

DEMOCRACIA, COMUNIDAD, Y SOCIEDAD

Desde los tiempos antiguos, algunos pueblos concibieron la posibilidad de que existiera un sistema político cuyos miembros se considerasen iguales entre sí y colectivamente soberanos, y dispusieran de todas las capacidades recursos e instituciones necesarias para gobernarse.

Robert Dahl (1992)

La política implica la toma de decisiones cuyo cumplimiento se vuelve obligatorio en la vida de una comunidad o de una sociedad; por eso se nos revela con frecuencia como una actividad que restringe nuestra libertad de hacer lo que queremos⁸. A veces sin embargo, los grupos humanos reconocen a todos sus integrantes una participación igualitaria en los procesos por medio de los cuales se adoptan las decisiones políticas. Se abre así un nuevo espacio de libertad, en la medida que todos sin restricciones, contamos con la misma posibilidad de participar en los procesos donde se toman aquellas decisiones que luego serán obligatorias. Esto es democracia.

Ciertamente predomina hoy entre los politólogos, una concepción más formal y restringida de lo que es una democracia. Así por ejemplo, Joseph Schumpeter aportó una definición de enorme difusión: “método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, [1942] 1996: 343)⁹. La democracia aparece aquí simplemente como un método para seleccionar gobernantes, mediante una competencia por el voto del pueblo.

Estas concepciones más restrictivas y formales como la de Schumpeter, son muy útiles para poder discernir y poner de manifiesto algunas diferencias sustanciales entre los regímenes de gobierno contemporáneos. Por ejemplo para la Ciencia Política, resulta

⁸ Por eso Max Weber decía que el Estado tiene el monopolio de la coerción legítima: para que las decisiones políticas sean obligatorias, puede ser necesario aplicar la fuerza, de ahí que en la práctica el Estado monopoliza el uso del recurso a la violencia legítima, para asegurar el cumplimiento de las decisiones políticas.

⁹ En el caso de una serie de autores clásicos en cuyas obras originales fueron editadas en fechas muy lejanas a la edición aquí citada, para orientar al lector se cita primero entre paréntesis recto el año de la edición original, y luego el año de la edición consultada.

imprescindible contar con una definición precisa y acotada de lo que es una democracia en la actualidad, para así poder evaluar las condiciones que facilitan su aparición o su quiebre, o analizar los efectos sociales que reporta la vigencia de las instituciones democráticas.

De ahí que, incluso la definición ya de por sí acotada de Schumpeter, deba ser precisada aún más si se quiere definir en que consiste una lucha verdaderamente competitiva por el voto del pueblo. Así, el reconocido politólogo Robert Dahl ha establecido algunos “requerimientos mínimos para un país democrático”, que consisten el cumplimiento de seis condiciones: (1) cargos públicos electos; (2) elecciones libres imparciales y frecuentes; (3) libertad de expresión; (4) fuentes alternativas de información; (5) autonomía de las asociaciones; y (6) ciudadanía inclusiva (Dahl, 1998: 101).

El cumplimiento de estos seis criterios,¹⁰ representa la pauta más compartida entre los politólogos hoy en día, para poder discriminar lo que representa una democracia en la actualidad. Ciertamente, la vigencia de estos principios da buena cuenta de lo que consideramos hoy por democracia; ésta no existe si los cargos públicos no se designan en elecciones libres, limpias y periódicas (1 y 2), si no es posible formar libremente partidos o grupos de interés (5), si la información está severamente restringida (4) o si no se reconoce por igual a los adultos que residen permanentemente en un país los derechos de ciudadanía (6).

Ahora bien, por otro lado Dahl reconoce que la democracia ha significado a través de la historia cosas diferentes, y que los seis criterios que él propone son únicamente válidos para evaluar a la democracia en los Estados contemporáneos. Para este autor, la democracia es por sobre todo un ideal, y cuando queremos estudiarla a más largo plazo en la historia humana, la democracia implica cosas diferentes a los seis criterios con los que evaluamos a las democracias actuales. Dahl reconoce que bajo los seis criterios, los antiguos griegos no habrían conocido la democracia, y “negar que Atenas fue una democracia equivaldría a decir que lo que los hermanos Wright inventaron no era un avión, porque su maquinaria primitiva apenas se parece a las nuestras de hoy en día” (Dahl, 1999: 119).

Es importante recordar, que a diferencia de otras ciencias, cuyo objeto de estudio parece ser en casi todas partes y en todo tiempo el mismo, las ciencias sociales trabajan con un objeto que varía en el tiempo y el espacio. Esto hace a veces necesario el ejercicio de

¹⁰ Antes Dahl incluía dos criterios adicionales que por ser muy similares a algunos de esta lista no aparecen en la enumeración que se hace en Dahl (1998)

abstraer, que significa “poner aparte” conceptualmente las características más generales de un fenómeno, separándolas de lo más concreto, individual y contingente. Por eso puede ser necesaria una definición más abstracta de lo que es democracia, sobre todo si nuestro interés radica en el estudio de realidades políticas que no se circunscriben únicamente al siglo XX.

Si vamos a comparar realidades sociales relativamente similares entre sí, como las correspondientes a una misma época histórica, es muy conveniente usar conceptos muy operativos, que definan con precisión y de forma muy específica el fenómeno de nuestro interés. Incluso se justifica también la construcción de categorías dicotómicas con los que clasificar a la realidad concreta que aparece ante nuestros ojos. De esta manera, puede resultar justificable afirmar que todos los regímenes contemporáneos que cumplen con los seis criterios de Dahl son democracias, y los que no los cumplen son no democracias o autocracias.

Ahora bien, siguiendo la opinión del propio Dahl, aplicar sus seis criterios a la antigua democracia ateniense y afirmar que no es una democracia, sería como subir a los hermanos Wright a un moderno *Boeing*, mientras les explicamos que ellos no inventaron ningún avión. Por eso, para analizar realidades históricas distantes, resulta recomendable el uso de conceptos y categorías flexibles, que puedan adaptarse bien al análisis de realidades que pueden estar muy lejanas en el tiempo y en el espacio.¹¹ Esto es lo que haremos justamente a lo largo de este trabajo, en el que nos proponemos estudiar los factores económicos que inciden en la estabilidad de la democracia bajo distintos contextos históricos.

El breve acercamiento a la idea de democracia que se propuso en el primer párrafo de este capítulo puede sernos útil. En esencia, esa definición tiene que ver con la idea de libertad política, y esta es la definición de democracia que propone el jurista Hans Kelsen ([1925] 1996): las formas de gobierno democráticas son aquellas donde las leyes son hechas por los mismos a quienes se les aplican. Esto es, en *democracia* prevalece algún principio de *autonomía*, ya que los propios afectados por las decisiones políticas son

¹¹Incluso uno de los más reconocidos metodólogos aplicados al estudio de la conceptualización y medida de la democracia como Kenneth Bollen, parece recomendar el uso de medidas continuas no dicotómicas para el abordaje de los fenómenos democráticos contemporáneos. Un sencillo ejemplo ilustra la fortaleza de su punto: ¿qué significan elecciones limpias?, ¿un pequeño fraude basta para no considerar un régimen como democrático? ¿y un fraude un poco más grande?, ¿que tan grande debe ser la irregularidad para que una elección no sea limpia?

quienes se dan a sí mismos las normas que los gobiernan, ya sea directamente o través de sus representantes electos; el poder va entonces “desde abajo hacia arriba”¹².

En esta misma definición entonces, las democracias se diferencian de las *autocracias* porque en estas últimas, quienes definen el contenido de las decisiones obligatorias, no son los mismos que quienes resultan luego afectados por las normas. En las autocracias predomina la *heteronomía*¹³, el poder va desde “arriba hacia abajo”. Es evidente que esta definición mucho más abstracta de Kelsen, no es comparable con la utilidad práctica de los criterios de Dahl para evaluar si un país es democrático en la actualidad. Pero es muy útil si queremos comparar experiencias humanas muy alejadas en la historia, y evaluar que tan lejos o cerca se encuentran de la democracia como un *tipo ideal*¹⁴. El propio Kelsen lo expone de este modo:

La democracia y autocracia como se han definido no son una descripción de las constituciones históricas, sino que más bien representan dos tipos ideales. En la realidad política, no existe un Estado conformado completamente como uno u otro tipo ideal. Cada Estado representa una mixtura de elementos de ambos tipos, por lo que algunas comunidades están más cercanas a uno, y otras más cercanas al otro polo. Entre los dos extremos, hay una multitud de etapas intermedias, muchas de las cuales no tienen una designación específica. Usualmente un Estado es llamado democrático si este principio prevalece en su organización, y un Estado es llamado autocrático si es este otro principio el que prevalece.

¹² Veamos como expone el propio Kelsen las diferencias entre la democracia y la autocracia: “La distinción está basada en la idea de libertad política. Políticamente libre es aquel que está sujeto a un orden legal de cuya creación él participa. Un individuo es libre si lo que él “debe hacer” de acuerdo al orden social, coincide con lo que él “tiene voluntad” de hacer. Democracia significa que la “voluntad” que es representada en el orden legal del Estado es idéntica con las voluntades de los sujetos. Su opuesto es la esclavitud de la autocracia. Existen sujetos que son excluidos de la creación del orden social, y la armonía entre el orden y sus voluntades de ningún modo está garantizada. Kelsen, ([1925] 1996: 343)

¹³ El politólogo Giovanni Sartori considera que la idea de autonomía y heteronomía rigen para la moral, para la “libertad interior del querer”, y no deberían ser aplicadas a estos problemas. Sin embargo el planteo de Kelsen resulta sólido, y además parece ajustarse a los juicios que han hecho algunos filósofos políticos sobre la democracia, como por ejemplo Rousseau .

¹⁴ El sociólogo Max Weber introdujo el concepto *tipo ideal* como instrumento que trata de aprehender o dar cuenta de las características más esenciales de un fenómeno social. El tipo ideal es entonces una construcción mental, que sintetiza y acentúa las rasgos esenciales de una serie de fenómenos concretos. Pero el tipo ideal como tal no puede encontrarse empíricamente en la realidad, así como la definición de democracia en estado puro de Kelsen probablemente tampoco existe encarnada en un régimen histórico concreto. En cambio la definición de Kelsen de democracia como tipo ideal, sí reúne las características esenciales acentuadas de una serie de fenómenos concretos que se acercan a este concepto de democracia.

El criterio de Kelsen resulta interesante, por algo el filósofo político Norberto Bobbio, un reconocido especialista en el estudio de la teoría de los regímenes de gobierno a lo largo de la historia, consideraba a la definición de democracia de Kelsen como innovadora. Dado que nosotros al igual que Bobbio, estamos interesados en estudiar el concepto de democracia a lo largo de la historia, adoptaremos aquí una definición amplia y esencial de la democracia que sigue el criterio de Kelsen.

Consideramos como democrática, a toda comunidad o sociedad que reconozca iguales y amplios derechos de participación a sus miembros en los procesos de elaboración de las decisiones políticas. En tanto la amplitud y la igualdad en que se conceden estos derechos es una cuestión de medida, esta sencilla definición funciona como un continuo, y no como una clasificación dicotómica. En un extremo, la concentración absoluta del poder político en manos de un solo individuo representará el grado más alto de autocracia. En el otro extremo, el máximo grado de democracia existirá en sociedades y comunidades en las que el poder de tomar decisiones obligatorias y vinculantes están distribuidos de forma completamente uniforme entre todos los afectados por las decisiones políticas (Bollen, 1997).

Así definidas, las formas democráticas son antiquísimas, mucho más viejas que la palabra que se forjó para designarlas en la Grecia clásica. Su origen se pierde en el amanecer de los tiempos. Como afirma Bollen:

las democracias más impresionantes construidas por los humanos, se encuentran en las sociedades que descansan en las tecnologías más simples, y estas sociedades han sido encontradas en todas partes del mundo. Las sociedades de cazadores y recolectores han marcado los límites que permiten minimizar la desigualdad política. Si la tecnología nos permitirá a nosotros alcanzar niveles similares de democracia, o nos moverá en la dirección contraria, aún permanece sin determinarse (Bollen y Paxton, 1997: 35)

Esta idea nos desconcierta; en tanto la palabra democracia nos evoca ideas positivas, nos sentimos inclinados a considerarla como un invento reciente, o un logro civilizatorio. Pero no es así. No podemos decir cuando ni donde nació la democracia, porque no nació de una vez; aparece y desaparece, en distintos tiempos y lugares, con formas diferentes, pero conservando una misma esencia. En este sentido esencial, podría afirmarse que fueron y son democráticas muchas sociedades primitivas de cazadores y recolectores, algunos cantones suizos o Islandia en el medioevo, y por supuesto numerosos Estados modernos. Ciertamente, estas democracias muestran diferencias entre sí, las más visibles tienen que ver con sus formas institucionales.

En el transcurso de siglos y milenios, el cambio institucional más notable radicó tal vez en la aparición de las *instituciones representativas*, ya que en las sociedades premodernas predominó la *participación* y *deliberación directa*. Pero en ambos casos, para que exista democracia debe cumplirse con la presencia de mecanismos igualitarios relevantes para influir en las decisiones políticas, y que nadie sea excluido de ellos. Si por ejemplo las decisiones son tomadas por medio de la deliberación colectiva (ya sea una asamblea, un consejo tribal, etcétera) la democracia requiere iguales posibilidades de participación para todos. Si en cambio existen instituciones representativas encargadas de tomar las decisiones políticas, la democracia implica que todos tengan las mismas posibilidades de ocupar estos cargos (sorteo) o al menos que todos puedan votar para designar a quienes los ocupen (elección).

Alguien podrá creer que no vale la pena tomar en consideración experiencias históricas que están “demasiado lejos” de nuestro modo de vivir y de pensar en la actualidad. Este es un error manifiesto. Como afirma un grupo de reconocidos metodólogos de la Ciencia Política, es importante que nuestras teorías estén construidas del modo más abarcativo posible:

presentar qué rasgos sistemáticos de la teoría creemos que la hacen aplicable en diferentes áreas, es un importante ejercicio [...] enunciar teorías de este modo es maximizar el control. Si la teoría puede comprobarse, cuanto más general sea, mejor (King, Kehoane y Verba, 2000: 124).

La idea central detrás de este enfoque, es no hacernos trampas al solitario, dejar que nuestras hipótesis se enfrenten con toda la variedad de experiencias políticas que el mundo ofrece, y no facilitarles las cosas para que el estudio de una realidad muy acotada y sesgada ratifique nuestros preconceptos. Esto es particularmente importante al estudiar las relaciones entre algunas condiciones económicas como la desigualdad o el desarrollo y las formas democráticas, porque como establecen Ember *et al.* (1997) la evidencia contemporánea ofrecida por los estados-nacionales, y la evidencia etnográfica difieren fuertemente. Por ejemplo, en las sociedades modernas, el desarrollo económico puede estar asociado a un incremento de la participación política, pero en las comunidades más primitivas ocurre lo contrario.

Para aquellos que sostienen que la riqueza promueve la democracia, dejar fuera de consideración experiencias políticas anteriores al siglo XX, es un modo de eludir algunos problemas evidentes. Esta operación de evitación, puede realizarse definiendo nuestros conceptos de tal modo que sean completamente incapaces de viajar en el tiempo y el espacio para enfrentarse con realidades humanas diferentes. Una definición de la

democracia muy acotada puede ser útil, conveniente y hasta necesaria cuando sólo estamos estudiando un problema propio de la democracia contemporánea, y pretendemos efectuar generalizaciones válidas únicamente en este ámbito. Pero si nuestras afirmaciones versan sobre asuntos más ubicuos, es necesario hacer un ejercicio de abstracción conceptual.

