

Democracia antigua y democracia liberal contemporánea

A. La democracia antigua

Una de las cosas que suele llamar la atención de quien aborda las doctrinas políticas de la antigüedad clásica, especialmente las de Platón y Aristóteles, es la poca o ninguna estima que estos pensadores sienten por el régimen democrático de gobierno. Se ha dicho muchas veces que no se puede comparar la democracia antigua con las actuales. Por cierto, el catálogo de sus diferencias es bastante extenso si nos detenemos en el análisis histórico-factual de ambos sistemas. A manera de ejemplo, recordemos solamente seis de esas desigualdades que saltan a la vista:

1. Las democracias actuales, se dice, son *representativas*. La democracia ateniense, en cambio, no lo es. Ella exige una participación *directa* de los ciudadanos en la conducción de todos los asuntos de la ciudad, y esto, según M. Finley, en un doble sentido: cada ciudadano era libre de asistir a la asamblea soberana y no había ni burocracia ni funcionarios¹. Una de las bases para el acceso a un cargo en este sistema de democracia directa, en el cual reinaba la más estricta *igualdad* (ισηγορία), era el *sorteo*. Las *elecciones*, recuerda Finley, al implicar un elemento de deliberación y de selección de los mejores (ἀριστοι), no eran en realidad un procedimiento democrático, sino aristocrático². Sobre la representación política volveré hacia el final.
2. Las democracias actuales reconocen el carácter de *ciudadanos* a la mayoría de sus habitantes, con muy pocas y a veces ninguna exclusión. El usufructo de derechos políticos no reconoce, en principio, ninguna limitación seria. La democracia ateniense en cambio, reserva la ciudadanía para unos pocos.
3. Las democracias contemporáneas se estructuran a la sombra del *Estado*, el cual es la persona jurídica de la comunidad. Es al Estado a quien se atribuye la condición de democrático o no democrático. La democra-

¹ Moses FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne: Précédé de «Tradition de la démocratie grecque» par Pierre Vidal Naquet* (París: Payot, s. d.), p. 67.

² Ver ARISTÓTELES, *Polít.* IV: 1300 b 4-5.

cia ateniense en cambio, no debe vérselas con una institución de este tipo. La Asamblea misma, que es el alma de la democracia, no tiene, diríamos, «personería jurídica», y no es ella, estrictamente hablando, quien es democrática. Democráticos son los ciudadanos, y por democracia se entiende, sí, un régimen constitucional, pero enteramente dependiente de *todos* los ciudadanos y no del Estado. La noción de «Estado» como *persona ficta*, es una creación moderna³.

4. Las democracias contemporáneas son prácticamente indefinibles. Regímenes que el sentido común distingue como absolutamente antagónicos, reclaman para sí el nombre de *democracias*. Estados Unidos, Cuba y todas las monarquías europeas, se autodefinen como Estados democráticos. Por su parte, la democracia ateniense es uno de los tantos regímenes constitucionales posibles y es perfectamente diferenciable de los demás. Tal vez por esta razón las democracias contemporáneas son definidas después de la obra de J. Schumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942), como un *método* antes que como un sistema de gobierno con un fin determinado. No es tanto la idea de que el fin de la comunidad política sea la vida buena de los ciudadanos lo que se discute a partir de esta nueva concepción de la democracia (lo cual acarrearía el problema complementario de determinar quién debe enunciar en qué consiste tal vida buena); sino más bien la noción misma de que la comunidad política deba tener un fin⁴. Y como no hay un fin, no hay tampoco una *forma* constitucional específica, llamada *democracia*, claramente distinguible de otras posibles.

5. Se ha dicho también que una disparidad notable entre la democracia ateniense y las democracias contemporáneas, es que la base económica de aquélla es la esclavitud⁵.

6. Por último, la democracia directa ateniense no es posible en un mundo cuya complejidad ha alcanzado dimensiones gigantescas, tanto por la naturaleza de los procesos económicos como de los políticos⁶.

Aquí podemos detener la enumeración de las divergencias históricas concretas. Sin embargo, existe una perspectiva bajo la cual también se puede analizar la democracia. Esa perspectiva es la filosófica. Ahora bien, alguien podría preguntar qué importancia tiene enterarse de lo que

³ Ver Alexandre PASSERIN D'ENTRÈVES, *La notion de l'État* (Paris: Éditions Sirey, 1969).

⁴ Cfr. M. FINLEY, *op. cit.*, p. 50.

⁵ Ver Jorge MARTÍNEZ BARRERA, «Psicología de la libertad política en Aristóteles»: *Analogía Filosófica* 11 (1997) 167-185.

⁶ Sin embargo, no deja de ser verdad, observa Finley, que tanto en el siglo IV a. C. como hoy, las decisiones gubernamentales más importantes son tomadas por dirigentes políticos y no por los técnicos llamados a dar su opinión. Cfr. M. FINLEY, *op. cit.*, p. 62: «Atenas empleó, también ella, expertos financieros, ingenieros, etc., pero la mayor simplicidad de los problemas técnicos atenienses, simplicidad innegable, no implica en sí misma una gran diferencia en el plano político entre las dos situaciones que se comparan (sc. la ateniense y la contemporánea). Los técnicos, en especial en el dominio militar, han ejercido una influencia en todos los tiempos, y en todos los tiempos han tratado de extenderla, pero tanto hoy como antaño las decisiones políticas son tomadas por dirigentes políticos» (Traducción mía).

han dicho los filósofos, si eso poco y nada parece haber afectado nunca ni afectar hoy, a la realidad política cotidiana. Frente a esto debe decirse que esa misma realidad política concreta, es, en el fondo, la puesta en marcha de ciertas ideas, creencias, supuestos u opiniones. La misión del filósofo en este caso, o por lo menos la que parece más urgente, es la de exponer, tan claramente como sea posible, cuáles son esas nociones cuya cristalización forma esa misma realidad. El orden político es un producto humano; y precisamente, no hay nada más humano, nada que defina mejor al hombre, que las obras que él ejecuta para darle cuerpo a una determinada comprensión de la vida⁷.

Así pues, este rodeo tiene como propósito mostrar cómo Platón y Aristóteles han ejercitado la mente filosófica en la develación, el descubrimiento (ἀλήθεια) de las ideas —o de la comprensión de la vida— que sustentaban al régimen democrático.

En primer lugar, entonces, Platón (429-347). Después de él no existe prácticamente en toda la historia de la filosofía, un método tan original de abordaje de las cosas políticas. Se trata, no tanto de describir y evaluar los distintos regímenes políticos en sí mismos, sino de comprenderlos a la luz del tipo de hombres que los constituyen. Para decirlo con las palabras de Jaeger, «el modo como Platón describe las constituciones políticas es una obra maestra de psicología. Es la primera interpretación general de la esencia de las formas políticas de vida, de dentro hacia afuera, que conoce la literatura universal»⁸. Esta es una de las tareas que se propone Platón en la *República*. La pregunta que se trata de responder allí es la siguiente: ¿qué significa ser una buena persona y cómo se la forma? Ahora bien, para un griego, esta pregunta es indisociable de una referencia a la comunidad política porque lo esencialmente humano es la politicidad, la vida en comunión con los demás. De ahí entonces que la pregunta en cuestión solicita naturalmente esta otra: ¿qué es una buena comunidad política y cómo se la obtiene? La primera pregunta, que uno espontáneamente clasificaría como un asunto que debe ser respondido por la filosofía moral, se transforma de manera natural en una pregunta que debe ser respondida por la filosofía política. Y al mismo tiempo, se observa cómo para la mente griega no hay solución de continuidad entre ética y política. En resumen, para saber qué es y cómo se hace una buena persona, hay que saber necesariamente qué es y cómo se hace una buena sociedad⁹.

Y ahora, para volver al asunto de nuestro interés, ¿cuál es el puesto de la democracia en esta óptica platónica? Fiel a su método, Platón esti-

⁷ «A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma» (ARISTÓTELES, *Metafísica* VII: 1032 a 31 - 1032 b 1, ed. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1987).

⁸ Werner JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, reimpr. (México: FCE, 1980), p. 729.

⁹ Ver Sir Ernest BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications, 1959), p. 82.

ma que la mejor forma de comprender la democracia es acercarse a la psicografía del hombre democrático¹⁰. Y aquí el testimonio del libro VIII de la *República* no puede ser más desolador. Veamos qué es y cómo se obtiene un hombre democrático. Éste ha sido criado desde joven en la ignorancia y con un gusto insaciable por el lucro; no conoce límites para sus placeres y desaparecen los últimos restos de pudor que pudieran existir en su alma. Quiere tratar de igual a igual a su padre, al punto que éste llega a temerle y no se atreve a contradecirle por miedo de coartar su libertad. De adulto, se siente con derecho a expresar las opiniones más peregrinas de cuanto tema se le cruce al paso. Llama rusticidad y avaricia a la moderación y a la prudencia en sus consumos. Llama afeminamiento a la templanza. El hombre democrático, ahora en expresiones del mismo Platón,

«[...] pasa cada uno de sus días satisfaciendo el primer deseo que se le presenta; hoy se embriaga al son de la flauta, mañana sólo bebe agua y ayuna; tan pronto se ejercita en el gimnasio, tan pronto se dedica al reposo sin preocuparse por nada; en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza; a veces, los hombres de guerra le inspiran envidia, y entonces se hace guerrero; otras veces, los hombres de negocios, y entonces se hace negociante. En suma, no hay orden ni sujeción en su conducta y sigue el caprichoso curso de esta vida que considera agradable, libre y dichosa»¹¹.

