

69. Michael Walzer, "The civil society argument", p. 97.
70. Michael Walzer, "The civil society argument", p. 99.
71. Michael Walzer, "The civil society argument", p. 100.
72. Michael Walzer, "The civil society argument", p. 100.
73. Michael Walzer, "The civil society argument", p. 104.
74. Paul Hirst y Grahame Thompson, *Globalization in Question*, Cambridge, Polity Press, 1996.
75. Véase, por ejemplo, Hilary Wainwright, *Arguments for a New Left, Answering the Free Market Right*, Oxford, Blackwell, 1994, cap. 3.
76. Véase April Carter, *Marx: A Radical Critique*, Brighton, Wheatsheaf, 1988, y "Outline of an anarchist theory of history" en *For Anarchism: History, Theory and Practice*, D. Goodway (ed.), Londres, Routledge, 1989, pp. 176-197.
77. James O'Connor, "Socialism and ecology", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 1, 1992, pp. 117-129.
78. Véase también M. Olson, *The Rise and Decline of Nations*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1988.
79. Véase David G. Green, *Reinventing Civil Society*, Londres, IEA, 1993.

*Segunda parte*

## **Hacia una democracia confederal inclusiva**

## Hacia una nueva concepción de la democracia

El presente capítulo tiene dos objetivos: el primero es mostrar la incompatibilidad de la democracia con cualquier forma de concentración del poder y examinar lo que lleva implícito el hecho de que ni la democracia representativa ni la economía de mercado puedan ser caracterizadas como democracia política o económica respectivamente; y el segundo elaborar una nueva concepción de democracia que extienda la esfera pública a los ámbitos económico, social y ecológico.

En la primera parte se demuestra la incompatibilidad de la democracia con las dos versiones de la economía del crecimiento (capitalista y 'socialista'). En la segunda parte se describe la relación de las concepciones de democracia con las diferentes concepciones de libertad. Se introduce, además, la distinción entre las formas de democracia 'estatistas' y no estatistas. En la tercera parte se examinan y contraponen las principales concepciones de democracia. Se demuestra que las diferentes concepciones de democracia 'radical' que la 'izquierda' está elaborando en la actualidad tienen poco en común con el significado clásico de democracia como participación igual en el poder.

En la parte final, se explica la concepción de democracia inclusiva y se examinan sus componentes, es decir, el político, el económico, el ecológico y también la 'democracia en la esfera social'. Se subraya que la nueva concepción da por sentado que la democracia no es sólo determinada estructura que implica igualdad política y económica, sino un proceso en el que la sociedad se instituye a sí misma y un proyecto, tema que se examina más en el Capítulo 8. Por último, se analizan las diferentes concepciones de ciudadanía y se contraponen a la concepción que trae implícita la democracia inclusiva.

### La democracia y la economía de crecimiento

Como vimos en el Capítulo 2, la dinámica del 'crece o muere' de la economía de mercado condujo a la economía de crecimiento que, en el siglo XX, tomó la forma de una economía de crecimiento capitalista o una economía de crecimiento 'socialista', que implicaban un alto grado de concentración del poder económico. Sin embargo, como la concentración económica es incompatible con la extensión del poder político, no es raro que la creciente concentración del poder económico haya ido acompañada de la correspondiente concentración de poder político. Por lo tanto, como todas las concepciones de democracia implican la dispersión del poder, en la medida en que ambas versiones históricas de la economía del crecimiento implican un alto grado de concentración del poder, son también incompatibles con la democracia. Pero examine-

mos más detalladamente la compatibilidad de la democracia con las dos versiones de la economía de crecimiento.

### ***La compatibilidad de la democracia con la economía de crecimiento capitalista***

La incompatibilidad de la democracia con la economía de crecimiento capitalista se basa en el hecho de que los principales elementos de este tipo de economía de crecimiento, crecimiento y extensión de los mercados, son incompatibles con la democracia. Con respecto al crecimiento, la dinámica del 'crece o muere' de la economía de crecimiento capitalista ha llevado no solo a la concentración del poder económico sino también a la concentración del poder político. De hecho, la concentración del poder político ha sido el complemento funcional de la concentración del poder económico. De ese modo, la concentración del poder político en manos de los parlamentarios en la fase liberal condujo a un grado mayor aún de concentración en manos de los gobiernos y los dirigentes de los partidos de 'masa' en las fases estatista y neoliberal, en detrimento de los parlamentos<sup>1</sup>. Además, confirmando la incompatibilidad histórica de la democracia con el crecimiento capitalista, Robert Basso, un economista de Harvard, en un artículo escrito para el *Journal of Economic Growth* (1996), luego de estudiar 100 países entre 1960 y 1990, llega a la conclusión de que los índices de crecimiento económico tienen una relación negativa con el desarrollo de la democracia.

Con respecto a la mercantilización creciente, a saber: el proceso histórico que desde el momento en que surgió la economía de mercado supuso la progresiva eliminación de los controles sociales sobre el mercado, la incompatibilidad de dicho proceso con la democracia es obvia. Como vimos anteriormente, la minimización de los controles sociales sobre el mercado favorece a -y siempre ha sido el objetivo de- la pequeña minoría que posee y/o controla los medios de producción. Entonces, puesto que en una economía de crecimiento capitalista los que no tienen el control del proceso económico son quienes constituyen la gran mayoría de la población, cuanto más oligárquica es la forma de organización política, más responde la economía al proceso de extensión de los mercados.

Por lo tanto, no es sorprendente que la fase internacionalizada actual de extensión de los mercados, que implica más concentración del poder económico, haya ido acompañada de una concentración paralela del poder político. Así que, aunque es verdad que hoy, cuando nos vamos acercando al nuevo milenio, estamos asistiendo al fin de la soberanía, como señala Thomas Martin<sup>2</sup>, no es la soberanía en general la que se va perdiendo sino la soberanía del Estado-nación, en particular su soberanía económica. El debilitamiento de la soberanía del Estado está directamente relacionado con la fase internacionalizada actual de la economía de mercado y la consiguiente decadencia del Estado-nación. En este contexto, se puede afirmar que la soberanía del Estado está siendo reemplazada por la soberanía del mercado por un lado y por una forma de soberanía supranacional por el otro. Lo primero significa que hoy, más que nunca, es el mercado el que define los derechos humanos vigentes, no sólo los derechos económicos, sino también quien puede ejercer realmente sus derechos humanos en general. Lo segundo significa que, en la actualidad, el poder político y económico está concentrado en el plano supranacional de las instituciones interestatales (Organización Mundial del Comercio, FMI, Banco Mundial) y en el plano de la red de gobiernos regionales que se está formando<sup>3</sup>.

El efecto histórico conjunto del crecimiento y la extensión de los mercados en política es que en la economía de crecimiento capitalista, la política se ha convertido en di-

plomacia<sup>4</sup> y son algunas organizaciones -'los analistas de sistemas del momento actual'- las que elaboran las políticas y planifican su ejecución<sup>5</sup>. Además, el debilitamiento continuo de la soberanía económica del Estado se está acompañando de la transformación paralela de la esfera pública en administración pura. Por ejemplo, se están estableciendo bancos centrales internacionales, que, en el futuro, independientes del control político, tomarán decisiones cruciales sobre la vida económica de millones de ciudadanos (véase, por ejemplo, la creación de un banco central europeo que asumió el control de la moneda común europea). Hannah Arendt describió proféticamente este estado de cosas aunque no pronosticó que iba a ser la concentración de poder en las alturas lo que conduciría a la administración pura más que a la 'extinción del Estado':

*Una victoria completa de la sociedad siempre producirá una especie de 'ficción comunista', cuya característica política sobresaliente es que en efecto la gobierna una 'mano invisible', a saber: nadie. Lo que tradicionalmente llamamos Estado y gobierno da paso aquí a la administración pura, un estado de cosas que Marx predijo acertadamente como la 'extinción del Estado', aunque se equivocó al suponer que solamente una revolución podría provocarla y se equivocó más aún cuando creyó que esa victoria completa de la sociedad iba a significar el surgimiento final del 'reino de la libertad'.<sup>6</sup>*

### ***La compatibilidad de la democracia con la economía de crecimiento 'socialista'***

En lo que respecta a la economía de crecimiento 'socialista', su incompatibilidad con la democracia se basa en el hecho de que el paradigma social dominante en el 'socialismo real' que ya no existe se fundaba en la idea de que el objetivo principal de la sociedad humana era aumentar al máximo la producción y desarrollar las fuerzas productivas. Por lo tanto, en la medida en que el logro de ese objetivo implicaba la concentración del poder económico y político en manos de la élite y los planificadores del partido burocrático, la concentración del poder era inevitable. Además, el hecho de que se supusiera que el paradigma social dominante se fundaba en una 'ciencia' (el marxismo) implicaba la necesidad imperiosa de 'probarlo', en el sentido de producir mejor que todos los sistemas económicos competidores. Por lo tanto, la élite soviética no tenía ninguna duda acerca de lo que debía sacrificarse en cualquier conflicto posible entre el paradigma social dominante y la democracia. Entonces, no es de extrañar que ya en 1920 Lenin declaraba que 'en el fondo cualquier tipo de democracia, como la superestructura política en general... sirve a la producción' y recordaba a los románticos que querían volver al control obrero y a la democracia industrial que 'la industria es indispensable, la democracia no'<sup>7</sup>.

Así pues, mientras que el proyecto leninista original para la democracia soviética, como se define en *El Estado y la Revolución*, se refería a la transformación de las relaciones de poder, la élite soviética, a partir de 1920, sostuvo firmemente la opinión (los acontecimientos 'externos' desempeñaron, sin duda, un considerable papel en esto) de que el socialismo consistía enteramente en la igualdad de las relaciones de propiedad y de ninguna manera en la igualdad de las relaciones de poder. El incentivo era obvio: alcanzar el objetivo de aumentar al máximo la producción, objetivo que había sido determinado como el principal del socialismo. Como señala Harding:

*El socialismo era concebido como el aumento de la producción al máximo, lo que sólo podía realizarse mediante la propiedad estatal de los medios de producción y*

*la aplicación de un plan nacional para la distribución de todos los recursos... el asunto era... convencer a sus partidarios de que las cuestiones fundamentales que interesaban a la sociedad no eran en absoluto las cuestiones políticas que implicaban el poder de algunos sobre los demás... sino que eran, más bien, las cuestiones cuya resolución óptima procedía de la aplicación correcta del conocimiento objetivo o científico.*<sup>8</sup>

Por lo tanto, la historia ha demostrado sin ambigüedad que la democracia es incompatible con las dos versiones de la economía del crecimiento. La cuestión crucial que surge aquí es la de saber si no es sólo la economía de crecimiento -como se desarrolló históricamente- la incompatible con la democracia, sino las mismas concepciones, liberal y socialista, de la democracia, en las que se basan ambas versiones.

## Democracia, libertad y autonomía

De pocas palabras, salvo quizá la de socialismo, se ha abusado tanto durante el siglo veinte como de la palabra 'democracia'. La manera corriente en la que se ha desvirtuado el significado de la democracia, de la que son responsables principalmente los académicos y políticos liberales pero también los teóricos libertarios, es la de confundir el sistema oligárquico de 'democracia' liberal que domina actualmente con la democracia misma. En un libro de texto moderno sobre la democracia encontramos un buen ejemplo de esa tergiversación en la siguiente introducción al tema:

*La palabra democracia procede de los griegos y significa literalmente gobierno del pueblo. A veces se dice que el gobierno democrático se originó en las ciudades-Estados de la antigua Grecia y que los ideales democráticos han llegado hasta nosotros desde aquella época. Sin embargo, en realidad esta afirmación es vana. Los griegos nos legaron la palabra pero no nos proporcionaron un modelo. Los supuestos y las costumbres de los griegos eran muy diferentes de los que tienen los demócratas modernos.*<sup>9</sup>

Así, el autor, tras afirmar que la democracia es un tipo de 'gobierno' (error que repiten hoy varios libertarios y anarquistas), prosigue afirmando que:

*Si se entiende por gobernar la actividad de lograr decisiones autoritarias que dan como resultado leyes y reglamentos que obligan a la sociedad, entonces es obvio que (salvo ocasionales referéndums) sólo una pequeña minoría de individuos pueden ser gobernantes en las populosas sociedades modernas. De modo que, para que la definición sea aplicable, debe tomarse el gobernar en el sentido mucho más laxo de elegir a los gobernantes e influir en sus decisiones.*<sup>10</sup>

Tras concluir que no es posible dar 'una definición objetiva y precisa de democracia'<sup>11</sup>, el autor dedica el resto del libro a examinar los regímenes occidentales, a los que llama 'democracias'. Sin embargo, como trataremos de demostrar más abajo, el concepto moderno de democracia no tiene casi ninguna relación con la concepción griega clásica. Además, la costumbre actual de agregar varios adjetivos calificativos al término democracia ha confundido más el significado del mismo y ha creado la impresión de que existen varias formas de democracia. Así, los liberales se refieren a la democracia 'moderna', 'liberal', 'representativa' o 'parlamentaria', los socialdemócratas hablan sobre la democracia 'social', 'económica' o 'industrial' y finalmente los leninistas solían hablar de democracia 'soviética' y, más tarde, de democracias 'populares' para describir los países del 'socialismo real'.

Pero, como se intentará demostrar en el presente capítulo, hay sólo una forma de democracia en el plano político, es decir, el ejercicio directo de la soberanía por las personas mismas, una forma de institución de la sociedad que rechaza cualquier forma de 'gobierno' e institucionaliza la distribución igual del poder político entre todos los ciudadanos. La hipótesis que hacemos de que hay sólo una forma de democracia política tiene dos consecuencias importantes.

La primera es que todas las demás formas de la llamada democracia ('representativa', 'parlamentaria', etc.) no son sino diversas formas de 'oligarquía', es decir, gobierno de unos pocos. Esto implica que los únicos adjetivos que pueden calificar la democracia son los que se emplean para extender su alcance a fin de tener en cuenta la democracia en los ámbitos económico o social más amplio. El uso de tales adjetivos se justifica por el hecho de que la democracia económica, o la democracia en los lugares de trabajo, etc., era en efecto desconocida para los atenienses, para quienes a la esfera pública pertenecía solamente la actividad política. Así, como señala Hansen, 'los historiadores concuerdan en que en Atenas la igualdad era un concepto puramente político que nunca se extendió a los terrenos social y económico'<sup>12</sup>. Es por esto por lo que en el presente libro, para denotar la extensión de la concepción clásica de democracia a los terrenos social, económico y ecológico, calificamos la palabra democracia con el adjetivo de 'inclusiva'.

La segunda consecuencia de nuestra hipótesis es que el verdadero significado de los argumentos que presenta la 'izquierda' partidaria de la 'sociedad civil' en favor de 'profundizar' la democracia es el de hacer los regímenes actuales de Occidente, que Castoriadis caracterizó acertadamente como 'oligarquías liberales'<sup>13</sup>, menos oligárquicos. Un ejemplo típico de ese tipo de argumentos pseudodemocráticos nos lo proporciona David Beetham que afirma que 'las discusiones sobre el significado de la democracia, que pretenden ser desacuerdos conceptuales, son en realidad discusiones sobre cuánta [el subrayado es mío] democracia es deseable o practicable... de cada conjunto de acuerdos políticos existente; es así significativo preguntar cómo podrían hacerse más democráticos'<sup>14</sup>. De este modo, el autor, después de soslayar la cuestión crucial del concepto de democracia aceptando implícitamente que la diferencia entre la concepción clásica y la liberal de democracia es sólo cuantitativa (véase página 172), saca la cómoda conclusión de que, puesto que la actual democracia liberal es una democracia, la única cuestión es ¡cómo hacerla más democrática! No es de extrañar que el mismo autor, atendiendo a premisas tan insustanciales, deduce fácilmente el juicio pretencioso de que 'no hay ninguna alternativa democrática seria'<sup>15</sup> y pasa tranquilamente a discutir la cuestión de las 'limitaciones' de la democratización, es decir, hasta dónde puede llegar la democratización sin amenazar el mismo orden 'democrático' actual.

Pero cualquier concepción de democracia depende fundamentalmente del significado que se asigne a la libertad y la autonomía. Esto supone que nuestro punto de partida para examinar las diferentes concepciones de democracia debe ser una discusión del significado de la libertad y la autonomía, términos que, como los de democracia y socialismo, han sido objeto de tanto uso y abuso, especialmente en el presente siglo.

## ¿Cómo definir la libertad?

Sirve como punto de partida para definir la libertad la distinción que introdujo Isaiah Berlin<sup>16</sup> entre lo que denominó los conceptos 'negativo' y 'positivo' de libertad. El primero se refiere a la ausencia de restricción, es decir, la libertad para que la persona haga lo que desee, mientras que el segundo se refiere a la libertad de 'hacer cosas', dedicarse al desarrollo propio o participar en el gobierno de la sociedad a la que se

pertenece. En líneas generales podríamos afirmar que, históricamente, el concepto negativo de libertad fue el que adoptaron los liberales, los anarquistas individualistas y los libertarios, mientras que los socialistas y la mayoría de los anarquistas utilizaron el concepto positivo.

Así, filósofos liberales como Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y otros desarrollaron el concepto negativo de libertad, pues su principal interés era establecer criterios para determinar los límites adecuados de la acción del Estado. En la filosofía liberal, los ciudadanos son libres en la medida en que no son obligados por leyes y reglamentos. Por lo tanto, es obvio que la concepción liberal de libertad supone las relaciones de poder implícitas en la existencia del Estado y el mercado, siempre y cuando éstas estén 'dentro de la ley'. En otras palabras, la concepción liberal de la libertad presupone la existencia del Estado como entidad separada de la sociedad; en este sentido, su concepción de la democracia es 'estatista'.

El concepto negativo de libertad recibió críticas por varios motivos. Los propios liberales han criticado esta concepción porque no implica siquiera el derecho mismo de elegir gobernantes en una democracia liberal<sup>17</sup>, que es claramente una 'libertad de hacer algo' y no una 'ausencia de restricción'. Pero más importante aún es la crítica filosófica de que los seres humanos siempre han vivido en comunidades unidas por normas sociales y que, por lo tanto, su historia no es simplemente una historia de individuos aislados que se juntan para formar una sociedad civil, como suponen filósofos liberales como Hobbes y Locke. En otras palabras, los valores humanos están determinados socialmente y las normas sociales que los resguardan no representan una restricción de cierta libertad preexistente sino que son parte de las condiciones de una vida satisfactoria<sup>18</sup>.

