuestros impulsos.

Un corolario de estas proposiciones es que los individuos que carecen del sentido de la justicia y del pudor/vergüenza tienen un impacto negativo en la convivencia y contribuyen a debilitar y disolver los lazos sociales. Esta sería la razón de ser de la admonición final atribuida al dios olímpico. Sin embargo, más grave parece ser la tolerancia e incluso admiración que han logrado adquirir individuos de tal tipo en entornos donde parece haber un premio a la conducta agresiva, a la crueldad y a la ausencia de remordimientos. El carácter malsano de estos ambientes es claramente identificable, lo cual hace aún más creíble no sólo el corolario, sino también la premisa protagórica.

Un segundo corolario es que los individuos afectados por trastornos antisociales de la personalidad, cuando quieren obtener algo de los demás, tienen que fingir que actúan de acuerdo con una actitud prosocial o, siquiera, que se ciñen a la regla de la reciprocidad, y también que son capaces de algún grado de empatía e incluso de remordimiento. De otro modo, sus congéneres les tendrán, en las palabras de Protagoras, por locos: “hasta tal extremo es verdad que se estima imposible que un hombre no posea, en alguna medida, al menos, su parte de justicia, so pena de verse excluido de la Humanidad” (*Protagoras*, 323c).

El planteamiento de Protagoras acerca de la capacidad de los ciudadanos comunes y corrientes no se agota aquí. Mediante un discurso explicativo, Protagoras procura

11 En uno de sus ensayos (Libro I, Capítulo XXIII), Montaigne (2007, p. 158) anota: “(...) en la incertidumbre y perplejidad que nos procura la impotencia para ver y elegir lo más conveniente, dadas las dificultades que entrañan los distintos accidentes y circunstancias de cada cosa, a mi juicio lo más seguro, si ninguna otra consideración nos incita, es refugiarse en la opción en la que haya más honestidad y justicia —y puesto que se duda sobre el camino más corto, seguir siempre el recto—”.

persuadir a Sócrates de que la virtud sí se puede enseñar a todas las personas, mostrando en un primer momento que expresamos indignación moral respecto de acciones que evidencian la carencia de virtudes que todos los seres humanos podemos adquirir y, posteriormente, describiendo el proceso educativo que los ciudadanos atenienses siguen, primero en la familia, luego en la escuela y más tarde en la esfera pública.

Según Protagoras, no nos indignamos por defectos de nuestros semejantes que pueden ser imputados a la naturaleza o al azar, pues enfrentados a esos defectos sabemos que de nada valen los consejos ni las lecciones ni los castigos; sólo la compasión. Nos indignamos cuando encontramos que los defectos han tomado el lugar de virtudes que sí se podían adquirir y, si castigamos al culpable, no para vengarnos irracionalmente — como los animales salvajes —, sino para educar, es porque lo hecho hecho está y sólo nos queda enderezar su camino. El carácter universal de este sentido moral es prueba de que todos los seres humanos, no sólo los mejores, los más educados, los más afluentes, los suficientemente adinerados, etc., pueden adquirirlo (*Protagoras*, 323d-324c).

Protagoras ofrece una segunda prueba de que *todos* los ciudadanos pueden adquirir la prudencia para manejar sus asuntos económicos y la capacidad para ejercer la mayor influencia en los asuntos de la ciudad por medio de los actos y las palabras; en los términos de Sócrates, el arte de cuidar del funcionamiento de la ciudad y de hacer de los hombres buenos ciudadanos. Esa prueba consiste en mostrar que todos los ciudadanos pasan por un mismo proceso de formación. De la primera a la última etapa, educar es *enderezar* (*euthyno*): en la primera infancia, se inculca a la niñez la diferencia entre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo piadoso y lo impío, mediante lecciones, explicaciones y también castigos — de este modo se le endereza —; luego en la escuela los niños aprenden a leer, escribir, y a repetir de memoria los versos de los grandes poetas llenos “de buenos consejos y también de digresiones, de elogios en que se exaltan a los antiguos héroes para que el niño, movido por la emulación, los imite y aspire a ser semejante a ellos”.

La etapa final de la formación tiene lugar en el espacio cívico. Del mismo modo que en la escuela los maestros enseñan a los niños a seguir el trazo de las letras, la ciudad les enseña a los ciudadanos a seguir el trazo de las leyes. Quien se aparta de ese trazo es llamado al *enderezamiento* (*euthyna*), el procedimiento establecido en la Constitución de la ciudad para que cada uno rinda cuentas de la forma como ejerció el cargo que le encomendaron y del modo como usó los dineros públicos (*Protagoras*, 325c-326e).

Los razonamientos de Protagoras son susceptibles de ser malinterpretados e inapropiadamente rebatidos en dos niveles distintos: el primero, concierne a la diversidad de códigos sociales de conducta; el segundo, atañe a las consecuencias de darle a toda clase de ciudadanos la oportunidad de participar en la toma de las decisiones colectivas. La primera malinterpretación del planteamiento protagórico consiste en deducir de la afirmación de que todos los seres humanos tenemos un sentido de la justicia y del pudor/vergüenza la afirmación, patentemente falsa, de que todos los seres humanos deberíamos

[110]

haber adoptado los mismos valores. Si bien hay un núcleo duro de valores universalmente compartidos¹², la diversidad de los códigos sociales de conducta es tan amplia que uno podría suscribir la tesis de que el sentido moral de los seres humanos es más particular que universal.

Esta es una deducción incorrecta, producto de una premisa mal formulada. Protagoras afirma que todos tenemos un *mismo* sentido moral, no que todos lo ejercemos de la misma manera (Sørensen, 2016, p. 118); el prejuicio racionalista contra el desacuerdo da lugar a la misma falacia¹³. Conforme a su tesis según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, Protagoras bien podría explicar la diversidad de los códigos sociales de conducta en términos de experiencias diversas en cada comunidad y también de diversos procesos de aprendizaje colectivo.

La segunda malinterpretación del planteamiento protagórico parte de reconocer unas mismas etapas formativas, pero de negarles un efecto unificador. De acuerdo con esta malinterpretación, la experiencia de cada individuo es coloreada por el tipo de trabajo en el cual se ha especializado, de forma tal que el carácter particular de su formación tendrá como efecto que sus opiniones tengan también un carácter particular y específico. Si arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes y marinos se reúnen a deliberar, el resultado de esa deliberación será una terrible cacofonía, pues gentes de creencias y valores tan diversos y surtidos difícilmente podrán armonizar colectivamente su pensamiento y, por tanto, sus decisiones. Esta es la visión platónica del proceso democrático, una versión que irónicamente ha sido refrendada por muchos defensores del individualismo metodológico, quienes no se cansan de esgrimir el *Teorema de la imposibilidad*, formulado por Kenneth Arrow (1963), como una prueba infalible de que la democracia no puede funcionar racionalmente¹⁴.

La réplica a esta objeción consiste en mostrar protagóricamente que los procesos de deliberación política son procesos de aprendizaje colectivo y, por tanto, de convergencia de creencias y valores. En efecto, Protagoras le reprocha a Sócrates mostrarse desdeñoso y no darse cuenta de que *todos* los ciudadanos enseñan la virtud lo mejor que pueden (*Protagoras*, 327e). Todos han adquirido la virtud que enseñan porque todos están encuadrados dentro de un mismo proceso colectivo de ensayo y error, que sirve de cedazo de las creencias y valores individuales. En la vida colectiva siempre habrá bulla, alboroto, pero esto no es *per se* lo distintivo del proceso político democrático. En este no tiene necesariamente que imperar la cacofonía; al contrario, donde la

12 Evidencia de ello es la llamada 'regla de oro', que manda tratar a los demás como uno querría ser tratado, la cual es común a tradiciones religiosas muy diversas (Neusner y Chilton, 2008).

13 Siguiendo a Peter Winch (1965), Chaïm Perelman (1968) elaboró su tesis acerca del prejuicio racionalista contra el desacuerdo.