Después de esta viva descripción del hombre democrático, puede colegirse sin dificultad cuáles son los caracteres del régimen de gobierno instituido por un hombre que se representa la vida de semejante forma. Las páginas de la *República* en donde se describe la constitución democrática merecen una detención más prolongada, pero ahora debemos contentarnos con algunos párrafos suficientemente ilustrativos. Dice Platón:

«[...] ¿no es el hombre libre en esta clase de ciudad, no se respira en la ciudad libertad de acción y de expresión, y no hay en ella licencia para que cada cual haga lo que quiera?»¹².

¹⁰ El término *psicografía* es empleado por Constantín DESPOTOPOULOS, *La philosophie politique de Platon* (Bruxelles: Ed. OUSIA, 1997), p. 109.

¹¹ PLATÓN, *República*, VIII, 561d, traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré (Buenos Aires, Eudeba, 1963). Resulta interesante comparar este pasaje con uno de Karl Marx: «[...] en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos» (*La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces [Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1975], p. 34).

¹² *República*, 557b.

«¿Y no te parece exquisita la benevolencia con que se trata a ciertos condenados? ¿O no has visto nunca en este sistema de gobierno a individuos condenados a muerte o al destierro que permanecen, sin embargo, en la ciudad y se pasean por todos lados como si fueran el fantasma errante e invisible de algún héroe, pues nadie parece verlos ni preocuparse por ellos?»¹³.

«Ah, con qué arrogancia se pisotean todos los principios, no importándole a nadie el género de ocupaciones que hayan contribuido a formar a un hombre encargado de la administración de la ciudad y bastando, en cambio, que se diga amigo del pueblo para que la multitud lo celebre y lo colme de honores»¹⁴.

El gran principio que rige la vida del hombre democrático y, por lo tanto, al régimen en el cual se siente más a gusto, es la *libertad*. Éste es el concepto que Platón desvela o descubre como fundamento de la democracia. Pero Platón no es un enemigo de la libertad. Lo que él ataca más bien, es la corrupción democrática de la libertad. Esta patología se manifiesta en la hipertrofia de su expresión jurídica, lo cual se opone al magisterio socrático. Precisamente, una de las tareas esenciales de Sócrates, había sido el hallazgo de los caracteres interiores de la libertad, los cuales debían condicionar su estatuto jurídico-legal. La democracia ateniense sin embargo, está estructurada sobre una idea exclusivamente política de la libertad, sin casi ninguna vinculación con lo que Sócrates entendía debía ser la libertad interior. El hombre libre, desde el plano estrictamente político de la democracia ateniense, es el que no es esclavo. Se trata de un concepto que pertenece a la esfera del derecho político. Pero Sócrates convierte a la libertad en un asunto esencialmente ético y referido a la interioridad personal. Así como el hombre libre de la *πόλις* es el que no es esclavo de otro, el hombre libre en el que piensan Sócrates y Platón, es aquel que no es esclavo de sus propios apetitos. Y para colmo de males, Sócrates, el maestro amado de Platón, es judicialmente asesinado por un régimen democrático, por un régimen que no ha entendido que la libertad política debe ser una consecuencia de la verdadera libertad, antes que una facultad de obrar según cualquier deseo. Se entiende entonces la poca simpatía de Platón por semejante régimen. Lo que se trata entonces de saber para Platón en la pregunta por la buena sociedad, que está articulada, como vimos, con la pregunta por la buena persona, es, no cuánta libertad, sino cuánta virtud somos capaces de alcanzar.

Aristóteles (384-322), si bien no nos ofrece un testimonio tan virulento de la democracia, clasifica a este régimen entre las constituciones pervertidas. Hay un muy conocido pasaje de la *Política* donde puede leerse una desfavorable caracterización de la democracia¹⁵. Ella es la for-

¹³ *Ibid.*, 558a.

¹⁴ *Ibid.*, 558b.

¹⁵ *Polít.* III 8: 1279 b 4-10, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

ma patológica de un régimen legítimo, la *república*. Pero tiene en común con las demás formas corruptas de constitución, es decir, con la tiranía y la oligarquía, el hecho de que es un gobierno parcial que se ejerce, no en beneficio de todos, sino de una parte de los ciudadanos¹⁶.

Hay algunos puntos muy interesantes en el análisis constitucional aristotélico. En primer lugar, si bien la democracia es un gobierno de la mayoría de los pobres en detrimento de los ricos, es un gobierno injusto porque *la justicia no se define por una cuestión de mayorías o minorías*. Es tan injusto que la minoría explote a la mayoría (oligarquía), como que la mayoría lo haga con la minoría (democracia). Lo injusto es la explotación y no cuántos son los explotados y cuántos los explotadores. En segundo lugar, es notable que la razón de injusticia en la democracia esté asociada a factores económicos y no estrictamente morales: la democracia es un gobierno de los *pobres*, dice Aristóteles, ejercido en detrimento de los ricos. Habría entonces una doble corrupción en el régimen democrático. La primera y más evidente es la injusticia de la opresión de un sector de la ciudad sobre otro; la otra, la que permite que los asuntos económicos sean los más importantes, a tal punto que el Estagirita se sirve de ellos para la descripción de este régimen. En tercer lugar, Aristóteles confirma el magisterio platónico en el sentido de llegar a lo público y manifiesto a partir de lo íntimo y oculto, esto es, ensayar la comprensión de lo político a la luz de lo antropológico. Esto último se ve claramente en uno de sus análisis de derecho constitucional comparado, el de la constitución propuesta por el legislador Faleas de Calcedonia. En esa ciudad existía una desigualdad flagrante entre pobres y ricos, y la intención de Faleas era corregirla mediante una reforma impositiva. Pero Aristóteles responde a este bien intencionado propósito lo siguiente:

«Aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una conveniente educación por medio de las leyes»¹⁷.

Esta observación de Aristóteles nos pone inmediatamente en la senda de uno de los temas fundamentales de su antropología filosófica: la conexión entre ética y política. El Estagirita, adoptando la premisa metodológica general de su maestro, en el sentido de hallar la explicación de lo exterior por lo interior, avanza en un terreno ya preparado por la reflexión platónica. Se trata de saber cuál es el lazo de unión entre ética y política. La respuesta es lapidaria: lo que sirve de sólido puente entre

¹⁶ «Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos» (*Polit.* III 6: 1279 a 17-21).

¹⁷ *Polit.* II 7: 1266 b 28ss.

una y otra es la *ley*, sobre todo la ley constitucional. Debe notarse aquí que esta importantísima doctrina sobre la función ético-política de la ley, es anunciada y desarrollada, no en la *Política*, sino al final de la *Ética Nicomaquea*, como si Aristóteles quisiera decirnos que lo que hoy llamaríamos una filosofía del derecho, debe estar necesariamente precedida por el estudio de la virtud. Solamente *después* de esto, e insisto, solamente después, podrá abordarse el estudio de las constituciones políticas. Podemos aprender varias cosas en esta doctrina. Si el estudio de la ley debe ser precedido por un estudio, no sólo teórico, sino vitalmente *comprometido* de la virtud moral, está claro que la ley, según Aristóteles, tiene un fin moral. La ley es una especie de exponente político de la virtud. En segundo lugar, si la ley tiene esa primordial función ética de transformar a los ciudadanos en buenas personas, es evidente que los encargados de hacerla, es decir, los legisladores, tienen que ser ellos mismos el ejemplo vivo de esa perfección moral. Si esto no es así, ¿qué tipo de leyes puede esperarse? Así, la preeminencia de los legisladores debe fundarse en la satisfacción de un requisito ético superior a cualquier otra prerrogativa. Ahora bien, el régimen democrático, ¿está en condiciones de asegurar esta excelencia moral del legislador? En principio no, pues lo que a la democracia le interesa no es tanto la promoción de la virtud como la de la libertad. Pero de una libertad entendida como facultad de hacer lo que se quiera. Para Aristóteles, la libertad no puede ser nunca un objetivo político último. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, el error está en pensar a la libertad como una *facultad* (δύναμις). La libertad no es ella misma una facultad, sino, antes que nada, la condición de una facultad. Hay una sutil e importante diferencia entre condición y facultad. Así entonces, la libertad es condición de una facultad, la de deliberar y decidir. Pero esa libertad está limitada por el fin al cual está ordenada la facultad, es decir, por la *buen*a deliberación y la *buen*a decisión. Esta limitación de la libertad es mencionada por Aristóteles también en la *Metafísica*:

«[...] del mismo modo que, en una casa, los hombres libres son los que *menos pueden hacer cualquier cosa*, sino que todas o la mayoría están ordenadas [...], los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar»¹⁸.