Por el otro lado, el concepto positivo de libertad se asocia normalmente con la realización de sí mediante la institución política de la sociedad, que supuestamente expresa la 'voluntad general'. Pero entonces, por supuesto, surge inmediatamente la pregunta: ¿qué tipo de institución de la sociedad podría expresar esa voluntad general? Históricamente, la concepción positiva de libertad, al igual que la concepción negativa, se ha asociado con la concepción 'estatista' de democracia; el Estado está separado de la sociedad y debe expresar la voluntad general. En particular, durante el período que va desde el comienzo del siglo XX hasta la Segunda Guerra Mundial, el concepto positivo de libertad estaba de moda entre los estatistas de todas las tendencias: desde los nazis hasta los estalinistas. No es extraño que el derrumbamiento del estatismo como ideología y práctica política haya conducido al correspondiente debilitamiento del concepto positivo de libertad y al actual florecimiento de su concepción negativa. Sin embargo, como demostraré más abajo, no hay ninguna relación intrínseca entre el concepto positivo de libertad y la forma 'estatista' de la democracia. En realidad, lo opuesto es lo que es cierto. Una forma estatista de democracia es incompatible con cualquier concepto de libertad, positivo o negativo, dada su incompatibilidad fundamental con la libre determinación y la autonomía (individual y colectiva).

Por todo esto, el carácter ambivalente de la relación establecida entre la forma estatista de la democracia y la libertad llevó a una situación en la que tanto el ala estatista como la no estatista de la izquierda adoptaron la concepción positiva de la libertad en lo que se refiere al control conciente sobre la sociedad y la naturaleza. Así, del lado del socialismo de Estado, Engels definió la libertad como 'el control sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior'<sup>19</sup>. Además, según Kolakowski, para los marxistas 'la libertad es el grado de poder que un individuo o una comunidad puede ejercer sobre las condiciones de su propia vida'<sup>20</sup>. Del lado del anarquismo, Bakunin tenía exactamente la misma noción de libertad, que definía como 'el dominio sobre las cosas exteriores, basado en la obser-

vancia respetuosa de las leyes de la naturaleza'<sup>21</sup>. Del mismo modo, Emma Goldman adopta explícitamente un concepto positivo de libertad: 'La verdadera libertad... no es el hecho negativo de no estar sujeto a algo... la verdadera libertad es positiva: es la libertad para algo, es la libertad para ser, para hacer'<sup>22</sup>.

Por último, la actual hegemonía ideológica de las ideas liberales ha influido en varios libertarios que recurren a concepciones individualistas de la libertad. McKercher, por ejemplo, define la libertad como 'la capacidad de elegir entre alternativas'<sup>23</sup>. Sin embargo, esta concepción de libertad separa la libre determinación del individuo de la de la colectividad, en otras palabras, la libre determinación del individuo de la del individuo *social*. En consecuencia, se rompe el vínculo entre la institución política de la sociedad y la libre determinación del individuo social (por algo el *best seller* de Milton Friedman se tituló *Libertad de elegir*<sup>24</sup>). De hecho, incluso si calificamos la definición como la capacidad *igual* de elegir, para introducir la ética de la igualdad y la democracia (lo que McKercher llama 'campos cualitativos de elección'<sup>25</sup>) la definición sigue sin plantear explícitamente la cuestión de la institución política de la sociedad. Pero es la institución política de la sociedad la que condiciona de manera decisiva lo que son 'las alternativas' y por lo tanto la capacidad misma de elegir. Por lo tanto, no es accidental que esa definición de libertad se deje ligar con facilidad al carácter distintivo del individualismo, la propiedad privada y el capitalismo. Tampoco sorprende que la adopción de una definición semejante de libertad pueda llevar fácilmente a una situación en la que 'la libertad se convierte en individualismo y el individualismo se convierte en la posesión de la propiedad y la posesión se convierte en democracia', de modo que, al final, 'propiedad privada y capitalismo se convierten en sinónimos de «democracia»'<sup>26</sup>.

A mi entender, la mejor manera de definir la libertad es expresarla en términos de autonomía individual y colectiva. Una definición así de libertad no solo combina la libertad individual con la colectiva, arraigando firmemente la libertad del individuo en la organización democrática de la colectividad, sino que también trasciende del liberalismo y del estatismo socialista, del individualismo y el colectivismo.

Como señala Murray Bookchin, la palabra autonomía se emplea para denotar libertad personal o gobierno independiente y crea, por lo tanto, 'una separación entre lo material y lo político que se supone fue ajena a la idea griega de independencia'<sup>27</sup>. Sin embargo, el significado griego original de la palabra tenía una dimensión política definida, en la que la autonomía personal era inseparable de la autonomía colectiva. El término autonomía procede de la palabra griega 'αυτο-νομος' (*autónomos*), que significa (darse) la ley a sí mismo. Por el otro lado, la palabra que los griegos usaban para decir libertad (*eleutheria*) tenía, según el contexto, un significado más amplio que autonomía. Así, como señala Hansen, las fuentes dan fe de por lo menos tres significados diferentes: en el contexto social, *eleutheria* contraponía la libertad a la esclavitud; en el contexto constitucional, se asociaba tanto con la participación política en la esfera pública como con la libertad personal en la esfera privada, mientras que en el contexto político '*eleutheria* en el sentido de autonomía era la libertad de la polis, que es diferente de la libertad dentro de la polis'<sup>28</sup>.

Así pues, la autonomía se refiere a 'una nueva *eidos* dentro de la historia general del ser: un tipo de ser que reflexivamente se da a sí mismo las leyes de su ser'<sup>29</sup>. En otras palabras, la autonomía implica un proceso de institución explícita de sí mismo.

*Las poleis -en todo caso Atenas, sobre la cual nuestra información es más completa- no cesa de poner en duda sus respectivas instituciones; el demos modifica continuamente las normas bajo las que vive... Este movimiento es un movimiento de*

*institución explícita de sí mismo. El significado principal de la institución explícita de sí mismo es la autonomía: proponemos nuestras propias leyes... La colectividad de los ciudadanos -el demos- proclama que es absolutamente soberana (autónomos, autodíkos, autoteles -se da las leyes, se juzga y se gobierna a sí misma- según las palabras de Tucídides).<sup>30</sup>*

Por lo tanto, una sociedad autónoma es una sociedad capaz de instituirse a sí misma explícitamente; en otras palabras, capaz de poner en tela de juicio las instituciones que ya se ha dado y lo que llamaré el *paradigma social dominante*, a saber: el sistema de creencias, las ideas y los valores correspondientes, que está asociado con esas instituciones. En este sentido, una sociedad tribal, que no es capaz de poner en duda la tradición, una sociedad religiosa que no duda de la ley divina y, finalmente, una sociedad marxista que es incapaz de poner en tela de juicio el paradigma social dominante son todos ejemplos de sociedades heterónomas, sin que importe el grado de igualdad política y económica que puedan haber logrado.

La definición de libertad en términos de autonomía tiene tres implicaciones teóricas muy importantes. En primer lugar, implica democracia. En segundo lugar, implica trascender la división tradicional entre individualismo y colectivismo, liberalismo y estatismo socialista. Por último, implica que la libertad no puede y no debe basarse en ninguna idea preconcebida sobre la naturaleza humana ni en ninguna 'ley' divina, social o natural sobre la evolución social. Las dos primeras implicaciones se examinarán más abajo, mientras que la tercera se analizará en el Capítulo 8 (véase página 298).

En lo que respecta a la primera implicación de la definición de libertad en términos de autonomía, es decir, la relación entre autonomía y democracia, es inconcebible una sociedad autónoma sin individuos autónomos y viceversa. Así, en la Atenas clásica el ciudadano no era autónomo si no participaba con igualdad en el poder, es decir, si no participaba en el proceso democrático. En general, como observa Castoriadis, ninguna sociedad es autónoma si no está compuesta por individuos autónomos, porque 'sin la autonomía de los demás no hay autonomía colectiva -y fuera de esa colectividad no puedo ser verdaderamente autónomo'<sup>31</sup>. Por lo tanto, es obvio que en el contexto de una pluralidad indefinida de individuos que pertenecen a la sociedad, la aceptación misma de la idea de autonomía conduce inevitablemente a la idea de democracia.

En este sentido, autonomía y libertad son términos equivalentes, aunque esto no siempre está claro en la tradición anglosajona, dado el énfasis que ésta pone en la autonomía individual. Además, expresar la libertad en términos de autonomía plantea directamente la cuestión de saber si el proyecto de democracia debe basarse en la elección que hace el ciudadano pensando por sí mismo, más que en una ética 'objetiva' derivada de una lectura determinada (y necesariamente discutible) de la 'evolución' natural y social. Es obvio que una definición de libertad en términos de autonomía es compatible con la primera opción pero no con la segunda. Por lo tanto, no sorprende que los defensores de la ética 'objetiva' descarten cualquier definición de libertad en términos de autonomía, supuestamente debido a sus connotaciones individualistas, pese al hecho de que su significado clásico no podría de ninguna manera asociarse con las concepciones de libertad exclusivamente individualistas<sup>32</sup>.

### ***Libertad, individualismo y colectivismo***

En lo que respecta a la segunda implicación, la definición de libertad en términos de autonomía individual y colectiva es muy útil cuando se intenta trascender la dualidad individualismo-colectivismo. Así, la concepción de libertad en términos de autonomía

deja claro que la cuestión no es, como la exponen algunos libertarios modernos, una elección en blanco y negro entre una tendencia 'individualista' (los seres humanos pueden crear libremente su mundo) y una tendencia 'colectivista' (el mundo crea al individuo)<sup>33</sup>. La verdadera cuestión es cómo podemos trascender ambas tendencias.

En mi opinión, esto solo puede lograrse si reconocemos el hecho histórico de que los individuos no son absolutamente libres de crear su mundo, ni el mundo crea exactamente al individuo. En la medida en que los individuos viven en una sociedad, no son sólo individuos sino individuos *sociales*, sometidos a un proceso que los socializa para que internalicen la estructura institucional existente y el paradigma social dominante. En este sentido, no son precisamente libres de crear su mundo sino que están condicionados por la historia, la tradición y la cultura. Sin embargo, este proceso de socialización se rompe, en casi todas las épocas -en lo que se refiere a una minoría de la población- y en circunstancias históricas excepcionales incluso con respecto a la mayoría. En este último caso, se pone en marcha un proceso que normalmente termina con un cambio de la estructura institucional de la sociedad y del paradigma social correspondiente.

Lo que acabo de exponer no es más que una observación histórica y no intentaré 'basarla' en nada porque cualquier 'base' implicará inevitablemente un sistema teórico cerrado, como, por ejemplo, en el caso de las interpretaciones marxistas o freudianas del proceso de socialización. Esta observación histórica debe complementarse con otra, que trasciende tanto el idealismo como el materialismo. A saber: no son factores ideológicos solamente ni meros factores materiales los que determinan el cambio social en cualquier momento histórico. Algunas veces, los primeros pueden haber tenido más influencia que los segundos y viceversa, pero normalmente, como subraya Murray Bookchin<sup>34</sup>, es la interacción entre los dos tipos de factores lo que resulta decisivo. Sin embargo, todas las generalizaciones destinadas a extraer una filosofía de la historia, como las que intentaron hacer los marxistas y los idealistas, son sencillamente imposibles.

Por lo tanto, las sociedades no son sólo 'grupos de individuos' sino que están compuestas de individuos sociales que son libres de crear su mundo, es decir, un nuevo conjunto de instituciones y un paradigma social correspondiente y a la vez son creados por el mundo, en el sentido de que tienen que romper con el paradigma social dominante a fin de poder crear de nuevo el mundo.

Si adoptamos la concepción de libertad como autonomía individual y colectiva, ni el individualismo liberal ni el colectivismo, especialmente en la forma de estatismo socialista, son compatibles con la libertad. El individualismo liberal es incompatible con la libertad porque implica una concepción negativa de la misma, una forma de 'democracia' en la cual la unidad última de la sociedad es solamente el individuo y una idea de ciudadanía en la cual el ciudadano es simplemente un pasivo portador de algunos derechos (principalmente políticos) y libertades individuales. Además, el estatismo socialista es incompatible con la libertad porque, aunque implica una concepción positiva de libertad, la separación entre el Estado y la sociedad (que debe mantenerse durante todo el período de transición hasta la etapa comunista) implica una idea de ciudadanía en la cual el ciudadano sigue siendo un pasivo portador de derechos (aunque los derechos políticos son complementados con plenos derechos sociales y económicos).

Por lo tanto, es fundamental que un proyecto de liberación nuevo se base en:

- una concepción de la libertad en términos de autonomía individual y colectiva; y
- una concepción de la democracia en la que la unidad central de la vida política sea tanto el individuo como la colectividad. De esta manera, el proyecto de liberación adquirirá un carácter universal del que ahora carece por el modelo puramente eurocéntrico de 'democracia' liberal que ha sido exportado a todo el mundo. Así,

como señala Bhikhu Parekh<sup>35</sup>, en varias partes del mundo se sigue definiendo al individuo con referencia a la comunidad y no se considera al individuo atómico liberal como el elemento básico de la sociedad. Hay también varias sociedades compuestas por muchas comunidades que tratan de preservar su estilo de vida tradicional. Es evidente que el modelo liberal de democracia es incompatible con todas esas sociedades (\*tal como lo entendemos, el liberalismo desune la comunidad<sup>36</sup>; de hecho, incluso el modelo de democracia clásico necesita que se le introduzcan importantes modificaciones para que sea compatible con las sociedades multicomunitarias).

En este contexto, los últimos intentos libertarios de 'conciliar' el individualismo y el liberalismo, por un lado, con el libertarismo de izquierda, por el otro, parecen extremadamente precarios. Esto se aplica, por ejemplo, al intento de L. Susan Brown de distinguir entre lo que llama *individualismo existencial* (el individualismo que hace hincapié en la libertad como fin deseable en sí mismo) e *individualismo instrumental* (el individualismo que ve la libertad sólo como un medio para lograr fines egocéntricos relativos a la competencia), los que atribuye al anarquismo y el liberalismo respectivamente<sup>37</sup>.

Pero, como señala Castoriadis, 'la idea de autonomía como un fin en sí mismo conduciría a una concepción 'kantiana' puramente formal. Queremos la autonomía por sí misma y también para poder *hacer*'<sup>38</sup>. Por lo tanto, se puede afirmar que, en realidad, hay un solo tipo de individualismo, el individualismo instrumental, que ve la autonomía individual como un medio para lograr fines egocéntricos relativos a la competencia. Del mismo modo, hay un solo tipo de colectivismo, el colectivismo instrumental, que, en la forma de socialismo estatista, ve la autonomía colectiva como un medio para alcanzar el Progreso en el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas.

De modo que lo que realmente está en discusión es saber si queremos la autonomía y la libertad para conseguir nuestros fines egocéntricos, que emanan básicamente de los derechos de propiedad o si, en cambio, queremos la autonomía y la libertad para favorecer nuestro desarrollo independiente, que es imposible sin el desarrollo independiente de todos los demás en la sociedad. En el primer caso, nos referimos al individualismo liberal (lo que Brown llama individualismo instrumental), que concuerda con una concepción negativa de la libertad y una concepción de la autonomía exclusivamente individualista. En el segundo caso, que excluye el estatismo socialista por las razones que mencioné más arriba, nos referimos a la autonomía individual considerada inseparable de la autonomía colectiva. En mi opinión, la definición que da Brown de individualismo es perfectamente compatible con el individualismo liberal e incompatible con la autonomía individual y colectiva. En este sentido, el tratamiento que dicha autora da al anarquismo y el liberalismo confunde las diferencias fundamentales entre ambos, en especial en lo que respecta a sus concepciones de libertad y autonomía, que son diametralmente opuestas.

### **La democracia, la soberanía y el Estado**

La concentración de poder es incompatible no sólo con la libertad en el sentido de autonomía sino incluso con la libertad en el sentido negativo de 'ausencia de restricción'<sup>39</sup>. Por lo tanto no es fortuito que hoy, cuando la economía de mercado y la democracia liberal conducen a una creciente concentración del poder económico y político respectivamente<sup>40</sup>, los neoliberales y los 'libertarios' de derecha traten de disociar conceptualmente poder y libertad<sup>41</sup>. Sin embargo, el carácter oligárquico de los regímenes actuales no proviene solamente del hecho de que el poder real está en manos de una élite política, como indican los defensores de la teoría del elitismo o, la otra posi-

bilidad, en manos de una clase económica de la que los políticos actúan directa o indirectamente como agentes, como suponen las versiones instrumentalistas del marxismo. El carácter oligárquico de las 'democracias' actuales, que, de hecho, niegan toda concepción de libertad, es el resultado directo del hecho de que la estructura institucional actual separa la sociedad de la economía y la sociedad del Estado.

Aunque la economía de mercado se formó hace aproximadamente dos siglos, cuando, en el proceso de mercantilización de la economía, se abolieron la mayoría de los controles sociales sobre el mercado, el proceso de separación había empezado antes, en la Europa del siglo XVI. En el plano político, el surgimiento del Estado-nación, aproximadamente en el mismo momento y lugar, inició un proceso paralelo de concentración del poder político, inicialmente en la forma de monarquías muy centralizadas y después en la forma de 'democracias' liberales. Desde ese momento, como señala Bookchin, 'la palabra 'Estado' pasó a significar una autoridad civil profesional con las facultades para gobernar un 'Estado'<sup>42</sup>.

Fue también durante el siglo XVI cuando la idea de representación entró en el léxico político, aunque la soberanía del parlamento no quedó establecida hasta el siglo XVII. De la misma manera en que antes el rey había 'representado' a la sociedad en su conjunto, ahora le tocaba al parlamento desempeñar ese papel, aunque se seguía suponiendo que la soberanía en sí pertenecía al pueblo en su conjunto. Sin embargo, la doctrina que predominó en Europa desde la Revolución Francesa era no sólo que el pueblo francés era soberano y que sus opiniones eran representadas en la Asamblea Nacional, sino que la nación francesa era soberana y la Asamblea Nacional encarnaba la voluntad de la nación. Como se observó:

*esto constituyó un viraje en las ideas de la Europa continental ya que antes, en el continente, el representante político era considerado un delegado. Según la nueva teoría promulgada por los revolucionarios franceses... al representante elegido se lo considera un redactor independiente de las leyes y normas nacionales y no un agente de sus electores o de intereses sectoriales.*<sup>43</sup>

De hecho, se podría decir que la forma de la 'democracia' liberal que ha dominado Occidente en los dos últimos siglos no es siquiera una 'democracia' representativa sino un *gobierno* representativo, es decir un gobierno del pueblo *por* sus representantes. Así, como hace notar Bhikhu Parekh:

*Los representantes tenían que ser elegidos por el pueblo, pero una vez elegidos tenían que ser libres de administrar los asuntos públicos como consideraran apropiado. Esta manera muy eficaz de aislar el gobierno contra todos los efectos del voto universal está en el centro de la democracia liberal. En realidad, la democracia liberal no es una democracia representativa sino un gobierno representativo.*<sup>44</sup>

La concepción europea de soberanía era completamente ajena a los atenienses, ya que la separación de la soberanía del ejercicio de la misma les era desconocida. Todos los poderes eran ejercidos directamente por los propios ciudadanos o por delegados que eran designados por sorteo y por un período corto. De hecho, como señala Aristóteles, la elección por votación se consideraba aristocrática y se la autorizaba sólo en circunstancias excepcionales (normalmente en casos en que se requería un conocimiento especial) y se consideraba democrática únicamente la designación por sorteo<sup>45</sup>.