No podemos olvidar además que *democracia* es un concepto que viene de muy lejos, y ha designado cosas muy diversas, con características a veces opuestas a nuestras democracias actuales. El hecho de haber “resucitado” recientemente la palabra democracia desde la remota antigüedad, para designar con este nombre a algunos regímenes contemporáneos, es en sí mismo un ejercicio de abstracción¹⁵. No podemos pretender ahora “adueñarnos” del término democracia dándole una definición restrictiva que sólo es aplicable al mundo actual, al menos no resulta adecuado cuando nos ocupamos de temas muy generales que atañen también a un pasado remoto.

En síntesis “además de la ventaja de proveer de mayor generalización, el hacer una amplia comparación global a través de distintas culturas nos ofrece máxima variación en las variables que serán investigadas. Si el investigador usa datos de una sola sociedad, una sola región, o incluso solo de la experiencia histórica reciente de los Estados-nación, habrá poca variación para estudiar” (Ember *et al.*, 1997). Por eso se analizarán aquí realidades muy diversas, y se usarán conceptos esenciales, amplios y flexibles, para comprender cuales han sido las bases económicas “del gobierno de todos” a lo largo de la historia.

Comunidad y Sociedad

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. [...] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente.

Tönnies

Distintos pensadores desde mediados del siglo XIX (entre ellos Tönnies y Weber) al analizar los cambios acelerados en la convivencia humana de los últimos siglos, y al

¹⁵En tal sentido vale la pena resaltar lo paradójica que es esta situación a juicio de Sartori “*Para los griegos, la democracia, era una forma posible de gobierno. Para nosotros, en cambio, la democracia en sentido literal es una forma imposible de gobierno. He aquí la cuestión: ¿Por qué nos empeñamos en restaurar, después de 2,000 años de olvido y descrédito, un término cuyo sentido originario y literal manifiesta su evidente imposibilidad?*” Giovanni Sartori (1993)

CAPÍTULO 2

LA IDEA CLASICA DE DEMOCRACIA COMUNITARIA, Y LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA EN LA SOCIEDAD MODERNA

Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia.

Pericles, 431 aC

La democracia fue una vez un régimen innovador, sinónimo de participación intensa, de tumulto y de conflicto; un régimen revulsivo e imposible que necesitaría de una igualdad generalizada, e incluso de pobreza y una gran sencillez de costumbres para lograr sobrevivir. En esos tiempos, la democracia recibía en general más agravios que defensas, y así por cientos de años siguió siendo considerada una forma de gobierno corrompida. Esta era por ejemplo, la opinión de pensadores tan respetados como Platón y Aristóteles¹⁸.

Por supuesto que la democracia griega contaba también con defensores, como es el caso de Pericles, cuyo célebre discurso fúnebre en honor a los caídos en la guerra con Esparta encabeza este capítulo. Este breve fragmento del discurso de Pericles, muestra la principal razón del rechazo a la democracia; como dice el famoso estratega ateniense, la democracia es un gobierno ejercido a favor de la mayoría. No se trataba simplemente de que gobernara la mayoría, sino que la mayoría se vería favorecida por este tipo de gobierno. Dado que los pobres son la mayoría en todas partes, entonces la democracia era considerada despectivamente el “gobierno de los pobres” o “de los muchos”.

De ahí que según Platón y Aristóteles, la Democracia contaría siempre con un grupo de acérrimos enemigos: los ricos. Es natural que ellos decidieran sublevarse frente a las políticas confiscatorias llevadas adelante en democracia por el pueblo, que es azuzado y liderado por sus líderes irresponsables: los demagogos. Dice así Aristóteles: “los demagogos, con sus continuas denuncias, obligan a los mismos ricos para conspirar [...],

¹⁸ Aunque en distintos grados, pues el rechazo a la democracia por parte de Platón parece visceral, al menos en sus primeras obras, mientras que Aristóteles se muestra mucho más moderado.

llegan a irritar a las clases superiores pidiendo el repartimiento de tierras y haciéndoles que corran a su cargo todos los gastos públicos”¹⁹ (Aristóteles, [c. 330 aC: 237] 1993).

Todo esto puede resultarnos desconcertante. En el siglo XXI no se considera a la democracia como el gobierno de los pobres, ni como un régimen especialmente conflictivo, sino como una solución de equilibrio en la representación de intereses. No es sencillo desarmar la madeja de esta confusión histórica, en general la lectura de los clásicos del pensamiento político nos revela sorpresas y paradojas insospechadas. Tal vez los conceptos de comunidad y sociedad que se presentaron en el capítulo anterior, ofrezcan pistas decisivas para comprender que pasó con la democracia.

Como ya se señaló, la convivencia ha sufrido transformaciones radicales a lo largo de la historia humana. Y la política ha sido siempre la actividad encargada de regular esta convivencia a través de normas obligatorias para todos. Como es lógico, los contenidos de estas normas no serán los mismos en una pequeña ciudad-Estado de la Grecia clásica, que un Estado moderno. Nuestra convivencia no es la misma, no nos preocupan las mismas cosas; tenemos soluciones diferentes para problemas diferentes. Sin embargo, tanto algunas pequeñas comunidades antiguas o primitivas, como muchas de las sociedades modernas, han reconocido a todos sus habitantes el derecho a participar en la elaboración de las decisiones políticas.

Las preocupaciones por los efectos de la democracia no han sido exactamente las mismas en la antigüedad que en épocas contemporáneas . Aunque en general, y ya desde los tiempos de Platón, ha predominado un temor a los desequilibrios que podrían generar las mayorías legislando y gobernando según su parecer arbitrario e inconstante. Como solución, aquellos defensores de la democracia han imaginado dos “salidas de equilibrio” muy diferentes, cada una de las cuales son analizadas muy sintéticamente en sus bases filosófico-políticas a lo largo de este capítulo.

Una primera solución de equilibrio democrático es propia de las pequeñas comunidades. En ellas, para que la participación de mayoría no sea peligrosa, se ha buscado que no exista tal mayoría. ¿Cómo es esto posible? Pues bien, si todos somos muy parecidos, no

¹⁹ Es interesante observar como ya aparece en el pensamiento de Aristóteles un doble juego que se mantendrá hasta nuestros días , ¿quién es el culpable por la caída de la democracia, el comportamiento extralimitado de los demagogos o la actitud conspirativa de los ricos?

habrá mayoría ni minoría, habrá un “todos”, una voluntad general, intereses y visiones del mundo similares y compartidas. Las decisiones políticas llegarán entonces en un marco de amplia, igualitaria e intensa participación; y se alcanzarán por lo general por consenso. Pero este equilibrio de consenso, requiere una extrema homogeneidad, que parece incompatible con el cambio social y con la transformación. En materia económica, sólo es posible si no se producen innovaciones constantes que traigan aparejadas un aumento de la desigualdad y diversidad. Es esta entonces una solución de equilibrio estable, que se consigue en un entorno estático en materia de cambios estructurales.

La segunda solución de equilibrio, es propia de las grandes sociedades modernas, que se encuentran en permanente transformación. Aquí existe diversidad, sin embargo el conflicto y la fricción social pueden llegar a reducirse justamente gracias a la notable heterogeneidad y dinamismo. Si la sociedad es lo suficientemente diversa y plural, se podrá reconocer en cada individuo una diversidad de condiciones y atributos diferentes. Así, cuando cada uno está sujeto a diferentes influencias e intereses, no es fácil que un solo problema o asunto consiga despertar en los individuos un sentimiento radical. Bajo estas condiciones por lo tanto, no es sencillo que todos los integrantes de la sociedad terminen agrupados en dos bandos enfrentados en torno a un solo problema (Lipset 1959).

La diversidad estructural, favorece así la aparición de una multiplicidad de posiciones distintas, cuyas diferencias de matices se anulan entre sí; mientras que el cambio y el dinamismo evitan que los enfrentamientos subsistan durante largo tiempo. En las sociedades contemporáneas, las decisiones políticas se adoptan en un ambiente de especialización, con participación de baja intensidad por parte de las grandes mayorías, gracias a la aparición de la idea y las instituciones de *representación política*. En materia económica las innovaciones y cambios tecnológicos constantes juegan un papel fundamental al favorecer la diversidad sin polarización, es decir una gran variedad de posiciones económicas diversas. Se trata entonces de una solución de equilibrio no estable, con cambios estructurales y tensiones latentes.

Teóricos de la comunidad

En el capítulo anterior, se señaló que la idea de comunidad está relacionada con relaciones humanas intensas, sustentadas por una mentalidad común, o por un lugar de pertenencia. Esta “unidad en la convivencia” se percibe como algo natural, por lo que prevalece en el comportamiento una búsqueda de la armonía de la comunidad. La teoría política de la Grecia clásica, es un claro ejemplo de la vigencia de la idea de comunidad

política (*koinonía politiké*). Entre los antiguos griegos, la importancia de la comunidad política, se refleja en su particular preocupación por la estabilidad de la polis (incluso la misma idea de perfección estaba asociada por lo general en el mundo griego al concepto de permanencia y estabilidad).

Aristóteles, es uno de los pensadores que más acabadamente representa este enfoque; defiende a la polis griega como la única forma de vida verdaderamente humana, que es necesario preservar en una época en que además se encontraba en claro peligro, sino en franca extinción. Para Aristóteles, la vida en la polis no es una invención o artefacto del ingenio humano, o una mera contingencia, es la única forma de vida posible para el hombre. El hombre pertenece entonces por naturaleza a la polis; en su lógica, la naturaleza de una cosa está en alcanzar la finalidad para la que está destinado, permitiéndole el desarrollo de toda su potencialidad. Así el hombre es para la polis, ya que sólo en la polis se completa desarrollando todas sus capacidades, el hombre es entonces un animal político.

La necesidad y naturaleza comunitaria del hombre, se manifiesta en una diferencia sustancial con respecto a otros animales: la capacidad de la razón y la palabra. Como dice Aristóteles ([c. 330 AC] 1993: 26):

“si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grupo, es evidentemente, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente [...] la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente a la familia y el Estado.”

De ahí que en palabras de Aristóteles ([c.330 AC] 1993: 25):

“el Estado procede siempre de la naturaleza [...] porque la naturaleza de la cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres que ha alcanzado su completo desenvolvimiento, se dice que es su naturaleza propia. Este destino y este fin de los seres es para sí mismos, el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad, no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana”.

Esta capacidad del hombre para la vida en comunidad, está lejos de manifestarse como una mera posibilidad, la polis es necesaria para el hombre, y lo precede desde un punto de vista lógico. Según Aristóteles:

no puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo [...] Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro de un Estado, es un bruto o un dios. La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. Aristóteles ([c.330 AC] 1993: 26)

Por lo tanto la vida política no es cuestión de conveniencia, no es fruto de un acuerdo o convención entre los hombres para satisfacer intereses materiales, o para buscar una vida más segura, como dirán luego muchos autores modernos. Para Aristóteles:

la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud [...] La asociación política no tiene tampoco por único objeto la alianza ofensiva y defensiva entre los individuos, ni sus relaciones mutuas [...] porque entonces todos los pueblos unidos mediante tratado de comercio, deberían ser considerados como ciudadanos de un solo y mismo Estado. Aristóteles ([c.330 AC] 1993: 98)

De ahí que la ciencia de la política sea considerada por Aristóteles como la más importante, en tanto es la encargada de permitir alcanzar al hombre la vida buena, y la felicidad. Muchos siglos más tarde, distintos autores como Hobbes y Locke, tomaron una posición que se ubica en las antípodas del pensamiento aristotélico²⁰. En una época de exaltación del individuo, pensaron a la política como una construcción racional y artificial, destinada a asegurar un ámbito privado de movimiento y realización personal, que no tiene nada que ver con la vida en comunidad. Aristóteles en cambio, se opone radicalmente a cualquier concepción instrumental o utilitarista respecto de lo político:

cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia no hay ciudad; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. La ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio [...] La ciudad es la asociación del bienestar y la virtud, para bien de las familias y de las

²⁰ Bobbio habla entonces de dos modelos teóricos; el aristotélico y el hobbesiano, que representan posturas antitéticas respecto a la naturaleza de la política.

diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se basta a sí misma". Aristóteles ([c.330 AC] 1993: 99).

Ahora bien, conseguir esta polis autárquica y bien ordenada, esa "existencia completa que se basta a si misma", es entonces un meta para el hombre, al servicio de la cuál debe poner todas sus capacidades morales e intelectuales:

El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que se debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho. Aristóteles ([c.330 AC] 1993: 26).

Defensas y críticas a una democracia comunitaria

¿Es posible conciliar esta preocupación por la estabilidad y armonía de la comunidad, con una participación generalizada de los asuntos políticos como supone una democracia? Los escritos políticos de la Grecia clásica están vertebrados sobre este problema; es uno de los debates teórico-políticos más antiguos del que tenemos registro gracias a los escritos de Platón, Aristóteles y fragmentos de algunos sofistas.

Las instituciones de la democracia ateniense, fueron conformándose progresivamente desde la época de Solón (en el siglo V aC), hasta llegar a su máximo esplendor en la época de Pericles (fines del siglo IV aC). Este proceso, estuvo signado por una progresiva igualación de los ciudadanos en la participación de los asuntos políticos, que debilitó a las instituciones políticas que favorecían a los aristócratas. Asimismo, tenemos hoy una buena idea del tipo de argumentos que pudieron haberse manejado para sustentar este proceso de democratización en términos ideológicos. Parece que fueron los sofistas, maestros a sueldo en algunos casos cercanos a Pericles, quienes desarrollaron sólidos argumentos a favor de la democracia ateniense.

Curiosamente, el registro de esta defensa a la democracia, nos llega en buena medida gracias a un duro crítico como Platón²¹, a través de diálogos de su autoría como el *Protágoras*. En este diálogo, el sofista del mismo nombre, responde a las duras críticas a

²¹ En la obra escrita por Platón, se discuten las virtudes y defectos de la democracia ateniense. Protágoras es en este diálogo quien defiende a la democracia de las agudas las críticas de Sócrates. Por lo tanto el lector debe advertir que los fragmentos que se transcriben más adelante son autoría de Platón, aunque es uno de los valiosos y escasos medios con que contamos para conocer la postura y argumentos políticos de algunos sofistas como Protágoras.

la democracia que le propone Sócrates. ¿Cómo es posible que en una democracia hombres con distintas formaciones y oficios, opinen con buen criterio sobre los asuntos políticos, y que se arribe a una solución verdaderamente justa, que asegure armonía a la comunidad? Sócrates parece descreer de esta posibilidad, y remarca una notoria contradicción en el proceder de las democracias respecto a los asuntos que se consideran técnicos -y que se reservan a una minoría especializada-, y los asuntos políticos, tan delicados para la armonía de la comunidad, y sobre los que todos opinan y deciden.

Así en el diálogo, Platón coloca estas palabras en boca de Sócrates:

cuando nos congregamos en las asambleas, siempre que la ciudad debe hacer algo en construcciones públicas, se manda a llamar a constructores como consejeros, y cuando se trata de naves, a los constructores de barcos, y así en todas las demás cosas [...] Y si intenta dar su consejo sobre el tema algún otro a quienes ellos no reconocen como un profesional [...] se burlan y lo abuchean. [...] Acerca de las cosas que creen que pertenecen a un oficio técnico se comportan así. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero, que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante un rico o un pobre, y nadie les hecha en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna [...] intenten luego dar su consejo. Platón ([c. 390 aC] 1980: 319)

Esta es una gran objeción a la democracia como posibilidad de un gobierno armónico, una crítica que Protágoras debe rebatir, y lo hace, relatando a su modo el *mito Prometeo*. Cuenta así Protágoras, que los dioses al crear a los animales, ordenaron a Prometeo y a su hermano que repartieran entre ellos distintas capacidades para la vida. Desde este reparto algunos animales resultaron rápidos, otros fuertes, otros capaces de volar; sin embargo por descuido repartieron todas estas cualidades una a una entre los animales irracionales, y dejaron al hombre desprovisto de capacidades para asegurarse su vida. Para enmendar el error Prometeo robó a los dioses la sabiduría profesional y de las artes, y se las entregó a los hombres, que hasta ese momento estaban inermes.

