

El demos versus "nosotros, el pueblo": De los conceptos de ciudadanía antiguos a los modernos

*Ellen Meiksins Word**

El antiguo concepto de democracia emanó de una experiencia histórica que le había conferido un estatus cívico único a las clases subordinadas, creando en particular esa formación sin precedentes, el ciudadano campesino. En todos sentidos - o al menos en muchísimos- excepto en el nombre, el concepto moderno corresponde a una trayectoria histórica diferente, cuyo ejemplo más vívido se encuentra en la tradición anglonorteamericana. Los hitos a lo largo del camino hacia la democracia antigua, como las reformas de Solón y de Cléistenes, representaron momentos cruciales para la elevación del *demos* a la democracia. En la otra historia, que no se originó en la democracia ateniense sino en el feudalismo europeo, y que culminó en el capitalismo liberal, los principales mojones, como la Carta Magna inglesa y el año 1688,* marcan el ascenso de las clases con propiedades. En este caso no se trata de campesinos que se liberan del dominio político de sus señores, sino de los señores mismos que afirman sus poderes independientes frente a las imposiciones de la monarquía. Éste es el origen de los modernos principios constitucionales, las ideas del gobierno limitado, la separación de poderes y demás, principios que han desplazado las implicaciones sociales del "gobierno del demos" -como el equilibrio de poder entre ricos y pobres- en cuanto criterio central de la democracia. Si el ciudadano campesino es la figura más representativa del primer drama histórico, la del segundo es el barón feudal y la aristocracia *whig*.**

Si la *ciudadanía* es el concepto constitutivo de la democracia antigua, el principio fundador de la otra variedad es, tal vez, el *señorío*. El ciudadano ateniense se ufanaba de no tener amo, de no ser sirviente de ningún mortal. No le debía servicio ni deferencia a señor alguno, ni despilfarraba su trabajo para enriquecer a un tirano con

* En: Meiksins Word, Ellen. *Democracia contra Capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Capítulo VII, Siglo XXI editores, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2000. pp. 238-276.

* Año en que se produjo en Inglaterra la revolución que impuso el fin del absolutismo y el predominio del parlamento sobre la monarquía. [T.]

** Elementos de la aristocracia moderadamente progresistas. [T.]

su esfuerzo. La libertad, *eleutheria*, que su ciudadanía implicaba era la libertad del *demos con respecto* a los señoríos. La Carta Magna inglesa, en cambio, no era la declaración de un *demos* sin amo sino la de los amos mismos, que afirmaban sus privilegios feudales y la libertad del señorío contra la Corona, así como contra la multitud popular, tal como la libertad de 1688 representó el privilegio de los caballeros terratenientes y su libertad de disponer como quisiesen de sus tierras y sirvientes.

Sin duda la afirmación del privilegio aristocrático contra las monarquías usurpadoras produjo la tradición de "soberanía popular" de la cual se deriva la concepción moderna de la democracia; sin embargo el "pueblo" en cuestión no era el *demos* sino un estrato privilegiado que constituía una nación política exclusiva, situada en un espacio público entre el monarca y la multitud. Mientras que al convertir a los campesinos en ciudadanos la democracia ateniense tuvo el efecto de quebrantar la oposición inmemorial entre gobernantes y productores, la división entre terratenientes gobernantes y campesinos sometidos era una condición esencial de la "soberanía popular" tal como emergió a principios de la Europa moderna. Por un lado la fragmentación de la soberanía y el poder del señorío, que constituían el feudalismo europeo, el freno a la monarquía y a la centralización del estado que ejercieron esos principios feudales, habrían de ser la base de una nueva clase de poder estatal "limitado", la fuente de los que se denominarían después principios democráticos, como el constitucionalismo, la representación y las libertades civiles. Por otro lado el reverso del señorío feudal era un campesinado dependiente, mientras que la "nación política" que emanó de la comunidad de señores feudales retuvo su exclusividad y la subordinación política de las clases productoras.