Por lo tanto, el tipo de 'democracia' que se estableció a partir del siglo XVI en Europa ha tenido muy poco en común con la democracia ateniense. La primera presupone la separación del Estado y la sociedad y el ejercicio de la soberanía por un cuerpo de representantes separado, mientras que la segunda se basa en el principio de que la

soberanía es ejercida directamente por los ciudadanos libres. Por lo tanto, Atenas difícilmente puede ser caracterizada como un Estado en el sentido normal de la palabra. Como señala Thomas Martín con razón<sup>46</sup>, 'las colectividades descentralizadas y autónomas como la Atenas antigua o la Lübeck medieval no eran 'ciudades-Estados'... Sin autoridad centralizada no hay soberanía; sin un soberano no hay Estado'. También Bookchin y Castoriadis están de acuerdo respecto al carácter no estatista de Atenas<sup>47</sup>.

Así pues, pese al hecho de que los filósofos griegos hablaron en efecto sobre la soberanía en la polis<sup>48</sup>, cosa que algunos podrían tomar como la afirmación implícita de la existencia de un Estado, pienso que en el caso de la polis ateniense no podemos hablar propiamente de soberanía y Estado. En cambio, afirmaríamos que Atenas era una mezcla de democracia estatista y no estatista. Era no estatista con respecto al cuerpo de ciudadanos, al que nadie 'gobernaba' y cuyos miembros compartían equitativamente el poder y era estatista con respecto a los que no tenían la calidad de ciudadanos plenos (las mujeres, los esclavos y los inmigrantes), sobre quienes el demos ejercía el poder.

Pero examinemos con más detalles las concepciones históricas de democracia, empezando por la ateniense clásica.

## Las concepciones de democracia

### *La concepción ateniense de la democracia*

Aunque, desde luego, es cierto que las relaciones y las estructuras de poder no desaparecieron en la polis (no solo en el plano económico, en el que las desigualdades eran evidentes, sino incluso en el plano político, en el que era clara la estructura jerárquica de la sociedad con la exclusión de las mujeres, los inmigrantes y los esclavos de los debates de la *ecclesia*), la democracia ateniense fue el primer ejemplo histórico de la identificación del soberano con quienes ejercían la soberanía. Como hace notar Hannah Arendt:

*[T]odo el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que los entendemos, así como el orden reglamentado que los acompaña, se consideraba prepolítico y perteneciente a la esfera privada más que a la pública... por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la esencia misma de la libertad: ser libre significaba estar libre de la desigualdad presente en la autoridad y pasar a una esfera en la que no existían el gobernar ni el ser gobernado.*<sup>49</sup>

De modo que es evidente que las definiciones libertarias de política como 'el gobierno de uno, muchos, unos pocos o todos sobre todos' y de democracia como 'el gobierno de todos sobre todos'<sup>50</sup> son incompatibles con las concepciones clásicas de la política y la democracia. Sin embargo, es característico de la tergiversación que esto implica el que cuando los libertarios atacan la democracia como un tipo de 'gobierno' confunden normalmente la democracia directa con la democracia estatista. Esto no llama la atención, en vista del hecho de que obviamente es imposible hablar de un 'gobierno' en una forma de organización social en la que nadie está obligado a respetar leyes e instituciones, en cuya formación no haya participado directamente<sup>51</sup>.

Por lo tanto, los griegos, dándose cuenta de que 'siempre hay y siempre habrá un poder explícito, es decir, a no ser que una sociedad llegara a transformar a sus súbditos en autómatas que hubieran internalizado completamente el orden instituido'<sup>52</sup>, llegaron a la conclusión de que 'ningún ciudadano debe estar sometido al poder ( $\mu\eta$  ἀρχεσθαι) y, si esto no fuera posible, que el poder se distribuyera equitativamente entre los ciudadanos'<sup>53</sup>.

Quizá una manera útil de examinar la evolución de la democracia en Atenas sea la de relacionarla con un esfuerzo paralelo por disminuir las diferencias socioeconómicas entre los ciudadanos, que puede considerarse como un paso hacia la democracia económica. Afirmaría que esta forma limitada de democracia económica desempeñó un papel importante en lo que respecta a mejorar las instituciones democráticas. Sin embargo, fue precisamente la naturaleza limitada de la democracia económica lo que, en combinación con el carácter general parcial de la democracia terminó por destruirla. En otras palabras, como trataré de demostrar aquí, la decadencia de la democracia ateniense no se debió, como afirman normalmente los críticos de la democracia, a la debilidad innata de la democracia directa, sino al hecho de que no se convirtió en una democracia inclusiva y, en particular, al hecho de que la igualdad política que la democracia ateniense había establecido para sus ciudadanos estaba basada, en el fondo, en la desigualdad económica. En realidad, la importancia de las desigualdades económicas con respecto a la estabilidad de la democracia fue reconocida incluso en la época de la democracia ateniense clásica. Según Aristóteles, por ejemplo, 'algunos sostienen que la propiedad... siempre es el eje de los movimientos revolucionarios... la gente común es impulsada a la rebelión por la desigualdad en la distribución de la propiedad'<sup>54</sup>.

Aunque quedará pendiente hasta el próximo capítulo un examen más completo de la democracia económica, podemos dar aquí una definición preliminar para dilucidar la concepción ateniense de democracia. Si definimos la democracia política como la autoridad del pueblo (*demos*) en la esfera política -hecho que supone la igualdad política- entonces la democracia económica podría definirse correspondientemente como la autoridad del demos en la esfera económica -hecho que supone la igualdad económica-. Y, por supuesto, estamos hablando del demos y no del Estado, porque la existencia de un Estado significa la separación del cuerpo de ciudadanos del proceso político y económico. Por lo tanto, la democracia económica se relaciona con todo sistema social que institucionalice la integración de la sociedad y la economía. Esto significa que, al final, el demos controla el proceso económico, dentro de una estructura institucional de propiedad *démica* de los medios de producción. En un sentido más restringido, la democracia económica se relaciona también con todo sistema social que institucionalice la reducción al mínimo de las diferencias socioeconómicas, en especial de las que se originan en la distribución desigual de la propiedad privada y la consiguiente distribución desigual del ingreso y la riqueza.

Es obvio que la democracia económica se refiere al modo de producción y de distribución del producto social y la riqueza. Por lo tanto, veamos cómo se organizaron la producción y la distribución en la Atenas clásica.

En primer lugar, con respecto al modo de producción, aunque los esclavos representaban más de la mitad de la población de Atenas, muchos de ellos o bien trabajaban como artesanos independientes y pagaban un alquiler a los amos o bien trabajaban en el campo con los agricultores libres. Por lo tanto, la esclavitud desempeñó un papel decisivo en la producción de excedente económico solo con respecto a la producción que estaba bajo el control del Estado (por ejemplo, las minas de Laurion) y de los grandes terratenientes. Como subraya Marx, la base de la ciudad griega antigua fue la pequeña producción independiente de los agricultores y los artesanos y no la esclavitud:

*La condición previa para la existencia continua de la comunidad es el mantenimiento de la igualdad entre los campesinos libres con medios de vida propios y el trabajo individual de éstos como condición de la existencia continua de su propiedad.*<sup>55</sup>



Con respecto al modo de distribución del producto social en la antigua Atenas, se acepta en general<sup>56</sup> que había desempeñado un papel decisivo en la apropiación del excedente económico. Esta es la razón por la cual a este sistema se lo define normalmente como 'apropiación por derecho de ciudadanía'. En otras palabras, los mecanismos por los cuales se extraía y distribuía el excedente (que normalmente adoptaba la forma de botín y tributos que se exigían a los Estados sometidos pero también de impuestos que se aplicaban a los mismos ciudadanos) no eran económicos sino esencialmente políticos. La consecuencia es que la lucha entre los grupos sociales adoptó también una forma política, principalmente como un conflicto entre los partidarios de la oligarquía (oligarcas) y los partidarios de la democracia (demócratas). Los oligarcas, flanqueados por los grandes terratenientes y los mercaderes y artesanos ricos, así como por los aristócratas, siempre estuvieron a favor de limitar los derechos políticos (el derecho a votar y a ser elegido) pero también el gasto público que, al final, perjudicaba más a sus propias clases que eran las principales responsables de financiarlo. Por el otro lado, los demócratas<sup>57</sup>, constituidos en su mayoría por los estratos de más bajos ingresos (aunque por lo general sus dirigentes no pertenecían a dichos estratos), exigían la ampliación de los derechos políticos, el aumento del gasto para obras públicas, el pago de sueldos con respecto al ejercicio de los derechos cívicos, etc.

De ahí que la capacidad de los ciudadanos de compartir las ganancias y los ingresos del Estado desempeñó un papel decisivo en la distribución del excedente económico y, por ende, en el contenido de la democracia (en sentido restringido) económica en sí. Es decir, cuantos más ciudadanos podían participar del excedente económico, mayor era el grado de democracia económica. Y, de hecho, hubo varias maneras en las que los ciudadanos participaban en la distribución del dinero de la ciudad: ya fuera en forma de remuneración (*misthos*) por el ejercicio de los derechos cívicos (asistir a la Asamblea, intervenir en el Tribunal del Pueblo como jurado, etc.), ya fuera en forma de 'seguridad social' en el caso en que fueran incapacitados sin medios de apoyo<sup>58</sup> o, por último, en forma de pago por sus servicios con respecto a obras públicas. Además, como trataré de demostrar, el proceso para completar la democracia política entre los ciudadanos libres fue acompañado de un proceso paralelo de ampliación de la democracia económica. Lo que caracterizó a la democracia ateniense en su apogeo, en relación con cualquier otro sistema del mundo antiguo y desde entonces hasta hoy, fue un esfuerzo colectivo conciente por ampliar y profundizar continuamente la democracia política y, hasta cierto punto, la democracia económica. Desde esa perspectiva, la experiencia ateniense tiene importancia hoy en día no sólo porque muestra la posibilidad, en ciertas condiciones, de organizar y hacer funcionar la sociedad actual según los principios de la democracia directa, que son los únicos que pueden garantizar la democracia auténtica; su importancia radica también en el hecho de que ilustra la incompatibilidad de la democracia política y la oligarquía económica.

Podríamos distinguir los siguientes períodos en la evolución de la democracia política ateniense en relación con la evolución de la democracia económica: primero, el período anterior a Solón; segundo, el período desde Solón hasta las reformas de Clístenes; tercero, el período desde Clístenes hasta Pericles; cuarto, el período desde Pericles hasta el fin de la guerra del Peloponeso; y finalmente, el período de decadencia de la democracia ateniense.

El período anterior al arcontado de Solón (594 a.C.) se caracterizó por una concentración importante de poder económico y político. La tierra pertenecía a unos pocos grandes terratenientes mientras que los agricultores pobres que la cultivaban, llamados los *hectemoroí*, estaban obligados a pagar como arriendo la sexta parte de lo que producían. La relación de los *hectemoroí* no era simplemente el resultado de las pre-

siones económicas y las deudas, sino que expresaba una situación social tradicional de inferioridad que surgió durante las 'épocas oscuras' de Grecia (1100-800 a.C.), cuando los débiles y los pobres ofrecían sus servicios a los poderosos a cambio de protección. En particular, todos los *hectemoroí* que no podían pagar el arriendo o, en general, todos los deudores que no estaban en condiciones de pagar los préstamos perdían, tanto ellos como sus hijos, nada menos que su libertad. El poder político era débil aún y el poder real residía en unas pocas familias influyentes que controlaban el poder económico y militar. Los pocos cargos políticos (nueve arcontes, el Areópago, etc.) pertenecían, según una teoría, a una clase dirigente hereditaria, los nobles, mientras que, según otra teoría, antes de Solón ya se habían introducido algunos criterios de propiedad. Sin embargo, lo que no se discute es que, durante ese período, el derecho a ser elegido para los cargos más importantes estaba monopolizado por los estratos sociales y económicos altos.

Esta condición de oligarquía política y económica, unida a cambios económicos importantes en la producción y el comercio (intensificación del cultivo de la tierra, expansión de las exportaciones, etc.), provocó una dura competencia entre ricos y pobres, que Solón ya mencionaba en sus poemas a principios del siglo VI. Las reformas de Solón, en especial la *Seisachtheia* (la liberación de las cargas) que habían precedido a las reformas de Clístenes, crearon las bases económicas para la *isonomia* (igualdad ante la ley) y la democracia directa.

Debe hacerse notar aquí que la *Seisachtheia* no era simplemente una ley que abolía las deudas, como se afirma normalmente. Otra explicación, basada en el hecho de que Solón en sus *iamboi* (poemas) no menciona las deudas, es que la *Seisachtheia* abolió la relación de dependencia económica de los *hectemoroí*, quienes probablemente entonces adquirieron plenos derechos de propiedad de la tierra que cultivaban. Otras medidas igualmente importantes en lo que respecta a la limitación del poder económico de la oligarquía fueron la introducción de un impuesto a la renta extremadamente progresivo para cubrir necesidades urgentes (además de los impuestos indirectos corrientes) y el paso de la carga de los gastos por concepto de servicios públicos (*litourgies*), así como de gran parte de los gastos militares, a las clases altas<sup>59</sup>.

Estas medidas tan importantes en favor de la democracia económica fueron acompañadas de las correspondientes reformas políticas. La asamblea del pueblo (*ecclesia*), en la que participaban todos los ciudadanos sin tener en cuenta los ingresos, adquirió el derecho a elegir a los dirigentes (arcontes) y los delegados (no estamos tratando aquí el discutido hecho histórico de si Solón fundó el Consejo de los Cuatrocientos delegados (Bulé), que menciona Aristóteles<sup>60</sup>, así como el derecho a controlar a los arcontes, que antes había sido derecho exclusivo del Areópago<sup>61</sup>. Sin embargo, los cargos más importantes de la ciudad permanecieron en manos de la élite, puesto que hay dudas respecto a si más de la quinceava parte de los ciudadanos<sup>62</sup> pertenecía a los *pentakosio-medimnoi* [productores de quinientos *bushel* = medida de áridos equivalente a unos 36 litros. *N. de T.*] y los nobles, entre quienes se elegían los arcontes. Hasta el mismo derecho al voto no era universal, ya que sólo los que pertenecían a algunos grupos familiares (*genos*) tenían ese derecho y, en aquella época, muchos atenienses no pertenecían a un *genos*.

Después de la caída de la tiranía de Pisístrato (510 a.C.), que hoy se ve como el resultado de conflictos locales más que de clase, y la llegada al poder de los demócratas con Clístenes, solo tres años después de la expulsión de los tiranos, el dominio de los aristócratas fue abolido en favor de una nueva forma de constitución, la 'democracia' (507 a.C.). Los principales cambios institucionales que se introdujeron fueron los siguientes:

- La diferenciación de los ciudadanos atendiendo al criterio de clase determinado por el tamaño de la propiedad fue abolido y reemplazado por el criterio del lugar de residencia.
- El derecho al voto fue universalizado y se pasó al pueblo parte de la autoridad judicial en forma de tribunal de jurados.
- Se estableció el Consejo de los Quinientos, con una jurisdicción preliminar importante que podía influir en las decisiones de la *ecclesia*. La importancia particular de esta institución se relaciona con la manera en que se elegían sus miembros. La elección por sorteo y el mandato de solo año eran válvulas de seguridad necesarias para impedir que los políticos profesionales monopolizaran el cargo de delegado.
- Por último, se adoptó el *ostracismo*, destierro político de los dirigentes decidido por votación. Esto constituyó otra válvula de seguridad en el proceso democrático ya que, según Aristóteles, el objetivo de la nueva institución era dar al pueblo el poder de neutralizar 'a quienes estaban dominando o ejerciendo una influencia indebida en virtud de su riqueza o alguna otra fuerza política'<sup>63</sup>.

Sin embargo, la democracia ateniense no quedó completa con Clístenes. Tuvieron que pasar 20 o 30 años más antes que se introdujera por primera vez la elección por sorteo para los arcontes (con la excepción del cargo de general que exigía un conocimiento especializado y experiencia) -487 a.C. - y para que se aboliera el criterio de propiedad que excluía a los estratos más bajos de los cargos superiores, cosa que ocurrió después de la batalla de Platea de 479 a.C. Por último, después de casi 20 años más, el Areópago (cuyos miembros seguían perteneciendo a las dos clases más ricas) fue privado de sus privilegios, los que pasaron a la Asamblea del Pueblo, el Consejo de los Quinientos y los tribunales de jurados (462 a.C.)<sup>64</sup>. Al cabo de este proceso, cada ciudadano ateniense, adulto y varón, tuvo derecho a asistir a la *ecclesia* y, si tenía más de 30 años, el derecho a ser magistrado (arconte), legislador (*nomothetes*) o jurado (*dikastes*)<sup>65</sup>.

Se asoció la culminación de la democracia ateniense con la era de Pericles (461-429 a.C.), cuando tanto la democracia política como la económica llegaron al apogeo. La democracia política llegó a su punto culminante porque fue entonces cuando terminó el proceso que hizo la polis *autónoma* (fija sus propias leyes), con *justicia propia* (los tribunales de jurado decidían sobre todos los litigios) e *independiente* (la Asamblea del Pueblo tomaba todas las decisiones importantes); según Tucídides, estos tres elementos dan a una ciudad el carácter de libre. También la democracia económica alcanzó su apogeo en ese momento, porque fue entonces cuando se estableció la remuneración del ejercicio de los derechos cívicos (salario judicial por la función de jurado, salario de asambleísta por la participación en la *ecclesia*, salario para los delegados, los soldados, etc.). Gracias a esas remuneraciones, 'la pobreza no era un impedimento para que los ciudadanos ejercieran sus derechos políticos'<sup>66</sup>. Al mismo tiempo, se inició un vasto programa de obras públicas que no sólo creó las obras maestras arquitectónicas de Atenas sino que aumentó considerablemente los ingresos de las clases más bajas. Por lo tanto, no es por casualidad que los mayores logros de la civilización de la antigua Grecia se realizaran durante la era de Pericles.