Protágoras explica como así el hombre, gracias a su conocimiento técnico “inventó casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos de los campos”. Pero los hombres aún vivían dispersos, no existían ciudades, y aún eran presos de las fieras. Intentaron entonces reunirse para ponerse a salvo entre sí, pero “cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían”. Zeus entonces “temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes

que trajera a los hombre el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras de amistad”.

Según el relato Hermes preguntó a Zeus si debía repartir la moral y la justicia de forma especializada, como los demás conocimientos, donde por ejemplo un médico sirve a muchos particulares; o si debía dar la moral a todos los hombres. “A todos le dijo Zeus. Pues no habrían ciudades si sólo algunos de ellos participaran como de los otros conocimientos” (Platón [c. 390 aC] (1980: 322a)). Pero además Zeus ordenó que se eliminase de la polis a aquellos que mostrasen un comportamiento injusto.

De este mito extrae Protágoras que todos los hombres pueden y deben participar de la política. Este es el argumento que Platón atribuye a Protágoras en defensa de la vida política democrática de los atenienses, quienes por esa razón:

cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Platón ([c. 390 aC] 1980: 323a).

La conclusión es idéntica a la propuesta en el famoso discurso formulado por Pericles, quien señala que los hombres de distintas condiciones, ricos y pobres, dedicados a los más diversos oficios, participan criteriosamente de la vida política en la Atenas democrática:

en lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, y en la elección de cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal [...] Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Pericles, 431 a.C.

La existencia misma de la polis, es entonces la prueba para los demócratas de que los hombres pueden participar de la política, asegurando su armonía.

En contrario, sostendrá Platón en su *República* (c. 390 aC), que la justicia es un absoluto, que el conocimiento de lo justo está reservado a los filósofos, y que sólo se alcanza a partir de un proceso arduo. De los sofistas tenemos en cambio el registro de una posición más relativista respecto a lo justo "en todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí"

o “el hombre es la medida de todas las cosas” dirán ellos²². En la postura de los sofistas, no hay que interpretar sin embargo una indiferencia por la actividad política, por sus resultados, por la adecuada ecuación para la vida en la polis²³. Más bien existe una reivindicación de la actividad política como un espacio donde el ser humano puede crear, defender su punto de vista y su razón intentando que prevalezca, pero al tiempo dónde eventualmente conocerá las razones en contrario que otro podrá esgrimir.

Respecto a esto dirá Platón, que la justicia no es algo que se alcance mediante un mero intercambio de opiniones, o defensa de razones parciales, sino que se trata de un absoluto que se conoce gracias a un proceso arduo, difícil y largo, reservado sólo a los filósofos, cómo relata en su alegoría de la caverna. De ahí que la justicia en la polis, su armonía, la vida buena de la comunidad, depende para Platón, de que se reconozca que el conocimiento de lo bueno es también un saber especializado. Por lo tanto y para bien de todos, es necesario evitar el espectáculo impropio de las discusiones de las asambleas democráticas, y deben “gobernar los filósofos o hacerse filósofos los gobernantes”.

Como vimos, Aristóteles no era indiferente a las consideraciones morales respecto a la política, la importancia de la búsqueda de la armonía hacia de la Ciencia de la Política la más importante, pues proveía el supremo de los bienes. También Aristóteles ingresará en este debate sobre la democracia, pero lo hará desde una perspectiva mucho más realista y empírica que su maestro Platón. En Aristóteles prima siempre la búsqueda de un equilibrio para la polis, y centrado en esta preocupación, analizará los distintos regímenes de gobierno de su tiempo. Cuando acomete esta tarea, llega a una conclusión sorprendente y radical: existen básicamente dos formas de gobierno, las oligárquicas y las democráticas, porque en la polis siempre hay dos grupos en tensión, los ricos, que son además pocos, y los pobres, que siempre son muchos.

Del interés de unos y otros por sobreponerse surgen los distintos regímenes de gobierno:

hemos enunciado ya la causa primera a que debe atribuirse la diversidad de todas las constituciones: todos los sistemas políticos reconocen ciertos derechos [...] entre sus ciudadanos. La demagogia ha nacido casi siempre en el empeño de hacer absoluta y general

²² En sentido similar también afirman los sofistas "En Grecia ofrecen dos explicaciones quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Algunos dicen que lo bueno es una cosa y lo malo otra; otros que son lo mismo: bueno para unos, malo para otros, y para un mismo hombre a veces bueno, a veces malo". Por un claro análisis sobre estos asuntos véase López Pérez (1997)

²³ En efecto la actividad política es considerada un deber, como expresa el propio Pericles: “somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos (políticos) lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil”

una igualdad que sólo era real y positiva en ciertos conceptos. La oligarquía ha nacido del empeño de hacer absoluta y general una desigualdad que sólo es real y positiva en ciertos conceptos, porque siendo los hombres desiguales en fortuna han supuesto que deben serlo en todas las demás cosas y sin limitación alguna. Aristóteles ([c 330 aC] 1993: 227)

En síntesis, Aristóteles afirmaba entonces que la diversidad de regímenes políticos se debía a los efectos de estas instituciones sobre la convivencia humana, y al interés de parte de los distintos grupos sociales, de manejar y diseñar estas instituciones a favor de su propio beneficio. Frente a este dilema, Aristóteles no se muestra como un demócrata, pero tampoco defiende a la oligarquía. Como puede observarse más arriba, considera a la democracia como un exceso de igualdad y a la oligarquía como un exceso de desigualdad, propondrá entonces mezclar ambos regímenes para generar una *república*, un régimen más moderado y estable para la polis.

Ahora bien, las consideraciones económicas son centrales en su análisis. Reconoce en la desigualdad, en los conflictos entre intereses económicos contrapuestos, al origen de los cambios violentos de todas las instituciones políticas. Una democracia -al igual que una oligarquía o una monarquía- podía derrumbarse por infinidad de circunstancias y motivos²⁴ coyunturales, que pueden incidir para que un grupo de ciudadanos decidiera embarcarse en un conflicto que provocara una transformación radical de las instituciones políticas. Sin embargo, por detrás de esta infinidad de motivos concretos, y de los diversos modos de proceder para producir un cambio institucional acelerado, existe para Aristóteles un motivo estructural que está siempre presente. Él afirmaba: “ya hemos dicho lo que predispone en general a los espíritus a una revolución²⁵ y esta causa es la principal de todas. *Los ciudadanos se sublevan ya en defensa de la igualdad cuando considerándose iguales se ven sacrificados por los privilegiados; ya por el deseo de la desigualdad y el predominio político*” Aristóteles ([c 330 aC] 1993: 230)

Es decir que para Aristóteles, la desigualdad es una verdadera causa estructural de los cambios institucionales. Esto lo lleva a concluir que la estabilidad de los regímenes políticos dependerá sobre todo, de cómo puedan sobrellevar el problema de la desigualdad. Por eso concluye que las democracias deberían ser los regímenes más estables de su tiempo: “las formas democráticas son las más sólidas de todas, porque en

²⁴ Él decía: “el ansia de riquezas y honores, puede encender la discordia, a estas dos primeras causas puede unirse el insulto, el miedo, la superioridad, el desprecio el acrecentamiento desproporcionado de algunas parcialidades de la ciudad. También puede contar como causas de revoluciones las cábales, la negligencia, causas imperceptibles, y en fin, una gran diversidad de origen”.

²⁵ En referencia al encabezado de este capítulo.

ellas es la mayoría la que domina, y esta igualdad de que se goza hace cobrar cariño a la constitución que se la da”. Aristóteles ([c 330 aC] 1993: 244).

La solución de equilibrio para la democracia comunitaria: la igualdad como precondition.

En primer lugar cabe señalar que, a pesar de la importancia de la idea de comunidad política en el mundo griego, no son las *polis* democráticas el ejemplo más acabado de lo que a una comunidad democrática se refiere, como se analizará en los capítulos subsiguientes. Con frecuencia se señala que ninguna *polis* griega fue completamente democrática, en tanto una importante proporción de la población estaba excluida de todo derecho político. La discusión en torno a este tema resulta en realidad un tanto vana; sería bastante desconcertante el negarle a los inventores el uso de la palabra con que se designa su invento, como ilustra Robert Dahl con el ejemplo del avión y los hermanos Wright que se citó previamente. Pero en cualquier caso, las polis griegas eran lo suficientemente diversas, desiguales y estratificadas como para constituir un “ejemplo puro” de la idea de una comunidad democrática.

De todos modos no es esto lo que interesa, no estamos aquí a la búsqueda de un ejemplo histórico de comunidad democrática —si es que es posible conseguirlo²⁶—. Lo que vale la pena destacar, es que en el pensamiento griego, muchas de las principales características de la comunidad como “tipo ideal” aparecen claramente perfiladas. Por eso a continuación, se analizan las condiciones que los griegos consideraban necesarias para el equilibrio de la polis en un plano teórico e ideal. En particular es importante analizar la trascendencia que daban los griegos a la desigualdad y al cambio económico, en los que veían un peligro para la estabilidad de la polis.

La solución aristotélica para la estabilidad de la polis por ejemplo, consistía en desarrollar en todo lo posible a la clase media, para que actuase como mediadora entre ricos y pobres que siempre se encuentran enfrentados. Lo más destacable, es que Aristóteles reconocía en los intereses y las relaciones económicas, un elemento desestabilizador para la armonía de la comunidad política. En particular desaprobaba una preocupación excesiva por los bienes materiales y por su adquisición desmedida.

Para Aristóteles la economía, consiste en procurar las cosas necesarias para la vida: “si la naturaleza nada hace incompleto, si nada hace en vano, es de necesidad que haya

²⁶ A tal punto se trata de un ejercicio teórico, que al momento de dar un ejemplo “ideal” del pensamiento democrático comunitario, recurrimos a la ficticia isla de Utopía que describe Tomás Moro en el medioevo.

creado todo esto (los bienes materiales) para el hombre”. De ahí que existe un modo de adquirir bienes “que es natural, que es propio de los jefes de familia y de los jefes de los Estados” y que es indispensable para asegurar la subsistencia “sin el cual no se formarían ni la asociación del Estado ni la familia” Aristóteles ([c. 330 aC] 1993: 35-36). Pero la cantidad de bienes que se puede adquirir y que se busca adquirir por estos medios está – o debería estar - limitada.

Sin embargo, Aristóteles reconoce que los hombres han inventado el dinero, y que como algunas personas “corren en busca de los goces corporales y la propiedad para asegurar estos goces, todo el cuidado de los hombres se dirigen a amontonar bienes, de donde nace una segunda rama de adquisición” (Aristóteles, [c. 330 aC] 1993: 38). Surge así una segunda actividad humana, distinta “de la economía natural que procura las cosas necesarias para la vida”. Esta segunda actividad transforma “todas las profesiones en un negocio por dinero” (Aristóteles, [c. 330 aC] 1993: 38). Es evidente entonces que Aristóteles critica la búsqueda ilimitada de adquirir y aumentar las riquezas más allá de los límites para los que sirven a la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida humana.

Ahora bien, ¿cómo se produce para Aristóteles la acumulación de riqueza? De forma brillante señala que:

toda propiedad tiene dos usos, uno que es especial a la cosa, otro que no lo es, un zapato puede servir a la vez para calzar un pie o para verificar un cambio [...] el que cambia un zapato por dinero o por alimentos, con otro que tiene necesidad de él emplea bien este zapato en tanto que tal, pero no según su propio uso, porque no había sido hecho para el cambio (Aristóteles, [c. 330 aC] 1993: 36).

En su opinión:

este modo de cambio es todavía perfectamente natural, puesto que no tiene otro objeto que proveer a la satisfacción de nuestras necesidades naturales. Sin embargo, aquí es donde puede encontrarse lógicamente el origen de la riqueza (Aristóteles, [c. 330 aC] 1993: 36).

El cambio cualitativo lo produce justamente la introducción de la moneda, y la posibilidad de realizar intercambios a mayor escala, produciendo la “ciencia de adquirir, que tiene por objeto el dinero, y como fin principal el de descubrir los medios de multiplicar los bienes, porque ella debe crear riqueza y opulencia”. De ahí que hay dos formas de adquirir:

la comercial y la doméstica, ésta es necesaria y con razón estimada, y aquella con no menos motivo despreciada. Por no ser natural y ser resultado del tráfico, hay fundado motivo para execrar la usura, porque es un modo de adquisición nacido del dinero mismo, al cual no se da el destino para que fue creado (Aristóteles, [c. 330 aC] 1993: 40).

El rechazo de Aristóteles a la búsqueda de la riqueza y la opulencia, puede entenderse en tanto excedería a los límites naturales y necesarios de la economía, y produciría desequilibrios a la armonía de la polis. Vale la pena observar que Aristóteles se pregunta continuamente si la adquisición de los bienes es o no un asunto propio del jefe del Estado, y su respuesta es que:

es indispensable suponer siempre la preexistencia de estos bienes. Así como la política no hace a los hombres, sino que los toma como la naturaleza se los da, en igual forma a la naturaleza toca suministrarnos los primeros alimentos (Aristóteles, [c 330 aC] 1993).

Aristóteles siempre razona bajo el *principio de las causas finales*, la polis es natural al hombre, y el objeto de la economía es proveer lo necesario para la subsistencia de la polis. Sobrepasar estos límites, implica comprometer la armonía y equilibrio de la existencia completa y autosuficiente a la que el hombre está destinado. Priorizar el valor de cambio en los bienes, el comercio con fines acumulativos, la usura, y colocar al dinero como el objetivo de la actividad profesional, parecen ser ejemplos de este tipo de excesos desde la perspectiva aristotélica.

La lógica del intercambio, que será la predominante en nuestras sociedades contemporáneas de mercado, se percibe por parte de Aristóteles, como peligrosa para el equilibrio y la armonía política de la comunidad. Si la polis permanece más o menos idéntica a si misma, si ninguna “clase crece desmesuradamente”, si nadie se empobrece o se enriquece demasiado, sólo entonces el equilibrio político será posible.

Platón también pensará en la armonía de la polis, aunque su búsqueda de la justicia se alejará por completo de las formas democráticas de gobierno. Sin embargo, cabe resaltar que *La República* que propone Platón, implica también un equilibrio material y económico estrictamente delimitado, donde corresponde a una clase de ciudadanos proveer de los bienes materiales necesarios para la subsistencia, y donde la clase dirigente de los guardianes deberá poseer sus bienes en común, como un modo de evitar los conflictos en su seno. Nuevamente la economía aparece pensada como una actividad con una finalidad precisa, proveer todas las condiciones para la vida a una escala más o menos constante, y no con la finalidad de la acumulación. Por cierto que para Platón los

efectos de la actividad económica en la posesión desigual de bienes deberán ser controlados, de tal modo que no se constituyan en motivos de conflicto, que alteren la estabilidad de la comunidad.

Entre los antiguos griegos, no tenemos registro de ningún teórico político que haya diseñado y defendido un proyecto político democrático en una obra teórica al estilo de las de Platón o Aristóteles. Sin embargo, la historia del pensamiento político nos ha regalado una obra tremendamente paradójica, que en algún sentido nos provee de esta teoría de la democracia comunitaria: la *Utopía* (1516) de Tomás Moro. Utopía podría entenderse como una defensa del modelo de la comunidad democrática, en tiempos en que esta era ya imposible. Con seguridad es la certeza de esta imposibilidad, lo que motivó a Moro a escribir este relato situándolo en “ningún lugar”. Pero además, ni siquiera Moro aparece convencido de que Utopía -este modelo de lo que aquí se entiende por democracia comunitaria- sea un régimen verdaderamente deseable.