En Inglaterra la nación política exclusiva encontró su encarnación en el parlamento que, como escribió sir Thomas Smith en el decenio de 1560, tiene el poder de todo el reino, tanto de su cabeza como de su cuerpo. Porque se desea que aquí esté presente todo inglés, ya sea en persona o por poder y representación, cualquiera que sea su preeminencia, dignidad estatal o cualidad, desde el príncipe (sea éste rey o reina) hasta la persona de menor condición de Inglaterra. Y se entiende que la aprobación del parlamento es la aprobación de todos los hombres.¹

Vale la pena señalar que a un hombre se lo consideraba "presente" en el parlamento incluso si no tenía derecho a votar por su representante. Thomas Smith,

¹ Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, versión de Mary Dewar, Cambridge, 1982, p. 79.

igual que otros antes y después de él, daba por sentado que una minoría con bienes representaría a la población en su conjunto.

La doctrina de la supremacía parlamentaria habría de actuar en contra del poder popular incluso cuando la nación política dejó de estar restringida a una comunidad relativamente pequeña de terratenientes y cuando el concepto de "pueblo" se amplió para incluir a la "multitud popular". Hoy en día en Gran Bretaña, por ejemplo, la política es el coto reservado de un parlamento soberano que, en última instancia, podrá tener que rendirle cuentas a sus electores; pero el "pueblo" no es realmente *soberano*. Para todo fin práctico no hay *política* -o por lo menos no política legítima- fuera del parlamento. De hecho cuanto más incluyente se ha vuelto el "pueblo" más han insistido las ideologías políticas dominantes -desde los conservadores hasta la corriente principal de los laboristas- en despolitizar el mundo fuera del parlamento y deslegitimar la política "extraparlamentaria". En paralelo con este proceso se ha dado una creciente centralización del poder parlamentario mismo en el ejecutivo, lo que ha dado por resultado algo que se parece mucho a una soberanía del gabinete o hasta del primer ministro.

En la Inglaterra de principios de la era moderna surgió un *corpus* de pensamiento político -sobre todo en las obras de James Harrington, Algernon Sidney y Henry Neville- que, en vista de lo anterior, parece ir en contra de esta tradición parlamentaria dominante. Esta escuela de teoría política, que ha llegado a ser conocida como republicanismo clásico, tenía, o parecía tener como principio organizador central, un concepto de ciudadanía que no implicaba simplemente el goce pasivo de los derechos individuales que hemos llegado a asociar con la "democracia liberal", sino una comunidad de ciudadanos activos en pos de un bien común. No obstante hay un punto fundamental en el cual los primeros republicanos modernos, como James Harrington, coincidían con sus contemporáneos "liberales": la exclusividad de la nación política.² La ciudadanía activa debía quedar reservada para los hombres con tierras, y tenía que excluir no sólo a las mujeres sino también a aquellos varones que, como lo expresa Harrington, carecían "de los medios para vivir por sí mismos"; es decir, quienes tenían que ganarse la vida trabajando para otros. Esta concepción de la ciudadanía tenía como núcleo la división entre la élite terrateniente y la multitud trabajadora. No es sorprendente que cuando los republicanos de esta clase buscaron modelos en la Antigüedad escogiesen la

² En el siglo XVII no siempre eran del todo claras las diferencias prácticas entre republicanos y *whigs*, o al menos el ala más radical de éstos.

composición aristocrática ("mixta") de Esparta o de Roma, más que la de la democrática Atenas.

De hecho esa división entre la élite terrateniente y la multitud trabajadora puede haber formado parte de la esencia del republicanismo inglés clásico aún más absoluta e irreductiblemente que, digamos, del liberalismo de Locke. Cuando Harrington se propuso construir principios políticos apropiados para una sociedad en la cual no prevalecía ya el señorío feudal, no descartó por entero los principios del feudalismo. Incluso se puede decir que su concepción de la ciudadanía se modeló, en ciertos aspectos importantes, sobre principios feudales. Por un lado ya no tenía que seguir existiendo una categoría de propiedad dependiente, una división jurídica y política entre diferentes formas de propiedad de la tierra, como ocurriera entre los señores feudales y sus dependientes. Toda la propiedad de la tierra estaría política y jurídicamente privilegiada. Por el otro, la propiedad misma seguía estando definida como un estatus político y militar; en otras palabras, seguía estando caracterizada por la inextricable unidad de poder económico y político-militar que había constituido el señorío feudal.