Sin embargo, esta profundización de la democracia económica no fue el resultado solamente de las decisiones de la Asamblea del Pueblo o la iniciativa de Pericles. Como factor externo, las guerras médicas desempeñaron un papel decisivo. Estas guerras tuvieron un efecto económico doble. Primero, como menciona Paparregopoulos, dado que la posición privilegiada de las clases altas dependía básicamente de la renta de la tierra que, debido a las reiteradas destrucciones del Ática, casi había desaparecido, el efecto fue que 'en cuanto a esto los pobres se volvieron similares a los ricos y con la

igualdad de servicios unida a la igualdad (aunque transitoria) de propiedades, fue muy natural lograr, durante esos años críticos, la igualdad de derechos'<sup>67</sup>. Segundo, la formación de la Liga de Delos y las consiguientes contribuciones financieras de los aliados dieron al Tesoro público de Atenas la capacidad financiera para afrontar los gastos de mantener más de 20.000 ciudadanos, en forma de remuneraciones por concepto de servicios políticos y militares prestados<sup>68</sup>.

Aquí debemos hacer particular hincapié en la importancia de remunerar a los ciudadanos del ejercicio de sus derechos cívicos. Cualquier institución democrática que se establezca en la esfera política se anula a sí misma cuando un gran número de los ciudadanos no están en una situación económica objetiva para dedicar el tiempo que requiere una participación eficaz en los procedimientos democráticos. Esto se debe a que el tiempo siempre ha sido una fuente enorme de poder social. En la Atenas democrática de Clístenes, en teoría, todos podían ser elegidos para los cargos más altos, mientras que en realidad, los estratos más bajos quedaban excluidos. Como observa Paparregopoulos, ni siquiera el método de elección por sorteo ayudaba a esos estratos porque:

*un gran número de las personas más pobres no eran sorteadas, ya que estaban ausentes ocupadas en empresas navales y comerciales y porque los cargos estatales más importantes, en especial los militares, por disposición se otorgaban, ahora como antes, a los más capaces, que naturalmente no solían ser los más pobres. [Los pobres] tampoco asistían con regularidad a la Asamblea del Pueblo ni a los tribunales de los heliastas porque no podían abandonar, por ese motivo, los trabajos con los que se ganaban la vida.*<sup>69</sup>

Y, por supuesto, no hay que olvidar que pese a la importancia de participar en la Asamblea del Pueblo, el hecho de que la *ecclesia* se reuniera sólo 40 veces por año significaba que el cargo de, por ejemplo, concejal en el Consejo de los Quinientos entrañaba un peso importante en el proceso de toma de decisiones (aunque, como señala Hansen, todos los indicios apuntan al hecho de que 'en Atenas las normas en realidad se fijaban en la Asamblea más que en el Consejo (en la etapa pre-Asamblea)'<sup>70</sup>).

En cuanto a la importancia del tiempo libre para el funcionamiento de la democracia, la esclavitud desempeñaba un doble papel con respecto a la reproducción de la democracia. Desempeñó indudablemente un papel positivo porque (como suponen los marxistas) contribuyó considerablemente, aunque no de manera decisiva, a la creación del excedente económico que era necesario para la supervivencia de la sociedad en general. Además, la esclavitud, así como las relaciones patriarcales en la familia, desempeñó un papel crucial en lo que respecta a dar a los varones atenienses el tiempo necesario para el ejercicio de sus derechos cívicos. No obstante, la esclavitud también desempeñó un papel negativo muy importante con respecto a la reproducción de la democracia. Como la propiedad de esclavos dependía de la distribución del ingreso y la riqueza, los ricos, que tenían muchos más esclavos que los pobres, disponían de mucho más tiempo para ejercer sus derechos cívicos. Por lo tanto, se puede afirmar que el efecto neto de la esclavitud en la reproducción de la democracia fue claramente negativo, hecho que reconoció Pericles, quien introdujo el sistema de retribución de los funcionarios públicos, exactamente como factor necesario de compensación de la distribución desigual del tiempo libre.

De hecho, todo el conflicto entre Pericles y Cimón (su rival político conservador) tuvo como base las condiciones previas para la democracia política. Cimón sostenía posiciones similares a las que expresan los partidarios de la 'democracia' liberal de hoy. Así, para Cimón, la legislación de procedimientos democráticos era suficiente y

correspondía a cada ciudadano usarlos adecuadamente mediante sus capacidades y su trabajo. En cambio, Pericles percibía el carácter meramente formal de los derechos políticos cuando no van acompañados de derechos sociales y económicos. Por eso, con el objetivo de disminuir la desigualdad económica entre los ciudadanos, condición previa para la igualdad política, Pericles introdujo el sistema de retribuciones. Pero esto exigía limitar más aún la ciudadanía (fue por esta razón por lo que, además de las mujeres y los esclavos, los extranjeros también fueron excluidos de la ciudadanía) y aumentar los ingresos fiscales a través de lo que ahora llamamos la ampliación de la base impositiva. El establecimiento de la hegemonía ateniense sobre las ciudades griegas desempeñó ese papel exactamente.

Sin embargo, las bases de esta democracia no eran sólidas, pues los factores económicos que sostenían la democracia política de Pericles desaparecieron rápidamente. Así:

- la relativa igualdad económica, que trajeron aparejada las guerras médicas, fue completamente transitoria. La expansión del comercio que había seguido a las guerras médicas llevó a la concentración del poder económico y a una mayor desigualdad en la distribución del ingreso y la riqueza. Como subraya Papparegopoulos:

*las retribuciones pagadas con el Tesoro público eran más o menos suficientes para alimentar a los indigentes, aunque esas personas siempre siguieron siendo indigentes, mientras que los atenienses más ricos durante esos años aumentaron considerablemente su riqueza; de modo que la consecuencia fue una gran desigualdad de riqueza, por la que los más pobres, en muchas ocasiones, se convirtieron en los instrumentos ciegos de los más ricos.*<sup>71</sup>

- la imposición de relaciones políticas y económicas desiguales por parte de la Atenas hegemónica a sus aliados condujo finalmente a la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.)<sup>72</sup> y al fin de dicha hegemonía, con consecuencias obvias para el Tesoro público. Con el fin de la guerra y el derrumbamiento de la hegemonía ateniense, también se perdió por completo la fuente financiera esencial de la democracia económica. *Sin reducir considerablemente los gastos militares*, el ingreso público ya no bastaba para financiar los dos tipos principales de gastos que usaba Pericles para sostener los ingresos de los estratos más pobres, a saber: lo que hoy llamaríamos obras públicas keynesianas y el pago de salarios, etc. La consecuencia inevitable fue que se siguió debilitando la fuerza militar de la ciudad (el creciente empleo de mercenarios contribuyó en gran medida a este proceso) que acabó por provocar el fin de la propia democracia, después que los atenienses fueron derrotados por Filipo, el padre de Alejandro Magno, en la batalla de Queronea (338 a.C., aunque la democracia no fue abolida formalmente hasta el 332 a.C.). También es de hacer notar que la decadencia de Atenas no se detuvo con la segunda hegemonía naval de dicha ciudad, que siguió a la batalla de Mantinea (362 a.C.), pese (o quizás debido) a su carácter más democrático en relación con la primera hegemonía.

Así que, en medio de una creciente desigualdad económica en el plano interno y una igualmente creciente incapacidad para imponer más tributos externos que financiaran su democracia, las condiciones materiales en las que se basó la democracia económica se esfumaron rápidamente. En esa etapa, sólo la transformación de la democracia parcial de Atenas en una democracia inclusiva la hubiera salvado; en otras palabras, la introducción de una democracia política completa que incluyera a todos los residentes de la ciudad (ciudadanos libres, mujeres y esclavos) y una democracia económica auténtica que aboliera las desigualdades económicas.

Una democracia de este tipo no hubiera dependido, como antes, de un excedente creado por medio de la desigualdad (interna y externa), sino del aumento del excedente interno para sostenerse desde el punto de vista financiero. En términos especulativos se podría pensar que la eliminación misma de las desigualdades económicas en general y de la esclavitud en particular hubiera tenido un efecto importante en la expansión del excedente interno. En general, se puede prever que la productividad de los esclavos, que constituían más de la mitad de la mano de obra, hubiera aumentado mucho si se les hubieran ofrecido derechos plenos de ciudadanía. Además, la esclavitud tenía un efecto alienante no sólo en los esclavos sino también en sus amos, con los correspondientes efectos negativos en la productividad. Así, los historiadores concuerdan en que en las últimas etapas de la democracia ateniense la desigualdad económica y la esclavitud habían llegado a ser la base material para la transformación de los ciudadanos atenienses productivos en 'funcionarios públicos' parásitos<sup>73</sup>. Así, mientras que la función que se quiso dar a la retribución de la actividad pública fue la de disminuir la desigualdad en la distribución del tiempo libre (un síntoma esencial de la desigualdad económica), lo que se logró al final fue debilitar la actividad productiva misma: los ciudadanos económicamente más débiles fueron convertidos en empleados públicos a quienes se les pagaba con el excedente producido por las ciudades subordinadas y los esclavos. Un efecto positivo similar en el excedente interno se hubiera creado integrando plenamente a las mujeres en el cuerpo de ciudadanos.

Por lo tanto, el fracaso final de la democracia ateniense no se debió, como suelen afirmar sus críticos, a las contradicciones innatas de la democracia en sí sino, por el contrario, al hecho de que la democracia ateniense no maduró hasta convertirse en una democracia inclusiva. Esto no puede explicarse adecuadamente atribuyéndolo simplemente a las condiciones 'objetivas' inmaduras, el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, etc. -por más importantes que sean estos factores-, porque las mismas condiciones objetivas imperaban en esa época en muchos otros lugares del Mediterráneo, no sólo en el resto de Grecia, pero la democracia floreció principalmente en Atenas. A la inversa, el desarrollo mucho menor de las fuerzas productivas no impidió que se crearan formas de democracia económica (en sentido restringido) superiores a las de Atenas en comunidades aborígenes de América en las que los recursos económicos estaban al alcance de todos los miembros de la comunidad para que éstos los usaran y 'los individuos y las familias de una comunidad disponían de las cosas porque las necesitaban no porque tuvieran dueño o las hubiera creado el trabajo de un dueño'<sup>74</sup>.

### *La concepción liberal de la democracia*

La concepción liberal de la democracia se basa en la concepción negativa de la libertad y en la correspondiente concepción de los derechos humanos. A partir de esas definiciones y una concepción del mundo según la cual la naturaleza humana es atomística y los seres humanos agentes racionales cuya existencia y cuyos intereses son ontológicamente anteriores a la sociedad se desprenden ciertos principios sobre la constitución de la sociedad, es decir, el igualitarismo político, la libertad de los ciudadanos -como competidores- para realizar sus capacidades en el plano económico y la separación entre la esfera privada de la libertad y la esfera pública.

Por lo tanto, es claro que los principios liberales sobre la constitución de la sociedad mencionados arriba implican una forma de democracia en la que el Estado está separado de la economía y el mercado. En realidad, los filósofos liberales no sólo dieron por sentada la separación entre el aparato del Estado y la sociedad sino que vieron en la democracia una manera de cubrir la distancia entre el Estado y la sociedad. El papel de

puente debía desempeñarlo la 'democracia' representativa, un sistema por el cual la pluralidad de partidos políticos proporcionaría un ámbito de discusión adecuado para intereses y sistemas de valores en pugna. No es de extrañar entonces que ninguno de los fundadores del liberalismo clásico fuera un defensor de la democracia, en el sentido de democracia directa, y mucho menos de la democracia inclusiva. De hecho, sucedió lo contrario. Por ejemplo, los padres fundadores de los Estados Unidos de América, Madison y Jefferson, eran escépticos respecto a la democracia, precisamente debido a sus connotaciones griegas de gobierno directo. Es por esto por lo que prefirieron llamar republicano al sistema estadounidense, porque 'se pensó que el término se adecuaba más a la Constitución equilibrada que se había adoptado en 1787 que el término democrática, con sus connotaciones de dominio de las clases bajas'<sup>75</sup>.

Sin embargo, como destacó Hannah Arendt, en la democracia representativa se afirma de nuevo la antigua distinción entre gobernante y gobernado: 'Una vez más, el pueblo no tiene acceso a la esfera pública, una vez más la actividad de gobernar se convierte en el privilegio de unos pocos... el resultado es que el pueblo debe o bien hundirse en el letargo, precursor de la muerte para la libertad pública, o bien preservar el espíritu de resistencia ante cualquier gobierno que haya elegido, puesto que el único poder que conserva es el «poder de reserva de la revolución»'<sup>76</sup>.

Desde este punto de vista, se puede llegar a una comprensión diferente de los motivos que hay detrás de la adopción liberal de la 'democracia' representativa. Así, en vez de considerar la democracia representativa como un puente entre el Estado y la sociedad podemos verla como una forma de democracia estatista, cuyo objetivo principal es excluir del poder político a la gran mayoría de la población. Como destaca John Dunn:

*Es importante reconocer que el Estado moderno fue construido, cuidadosa y decididamente, sobre todo por Jean Bodin y Thomas Hobbes, con el propósito expreso de negar que cualquier población, cualquier pueblo, tenía la capacidad o el derecho de actuar en conjunto para sí mismo, independientemente de su soberano o contra éste. El interés central del concepto era negar la posibilidad misma de que cualquier demos (y mucho menos uno situado en la extensión demográfica de una monarquía territorial europea) pudiera ser un agente político auténtico, pudiera actuar en absoluto, y mucho menos actuar con la suficiente identidad continua y coherencia práctica para ser capaz de gobernarse a sí mismo... la idea del Estado moderno fue inventada precisamente para rechazar la posible coherencia de las pretensiones democráticas de gobernar o incluso de adoptar medidas auténticamente políticas... la democracia representativa es la democracia hecha inofensiva para el Estado moderno.<sup>77</sup>*

Por lo tanto, no sorprende que Adam Smith, el padre del liberalismo económico, se tomara el trabajo de recalcar que la tarea principal del gobierno era la defensa de los ricos contra los pobres, tarea que, como señala John Dunn, es 'necesariamente ejecutada con menos seguridad donde son los pobres los que eligen quien va a gobernar, y mucho menos donde los pobres mismos, como en Atenas, en gran medida sencillamente son el gobierno'<sup>78</sup>.

En conclusión, la concepción liberal de democracia que, cuando se lleva a la práctica, conduce inevitablemente a la concentración del poder político en manos de una élite política, a la situación de oligarquía política y a la desigualdad, es también compatible con la concentración del poder económico en manos de una élite económica, el Estado de oligarquía económica y la desigualdad que crea la economía de mercado. Además, la oligarquía política y la económica son perfectamente compatibles con la concepción liberal de libertad.

### La concepción marxista-leninista de la democracia

El punto de partida de la concepción socialista de la democracia es una crítica de la concepción liberal de la democracia. La crítica se basa en el hecho de que la concepción liberal da por sentada la separación entre la esfera política y la económica y por lo tanto, en realidad, protege y legitima las enormes desigualdades a las que conduce inevitablemente la economía de mercado. En otras palabras, la democracia liberal, aun cuando supuestamente garantiza una distribución equitativa del poder político (cosa que, como vimos más arriba, desde luego no hace) igualmente soslaya la cuestión crucial de la distribución del poder económico. Por lo tanto, se plantea la cuestión de la democracia económica, es decir, de un orden institucional que garantice a todos los ciudadanos la posibilidad de opinar en igualdad de condiciones sobre las decisiones que se tomen en materia económica.

La respuesta que han dado tradicionalmente los socialistas a esta cuestión puede clasificarse, en términos generales, en dos concepciones de la democracia: la socialdemócrata y la marxista-leninista. La concepción socialdemócrata es en esencia una versión de la concepción liberal. En otras palabras, la socialdemocracia está compuesta de un elemento de 'democracia liberal', en el sentido de una forma de democracia estatista y representativa basada en una economía de mercado y un elemento de 'democracia económica', en el sentido de un Estado benefactor fuerte y el compromiso del Estado de aplicar políticas de pleno empleo. Sin embargo, como vimos en el Capítulo 2, los partidos socialdemócratas de todo el mundo han abandonado la concepción socialdemócrata de democracia al eliminar el elemento de 'democracia económica' de su concepción. En consecuencia, la concepción socialdemócrata de democracia ya es prácticamente indistinguible de la liberal, en el contexto de lo que llamo el 'consenso neoliberal' actual.

Por lo tanto, dejando de lado la concepción socialdemócrata tradicional (las versiones modernas de la democracia 'radical' se tratarán en la parte siguiente) examinemos la concepción marxista-leninista que sigue siendo pertinente para lo que queda de la izquierda marxista. Lo que yo sostengo es que, no obstante las apariencias en contrario, esta concepción es claramente una concepción estatista de la democracia. En esta concepción, la democracia no se diferencia del Estado para todo el período histórico que separa el capitalismo del comunismo, es decir, para todo el período que se llama el 'reino de la necesidad', cuando la escasez conduce a antagonismos de clase que hacen inevitables las dictaduras de clase, de un tipo u otro. En este modo de ver, el socialismo simplemente reemplazará la dictadura de una clase, la burguesía, por la de otra, el proletariado. Así, para Marx:

*Entre la sociedad capitalista y la socialista se extiende el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. Correspondiente a esto existe también un período de transición política en el que el Estado no puede sino ser la dictadura revolucionaria del proletariado.<sup>79</sup>*

También, según Lenin, 'La democracia es también un estado y en consecuencia la democracia también desaparecerá cuando desaparezca el Estado. Sólo la revolución puede 'abolir' el Estado burgués. El Estado en general, es decir la democracia más completa sólo puede «extinguirse»<sup>80</sup>. Y prosigue diciendo que el Estado (y la democracia) se extinguirán sólo cuando:

*el pueblo se haya acostumbrado tanto a observar las normas fundamentales de las relaciones sociales y cuando su trabajo se vuelva tan productivo que trabaje vo-*

*luntariamente según su capacidad... entonces la sociedad no tendrá necesidad de reglamentar la cantidad de productos que debe recibir cada uno; cada uno tomará libremente según su necesidad<sup>81</sup>... desde el momento en que todos los miembros de la sociedad, o aunque sea sólo la gran mayoría, hayan aprendido a administrar el Estado ellos mismos... la necesidad de un gobierno del tipo que sea comienza a desaparecer por completo... pues cuando todos han aprendido a administrar y en efecto administran verdaderamente de manera independiente la producción social, llevan las cuentas y ejercen el control sobre los holgazanes de manera independiente, etc.... la necesidad de observar las simples normas fundamentales de las relaciones humanas pronto se convertirá en un hábito.<sup>82</sup>*

Por lo tanto, es obvio que en este modo de ver el mundo, es inimaginable una concepción no estatista de la democracia, tanto en la etapa de transición que conduce al comunismo como en la fase superior de la sociedad comunista: en la primera porque el reino de la necesidad requiere una forma estatista de democracia en la que el poder político y económico no está distribuido entre todos los ciudadanos sino sólo entre los miembros del proletariado; en la segunda, porque cuando alcanzamos el reino de la libertad, no se necesita ninguna forma de democracia, puesto que no se tendrán que tomar decisiones importantes. Así, en el plano económico, para entonces habrán desaparecido la escasez y la división del trabajo y, por lo tanto, no habrá necesidad de tomar ninguna decisión económica importante sobre la asignación de los recursos. Además, en el plano político, la administración de cosas habrá sustituido a la administración de personas y, por lo tanto, tampoco habrá que tomar ninguna decisión política importante.