En la primera parte de la obra, Moro se encarga de describir el avance arrollador de las fuerzas destructoras de la comunidad. Son los primeros tiempos del capitalismo, y el autor muestra como la lógica del intercambio y la búsqueda de la ganancia, ha transformado radicalmente el paisaje de Inglaterra, dejando a muchos campesinos en la miseria y empujándolos al robo y al crimen. La respuesta frente a esta realidad es un relato fantástico²⁷. Al analizar la realidad de su tiempo, resulta imposible para Moro imaginar una salida venturosa hacia el futuro. El resultado es el escape hacia ningún lugar —Utopía—, que representa a la perfección lo que aquí se entiende por una democracia comunitaria²⁸.

Moro relata entonces en la segunda parte de su obra, la existencia de esta isla compuesta de cincuenta y cuatro ciudades-estado. Cada una de estas ciudades está más o menos equidistante entre sí, tienen la misma extensión y están organizadas de modo similar. En Utopía, por cada treinta familias o granjas, los ciudadanos eligen anualmente una autoridad llamada *sifogrante*. En cada ciudad, el total de los doscientos sifograntes elige por voto secreto al príncipe, entre cuatro candidatos elegidos por el pueblo, uno por cada cuarto de la ciudad. El príncipe puede ser depuesto si se sospecha que intenta

²⁷ En la primera parte de la obra, respecto a los cambios sociales acelerados del primer capitalismo se sugiere su control y planificación “poned coto a las maquinaciones de los ricos, impedid que ejerzan esa especie de monopolio. Reducid el número de ociosos, resucitad la agricultura, cread manufacturas de lana, para que nazca así una industria honesta [...] si no remediáis semejantes males no elogiéis la justicia que tan bien sabe reprimir el robo, pues tan sólo es apariencia y no es útil ni equitativa” (Moro, 2003: 42)

²⁸ No significa esto que se considere aquí que una democracia comunitaria sea perfecta.

volverse un tirano. Asimismo, existe un Consejo para toda la isla, ubicado en la capital, donde los temas que afectan a la totalidad de Utopía son tratados.

Las ciudades poseen granjas y casas diseñadas para proveer una vida cómoda; todas las casas son iguales, y no les pertenecen a los ciudadanos, ya que en Utopía no hay propiedad privada, y cada diez años todos cambian de casa por sorteo. Cada año, la mitad de la población que trabaja como agricultores es enviada a la ciudad, y también la misma cantidad de personas deja la ciudad y va a trabajar en el campo, aprendiendo el oficio de los que han trabajado allí por un año.. Todos los ciudadanos trabajan, aprenden la agricultura u otros oficios según sus capacidades, así como todo aquello necesario para la comunidad. La jornada laboral es de seis horas, una extensión que los utópicos consideran suficientes para proveer de todo lo necesario para la vida. Los bienes y placeres necesarios para una vida saludable y agradable son considerados valiosos, pero no tienen ningún valor la ostentación, ni los metales o piedras preciosas.

Vale la pena observar entonces que en Utopía, la lógica del intercambio del mercado para la acumulación personal ha sido desterrada. El resultado es una comunidad completamente igualitaria, donde nadie tiene intereses particulares o diferenciados. Al ser este *demos* completamente igualitario, no existen motivos para la discordia, se puede así asegurar la participación de todos en los asuntos políticos sin producir conflicto. Se consigue entonces lo que en el capítulo 4 se analiza bajo el título de *equilibrio estable*. Pero además el equilibrio estable de Utopía, requiere mantener muy controlados los cambios y la innovación. La economía está pensada de tal modo que la homogeneidad de intereses siempre se preserva, asegurando la reproducción constante del equilibrio estable.

Teóricos de la sociedad

Frente a una realidad muy similar a la analizada por Moro, tan solo cuatro años antes y en Italia, otro autor decide no fugar hacia ningún lado, y escribir uno de los análisis más descarnadamente realistas de la política que se conocen. En *El Príncipe* (1512), Nicolás Maquiavelo, describió simple y tajantemente a la política como dominación: poder ejercido sobre los hombres. Nada más lejos de la preocupación por la búsqueda de soluciones armónicas para la comunidad. Es que Maquiavelo nota que estas pequeñas comunidades ya no existen. Él mismo, que vivió y fue servidor público en una pequeña república como Florencia, comprende las vicisitudes a las que se ven sometidas las pequeñas comunidades en un tiempo en que se están formando los grandes Estados nacionales.

Pero el análisis más completo, radical y brillante de los nuevos tiempos, será realizado por Thomas Hobbes. En su *Leviatán* (1651) destruye teóricamente la idea y posibilidad de comunidad. Allí donde Aristóteles señaló la predisposición del hombre para una convivencia armónica, Hobbes levanta la idea contraria: el hombre es un lobo del hombre. Pero además, las razones de este enfrentamiento (como demuestra Macpherson, 2005), son de índole puramente instrumental y material. Los hombres se mueven intentando satisfacer sus deseos, y en esta perpetua búsqueda chocan frecuentemente unos con otros. Así Hobbes afirma:

"La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él [...] De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro". Hobbes ([1651] 2004: 86)

Resulta notable como Hobbes parte de un supuesto radical de igualdad entre los hombres, tanto en deseos como en capacidades, para concluir finalmente a partir de estos supuestos, que los hombres tenderán siempre al conflicto. El nexo que permite extraer esta conclusión es un principio de escasez "si los hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos". Pero, ¿de donde viene esta idea de escasez? En primer lugar, es notorio que se trata de una idea individual de escasez, es cada uno de los individuos quien percibe que no podrá satisfacer sus deseos al mismo tiempo que su prójimo. Por lo tanto no es una idea de la escasez fundada en valores comunitarios.

Como se vio en el capítulo anterior, y se analizará con más profundidad en el siguiente, en las comunidades la economía funciona sobre principios de reciprocidad y redistribución, fundadas en la cooperación más que en la competencia. El comportamiento instrumental individual no predomina, sino una lógica de grupo, y además no existe tampoco la escasez para nadie en particular (si ésta existe será para todo el grupo como sucede en tribus de cazadores y recolectores)

En las comunidades puras por lo tanto no existe esta escasez individual, ni la competencia proclamada por Hobbes. Incluso en el medioevo fue muy frecuente la existencia de costumbres e instituciones comunitarias que evitaban las privaciones más absolutas a las personas. La privación individual absoluta sólo puede existir con la pérdida de trascendencia de los principios de reciprocidad y redistribución, y el predominio del principio restante: el intercambio. Como decía Adam Smith el intercambio “es la propensión del hombre a cambiar bienes por bienes”, propensión entendida por él como inclinación natural, lo mismo que lo hacía Hobbes. El mercado y la competencia se elevan al grado de realidad natural última (algo que también hará Locke) sustituyendo a la comunidad política en su rol de realidad natural y necesaria.

Pero además, para que la escasez individual sea posible y tenga como consecuencia el conflicto más radical, Hobbes agrega otro supuesto desconocido en las comunidades más primitivas: una ambición individual ilimitada, que se asocia con la felicidad. Allí donde en la comunidad predomina la búsqueda de armonía y el interés común, aparece ahora la racionalidad instrumental del individuo. Dice entonces Hobbes:

así la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro [...] De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Hobbes ([1651] 2004: 86)

El individuo ambiciona y compite por bienes, enfrentándose al resto. Es evidente que no está Hobbes pensando en la economía como la producción común de bienes, o en su distribución mediante reglas de reciprocidad e intercambio. Más bien parece acercarse a las nociones contemporáneas de la economía como administración de bienes escasos y necesidades infinitas. Sin embargo, es tal la competencia entre los hombres, que sin seguridad pública, nadie puede intentar acumular por sí sólo, porque será agredido por el resto:

si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo sino de su vida o de su libertad [...] Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera la competencia, segunda, la desconfianza, tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad, la tercera para ganar reputación. Hobbes ([1651] 2004: 87)

Hobbes está entonces en las antípodas de la idea de comunidad, él cree que “los hombres no experimentan placer ninguno reuniéndose cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”. Hobbes ([1651] 2004). La política aparece aquí como dominio, como imposición y no como inclinación natural. Pero además es una solución artificial al enfrentamiento de los hombres, el Estado es creado racionalmente por el hombre mediante un contrato para evitar la destrucción, la pobreza y la muerte. Si existe un “gran monstruo artificial que llamamos Estado”, es para que su poder sea capaz de establecer el orden, bajo amenaza de un castigo severísimo, mucho mayor que el que puede propinar cualquier individuo aislado. El poder político es castigo para evitar la muerte de unos a manos de otros.

Que en la obra de Hobbes el origen de este enfrentamiento entre los hombres reviste también un carácter económico es indudable, como afirma Macpherson (2005). Y lo mismo ocurrirá con John Locke (1689). Pero, ¿de dónde extrae Hobbes estas ideas respecto a la naturaleza humana? Según Macpherson, es simplemente un reflejo de los primeros tiempos de la sociedad de mercado. Al igual que Moro, Hobbes observa como los lazos comunitarios se quiebran por doquier, pero en lugar de una propuesta utópica, afirma que esta competencia y conflicto revelan la verdadera naturaleza del hombre.

Algunos autores afirman que con John Locke, los presupuestos más negativos de la teoría hobbesiana ya han sido derribados, y que se siembra así incluso la semilla para el nacimiento de las democracias contemporáneas. En particular se ha afirmado, que en Locke aparecen las ideas de representación y la regla de la decisión mayoritaria, ambas pilares fundamentales de nuestras democracias contemporáneas. Sin embargo, esta opinión no resulta sólida. La idea de representación aparece en realidad con mucha fuerza en Hobbes, que dedica todo un capítulo de su *Leviatán* a fundamentarla brillantemente. Asimismo también está la idea de mayoría. Lo que sí aporta Locke, es la importante idea de gobierno limitado.

Ahora bien, respecto a estos límites del gobierno, la novedad y diferencia más importante radica en el tema de la propiedad. También para Locke, el Estado surge por la voluntad individual y racional de los hombres a través de un contrato. Pero este Estado no podrá atentar en forma arbitraria y abusiva en contra de las propiedades de los súbditos. La diferencia radica en que para Hobbes, en el estado de naturaleza -esto es en cualquier situación en que los hombres vivan sin estar gobernados por el poder de un Estado- no existía la propiedad privada, sino una mera apropiación de hecho, siempre amenazada por la ambición de otros individuos. Para Hobbes sólo el Estado da al hombre

cierta seguridad en lo que posee. En cambio para Locke existe naturalmente la propiedad privada al margen del Estado, y esta es una propiedad que puede adquirirse y acumularse en proporciones desiguales por parte de los individuos.

Para Locke el hombre adquiere la propiedad privada en estado de naturaleza gracias a su trabajo. Desde su realidad histórica, en la que el capitalismo y el mercado se desarrollan cada vez con mayor fuerza, el autor establece a estos principios como universales, y afirma qué deberían estar aún vigentes para las comunidades más primitivas:

el fruto o la carne de venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener derecho a ellos. Locke [1689] (2000).

El indio salvaje debe ser para Locke, alguien dotado de una racionalidad instrumental adquisitiva; arremete así contra la idea de reciprocidad o redistribución propia de la comunidad, y eleva como destino universal y natural a la idea de propiedad privada y el intercambio de mercado

En Locke la idea de propiedad está entonces presente naturalmente en el hombre, y es preexistente a la idea de política. El hombre inclusive puede adquirir un derecho legítimo de propiedad sobre la tierra, al margen de cualquier acuerdo o poder político:

...diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya [...] Y esta apropiación de alguna parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implicó perjuicio alguno contra los demás hombres. Pues todavía quedaban muchas y buenas tierras, en cantidad mayor de la que los que aún no poseían terrenos podían usar. Locke [1689](2000:61).

Ahora bien, aparentemente para Locke, no existe en una primera instancia un conflicto entre los hombres (como sucedía según Hobbes), pues cada hombre tiene el derecho y la posibilidad de adquirir tierras para sí mediante su trabajo, y no entra en competencia con el resto. Locke establece:

así, considerada la abundancia de provisiones naturales que durante mucho tiempo hubo en el mundo, y la escasez de consumidores; y considerando lo pequeña que sería la parte de esa abundancia que el trabajo de un hombre podría abarcar y acumular con perjuicio para los demás, especialmente si dicho hombre se mantuviese dentro de los límites establecidos por la razón,

apropiándose solamente lo que pudiera ser de su uso, sólo pudieron haberse producido muy pocos altercados y discusiones acerca de la propiedad así establecida (Locke, [1689] 2000: 60).

Sin embargo, el conflicto finalmente aparece. Resulta que también en estado de naturaleza, (es decir “naturalmente”, sin necesidad de instituir el poder político) el hombre inventa el dinero:

Allí donde no hay nada que sea duradero y escaso, con valor suficiente para que merezca ser acumulado, no podrán los hombres incrementar sus posesiones de tierra [...] Más tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones. Locke ([1689] 2000: 72).

La propiedad privada aumenta entonces sin límites, y todo esto aún sin aquel contrato que da origen al Estado:

es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio [...] Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero. Locke, [1689] 2000: 74).

En este momento el conflicto puede aparecer, en tanto ahora ya no tienen porque aparecer “unos pocos altercados” sobre la propiedad. Estamos en una situación con grandes similitudes al Estado de Guerra hobbesiano, salvo que para Locke es claro que la mayoría de los hombres consienten la propiedad privada, y que sólo son unos pocos degenerados (así los caracteriza el autor) son quienes atentan injustamente contra la propiedad. Dice Locke:

[Dios] ...ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y pendencieros. Aquel a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferir en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho. (Locke, [1689] 2000: 61).

Solamente un revoltoso pretendería algún derecho sobre la propiedad de otro hombre. Esta propiedad no reconoce otro origen que el haber sido adquirida mediante el trabajo, y puede acumularse sin límites, en tanto los hombres han consentido el uso del dinero. Sin embargo, parece existir un límite lógico... ¿cuanta propiedad podría adquirir un hombre mediante su propio trabajo? No mucha sin lugar a dudas. Sin embargo Locke reconoce que el trabajo, que es la principal fuente de riqueza (y no la tierra), puede comprarse y venderse libremente. Así Locke afirma [1689] (2000: 101) “un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir”.

De todo esto se deduce que el trabajo asalariado también es un hecho natural, y los revoltosos y pendencieros que atentan contra los bienes de otros, bien podrían ponerse a trabajar en lugar de ambicionar la legítima propiedad del prójimo. El trabajo asalariado además, nos permite comprender como algunos pueden acumular propiedades sin límites, empleando la mano de obra de aquellos que estén dispuestos a venderla.

La desigualdad económica y el largo y difícil amanecer de la democracia societaria

Muchas veces surge cierto desasosiego y desconcierto cuando nos preguntamos desde cuando existe la democracia en el mundo contemporáneo. Es que comúnmente se presenta a la democracia como fruto de un proceso gradual y armónico, que se inicia con el ciclo de las revoluciones burguesas y que culmina en nuestros días con la expansión progresiva y consistente de los regímenes democráticos. Pero si el proceso fue armónico, ¿por qué demoró tanto, y por qué resulta tan difícil marcar un inicio más preciso para la edad de las democracias contemporáneas?

El problema radica en que este proceso no fue en ningún sentido pacífico. Los regímenes constitucionales liberales demoraron mucho en transformarse en democracias, porque restringieron sistemáticamente el sufragio, y lo hicieron por temor a las consecuencias que tendría la democracia, sobre todo en términos económicos. Así, como demuestra Macpherson (2003), ni siquiera los más reconocidos pensadores liberales del siglo XIX fueron verdaderamente democráticos, más bien mantuvieron una posición ambigua, sino francamente conservadora, respecto al sufragio universal.