Los hombres libres, verdaderamente libres, son entonces los que menos pueden obrar como les plazca. Pero en la democracia, la libertad se entiende como una capacidad de obrar de ese modo, es decir, a la manera como lo hacen los esclavos y los animales. Por eso no sería exagerado concluir que para Aristóteles la democracia es, bajo la apariencia de un gobierno libre, un régimen de esclavos y animales (*ipsissima verba Aristotelis*).

¹⁸ *Metafísica*. XII 10: 1075 a 19-22.

De todas maneras en este asunto, como en muchos otros, el pensamiento de Aristóteles nos ha llegado con algunas fluctuaciones. En efecto, después de considerar a la democracia como un régimen desviado de la república, ella aparece tratada como una constitución legítima. O por lo menos, Aristóteles no deja de ver que los dos regímenes mediante los cuales se rigen en general todas las ciudades griegas son la oligarquía y la democracia. Pero hay distintas clases de democracia (como también de oligarquía). Ahora bien, si se nos permite aplicar las categorías analíticas de Montesquieu, diremos que los regímenes democráticos tienen en común, en cuanto a la *naturaleza* de gobierno, que la soberanía es ejercida por los libres y pobres, dice el Estagirita¹⁹. Y en cuanto al *principio* de esta constitución, es la libertad²⁰. Pero la libertad democrática, observa Aristóteles, es entendida de dos modos. En primer lugar, la libertad, tal como la entienden las democracias, es la posibilidad de vivir como se quiere²¹. La opinión de los demócratas, recogida por Aristóteles, es muy sencilla: si ser esclavo significa vivir como *no* se quiere, ser libre significa vivir como a uno le da la gana²². De aquí vino el deseo «de no ser gobernado, si es posible, por nadie»²³. Ahora bien, la forma política de concretar este deseo de no ser gobernado por nadie, es un sistema gubernamental en el que *todos* deben gobernar por turnos²⁴. Y esta es la segunda característica de la libertad. En este sentido, el hombre democrático advierte que su deseo de vivir como le plazca sólo puede estar garantizado por alguna figura constitucional, pues la anarquía constituiría un serio obstáculo para llevar adelante su propósito:

«Es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le apetezca, ya que el poder de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo que haya de malo dentro de cada hombre»²⁵.

Hay entonces algo así como un límite puesto por la misma naturaleza al deseo de vivir como se quiere, pasado el cual ya ni siquiera es posible vivir.

También es muy importante, como se señaló más arriba, que el modo de acceder a la mayor parte de las magistraturas sea el *sorteo*, pues cualquier otro procedimiento no será democrático.

Por último, interesa destacar que para el Estagirita, así como hay muchas clases de democracia, también es posible clasificarlas en mejores o peores. El criterio de clasificación empleado es el tipo de pueblo («δῆμος») que las constituye. Y en este sentido, el mejor pueblo es el cam-

¹⁹ *Polít.* VI 4: 1290 b 17-20.

²⁰ *Ibid.*, 8: 1294a 11.

²¹ *Ibid.*, VIII 2: 1317 b 12.

²² *Ibid.*, b 10-13.

²³ *Ibid.*, b 15.

²⁴ *Ibid.*, b 2.

²⁵ *Ibid.*, 4: 1318 b 38 - 1319 a 1.

pesino»²⁶. Resultan llamativas las razones por las que Aristóteles aprecia a los campesinos. Éste es un δῆμος conveniente para la democracia porque, al

«[...] no tener mucha fortuna, suelen estar ocupados y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno, siempre que las magistraturas no estén bien remuneradas, porque la mayoría apetece más el lucro que el honor»²⁷.

Más o menos al mismo nivel se encuentran las democracias cuyo δῆμος está constituido por los pastores y quienes viven de su ganado. Este pueblo es muy útil para la guerra porque por su género de vida es fuerte para resistir la intemperie y las incomodidades²⁸. Muy por debajo de estos pueblos están los demás, es decir, los que se ocupan de trabajos que sólo pueden realizarse en la ciudad: fabricantes, comerciantes y jornaleros. Esta clase de hombre

«[...] suele frecuentar la plaza del mercado y la ciudad y acude fácilmente a la asamblea, mientras que los labradores están diseminados por el campo, y ni se encuentran ni sienten en el mismo grado la necesidad de esta reunión»²⁹.

Con esto se evidencia que para Aristóteles resulta muy perjudicial para cualquier constitución, pero especialmente para las democracias, las frecuentes reuniones de la asamblea soberana. Por último, cabe inventariar rápidamente algunas de las causas principales por las que esta constitución termina corrompiéndose. Una de ellas es «la influencia que tienen la soberbia y el deseo de lucro de los gobernantes»³⁰. En realidad,

«[...] el pueblo no lleva tan a mal el estar alejado del gobierno (por el contrario, incluso se alegra de que se lo deje en libertad para dedicarse a sus asuntos) como la idea de que los magistrados están robando a la comunidad, porque entonces se resienten de las dos cosas: de no participar de los honores y del lucro»³¹.

Otro factor de corrupción de este régimen es la costumbre de extender tanto como sea posible la ciudadanía y convertir en ciudadanos al mayor número posible. Y éste es el modo de proceder de los demagogos³².

²⁶ *Ibid.*, 4: 1318 b 9.

²⁷ *Ibid.*, b 12ss.

²⁸ *Ibid.*, 1319 a 20-24.

²⁹ *Ibid.*, 28-32.

³⁰ *Ibid.*, VII 3: 1302 b 1-2.

³¹ *Ibid.*, 8: 1308 b 34-38.

³² *Ibid.*, VIII 4: 1319 b 1-12.

Hasta aquí, muy sucintamente, lo relativo a la democracia antigua, o mejor dicho, a la *idea* que anima a este régimen.

B. La democracia liberal contemporánea

El análisis de las democracias contemporáneas se presenta al mismo tiempo como un poco más complicado según un sentido, y más sencillo según otro. Es más problemático porque en la actualidad, prácticamente todos los regímenes políticos se autodefinen como democráticos. Esto presenta la dificultad de que es muy difícil identificar *una* democracia en particular que pudiera servirnos de caso de estudio, pues tendríamos que justificar primero qué criterios nos llevan a elegir tal o cual democracia y no otra. Y al mismo tiempo el asunto es más sencillo porque el mundo, en virtud del prodigioso desarrollo de las comunicaciones, tiene cada vez más cosas en común. Las teorías que han intentado poner a la luz la idea básica que anima a las democracias contemporáneas, aun cuando sean formuladas desde muy variadas perspectivas axiológicas, no han dejado de señalar la existencia de una novedad respecto de las democracias antiguas. Se trata de una conjunción entre democracia y liberalismo que ha sido llamada, como es fácil inferir, *demoliberalismo*. No podemos entrar ahora en un análisis del liberalismo³³, pero no hay duda de que los filósofos políticos contemporáneos coinciden en la existencia del demoliberalismo.

Éste no es una figura constitucional, como pudo serlo la democracia clásica, o una doctrina económica con aspiraciones políticas, sino que, de suyo, conforma toda una cosmovisión y un estilo de vida. Su relevancia extraordinaria y su fuerza, se explican por su natural aspiración al ecumenismo y por su pretensión de exclusividad.

Francis Fukuyama, si no uno de los más importantes teóricos del demoliberalismo, por lo menos uno de los más escuchados por los políticos, sostiene que el instrumento epistemológico de la cosmovisión demoliberal es la ciencia natural moderna, en tanto ella está orientada por un propósito de dominio de la naturaleza. La ciencia natural moderna y su hija dilecta, la tecnociencia, aseguran

«[...] una creciente homogeneización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes históricos o de su herencia cultural. Todos

³³ A partir de las críticas que más frecuentemente se le hacen, es posible hacerse una idea del liberalismo. En ese sentido, escribe Vittorio Possenti: «Las críticas que más usualmente se le hacen [al liberalismo] pueden resumirse así: 1) concepción individualístico-atomista de la sociedad; 2) idea tendencialmente negativa de la libertad (*libertad de*); 3) tendencia general a separar los ámbitos de la vida social; 4) tendencia a neutralizar la plaza pública respecto a las cuestiones últimas, recludas en el ámbito de lo privado; 5) despolitización o reducción de lo político a lo administrativo; 6) escaso interés por el problema pedagógico de la formación del ciudadano» (V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società* [Perugia: Marietti, 1992], pp. 402-403).

los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, sustituyendo las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales, basadas en la función y en la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos. Estas sociedades se han visto ligadas cada vez más unas con otras, a través de los mercados globales y por la extensión de una cultura universal de consumidores»³⁴.

De estas afirmaciones de Fukuyama se desprende también que la exigencia intrínseca de universalización del modo industrial de producción, tiene como correlato político la universalización de la forma política demoliberal. Existe hoy la suposición, avalada por los hechos, de que los países más desarrollados del mundo son también los que han alcanzado una cierta perfección en el funcionamiento del sistema democrático. Sin embargo, tal vez sería exagerado reactivar aquí las categorías marxistas, en el sentido de presumir que existiría una simbiosis de estructura y superestructura entre el modo industrial de producción y la organización demoliberal o burguesa del Estado. Tal como vuelve a observar Fukuyama,

«[...] no hay razón económicamente necesaria de que la industrialización avanzada deba producir la libertad política [...] Hay muchos ejemplos históricos y contemporáneos de capitalismo tecnológicamente avanzado que coexiste con el autoritarismo político, desde el Japón de los Meiji y la Alemania de Bismarck hasta Tailandia y Singapur hoy en día. En muchos casos, los estados autoritarios son capaces de producir tasas de crecimiento económico inalcanzables en sociedades democráticas»³⁵.