Sin embargo, la abolición marxista de la escasez depende de una definición objetiva de 'necesidades', lo que no es factible ni -desde el punto de vista democrático-deseable. No es factible porque, aun cuando se pudiera suponer que las necesidades básicas son finitas e independientes del tiempo y el lugar, no se puede decir lo mismo sobre sus satisfactores (es decir, la forma o los medios por los cuales se satisfacen esas necesidades) y mucho menos de las necesidades no básicas. No es deseable porque, en una sociedad democrática, un elemento esencial de la libertad es la elección con respecto a las maneras cómo se forman y satisfacen las necesidades. Como señala Bokchin, que, en contraste con Marx, adopta una definición subjetiva de las necesidades y la postescasez:

*[E]n una sociedad verdaderamente libre las necesidades se formarían por conciencia y por elección, no simplemente por el medio y los juegos de herramientas... los problemas de necesidades y escasez, en síntesis, deben verse como un problema de selectividad -de elección... la ausencia de escasez, o la postescasez presupone que los individuos tienen la posibilidad material de elegir lo que necesitan -no sólo una cantidad suficiente de bienes disponibles para elegir sino una transformación del trabajo, cualitativa y cuantitativa.<sup>83</sup>*

Es así, que la etapa comunista de postescasez es en realidad un estado de cosas mítico -si necesidades y escasez se definen objetivamente- y la referencia a ella podría simplemente hacerse (y se ha hecho) para justificar el mantenimiento indefinido del poder del Estado y de las relaciones y estructuras de poder en general. Por lo tanto es obvio que, dentro de la problemática del proyecto de democracia, habría que romper el vínculo entre postescasez y libertad. La abolición de la escasez y, por consiguiente, de la división del trabajo no es condición necesaria ni suficiente para la democracia. Por lo tanto, el ascenso del hombre del reino de la necesidad al reino de la

libertad debería desvincularse del proceso económico. No obstante, desde Aristóteles, pasando por Locke y Marx, hasta Arendt, siempre se ha considerado fundamental la distinción entre el 'reino de la necesidad' (al que pertenece la naturaleza) y el 'reino de la libertad'. Sin embargo, aunque esta distinción pueda ser útil como *herramienta conceptual* en lo que respecta a clasificar las actividades humanas, no hay ninguna razón por la cual deba pensarse que ambos reinos se excluyen en la realidad social. Históricamente, ha habido varias ocasiones en las que subsistieron diferentes grados de libertad en condiciones que se podrían definir como pertenecientes al 'reino de la necesidad'. Además, una vez que dejamos de tratar ambos terrenos como si se excluyeran, no hay ninguna justificación para los intentos de dominar la Naturaleza -un elemento importante de la ideología marxista del crecimiento- como una condición de ingreso en el reino de la libertad.

En conclusión, no hay condiciones materiales previas para la libertad. La entrada al reino de la libertad no depende de ningún factor 'objetivo', como el advenimiento del estado de cosas mítico de la abundancia material. El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que se requiere para lograr la abundancia material para toda la población de la tierra hace por lo menos dudoso que pudiera alguna vez alcanzarse esa etapa sin graves repercusiones en el medio ambiente - a menos, por supuesto, que la 'abundancia material' se defina democráticamente (y no 'objetivamente') de una manera acorde con el equilibrio ecológico. Por la misma razón, la entrada en el reino de la libertad no depende de un cambio masivo de conciencia por medio de la adopción de alguna forma de dogma espiritualista, como proponen algunos ecologistas profundos y otros movimientos espiritualistas. Por lo tanto, ni el capitalismo y el socialismo, del lado de lo 'objetivo', ni la adopción de algún tipo de dogma espiritualista, del lado de lo 'subjetivo', constituyen condiciones previas históricas para entrar en el reino de la libertad.

### *Las concepciones de la democracia 'radical'*

En los diez últimos años, o poco más o menos, y en especial después del derrumbamiento del 'socialismo real', entre los socialistas estatistas (posmarxistas, neomarxistas, ex marxistas, *et al.*) han florecido varias versiones de lo que normalmente se designa como democracia 'radical'. La característica común de estas maneras de ver la democracia 'radical' es que todas dan por supuesta la estructura institucional actual, como la define la economía de mercado y la democracia liberal, y proponen varias combinaciones del mercado con formas de propiedad social de los medios de producción, así como la 'democratización' del Estado.

Así pues, la actual hegemonía ideológica del liberalismo ha llevado a una situación en la que muchos 'socialistas' identifican el socialismo con un incremento de la democracia (liberal representativa) más que con la emancipación de la clase trabajadora<sup>84</sup> y concentran sus esfuerzos en teorizar, de diferentes maneras, acerca de que el socialismo es la realización del liberalismo y no su negación. Un ejemplo típico de esta tendencia es Norberto Bobbio, quien, adoptando la definición negativa de libertad como 'ausencia de restricciones', caracteriza la democracia liberal como 'la única forma posible de una democracia eficaz' capaz de proteger a los ciudadanos de la intrusión del Estado<sup>85</sup>. En el proceso, Bobbio critica lo que denomina el 'fetichismo' de la democracia directa por las habituales razones de escala (pasando por alto las propuestas de los confederalistas) y la experiencia del movimiento estudiantil (pasando por alto el hecho de que la democracia no es solamente un procedimiento sino una forma de organización social). Por lo tanto, en esencia lo que promueven Bobbio, así como Miliband<sup>86</sup> y otros escritores del mismo ámbito ideológico es una forma de democracia económica

para complementar la democracia liberal. En realidad, haciendo esto tratan de ocupar el espacio socialdemócrata, que los socialdemócratas abandonaron tras correrse a la derecha y unirse al consenso neoliberal.

Al mismo tiempo, la escuela habermasiana promueve últimamente un modelo de democracia 'procedimentalista', como tercera vía entre el modelo liberal y 'una interpretación comunitaria del modelo republicano'. Así, Habermas, diferenciando su modelo de democracia de lo que llama la 'manera centrada en el Estado de entender la política' que, según él, representan los modelos liberal y republicano de democracia, subraya que, conforme a la teoría del discurso, el éxito de la política deliberante depende 'no de los ciudadanos actuando colectivamente sino de la institucionalización de los procedimientos y las condiciones de comunicación correspondientes'. Su modelo consiste en una 'sociedad sin centro', es decir, una 'democracia' que descansa en una sociedad civil que 'proporciona la base social de esferas públicas autónomas que se mantienen tan distintas del sistema económico como de la administración'<sup>87</sup>.

Sin embargo, la manera habermasiana de ver la democracia no sólo la convierte en un conjunto de procedimientos en lugar de un *régimen*, como señala Castoriadis acertadamente<sup>88</sup>, sino que además no guarda relación alguna con las tendencias actuales de la economía de mercado y la burocratización de la 'política' de hoy. Así, Habermas pasa por alto el hecho de que la economía de mercado internacionalizada actual puede marginar fácilmente todos los grupos que sean 'autónomos' respecto a las esferas públicas del mercado (cooperativas, etc.) -a no ser que hayan sido creados como parte de un programa político amplio con el propósito de crear una nueva forma de sociedad. También pasa por alto el hecho de que, incluso en el plano político, la posibilidad de que existan esferas públicas autónomas respecto al Estado es socavada eficazmente por el proceso de extensión del mercado (desregulación de los mercados, etc.), que refuerza no a la 'sociedad civil' sino, por el contrario, a las élites que controlan los medios de producción (véase, por ejemplo, el actual debilitamiento del movimiento sindical, la disminución del poder de las autoridades locales, etc.).

Se pueden esgrimir argumentos similares contra las diferentes versiones de la democracia 'rojiverde' que proponen los marxistas de la izquierda ecológica. Se podrían mencionar aquí las opiniones expresadas por James O'Connor, que habla sobre '*sublating*' lo local y lo central, espontaneidad y planificación, identidades culturales que se excluyen y que se incluyen, trabajo industrial y social, etc.<sup>89</sup>, o si no, John Dryzek, que recalca la necesidad de 'democratización en todos los planos posibles: en las esferas públicas autónomas, como las que constituyen los nuevos movimientos sociales, en los límites del Estado, donde se busca legitimidad mediante ejercicios discursivos, e incluso dentro del Estado, por ejemplo en la forma de evaluación de impacto'<sup>90</sup>.

Otros hablan acerca de un *proceso* de democracia más que de un conjunto de procedimientos. Así, la versión de democracia 'radical' de Chantal Mouffe se diferencia de la de los habermasianos por postular que es imposible alcanzar una realización final de la democracia, debido a 'la tensión imposible de resolver entre los principios de igualdad y libertad'<sup>91</sup>. La autora ve la democracia 'radical' como la única alternativa para el momento actual y afirma expresamente que 'dicha perspectiva no implica un rechazo de la democracia liberal y su reemplazo por una forma política de sociedad completamente nueva, como supone la idea tradicional de revolución, sino una radicalización de la tradición democrática moderna'<sup>92</sup>. Además, ante la posible objeción de que una estrategia de democratización del Estado se ve seriamente limitada por la economía de mercado, la respuesta de Mouffe es que 'hay que distinguir el liberalismo político y el económico y separar, pues, uno del otro'<sup>93</sup>. La opinión de Mouffe acerca de la democracia 'radical' tal vez pueda quedar mejor resumida en el extracto siguiente:

*Se mantiene la distinción entre lo privado (libertad individual) y lo público (respublica), así como la distinción individuo/ciudadano, pero no corresponden a esferas distintas... estas dos identidades existen en una tensión permanente que no puede resolverse nunca. Pero ésta es precisamente la tensión entre libertad e igualdad que caracteriza a la democracia moderna. Ésta es la vida misma de dicho régimen y cualquier intento de lograr una armonía perfecta, de realizar una democracia 'verdadera', solo puede llevarlo a la destrucción. Ésta es la razón por la cual un proyecto de democracia radical y plural reconoce la imposibilidad de la realización completa de la democracia y la culminación de la comunidad política. Su objetivo es servirse de los recursos simbólicos de la tradición democrática liberal para luchar por profundizar la revolución democrática sabiendo que es un proceso que no termina nunca.*<sup>94</sup>

Es evidente que la democracia 'radical' de Mouffe es otro intento de conciliar la autonomía del individuo con el liberalismo. Así, Mouffe, igual que L. Susan Brown (que, como vimos anteriormente, separa el liberalismo existencial del instrumental) separa el liberalismo político del económico. Pero el hecho de que el liberalismo político y el económico siempre hayan sido inseparables no es un accidente histórico. La extensión de la lógica de mercado en la economía, es decir la supresión de los controles sociales sobre el mercado de los dos últimos siglos, siempre se basó en el ideal de un individuo 'libre' (de los controles y las restricciones del Estado). Así que, la versión de Mouffe de la democracia 'radical' se basa en una concepción negativa de libertad y en una concepción individualista de autonomía, a la que se supone separada de la autonomía colectiva. Además, la autora, confundiendo el hecho de que la democracia es en efecto un proceso (en el sentido de que las divisiones entre los ciudadanos siempre existirán y seguirán necesitando una profundización de cualquier democracia institucionalizada) con el significado de la democracia en sí, termina definiendo la democracia radical como el 'incremento y la profundización' de la actual 'oligarquía liberal' (a la que se llama democracia) más que como las condiciones institucionales previas de la democracia. Por último, la autora, partiendo de la premisa de que las identidades de ciudadano e individuo nunca pueden conciliarse, puesto que corresponden a la tensión entre libertad e igualdad, saca la conclusión de que el proyecto de democracia nunca será realizado. De ese modo, se pasa por alto el hecho de que dicha tensión es la consecuencia inevitable de la distribución desigual del poder político, económico y social. Por consiguiente, en esta problemática no hay lugar para otra definición, la de una democracia inclusiva, que pudiera crear las condiciones necesarias (pero no suficientes) para eliminar la tensión entre igualdad y libertad.

Una versión más radical de democracia es la 'democracia deliberativa' de David Miller<sup>95</sup> que, en lo que a sus aspectos económicos se refiere, es una forma de socialismo de mercado<sup>96</sup>, es decir, una combinación de propiedad social de los medios de producción con una economía de mercado. Según describe el modelo el autor 'la idea clave es que se conserve el mecanismo del mercado como un medio de proporcionar más bienes y servicios, mientras que la propiedad del capital se socializa'<sup>97</sup>. En el plano microeconómico, este modelo supone que todas las decisiones sobre qué producir y cómo las tomen empresas productivas que adoptan la forma de cooperativas de trabajadores (una característica auténticamente radical con respecto a las otras formas de democracia 'radical') que compiten en el mercado. En el plano macroeconómico, aparte de la socialización del capital, se supone que exista una especie de política distributiva que garantice que cada ciudadano tenga medios suficientes para satisfacer sus necesidades básicas<sup>98</sup>. Por último, la democracia en el lugar del trabajo está ga-

rantizada puesto que cada empresa es controlada democráticamente por quienes trabajan en ella, que deciden además cómo distribuir los ingresos de la cooperativa.

Es obvio que este modelo de socialismo de mercado es tan ahistórico como la posición de los partidarios de la sociedad civil, puesto que presupone un grado de estatismo que ya no es posible en la economía de mercado internacionalizada actual, como traté de demostrar en los dos primeros capítulos. Por lo tanto, Christopher Pierson tiene razón cuando, al criticar este modelo y modelos similares de socialismo de mercado, señala que:

*Creo que debemos suponer que cualquier forma de sociedad de mercado que tenga que concordar con las aspiraciones de los socialistas de mercado requerirá un Estado fuerte e intervencionista, un Estado, en efecto, cuyas intervenciones casi con seguridad serían de mayor alcance que las que encontramos en los Estados benefactores... hay una paradoja aquí. El modelo socialista de mercado es mucho más apropiado para 'el socialismo en un Estado-nación'. Sin embargo, el interés en el socialismo de mercado fue alimentado en gran parte por la aparente imposibilidad de seguir una estrategia socialista de base nacional o socialdemócrata (en gran parte debido al efecto incapacitador de los mercados internacionales).<sup>99</sup>*

Sin embargo, aparte de esta crítica relativa a la viabilidad, difícilmente se pueda describir como democracia la forma de organización política y económica que se propone en este modelo. A lo sumo, se propone una forma de democracia en los lugares de trabajo. Así, la forma de democracia sugerida no es una democracia política ya que se basa en la democracia representativa. Además, la democracia propuesta no puede describirse como democracia económica puesto que supone que los recursos productivos no los asignarán las asambleas de ciudadanos sino cooperativas competidoras. Por lo tanto, queda claro que en un modelo de ese tipo los ciudadanos no tendrán más voz en el proceso de asignación de recursos, aparte de la que adquirirán los que sean miembros de una cooperativa. Pero es una voz destinada a ser parcial y fragmentada, que se referirá solamente a la actividad de la empresa a la que pertenezca cada ciudadano y con todo lo que este ordenamiento pueda implicar en lo que se refiere a desempleo y seguridad del empleo, a menos que, una vez más, esto se evite mediante una intervención estatal de gran alcance en una economía cerrada. En pocas palabras, el modelo de democracia deliberativa (así como modelos similares de socialismo de mercado) adolece del inconveniente básico de la mayor parte del pensamiento 'socialista' actual, es decir, supone que son solamente los mercados *capitalistas* los incompatibles con la democracia y no todo el sistema de la economía de mercado, como lo hemos definido en el presente libro.

Otra versión de democracia 'radical', que critica los modelos de socialismo de mercado como el mencionado más arriba de democracia deliberativa por el hecho de que se centran en las empresas con exclusión de otras partes importantes de la sociedad civil, es el modelo de democracia 'de asociación'<sup>100</sup>. No obstante, la democracia de asociación no se propone transformar radicalmente la sociedad como el socialismo de mercado. Su objetivo es mucho más modesto: actuar 'como complemento y competidor saludable de las formas de organización social que dominan actualmente: la democracia de masas representativa, el Estado benefactor burocrático y la gran empresa'<sup>101</sup>. Pero, pese al hecho de que la democracia de asociación da por sentada toda la estructura institucional actual y manifiesta no tener intenciones de sustituirla, no vacila en presentarse a sí misma como una 'tercera vía' entre la economía de mercado y el socialismo estatista<sup>102</sup>.

Como destaca Hirst, esta posición difiere de algunas versiones de los partidarios de la sociedad civil porque trata los organismos voluntarios de gobierno autónomo no

como 'asociaciones secundarias' sino como el medio principal de organizar la vida social en una sociedad en la que el Estado 'se convierte en un poder público secundario (aunque vitalmente necesario) que vela por la paz entre las asociaciones, protege los derechos de los individuos y proporciona los mecanismos de finanzas públicas en los que se basa una parte sustancial de las actividades de las asociaciones'<sup>103</sup>. Así, la democracia de asociación, reconociendo la importancia de la concentración del poder económico con respecto a la concentración del poder social, propone un alto grado de descentralización. De hecho, se supone que esta concepción de democracia da un fundamento para la descentralización de la administración y un medio concreto para llevarla a la práctica. Por lo tanto, el objetivo es 'devolverle a la sociedad civil su campo de acción transformando las empresas y los organismos de servicio del Estado benefactor en asociaciones autónomas. Lograr esto llevará mucho tiempo y en el ínterin las políticas más realistas son las que fomentan la economía cooperativa y el sector voluntario en materia de bienestar social'<sup>104</sup>.