14 En *Democracy Defended*, Gerry Mackie (2003) ha sometido a una dura crítica a quienes, como William Riker y muchos de sus epígonos, han interpretado el Teorema de la imposibilidad como evidencia de que la democracia funciona irracionalmente.

deliberación permite la convergencia de propósitos e intereses, la eufonía es el signo característico del proceso democrático. Esta convergencia depende, desde luego, de que impere la virtud de los ciudadanos, esto es, su capacidad para aprender de los otros y para enseñar a los otros cómo hacer que funcione la ciudad (Sørensen, 2016, p. 119-120).

Es razonable conjeturar que los argumentos de Protagoras hicieron parte del arsenal ideológico con el cual los defensores de la democracia procuraron rebatir las críticas del partido aristocrático. Si bien el diálogo platónico fue compuesto mucho después de que Protagoras hubiera hecho carrera en Atenas, la sustancia de lo dicho por Protagoras fue quizá conocida y compartida por un buen número de demócratas dentro y fuera del Ática –según Platón (*Hippias Mayor*; 282d-e), ya mayor, Protagoras vivió un buen tiempo en Sicilia–.

No hay acuerdo acerca de la fecha precisa en la cual pudo haber tenido lugar el diálogo entre Protágoras y Sócrates; pudo haber sido un par de años antes de que iniciara la Guerra del Peloponeso (433 a. de C.) o un año después (430 a. de C.). Incluso si el contenido de ese diálogo no se hubiese difundido ampliamente, las tesis de Protágoras acerca de la capacidad de los ciudadanos comunes y corrientes para tomar parte en los asuntos públicos guardan conformidad con los planteamientos que hiciera el político siracusano Atenágoras en el curso de la mencionada guerra.

[112]

Gracias al recuento de Tucídides (VI, 39, párr. 1-2), podemos considerar a Atenágoras como el primer teórico de la democracia (Gil, 2005). Su discurso aparece inserto en una discusión en Siracusa acerca de la veracidad y las implicaciones de los informes según los cuales Atenas había despachado una flota para atacar esa ciudad. Algunos intérpretes, como Harvey Yunis (1991), han tomado ese contexto como prueba de la visión negativa que tenía Tucídides de la democracia. En efecto, la forma en la cual los generales siracusanos cerraron la discusión y optaron por el curso de acción opuesto al que recomendaba Atenágoras sería la prueba de que Tucídides decidió presentar la primera reflexión prodemocrática en el cuadro de una situación en la cual esa reflexión careció de todo valor. *Pace* Yunis, otros intérpretes coinciden en destacar el discurso de Atenágoras como la justificación por excelencia del procedimiento democrático. Vale la pena citar textualmente ese discurso:

Se dirá que la democracia no es ni inteligente ni equitativa y que aquellos que poseen el dinero son también los mejores para ejercer el poder con más acierto. Pero yo afirmo en primer lugar que se llama ‘pueblo’ al conjunto de los ciudadanos, mientras que el término oligarquía sólo designa una parte; después, que los ricos son los mejores guardianes del dinero, pero que para dar los mejores consejos tenemos a los inteligentes, y que para decidir lo mejor después de haber escuchado está la mayoría; estos elementos indistintamente, por separado o en conjunto, tienen una parte igual en la democracia. La oligarquía, en cambio, hace partícipe de los riesgos a la mayoría, pero respecto a los beneficios, no se limita a querer llevarse la mayor parte, sino que arrambla con todo y se lo queda (...). (Tucídides, 2006, p. 226)

Las palabras de Atenágoras resuenan hoy de varios modos. A la luz de la experiencia de las crisis financieras, muchos ciudadanos podrán reconocer claramente el principio de la política oligárquica: socializar las pérdidas y privatizar las ganancias. La supresión del servicio militar obligatorio parece obedecer al mismo principio: soldados profesionales, de extracción mayoritariamente popular, son quienes van a la línea de fuego; atrás ha quedado la política de que el costo de defender la nación se reparta por igual entre ricos y pobres. Los empresarios antipolíticos que devienen candidatos replican en su discurso la idea de que los más capacitados para manejar la cosa pública son ellos por ser ricos; los tecnócratas, así como muchos editorialistas, dan a entender que sus opiniones deberían ser seguidas al pie de la letra, pues, supuestamente, ellos son los más inteligentes.

Si se lee bien el discurso de Atenágoras, este ciudadano siracusano no está *perse* en contra de confiarle a los más ricos el manejo de las finanzas, ni de escuchar el consejo de los más inteligentes, sino de que una pequeña sección de la sociedad, que no representa los intereses del conjunto, sea la que se arroge el poder de decidir en nombre de todos los demás. Según el punto de vista de Atenágoras, esa pequeña sección, inevitablemente, tomará decisiones a la medida de sus intereses y de sus prejuicios. Para que las decisiones beneficien a todos, todos tienen que participar en su formulación y, en caso de desacuerdo, ha de prevalecer la voz de la mayoría. Atenágoras, sin embargo, no apoya el principio de la mayoría incondicionalmente. La mayoría tomará las mejores decisiones, puntualiza el siracusano, siempre que haya escuchado previamente a todas las partes de la sociedad, incluidos los ricos y los más inteligentes.

El postulado atenagórico está en consonancia con el principio que rige la práctica de los jurados populares: se les puede encargar a personas comunes y corrientes que tomen decisiones en causas penales, e incluso en causas civiles, siempre y cuando esas personas tengan la capacidad de entender los asuntos objeto de esas causas y deliberen racionalmente acerca de los argumentos y la evidencia presentada en el debate. La confianza en la corrección de sus decisiones proviene del hecho de que esas personas comunes y corrientes actuarán en el marco de un proceso deliberativo sopesando los pros y contras de una y otra opción, *luego de escuchar el consejo de los expertos*, esto es, tanto los abogados de una y otra parte como los peritos que son llamados a dar su testimonio en el tribunal. En el marco de ese proceso, los miembros del jurado están expuestos a quedar sesgados por la apariencia de las partes involucradas, el estilo de argumentación de los abogados y la secuencia en la cual se presenta la evidencia a favor y en contra. Sin embargo, varios estudios convergen en señalar que esos sesgos, que suelen operar en cada persona, pueden ser eliminados en el proceso de deliberación colectiva (Kerr et al, 1999; Poole y Dobosh, 2010; Thomas, 2016).

La idea de que las asambleas más numerosas y representativas del conjunto del pueblo, esto es, el conjunto que incluye a la masa, los más ricos y los más inteligentes, son las que toman las mejores decisiones fue un principio al cual Aristóteles (2008) le dio su encomio.

En la *Política* (III, 1281b, párr. 2-9) el Estagirita explicó además el mecanismo por el cual esas asambleas producen decisiones mejores y la condición que tienen que satisfacer sus integrantes. Como en el caso del discurso de Atenágoras, conviene citar el de Aristóteles en toda su extensión¹⁵:

(...) el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto. Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también las masas juzgan mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas. (Aristóteles, 2008, p.180)

Dicho resumidamente, lo que aquí plantea Aristóteles es que el desempeño de personas con un rendimiento individual de nivel medio será superior si realizan su tarea con otros, siempre y cuando cada uno aporte al esfuerzo colectivo el ejercicio de su virtud y su prudencia. Se trata de un planteamiento que converge con conceptos contemporáneos tales como *la inteligencia colectiva* (Tovey, 2008) y *la sabiduría de la multitud* (Surowiecki, 2005; Landemore y Elster, 2012).