A estos ejemplos de buena vecindad entre autoritarismo político y liberalismo económico, podemos añadir los de la España franquista, el Chile de Pinochet y la Argentina de Videla. Ahora bien, esos procesos de autoridad política fuerte que parecen coexistir sin dificultad con el liberalismo económico, en realidad están apoyados en la persona de un líder más que en la de un sistema político determinado. Desaparecido el líder, la tendencia política internacional ha sido hacia la instauración efectiva de un régimen no autoritario. El modo industrial de fabricación que conforma nuestro actual tecnocosmos es, en el fondo, más compatible con una forma política no autoritaria, o por lo menos, más hostil a cualquier forma de liderazgo político unipersonal acentuado. Esto podría explicarse, en cierto modo, porque la gran empresa capitalista, cuya gerencia es antidemocrática y de fuerte estructura piramidal, tolera cada vez menos la ingerencia de una supervisión externa tal como la que podría ejercer el Estado. En este sentido, un Estado como el democrático,

³⁴ Francis FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías (Barcelona: Planeta, 1992), p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

en el cual el principio es la libertad (entendida, obviamente, como la entendía la Atenas a la que se referían Platón y Aristóteles), configura una ecología política mucho menos hostil con los propósitos de la gran empresa capitalista que un Estado cuyo principio sea el florecimiento ético de sus ciudadanos.

De cualquier forma que sea, la democracia liberal es considerada hoy como el ideal político más serio, más realista y más viable por las naciones que conforman el Grupo de los 7 (Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania y Japón), por las naciones más importantes de Iberoamérica, por los llamados «tigres asiáticos» y, en general, por todos los países que aspiran a no perder el tren de la historia. Incluso, puertas afuera al menos, la República Popular China responde a los imperativos de la globalización como la más experta de las naciones capitalistas³⁶.

Los gobiernos actúan convencidos de la tesis de F. Fukuyama: «No es posible mejorar el ideal de la democracia liberal»³⁷. Se trata verdaderamente del fin de las ideologías, en el sentido de que ya no parece posible que aparezcan nuevas formas de pensamiento ideológico. La democracia liberal es un punto histórico final; más allá espera la nada histórica. Ahora bien, se esté o no de acuerdo con estas tesis de Fukuyama, no se puede negar que el ideal de la democracia liberal marca *de hecho* en las tendencias políticas internacionales, el fin de la historia. No se trata obviamente de un fin cronológico entendido como cesación de acontecimientos, sino de un fin teleológico como punto de supuesta perfección, es decir, como la llegada a una forma de organización sociopolítica que satisfaría los anhelos más profundos de la humanidad, y al cual habría estado orientada la historia desde siempre. En la toma de conciencia de esto se juega, según Fukuyama, el éxito o el fracaso de todas las naciones de la tierra. Sostiene también Fukuyama que «la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta»³⁸. Las acciones de gobierno que no apunten a la conformación de una democracia liberal, sencillamente, no gozan de la menor credibilidad.

Puede comprobarse, además, que la predicción marxista del marchitamiento del Estado de alguna manera está teniendo lugar, incluso en un

³⁶ Aun cuando Francis Fukuyama sostiene que «las experiencias de la Unión Soviética, China y otros países socialistas indican que si bien las economías altamente centralizadas se bastan para alcanzar el nivel de industrialización presente en la Europa de la década de 1950, resultan espantosamente inadecuadas para crear las que se ha llamado economías complejas postindustriales, en las cuales la información y la innovación tecnológica tienen un papel mucho más amplio» (*Op. cit.*, pp. 15-16), es cierto sin embargo que esos países, especialmente la República Popular China, tienen una vigorosa presencia industrial en los mercados internacionales.

³⁷ *Op. cit.*, p. 11.

³⁸ *Op. cit.*, p. 14.

modo «políticamente correcto» en tanto no se necesita ya de ninguna revolución ni violencia³⁹.

Otro autor contemporáneo, aun cuando rechaza enérgicamente la teoría historicista, sobre todo en su versión marxista⁴⁰, también sostiene que la instauración de la democracia liberal equivale casi a la conquista del paraíso en esta vida. Escribe Karl Popper:

«Al fin de cuentas, en Occidente, estamos en el cielo, no en el séptimo, por supuesto, sino apenas en el primero. Nuestro paraíso es muy perfectible; ya no debemos desacreditar ni calumniar más nuestro mundo, que es, de lejos, el mejor que haya existido, sobre todo en Europa. La verdad es que estamos dispuestos a las reformas por venir, y en los Estados Unidos, más que en cualquier otra parte»⁴¹.

Y en otro pasaje:

«Muy felizmente, la verdad es fácilmente verificable. Y la verdad es que nosotros, en Occidente, vivimos en el mejor de los mundos que hayan existido jamás. No podemos permitir que esta verdad sea silenciada»⁴².

Ahora bien, más allá de esta entusiasta bienvenida mundial al demoliberalismo, explícita o solapada, tal vez sea oportuno examinar cuatro de sus implicancias menos favorables.

1) En primer lugar, aludiré a uno de los anhelos más típicos de la cosmovisión demoliberal: el de la educación universal, la que sólo es posible en una economía de prosperidad. Ahora bien, respecto de esto puede citarse una observación muy interesante de Leo Strauss. Este autor afirma que una economía de prosperidad, capaz de garantizar la educación para todos, exige, efectivamente, un modo industrial y masivo de

³⁹ Escribe Hannah Arendt: «Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el "debilitamiento del Estado", si bien se equivocó en suponer que sólo una revolución podría realizarlo» (H. ARENDT, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales e introducción de Manuel Cruz [Barcelona: Paidós, 1993], p. 55).

⁴² «El historicismo es un error de un cabo al otro. El historicista ve a la historia como una especie de curso de agua, como un río que fluye, y se cree capaz de prever por dónde pasará el agua. El historicista cree que es muy inteligente; él ve el agua que fluye e imagina que puede predecir el futuro. Esta actitud es, en el plano moral, totalmente equivocada [...] El momento presente es aquél en el cual termina la historia, y no somos en absoluto capaces de ver el porvenir pensando que podemos predecirlo gracias a la corriente. Y tampoco podemos decir: yo siempre supe que el río pasaría por allí [...] [El historicismo] es, sencillamente, una estupidez, porque es una tentativa por prever la historia futura, mientras que la característica de la historia, es que ella nos pone siempre frente a una revolución imprevisible, como por ejemplo la de la electrónica» (KARL POPPER, *La leçon de ce siècle: Entretien avec Giancarlo Bosetti suivi de deux essais de Karl Popper sur la liberté et l'État démocratique* [París: Anatolia, 1993], pp. 82-86. Mi traducción).

⁴¹ «Liberté et responsabilité intellectuelle», en KARL POPPER, *op. cit.*, p. 144.

⁴² «Observations sur la théorie et la pratique de l'État démocratique», *ibid.*, p. 124 (los editores informan que una versión en español de este ensayo fue publicada por el diario *La Nación* de Buenos Aires en septiembre de 1990).

producción de bienes y servicios. Pero esto sólo es factible gracias a un desarrollo tecnológico considerable. Ahora bien, a su vez, este desarrollo tecnológico solamente puede darse cuando la técnica consume su proceso de emancipación de todo control moral y político, con lo cual se cierra un círculo cuya peligrosidad no necesita discutirse⁴³. Naturalmente, sería absurdo pretender que un proyecto de educación universal sea malo. El problema es que, necesariamente, los objetivos pedagógicos dependerán cada vez más de las demandas de aquellos que aportan los recursos financieros necesarios para llevarlos a término. En una palabra, la excelencia educativa tiende a quedar subordinada a las exigencias de los grandes financiadores de la educación. Por eso cabe interrogarse muy seriamente qué es lo que pretende universalizar la educación universal, defendida por Estados a los que les cuesta desmentir su condición de portavoces de las grandes corporaciones. «Lo que es bueno para los Estados Unidos es bueno para la General Motors y viceversa», es la célebre frase del presidente W. Wilson⁴⁴. Los esquemas educativos van conformándose entonces, paulatinamente, en proveedores de «recursos humanos» para las empresas. Y éstas a su vez ocupan un lugar de privilegio en la conformación de los espacios políticos actuales. Esto explicaría de algún modo el fenómeno contemporáneo de la *apatía* política. La tesis de Finley es que «lejos de ser una condición sana y necesaria de la democracia⁴⁵, la apatía es una respuesta de repliegue sobre sí por parte de los diferentes grupos de interés, provocada por la desigualdad de acceso al nivel de aquellos que toman las decisiones»⁴⁶.