En este sentido el republicanismo clásico era ya un anacronismo en el momento de su concepción. La propiedad de la tierra en Inglaterra estaba asumiendo ya una forma *capitalista*, en la cual el poder económico no estaba ya indisolublemente unido con el estatus jurídico, político y militar, y la riqueza dependía cada vez más del "mejoramiento" o el uso *productivo* de la propiedad, sujeto a los imperativos de un mercado competitivo. Aquí la concepción de John Locke del "mejoramiento" de la propiedad y la agricultura coincidía mejor con las realidades del momento.³ Y si bien Locke mismo no era demócrata, puede afirmarse que una concepción de la propiedad como la que tenía se prestaba mejor, en última instancia, a relajar las restricciones para pertenecer como miembro a la nación política.⁴ En términos simples, una vez que el poder económico de las clases terratenientes dejó de depender del estatus "extraeconómico", de los poderes jurídicos, políticos y militares del señorío, para la élite ya no era indispensable el monopolio sobre la política. En contraste, dentro de un marco dominado por una concepción esencialmente precapitalista de la propiedad,

³ Véase Neal Wood, *John Locke and agrarian capitalism*, Berkeley y Los Ángeles, 1984.

⁴ Para una poderosa crítica de los intentos de pintar a John Locke como demócrata véase David McNally, "Locke, levellers and liberty: Property and democracy in the thought of the first whigs", *History of Political Thought* 10(1), pp. 17-40. También yo he rebatido semejantes interpretaciones en "Locke against democracy: Consent, representation and suffrage in the *Two treatises*", *History of Political Thought* 13(4) (1992), pp. 657-689, y en "Radicalism, capitalism and historical contexts: Not only a reply to Richard Ashcraft on John Locke", *History of Political Thought* 15(3) (1994).

con todos sus "aderezos" jurídicos y políticos (como los llamó una vez Marx), la igualdad "formal" que hizo posible la separación capitalista entre lo "económico" y lo "político" no era ni siquiera *pensable* (literalmente), por no decir deseable.

El capitalismo y la ciudadanía democrática

Al trasladar la sede del poder del *señorío* a la propiedad, el capitalismo le restó notoriedad al estatus cívico, a medida que los beneficios del privilegio político le cedían el paso a la ventaja puramente "económica". Con el tiempo esto llegó a hacer posible una nueva forma de democracia. Donde el republicanismo clásico había resuelto el problema de la élite terrateniente y la multitud trabajadora restringiendo el alcance del cuerpo ciudadano (como hubiesen querido hacer los oligarcas atenienses), la democracia capitalista o liberal iba a permitir la extensión de la ciudadanía restringiendo sus poderes (como hicieron los romanos). Donde uno proponía un cuerpo ciudadano activo pero exclusivo, en el cual las clases terratenientes gobernasen a la multitud trabajadora, el otro fue capaz -con el tiempo- de imaginar un cuerpo ciudadano incluyente pero en gran medida pasivo, que abarcaba tanto a la élite como a la multitud, pero cuya ciudadanía sería de alcance limitado.

El capitalismo transformó también de otras maneras la esfera política. La relación entre capital y trabajo presupone individuos formalmente libres e iguales, sin derechos u obligaciones prescriptivos ni privilegios o inhabilitaciones jurídicos. En Inglaterra se inició en fecha muy temprana la disociación del individuo de las instituciones e identidades corporativas (lo que se refleja, por ejemplo, en la definición que da sir Thomas Smith de una mancomunidad como "una sociedad o acción común de una multitud de hombres libres reunidos y unidos por acuerdos y pactos comunes entre ellos",⁵ y en el psicologismo individualista que recorre la tradición de pensamiento británico que va de Hobbes a Locke y Hume, y más allá); y el origen del capitalismo estuvo signado por la creciente disociación del individuo (por no mencionar la propiedad individual, de identidades y obligaciones tradicionales, corporativas, prescriptivas y comunales).

⁵ Smith, *De Republica Anglorum*, p. 57. En relación con esto resulta interesante comparar la definición de Smith con la de su contemporáneo, Jean Bodin, quien, en sus *Six books of the commonwealth*, se ocupa de "familias, colegios o cuerpos corporativos", no de hombres libres en tanto individuos, como unidades constitutivas de la mancomunidad, reflejando la realidad de Francia, donde las instituciones e identidades corporativas siguieron desempeñando un importante papel en la vida política.