Los argumentos han sido diversos, pero resulta claro entre que muchos teóricos de la sociedad capitalista existía un temor a los resultados del gobierno de la mayoría, montado sobre una sociedad tan desigual en términos económicos. Veamos por ejemplo el pensamiento de Locke: si la posesión desigual de bienes generó un conflicto entre los

hombres, en el que algunos pendencieros pretenden aprovecharse de la propiedad ajena, ¿podría reconocérseles a estos mismos revoltosos el derecho al sufragio? Sabemos que en términos históricos la pregunta es improcedente, en tanto la población con derecho a voto en Inglaterra en tiempos de Locke era absolutamente ínfima. Que el autor no se refiera a este punto es algo completamente natural, y su silencio muestra que no es un tema que merezca ningún tipo de consideración para él

Pero al margen de la realidad histórica, si los pobres tuvieran alguna participación directa en la designación de los representantes encargados de definir la ley, ¿cómo podría la ley proteger a la propiedad? El Estado estaría comprometiendo su principal razón de ser, ya que justamente para Locke:

el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo (Locke [1689], 2000: 111).

Será Rousseau el principal teórico que defienda nuevamente, después de siglos, el ideal de un gobierno democrático en el *Contrato Social* (1762). Para Rousseau la libertad es un derecho y un deber irrenunciable de cada hombre:

renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de humanidad, e incluso a los deberes [...] Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre”. De ahí que en materia política, Rousseau se proponga “encontrar una forma de asociación que proteja a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a lo cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes (Rousseau, [1762] 1988: 9).

La propuesta de Rousseau es un contrato social, donde las leyes sean aprobadas por todos los ciudadanos, que conforman así una singular *voluntad general*, un “yo común”. Si todos aprueban la ley, continuarán siendo libres, en tanto “la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad” (Rousseau, [1762] 1988: 20).

Claro que no es sencillo conseguir que todos los hombres aprueben y obedezcan por igual a la ley ¿cómo se pondrán de acuerdo? Para Rousseau es fundamental que “cada miembro de la comunidad se entregue a ella [...] con todas sus fuerzas, de las que forma parte la propiedad que posee” Rousseau ([1762], 1988: 20). Luego la comunidad reconocerá el derecho a propiedad, pero esta debe estar limitada, ya que “el derecho

que tiene cada particular sobre su bien, estará siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos". (Rousseau, [1762] 1988).

Rousseau propone entonces algunos límites concretos a la propiedad, y es conciente que podría argumentarse desde una perspectiva como la de Locke, que al limitar la propiedad, se estaría rompiendo con la igualdad del estado de naturaleza, ya que para Locke:

para entender el poder político correctamente, para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cual es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta igualdad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno [...] sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre (Locke, [1689] 2000: 36).

Locke proclamaba entonces la libertad de mercado, como un derecho natural que todos los hombres tienen por igual. Rousseau en cambio dirá que la limitación a la propiedad es necesaria, ya que:

en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o talento, se convierten en iguales por convención y derecho (Rousseau, [1762] 1988: 23).

Esto es, la libertad, cualidad moral inalienable del hombre, requiere de cierta igualdad económica para ponerse en práctica según Rousseau, ya que "el estado social sólo es ventajoso para los hombres si todos poseen algo, y ninguno de ellos tiene demasiado". Con Rousseau, entonces, el ideal democrático aparece ligado nuevamente a la búsqueda de cierta igualdad económica como prerrequisito indispensable. Dirá el autor que:

respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que el nivel [...] de riqueza sea absolutamente el mismo sino que [...] ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse; lo que supone, por parte de los grandes, moderación de bienes y de crédito (Rousseau, [1762] 1988: 51).

La razón para la búsqueda de la igualdad económica es política, sólo si los ciudadanos son relativamente iguales podrán pensar en el interés común, como requiere la comunidad y el concepto de voluntad general. La fórmula es la siguiente:

aproximad los extremos tanto como sea posible: no permitid ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, inseparables por naturaleza, son igualmente funestos par el bien común [...] entre ambos se realiza siempre el comercio de la libertad pública; el uno la compra y el otro la vende (Rousseau, [1762] 1988: 51).

Sin embargo, no será Rousseau quien proporcione la fórmula de la democracia societaria. Como puede apreciarse la propuesta de Rousseau está muy cercana a la de la democracia comunitaria: un pueblo pensando como un “yo común”, esta “voluntad general” decide entonces si es posible por consenso, participa directamente de los asuntos públicos, buscando el bien común gracias a cierta igualdad económica que sirve de apoyo.

Podría ubicarse entonces a Rousseau como un teórico de la democracia comunitaria, en tiempos donde ya la sociedad moderna es una fuerza irrefrenable. Por eso las propuestas políticas de Rousseau parecen trasnochadas, más apropiadas para la ciudad Estado que para los grandes estados nacionales. Sin embargo, Rousseau parece conciente de esto, sobre todo de los complicados esfuerzos que son necesarios para conseguir la igualdad económica que sirva de base para su nuevo contrato social:

esta igualdad dicen, es una quimera especulativa que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿implica que no pueda al menos reglamentarse? Es precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, por lo que la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla” (Rousseau, [1762] 1988: 52)

En la propuesta rousseauiana, la participación directa de todos en las decisiones políticas es indeclinable, en esto consiste la libertad del hombre, y para que esto sea posible es necesario un esfuerzo político (legislación) por igualar en lo económico. Rousseau es conciente de que la “fuerza de las cosas tiende a romper” esa igualdad. ¿Pero de que fuerza se trata? Sin lugar a dudas es la fuerza del mercado, de la sociedad capitalista emergente. De esta misma fuerza también era conciente Locke pero él no estaba preocupado por contenerla, en tanto tampoco estaba obsesionado por la libertad democrática.

Locke es notablemente conciente de que la lógica del intercambio se encuentra detrás de la acumulación y de la desigualdad. Dice el autor:

Supongamos una isla separada de todo posible comercio con el resto del mundo, en la que sólo habitaran cien familias, y en la que hubiese ovejas, caballos y vacas [...] pero supongamos

asimismo que en dicha isla, al ser sus productos de naturaleza común o corruptible, no hubiese nada que pudiese ser utilizado como dinero. ¿Qué razón podría tener ninguno de sus habitantes para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para su familia? [...]” (Locke, [1689] 2000: 63).

En la sociedad capitalista, el dinero y la dinámica del mercado como forma de integración económica, tienen como resultado el desarrollo irrefrenable de la desigualdad, como ya se vio en el capítulo anterior. ¿Cómo sería posible contenerla? Locke nos dice que sólo en países muy abundantes en tierras podría mantenerse cierto grado de igualdad, y podemos comprender que esto se debe a que si la tierra es muy abundante, entonces existirán muchos pequeños y medianos propietarios, siendo menos importante el trabajo asalariado. Si existiera cierta igualdad de base, la propuesta democrática con estilo rousseuniano tal vez tendría cierta plausibilidad en la práctica. La presunción de Locke, respecto a la abundancia de tierras es brillante: en Estados Unidos por ejemplo, el gobierno popular tiene desde la independencia un temprano impulso, y sus bases económicas son las de una sociedad abundante en pequeños y medianos propietarios agrícolas, esta es la “democracia jeffersoniana”.

Sin embargo, este modelo político, que en algún sentido sustentan Rousseau y Jefferson, sin ser el modelo de democracia societaria propio del capitalismo, tampoco corresponde completamente al modelo de democracia comunitaria, al estilo de la *Utopía* de Moro. En efecto, Rousseau pide una igualación en las fortunas, y esto no deja de ser una perspectiva individualista del problema. La igualación de Rousseau, y el equilibrio de Jefferson, podría representar tal vez una igualación de fortunas de los individuos, pero no una sociedad sustentada sobre bases comunales. Estos pensadores idean soluciones inmersos en la perspectiva del mercado propia de su tiempo, sueñan con una sociedad de pequeños productores individuales, en una sociedad marcada por el intercambio y los mercados como pautas económicas de integración predominantes. En una carta a John Adams, expresaba Jefferson:

De aquí que cada uno debe tener tierra para trabajar por sí mismo, si lo prefiere, o prefiriendo el ejercicio de alguna otra industria, debe conseguir con ello compensaciones para sustentar una vida confortable [...] Cada uno, por su propiedad o por su situación satisfactoria, estará interesado en apoyar la ley y el orden. Y estos hombres podrán seguramente reservarse a sí mismos un control sano sobre los asuntos públicos, y un grado de libertad, que en las manos de

la “canalla” de las ciudades europeas, se pervertiría instantáneamente provocando la destrucción y demolición de todo lo público y lo privado”.²⁹

La democracia societaria: individuos, representantes y mercado

A pesar de las notables divergencias existentes entre Hobbes, Locke y Rousseau, todos ellos tienen un punto en común: piensan a la política desde los intereses del individuo. Esto es una notable diferencia con los teóricos de la comunidad, para quienes los ciudadanos deben buscar siempre como un fin último la armonía de toda la asociación política. Ciertamente Rousseau defiende la idea de una “voluntad general”, ocupada por el interés común de los ciudadanos, pero resulta sumamente interesante observar la tensión que esta idea supone para el autor, en una era de creciente individualismo. Rousseau no tiene más remedio que admitir, que los ciudadanos tienen una voluntad particular en tanto individuos, que les habla de su propio interés y los lleva a alejarse de la búsqueda de lo que es bueno para todos.

Como solución a esta tensión entre la voluntad particular individual, y la voluntad que cada uno debería tener como ciudadano, Rousseau elabora alguno de los pasajes más críticos e interesantes del *Contrato Social*. Dice el ginebrino, que aunque los individuos votaran pensando en su interés particular, finalmente podría conseguirse, como suma de estas voluntades particulares, un resultado similar al interés general. Rousseau preferiría que los ciudadanos pensarán en el interés de la comunidad, en el “yo común”; pero aún si actúan en política pensando en su interés propio, la suma de voluntades distintas dará como resultado algo parecido a la voluntad general. Sucede, que si cada ciudadano se expresa en defensa de su parecer particular, los intereses contrarios se anulan entre sí, y lo que prevalece como resultado final es un punto social intermedio que se acerca en la práctica al interés común o voluntad general

Dice Rousseau que para que este resultado sea posible, es necesario que los individuos piensen aisladamente, por separado, sin formar partidos. Este es un vuelco radical, en tanto lo que sugiere es que la suma de las distintas individualidades aisladas, dará como resultado un equilibrio social similar a la voluntad general. Si los partidos surgiesen dirá el autor, aparece el peligro que un grupo se imponga sobre otro. El equilibrio que prevalezca en este caso, no será el resultado de la neutralización entre una suma de pequeñas diferencias entre individuos, sino que una única diferencia se impondrá a otra, el interés de una parte decidirá sobre el resto. Por eso Rousseau propone, que si existen

²⁹ Carta a J. Adams *Autobiografía y otros escritos* desde Monticello el 28 de octubre de 1813.

partidos entonces deberá intentarse que estos sean muchos. El ginebrino no abunda mucho más sobre este punto, pero su pensamiento se está adelantando en cientos de años a los teóricos de la democracia societaria, nos presenta una verdadera concepción pluralista de la política democrática³⁰.

Ya Maquiavelo había adelantado en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que los conflictos entre intereses contrapuestos no tenían porque ser negativos para una república, de hecho, estos conflictos habían hecho grande a Roma. Pero en el enfoque de Maquiavelo, se trataba de conflictos de clase, mientras que Rousseau nos muestra ahora como los individuos pueden actuar en política aisladamente, y de esta atomización surgirá un resultado de equilibrio. Lo más interesante del caso, es que Joseph Schumpeter (1942), reconocido en general como el padre de la teoría contemporánea de la democracia, afirma que su concepción de democracia está radicalmente enfrentada con el modelo rousseauiano. En lo hechos, y como se verá más adelante, tal vez las diferencias no son tan notables, y los aportes de la “teoría económica de la democracia” (Downs 1957) no hacen sino conciliar la perspectiva rousseauiana y schumpeteriana.

En definitiva, con el triunfo de los mercados, y la imposición de una racionalidad individual instrumental, ni siquiera el mismo Rousseau pensó en términos absolutamente comunitarios. Por otra parte, en algún sentido tampoco lo hará luego Marx, quien pensará el cambio revolucionario en términos de intereses de clase, y tildará de utópicos a aquellos socialistas que buscan rescatar los valores comunitarios en una sociedad capitalista.

Con todo, si bien es posible encontrar trazas del modelo de democracia societaria en el pensamiento rousseauiano, su propuesta tiene una diferencia radical con las democracias contemporáneas, y es su crítica a la democracia representativa y su defensa de la democracia directa. Ya durante la revolución americana, apareció claramente la combinación de la ampliación del sufragio, junto con la elección de los gobernantes, como la solución de futuro en materia de instituciones políticas. En tal sentido afirmaba Madison:

la política característica del gobierno republicano es lograr gobernantes mediante elecciones. Esta forma de gobierno dispone de numerosos y diversos medios para evitar su degeneración. El

³⁰ Esto no es más que una nueva muestra de la infinidad de lecturas que pueden hacerse del pensamiento rousseauiano, en tanto otros pasajes de su obra podrían ser interpretados como fuertemente opresivos de la individualidad a manos del interés de la mayoría.

más eficaz es la limitación del mandato, así como el de mantener una conveniente responsabilidad frente al pueblo” (Madison, [1787] 2003: 348)

Aquí ya está presente la reformulación de la idea de democracia³¹ como la elección de gobernantes mediante el voto popular. Pero se provocaron entonces fuertes debates, en tanto desde la antigüedad se entendió a la elección de los cargos públicos, como un procedimiento que favorece a los ricos y aristócratas. Así lo expone Aristóteles en *La Política* al afirmar que el sorteo es el modo para la designación de gobernantes propio de una democracia, mientras que la elección favorece siempre a los más educados, ricos e influyentes. Por eso, surgieron voces críticas en la revolución americana desde el bando jeffersoniano, que afirmaban que con el régimen representativo “la distancia entre el pueblo y sus representantes será tan grande, que no hay probabilidad de que un agricultor o colono sea elegido. Los mecánicos de todos los tipos serán excluidos de escaños por una voz general. Sólo serán elegidos los pequeños aristócratas, ricos y personas de alta cuna”³².

A las críticas contra la representación, se contestó en primer lugar resaltando el carácter ampliado del sufragio, como característica fundamental del gobierno republicano: “¿Quiénes van a ser los electores de los representantes federales? No los ricos más que los pobres, no los instruidos más que los ignorantes; no los altivos herederos de distinguidos apellidos más que los humildes hijos de suertes oscuras. Los electores serán el gran cuerpo ciudadano de los Estados Unidos [...] ¿Quiénes serán objeto de elección popular? Todos los ciudadanos cuyos méritos les recomienden ante la estima y confianza de este país” (Madison, [1787] 2003: 348).

Todos podrán votar, y todos pueden ser elegidos, estos parecen ser los dos argumentos que Madison esgrime en el fragmento citado³³, en defensa de su concepción de república. Por otro lado Hamilton irá aún más lejos, el reivindica que todos pueden elegir y ser electos, pero si aún así resulta seleccionada una élite, tal vez esto sea lo mejor, lo más probable y lo natural:

los mecánicos y los fabricantes, salvo escasas excepciones, siempre estarán inclinados a dar su voto a comerciantes más que a personas de sus propios oficios o gremios [...] saben que el

³¹ Salvo porque el término democracia continuaba asociándose con la concepción clásica de gobierno popular directo, sin representantes, y por eso era duramente fustigado entre los padres de la independencia americana. Ellos preferían llamar *república* al régimen que en rigor tenía ya múltiples coincidencias con la concepción contemporánea de democracia.