2) Un segundo núcleo problemático del Estado contemporáneo demoliberal, es que la reasignación de sus funciones (la «Reforma del Estado»), implica también la sustitución del espacio público por el *mercado*. La acción de gobierno (en el sentido de una praxis prudencial suprema) sufre, bajo presión del mercado, una sutil metamorfosis en *administra-*

⁴³ «En general ha prevalecido la idea de que la democracia debe transformarse en un gobierno de los que están educados, y este fin será obtenido mediante la educación universal. Pero la educación universal presupone que la economía de escasez cede su lugar a una economía de plenitud. Y la economía de plenitud presupone la emancipación de la tecnología del control moral y político [...] La diferencia entre los clásicos y nosotros respecto de la democracia consiste exclusivamente en una diferente estimación de las virtudes de la tecnología. Pero no estamos autorizados a decir que el punto de vista clásico haya sido refutado. Su profecía implícita de que la emancipación de la tecnología y de las artes del control moral y político conduciría al desastre o a la deshumanización del hombre, todavía no ha sido refutada» (Leo STRAUSS, *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*. Edited with an Introduction by H. Giddin [Indianapolis & New York: Pegasus], p. 36. Mi traducción).

⁴⁴ Citado por M. FINLEY, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ En efecto, hay quien sostiene que la apatía es un remedio con el que cuenta la democracia contra los extremismos y fundamentalismos, tesis que no es compartida por Finley. Para W. H. MORRIS JONES, «In Defence of Apathy»: *Political Studies* 2 (1954), cit. por M. FINLEY, *op. cit.*, p. 49, la apatía política es un signo de comprensión y de tolerancia de la diversidad humana, y tiene un efecto benéfico sobre el ambiente de la vida política porque «es un contrapeso más o menos eficaz para los fanáticos que constituyen el verdadero peligro que amenaza a la democracia liberal».

⁴⁶ M. FINLEY, *op. cit.*, p. 128.

ción pública, cuyo modo de ejercicio gubernamental es la *burocracia*. Por supuesto, la burocracia no puede ser entendida como una simple inflación de papeles administrativos; ése es sólo su perfil más fastidioso. Gracias a la entrada en escena del sustento informático, la burocracia ha hallado por fin la solución al problema de la eficiencia, como puede comprobarse sin ninguna dificultad en los países llamados *desarrollados*. Y si en vez de llamar *informatización* a los procedimientos que solucionan la dificultad de la ineficiencia administrativa, los llamamos con su nombre original de *cibernetización*, estaremos mucho más cerca de comprender lo que la administración del Estado contemporáneo significa. La burocracia se muestra entonces como un gobierno impersonal de procedimientos, sustentado en la eficacia cibernética. No es casual que el auge de la hoy llamada «ética procedural», en cualquiera de sus versiones, sea coetánea con la reformulación de la acción de gobierno como administración pública. Así entonces, la democracia liberal tiende de suyo al establecimiento de una forma de gobierno burocrático, que sin la menor dificultad, podría ser agregada a las clásicas taxonomías políticas, con la diferencia de su vocación ecuménico-exclusivista, como se dijo más arriba.

La burocracia sustituye con procedimientos estandarizados a la praxis política prudencial. Esto solamente es posible cuando pueden suprimirse las molestias ocasionadas por la irrupción de acciones cabalmente humanas, y por lo tanto novedosas. El tipo de acciones que presuntamente permitiría un tratamiento científico exacto son, precisamente, las acciones más previsibles entre todas las acciones humanas, es decir, las económicas. Sin embargo, éstas, por ser también humanas, no son totalmente previsibles. Hay ejemplos patéticos en la historia de la economía contemporánea que lo muestran: la crisis de 1930, la crisis de los precios del petróleo de los '70 y, más cerca, el llamado «efecto tequila» que sacudió las economías de varios países iberoamericanos, la crisis de las bolsas asiáticas y últimamente la crisis bursátil de uno de los países más previsibles: Japón. Se trata ciertamente de situaciones imprevisibles. Sin embargo, si la economía ha de ser una ciencia, ella no puede asentar su rango epistemológico en estas situaciones excepcionales que escapan a «lo que sucede la mayor parte del tiempo», para emplear términos aristotélicos⁴⁷. Así entonces, aquellas dos cosas y sólo esas dos que para los clásicos conformaban el espacio público, es decir, la *palabra* (λέξις) y la *acción* (πρᾶξις), ceden su lugar en el Estado contemporáneo a lo antipolítico por esencia: el procedimiento administrativo de la burocracia, posibilitado a su vez por la reducción del ciudadano a la condición de consumidor.

El gobierno burocrático se muestra públicamente en el vocabulario empleado por todas las instancias de la esfera estatal, completamente a-

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 3: 1094 b 19-22, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981).

jeno al de la vida cotidiana o al que los amigos emplean para comunicarse entre sí. El Estado y todos sus apéndices se dirigen a sus miembros en un lenguaje muy específico que no podemos analizar ahora, pero cuyos rasgos más notorios son la uniformidad estilística, la impersonalidad, la desconfianza y la sospecha. Puede notarse fácilmente la diferencia con la perspectiva clásica. Para ésta, uno de los fines principales del Estado es la instauración de la amistad cívica fundada en el amor mancomunado de la perfección. Ahora bien el uso de un lenguaje, por parte del Estado y de todos sus departamentos, donde lo que menos se deja traslucir es el sentimiento de pertenencia a una misión ética y espiritual común, indica claramente que la amistad cívica es un asunto de absoluta irrelevancia. La inflación de procedimientos burocráticos es también una confesión implícita de que el Estado considera a todo ciudadano como alguien en quien no es posible confiar.

El modelo gubernamental burocrático es perfectamente coherente: como se trata de gobernar acciones que por su naturaleza humana son imprevisibles, nada mejor que intentar amoldarlas a una previsibilidad que permita una mejor gobernabilidad. Y a su vez, la manera más factible de asegurar esa previsibilidad, consiste en despojar a los hombres de su carácter de ciudadanos para revestirlos de una pseudodignidad de consumidores, la cual permite un mejor análisis científico de comportamientos posibles. La reducción a esta categoría implica una pérdida sustancial de la libertad (esta vez, de la libertad interior), en tanto las únicas acciones que importan en el mercado de consumidores están ligadas fundamentalmente a aspiraciones derivadas de los aspectos biológico-materiales de la vida. De hecho, buena parte del vocabulario técnico de la economía, está tomado de la biología: crecimiento, desarrollo, etc.⁴⁸. Por eso es sumamente discutible que la economía, ciencia del mantenimiento biológico de la vida, pueda ser una ciencia práctica situada al mismo nivel que la política.

La científicidad de esta última es un asunto muy discutido en el pensamiento clásico, justamente por los irresolubles inconvenientes con que tropieza el tratamiento epistemológico de las acciones humanas que no están ligadas al metabolismo biológico, es decir, a las necesidades cotidianas⁴⁹. A nadie escapa que el pensamiento clásico ha debido resignar un grado importante de exactitud científica en la filosofía de las cosas humanas, es decir, en la moral y en la política⁵⁰.

Aristóteles sostenía en la *Política* que el asunto del mantenimiento de la vida biológica es patrimonio de un saber llamado *economía*. Ahora

⁴⁸ Escribe Hannah Arendt: «Vivimos ya en una una sociedad donde la riqueza se calcula en términos de ganancias y gastos, que no son más que modificaciones del doble metabolismo del cuerpo humano» (*Op. cit.*, p. 133).

⁴⁹ Santo Tomás, a su manera, también vio este problema. Ese tipo de acciones no son propiamente «humanas», sino más bien «del hombre», dice el Aquinate en un muy conocido pasaje del *Tratado de la beatitud* de la *Suma teológica* (I-II q. 1 a. 1c.).

⁵⁰ Pero a esto puede replicarse que la exactitud no es, para los antiguos, el criterio más importante en la jerarquización de las ciencias.

bien, la etimología de este término ha hecho pensar que el Estagirita habría reducido los temas económicos al ámbito restringido del hogar, y que en principio esto no sería de incumbencia política. Esta exégesis se apoya en parte en el hecho de que las economías antiguas eran mucho menos complejas que las de un mundo industrializado y globalizado. Sin embargo, esta es una interpretación apresurada, porque la economía ocupa un importante lugar en la reflexión política aristotélica, como lo prueba el simple hecho de que se refiera a ella ya desde el primer libro de la *Política*. Y esto sin contar los innumerables casos en que los asuntos económicos son la materia principal en varios de sus análisis constitucionales⁵¹. En realidad, lo que el Estagirita dice es que, por más inevitable proyección política que la economía tenga, ella es una ciencia que, al ocuparse de lo que él llama las «necesidades cotidianas», es enteramente distinta de la política, la cual es un saber de otro tipo de necesidades. No se trata, como supone Hannah Arendt, de que no pueda hablarse de «economía política» en el pensamiento antiguo, porque, según ella, eso supondría una contradicción en los términos. Por el contrario, en el pensamiento clásico hay mucha economía política. De lo que se trata, en todo caso, es que la relación entre lo económico y lo político es de una naturaleza diferente a como ella se da en la praxis política contemporánea. De todos modos, resulta muy claro que el ejercicio pleno de las acciones políticas necesita el apoyo de las acciones no políticas, esto es, económicas. Existe, en el pensamiento clásico, una subordinación finalística entre ambos tipos de acciones, subordinación que se desprende de la existente entre las distintas comunidades que la razón práctica va configurando en su dinamismo teleológico. Pero cuando lo económico lleva la delantera, puede hablarse de una «domesticación» de la política, en el sentido de que ella privilegia las necesidades cotidianas. Conviene recordar aquí que en el conocido pasaje del libro III de la *Política* (cap. 8) relativo a las constituciones desviadas, el criterio de desviación es, precisamente, lo económico. Pero el concepto de «ciudadano», indefectiblemente remite a la idea de «ciudad», la cual no es una simple alianza comercial ni bélica, sino un conjunto de hombres libres que se han congregado para la búsqueda en común de una perfección que es, en última instancia, espiritual⁵².