[114]

La metáfora del hombre con muchos pies, manos y sentidos (muchos ojos, muchos oídos, etc.) tiene como propósito mostrar que podríamos tomar mejores decisiones si pudiéramos agregar, oponer y contrastar en nuestra mente numerosos y diversos puntos de vista¹⁶. Individualmente, esto lo logran aquellos a quienes Aristóteles llama “hombres de calidad”, que, por reunir en sí mismos lo que suele estar esparcido y separado, son superiores a cada uno de los que forman la masa. Lo extraordinario del discurso aristotélico es considerar plausible que todos los que forman la masa puedan alcanzar ese nivel de excelencia no individual sino colectivamente. Lo que tienen que hacer es agregar, oponer y contrastar el conocimiento que cada uno tiene en el proceso deliberativo que tiene lugar en la asamblea, conocimiento que habría continuado esparcido y separado si los miembros de la masa no se hubiesen juntado a deliberar.

15 Esta y la siguiente cita de la *Política* las he tomado de la versión al español de Manuela García Valdés, de la edición de Gredos de 2008.

16 Es posible que esta metáfora haya inspirado a Nietzsche (1972) a reinterpretar la objetividad en los términos de un perspectivismo múltiple, como lo hace en el siguiente pasaje de la *Genealogía de la moral* (III, 12): “(...) cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad».” En Nietzsche, este perspectivismo múltiple está radicado en un mismo sujeto; en Aristóteles, como lo indica su propio texto, en la deliberación democrática.

El planteamiento aristotélico guarda cierta similitud con el que hizo mucho tiempo después Nicolás de Condorcet en su *teorema del jurado*¹⁷. Se diferencia, sin embargo, en que Aristóteles tiene en mente un proceso deliberativo que viola la exigencia que impone el mencionado teorema de independencia, esto es, de no correlación de los votos de los miembros del jurado. Hecha esta salvedad, que no es menor, lo que tienen en común los dos planteamientos es lo que intuitivamente reconocemos en el adagio “dos cabezas piensan mejor que una, tres cabezas piensan mejor que dos, etc.”.

Los planteamientos de Aristóteles y de Condorcet están en directa oposición a los que formuló Gustave Le Bon (1895) a finales del siglo XIX en el libro *Psicología de las masas*, que sigue siendo un clásico de la psicología social. Le Bon sustentó una línea de razonamiento según la cual los individuos sufrimos una suerte de regresión cuando nos integramos a un gran grupo homogéneo: experimentamos una suerte de omnipotencia que nos torna temerarios y reduce significativamente nuestro sentido de responsabilidad; devenimos bastante propensos a adquirir pasiones por contagio y nos hacemos susceptibles a toda suerte de sugerencias, cual si estuviéramos hipnotizados. El cuadro de los seguidores de líderes totalitarios como Mussolini, Hitler y Stalin sugiere que Le Bon tendría bastante razón al afirmar que la masa es irracional.

En los términos de Aristóteles, sin embargo, la masa que delibera es distinta de la masa que sigue a un líder. Personas comunes y corrientes, de manera colectiva, pueden alcanzar lo que individualmente no habrían podido lograr: la valoración ponderada de todos los puntos de vista y la escogencia de un curso de acción que refleje esa valoración. Por tanto, en conjunto, esas personas comunes y corrientes pueden exhibir un nivel de racionalidad igual o superior al de muchos expertos en gracia de una mayor capacidad para procesar mayores volúmenes de experiencia y de conocimiento: el de todo ese conjunto.

Aristóteles da un argumento adicional, que realza la necesidad de que personas comunes y corrientes participen en las decisiones relativas a la comunidad a la que pertenecen: el que sean mejores para juzgar las cosas quienes las usan, no quienes las hacen. Dice el Estagirita (III, 1282a, párr. 14) que “apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete un invitado y no el cocinero”. Los expertos pueden diseñar políticas públicas de toda índole, pero no serán por ello los mejores en estimar su impacto ni en prever todo lo necesario para su implementación; antes bien, serán los ciudadanos objeto de esas políticas quienes en el marco de un proceso deliberativo harán las mejores estimaciones y también las mejores previsiones.

17 En 1785, Condorcet publicó su trabajo “Essai sur l’application de l’analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix”, el cual permaneció virtualmente ignorado hasta cuando Bernard Grofman, Guillermo Owen y Scott L. Feld (1983) lo retomaron en el marco de una investigación acerca de la precisión de los juicios realizados por un grupo de individuos. Desde entonces, se han publicado numerosos artículos acerca del *teorema del jurado* de Condorcet.

A lo anterior, en conformidad con el discurso de Atenágoras, Aristóteles añade que la deliberación de la asamblea será superior en la medida en la que, además de la masa, en ella tomen parte los mejores. Dice Aristóteles (III, 1281b, párr. 9):

(...) todos reunidos, tienen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, son útiles a las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar. (Aristóteles, 2008, p.182)

Dicho de otro modo, el nivel de discusión de los mejores, pero pocos, y de los muchos, cada uno por su lado, será siempre inferior al nivel de discusión de los mejores junto con los muchos. La experiencia e información que aporten los muchos adquirirá mayor relevancia y sentido gracias al juicio y la reflexión de los mejores, y viceversa. En este planteamiento uno puede ver un eco de la idea, formulada antes por Alcibíades, de que las deliberaciones de la asamblea serán superiores en su calidad sólo si se combinan los puntos de vista de jóvenes y viejos. En efecto, en el debate con Nicías, acerca de la expedición contra Sicilia, Alcibíades afirma (Tucídides, *Historia*, VI, 18, párr. 6): “Considerad que juventud y vejez nada pueden la una sin la otra, pero que la mayor fuerza reside en la unión y mezcla de lo defectuoso, lo medio y lo realmente perfecto (...)”.

[116] Sin embargo, es preciso advertir que Aristóteles somete el encomio de la masa que delibera a una restricción muy clara: que la masa no esté “demasiado envilecida” (III, 1282a, párr. 14). Ya Tucídides había advertido en su *Historia* (II, 65, párr. 7) que los atenienses perdieron su imperio y pusieron en peligro su ciudad por adoptar políticas con mira sólo “a sus ambiciones particulares y a su particular beneficio (...)”. En efecto, el envilecimiento de la masa por causa de la ambición y la codicia de sus miembros hace posible que en ella encuentren eco demagogos deshonestos y falaces. En la asamblea en la cual prevalece el sentido de lo público y la mesura del razonamiento crítico, el discurso de los demagogos no tiene efecto. Por el contrario, donde el cuidado de lo público ha cedido su lugar a la ambición privada, y donde la especulación prevalece sobre la reflexión y el juicio, la masa en asamblea carecerá de la condición que hace posible que sus decisiones puedan llegar a ser mejores que las de cualquier comité de expertos. Antes bien, de manera análoga a la predicción del teorema del jurado de Condorcet, sus decisiones serán peores que las que tomaría un solo individuo “de calidad”, cualquiera que fuere, de carácter mesurado.

¿QUÉ REFORMAS TENDRÍAMOS QUE LLEVAR A CABO PARA REALIZAR LA DEMOCRACIA POR SORTEO?

¿Qué lecciones podemos derivar de todo lo anterior? Convendría contrastar no sólo las instituciones de la democracia antigua con las nuestras sino, sobre todo, con el modo de vida del cual dependían esas instituciones. Una parte de este examen demandaría tomar en consideración la diferente estructura económica del mundo antiguo y del mundo contemporáneo, sobre todo en lo que concierne a los efectos de la esclavitud sobre la democracia antigua y a la precarización del trabajo en la sociedad contemporánea.

Respecto a lo primero, aquí me limitaré a reseñar las conclusiones de un reciente trabajo sobre la antigua democracia griega.

La esclavitud, sostiene Maurizio Giangiulio (2016, p. 72-74), estaba bastante extendida en Atenas. Sin embargo, contrario a la visión idealizada que nos legaron autores dieciochescos, como Jean-Jacques Rousseau, la gran mayoría de los ciudadanos atenienses no podía prescindir de trabajar por su cuenta. La contribución de la esclavitud a la libertad política de los ciudadanos no fue tanto la de emanciparles del trabajo, sino la de liberarles de tener que trabajar para otros ciudadanos, lo que habría afectado de un modo u otro su sentido de independencia personal y política.