³² Samuel Chase, fragmento 5, *Storing*, V, 3, 20. Citado por Manin (1998: 140).

³³ Madison “Federalista 57”

comerciante es su patrón y amigo natural; y son concientes de que por mucha confianza que, en justicia, puedan tener en su propio buen juicio, los comerciantes pueden promover sus intereses más eficazmente que ellos mismos³⁴ (Hamilton, [1787] 2003: 210).

Hamilton defiende además la idea de que el predominio de los ricos es inevitable, creciente y hasta en algún sentido positivo:

a medida que aumente la riqueza y se acumule en pocas manos, a medida que el lujo prevalezca en la sociedad, la virtud será considerada sólo como gracioso accesorio de la riqueza las cosas tenderán a apartarse del modelo republicano. Es una disposición real de la naturaleza humana [...]³⁵.

Sin embargo, a pesar de que el gobierno representativo ofrece algunas garantías para las clases acomodadas -como atestigua este fragmento de Hamilton-, el sufragio universal fue resistido durante el siglo XIX por distintos autores liberales con argumentos diversos³⁶; y por los gobiernos de la época mediante la represión de los sectores populares.

Por fin a principios del siglo XX, fue cada vez más común en distintos países la extensión de los derechos de ciudadanía al menos a todos los adultos de sexo masculino. A medida que el proceso se iba completando, las presunciones de Hamilton se confirmaron frecuentemente, distintos autores como Mosca, Pareto, Michels y Schumpeter coincidieron en señalar que la democracia moderna mostraba en general una tendencia a generar una élite política gobernante que, como una nueva oligarquía, se hacía con el poder de las organizaciones y el gobierno. La democracia moderna parecía distanciarse así del modelo de democracia que prevaleció entre los clásicos. En algún sentido entonces, parecía necesario formular una nueva teoría respecto al significado y las consecuencias de los gobiernos democráticos en las sociedades contemporáneas.

Será Schumpeter quien en 1942 aporte la que tal vez sea la definición más influyente de democracia en la actualidad³⁷: “el método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” ([1942] 1996: 343). La democracia es entonces un método o procedimiento competitivo para

³⁴ Hamilton “Federalista 35”

³⁵ Hamilton, discurso del 21 de julio de 1788, citado por Manin (1998: 150)

³⁶ Al respecto véase Macpherson (2003)

³⁷ Al menos entre los politólogos

seleccionar gobernantes. Este procedimiento consiste en elecciones periódicas con sufragio universal, pluralidad de partidos, libertades de asociación y prensa y distintas garantías a la limpieza de los comicios. Schumpeter ([1942] 1996: 343) destaca que su definición se aleja de “la idea clásica de la democracia” como un gobierno que busca “el bien común [...] dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones”.

Sin embargo, la breve definición schumpeteriana deja de lado el componente de autonomía y de rendición de cuentas que supone la democracia, aún en su forma representativa. En la formulación de Rousseau el componente estaba claro, en sus palabras “la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad”. Claro que esta fórmula es más potente en el contexto de una democracia directa, donde todos los ciudadanos participan en el proceso de sanción de la ley. Sin embargo, como defiende Kelsen, aún una democracia representativa implica algún grado de autonomía, que no existe en las autocracias. En efecto, las decisiones obligatorias para la sociedad son tomadas por representantes electos universalmente, que periódicamente deben rendir cuentas por su actuación política.

Podrá despreciarse este componente autonómico por considerárselo insignificante, podrá criticarse la calidad del debate público, y el bajo grado de participación del ciudadano común, sin embargo dos realidades históricas deberían cuestionar a las posturas que relativizan completamente la importancia de las democracias contemporáneas. En primer lugar, si el sufragio universal importa tan poco, ¿por qué fue negado durante tanto tiempo? En segundo lugar, si los gobiernos democráticos son absolutamente inocuos en sus decisiones, y no responden en ningún grado a los intereses de los gobernados, ¿por qué algunos sectores se molestan en derribar gobiernos mediante golpes de Estado?

A mediados del siglo XX la teoría elitista y procedimental de la democracia fue en algún sentido completada en su misma línea, por los aportes de la llamada *teoría económica de la democracia* (Downs 1957). El nombre no debe inducir a confusiones, la teoría económica de la democracia debería tal vez llamarse “teoría de la democracia como mercado”. En ella se piensa a la política como una competencia entre políticos profesionales que al igual que empresarios, buscan maximizar votos entre los ciudadanos, que se comportan en forma similar a los consumidores en una economía de mercado. La teoría puede resultar bastante mezquina, pero vale la pena ponderarla por su realismo. La democracia, resulta entonces tomada por asalto completamente por la racionalidad individualista e instrumental del mercado. Veamos como lo expone Anthony Downs:

cada agente, se comporta racionalmente en todo momento; es decir persigue sus fines con el mínimo empleo de recursos escasos [...] las acciones del gobierno son una función de la forma en que se espera que voten los ciudadanos [...] los ciudadanos votan de acuerdo con las variaciones que cause la actividad gubernamental en su utilidad o renta, y las alternativas ofrecidas por los opositores (Downs, 1957: 96-97).

Interés, utilidad, renta, agente, costo, la jerga del mercado está presente en todas partes y reduce a la actividad política a un papel muy diferente al que tenía en la democracia clásica. La elite entonces actuaría en la democracia contemporánea en forma estrictamente racional, y si es necesario oportunista, mientras que los ciudadanos sólo piensan en su interés. Maquiavelo estaría de acuerdo, en política sólo rige el egoísmo de aquella élite que busca aumentar y mantener el poder, mientras que el resto de las personas son sólo gentes sencillas que desean no ser molestados por la política, quieren ocuparse de sus negocios, y vivir su vida privada.

En cualquier caso, y aún aceptando la validez de estos supuestos, esto no significa que la democracia sea indiferente para la vida de los ciudadanos. Si los políticos realmente compiten por satisfacer los reclamos y demandas de los ciudadanos, entonces algunos cambios sociales podrían operarse en democracia. Las elecciones limpias y periódicas para designar a los gobernantes son la única garantía de esta “rendición de cuentas”, a las que ningún gobierno autocrático se verá sometido. Sin embargo, es interesante analizar como ha sido posible conjugar el sufragio universal, con la estructura de la sociedad capitalista, que ha profundizado hasta lo inimaginable las tendencias a la heterogeneidad y desigualdad económica que avizoraban Locke y Rousseau hace cientos de años. El análisis de este equilibrio no estable entre democracia y desigualdad — que muchas veces termina con el quiebre de la democracia—, será abordado en los capítulos 5 y 6.

CAPÍTULO 8

LA LIBERTAD DEMOCRÁTICA Y SUS CONDICIONAMIENTOS

La debilidad actual de la democracia no es la consecuencia de un ataque frontal, sino de afirmar que la democracia puede ser manejada y, cuando sea necesario, ignorada. La estrategia [...] típicamente se expresa en términos económicos y de gestión: buscar la eficiencia, equilibrio presupuestal, la necesidad de una economía sana para la estabilidad política [...] En reconocimiento de la decadencia de la democracia, la desconfianza popular respecto del gobierno ha aumentado constantemente.

Sheldon Wolin

Quiero discutir una persistente y penetrante disyuntiva, la que existe entre la igualdad y la eficiencia. Esta es, desde mi punto de vista, nuestra mayor disyuntiva económica, y plaga docenas de dimensiones de la política social. No podemos producir nuestro pastel “de mercado eficiente”, y distribuirlo luego equitativamente.

Arthur Okun

Libertad y democracia

Por lo general los seres humanos nacemos y vivimos en comunidades o sociedades que nos obligan a cumplir una serie de normas. En tal sentido, no somos completamente libres de hacer lo que nos plazca, estamos sujetos a decisiones ajenas a nuestra voluntad. En una situación extrema, el Estado con su monopolio de la violencia legítima, se encarga de asegurar que no exista ni un atisbo de posibilidades para rehuir el cumplimiento de las decisiones políticas. Ahora bien, con seguridad este sometimiento al poder político afectará nuestra libertad en formas muy diferentes, dependiendo de las circunstancias históricas, y de nuestra capacidad de influir sobre las decisiones políticas.

El ordenamiento social no emerge de la nada, las decisiones políticas siempre son tomadas por algún individuo o grupo de individuos. Supongamos que un sólo individuo tuviera el poder para organizar según su voluntad todo el ordenamiento normativo de una sociedad; ¿sería éste individuo libre? Dejando a un lado razonamientos filosóficos más profundos y relevantes sobre el concepto de libertad y autonomía, podríamos decir que este individuo mantendría su libertad intacta a pesar de vivir en sociedad. Si alguna decisión política no le agradase, simplemente la cambiaría. De hecho sería el único en

mantener su libertad, ya que todo el resto de los miembros de la sociedad estarían sometidos al arbitrio absoluto de este dictador.

Pensemos ahora en la situación completamente opuesta, en la que el poder político estuviera uniformemente distribuido entre todos los ciudadanos. Esta situación hipotética responde a la definición de democracia que aquí se ha utilizado. Pues bien, ¿implica esta situación democrática que cada uno de los ciudadanos sea completamente libre? Este problema es un tanto más complejo que la situación anterior en la que el poder político estaba completamente concentrado en un individuo, en principio la pregunta requiere abordar dos posibilidades.

En primer lugar, asumamos que en esta democracia todos los ciudadanos han acordado *por unanimidad* el contenido del orden social. Bajo esta particular situación podríamos asegurar que todos los individuos obedecerán las normas que por su propia voluntad se han impuesto, y permanecerán completamente libres a pesar de estar sometidos al poder político. De hecho ésta sería la única situación donde la vida en comunidad o en sociedad sería absolutamente compatible con la preservación de la libertad más absoluta de cada individuo.

Entonces, hemos considerado aquella posibilidad en que todos los intereses ciudadanos coinciden. Consideremos ahora una segunda posibilidad: que existan en nuestra democracia divergencias respecto al contenido del orden social que habrá de regular la convivencia de los ciudadanos. En este caso sabemos que al menos uno de los ciudadanos no estará de acuerdo con el orden establecido. ¿El orden político atenta en este caso contra la libertad de los individuos? Pues bien, la pregunta amerita nuevamente dos miradas, que refieren finalmente a dos concepciones diferentes de lo que significa la libertad.

Una primera mirada sobre la libertad podría hacer énfasis en la posibilidad que concede la democracia de debatir e incidir en la elaboración de aquellas normas que ordenan la convivencia. Dado que la autodeterminación se encuentra inevitablemente restringida por el orden social, debe al menos buscarse que estas normas políticas estén en concordancia con la mayor cantidad de ciudadanos posibles, y en desacuerdo con la menor cantidad. Desde esta perspectiva entonces, siempre que no pueda conseguirse unanimidad, la aplicación de algún principio mayoritario será quien proporcione el mayor grado de libertad posible en una sociedad, respetando a todos los individuos el mismo derecho e incidencia en todos los procesos decisorios, lo que supone todas las garantías a la libre expresión de ideas.

Pero el problema de la libertad política ahora también puede ser abordado desde otro punto de vista. En tanto las normas ordenan hacer algunas cosas y prohíben hacer otras, podría afirmarse que la libertad descansa en todos aquellos espacios que la norma reconoce a los individuos, para que desarrollen sus acciones sin injerencias del poder político o de otros particulares. La libertad no radica aquí en las garantías y derechos de participación en la elaboración de la norma, sino en el campo de acción que la norma reconoce, garantiza y deja abierto para el movimiento irrestricto de los individuos. La libertad no es hacer el orden social, sino aquello que el orden social me permite hacer.

Puede resultar sorprendente que existan dos visiones tan diferentes respecto a la libertad, pero como afirmaba Montesquieu tal vez no existe “una palabra que haya recibido significaciones más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares como la palabra libertad” (Montesquieu, [1748] 1984: 166). La primera mirada al problema de la libertad fue defendida entre otros por Rousseau. Para Rousseau el hombre no puede renunciar a la libertad, pues esto es incompatible con su naturaleza, si lo hiciera arrebataría toda tipo de moralidad a sus acciones. A su vez el hombre necesita finalmente vivir bajo un orden social. Por eso el autor se plantea el problema de “encontrar una forma de asociación [...] gracias a la cual cada uno en unión a todos los demás, se obedezca sólo a si mismo y permanezca tan libre como antes”. La única solución para este problema según el autor radica en que todos los individuos participen de la elaboración de la ley, ya que “*la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad*”. Para Rousseau la libertad radica entonces en la *autonomía*, la capacidad de decidir por uno mismo qué ley que se debe obedecer.

Mientras tanto la segunda es la visión de la libertad que defienden tanto Hobbes como Locke, entre otros. La libertad para Hobbes, por ejemplo, es la ausencia de impedimentos externos para una acción o movimiento. Por lo tanto, cuando viven bajo el poder común de un Estado, los hombres son libres en tanto pueden hacer todas aquellas cosas que la ley no prohíbe; en sus palabras la libertad radica en el “silencio de la ley”. La ley aparece entonces para Hobbes como una “cadena artificial” que el soberano impone a los hombres y que puede limitar su libertad, al tiempo que también le garantiza algunos espacios seguros para desarrollar las acciones que considere convenientes.

Ambas perspectivas resultan divergentes, y han sido denominadas concepción de la libertad positiva y negativa respectivamente. En tanto para Hobbes la libertad radica en los espacios que el soberano ha dejado libres para la acción de los súbditos, y se define a la libertad como la ausencia o negación de impedimentos, se conoce entonces a esta

mirada como la concepción de la *libertad negativa*. Otras formulaciones de la libertad negativa también fueron brindadas por Locke: “la libertad de los hombres bajo el gobierno consiste [...] en una libertad que me permite seguir mi propia voluntad en todo aquello en lo que la norma no prescribe” (Locke, [1689] 2000: 53) o por Montesquieu: “La libertad es el derecho de hacer aquello que las leyes permiten”⁷³.

Mientras tanto Rousseau define la libertad como la capacidad para darse a uno mismo aquella norma que luego se obedece, la propuesta de éste se conoce como el concepto de *libertad positiva*, en tanto los hombres son libres por su capacidad para hacer la ley. También en este caso una concepción coincidente pueden encontrarse en otros autores; “sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre.” (Hegel, [1837] 1992: 82), o “el grado máximo posible de libertad individual, y la máxima aproximación posible al ideal de autodeterminación compatible con la existencia del orden social, es garantida por el principio de que un cambio en el orden social, requiere el consentimiento de la mayoría de lo que están sujetos a él” Kelsen ([1925] 1996: 286).

Por otra parte algunos documentos —por ejemplo las declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 y 1995— en algún sentido recogen y hacen compatibles ambas concepciones negativa y positiva de la libertad. Ven a la libertad como los espacios reconocidos para la acción de los individuos, por parte de una ley que es sancionada democráticamente por los ciudadanos o sus representantes.

La libertad antes y después de la gran transformación

Ahora bien, en el capítulo anterior se analizó como las formas políticas democráticas han sufrido una gran transformación a través de la historia. Conforme las condiciones sociales han variado, también la democracia lo ha hecho. Podemos entonces preguntarnos si la idea de libertad no ha tenido también su propia transformación, ¿qué concepción de la libertad predomina en la democracia comunitaria y en la democracia societaria? Comparemos algunos datos respecto a la vida en la democracia comunitaria y en la democracia societaria según aparecen en el cuadro 3.

Las bandas de cazadores y recolectores, que se aquí se han señalado como ejemplo más acabado de la democracia comunitaria, están compuestas por un pequeñísimo número de miembros, disfrutaban de bajísimos niveles de consumo, son completamente igualitarias

⁷³ Montesquieu, Del espíritu de las leyes, XII, 2.

en términos políticos y además muestran una gran homogeneidad en términos de posesión de recursos económicos.