Sea como sea, el espacio público ha sido sustituido hoy por el mercado, y esto se comprueba por el hecho de que el éxito o el fracaso de una política gubernamental son casi íntegramente ponderados con estadísticas económicas. Los argumentos políticos preelectorales que no hagan una muy específica referencia a la posibilidad de mejorar la capacidad de consumo de los electores, están condenados al fracaso.

⁵¹ Por citar un solo ejemplo, vemos que su análisis de las constituciones desviadas se funda en consideraciones de índole económica: cfr. *Polít.* III 8.

⁵² Ver ARISTÓTELES, *Polít.* III 9: 1280 a 31 - 1281 a 4.

3) A este panorama gris, se agrega un tercer rasgo en el cual no podemos detenernos ahora: el de la disolución del estatuto de virtud moral de la justicia en una cuestión exclusivamente jurídico-judicial⁵³.

4) En cuarto lugar, la gradual sustitución del espacio público por el mercado, ha tenido además como una de sus consecuencias más indeseables, el hecho de que cada hombre no considere ya más a su trabajo como *un modo de vida* que, incluso, como en el caso de los oficios, podía transmitirse de generación en generación. Por el contrario, el trabajo, esa actividad en la que de alguna manera está el hombre entero, ha sido transformado en *medio de vida*. El trabajo es pensado ahora más como un instrumento de ganar dinero que como una instancia de florecimiento humano. Esto, según los sugerentes análisis de Hannah Arendt, implica la aparición de una nueva categoría social prácticamente desconocida antes de la revolución industrial: la de los empleados (*jobholders*)⁵⁴. Para tener una sociedad de trabajadores, afirma esta autora, no es necesario que sus miembros sean todos obreros; sólo basta que se considere a cualquier actividad humana como fundamentalmente un medio de vida. Se da así una importancia público-política, desconocida en la antigüedad, al hecho de que los hombres dependen unos de otros para asegurarse la vida biológica⁵⁵. El Estado demoliberal es como un cuerpo absolutamente transparente, que muestra a la luz pública procesos metabólicos cuya privacidad y ocultación ha sido dispuesta por la naturaleza. En otros términos, la frontera entre lo público y lo privado es también la que separa nítidamente lo específicamente humano de lo que el hombre tiene en común con los demás vivientes, según la conocida tesis aristotélica. El ámbito de la *πόλις* es el de las necesidades no cotidianas. Aunque será preciso volver al final sobre esta perspectiva doméstica excesivamente biológica de la que no parece salir el Estagirita.

El mundo se ha convertido entonces en un mundo de empleados, y esa palabra tiene una resonancia innegablemente utilitaria que resume con gran precisión el carácter instrumental del trabajo contemporáneo. La instrumentalización del trabajo trae de suyo, potencialmente, una enorme movilidad laboral: no hay ningún inconveniente en que los trabajadores sean reubicados, como piezas de un gigantesco tablero, en

⁵³ Me he ocupado de eso en «Sobre el derecho y la justicia, en *Razón y praxis*, ed. Alfonso García Marqués y Joaquín García Huidobro (Valparaíso: EDEVAL, 1994), pp. 337-373.

⁵⁴ Dice Hannah Arendt: «[...] hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos "para ganarnos la vida". Tal es el veredicto de la sociedad, y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente» (*Op. cit.*, p. 136).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 56-57: «[...] en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida [...] La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público».

funciones tan diversas como lo exija el mantenimiento de la eficacia empresarial. Esta situación afecta incluso a los altos cuadros dirigentes.

Ahora bien, lo grave de esto, aquello que obstaculiza el sentimiento beneficioso de una cierta raigambre laboral, es que la dinámica de la economía global exige un desarrollo cada vez mayor de los procesos de robotización industrial. Y esta sociedad de trabajadores en que se ha convertido el espacio público, tiende así a crear desocupación. Es una sociedad de trabajadores que cada vez encuentran menos trabajo. La ecuación parece insoluble: la industrialización por la cual apuestan todas las naciones de la tierra, será tanto más eficaz cuanto más consiga robotizarse, es decir, cuanto más prescindida de manos humanas. Pero, «si la automatización se repandiera, ¿qué se puede hacer con esta masa de trabajadores, en adelante sin trabajo, condenados a consumir sin producir, y, sobre todo, qué tipo de hombre crearía semejante estado de cosas?»⁵⁶.

Jeremy Rifkin, en su muy documentada obra *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, cita un pasaje de John Maynard Keynes: «Nos afecta una nueva enfermedad de la que algunos lectores puede que aún no hayan oído su nombre, pero de la que oirán hablar mucho en el futuro inmediato —se denomina “desempleo tecnológico”. Esto significa desempleo debido al descubrimiento según el cual se economiza el uso de la mano de obra excediendo el ritmo al que podamos encontrar nuevos usos alternativos para toda esa mano de obra»⁵⁷.

Para Rifkin, «es un tanto ingenuo pensar que un gran número de trabajadores especializados o sin especializar [...] podrán ser reeducados como físicos, expertos en ordenadores, técnicos de muy alto nivel, biólogos moleculares, consultores de empresa, abogados, contables y similares. En principio, la diferencia en lo referente a niveles educativos entre los que requieren un empleo y el tipo de puestos de trabajo de alta tecnología que se ofrece es tan amplia que ningún programa educativo podría tener como objetivo la adecuada actualización de las prestaciones educativas de los trabajadores como para llegar a adaptarlos a las limitadas oportunidades de empleo existentes»⁵⁸.

Y como él mismo observa en varios pasajes, el problema ya no es la explotación de los trabajadores, sino su irrelevancia creciente en el proceso productivo.

⁵⁶ Maurice WEYEMBERGH, «L'âge moderne et le monde moderne», en AA.VV. *Hannah Arendt et la modernité*, coordination scientifique A.-M. Roviello et M. Weyembergh (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1992), p. 165.

⁵⁷ John Maynard KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, reimpresso en ID., *Essays in Persuasion* (New York: The Macmillan Company, 1931), p. 47, apud Jeremy RIFKIN, *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, trad. de Guillermo Sánchez (Buenos Aires: Paidós, 1996), p. 47.

⁵⁸ J. RIFKIN, *op. cit.*, p. 60.

5) Finalmente, y en estrecha conexión con lo anterior, me referiré a un tema que no ha sido explícitamente abordado por Aristóteles respecto de la democracia: el de la *representación política*.

El Estagirita, en una de sus tantas concesiones tácitas a Platón, había dicho que debido al crecimiento de las ciudades, tal vez ya no se podía pensar en otra forma de gobierno distinta a la democrática. Quizá sea ésta la causa de la particular atención que dedica a este régimen en el libro VI de la *Política*, especialmente en cuanto hace a un par de problemas: el del modo de acceso a las magistraturas y el de la alternancia en el ejercicio de las mismas. Respecto del primero, el filósofo dedica un extenso y complicado análisis en el capítulo 15 de ese libro. Resulta interesante, como dije más arriba, su observación de que el acceso a la magistratura por vía de elección es un procedimiento aristocrático (1300 b 4-5), mientras que la democracia debe designar a sus magistrados, sino a todos, por lo menos a una parte importante de ellos, por vía del sorteo. Pero merece una atención especial en este libro VI de la *Política* el asunto de la alternancia en el poder. En efecto, uno de los problemas más serios planteados por la democracia, especialmente la que cronológicamente ha aparecido en último término, es la extensión indiscriminada de la ciudadanía:

«Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y disponer de ingresos en abundancia, escribe el Estagirita, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y participan en él y en la administración»⁵⁹.

El problema político que plantea la democracia ha de ser resuelto, según Aristóteles, revisando los mecanismos de acceso a las magistraturas. Ahora bien, el Estagirita es perfectamente consciente de que este régimen nace debido al crecimiento demográfico de la ciudad. Sin embargo, en vez de pensar en algún sistema de *representación* política, opta por concentrarse en los modos de acceso a los cargos públicos y de alternancia en ellos. ¿No hubiera sido más apropiado pensar en algún sistema representativo, en vez de abordar complejos análisis de participación de *todos* en la función pública? ¿Por qué, en suma, Aristóteles no habla de la representación política?

Naturalmente, todo cuanto se diga al respecto no podrá pasar de la pura conjetura. A pesar de ello, me arriesgaré con una hipótesis que no me parece tan insensata, especialmente porque atenderá cuidadosamente a la noción de qué cosa es, en definitiva, la praxis política para el Filósofo.