Este tipo de independencia económica sólo es posible, como bien lo advierte Giangiulio, en una estructura social poco diversificada. Sin embargo, esto no significa que la idea de independencia personal y política tenga que ser una quimera. Nada precluye que podamos concebir otras formas de esa independencia en estructuras económicas más complejas. El tema no es sólo concebirlas, sino también realizarlas. Defensores de las restricciones del sufragio, como Immanuel Kant (1986), tendrían razón al suponer que quien trabaja como dependiente carece de la base social para actuar en política de forma independiente. No obstante, si uno rechaza las restricciones al sufragio que propuso el filósofo de Königsberg en favor de la más amplia participación popular, entonces necesariamente tendría que rechazar las condiciones sociales que las motivan. En otras palabras, si uno aboga por la participación de los ciudadanos comunes y corrientes en los asuntos públicos, entonces uno tiene que abogar también por garantizarles a esos ciudadanos la base social de su independencia política.

Esa garantía ha de materializarse al menos de dos formas: la primera es que, sin perjuicio del rigor propio del cumplimiento de sus deberes laborales, todo trabajador debería estar inmunizado contra cualquier ejercicio despótico del poder de dirección del empleador, así como contra cualquier interferencia abusiva del mismo en su vida personal. La realización de esta inmunidad consistiría, por lo menos, en proyectar sobre la esfera privada el mismo sentido de imperio de la ley, de Estado de derecho, que debe prevalecer en la esfera pública. La forma más clara de esa inmunidad es, por supuesto, la protección contra el acoso sexual. No debe ser, ni mucho menos, la única.

La segunda garantía tiene que materializarse en una significativa reducción de la duración de la jornada de trabajo. La flexibilización del mercado laboral ha traído consigo la oprobiosa extensión del tiempo de ocupación, extensión que ha tomado múltiples formas, que van desde la reducción de las horas extras hasta el deber de los empleados de dirección y de confianza de responder a los requerimientos de su empleador incluso en las noches y los fines de semana. En el trastornado mundo que surgió del triunfo del neoliberalismo es impensable que haya mucha gente común y corriente que pueda dedicarle suficiente tiempo a los asuntos públicos. De modo más general, deshacer los estragos del neoliberalismo es una de las condiciones necesarias para que los ciudadanos puedan ocuparse genuinamente de la cosa pública.

La reducción de la jornada laboral tiene su razón de ser, además, en la urgente recomposición del tejido social. En lo que concierne a la familia, la situación de empleados que no tienen mucho tiempo libre equivale a la situación de madres y padres que no tienen suficiente tiempo para sus hijos. Lo crucial aquí es que ninguna institución social puede suplir la atención y el cuidado que los hijos precisan de sus progenitores. La escuela no puede compensar de ningún modo las carencias de una niñez afectivamente desamparada.

En mi opinión, en esto radica el grave error de diagnóstico que comete Raffaele Simone acerca del impacto negativo que ha tenido en la democracia el cambio de patrones en la escuela. En su libro *El hada democrática: Cómo la democracia fracasa*, Simone (2016) le atribuye al “espíritu sesentayochesco” haber minado la autoridad escolar y haber legitimado la *exopaideia*, la educación adquirida por fuera de la escuela de una forma desestructurada e informal. Sin duda, hoy pagamos un abultado precio por no haber implementado de modo general un modelo de educación mejor que el que impugna la contracultura. Sin embargo, la erosión de la autoridad escolar tiene que ver más con la erosión de la autoridad de madres y padres que con el auge de esa *contracultura*; la legitimación de la *exopaideia*, con la falta de autenticidad y vigor de los patrones culturales que encarna la familia.

[118] De lo anterior se deduce que la revitalización de la vida pública implica cambios relativos a la atención y el cuidado de los humanos desde la más tierna edad. En la conversación social, esta demanda sale a relucir de muchas formas. Sin embargo, en esa conversación no se formula claramente la necesidad de reencuadrar el mercado dentro de la estructura social¹⁸, en vez de permitir su expansión desenfrenada. Antes bien, tienden a prevalecer, como un marco de interpretación de ese desenfreno, reediciones de toda índole del *darwinismo social*, con toda su carga de agresividad e insensibilidad.

La tesis protagórica acerca de las dotes morales de todos los miembros de la especie, así como de la necesidad de cultivarlas, debería servir para deshacer la vigencia que tiene el *darwinismo social* y también para reevaluar desde su base todo nuestro modelo educativo. Además de atención y cuidado en la más tierna edad, necesitamos escuelas de igual calidad para todos, donde la educación sentimental sirva para aprender a resistir y neutralizar la agresividad, la crueldad y el descaro, y la educación intelectual, para distinguir los embustes de las buenas razones.

El modelo de los héroes, transmitido a través de los poemas, era en la Antigüedad clásica el eje de esa educación sentimental. Sería un disparate procurar hoy esa educación

18 El primero, quizá, en plantear el problema de este modo fue Karl Polanyi (2001) en *La gran transformación*. Michael Walzer (1983) y, posteriormente, Debra Satz (2010) y Michael Sandel (2012) han proporcionado argumentos morales y políticos para ponerle límites al mercado. Con un enfoque pragmatista, Radin (1996) muestra la racionalidad que subyace a las limitaciones impuestas legalmente, y validadas socialmente, de comprar y vender muchas cosas. El trabajo menos conocido de Walter Schultz (2001) proporciona una extraordinaria justificación de la necesidad de encuadrar socialmente el mercado en atención al hecho de que, por sí mismo, este no puede generar las condiciones morales que aseguran su funcionamiento eficiente.

retornando únicamente a los versos de la *Ilíada* y la *Odisea*. Lo que no es ninguna locura es considerar si hoy en la escuela se aprende de verdad el cuidado de los otros y el de las cosas comunes, así como el coraje frente al abuso y la arbitrariedad¹⁹. En lo que concierne a la educación intelectual, esta debería incluir, además del entrenamiento en paradojas y en refutación de falacias, la educación mediática, esto es, la formación de capacidades críticas y creativas en relación con el uso de los medios de comunicación (Buckingham, 2000, 2003) y, muy protagóricamente, el estudio comparado de las culturas y las religiones, de manera que cada joven pueda despertar, más temprano que tarde, del pesado sueño del dogmatismo (Segvic, 2008, p. 16). Una formación de este tipo seguramente contribuiría a contener la expansión de la *posverdad*, así como a revertir los efectos de la marcha hacia “un horizonte de consumo y de distracción, de egoísmo personal y de creciente confusión entre realidad y ficción”, tres aspectos ideológico-culturales del mundo actual que bien ha definido Raffaele Simone en su ya mencionado libro.

Muy protagóricamente, necesitamos un modelo educativo que tenga claro que la formación ciudadana continúa en el espacio público. Esto demanda una revisión de la estructura institucional para confiarle, hasta donde se pueda, la ejecución de las tareas públicas a los ciudadanos más que a los burócratas, sobre bases seguramente rotativas, así como la sustitución de los comités de expertos por asambleas deliberativas, eso sí, asistidas por expertos. Una transformación simultánea del rol de los expertos y del rol de los ciudadanos podría dar lugar a un nuevo clima político-moral, en el cual pudiera acentuarse el sentido de responsabilidad ciudadana, para disminuir de este modo el riesgo de contagio pasional y la eficacia de las sugerencias irracionales; es decir, todo lo contrario de lo temido por Le Bon en su estudio sobre la muchedumbre.

Estos cambios serían incompletos sin una renovada capacidad de las autoridades para sancionar todos los actos de prevaricación. El *enderezamiento* ciudadano sólo sería efectivo si los corruptos fuesen castigados; de otro modo, el pueblo, en todas sus partes, seguirá adoleciendo de un grave envilecimiento ya sea porque imite o envidie a los corruptos, o porque se resigne a soportar la corrupción.

¿QUÉ REFORMAS PODEMOS LLEVAR A CABO EN LA ACTUALIDAD PARA PONER EN MARCHA LA DEMOCRACIA POR SORTEO?