La aparición de este individuo aislado tuvo -huelga decirlo- su lado positivo, cuyas implicaciones emancipatorias son subrayadas por la doctrina liberal, con su concepto constitutivo (¿mito?) del individuo soberano. Pero había también otra faceta. En cierto sentido la creación del individuo soberano fue el precio pagado por la "multitud trabajadora" para entrar a la comunidad política; o, para ser más exactos, el proceso histórico que dio origen al capitalismo y al asalariado moderno, "libre e igual", fue el mismo en el cual el campesino fue desposeído y desarraigado, disociado tanto de su propiedad como de su comunidad, junto con sus derechos comunes y tradicionales.

Consideremos brevemente lo que significa esto. El campesino de las sociedades precapitalistas, a diferencia del asalariado moderno, seguía en posesión de una propiedad -tierra, en este caso-, de los medios para trabajar y subsistir. Esto significaba que la capacidad del terrateniente o del estado para apropiarse de su trabajo dependía de un poder coercitivo superior, bajo la forma del estatus jurídico, político y militar. Los principales modos de extracción de plusvalor al que estaban sometidos los campesinos -renta e impuesto- solían adoptar la forma de diversos tipos de dependencia jurídica y política: servicio por deudas, servidumbre, relaciones tributarias, obligación de cumplir con trabajos de *corvée* y demás. Por ello mismo la capacidad de los campesinos para resistir o limitar su explotación por parte de señores y estados dependía en gran parte de la fuerza de su propia organización política, en particular de la comunidad aldeana. En la medida en que los campesinos eran capaces de alcanzar cierto grado de independencia política ampliando la jurisdicción de la comunidad aldeana -por ejemplo estableciendo sus propios estatutos o reemplazando a los representantes del terrateniente con sus propios magistrados locales- también aumentaban su propio poder económico de apropiación y resistencia a la explotación. Pero por fuerte que llegase a ser en ocasiones la comunidad aldeana, solía perdurar una barrera insuperable a la autonomía campesina: el estado. La aldea campesina casi por doquier quedó, por decirlo así, fuera del estado y sujeta a su poder ajeno, ya que el campesino era excluido de la comunidad de ciudadanos.

Aquí es donde la democracia ateniense representa una excepción radicalmente singular. Sólo allí se superó la barrera entre el estado y la aldea, puesto que ésta se convirtió de hecho en la unidad constitutiva del estado, y los campesinos se volvieron ciudadanos. El ciudadano ateniense adquiría su estatus cívico en virtud de su pertenencia a una *deme*, unidad geográfica basada por lo general en aldeas ya existentes. Cuando Cléistenes estableció la *deme* como unidad constitutiva de la *polis*

fundó de manera esencial la democracia. Eso creó una identidad cívica ajena a las diferencias de nacimiento, identidad común a la democracia y al *demos*, simbolizada por la adopción, por parte de los ciudadanos atenienses, de un *demotikon*, un nombre de *deme*, como algo diferente del patronímico (al que de hecho nunca reemplazó, sobre todo en el caso de la aristocracia). Pero algo aún más fundamental es que las reformas de Cléistenes "politizaron el campo ático y enraizaron allí la identidad política".⁶ Representaban, en otras palabras, la incorporación de la aldea al estado, y del campesino a la comunidad cívica. El corolario económico de este estatus político fue para el campesino un grado excepcional de libertad respecto a las exacciones "extraeconómicas" bajo la forma de rentas o impuestos.⁷

En contraste, el campesino medieval seguía estando firmemente excluido del estado y concomitantemente más sujeto a la extracción extraeconómica de plusvalor. Las instituciones y solidaridades de la comunidad aldeana podían brindarle cierta protección contra los señores y los estados (aunque también podía servir como medio de control señorial, como ocurría, por ejemplo, en las cortes de los feudos ingleses), pero el estado mismo era ajeno y representaba un espacio exclusivo de los señores feudales. Y a medida que la "parcelización de la soberanía" feudal cedía el paso a estados más centralizados, la exclusividad de esta esfera política sobrevivió en la nación política privilegiada.⁸ Por último, mientras las relaciones feudales iban dejándole lugar al capitalismo, específicamente en Inglaterra, incluso la mediación de la comunidad aldeana, que se había interpuesto entre el campesino y el terrateniente, terminó por perderse. El individuo y su propiedad se desarraigaron de la comunidad a medida que la producción quedaba cada vez más fuera de las reglamentaciones comunitarias, ya fuese de la corte feudal o de la comunidad aldeana (el ejemplo más obvio de este proceso es la sustitución del sistema inglés de campos abiertos por los cercados); la tenencia tradicional se convirtió en arrendamiento económico, sujeto a las presiones competitivas impersonales del mercado; los pequeños medieros perdieron su derecho de uso acostumbrado sobre las tierras comunes; iban siendo cada vez más desposeídos, ya fuese por el desahucio coercitivo o por las presiones económicas de la competencia. Con el paso del tiempo, a medida que la propiedad de la tierra se fue concentrando más y más, el campesinado les cedió el paso a los