Cuadro 3 – Tipos de democracia y condiciones estructurales

	Democracia Comunitaria Sociedades de Recolectores	Democracia Ateniense	Democracia Capitalista Moderna
(a) Producto <i>per cápita</i> en dólares 1990.	130	500	13.000
Población Total	14-140	250.000	Decenas de Millones
(b) Desigualdad Política	Muy baja - Gini estimado 0,17	Media Alta - Gini estimado 0,7	Media Baja- Dificil estimación: sufragio universal combinado a representación

(a) Estimaciones de producto *per cápita* en base a datos de Angus Maddison, para el caso de las democracias capitalistas la cifra corresponde a un promedio de los niveles de producto en democracias capitalistas estables durante la segunda mitad del siglo XX (b) Índice Gini de desigualdad política estimado por Bollen y Paxton (1997)

En la democracia ateniense mientras tanto —que no responde exactamente al modelo de democracia comunitaria ni a la democracia societaria— la población alcanzó algunos cientos de miles de personas, los niveles de consumo promedio fueron bastante más altos, así como la desigualdad en la posesión de recursos económicos y políticos. Justamente para analizar la desigualdad política, es que Bollen y Paxton (1997) elaboraron y calcularon un índice de Gini en la posesión de poderes políticos que se incluye en el cuadro 8.1. Su resultado es que habría un gran aumento de la desigualdad política en el tránsito desde las comunidades igualitarias de cazadores y recolectores (Gini 0,17) a la democracia ateniense (Gini 0,7, entre otros factores debido a que mujeres, esclavos y extranjeros eran excluidos de los derechos políticos).

Mientras tanto, las democracias capitalistas contemporáneas muestran un producto *per cápita* varios cientos de veces superior a las estimaciones realizadas para el caso de las sociedades de recolectores y cazadores. La población total de estos Estados puede alcanzar con facilidad a decenas de millones, mientras que la desigualdad política es muy

difícil de evaluar. Según Bollen y Paxton (1997), con el principio de representación política —característico de la democracia moderna— se vuelve difícil efectuar una estimación de la dispersión de los recursos políticos comparable con la realizada para las dos sociedades anteriores. Ciertamente las democracias contemporáneas contemplan una dispersión completa y uniforme del poder en cuanto al derecho al sufragio (un adulto, un voto), pero los cargos de decisión quedan reservados finalmente a una ínfima minoría de la población.

Fácilmente puede apreciarse entonces que aunque la dispersión del poder político fuera la misma en la democracia moderna que en las democracias comunitarias, el poder de influencia directa de cada ciudadano en aquellas se reduce a una parte entre decenas de millones. Mientras tanto, la intensidad con que las decisiones políticas afectan a la vida de las personas es en cada sociedad en esencia similar. En conclusión, en el tránsito desde las democracias comunitarias a las democracias contemporáneas, las personas se ven afectadas por decisiones políticas sobre las que su poder de influencia directa parece ser cada vez más reducido.

No sería de extrañar entonces, que entre los individuos modernos ganase peso la concepción de libertad hobbesiana. Esto es justamente lo que en 1819 expresó el pensador conservador suizo-francés Benjamin Constant:

Preguntaos en primer lugar, señores, lo que hoy un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América, entienden por la palabra libertad. Para cada uno es el derecho a no estar sometido sino a las leyes, de no poder ser detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado de ningún modo, por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos. Es para cada uno el derecho de dar su opinión, de escoger su industria y de ejercerla; de disponer de su propiedad, de abusar de ella incluso; de ir y venir, sin requerir permiso y sin dar cuenta de sus motivos o de sus gestiones. [...] Finalmente, es el derecho, de cada uno, de influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de algunos funcionarios, sea a través de representaciones, peticiones, demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración (Constant, [1819] 1995).

Enumera entonces Constant una larga lista de situaciones de “libertad para los modernos”, que refieren a la protección de la ley frente a las acciones de otros individuos o del propio Estado (incluso se eliminaron muchos ejemplos de este tipo que enumera el autor, para no extender demasiado el fragmento). Finalmente, concede el autor, que la libertad puede representar también el derecho de influir sobre la administración del gobierno, con demandas que la autoridad “estará más o menos obligada a tomar en consideración”. Por otro lado, según Constant, “la libertad para los antiguos”:

Consistía en ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía: deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, celebrar alianzas con los extranjeros, votar las leyes, pronunciar sentencias, controlar la gestión de los magistrados, hacerles comparecer delante de todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; al mismo tiempo que los antiguos llamaban libertad a todo esto, además admitían como compatible con esta libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto. No encontraréis entre ellos ninguno de los goces que como vimos forman parte de la libertad de los modernos. Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia. Nada se abandonaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria ni sobre todo en relación con la religión (Constant, [1819] 1995).

Se habría producido entonces una especie de tránsito desde la libertad como participación y autonomía predominante en la antigüedad, a la concepción de la libertad como espacio preservado para la acción del individuo sin obstáculos externos, propia de la modernidad. Dada la notoria pérdida de influencia directa en la resolución de las decisiones políticas —que es consecuencia natural y directa de la expansión en el tamaño de los Estados nacionales respecto de las pequeñas comunidades de la antigüedad— no es de extrañar que Constant estuviese en lo cierto, y que predomine entre nosotros una idea de libertad más cercana a la libertad negativa hobbesiana, que a la libertad como autonomía que defiende Rousseau.

La dimensión participativa y deliberativa de la libertad resulta entonces debilitada por las condiciones sociales inherentes a las democracias contemporáneas. Sin embargo, sigue siendo la única base para reconciliar a la política con el ideal de autonomía, tal como reconocía el gran jurista Hans Kelsen en pleno siglo XX. Vale recordar que en su perspectiva, la libertad continúa siendo el sentimiento de autonomía que puede brindar el vivir en democracia, bajo un ordenamiento institucional elegido por el mayor número de ciudadanos, como una solución de compromiso donde las minorías son siempre respetadas en el derecho a expresar su opinión, y eventualmente tienen todas las garantías de poder transformarse en mayorías en el futuro.

Es interesante anotar, que el concepto de libertad negativa hobbesiana, puede estar vigente y ser aún compatible con un estado dictatorial. En efecto, los individuos seguirán siendo libres en todos aquellos espacios que el dictador no ordene ni prohíba alguna acción. Incluso Hobbes justamente defendía que las personas podrían ser tan libres en una monarquía absoluta —que era su régimen de gobierno preferido— como en una república. Así, la inclinación por una noción de libertad lejana a una vida política

igualitaria y activa, nos aleja también del sentimiento de autonomía característico a la democracia según Kelsen.

Por otro lado, en el concepto de libertad negativa descansa una lógica necesidad del hombre moderno, a poner reparos y establecer controles para evitar excesos de un poder político del que se encuentra más alejado. De ahí que la modernidad proclame una serie de derechos inalienables a la condición humana. La modernidad descubre así la individualidad, y señala su valor, y proclama expresamente la necesidad de su protección universal. Es difícil sobreestimar el valor de los derechos humanos, y en cierto sentido su formulación está estrechamente ligada a la perspectiva de la libertad negativa y el espíritu liberal. Esta es una gran contribución.

Por otro lado, la notable heterogeneidad de intereses de la democracia societaria, y la extrema homogeneidad de la democracia comunitaria, también facilitaron el predominio de distintas concepciones de libertad en cada una de ellas. En efecto, aquí se definió al equilibrio democrático moderno como no estable, porque dada la diversidad de ciudadanos, siempre existen algunos intereses que no se sienten representados por las decisiones políticas. Esto facilita que el hombre moderno tienda a ver a su libertad en los espacios que le quedan reservados a su arbitrio, luego que las decisiones políticas son sancionadas.

Mientras tanto en la democracia comunitaria la notable homogeneidad social, cultural y económica, facilitan la consecución de decisiones políticas más o menos consensuadas. Así, más que nunca “la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad”; pues no existen en general grandes diferencias entre lo que cada individuo en particular siente y desea que la norma debiera ser, y lo que la norma es. El problema en esta concepción, radica en la evidente tensión entre el supuesto de homogeneidad social subyacente, y el derecho a la diferencia y la diversidad de cada individuo. El respeto a la diversidad es, en buena medida, un logro reafirmado recientemente, gracias a la modernidad liberal.

Pero resulta interesante comprobar también, que los derechos universales como espacios de libertad inherentes al ser humano, son en general respetados sin cortapisas por los gobiernos democráticos que descansan en el ideal de autonomía, y suelen ser violados por los gobiernos autoritarios. El temor a la “tiranía de la mayoría” de una democracia, típico de los pensadores liberales, no parece entonces justificarse con tanta frecuencia. La autonomía democrática atropella con menor frecuencia los espacios de

libertad negativa de los individuos que los gobiernos autocráticos, que por lo general violan flagrantemente los derechos humanos.

Asimismo los derechos humanos suelen sufrir otra violación, pasiva, por omisión, muy relacionada con la desigualdad económica. Es que el reconocimiento de una serie de espacios para el movimiento, propios de la concepción de libertad negativa, no aseguran el respeto a la dignidad inherente a la condición humana. Desde esta perspectiva cualquiera podría ser muy libre para morir de hambre, en el más perfecto respeto de su derecho de disfrutar de su espacio individual, libre de toda coacción externa. Al partir de una concepción atomística del individuo (como si éste se construyera y definiera sin influencia del entorno social); y al concebir su libertad como la ausencia de intromisiones de su comunidad y de su entorno, la libertad resulta entonces en el derecho de cada uno a correr aislado su propia suerte.

La democracia y el condicionamiento estructural a la libertad política

En el encabezado a este capítulo el reconocido filósofo político Sheldon Wolin señalaba un desencanto generalizado que existe entre los ciudadanos con respecto a las estructuras políticas de las democracias contemporáneas. Este desencanto sugiere dos reacciones y explicaciones. Por un lado, algunos han señalado, desde una perspectiva liberal asociada a la concepción de la libertad negativa, que las democracias contemporáneas suelen minar y degradar los espacios de libertad de las personas.

Así hace algunos años Milton Friedman y Rose Friedman denunciaban los excesos de los gobiernos democráticos, que han llevado la intervención del Estado en la economía más allá de los límites aconsejables:

la libertad no puede ser absoluta. Vivimos en una sociedad interdependiente. Algunas limitaciones a nuestra libertad son necesarias para evitar otras restricciones todavía peores. Sin embargo, hemos ido mucho más lejos de ese punto. Hoy la necesidad urgente estriba en eliminar barreras, no en aumentarlas (Friedman y Friedman 1980:104).

Mientras tanto, una perspectiva completamente opuesta es defendida por el propio Sheldon Wolin, para quien “el llamado superpoder de la democracia es sencillamente una forma de hipocresía”. En su visión, el desencanto con la democracia es producto justamente de perspectivas como la de Friedman, que desde una ortodoxia económica prescriben aquello que la democracia puede y debe hacer:

“es necesario reconocer que la democracia en el mundo contemporáneo no es hegemónica, sino que está opuesta y asediada permanentemente por las estructuras a las que no puede mandar. La regla de la mayoría —como principio de poder democrático— es ficticia: las mayorías son artefactos fabricados por el dinero, la organización y los medios de comunicación”. (Wolin, 2004: 601)

En este trabajo se han analizado las bases económicas de las formas políticas democráticas a través de la historia. Resta entonces preguntarnos quien está en lo cierto en este debate imaginario sobre las relaciones entre las decisiones políticas y la esfera económica. ¿Sufrimos las consecuencias provocadas por la intromisión excesiva de la regla mayoritaria democrática en espacios que deberían librarse a libertad económica? ¿O la democracia está en su lugar asediada por un poder estructural económico, que la deja inerte y provoca el desencanto ciudadano como sostiene Wolin?

Por una serie de argumentos adicionales que se señalan a continuación, una mirada amplia y de largo plazo debe coincidir plenamente con la perspectiva de Wolin. El notorio desencanto con la dimensión positiva y participativa de la democracia, obedece a una serie de condicionamientos estructurales que erosionan el sentimiento de autonomía. La autonomía tanto del ciudadano, como incluso de los propios estados nacionales democráticos como unidades autónomas, se encuentran estructuralmente condicionadas por el poder de la estructura económica.

En general estamos acostumbrados a pensar al poder como la capacidad de influir en los comportamientos, percepciones y decisiones ajenas. Pero nos cuesta concebir al poder como un fenómeno estructural; es más fácil entenderlo y percibirlo cuando se despliega en la forma notoria de una coacción expresa impuesta por una persona a otra. Sin embargo, las estructuras sociales también tienen la capacidad de condicionar nuestra libertad, sin expresarse necesariamente como un imperativo coactivo.

Así, por ejemplo, la idea de que una redistribución radical del ingreso podría afectar a la eficiencia global de la economía (expresada en el encabezado de Arthur Okun en este capítulo) es una forma de poder estructural. En los capítulos 5 y 6, se analizó como si se acepta que las redistribuciones implican algún tipo de pérdidas de eficiencia para la producción económica global, las acciones colectivas redistributivas podrían desarticularse. Los individuos más pobres desearán siempre redistribuir radicalmente el ingreso, sin importar los costos sobre la eficiencia global, pues tienen mucho para ganar y nada para perder. Mientras tanto, los sectores medios por ejemplo, serán mucho más

cautos, pues si bien pueden desear algún tipo de redistribución, no estarán dispuestos a apoyar un proceso radical que implique riesgos para su patrimonio y recursos.

Vale la pena discutir con un poco más de profundidad este punto. No estamos asumiendo aquí que toda redistribución en favor de una mayor equidad, implique de por sí pérdidas de eficiencia para una economía capitalista. En realidad las relaciones entre eficiencia y equidad podrían tomar distintas formas dependiendo del contexto histórico particular. Como puede apreciarse en la figura 8.1, en el primer caso se asume que toda ganancia de equidad implicaría una pérdida proporcional de eficiencia, sería la versión radical de la disyuntiva de Okun. La segunda posibilidad muestra una relación más matizada entre ambos factores; mientras que la tercera supone un amplio tramo de la curva donde los incrementos de la equidad suponen ganancias, y no pérdidas de eficiencia.

Lo que en primera instancia parece lógico aceptar, no es que toda redistribución implique pérdidas, sino que una afectación radical y abrupta de los principios del mercado podría afectar el potencial productivo capitalista en el corto plazo⁷⁴. Este supuesto es compartido en realidad por las tres curvas propuestas en la figura 8.1, y es un presupuesto ampliamente comportado por pensadores con distintas convicciones políticas, como reconoce Kenworthy (1995) desde una perspectiva progresista en defensa de la redistribución.

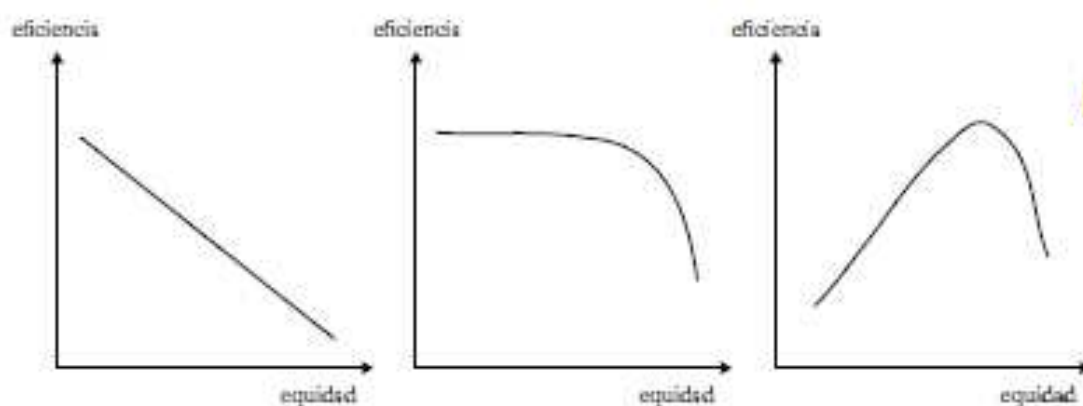
Pero esto no significa que una afectación intermedia mediante un proceso de redistribución moderado afecte el potencial productivo del mismo modo. La economía keynesiana -asociada con la tercera posibilidad de la figura 8.1- es una demostración de este punto, en tanto significó la época dorada de expansión del capitalismo junto con un aumento de la incidencia del principio de redistribución como forma de integración económica, en detrimento del intercambio. Por razones de índole ideológica, los liberales pretenderán, posiblemente, que la relación entre la redistribución y la eficiencia corresponda al primer caso que aparece en la figura 8.1, con una pérdida directa y proporcional de eficiencia ante todo aumento de la redistribución.