Lo que se pide en estas páginas es, como lo dije al inicio, una tarea para toda una generación. Si ello es así, ¿cómo se le podría confiar hoy a gente común y corriente la tarea de tomar las decisiones más importantes de la sociedad? El problema se puede plantear también del siguiente modo: la corrupción política envilece a la sociedad, a tal

¹⁹ Muchos establecimientos educativos contribuyen a la extensión de la corrupción al procurar, de manera no explícita, la adquisición de habilidades sociales contrarias a la lucha en su contra. En efecto, en muchos establecimientos educativos se estimulan patrones de acción como la adhesión a roscas, cofradías y camarillas como vehículo de progreso social; también el silencio frente a actos cuestionables y el etiquetamiento de ‘conflictivas’ a las personas que demandan rendición de cuentas (Gómez Albarello, 2021).

grado que los ciudadanos comunes y corrientes, incluso si fuesen escogidos por un medio imparcial como el sorteo, no contribuirían a tomar decisiones racionales en el marco de un proceso deliberativo. En efecto, la corrupción política se ha perpetuado gracias al sistema electoral; esa corrupción desmoraliza a la sociedad. Incluso si cambiáramos el sistema político y pasáramos de la *democracia electoral* a la *democracia por sorteo*, careceríamos de las condiciones que harían posible que este nuevo tipo de democracia pudiese funcionar cabalmente. La causa de ello sería que los ciudadanos escogidos por sorteo provendrían de una sociedad desmoralizada y envilecida.

Es preciso romper este círculo vicioso por alguna parte: una forma de hacerlo es retomando la tesis protagórica acerca del efecto educativo de la participación política. Así como nos educamos en el espacio de la familia y de la escuela, también lo hacemos en el espacio cívico; por tanto, al modificar las reglas de juego de la política modificaríamos también los pilares de la educación.

Si adoptáramos el sistema de la *democracia por sorteo*, estableceríamos un sistema basado en la imparcialidad y la prevalencia del interés público. En efecto, ninguno de los escogidos por medio del sorteo tendría que declararse en público o en privado servidor de un sector de la sociedad ni de una región en particular. El llamado al cual tendría que responder sería el de servir el interés general, consultando el interés de toda la ciudadanía. Esa consulta tendría lugar en la asamblea a la cual concurriría la persona escogida aleatoriamente. Ella sería parte del comité que haría la consulta —toda la asamblea— y ella misma sería por tal razón consultada. Además, esa asamblea, al tenor de lo planteado por Atenágoras, se serviría del consejo de los expertos y de la destreza de los ricos.

[120]

Un sistema de toma de decisiones colectivamente vinculantes de este tipo reduciría sustancialmente los incentivos para la corrupción. Las personas escogidas para hacer parte de la asamblea no tendrían que competir contra otras para obtener su cargo. Por tanto, no tendrían que cultivar adhesiones mediante favores privados ni fijar su reputación asociándose a partidos de ninguna clase. La presión de los políticos de carrera sobre los cargos públicos desaparecería porque desaparecería también de manera significativa la motivación para convertirse en un político de carrera. A su turno, los funcionarios no tendrían que desviarse del cumplimiento de sus deberes, pues no tendrían que pagarle ningún favor a ningún político profesional. En consecuencia, en sus tratos con las agencias del Estado, los empresarios privados podrían atenerse a un trato igual, esto es, imparcial. Ningún empresario podría entonces aspirar a capturar rentas de ninguna clase por medio de barreras de entrada o privilegios legales de cualquier otra clase. Sobornar a los funcionarios públicos resultaría más difícil, pues en el nuevo clima político-moral habría mayor vigilancia y, sobre todo, de parte de cada individuo, mucha más templanza y mucha más medida. La ciudadanía podría despertar entonces del letargo en el que la había sumido la impotencia y el cinismo, recobraría de ese modo el interés por los asuntos públicos y llegaría a ser un juez imparcial de los mismos.

Alguien podría replicar que sí, que todo eso está bien, pero que todo depende de que las personas escogidas por sorteo no fueran pérfidamente ambiciosas, ni corrompibles,

ni obstinadamente prejuiciosas, ni tampoco cruelmente desdeñosas, ni obsequiosas con sus superiores, ni gravemente incultas, ni desidiosas con las cosas públicas. La sensatez de todas estas exigencias puede quedar en duda con sólo preguntar: ¿acaso hay gente así?²⁰

Echando mano de dos tradiciones distintas, la hebrea y la griega, uno puede contestar a la objeción anterior afirmativamente. De entrada, uno podría aplicar el que podría ser llamado test de *Sodoma y Gomorra* (Génesis 18: 22-33): si la comunidad política en la que vivimos no ha sido destruida aún por una lluvia de fuego, es porque todavía ha de existir un número suficiente de personas justas. Si ello fuere así, entonces la selección aleatoria sí permitiría escoger el número necesario de ciudadanos que harían posible que funcionara la *democracia por sorteo*²¹.

El test anterior depende demasiado de cosas que escapan a nuestro entendimiento y experiencia y que no podemos examinar adecuadamente en el breve lapso de nuestra vida. Así que, más bien, en los términos del pensamiento protagórico, convendría atenernos a los postulados plausibles de que todos los seres humanos tenemos un sentido innato de justicia y de vergüenza, y de que la gran mayoría ejercitamos ese sentido correctamente en los entornos que lo estimulan. Esta es una idea que resulta bastante intuitiva al considerar el diferente comportamiento de muchos inmigrantes en su país de origen y en el país que los acoge. En efecto, si el país receptor funciona de manera honesta, los inmigrantes tienden a comportarse honestamente, sin importar que los códigos culturales dominantes en el país del que partieron premien la deshonestidad y de que antes de emigrar hubiesen recogido un buen número de tales premios. Por tanto, en conformidad con el mencionado postulado, simplemente tendríamos que estimular el correcto ejercicio de la virtud política mediante recompensas y castigos, y también mediante encomios y oprobios que estuviesen en armonía con el buen funcionamiento de la democracia por sorteo. Aunque todo lo demás no se daría por añadidura, ya tendríamos por dónde romper el círculo vicioso de la corrupción, la deshonestidad y la apatía.

El estímulo mencionado ha de provenir pues, en primer lugar, del marco institucional encargado de regular el sorteo mediante el cual serían escogidas, de todo el conjunto de la ciudadanía, las personas encargadas de tomar decisiones en nombre de la sociedad. Quizá la primera de esas instituciones debería consistir en la facultad de la persona escogida por sorteo de declinar la toma de posesión y el ejercicio de su cargo²². La conveniencia

20 Los resultados de la consulta anticorrupción del 26 de agosto de 2018 podrían ser interpretados como evidencia de que al menos una tercera parte de los ciudadanos que componemos el censo electoral tuvimos la suficiente motivación cívica para participar en esos comicios. Esta tercera parte constituiría una *masa crítica* capaz de producir un cambio en las prácticas políticas. Desde luego, esta evidencia es incompleta, por lo cual serían necesarios los controles y precauciones que desarrollo a continuación.

21 Sin embargo, kafkianamente alguien más podría contrarreplicar diciendo que hace tiempo la divinidad se olvidó del castigo que merecen países como el nuestro y que ese olvido es el castigo mismo, pues más atroz que una lluvia de fuego es vivir condenados a la vileza propia de ciudades como Sodoma y Gomorra.

22 Wallace (2017) sostiene que ningún ciudadano podría eximirse de la obligación de servir como miembro de una asamblea escogida por sorteo. Su planteamiento, creo, no toma en consideración factores contextuales, como los que menciono en este texto.

de esta institución es casi que evidente. En efecto, si obligáramos a una mayoría apática a formar parte de una asamblea nacional, la calidad de las decisiones de esa asamblea sería bastante inferior a la de una asamblea formada por personas interesadas en los asuntos públicos. Sin duda, la revitalización de la vida cívica pasa por una afirmación de los deberes ciudadanos a la par que los derechos. Sin embargo, esta revitalización no puede ser meramente impuesta por la Constitución y la ley. En el marco de una renovada cultura política, la sanción social por no cumplir los deberes cívicos sería alta; en la nuestra, hoy, no. Por tanto, con una gran dosis de realismo, convendría aceptar la autoexclusión de los apáticos.