⁶ Robin Osborne, *Demos: The discovery of classical Attika*, Cambridge, 1985, p. 189.

⁷ Más al respecto en mi libro *Peasant-citizen and slave: The foundations of Athenian democracy*, Londres, 1988, pp. 101-107.

⁸ Para un análisis de la relación entre campesinos, señores y el estado en la Europa medieval y de principios de la edad moderna véase Robert Brenner, "The agrarian roots of European capitalism", en T.H. Aston y C.H.E. Philpin (eds.), *The Brenner debate: Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, Cambridge, 1985, pp. 213-827.

grandes terratenientes, por un lado, y a los jornaleros sin bienes, por el otro. Al final la "liberación" del individuo fue completa, cuando el capitalismo, con su indiferencia a las identidades "extraeconómicas" de la multitud trabajadora, disipó los atributos prescriptivos y las diferencias "extraeconómicas" en el solvente del mercado de trabajo, en el cual los individuos se convierten en unidades de trabajo intercambiables, abstraídas de toda identidad personal o social específica.

Cuando la "multitud trabajadora" ingresó finalmente a la comunidad de ciudadanos fue como agregado de esos individuos aislados, sin propiedad y abstraídos de las solidaridades comunales. Desde luego, la disolución de las identidades prescriptivas tradicionales y de las desigualdades jurídicas representó un avance para esos individuos, ahora "libres e iguales", y la adquisición de la ciudadanía les confirió nuevos poderes, derechos y facultades. Pero no podemos calcular sus ganancias y pérdidas sin recordar que el supuesto histórico de su ciudadanía era la *devaluación* de la esfera política, la nueva relación entre lo "económico" y lo "político" que había reducido la importancia de la ciudadanía y transferido algunos de sus poderes, antes exclusivos, al dominio puramente económico de la propiedad privada y el mercado, donde la mera ventaja económica ocupa el lugar del privilegio jurídico y el monopolio político. La devaluación de la ciudadanía implícita en las relaciones sociales capitalistas es un atributo esencial de la democracia moderna. Por esa razón la tendencia de la doctrina liberal a representar los desarrollos históricos que produjeron la ciudadanía formal como un simple reforzamiento de la libertad individual -la liberación del individuo de un estado arbitrario, así como de las restricciones de la tradición y de las jerarquías prescriptiva, de las represiones de la comunidad o las demandas de la virtud cívica es imperdonablemente unilateral.

Tampoco podemos evaluar los efectos ideológicos de la relación moderna entre el ciudadano individual y la comunidad cívica o nación sin considerar en qué grado esa "comunidad imaginaria" es una ficción, una abstracción mítica, en conflicto con la experiencia de la vida cotidiana del ciudadano.⁹ Sin duda la nación puede ser lo bastante real como para inspirar a los individuos a morir por su país, pero tenemos que ver hasta qué punto esta abstracción puede servir también como recurso ideológico para negar u ocultar la experiencia más inmediata de los individuos, para disgregar y deslegitimar, o al menos despolitizar, las solidaridades que se yerguen entre los niveles del individuo y la nación, como las que se forjan en el lugar de

⁹ Sobre la nación como "comunidad imaginaria" véase Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres, 1983.

trabajo, la comunidad local o la experiencia de clase compartida. Cuando la nación política era privilegiada y exclusiva, la "mancomunidad" en gran medida correspondía a una comunidad real de interés entre la aristocracia terrateniente. En las democracias modernas, en que la comunidad civil une los extremos de desigualdad social e intereses en conflicto, el "bien común" compartido por los ciudadanos debe ser un concepto mucho más sutilmente abstracto.