Como conclusión a este razonamiento debemos extraer que no es cierto que la preservación sin afectaciones del principio de integración del mercado, sea una precondition necesaria para el desarrollo económico. Como se recordará, en la

⁷⁴ Esto en primer lugar no significa que no puedan sobrevenir posteriormente formas de producción más eficientes en la acepción tradicional del término, pero en cualquier caso este punto no es de nuestro interés en este trabajo. Przeworski (1988) analiza de forma muy interesante este punto.

introducción a este trabajo se postuló un razonamiento falaz por el cual el mercado era el único camino al desarrollo económico, y este último era una precondition necesaria para la democracia. En el capítulo anterior pudo comprobarse que la relación entre desarrollo y democracia es inconsistente, demostrando la falla del segundo eslabón en la secuencia lógica “mercado → desarrollo económico → democracia”.

Figura 10. Tres hipótesis diferentes en torno a la relación entre equidad y eficiencia



Tomado de Kenworthy 1995

Ahora señalamos que primer eslabón del razonamiento (mercado → desarrollo económico) resulta también improcedente. Si bien el período de mayor explosión del desarrollo económico en la historia humana está ligado a la predominancia del intercambio de mercado como forma de integración económica, resulta desconcertante asumir una relación causa efecto entre ambos factores. Los mercados han sido promovidos y regulados institucionalmente, y no podrían sustentarse de otro modo como sostiene Polanyi.

Pero es además notorio, que la redistribución no afecta tampoco en el largo plazo al nivel de desarrollo, al punto que en las economías más desarrolladas el sector público tiene un peso mucho mayor que en las no desarrolladas. También son más equitativas, y consiguen esto gracias a una activa e importante redistribución del ingreso. Asimismo tampoco resulta cierto bajo ningún punto de vista, que la redistribución se oponga directamente a las formas políticas democráticas: las democracias más estables redistribuyen más, y tienen niveles más bajos de desigualdad que las más inestables. Por lo tanto, el razonamiento mercado → desarrollo económico → democracia, resulta absolutamente infundado aún si lo circunscribimos a la realidad de las democracias capitalistas contemporáneas.

Ahora bien, una vez aclaradas estas cuestiones, es importante reafirmar en primer lugar, que el intercambio de mercado como principio integrador de la economía afecta en forma cardinal a las características fundamentales de las formas políticas contemporáneas. En segundo lugar, intentaré demostrar que el dilema de Okun (1975) también lo hace, aunque no toda redistribución implique pérdidas de eficiencia. Pero ocupémonos por ahora de analizar la primera formulación más general sobre los efectos estructurales de la economía sobre la dinámica democrática.

Un sencillo ejemplo extremo ayudará a ilustrar este punto. Con seguridad los trabajadores suecos han alcanzado gracias al desarrollo de instituciones redistributivas socialdemócratas, un grado de confianza en la intervención reguladora pública sobre el mercado, incomparable al de los trabajadores en otras partes del mundo. El principio de redistribución ha mostrado entonces en el caso sueco, que es perfectamente compatible con un altísimo nivel desarrollo económico, y con una distribución equitativa de sus frutos entre todos los ciudadanos. Con seguridad esto habrá influido para que los ciudadanos escandinavos en general hayan estado dispuestos por largo tiempo apoyar políticamente las altas tasas de redistribución del ingreso características de sus economías.

¿Pero que sucedería si existiese una “democracia mundial”, y los suecos tuvieran que votar una tasa impositiva para la redistribución del ingreso entre todos los habitantes del planeta? Estos trabajadores pasarían con seguridad a estar muy por encima de los ingresos medios de los ciudadanos de esta democracia mundial. ¿Apoyarían ahora tasas redistributivas para el mundo similares a las existentes en sus economías? Una medida de este tipo reduciría con seguridad notablemente su nivel de vida y de consumo. Dado el enorme grado de desarrollo y civismo de este pueblo, no quiero dar una respuesta tajante respecto a su hipotético accionar, pero el lector habrá respondido por sí mismo a este razonamiento.

De ahí que sea posible afirmar que más allá de consideraciones culturales, el contexto estructural con seguridad condiciona en alguna medida —en enorme medida según mi punto de vista— nuestro accionar. Así por ejemplo, si las diferencias de ingresos se extienden lo suficiente, el accionar redistributivo de los más pobres se desarticula, como producto de los condicionantes estructurales de la economía capitalista que fueron analizados en el capítulo 6. ¿Qué significa esto en última instancia? Pues bien, que incluso la más extrema miseria puede resultar funcional para el equilibrio democrático. En efecto si los pobres están muy sumergidos les resultará difícil articular un accionar con

los sectores medios, y se desarticula así la única alternativa política con capacidad de elevarlos desde su desgraciada situación⁷⁵.

También significa que las estructuras económicas dan forma a los costos y los beneficios de las acciones individuales. En el mejor de los casos los ciudadanos eligen condicionados por estas estructuras, que tienen poder sobre ellos. En este esquema, el capital tiene entonces un *poder estructural* incomparable al de cualquier ciudadano como afirma Sheldon Wolin. Con la capacidad de movilizarse a una velocidad escalofriante entre las fronteras nacionales, el capital puede amenazar con retirarse si no consigue un trato político amigable. Los gobiernos y los ciudadanos deberán cuidarse entonces de redistribuir, incluso de proteger con demasiado celo los derechos laborales, si les preocupa en alguna medida el crecimiento de su economía. Del mismo modo, los organismos multilaterales de crédito y las instituciones financieras internacionales en general han tenido la capacidad de afectar estructuralmente el funcionamiento de la democracia, al imponer condicionalidades a los Estados a cambio de un salvataje económico, o de la ayuda para el desarrollo.

En este momento podemos analizar con mayor detenimiento el dilema propuesto por Okun (1975). Bien se crea en alguna en particular de las tres relaciones entre equidad y eficiencia propuestas en la figura 8.1, incluso se crea o no en que la redistribución afecta en absoluto a la eficiencia, es evidente que este dilema ha operado como un condicionamiento estructural. Tal vez las personas de izquierda son particularmente reacias a aceptar este punto. Y creo que esto sucede porque la tradición de izquierda, en particular la marxista, ha manifestado siempre una gran confianza en los efectos del desarrollo, propia de su pensamiento materialista.

Así los socialistas democráticos se han empeñado en general en demostrar, que la relación entre equidad y eficiencia podría graficarse por una curva similar a la tercera posibilidad de la figura 8.1: la redistribución implica en grandes tramos ganancias de eficiencia. Por su parte el propio Marx llegó aún más lejos, y difundió la confianza de que una redistribución absolutamente radical, característica de una economía comunista, habría de reservar a los seres humanos niveles de ocio y consumo superiores a los nunca antes conocidos.

Debemos preguntarnos entonces: si el dilema entre equidad y eficiencia no ejerce ningún efecto estructural en nosotros, ¿por qué sentirse en la necesidad de afirmar que la

⁷⁵ En algunos países —incluso desarrollados— ha comenzado entonces a hablarse de las sociedades de dos tercios —ricos y medios por un lado, y sectores pobres por el otro, aislados política, social y culturalmente de los beneficios del desarrollo—.

equidad deparará mayores niveles de desarrollo? La realidad es que la modernidad toda —incluido por supuesto el propio Marx, que reafirmaba los innegables logros de desarrollo productivo conseguidos por la economía capitalista de mercado— es deudora de un concepto de eficiencia asociada con el poder estructural del mercado.

Como expresa Okun —también integrante de esta tradición—:

para el economista, así como para el ingeniero, la eficiencia implica conseguir más de un insumo dado. Los insumos aplicados a la producción son el esfuerzo humano, los servicios del capital físico, como las máquinas y los edificios, y los insumos de la naturaleza como la tierra y los recursos minerales. Los resultados son miles de diferentes tipos de bienes y servicios. Si la sociedad encuentra un modo, de con los mismos insumos, conseguir más de algunos productos (y no menos de otros) ha conseguido un incremento en la eficiencia. Este concepto implica que más es mejor, en la medida que se trata de cosas que la gente quiere comprar (Okun 1975:2)

Es en este sentido que el dilema de Okun está radicalmente vigente, y afecta estructuralmente a la política democrática. Aunque creamos que la redistribución no afecta a la eficiencia, nuestro propio concepto de eficiencia está construido a la medida del mercado. La economía eficiente, el desarrollo económico, es aquello que nos permite disfrutar de más bienes por menos insumos. Pero, ¿en función de que se valora a estos bienes e insumos? Muy sencillo: en función de sus precios de mercado.

Y aquí ingresa una tensión interesantísima. Polanyi afirmaba que el mercado capitalista había transformado en mercancía al trabajo y a la naturaleza, algo que no había ocurrido nunca antes en la historia humana con dos estas dimensiones. Para Polanyi, tanto la naturaleza como el trabajo son mercancías ficticias, en tanto no han sido creadas ni producidas para el intercambio de mercado. La mercantilización de la naturaleza habría de provocar problemas ambientales, y la mercantilización del trabajo problemas sociales.

Apliquemos la perspectiva de Polanyi a nuestro concepto de eficiencia. Es evidente que valoramos como eficiente a la producción de bienes y servicios que se realiza bajo determinadas condiciones de uso de estas mercancías ficticias. Evaluamos la eficiencia en función de los precios de los insumos, entre los que se encuentran mercancías ficticias como son el salario y la renta a pagar por el uso de la tierra. La consecuencia lógica es que la ecuación resulta más favorable a favor de la eficiencia, cuanto menos haya que pagar por estos insumos, cuanto más se los explote.

La valoración de nuestros niveles de eficiencia, obedecen en realidad una construcción mental elaborada bajo los supuestos propios de la economía de mercado. La eficiencia

que se busca profundizar se construye en un contexto estructural e histórico concreto. La propia explotación del ambiente y del prójimo a límites superiores a lo razonable, son uno de los caminos más sencillos para “ganar eficiencia”. Y no es posible valorar con exactitud cuales son estos límites razonables, pues no tienen, ni pueden tener un valor de mercado.

La única valoración que puede hacerse en torno a los costos ocultos de la eficiencia es el profundo malestar que provocan, las tensiones sociales y las amenazas ambientales son el único “precio” visible. Sólo la política democrática puede por su parte arbitrar que el justo precio se pague, no el mercado, en tanto como acertadamente afirmó Polanyi, el trabajo y la naturaleza son mercancías ficticias. No obstante ello con frecuencia se escuchará afirmar a los especialistas que las tensiones sociales y los costos ambientales son temas que requieren de una solución técnica y no política.

Sólo en este entorno de poder estructural y condicionamiento de la libertad democrática, puede comprenderse la siguiente tabla que muestra el desempeño absolutamente dispar de los países en materia económica, ambiental y social. Los mecanismos políticos resultan absolutamente impotentes frente al poder estructural, las acciones políticas ciudadanas permanecen más que nunca desarticuladas. No es de extrañar que la concepción de libertad de los contemporáneos del siglo XXI, haya sufrido ya una ulterior transformación, y se encuentre aún más alejada de la libertad de los antiguos que cuando Constant pronunció su discurso.

Al parecer esto es lo que agudamente señala Wolin:

“Marx sólo acertó a la mitad: el capitalismo no sólo deforma el trabajador en su condición de los trabajador, sino también a los ciudadanos en su condición de ciudadano. En su estructura, ideología, y relaciones humanas, el capitalismo ha producido seres humanos ineptos para la ciudadanía democrática: egoístas, explotadores, competitivos, luchando por las desigualdades, con miedo a la movilidad descendente. Un vecino será bien un rival o un objeto útil. A medida que el mundo del capital se hizo cada vez más envolvente y los reclamos políticos más anacrónicos, el capital se convirtió en el estándar de la real, en el mundo verdadero" (Wolin, 2004: 581).

En este sentido, también en plano político las alternativas son evaluadas fundamentalmente en función del éxito económico que sean capaces de brindar y sostener en el tiempo, la libertad está estructuralmente condicionada, incluso por nuestro concepto de eficiencia. A pesar del brutal desarrollo económico, las democracias no encuentran en ningún caso los mecanismos para conseguir arbitrar un reparto algo

más equitativo de los frutos y las cargas del progreso: pueden morir menos de una decena de niños cada mil nacidos vivos antes de los cinco años, como en la inmensa mayoría de los países desarrollados, o cientos de ellos como en varios países pobres. Pueden también emitirse cantidades notablemente dispares de contaminante a la atmósfera, y no existir acciones eficientes y concertadas al respecto.

	Años de educación promedio (2008)	Emisiones per cápita de dióxido de carbono en toneladas (2008)	PIB (producto interno bruto) per cápita (PPA) en US\$ de 2008)	Tasa de mortalidad de niños menores de cinco años (por cada 1.000 nacidos vivos)	Desigualdad (Coeficiente de Gini c. 2005)
Promedio de países ricos (a)	10,9	32,2	36499	4,6	32,2
Promedio países pobres (b)	3,4	0,1	969	141,9	39,3

(a) los valores en las variables corresponden al promedio simple de veinte países de alto PBI *per cápita* (b) los valores en las variables corresponden al promedio simple de treinta países de bajo PBI *per cápita*

En las sociedades contemporáneas entonces, las formas de integración, institucionales y productivas, están interrelacionadas de un modo extremo que no deja demasiado espacio para visiones alternativas. No es de extrañar entonces que la eficiencia de las fuerzas productivas sea evaluada únicamente en función de su capacidad de producir más bienes y más servicios, sin tomar en cuenta el costo y la destrucción de todo lo que no tenga un valor inmediato de mercado como es la naturaleza. Cuando la única forma de integración e interrelación predominante es la del intercambio del mercado, tampoco es de extrañar que cueste tanto condonar la deuda de los países pobres, cuando en realidad la necesidad y los beneficios que reportan su pago no resisten el menor escrutinio lógico.

En este marco, se recomienda al ciudadano abstenerse de la deliberación de estos problemas, que se supone tienen una alta complejidad técnica, y en los una decisión equivocada podría reportar consecuencias catastróficas para la eficiencia general del sistema. Mientras tanto, se trata por el contrario de problemas no técnicos, sólo pasibles de una solución política gracias a un principio de autonomía democrática —apoyada eso sí en el uso de todos los insumos técnicos posibles para la deliberación de los problemas—.

Como señaló Arthur Okun, la misma sociedad que garantiza iguales derechos civiles y políticos, y proclama el valor de cada ser humano también dice “consíguete un trabajo o sufre hambre”, “logra el éxito o sufre”. Ciertamente esto no significa que no puedan imaginarse alternativas políticas, pero su viabilidad requiere escapar económica, política y culturalmente a esta lógica de las sociedades contemporáneas, para las que el intercambio y el desarrollo económico resultan las únicas dimensiones relevantes de la convivencia humana.