Una segunda institución podría consistir en la reedición contemporánea de la *dokimasia* (Seyffert, 1891, 197), el procedimiento existente en las antiguas ciudades griegas mediante el cual, antes de tomar posesión del cargo para el cual fuesen escogidos, los ciudadanos se sometían a un examen hecho por magistrados relativo a su capacidad para ejercer sus derechos y cumplir con sus deberes. Del mismo modo que para conducir un automóvil consideramos necesario aprobar un mínimo test de habilidad, una prueba mínima de honestidad y capacidad debería ser establecida para las personas encargadas de tomar decisiones colectivas. Esa prueba debería determinar si la persona escogida está al día en el pago de sus impuestos, cuál es su patrimonio y si puede justificar su origen, y si pesa sobre ella alguna sanción penal o disciplinaria que la inhabilite para desempeñar un cargo público. Concomitantemente, debería establecerse un procedimiento de rehabilitación de las personas condenadas o sancionadas, por la vía de un servicio cívico, que hiciera posible que estos ciudadanos pudieran reintegrarse a la vida pública.

[122]

La reedición contemporánea de la *dokimasia* no tendría nada que ver con las pruebas de conocimientos con las cuales las autoridades de los estados sureños de los Estados Unidos impedían a la población afrodescendiente el ejercicio del voto²³. La *dokimasia* contemporánea no tendría por objeto determinar si las personas conocen o no la Constitución o las leyes (quizá, muchos de los actuales senadores y representantes reprobarían un examen tal, si tuvieran que someterse a él). El procedimiento serviría simplemente para excluir de antemano a personas deshonestas, entendiendo que la honestidad es una virtud personal y política que va más allá de la mera observancia de las normas penales y disciplinarias. En este orden de ideas, la *dokimasia* contemporánea excluiría, además, a quienes fueren hallados culpables de plagios, de la promoción de noticias falsas, así como de otras faltas similares. El mismo procedimiento debería servir también para excluir a las personas con patente discapacidad mental, a pesar de que aún

23 Las pruebas de conocimientos fueron uno de los recursos utilizados en los estados de Alabama, Arkansas, Georgia, Louisiana, Mississippi, South Carolina, Tennessee y Virginia por miembros del Partido Demócrata para impedir que la población nativa y afrodescendiente ejerciera sus derechos políticos. Otro recurso consistía en la prueba del pago de un impuesto personal (poll tax). Para evitar que los blancos analfabetas fueran excluidos del censo electoral, la Legislatura de Alabama aprobó una cláusula, conocida como *cláusula del abuelo*, según la cual los descendientes de cualquier ciudadano que con anterioridad a la Guerra Civil hubiese ejercido el derecho al voto tenía el derecho de votar, independientemente de que cumpliera o no con el requisito de la prueba de conocimiento. El efecto neto de todos estos mecanismos fue la exclusión política de la población afrodescendiente (Valelly, 2009).

no hubiesen sido declaradas interdictas por un juez. En todo caso, la persona excluida podría, como en las antiguas ciudades griegas, recurrir a otros magistrados para que revisaran la decisión de excluirle de participar como miembro de la asamblea.

Una tercera institución podría ser el equivalente contemporáneo de la *euthyna* (Seyffert 1891, 321-232), el procedimiento establecido en la Grecia antigua mediante el cual todo ciudadano que hubiese ocupado un cargo público era obligado a rendir cuentas de la gestión del mismo. En la actualidad, un procedimiento similar podría incluir una auditoría exhaustiva del patrimonio de los miembros de la asamblea al concluir el período para el cual hubiesen sido escogidos. Ese auditaje podría incluir el de su familia, amigos y allegados, cuandoquiera que hubiese alguna sospecha acerca de la corrección de sus decisiones. La reedición contemporánea de la *euthyna* también podría comprender todos los casos en los cuales hubiese habido una violación del régimen de inhabilidades, incompatibilidades y conflicto de intereses aplicable a los miembros de la asamblea. Este auditaje sería pues el principal disuasivo para la ambición corrupta de cualquier miembro de la asamblea escogida por sorteo que, durante las deliberaciones de la misma, estuviera tentado a asociarse ilícitamente con un grupo privado para promover una legislación favorable a sus intereses.

Si bien las tres instituciones descritas anteriormente tendrían la función de impedir que la mayoría de la asamblea escogida por sorteo estuviera compuesta de apáticos y deshonestos, conviene considerar si hay alguna institución que pudiese asegurar un nivel medio de competencia intelectual de sus miembros. De entrada, comenzaría diciendo que la ventaja del Congreso actual sobre una asamblea conformada por ciudadanos comunes y corrientes es mucho más aparente que real. En teoría, con el régimen constitucional actual, el Congreso podría estar integrado por personas sin formación universitaria. En efecto, la Constitución actual establece que para ser elegido representante se requiere solamente tener veinticinco años (artículo 177); para ser elegido senador, treinta (artículo 172). Los constituyentes de 1991 accedieron al planteamiento hecho por los excombatientes del M-19 y del EPL, algunos de ellos quienes abandonaron sus estudios universitarios y abrazaron la lucha armada, de reducir los requisitos para ser senador de la república²⁴.

²⁴ Al responder a la demanda de inclusión política de antiguos guerrilleros, los constituyentes de 1991 se pusieron en sintonía con una amplia corriente del constitucionalismo contemporáneo que considera que todas las personas que han alcanzado la ciudadanía o que la han ejercido por un breve tiempo tienen la posibilidad de cumplir la función de representar a sus conciudadanos. Donde el Congreso o Parlamento tiene dos cámaras, usualmente a los miembros de la llamada cámara alta se les exige haber alcanzado una edad mayor. Son muy pocas las constituciones que todavía contienen algún requisito capacitario o censitario para poder ejercer la representación política (Argentina, Chile y El Salvador). El siguiente es un panorama sumario de la edad mínima para ser representante y para ser senador en el continente americano y parte de la Europa occidental (la letra d es la abreviatura de diputado, a de asambleísta, r de representante y s de senador; el número adyacente refiere el artículo constitucional o la ley donde se establece esa edad mínima): 18 años: Bolivia (d - 149), Ecuador (a, 119), Francia (d, Código Electoral, L44), Portugal (d, 150), Alemania (d, 38, 2), España (d, 68), Guatemala (d, 162), Reino Unido [r, Electoral Administration Act, part 5, section 17, (1)], Canadá, (r, Canada Elections Act, part 6, section 65, a); 21 años: Chile (d, 48), Costa Rica (d, 108), Honduras (d, 198), México (d, 55), Nicaragua (d, 134), Panamá (d, 153), Venezuela (d, 188), Brasil (d, 14, vi, c), Bélgica (r, 64; s, 69); 24 años: Francia (s, Código Electoral, LO296); 25 años: Argentina (d - 48), El Salvador (d - 126), México (s, 58), Paraguay (d, 221), Perú (c, 90), República Dominicana (s, 22 y d, 25), Estados Unidos (r, I, 2, 2), Uruguay (r, 90), Italia (d, 56); 30 años: Estados Unidos (s, I, 3, 3), Argentina (s, 55); 35 años: Paraguay (s, 223), Chile (s, 50), Brasil (s, 14, vi, a); 40 años: Italia (s, 58).

Esos requisitos incluían el haber sido un alto dignatario del Estado o, alternativamente, haber sido profesor universitario o haber ejercido la profesión, con título universitario, por un tiempo no menor a cinco años. La Constitución de 1886 establecía el mismo requisito que la actual para la elección de representantes (artículo 100) y restringía el derecho al voto a quienes supieran leer y escribir (artículo 173), por lo que se entiende que el representante elegido debía tener sólo esta mínima capacidad.