Sin embargo, el significado que asigna la democracia de asociación a 'economía cooperativa' no es el de cooperativas de trabajadores que, junto con el socialismo gremial, son desechadas por indeseables y obsoletas en un mundo de competencia internacional<sup>105</sup>. En cambio, lo que se propone es fortalecer las pequeñas y medianas empresas dándoles un contexto de apoyo institucional regional y local y reglamentando la economía por medio de instituciones públicas y de colaboraciones regionales o locales. Al mismo tiempo, la democracia de asociación propone reemplazar la actual economía de 'accionistas' por una de 'partes interesadas'. Así, se propone asignar la dirección de las empresas a representantes de una relación tripartita de las partes interesadas (trabajadores, capitalistas y comunidad local) en vez de a representantes de los accionistas como en la actualidad -ordenamiento que contribuirá a hacer responsables las empresas ante sus miembros y la sociedad en general.

Para las preguntas obvias de *quién* va a iniciar esas reformas y *por qué*, la respuesta que dan los partidarios de este modelo consta de dos partes. Con respecto a 'quién', se indica que 'las iniciativas privadas deben ir acompañadas de -en realidad pueden depender de- reformas públicas. Probablemente será necesario introducir cambios jurídicos e institucionales para facilitar el rápido crecimiento del gobierno en manos de las asociaciones'<sup>106</sup>. Por lo tanto, es evidente que, una vez más, se da al Estado un papel económico mucho más importante que el que se le permite desempeñar en la actualidad en el marco de la economía de mercado internacionalizada.

Con respecto a 'por qué', hay una respuesta 'moral' y una 'económica'. La respuesta moral es que 'se sirve mejor al bienestar y la libertad humanos cuando son asociaciones voluntarias y que se gobiernan a sí mismas democráticamente las que administran tantos asuntos de la sociedad como sea posible'<sup>107</sup>. La respuesta económica es que 'las sociedades a las que les ha ido mejor se las arreglaron para equilibrar la cooperación y la competencia' (Alemania, Japón), mientras que los países que adoptaron el modelo anglosajón (Reino Unido, EE.UU) 'no desarrollaron o mantuvieron estas formas casi colectivistas y corporativistas de solidaridad social'<sup>108</sup>. Todo esto, en el preciso momento en que el modelo de la 'Renania' se está deteriorando, justamente a causa de las características que admiran los partidarios de la democracia de asociación, es decir, los mayores controles sociales de los mercados que dicho modelo supone lo hacen menos competitivo que el modelo anglosajón.

Otra versión de la democracia 'radical', que también podría tomarse como un intento de internacionalizar el enfoque irremediamente 'cerrado' de los partidarios de la sociedad civil que examinamos antes, es lo que se llama el 'modelo cosmopolita de democracia' que propone David Held<sup>109</sup>. Así, el autor, después de adoptar expresamen-

te la separación entre la sociedad, por un lado, y la economía y el Estado, por el otro, en otras palabras, el sistema de la economía de mercado y la democracia liberal, propone un proceso de 'democratización doble': la transformación interdependiente del Estado y la sociedad civil. Como ya discutí la viabilidad y la conveniencia del contenido de la 'democratización doble' cuando examiné la posición de los partidarios de la sociedad civil, aquí limitaré la discusión a los aspectos 'cosmopolitas' del modelo y en particular a la cuestión de saber si esta concepción de democracia es más realista que las versiones corrientes de la posición mencionada.

La premisa básica del 'modelo cosmopolita' es que en la economía de mercado internacionalizada de hoy la democracia tiene que convertirse en un 'asunto transnacional'. Esto implica que hay que cumplir ciertos requisitos institucionales para poder unir la posibilidad de democracia a una estructura más amplia de instituciones y organizaciones democráticas. Los requisitos que menciona Held son: la creación de parlamentos regionales (el modelo es un Parlamento Europeo mejorado), la institución de referéndums generales que pasen las fronteras de los Estados-nación, la apertura de las organizaciones gubernamentales internacionales a la inspección pública, la defensa de un conjunto de derechos (políticos, económicos y sociales) y una ONU formada de nuevo y 'que trate sin reserva de poner los principios de la representación democrática por encima de los de la política de las superpotencias'<sup>110</sup>. El autor propone además varios métodos que pueden emplearse para restringir 'las actividades que desarrollan poderosos grupos de interés transnacionales para que no se pongan obstáculos a sus negocios'<sup>111</sup> y el modelo se completa con la serie acostumbrada de empresas de propiedad privada y cooperativa para que 'el *modus operandi* de la producción, distribución y explotación de los recursos sea compatible con el proceso democrático y un marco común de acción'<sup>112</sup>.

Como se ve claramente en la lista de requisitos institucionales del 'modelo cosmopolita' que acabamos de enumerar, algunos de ellos son 'fáciles' para las élites políticas y económicas que gobiernan y pueden surgir de todos modos como resultado de la creación de bloques económicos que se da actualmente (parlamentos regionales, referéndums regionales, una mayor apertura). Otras medidas pertenecen al campo de la ciencia ficción (¿quién va a obligar a las superpotencias a renunciar a sus privilegios en una ONU nueva?). Por último, entre estos dos extremos hay una zona gris de medidas propuestas (controles a las actividades de las transnacionales, defensa de un conjunto de derechos económicos y sociales) cuya viabilidad depende del contenido que se les asigne, cosa que el autor deja en la vaguedad. Si el contenido que se dé a esas medidas entra en conflicto con los requisitos de la economía de mercado internacionalizada (por ejemplo, la defensa por parte de los gobiernos del derecho de cada ciudadano a un puesto de trabajo y del compromiso correspondiente de una empresa o la adopción de severas restricciones a las actividades de las empresas transnacionales atendiendo a criterios ecológicos) entonces volvemos al campo de la ciencia ficción y podríamos repetir aquí todo lo que dijimos más arriba. Si, por el otro lado, el contenido que se dé a esas medidas no afecta a la lógica y la dinámica de la economía de mercado internacionalizada, es decir, si no les cuestan nada a las élites gobernantes, entonces son factibles pero tienen poco que ver con las aspiraciones que manifiestan los partidarios de la sociedad civil de imponer controles sociales eficaces a los mercados.

## La concepción de una democracia inclusiva

Una manera provechosa de empezar la discusión sobre una nueva concepción de democracia quizá sea la de distinguir entre las dos principales esferas de la sociedad, la pública y la privada, a las que podemos agregar una 'esfera ecológica', definida como

la de las relaciones entre el mundo natural y el social. En el presente libro, la esfera pública, contrariamente al modo de proceder de muchos partidarios del proyecto republicano o democrático (Arendt, Castoriadis, Bookchin *et al.*) incluye no sólo la esfera política, sino también la esfera económica así como una esfera 'social'; en otras palabras, cualquier campo de actividad humana en el que pueden tomarse decisiones colectiva y democráticamente. La esfera política se define como la de la toma de decisiones políticas, el campo en el que se ejerce el poder político. La esfera económica se define como la de la toma de decisiones económicas, el campo en el que se ejerce el poder económico con respecto a las opciones económicas generales que cualquier *sociedad de escasez* tiene que hacer. Por último, la esfera social se define como la de la toma de decisiones en el lugar de trabajo, los centros de educación y cualquier otra institución económica o cultural que sea un elemento constitutivo de una sociedad democrática.

En mi opinión, la ampliación de la esfera pública tradicional para que incluya las esferas económica, ecológica y 'social' es un elemento indispensable de una democracia inclusiva. Por lo tanto, podemos distinguir cuatro tipos principales de democracia que constituyen los elementos fundamentales de una democracia inclusiva: política, económica, ecológica y 'democracia en la esfera social'. La democracia política, la económica y la democracia en la esfera social pueden definirse, sucintamente, como el marco institucional que tiene por objetivo la distribución igual del poder político, económico y social respectivamente; en otras palabras, como el sistema que aspira a eliminar efectivamente la dominación del ser humano sobre el ser humano. Correspondientemente, podemos definir la democracia ecológica como el marco institucional que tiene por objetivo eliminar cualquier intento humano de dominar el mundo natural; en otras palabras, como el sistema que se propone integrar de nuevo a los humanos en la naturaleza.

## La democracia política

Podemos distinguir en la historia varias formas de distribuir el poder político, que pueden clasificarse esquemáticamente en democráticas y oligárquicas. En las primeras, el poder político se distribuye equitativamente entre todos los que tienen derechos plenos de ciudadanía (el ejemplo típico es la *ecclesia* ateniense), mientras que en las segundas el poder político está concentrado, en diferentes grados, en manos de élites variadas.

En la esfera política solo puede haber una forma de democracia, lo que podemos llamar democracia *política* o *directa*, en la que el poder político se distribuye equitativamente entre todos los ciudadanos. De modo que, la democracia política se basa en la distribución equitativa del poder político entre todos los ciudadanos, la sociedad que se instituye a sí misma. Esto significa que, para ser definida como democracia política, una sociedad tiene que satisfacer las siguientes condiciones:

1. Que la democracia esté fundada en la *elección* conciente que hagan los ciudadanos de la autonomía individual y colectiva y no en dogmas e ideas preconcebidas divinas o místicas, ni en sistemas teóricos cerrados que implican 'leyes' sociales/naturales, ni en tendencias que determinan el cambio social.
2. Que no haya *procesos* políticos de naturaleza oligárquica. Esto implica que todas las decisiones políticas (inclusive las que se relacionan con la redacción y la aplicación de las leyes) las toma el cuerpo de ciudadanos colectivamente y sin representación.
3. Que no haya *estructuras* políticas institucionalizadas que encarnen relaciones de poder desiguales. Esto significa, por ejemplo, que en los casos en que se delega



autoridad a segmentos del cuerpo de ciudadanos, a fin de cumplir funciones determinadas (por ejemplo, actuar como miembros de tribunales populares o de consejos regionales y confederales, etc.), la delegación se efectúa, en principio, por sorteo, en régimen de rotación y es siempre revocable por el cuerpo de ciudadanos. Además, con respecto a los delegados a los órganos regionales y confederales, los mandatos deben ser precisos. Esto constituye un paso efectivo hacia la abolición de las relaciones jerárquicas, ya que esas relaciones hoy están basadas, en un grado considerable, en los mitos de los 'expertos' que supuestamente pueden controlar todo, desde la naturaleza hasta la sociedad. Sin embargo, aparte del hecho de que el conocimiento de los llamados expertos es dudoso (al menos en lo que a fenómenos sociales, económicos y políticos se refiere), en una sociedad democrática, las decisiones políticas no se dejan en manos de los expertos sino de los usuarios, el cuerpo de ciudadanos. Los atenienses aplicaron este principio con firmeza; para ellos 'todos los ciudadanos debían participar, si lo deseaban, en la gestión del Estado, pero todos tenían que ser aficionados... profesionalismo y democracia se consideraban, en el fondo, contradictorios'<sup>113</sup>.

4. Que todos los residentes de determinada región geográfica (que hoy -por razones que explicaré en el capítulo siguiente- sólo puede adoptar la forma de una comunidad geográfica), pasada cierta edad de madurez (que definirá el cuerpo de ciudadanos mismo) y sin distinción de sexo, raza, identidad étnica o cultural, sean miembros del cuerpo de ciudadanos y participen directamente en el proceso de toma de decisiones.

Estas condiciones obviamente no se cumplen en la 'democracia' parlamentaria (tal como funciona en Occidente), la 'democracia' soviética (tal como funcionaba en el Este) o en los diversos regímenes fundamentalistas o semimilitares del Sur. Por lo tanto, todos estos regímenes son formas de oligarquía política, en las que el poder político está concentrado en las manos de varias élites (políticos profesionales, burócratas del partido, sacerdotes, militares, etc.). Del mismo modo, en el pasado, diferentes formas de oligarquías dominaron el ámbito político, cuando los emperadores, los reyes y sus cortes, con o sin la cooperación de caballeros, sacerdotes y otros, concentraron el poder político en sus manos.

Por el otro lado, en el pasado se hicieron varios intentos de institucionalizar diversas formas de democracia directa, especialmente durante los períodos revolucionarios (por ejemplo, las secciones parisinas de los primeros años de la década de 1790, las asambleas españolas durante la Guerra Civil, etc.). Sin embargo, la mayoría de estos intentos duraron poco y normalmente no supusieron la institucionalización de la democracia como una nueva forma de *régimen* político que reemplaza, y no simplemente complementa, al Estado. En otros casos, se introdujeron disposiciones democráticas como un conjunto de procedimientos para la toma de decisiones en el plano local. Quizá, como hace notar Hansen, sólo se pueda encontrar un paralelo verdadero con la democracia ateniense en cuatro cantones y cuatro medios cantones suizos que eran gobernados por asambleas del pueblo (*Landsgemeinden*) y, en su momento, fueron Estados soberanos<sup>114</sup>.

De modo que, el único ejemplo histórico de una democracia directa *institucionalizada* en la que, durante casi dos siglos (508/7 a.C. a 322/1 a.C.), el Estado estuvo incluido en la forma democrática de organización social fue la democracia ateniense. Por supuesto, la democracia ateniense, como vimos más arriba, fue una democracia política parcial. Pero lo que determinó que la democracia ateniense fuera parcial no fueron las instituciones políticas mismas sino la definición tan limitada de ciudadanía

plena que adoptaron los atenienses, definición que excluía a grandes sectores de la población (mujeres, esclavos, inmigrantes) que, en realidad, constituían la gran mayoría de las personas que vivían en Atenas.

Además, me refiero a la democracia directa 'institucionalizada' para dejar clara la distinción entre *instituciones* democráticas y *práctica* democrática. Esta última, como han señalado algunos críticos de la democracia, podría a veces describirse como 'oligárquica' *de facto*, en el sentido de que, a menudo, un dirigente fuerte (por ejemplo Pericles) o un pequeño número de demagogos controlaban efectivamente el proceso de toma de decisiones. Sin embargo, esto difícilmente podría tomarse como una crítica seria de las instituciones democráticas en sí. En realidad, como se afirmó más arriba, fue precisamente el carácter parcial de la democracia política ateniense lo que, unido a las grandes diferencias imperantes en la distribución del poder económico, no sólo crearon graves contradicciones en el proceso democrático sino que además, al final, debilitando la base económica sobre la que se construyó este proceso, condujo al derrumbamiento de las propias instituciones democráticas.

Por lo tanto, queda claro que la institucionalización de la democracia directa es solo la condición necesaria para el establecimiento de la democracia. Como dice Castoriadis: 'La existencia de un espacio público (es decir, de un ámbito político que pertenece a todos) no es solamente un asunto de disposiciones legales que garanticen los derechos de libertad de expresión, etc. Esas condiciones no son sino condiciones para que exista un espacio público'<sup>115</sup>. Los ciudadanos de Atenas, por ejemplo, antes y después de deliberar en las asambleas hablaban entre ellos en el ágora sobre política<sup>116</sup>. Del mismo modo, en la educación de los ciudadanos desempeñó un papel decisivo la *paideia*. La *paideia* no es sólo educación sino desarrollo del carácter y una formación muy completa en materia de conocimientos, es decir, la educación del individuo como ciudadano, que sólo puede 'dar contenido valioso y sustantivo al «espacio público»'<sup>117</sup>. Como señala Hansen sobre el papel decisivo de la *paideia*:

[P]ara la manera de pensar de los griegos, eran las instituciones políticas las que formaban al 'hombre democrático' y la 'vida democrática', y no a la inversa: las instituciones de la polis educaban y moldeaban las vidas de los ciudadanos y para tener la mejor vida se debe tener las mejores instituciones y un sistema de educación conforme a las instituciones.<sup>118</sup>

### La democracia económica

Históricamente, en contraste con la institucionalización de la democracia política, nunca hubo un ejemplo correspondiente de una democracia económica institucionalizada. En las sociedades históricas, hasta el surgimiento de la economía de mercado, la mayoría de las decisiones económicas eran tomadas a nivel micro, a saber: en cada centro de producción, aunque la sociedad solía ejercer de varias maneras su poder en los mercados, por donde tenía que pasar parte de la actividad económica, como vimos en el Capítulo 1. En la mayoría de esas sociedades el poder económico estaba distribuido desigualmente, de acuerdo con los modelos establecidos de distribución desigual del ingreso y la riqueza. Pero, aún cuando el grado de desigualdad en la distribución del ingreso y la riqueza era bajo, esto no estaba necesariamente relacionado con la democracia económica en el sentido de toma de decisiones colectivas acerca de la asignación de los recursos económicos.

Del mismo modo, aun cuando se introdujo la democracia directa en la esfera política, esto no estuvo relacionado necesariamente con la democracia económica. Así, en

la Atenas clásica la cuestión del poder económico nunca fue público. La razón, por supuesto, fue que la acumulación de capital no constituyó una característica estructural de la democracia ateniense y, por consiguiente, no integró el paradigma social dominante. Por lo tanto, las cuestiones relativas al modo en que debían asignarse los recursos económicos no pertenecían a la esfera pública (Aristóteles fue explícito respecto a esto)<sup>119</sup> salvo en la medida en que se refirieran al establecimiento de controles sociales para reglamentar el mercado limitado o el financiamiento del gasto 'público'. No es de extrañar que, como señala Hansen, 'los atenienses del período clásico tuvieran una complicada red de instituciones políticas pero, hasta donde podemos afirmar a partir de las fuentes, ninguna organización económica similar'<sup>120</sup>.

No fue sino cuando apareció la economía de mercado, hace dos siglos, cuando se planteó la cuestión de cómo debían tomarse las decisiones económicas importantes (qué, cómo, y para quién producir) y surgió el correspondiente asunto de la distribución del poder económico. Es igualmente claro que las formas de organización económica que han prevalecido desde el surgimiento de la economía de mercado, es decir, el capitalismo y el estatismo socialista, fueron solamente versiones de oligarquía económica, en las que el poder económico estuvo concentrado en manos de las élites capitalista y burocrática.

Así, en el tipo de sociedad que surgió desde la aparición de la economía de mercado, hubo un viraje definido de la economía de la esfera privada a lo que Hannah Arendt llamó la 'esfera social', a la que también pertenece el Estado-nación. Es este cambio lo que hoy hace vacuo cualquier discurso sobre democracia que no se refiera también a la cuestión del poder económico: hablar de distribución equitativa del poder político sin condicionarla a la distribución equitativa del poder económico en el mejor de los casos carece de sentido y el peor es engañoso. Por lo tanto, no es por casualidad que el deterioro actual de la democracia representativa haya llevado a muchos liberales, socialdemócratas y otros a cantar loas a la democracia directa, sin referirse a su necesario complemento: la democracia económica.