Existen dos verbos griegos, intraducibles al español y tal vez a todas las lenguas modernas occidentales, que aluden directamente a la actividad política y que el Estagirita emplea en su vocabulario. Se trata de πο-

⁵⁹ *Polít.* 1293 a 1ss.

λιτεύειν y ἀγορεύειν. No es casual que estos dos verbos se hayan perdido al mismo tiempo que desaparece la ciudad antigua. Πολιτεύειν y ἀγορεύειν significan lo esencial de la actividad política, el tipo de acción más perfecta que un ciudadano puede llevar a cabo en el espacio político. Cuando el ciudadano «hace» política o cuando habla en la asamblea (la palabra es inseparable de la acción), de alguna manera muestra públicamente quién es él, y al mostrar el quién y no el qué, se presenta ante los demás como alguien irremplazable, en un momento y en un tiempo histórico irrepetibles. La participación directa en los asuntos más importantes de la ciudad, esto es, en las funciones deliberativas o judiciales, es la ocasión única de poner en práctica lo esencial de la propia persona, si es cierto que el hombre es un viviente naturalmente político. Πολιτεύειν y ἀγορεύειν son las acciones y las palabras mediante las cuales esa naturaleza puede alcanzar la cima de lo humanamente concebible, y ésa es tal vez la razón de Aristóteles para no despreciar completamente la democracia. En efecto, esta constitución es la única que, debidamente corregida en algunos asuntos importantes, ofrece la posibilidad de una participación *mayoritaria* en la excelencia de aquellas dos acciones. Es bueno que algunos hombres puedan alcanzar la ἀρετή específica del πολιτεύειν y el ἀγορεύειν, y que éstos sean los verdaderos ciudadanos, pero mucho mejor sería que *todos* los habitantes de la ciudad la alcanzaran, incluso los pueblos bárbaros (ἔθνοι)⁶⁰. Cuando el ciudadano «hace» política, pone en acto ante sus conciudadanos sus mejores facultades, las que han sido objeto de un cuidadoso entrenamiento en la virtud. Cuando el ciudadano «hace» política, abre ante los demás nuevas posibilidades del espacio público-político, lo renueva, lo vivifica con el único alimento que este espacio admite, esto es, el de la εὐπραξία, la acción virtuosa, y el de las bellas palabras. Así pues, dada la especial calidad de la acción política, se comprende que resulte disparatado pensar que semejante acción pueda delegarse en un tercero, en un representante. Puede designarse un representante para una acción específica y puntual, con un comienzo y un fin muy determinados, como por ejemplo la compra o venta de alguna propiedad, la ejecución de un testamento o de algún acto de acuerdo a instrucciones previas⁶¹. Pero no puede delegarse en un tercero la capacidad misma de vivir políticamente, es decir, de vivir según aquello que

⁶⁰ *Ethic. Nicom.* 1094 b 7-10: «[...] aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo (ἔθνοι) y para ciudades (πόλῃσι)». «Ἔθνος, c'est le peuple barbare, pol-lis, la cité grecque», señala el comentario *ad locum* de Gauthier-Jolif.

⁶¹ «En la palabra *representar*, en sentido jurídico, el prefijo *re* parece significar: hacer que una cosa o una persona esté presente en donde debe estarlo y se espera que lo esté. En el sentido ordinario, *hacer las veces de...*, este prefijo parece más bien expresar la idea de una segunda presencia, de una repetición imperfecta de la presencia primitiva y real [...]» (J. LACHELIER, «Representación», en A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* [Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1967]).

permite la expresión de lo más humano en el hombre⁶². La representación es en el fondo un procedimiento jurídico excepcional, cuyo empleo ha de ser cuidadosamente acotado en un campo de acción muy específico. Ahora bien, la democracia, al extender indiscriminadamente la ciudadanía, busca la participación concreta de *todos* los ciudadanos en las acciones políticas; éstas tienen un alcance infinitamente más vasto que la restringida esfera de los actos delegables en un representante. Y la clave para alcanzar esa participación extendida está en el ajuste de los mecanismos de alternancia en las magistraturas y de distribución de las mismas entre ciudadanos virtuosos, no en la representación. Hablar aristotélicamente de una constitución política «representativa» es un sinsentido. El *πολίτης* aristotélico no es un «representante», no es un *mandatario*, sino un hombre virtuoso que actúa y habla en su propio nombre y que asume como propios los actos y palabras, no de sus supuestos representados o de la multitud, sino de sí mismo en función del beneficio común.

Desde una perspectiva aristotélica, la representación política no es una respuesta válida a las exigencias de la megalópolis porque la praxis política es inalienable, independientemente del tamaño de la ciudad. La representación tiene sentido solamente cuando el espacio público-político, que es un espacio práctico, conformado por acciones humanas, ya no existe. Como es imposible designar un representante para que actúe políticamente, la única posibilidad de la representación depende de que ella se ejerza en un espacio donde la praxis genuina no es importante. El comienzo histórico del concepto de representación puede situarse así en el comienzo de las teorías contractualistas y del Estado-nación⁶³. Pero para Aristóteles, la *κοινία πολιτική*, la comunidad política, nace justamente cuando las comunidades advierten que los hombres no se han asociado solamente para *vivir*, sino para *vivir bien*⁶⁴. Ésa es la diferencia específica entre la *πόλις* y la biocenosis. El *vivir* solamente, aun cuando de por sí tiene cierta dulzura natural⁶⁵, es común con los animales. En

⁶² Así como el fin de la política es algo «superficial» (cfr. *Ethic. Nicom.*: 1095 b 24), la vida contemplativa no es específicamente humana. Ella es común con los dioses (*Ibid.*, 1177 a 12ss).

⁶³ «El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos [sc. a los hombres] de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio [...]» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, cap. XVII, edición preparada por C. Moya y A. Escotado [Madrid: Editora Nacional, 1979], p. 267. Itálicas mías). Ver el estimulante libro de M. L. LUKAC DE STIER, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Instituto para la Integración del Saber, 1999).

⁶⁴ Cfr. *Polit.*: 1280 a 31-32.

⁶⁵ Cfr. *Polit.*: 1278 b 27-30.

cambio para el primero de los contractualistas modernos, Hobbes, la primera y la segunda ley natural, que constituyen el fundamento mismo del contrato social, están articuladas en torno de la conservación de la vida biológica. La inversión de las categorías aristotélicas no puede ser más completa. Este punto de vista fue radicalizado aún más por Locke y con esto estamos en posesión de la teoría política específica del Estado-nación. Así entonces, no parece casual que el reemplazo del espacio público-político por el mercado haya coincidido históricamente con la aparición del Estado-nación, con las teorías contractualistas y con la noción de representación⁶⁶.

Cuando se produce esta sustitución del espacio público-político por el mercado, la *eupraxia* es reemplazada por la emancipación de la actividad humana de *trabajo*, de modo que nuestras comunidades contemporáneas son esencialmente comunidades de trabajadores, tal como lo ha señalado Hannah Arendt en *La condición humana* (1958). La ciudadanía moderna está, de hecho, estrechamente asociada con el trabajo, es decir, con aquella actividad que precisamente Aristóteles rechaza como condición de acceso a la ciudadanía porque está ligada, no a la libertad, sino a la necesidad⁶⁷. Y justamente, el espacio político se distingue de las comunidades infrapolíticas en que no está regido por la necesidad. Ésta es también el reino de la violencia, es decir, de ese reino donde la palabra y la persuasión, ligadas a su vez a la deliberación y a la amistad cívica, no tienen lugar.

La emancipación de la actividad de trabajo ha sido entonces fundamental en la redefinición moderna de la ciudadanía, una redefinición que segrega del espacio público-político a la *εὐπραξία* y a la novedad con que ella renueva el mundo común, para reemplazarla por comportamientos más o menos pronosticables. La acción humana, con toda su carga de imprevisibilidad e irrepitibilidad, cede así su lugar a la rutina de los comportamientos.

Así pues, si bien la ciudadanía aristotélica puede ser acusada de discriminatoria y elitista, y de hacer lugar a ciudadanos de segunda clase, el ciudadano contemporáneo, que se hace representar para que otro actúe por él en un espacio dudosamente político, corre el riesgo de no ser más que un consumidor o un usuario, ignorante de aquellas acciones por las

⁶⁶ Ver sin embargo la opinión de J.-J. Rousseau respecto de la representación política: «Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine [...] À force de paresse et d'argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre [...] L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement, ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation» (*Du contrat social* III 15 éd. de Jean Roussel, Classiques Garnier).

⁶⁷ No me refiero aquí al trabajo en sí mismo como una dimensión antropológica, en la cual lo humano puede alcanzar una de sus más sublimes expresiones, tal como bien lo entendió el movimiento monástico. Aludo más bien a la *emancipación* de esta actividad, y en ese sentido hago más las estimulantes reflexiones de Arendt sobre este asunto.

cuales valdría la pena ser un ciudadano en el sentido principal del término.