En la actualidad, la gran mayoría de senadores y representantes son profesionales y una porción considerable tiene algún título de posgrado. Esto no significa que sean expertos en los temas acerca de los cuales deliberan. Incluso en los casos en los cuales los congresistas tienen experticia en alguno o algunos de los asuntos que se discuten en las plenarias, es virtualmente imposible que haya uno sólo que sea experto en todos. Si nadie duda de que puedan participar en discusiones en las cuales no son expertos es porque asumimos, con razón, como lo hicieron Protágoras, Atenágoras y Aristóteles, que los seres humanos tenemos capacidad para aprender y que, con suficiente información, expuestos a la opinión considerada de quienes son expertos, somos capaces de tomar buenas decisiones. Este mismo principio cubre el caso de los ciudadanos comunes y corrientes.

[124] Desde luego, conviene no exagerar la aplicación de este principio y reconocer las limitaciones que se derivan de no haber disfrutado de un período de escolaridad tan extenso como el que hemos gozado las personas que hemos obtenido algún título universitario. Si bien es cierto que hay personas sin títulos profesionales mucho más sabias y sensatas que muchos graduados y posgraduados soberbios e imprudentes, el tema es que el uso de un procedimiento aleatorio no puede de ningún modo asegurar que en una asamblea compuesta mayoritariamente por gente común y corriente llegue a predominar la sensatez y la sabiduría sobre la ignorancia y el prejuicio. La complejidad de las decisiones que debe tomar hoy una asamblea de representantes de la sociedad es de tal magnitud que resulta esencial que esa asamblea procese adecuadamente la información que le transmitan personas expertas.

Este problema podría resolverse o, por lo menos, atenuarse de dos modos: uno, es realizar una preselección aleatoria de los miembros de la asamblea y exigir a todos los preseleccionados seguir un curso de instrucción básica en política legislativa y políticas públicas. El curso podría tomar distintas modalidades, según el nivel de formación de cada uno de los preseleccionados. En cada nivel, los instructores tendrían que ser auténticos *anfibiaos culturales*, esto es, tal y como lo plantea Antanas Mockus (2010), “personas capaces de desenvolverse bien en varios eslabones del sistema educativo y (...) también personas capaces de enseñar y aprender en contextos ajenos al sistema educativo”. O, como lo plantea el mismo autor, “buenos recontextualizadores y personas preparadas para actuar en el marco de diversidad cultural propio de nuestro país y de un mundo cada vez más integrado”. Sería dable esperar que la formación impartida por esos anfibiaos culturales dotara a esos ciudadanos comunes y corrientes de recursos intelectuales mínimos para procesar y evaluar la información que les presentarían los expertos sobre distintos temas.

La tarea de los anfibios culturales no terminaría aquí. Continuamente podrían desarrollar herramientas con las cuales pudieran hacer más inteligibles las decisiones relativas al presupuesto, a la tributación, etc. De este modo, todos los miembros de la asamblea podrían comprender, cada vez de una forma mejor, todos los elementos que deberían tener en cuenta antes de tomar una decisión. El efecto de estas herramientas no quedaría limitado al círculo de los preseleccionados; ellas servirían también para explicar al conjunto de la ciudadanía la sustancia de las decisiones que la asamblea tendría que tomar.

Los preseleccionados también podrían recibir formación en negociación y en resolución de conflictos, con un especial énfasis en la introspección y el autorreconocimiento de sus emociones y sus sentimientos. Esta formación no haría a nadie mejor persona, pero los instruidos contarían con mejores medios que los que tienen hoy los congresistas a su disposición para abordar discusiones de una forma más constructiva e incluyente.

Esta preselección podría hacerse a gran escala, esto es, mediante la convocatoria a un número diez o incluso veinte veces mayor de los miembros de la asamblea que sería escogida por sorteo. Esto contribuiría a formar una masa crítica de ciudadanos mucho mejor formados en los asuntos públicos, con más herramientas para seguir con rigurosidad los debates en la asamblea, mejor capacitados para exigirle rendición de cuentas a las agencias del Estado y con más destrezas emocionales para navegar el curso de las diferencias políticas del país.

CONCLUSIÓN

En este trabajo, he hecho un recuento de los argumentos de antiguos pensadores griegos acerca de la capacidad de personas comunes y corrientes para participar en la toma de decisiones colectivamente vinculantes: los enunciados por Protagoras, Atenágoras y Aristóteles. El primero ofrece un recuento mitológico para mostrar que todos los seres humanos tenemos esa capacidad y también una justificación de la democracia como forma de gobierno en la cual, a diferencia de la monarquía y la oligarquía, los ciudadanos devienen recíprocamente maestros y discípulos de sí mismos. Atenágoras, por su parte, considera que las mejores decisiones son aquellas en las cuales se consulta a la mayoría, lo que de suyo implica que esa mayoría está capacitada para tomar decisiones. El pensador siracusano no se opone a que en el proceso de toma de decisiones participen los más ricos o los más inteligentes, sino a que la porción reducida de la sociedad a la que estos pertenecen sean los únicos reconocidos con capacidad para decidir. Aristóteles ofrece un recuento analítico mucho más elaborado de acuerdo con el cual la capacidad media de los ciudadanos deviene sustancialmente aumentada gracias a la deliberación democrática. En otras palabras, personas comunes y corrientes cuyas habilidades correspondan al promedio de la sociedad tomarán mejores decisiones incluso que las personas expertas, siempre y cuando deliberen racionalmente. Esta condición sólo podrá realizarse, señala Aristóteles, si la masa no está envilecida, esto es, si los miembros de la asamblea democrática se orientan hacia la procura del bien común y no al logro exclusivo de sus ambiciones particulares.

El contraste entre la antigua Atenas y las condiciones existentes actualmente sirve para poner de presente grandes diferencias en el plano del marco institucional, la estructura económica y la cultura política. Modificar estas condiciones es una tarea que tardaría al menos una generación. No obstante, es posible realizar cambios políticos que rompan el círculo vicioso de la corrupción política; algunos de estos cambios consisten en la reedición de instituciones de la antigua Atenas como la *dokimasia* y la *euthyna*.

Todo este ejercicio puede parecer utópico, en el sentido peyorativo de la palabra. En lugar de suscitar ánimo a favor de esos cambios, algunas personas pueden desestimarlos por carecer de realismo político. Entiendo su objeción, pues una de las implicaciones de adoptar el sorteo como mecanismo de selección es dejar sin oficio a muchos políticos de carrera, esto es, a personas que viven no sólo *para* la política sino, sobre todo, *de* la política. Entonces, es apenas natural suponer que los políticos profesionales serán los primeros en oponerse a la democracia por sorteo. Cabe agregar que estos políticos cuentan con el beneficio de apoyarse en lo que Hannah Arendt (1963, 168-171) denomina el automatismo de los procesos históricos: el carácter aparentemente ineluctable de que el mundo del mañana no sea sino la repetición del de ayer. No obstante, la misma pensadora señala que no hay nada de supersticioso, sino, por el contrario, de realista, en la actitud de buscar lo impredecible, de prepararse y esperar ‘milagros’ en el ámbito político, pues, entre más se inclina la balanza hacia el lado del desastre, más milagrosos se nos revelarán los actos de libertad con los cuales damos inicio a un nueva forma de interrelacionarnos.

[126]

Dicho esto, quisiera concluir este trabajo con la advertencia de que no hay ningún sistema político inmune a la corrupción o al desenfreno. No hay ninguna garantía de que una asamblea escogida por sorteo tomaría siempre decisiones razonables. Atenas, de donde he tomado la mayor parte de las lecciones a las que he hecho referencia en este escrito, decidió atacar a Siracusa. Animados por el egoísmo y la ambición, dieron su aprobación a una política temeraria e injusta²⁵; sin embargo, es posible que las lecciones de los griegos acerca de la participación de ciudadanos comunes y corrientes en una asamblea escogida por sorteo nos libren del predicamento en el que nos sume el actual sistema de oligarquía elegida.