Desde este punto de vista, creo que las afirmaciones que, por ejemplo, describen a Estados Unidos como 'un país extraordinariamente libre' (como pareció sugerir Noam Chomsky en una entrevista reciente con un diario de Atenas<sup>121</sup>) son equivocadas. Creo que un juicio de este tipo solo se sostendría si pudiéramos separar la libertad política y la igualdad de la libertad económica y la igualdad. Pero, teniendo en cuenta la obra política de Chomsky<sup>122</sup>, pienso que él no estaría de acuerdo con esa separación de las dos libertades. Por lo tanto, aun cuando se aceptara que en Estados Unidos puede haberse logrado un grado importante de libertad política en el plano legislativo (aunque, por supuesto, se pueden tener serias reservas acerca de la manera cómo se aplica la legislación pertinente con respecto a las minorías, etc.), de todos modos, el muy elevado grado de desigualdad impediría decididamente que se lo clasificara como 'un país extraordinariamente libre'.

Así que, atendiendo a la definición preliminar de democracia económica que dimos antes en el presente capítulo, podemos decir que para calificar una sociedad de democracia económica deben satisfacerse las siguientes condiciones:

- Que no haya *procesos* económicos institucionalizados de naturaleza oligárquica. Esto quiere decir que todas las decisiones económicas 'macro', a saber: las decisiones que afectan a la gestión de la economía en su conjunto (índice general de producción, consumo e inversión, cantidad de trabajo y tiempo libre que implica, tecnologías que se emplearán, etc.) las toma el cuerpo de ciudadanos colectivamente y sin representación, aunque las decisiones económicas 'micro' que afectan

a los lugares de trabajo y las familias se toman en cada centro de producción o de consumo.

- Que no haya *estructuras* económicas institucionalizadas que entrañen relaciones desiguales de poder económico. Esto implica que el demos, el cuerpo de ciudadanos, posee colectivamente los medios de producción y distribución y los controla directamente. Por lo tanto, cualquier desigualdad en los ingresos es el resultado de más trabajo voluntario en el plano individual. Ese trabajo extra, que es más del que cualquier miembro capaz de la sociedad requiere para satisfacer sus necesidades básicas, sólo deja margen para *consumir* más, ya que no es posible acumular capital en forma individual y la riqueza acumulada gracias al trabajo extra no se hereda.

### La democracia en la esfera social

El cumplimiento de las condiciones enumeradas arriba para el establecimiento de la democracia política y económica representaría la reconquista de las esferas políticas y económicas por la esfera pública, es decir, la reconquista de una individualidad social auténtica, la creación de las condiciones de libertad y libre determinación, tanto en el plano político como en el económico. Sin embargo, el poder político y el económico no son las únicas formas de poder y, por lo tanto, la democracia política y la económica no garantizan, por sí mismas, una democracia inclusiva. En otras palabras, una democracia inclusiva es inconcebible si no se extiende a la esfera social más general para abarcar los lugares de trabajo, la familia, las instituciones de enseñanza y, en realidad, todas las instituciones económicas y culturales que constituyan un elemento de esta esfera.

Históricamente, se introdujeron varias formas de democracia en la esfera social, en especial durante el presente siglo, normalmente en períodos de actividad revolucionaria. No obstante, estas formas de democracia no sólo duraron poco sino que rara vez se extendieron más allá de los lugares de trabajo (por ejemplo, los consejos de trabajadores de Hungría<sup>123</sup> en 1956) y de los centros de enseñanza (por ejemplo, las asambleas de estudiantes de París en 1968).

Una cuestión crucial que se plantea con respecto a la democracia en la esfera social atañe a las relaciones en la familia. La condición social y económica de la mujer ha mejorado en el presente siglo, como consecuencia de la creciente necesidad de mano de obra de la economía de crecimiento por un lado y de la actividad de los movimientos de mujeres por otro. Sin embargo, las relaciones entre el hombre y la mujer en el plano familiar son jerárquicas las más de las veces, especialmente en el Sur donde vive la mayor parte de la población mundial. No obstante, aunque la familia comparte con la esfera pública una característica fundamental, la desigualdad y las relaciones de poder, la familia siempre ha sido clasificada en la esfera privada. Por lo tanto, el problema que surge aquí es cómo puede lograrse la 'democratización' de la familia.

Una solución posible es suprimir la separación familia/esfera pública. Así, algunas escritoras feministas, particularmente de la variedad ecofeminista, glorifican la *oikos* y sus valores como sustituto de la polis y su política, algo que, como observa Janet Biehl, 'puede interpretarse fácilmente como un intento de disolver lo político en lo doméstico, lo civil en lo familiar, lo público en lo privado'<sup>124</sup>. Del mismo modo, algunos pensadores verdes intentan reducir la esfera pública a un modelo familiar ampliado de una comunidad cooperativa de pequeña escala<sup>125</sup>. En el otro extremo, algunas feministas marxistas<sup>126</sup> intentan suprimir el dualismo entre lo público y lo privado disolviendo todo el espacio privado en una sola esfera pública, socializada o fraternal, del Estado. Sin embargo, como señala Val Plumwood, las feministas que abogan por la elimina-

ción de la intimidad de la familia hoy son una minoría aunque la mayoría de las feministas destacan que el concepto de intimidad de la familia se ha empleado mal para que no pueda impugnarse la subordinación de las mujeres<sup>127</sup>.

Otra solución posible es, dando por sentado que la familia pertenece a la esfera privada, definir su significado en lo que se refiere a la libertad de todos sus miembros. Como señala Val Plumwood:

*Cuando las feministas hablan de democratizar la familia no quieren decir, por supuesto, que se la debe despojar de su estado privado y dejarla abierta a la 'tiranía de la mayoría', la reglamentación del Estado o la reglamentación por votación general en una sola esfera pública universal: quieren decir que las relaciones familiares mismas deben adoptar las características de las relaciones democráticas y que la familia debe tomar una forma que esté acorde con la libertad de todos sus miembros.*<sup>128</sup>

En mi opinión, la cuestión no es la de suprimir la separación entre esfera privada y esfera pública. La verdadera cuestión es cómo, manteniendo y aumentando la autonomía de las dos esferas, se adoptan las disposiciones institucionales que introduzcan la democracia en la familia y en la esfera social en general (lugares de trabajo, centros de enseñanza, etc.) y al mismo tiempo mejoren las disposiciones institucionales de la democracia política y económica. De hecho, como se ha afirmado más arriba, es inconcebible una democracia efectiva si no se distribuye el tiempo libre equitativamente entre todos los ciudadanos y esta condición nunca puede cumplirse mientras se mantengan las actuales condiciones jerárquicas en la familia, los lugares de trabajo y en otras partes. Además, la democracia en la esfera social, particularmente en la familia, es imposible, a menos que se introduzcan las disposiciones institucionales que reconozcan el carácter de la familia como núcleo que satisface necesidades e integren la atención y los servicios que se dan dentro de su estructura en el plan general de satisfacción de necesidades.

### La democracia ecológica

La última cuestión que se plantea con respecto a la concepción de una democracia inclusiva se refiere a la manera cómo podemos crear un marco institucional favorable para el medio ambiente que no sirva de base de una ideología de dominación de la naturaleza. Algunos críticos de la democracia inclusiva entienden erróneamente la cuestión como si se tratara de las garantías que una democracia inclusiva pudiera ofrecer en lo que respecta a velar por una mejor relación de la sociedad con la naturaleza que los sistemas de la economía de mercado o del estatismo socialista. Por ejemplo, un conocido ecosocialista afirmó muy recientemente que 'el consenso ecológico 'requerido' entre los habitantes de la ecotopía puede que no se logre estableciendo simplemente una democracia ateniense en la que todos sean educados y racionales'<sup>129</sup>. Esta concepción de la democracia es a todas luces errónea porque, si vemos la democracia como un proceso por el cual la sociedad se instituye a sí misma en el que no hay un código de conducta humana definido divina u 'objetivamente', esas garantías, por definición, quedan descartadas. Por lo tanto, la sustitución de la economía de mercado por un nuevo marco institucional de democracia inclusiva constituye sólo la *condición necesaria* para una relación armoniosa entre el mundo natural y el social. La condición suficiente se refiere al nivel de conciencia ecológica del ciudadano. Por todo esto, se puede razonablemente esperar que el cambio radical en el paradigma social dominante que sucederá a la institución de una democracia amplia, unido al papel decisivo que

desempeñará la *paideia* en un marco institucional favorable para el medio ambiente, conduzca a un cambio radical en la actitud de los humanos para con la naturaleza.

En otras palabras, una problemática ecológica democrática no puede ir más allá de las condiciones institucionales previas que ofrecen la máxima esperanza de una mejor relación de los humanos con la naturaleza. Sin embargo, existen poderosas razones para creer que la relación entre una democracia inclusiva y la naturaleza sería mucho más armoniosa de lo que podría lograrse jamás en una economía de mercado o una basada en el estatismo socialista. Los factores que apoyan esta opinión se refieren a los tres elementos de una democracia amplia: el político, el económico y el social.

En el plano político, hay razones para creer que la creación de un espacio público tendrá en sí mismo un efecto muy importante en lo que respecta a reducir la atracción del materialismo. Esto se debe a que el espacio público dará un nuevo sentido a la vida para llenar el vacío existencial que crea la actual sociedad de consumo. Se podría razonablemente esperar que la comprensión de lo que significa ser humano nos haga volver a la Naturaleza. Así, como señala Kerry H. Whiteside refiriéndose a la obra de Hannah Arendt:

*La participación política no es sólo un medio para proponer un programa Verde. Tampoco es simplemente una actividad que puede dejarnos satisfechos y está siempre a nuestro alcance en un mundo menos proclive al consumo material. Una comunidad que se enorgullece de la deliberación colectiva fomenta un modo de vida que limita la atracción del trabajo... un mundo en el que se vea el trabajo solo como una parte de una vida llena de sentido encontrará el consumo menos tentador.*<sup>130</sup>

Además, en el plano económico, no es por casualidad que, históricamente, el proceso de destrucción masiva del medio ambiente haya coincidido con el proceso de extensión de los mercados en la economía. En otras palabras, el surgimiento de la economía de mercado y de la consiguiente economía de crecimiento tuvo repercusiones decisivas en la relación sociedad-naturaleza y condujo a la aparición de la ideología del crecimiento como paradigma social dominante. Así, comenzó a predominar una concepción 'instrumentalista' de la naturaleza, en la que ésta se consideró un instrumento del crecimiento, en un proceso de concentración interminable del poder. Si suponemos que hoy sólo una sociedad confederal podría garantizar una democracia inclusiva, sería razonable suponer además que una vez que la economía de mercado sea sustituida por una economía confederal administrada democráticamente, la dinámica del 'crece o muere' de la primera será reemplazada por la nueva dinámica social de la segunda: una dinámica que tiene por objetivo la satisfacción de las necesidades de la comunidad y no el crecimiento en sí. Si la satisfacción de las necesidades de la comunidad no depende, como en la actualidad, de la expansión continua de la producción para cubrir las 'necesidades' que crea el mercado y si se restablece el vínculo entre sociedad y economía, no hay ninguna razón por la que la actual concepción instrumentalista de la Naturaleza siga condicionando el comportamiento humano.

Por último, también se podría razonablemente esperar que la democracia en la esfera social más general sea favorable al medio ambiente. La desaparición progresiva de las relaciones patriarcales en la familia y de las relaciones jerárquicas en general deberían crear un nuevo *ethos* de no dominación que englobaría a la primera y segunda naturaleza. En otras palabras, la creación de condiciones democráticas en la esfera social constituiría un paso decisivo en la creación de condiciones suficientes para una relación Naturaleza-sociedad armoniosa.

Pero, aparte de los factores políticos y económicos mencionados más arriba, aquí va implícito un factor ecológico, que apoya contundentemente la creencia en una rela-

ción democracia-naturaleza armoniosa: se podría esperar también que el carácter 'localista' de una sociedad confederal aumente su carácter favorable al medio ambiente. Así, como afirma Martin Khor de la Red del Tercer Mundo, 'el control local, si bien no es necesariamente suficiente para la protección del medio ambiente, es necesario, mientras que, bajo el control del Estado, el medio ambiente sufre necesariamente'<sup>131</sup>. La necesidad del control local se hace evidente si tenemos en cuenta el hecho de que el propio medio ambiente, como dice Elinor Ostrom, es local:

*Las comunidades pequeñas tienen más posibilidades de reunir las condiciones formales que se requieren para administrar colectivamente, con éxito y constancia, el patrimonio común. Entre ellas figuran la visibilidad de los recursos de uso común y el comportamiento respecto a ellos, la retroalimentación en el efecto de las reglamentaciones, comprensión y aceptación general de las normas y sus fundamentos, los valores que se expresan en dichas normas (trato equitativo para todos y protección del medio ambiente) y el respaldo de los valores mediante la socialización, las normas y su aplicación estricta.*<sup>132</sup>

Además, es razonable suponer -y las pruebas del éxito notable de las comunidades locales en lo que respecta a proteger sus ambientes son abrumadoras<sup>133</sup>- que cuando la gente depende directamente de su ambiente natural para obtener medios de subsistencia desarrollará un conocimiento a fondo de ese ambiente que necesariamente influirá de manera positiva en su comportamiento respecto a él. Sin embargo, las condiciones previas para que el control local del ambiente dé buenos resultados es que la comunidad dependa de su ambiente natural para su subsistencia a largo plazo y que, por lo tanto, tenga un interés directo en protegerlo, otra razón por la cual una sociedad ecológica es imposible sin democracia económica.

En conclusión, a la crisis ecológica actual se la puede enfrentar básicamente con dos soluciones: una de ellas presupone la descentralización radical. Así, la eficacia económica de las formas de energía renovable (solar, eólica, etc.) depende de manera decisiva de la organización de la vida social y económica en unidades más pequeñas. Sin embargo, esta solución ya ha sido dejada de lado por la economía de mercado internacionalizada, justamente porque no es compatible con la concentración de poder político, económico y social que existe actualmente. También es por esto por lo que se están proponiendo otras soluciones que supuestamente concentran muchas ventajas de la energía renovable pero que no necesitan ningún cambio radical en la economía de mercado y de crecimiento. Por ejemplo, la propaganda del programa del 'Reactor termonuclear internacional' dice que éste produce energía limpia, segura e ilimitada. Lo que normalmente no se menciona es que para que esta nueva forma de energía sea comercialmente viable debería ser producida en grandes estaciones que proporcionen potencia masiva centralizada. Como subraya acertadamente un investigador, 'el tamaño es vital para la fusión porque la eficiencia requiere construcción grande'<sup>134</sup>.

### Una nueva concepción de ciudadanía

Después de esta discusión de los componentes fundamentales de una democracia inclusiva, podemos resumir las condiciones necesarias para la democracia y las consecuencias que tienen en una nueva concepción de ciudadanía. La democracia es incompatible con cualquier forma de sistema cerrado de ideas o dogmas en el plano ideológico y con cualquier concentración de poder en el plano institucional. De modo que, la democracia se basa en una elección por pensamiento propio (no inspirada en creencias religiosas o dogmas) y en disposiciones institucionales que garantizan la distribución

equitativa del poder político, económico y social. Pero, como se dijo anteriormente, éstas son sólo condiciones necesarias para la democracia. La condición suficiente para que la democracia no degenera en una especie de 'demagogracia' en la que el demos es manipulado por una nueva ralea de políticos profesionales, está determinada de manera decisiva por el nivel de conciencia democrática de los ciudadanos, el que, a su vez está condicionado por la *paideia*.

Históricamente, las condiciones para la democracia mencionadas más arriba nunca fueron cumplidas totalmente. Ya vimos por qué la democracia ateniense fue solo una democracia parcial. Del mismo modo, las 'democracias populares' que se derrumbaron hace pocos años no satisfacían ninguna de esas condiciones, aunque representaron una mejor extensión del poder económico (por lo que a ingresos y riqueza se refiere) que las 'democracias' liberales. Por último, las 'democracias' liberales de hoy tampoco satisfacen las condiciones de que se trata, aunque representan una mejor extensión del poder político que las 'democracias' socialistas. Sin embargo, se puede argumentar que las 'democracias' liberales avanzadas de hoy, al igual que la democracia clásica, pueden satisfacer la condición ideológica en el sentido de que no están arraigadas en dogmas divinos y místicos ni en 'leyes' relativas al cambio social.

En conclusión, las condiciones para la democracia mencionadas más arriba implican una nueva concepción de ciudadanía: económica, política, social y cultural. Así, la *ciudadanía política* implica estructuras políticas nuevas y la vuelta a la concepción clásica de política (democracia directa). La ciudadanía económica implica estructuras económicas nuevas de propiedad y control démicos de los recursos económicos (democracia económica). La *ciudadanía social* implica estructuras de administración autónoma en los lugares de trabajo, democracia en la familia y nuevas estructuras de bienestar social en las que los recursos de la comunidad cubren todas las necesidades básicas (que han de determinarse democráticamente), se satisfagan éstas en la familia o en la comunidad. Por último, la *ciudadanía cultural* implica nuevas estructuras democráticas de divulgación y control de la información y la cultura (medios de comunicación, arte, etc.) que permitan a todos los miembros de la comunidad participar en el proceso y al mismo tiempo desarrollar sus posibilidades intelectuales y culturales.

Aunque este sentido de ciudadanía implica un sentido de comunidad que, definido geográficamente, es la unidad fundamental de la vida política, económica y social, con todo, se supone que se entrelaza con otras colectividades (culturales, profesionales, ideológicas, etc.). Por lo tanto, las disposiciones en materia de comunidad y ciudadanía no excluyen las diferencias culturales u otras diferencias basadas en el sexo, la edad, la etnia, etc., sino que simplemente proporcionan el espacio público donde pueden expresarse dichas diferencias; además, esas disposiciones institucionalizan varias válvulas de seguridad que tienen por objetivo impedir que la mayoría margine esas diferencias. Por lo tanto, lo que une a la gente en una comunidad política no es algún conjunto de valores comunes, impuestos a la comunidad por una ideología nacionalista, un dogma religioso, una creencia mística o una interpretación 'objetiva' de la 'evolución' natural o social, sino las instituciones y maneras de proceder democráticas, que establecieron los propios ciudadanos.