Conclusión

Este rápido análisis del espacio público demoliberal contemporáneo, ha querido insistir sobre algunos de sus aspectos más desventajosos. Pero a pesar de todo, esto no autoriza la entrada en escena de un pesimismo a ultranza cuyo punto final es, casi siempre, el cinismo. Semejante actitud solamente estaría justificada en tanto se supusiera, no solamente la existencia de una ley histórica inexorable, sino también que es dado al hombre conocer la dinámica de dicha ley. Del hecho de que la historia sea, en definitiva, una construcción humana, no se sigue necesariamente que también tengamos el privilegio de conocer con anticipación su desenvolvimiento. La gran paradoja está en que la misma construcción humana de la historia, debe contar, sin embargo, con una cuota de imprevisibilidad que en *cualquier momento y en cualquier lugar* puede desmentir los pronósticos más moderados, no sólo políticos, sino incluso, económicos. Por eso, hay dos creencias un tanto inmaduras que conviene expurgar de cualquier ideario político. Una de ellas es la certeza de un destino de grandeza, la cual, de algún modo, genera su contraria: la presunción apocalíptica de la ruina. En realidad, no consta que estemos predestinados a nada, y justamente por eso resulta irresponsable conjeturar el advenimiento espontáneo de una de esas dos supuestas predestinaciones. Es verdad que la consecución de un modo político de convivencia es el fin natural de todas las posibilidades humanas de asociación. Pero también es cierto que tal acabamiento finalístico no está garantizado en ninguna de sus etapas evolutivas; el orden político es un asunto de acciones humanas libres y no de comparecencia histórica automática de la grandeza o la ruina. La instancia política de la vida humana está *encomendada* y no *garantizada* por la naturaleza. Y la naturaleza en cuestión aquí es la humana, cuyo modo más genuino de expresión es la *πρᾶξις*, la acción. Ahora bien, el poder innovador que cada acción humana contiene potencialmente como su núcleo acerado, es también la condición de posibilidad de un cambio radical de cualquier estado de cosas. La praxis no está encadenada ni a la fuerza del destino ni a la de las supuestas leyes históricas, sino sólo a la fuerza de la voluntad, que es, por esencia, libre.

Para que esto no quede como una abstracta formulación de deseos, ahora, en el final, podría mostrarse una posible línea concreta de acción alrededor de la cual podría estructurarse toda una terapia política. Se trata de una idea explorada por Hannah Arendt y consiste en esto: como en realidad lo que siempre ha salvado al mundo son las *acciones nuevas*, es preciso, en primer lugar, custodiar la condición de posibilidad de esas acciones nuevas. Y lo primero es entonces darle a la *natalidad* la impor-

tancia política que realmente merece. La natalidad es para Arendt, incluso, la categoría política más importante porque ella es la raíz profunda de un nuevo comienzo⁶⁸:

«El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción [...] Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo [...] Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”»⁶⁹.

Ahora bien, como la forma humana de venir al mundo y de comenzar a formar parte de él exige la intervención irremplazable del amor familiar, una política que verdaderamente se interese por un cambio en la calidad de vida de los ciudadanos, debe considerar la felicidad y el bienestar de la comunidad doméstica como el primer bien político que debe ser tutelado.

En este punto es preciso remontar cierta estrechez de miras de la filosofía política clásica respecto de la comunidad doméstica. A pesar de los análisis que Aristóteles le consagra en el libro I de la *Política*, flota la sensación, hasta ahora no desmentida por ningún especialista, de que en el fondo la οἰκία es una comunidad ontológica y funcionalmente subordinada a la πόλις, en tanto su fin es el de satisfacer las necesidades cotidianas. El Estagirita no parece muy dispuesto a conceder una importancia temático-sistemática decisiva a la οἰκία como agente principal en la educación del carácter, es decir, en la formación de los buenos sentimientos, las emociones y, sobre todo, en la educación del apetito inteligente, i. e., en lo que hoy llamamos *voluntad*, la cual es nada menos que la sede de la virtud de *justicia*. Si la pedagogía ética, que tiene en la ley su instrumento más perfecto, es una cuestión de formación de hábitos, no es preciso insistir sobre la importancia de esa formación cuando el alma, en su infancia, conserva todavía el calor reciente del origen y es perfectamente maleable, dispuesta a acoger la configuración virtuosa, que es su derecho más vital. Los estudios aristotélicos de la comunidad doméstica, sin embargo, están efectuados casi excluyentemente a la luz

⁶⁸ La categoría de natalidad, señala André Engrén (*La pensée politique de Hannah Arendt* [París: PUF, 1984], p. 51), es realmente original como objeto de reflexión filosófica. Los filósofos, desde Platón en el *Fedón* hasta Heidegger en *Ser y Tiempo*, han pensado más bien en la muerte. La filosofía ha sido concebida, incluso, como una *meditatio mortis*, casi nunca como una reflexión sobre el comienzo de la vida. Las excepciones más conocidas son, siempre según Engrén, las de Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (París: Aubier, 1963), p. 407ss), y M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Ibi: Gallimard, 1945), p. 410ss.

⁶⁹ Hannah ARENDT, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1993), p. 266.

de la instancia política. Por otra parte, si bien en el pensamiento cristiano asistimos a un creciente interés por la familia, no es menos cierto que la tradición cristiana tampoco parece haber dedicado, por lo menos hasta hace poco, una atención temática privilegiada a la institución familiar. Sería muy extenso ocuparse de esto ahora, pero no puede dejar de mencionarse esta situación por lo menos curiosa del pensamiento cristiano: uno de sus temas predilectos, y por cierto novedosos respecto de la antigüedad, es el del Amor. El Amor es la relación más perfecta concebible entre Dios y los hombres. A su vez, la expresión más vívida y más ontológicamente vital de ese Amor participado, tiene en la familia su contexto supremo. Una prueba *per opposita* de esto es que no hay dolor comparable ni más psicológicamente asolador que la fractura de ese Amor en el seno de la familia, ya sea por la pérdida de un hijo, tal como está magníficamente expresado en *La piedad* de Miguel Ángel, o bien en la fractura del Amor entre los esposos. En una palabra si los embates contra la institución familiar tienen un efecto tan biográficamente profundo, la comunidad doméstica tiene entonces, claramente, una función mucho más importante que la de satisfacer las necesidades cotidianas. Esta función ha sido reivindicada por el cristianismo, pero no tanto por la tradición, según se desprendería de sus textos filosóficos más importantes (sería difícil hallar algo sistemático sobre la familia en los escritos de San Alberto Magno o de Santo Tomás, por ejemplo), cuanto por la doctrina eclesiástica reciente. En esta última parece haber una mayor conciencia de que la familia es el contexto donde el Amor tiene su manifestación más palmaria. Este hecho puede constituir un punto de partida epistemológica y filosóficamente legítimo para una investigación acerca de la felicidad humana, y no tiene por qué caer en los riesgos de un emotivismo ético.

De ahí entonces que una legislación que no tome en cuenta la venida al mundo de nuevos hombres, que sea indiferente a la estabilidad de la institución doméstica, que se desinterese por la existencia y subsistencia de las familias, que permita la formación de bolsones familiares de pobreza doméstica pudiendo evitarlo, es una legislación abyecta y, además, políticamente suicidaria. Es preciso, por eso, revertir legislativamente la errónea suposición de que los problemas económicos, sociales y políticos, tienen como única solución la dimensión macroscópica o puramente estructural.

Si es verdad, como dice Fukuyama, que todos los países que se modernizan económicamente tienden a substituir las formas tradicionales de convivencia, en particular la familia, por otras formas de organización que garanticen una mayor eficacia de los procesos productivos, urge entonces revisar cuidadosamente cómo habrán de adoptarse tales procesos de modernización económica. Si la irrupción de un mundo gobernado por los intereses empresarios implica, según entiende Fukuyama, el reemplazo de la institución familiar por otras formas de organización financieramente más eficientes y funcionales, deberá entonces

privilegiarse la discusión acerca de la *viabilidad ética* de tales procesos de modernización económica, con un especial énfasis en la respuesta a la pregunta: ¿de qué manera la adhesión a un estilo de producción y distribución económica promueve la felicidad y la integridad moral de la comunidad doméstica?

Tenemos, para terminar, el siguiente *status quaestionis*: en el pensamiento clásico, la comunidad doméstica merece un importante lugar sistemático en la reflexión sobre los asuntos políticos. Pero su sentido queda totalmente asimilado por la teleología política. En el pensamiento cristiano, por su parte, el fuerte reposicionamiento axiológico de los asuntos políticos, ha liberado a la sociedad familiar de su dependencia finalística exclusiva de la comunidad política. Sin embargo, a pesar de esto, no hay, hasta muy recientemente por lo menos, una reflexión sistemática que resalte la importancia de la familia como matriz política. De ahí entonces la necesidad de combinar lo mejor de estas dos tradiciones, la griega y la cristiana, en una reflexión acerca de una forma de organización política que, sin agotar el sentido definitivo de la existencia en lo político, comprenda que la consecución del fin último, que no es político, sólo es asequible *modo politico*. Y que en esa ascesis política, la comunidad familiar es la raíz primera de amor donde abrevan las participaciones de compasión, justicia y amistad, a falta de las cuales ninguna comunidad merece llamarse política. Cuando esto se comprenda en todo su alcance, podrán reexaminarse los requerimientos de la convivencia democrática bajo una nueva luz.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