REFERENCIAS

Arendt, H. (1963). What is Freedom. En Arendt, H. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Meridian Books.

Aristóteles. (2008). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos. (Obra original publicada alrededor del año 350 a. de C.).

²⁵ Albert Hirschman (1991) sostiene que un error común a muchos proponentes de reformas progresistas es asumir que sus iniciativas tienen una cualidad sinérgica, esto es, que se reforzarían recíprocamente, de modo que siempre producirían efectos beneficiosos. Es posible que incurra en este error al presentar aquí varios de los argumentos a favor de la democracia por sorteo. Más fundamental, me parece, es tener en cuenta —no sobra reiterarlo— que no hay ningún régimen político que inmunice a la sociedad contra decisiones colectivas irracionales. Ninguno de los remedios considerados por Jon Elster (2013), por ejemplo, proporcionan una garantía de que nunca se tomarían tal tipo de decisiones.

- Arrow, K. (1963). *Social Choice and Individual Values*. Second Edition. Yale University Press.
- Bouricius, T. G. (2013). Democracy Through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day. *Journal of Public Deliberation* 9(1), doi: <https://doi.org/10.16997/jdd.156>.
- Buckingham, D. (2000). *The Making of Citizens: Young People, News and Politics*. Routledge.
- Buckingham, D. (2003). *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture*. Polity.
- Delannoi, G. y Dowlen, O. (Eds). 2010. *Sortition: Theory and Practice*. Imprint Academic.
- Dowlen, O. (2008). *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office*. Imprint Academic.
- Duncan, G. (2018). *Democracia feroz: ¿Qué sucede para que la sociedad colombiana, pese a todos los medios que proveen unas instituciones democráticas, no pueda controlar los comportamientos de su clase política?* Debate.
- Elster, J. (2013). *Securities against Misrule: Juries, Assemblies, Elections*. Cambridge University Press.
- Engels, F. (2014). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En Engels, F. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros* (pp. 253-273). Godot. (Obra original publicada en 1876).
- Farrar, C. (1989). *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Giangiulio, M. (2016). *Democrazie Greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*. Carocci.
- Gil, L. (2005). Las primeras justificaciones griegas de la democracia. *Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 15: 95-105.
- Gómez Albarello, J. G. (2012). “Deliberación racional en regímenes representativos: críticas y respuesta”, En Cuervo, J. I, Hernández, A. y Ugarriza, J. E. (Eds). *El giro deliberativo en la democracia: teoría y evidencia* (pp.195-239). Universidad Externado de Colombia.
- Gómez Albarello, J. G. (2021). La impostura educativa y democrática en Colombia bajo el régimen de la Constitución de 1991. *Ciencias Sociales y Educación*, 10(20): p. 85-111.
- Grofman, B, Owen, G. y Feld, S. L. (1983). Thirteen theorems in search of the truth. *Theory & Decision* 15(3): 261-78.
- Guerrero, A. A. (2014). “Against Elections: The Lottocratic Alternative. *Philosophy & Public Affairs* 42 (2): 135-178.
- Hirschmann, A. (1991). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Harvard University Press.
- Hooker, B. (2016). Rule Consequentialism. En Zalta E. N. (Ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule>.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1933).
- Kant, I. (1986). “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. En, Kant, I. *Teoría y práctica*. Tecnos. (Obra original publicada en 1793).
- Kerr, N. L., Niedermeier, K. E. y Kaplan, M. F. (1999). Bias in jurors vs bias in juries: New evidence from the SDS perspective. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 80(1): 70-86.
- La Silla Vacía. (2018). *El dulce: Así funciona la política en Colombia*. Aguilar.
- Landemore H. y Elster, J. (2012). *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*. Cambridge University Press.

- La República*. (2023). Solo tres de cada 10 colombianos han pasado por una institución de educación superior. Recuperado de <https://www.larepublica.co/economia/solo-tres-de-cada-10-colombianos-han-pisado-una-institucion-de-educacion-superior-3605569>.
- Le Bon, G. (1895). *Psychologie des Foules*. Félix Alcan.
- Levin, M. (1992). *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy as Seen by Its Critics*. Palgrave.
- Loenen, D. (1941). *Protagoras and the Greek Community*. N. v. noord-hollandsche uitgevers maatschappij.
- Luján, E. R. (2002). *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*. Gredos.
- Mackie, G. (2003). *Democracy Defended*. Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B. (1977). *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford University Press.
- Mockus, A. (2010). Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura. *Revista El Aleph*, 153: 7-14.
- Montaigne, M. de. (2007). *Los Ensayos*. Acantilado. (Obra original publicada en 1595).
- Neusner, J. y Chilton, B. (2008). *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. Continuum.
- Nietzsche, F. (1972). *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1887).
- Perelman, C. (1968). Désaccord et rationalité des décisions. En Perelman, C. *Droit, Morale et Philosophie* (pp. 103-109). Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Peter, L. J. (1969). *The Peter Principle*. William Morrow & Co.
- [128] Platón. (1966). *Obras Completas*. Aguilar. (Obras originales publicadas en el siglo IV a. de C.).
- Polanyi, K. 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press. (Obra original publicada en 1944).
- Poole, M. S. y Dobosh, M. (2010). Exploring Conflict Management Processes in Jury Deliberations through Interaction Analysis. *Small Group Research*, 41(4): 408-426.
- Radin, M. J. (1996). *Contested Commodities: The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things*. Harvard University Press.
- Reybrouck, D. van. (2016). *Against Elections: The Case for Democracy*. Penguin. (Obra original publicada en 2013).
- Sandel, M. J. (2012). *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. Farrar, Straus and Giroux.
- Satz, D. (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Limits of Markets*. Oxford University Press.
- Schultz, W. J. (2001). *The Moral Conditions of Economic Efficiency*. Cambridge University Press.
- Segvic, H. (2008). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*. Princeton University Press.
- Seyffert, O. (1891). *Dictionary of Classical Antiquities*. Edición revisada y aumentada por Henry Nettleship y J. E. Sandys. William Glaisner. (Obra original publicada en 1882).
- Simone, R. (2016). *El hada democrática: Cómo la democracia fracasa*. Taurus. (Obra original publicada en 2015).
- Sintomer, Y. (2010). Random Selection, Republican Self-Government, and Deliberative Democracy. *Constellations* 17(3): 472-487.
- Sintomer, Y. (2011). *Petite Histoire de l'Experimentation Democratique*. La Découverte.

- Sørensen, A. D. (2016). *Plato on Democracy and Political Techne*. Brill.
- Surowiecki, J. (2005). *Cien mejor que uno: La sabiduría de la multitud o por qué la mayoría siempre es más inteligente que la minoría*. Urano. (Obra original publicada en 2004).
- Thomas, S. A. (2016). *The Missing American Jury: Restoring the Fundamental Constitutional Role of the Criminal, Civil, and Grand Juries*. Cambridge University Press.
- Tovey, M. (Ed). (2008). *Collective Intelligence: Creating a Prosperous World at Peace*. Earth Intelligence Network.
- Tridimas, G. (2011). Constitutional Choice in Ancient Athens: The Rationality of Selection to Office by Lot. *Constitutional Political Economy* 23(1): 1-21.
- Tucídides. (2006). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Cuatro Tomos. Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Gredos. (Obra original publicada circa 410 a. de C.).
- Valelly, R. M. (2009). *The Two Reconstructions: The Struggle for Black Enfranchisement*. University of Chicago Press.
- Wallace, C. (2017). *Down with Elections! A Plan for Democracy without Elections*. C. Wallace.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.
- Winch, P. (1965). Universalizability of Moral Judgments. *The Monist*, 49: 198-214.
- Yunis, H. (1991). How do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction. *American Journal of Philology*, 112(2): 179-200.