Es evidente que la nueva concepción de ciudadanía tiene muy poco en común con las definiciones liberales y socialistas de ciudadanía, que están vinculadas a las concepciones liberal y socialista respectivamente de los derechos humanos. Así, para los liberales, el ciudadano es simplemente el portador individual de ciertas libertades y derechos políticos reconocidos por ley que, supuestamente, garantizan la distribución equitativa del poder político. También para los socialistas el ciudadano es el portador no solo de derechos políticos y libertades sino, además, de algunos derechos sociales y

económicos, mientras que para los marxistas la ciudadanía se realiza con la propiedad colectiva de los medios de producción.

Por último, la definición de ciudadanía no se relaciona aquí con el actual discurso socialdemócrata sobre el sujeto, que, en realidad, se centra en las condiciones institucionales para la creación de una economía de mercado internacionalizada 'con rostro humano'. Por ejemplo, la propuesta de dar una definición nueva de ciudadanía en el marco de un 'capitalismo de partes interesadas'<sup>135</sup> pertenece a esta categoría. Esta propuesta supone una ciudadanía 'activa', en la que los ciudadanos tengan 'intereses' en las empresas, la economía de mercado y la sociedad en general y los gerentes tienen que tomar en consideración esos intereses en lo que respecta a la gestión de las empresas y las instituciones sociales de las que están a cargo.

La concepción de ciudadanía adoptada aquí, que podría llamarse una concepción democrática, se basa en nuestra definición de democracia inclusiva y presupone una concepción 'participativa' de ciudadanía activa, como la que está implícita en la obra de Hannah Arendt<sup>136</sup>. En esta concepción, 'la actividad política no es un medio para alcanzar un fin, sino que es un fin en sí misma; no se participa en la actividad política simplemente para promover el bienestar propio sino para realizar los principios intrínsecos de la vida política, como la libertad, la igualdad, la justicia, la solidaridad, el coraje y la excelencia'<sup>137</sup>. Por lo tanto, es evidente que esta concepción de ciudadanía es cualitativamente diferente de las concepciones liberal y socialdemócrata que adoptan una manera 'instrumentalista' de ver la ciudadanía, es decir, una manera de ver que implica que la ciudadanía da a los ciudadanos ciertos derechos que pueden ejercer como medios para alcanzar el fin del bienestar individual.

Para concluir este capítulo pienso que hoy, más que nunca antes, la elección que tenemos que hacer es clara y puede describirse como 'democracia o barbarie'. No obstante, democracia no significa los diversos regímenes oligárquicos que se llaman a sí mismos democráticos. Tampoco significa un anacrónico retorno a la concepción clásica de democracia. Democracia solo puede significar una síntesis de las dos principales tradiciones históricas, a saber: la democrática y la socialista con la Verde radical, feminista y libertaria.

## Notas

1. Véase Konstantinos Kavoulakos, "The relationship of realism and utopianism in the theories of democracy of Jürgen Habermas and Cornelius Castoriadis", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 3, 1994, pp. 69-98.
2. Thomas Martin, "The end of sovereignty", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, Nº 2, 1996.
3. Como se hizo notar recientemente: "Por primera vez, las ciudades, en vez de formar parte principalmente de la economía nacional, ahora forman parte de un sistema mundial, a veces con relaciones más estrechas entre ellas que con los países a los que pertenecen", Sir Richard Rogers, conferencia citada en *The Observer*, 19 de febrero de 1995.
4. Véase Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres, 1995, cap. 6; y Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 1991, cap. 7.
5. Véase Charlotte Raven, *The Observer*, 30 de julio de 1995.
6. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 45.
7. Citado por Neil Harding, "The Marxist-Leninist detour", en *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, John Dunn (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 173.
8. Neil Harding, "The Marxist-Leninist detour", p. 178.

9. Anthony H. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Routledge, Londres, 1993, p. 45.
10. Anthony H. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, p. 48.
11. Anthony H. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, p. 48.
12. Morges Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford, 1991, p. 81.
13. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 221. Véase también, por un análisis incisivo de la naturaleza de la democracia ateniense, Castoriadis, *The Ancient Greek Democracy and its Significance for us Today*, Upsilon, Atenas, 1986, (en griego).
14. David Beetham, "Liberal democracy and the limits of democratization", en *Prospects for Democracy*, David Held (ed.), Polity Press, Cambridge, 1993, p. 55.
15. David Beetham, "Liberal democracy and the limits of democratization", p. 58.
16. Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty", en Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
17. Anthony J. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, p. 101.
18. Anthony J. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, pp. 102-103.
19. Federico Engels, *Anti-Dühring*, Lawrence & Wishart, Londres, 1969, p. 137.
20. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 387.
21. G. P. Maximoff (ed.), *The Political Philosophy of Bakunin*, The Free Press, Nueva York, 1953, p. 265.
22. Alix Kates Shulman (ed.), *Red Emma Speaks*, Vintage Books, Nueva York, 1972, p. 98.
23. William McKercher, "Liberalism as democracy: authority over freedom", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, Nº 2, 1996.
24. Milton & Rose Friedman, *Free to Choose*, Penguin, Harmondsworth, 1980.
25. William McKercher, "Liberalism as democracy: authority over freedom".
26. William McKercher, "Liberalism as democracy: authority over freedom".
27. Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities*, p. 68. Véase también su artículo "Communalism: the democratic dimension of anarchism", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, Nº 2, 1996.
28. Morges Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 75.
29. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 164.
30. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, pp. 105-106.
31. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 76.
32. Murray Bookchin, "Communalism: the democratic dimension of anarchism", *Democracy and Nature*, vol. 3, Nº 2, 1996, pp. 2-4.
33. L. Susan Brown, *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montreal, 1993, p. 11.
34. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Books, Montreal, 1995, p. 151.
35. Bhikhu Parekh, "The cultural particularity of liberal democracy", en *Prospects for Democracy*, David Held (ed.), pp. 168-170.
36. Bhikhu Parekh, "The cultural particularity of liberal democracy", p. 172.
37. L. Susan Brown, *The Politics of Individualism*, p. 3.
38. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 121.
39. Para las contradicciones lógicas del libertarismo de derecha, véase Alan Haworth, *Anti-Libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, Londres, 1994.
40. Véase Konstantinos Kavoulakos, "The relationship of realism and utopianism in the theories of democracy of Jürgen Habermas and Cornelius Castoriadis", con respecto a la concentración política y Takis Fotopoulos, "The end of socialist statism", con respecto a la concentración económica, *Society and Nature*, vol. 2, Nº 3, 1994, pp. 69-97 y 11-69 respectivamente.
41. Alan Haworth, *Anti-Libertarianism*, pp. 37-40.
42. Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities*, p. 43. Como señala Bookchin "hasta hace poco, coexistieron sistemas profesionales de gobierno y violencia con formas comunitarias muy bien

- articuladas en la base de la sociedad... que en gran medida estaban fuera del alcance de las autoridades estatales centralizadas". *Ibid.*
43. Anthony J. Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, p. 58.
  44. Bhikhu Parekh, "The cultural particularity of liberal democracy", p. 165.
  45. Según Aristóteles, "... digo que comúnmente la designación por sorteo se considera una característica de la democracia, mientras que el proceso de elección con ese fin se juzga oligárquica", Aristóteles, *Politics*, Book IV, 1294b, John Warrington (ed.), Heron Books, Londres, 1934.
  46. Thomas Martin, "The end of sovereignty".
  47. Para Bookchin, "es difícil afirmar que el 'Estado', tal como lo conocemos en la época moderna, existiera entre los griegos" (*From Urbanization to Cities*, p. 43), mientras que para Castoriadis "la polis no es un 'Estado' puesto que en su poder explícito -la propuesta de *nomos* (legislación), *dike* (jurisdicción) y *telos* (gobierno)- pertenece a todo el cuerpo de ciudadanos", *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 157.
  48. Aristóteles fue claro respecto a esto cuando examinó los diferentes tipos de regímenes: "A continuación preguntamos: ¿qué debe ser el soberano en la polis? ¿el pueblo? ¿los ricos? ¿la clase mejor de hombres? ¿el mejor de los hombres? ¿o un tirano?", Aristóteles, *Politics*, Book III, 1281<sup>a</sup>. Luego pasa a definir la democracia como el caso en el que los ciudadanos libres son soberanos, Aristóteles, *Politics*, Book IV, 1290b.
  49. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pp. 32-33.
  50. William McKercher, "Liberalism as democracy".
  51. April Carter parece estar de acuerdo con la conclusión de que la democracia directa no implica una forma de "gobierno": "La única autoridad que puede existir en una democracia directa es la "autoridad" colectiva atribuida al cuerpo político... es dudoso si un grupo de iguales que llegan a decisiones mediante un proceso de persuasión puede crear autoridad", April Carter, *Authority and Democracy*, Routledge, Londres, 1979, p. 380. La autora afirma además "el compromiso con la democracia directa o la anarquía en la esfera sociopolítica es incompatible con la autoridad política", p. 69.
  52. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 156.
  53. Aristóteles, *Politics*, Book VI, 1317b.
  54. Aristóteles, *Politics*, Book II, 1266b, 1267 a.
  55. K. Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, Lawrence and Wishart, Londres, 1964, pp. 72-73.
  56. Véase, por ejemplo, Hindess and Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975, p. 82.
  57. La distinción entre demócratas y oligarcas, basada en el criterio utilizado en el texto, concuerda con la definición de democracia que da Aristóteles, a saber: el caso en el que el gobierno está en manos de la mayoría de los pobres y los ciudadanos libres y oligarquía el caso en el que el gobierno está en manos de una minoría de los ricos y los aristócratas (Aristóteles, *Politics*, 1290b, 20).
  58. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 98.
  59. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, N. Bees (ed.), Seferlis, Atenas, 1955, vol. A1, p. 218 (en griego). Véase también Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, pp. 108-115.
  60. Aristóteles, *The Athenian Constitution*, cap. viii, 4.
  61. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A1, p. 217.
  62. A. Prokopiou, *Athens*, Elek Books, Londres, 1964, p. 97.
  63. Aristóteles, *Politics*, 1284 a, 20.
  64. A. Prokopiou, *Athens*, p. 148. Véase también Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 37.
  65. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 97.
  66. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 317.
  67. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A2, p. 118.
  68. Aristóteles, *The Athenian Constitution*, cap. xxiv, 3. Véase también Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 319.

69. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A2, p. 118.
70. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 140.
71. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A2, p. 146.
72. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A2, pp. 258-259.
73. K. Paparregopoulos, *History of the Greek Nation*, vol. A2, p. 146.
74. Murray Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal, 1989, p. 50.
75. Anthony Birch, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, p. 50.
76. Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, Londres, 1990, pp. 237-238.
77. John Dunn, "Conclusion", en *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, pp. 247-248.
78. John Dunn, "Conclusion", en *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, p. 251.
79. K. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, Progress Publishers, Moscú, 1937, p. 25.
80. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1917, pp. 31-32.
81. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, p. 165.
82. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, p. 174-175.
83. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Black Rose Books, Montreal, 1991, p. 69.
84. Para un análisis de estas tendencias, véase Andrew Gamble, "Class politics and radical democracy", *New Left Review*, N° 164, julio-agosto de 1987, p. 115.
85. Véase Perry Anderson, "The affinities of Norberto Bobbio", *New Left Review*, N° 170, julio-agosto de 1988, p. 21.
86. Ralph Miliband, "Fukuyama and the socialist alternative", *New Left Review*, N° 193, mayo-junio de 1992.
87. Jürgen Habermas, "Three normative models of democracy", *Constellations*, vol. 1, N° 1, 1994, pp. 1-10.
88. Cornelius Castoriadis, "La démocratie comme procédure et comme régime", en *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du Labyrinthe IV*, Seuil, París, 1996, pp. 221-241 (reimpreso en *Democracy and Nature* [edición griega], N° 1, 1996).
89. James O'Connor, "Democracy and ecology", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 4, N° 4, diciembre de 1993.
90. John Dryzek, "Ecology and discursive democracy", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, N° 2, junio de 1992, p. 37.
91. Chantal Mouffe, "Democratic politics today", en *Dimensions of Radical Democracy*, Chantal Mouffe (ed.), Verso, Londres, 1992, 1995, p. 13.
92. Chantal Mouffe, "Democratic politics today", en *Dimensions of Radical Democracy*, p. 1.
93. Chantal Mouffe, "Democratic politics today", en *Dimensions of Radical Democracy*, p. 2.
94. Chantal Mouffe, "Democratic citizenship and the political community", en *Dimensions of Radical Democracy*, p. 238.
95. David Miller, "Deliberative democracy and social choice", en *Prospects for Democracy*, David Held (ed.), Polity Press, Cambridge, 1993, pp. 74-92.
96. David Miller, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
97. David Miller, *Market, State and Community*, p. 10.
98. David Miller, *Market, State and Community*, pp. 148-149.
99. Christopher Pierson, "Democracy, markets and capital: are there necessary economic limits to democracy?", en *Prospects for Democracy*, David Held (ed.), pp. 193-194.
100. Paul Hirst, "Associational democracy", en *Prospects for Democracy*, pp. 112-135. Véase también Paul Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1994.
101. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 131.
102. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 128.
103. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 117.

104. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 125.
105. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 127.
106. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 130.
107. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 112.
108. Paul Hirst, "Associational democracy", p. 113.
109. David Held, "Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?", en *Prospects for Democracy*, pp. 13-52. Véase también, el último libro de Held, *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge, 1995, en el que se desarrolla más la propuesta de un modelo de democracia cosmopolita. En ese libro, el autor, a partir de una definición liberal de autonomía en términos de derechos iguales (p. 147), que no tiene nada que ver con la noción clásica de autonomía y la noción que se desarrolla en el presente libro, termina con una lista de propuestas, similares a las que resumí en el texto que, en el contexto de la lógica y la dinámica de la economía de mercado internacionalizada que el autor da por sentada, vienen a ser ilusiones, no mucho más.
110. David Held, "Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?", en *Prospects for Democracy*, pp. 40-41.
111. David Held, "Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?", en *Prospects for Democracy*, p. 42.
112. David Held, "Democracy: from city-states to a cosmopolitan order?", en *Prospects for Democracy*, p. 43.
113. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 308.
114. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 2.
115. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 113.
116. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 311.
117. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 113.
118. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 320.
119. Aristóteles, *Politics*, Book 1.
120. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, p. 63.
121. *Eleftherotypia*, 31 de julio de 1995.
122. Véase, por ejemplo, Noam Chomsky, *The Prosperous Few and the Restless Many*, Odonian Press, Berkeley, California, 1993, pp. 18-20.
123. Andy Anderson, *Hungary 56*, Solidarity, Londres, 1964.
124. Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston, 1991, p.140.
125. Ted Trainer, *Abandon Affluence!*, Zed Books, Londres, 1985.
126. Pat Brewer, *Feminism and Socialism: Putting the Pieces Together*, New Course, Sydney, 1992.
127. Val Plumwood, "Feminism, privacy and radical democracy", *Anarchist Studies*, vol. 3, Nº 2, otoño boreal de 1995, p. 107.
128. Val Plumwood, "Feminism, privacy and radical democracy", p. 111.
129. David Pepper, *Modern Environmentalism*, Routledge, Londres, 1996, p. 324.
130. Kerry H. Whiteside, "Hannah Arendt and ecological politics", *Environmental Ethics*, vol. 16, Nº 4, invierno boreal de 1994, p. 355.
131. M. Khor, ponencia ante el Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, 1º de marzo de 1992, Nueva York, citado en *The Ecologist*, vol. 22, Nº 4, julio-agosto de 1992.
132. E. Ostrom, "The rudiments of a revised theory of the origins, survival and performance of institutions for collective action", *Working Paper 32*, Universidad de Indiana, Taller de Teoría Política y Análisis Político, Bloomington, 1985.
133. Por pruebas, véase *The Ecologist*, vol. 22, Nº 4, julio-agosto de 1992.
134. J. Vidal, *The Guardian*, 16 de noviembre de 1991.
135. Véase Will Hutton, *The State We're In*, Jonathan Cape, Londres, 1995, cap. 12.
136. Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt and the idea of citizenship", en *Dimensions of Radical Democracy*, pp. 145-168.
137. Maurizio Passerin d'Entreves, "Hannah Arendt and the idea of citizenship", p. 154.

## Capítulo 6

# Una democracia inclusiva confederal

El objetivo de este capítulo es explorar las condiciones en las que podría funcionar hoy una democracia inclusiva, de la que hemos descrito los elementos en el capítulo anterior. Aunque corresponde a las asambleas de ciudadanos del futuro determinar la forma que adoptará una democracia inclusiva, creo que es importante demostrar que esa forma de sociedad es no sólo necesaria, como traté de mostrar en la primera parte del libro, sino también factible. Esto es especialmente importante hoy, cuando la supuesta 'izquierda' ha abandonado toda concepción de sociedad que no se base en la economía de mercado y la democracia 'liberal', que dan por sentadas, y desecha por 'utópica' (en el sentido negativo de la palabra) cualquier otra concepción. Por lo tanto, es necesario mostrar -como traté de hacer en la primera parte del libro- que en realidad es la concepción de democracia 'radical' de la izquierda la que, dando por sentada la actual economía de mercado internacionalizada, puede calificarse de muy poco realista. Pero creo que es igualmente importante intentar resumir la manera en que una sociedad diferente basada en una democracia inclusiva podría tratar de resolver los problemas socioeconómicos esenciales que enfrenta cualquier sociedad, en condiciones de recursos escasos y no en un estado imaginado de posescaez. Este intento puede no sólo ayudar a los partidarios del proyecto democrático para que se hagan una idea más concreta de la sociedad que desean ver, sino también auxiliarlos en lo que respecta a abordar las críticas que los tildan de 'utópicos'.

En la primera parte del capítulo se examina la relación de la democracia con la comunidad, en un intento de explicar por qué, en las condiciones actuales, una democracia inclusiva sólo puede ser una confederación de comunidades, en la que éstas son los elementos básicos de la vida política, social y económica.

En la segunda parte, se expresan en detalle las condiciones de una democracia económica confederal y se discuten los dos métodos tradicionales de asignación de recursos (el mercado y la planificación central), así como la propuesta de un tipo de planificación participativa.

En la parte final, se describe en líneas generales un modelo de democracia económica, basado en un nuevo tipo de planificación democrática que está unido a un 'mercado' artificial. El objetivo expreso de este modelo es satisfacer las necesidades básicas de todos los ciudadanos de la confederación, así como las necesidades no básicas que los ciudadanos de cada comunidad deciden satisfacer, dentro de una estructura institucional de una sociedad de escasez que carece de dinero, de mercado y de Estado.

## Democracia y comunidad

Hoy pocos dudan que la idea de participación debería estar presente en cualquier modelo de cambio social y la investigación aporta pruebas contundentes de esto; en otras

⊗ Desarrollar el tema con 1 perspectiva socioafectiva