En este caso, de nuevo, el contraste con la antigua democracia es sorprendente. Basada en los cimientos del *deme*, la *polis* democrática se construyó sobre lo que Aristóteles llamó comunidad *natural* en la *Ética a Nicómaco*. Las consecuencias tangibles de la ciudadanía campesina sugieren que esta "comunidad real" tenía implicaciones políticas reales. La contradicción entre la comunidad civil y las realidades de la vida social tampoco fue tan grande en la democracia ateniense como lo es en el estado democrático moderno. La democracia liberal moderna tiene en común con la democracia griega antigua una disociación de la identidad civil del estatus socioeconómico, lo que permite la coexistencia de la igualdad política formal con la desigualdad de clases. Pero esta similitud disfraza una diferencia más profunda entre las dos formas de democracia, que refleja relaciones radicalmente diferentes entre los planos "político" y "social" o "económico" en los dos casos.

Como afirmé en el capítulo 6, en la antigua democracia ateniense el derecho a la ciudadanía no estaba determinado por el estatus socioeconómico; pero el poder de apropiación y las relaciones entre las clases estaban directamente afectados por la ciudadanía democrática. En Atenas ciudadanía democrática significaba que los pequeños productores, y los campesinos en particular, en gran medida estaban libres de la explotación "extraeconómica". Su participación política -en la asamblea, en los tribunales y en las calles limitaba su explotación económica. Al mismo tiempo, a diferencia de los obreros en el capitalismo, aún no estaban sometidos a las compulsiones "económicas" de la falta de propiedades. La libertad política y la económica eran inseparables: la libertad doble del *demos* en su significado simultáneo de estatus político y clase social, el pueblo común y los pobres; mientras que la igualdad política no sólo coexistió con la desigualdad socioeconómica, sino que la modificó sustancialmente. En este sentido, la democracia en Atenas no era "formal" sino sustantiva.

En la democracia capitalista, la separación entre el estatus civil y la posición de clase opera en ambas direcciones: la posición socioeconómica no determina el

derecho a la ciudadanía -y eso es precisamente lo que significa *democrático* en la democracia capitalista- sino que, debido a que el poder del capitalista para apropiarse del trabajo excedente de los obreros no depende de un estatus jurídico o cívico privilegiado, la igualdad civil no afecta directamente ni modifica significativamente la desigualdad de clases; y justamente esto limita a la democracia en el capitalismo. Las relaciones de clases entre el capital y la fuerza de trabajo pueden sobrevivir hasta con una igualdad jurídica y el sufragio universal. En ese sentido, la igualdad política en la democracia capitalista no sólo coexiste con la desigualdad económica, sino que la deja fundamentalmente intacta.

La redefinición estadounidense de la democracia

El capitalismo hizo posible, pues, concebir la "democracia formal", una forma de igualdad cívica que pudiera coexistir con la desigualdad social y dejar a las relaciones económicas entre la "élite" y la "multitud obrera" en su sitio. Sin embargo, sobra decir que la posibilidad conceptual de "democracia formal" no constituyó una realidad histórica. Tendría que haber muchas luchas largas y arduas antes de que el "pueblo" llegara a abarcar a la multitud trabajadora, para no hablar de las mujeres. Es curioso que en las ideologías dominantes de la cultura política angloamericana estas luchas no hayan hecho época en la historia de la democracia. En los cánones del liberalismo de habla inglesa, el principal camino hacia la democracia moderna pasa por Roma, la Carta Magna, la Petición de Derechos y la Revolución Gloriosa, pero no por Atenas, los *levellers*, los *diggers** ni el cartismo. No se trata simplemente de que el registro histórico pertenezca a los ganadores; ya que si en el año 1688 ni los *levellers* ni los *diggers* representan a los ganadores, ¿no debería la historia registrar que la democracia estuvo en el lado de los perdedores?

Aquí justamente la experiencia estadounidense fue decisiva. Los liberales ingleses pudieron conformarse largo tiempo con celebrar los avances del parlamento sin proclamar la victoria de la democracia. Los estadounidenses no tuvieron esa opción. A pesar del hecho de que en la lucha por determinar la forma de la nueva república fueron los antiedemócratas los que ganaron, incluso en el momento de la fundación el impulso hacia la democracia masiva ya era demasiado fuerte para que esa victoria fuera completa. En este caso también la ideología dominante separó a la élite

* *Levellers*: grupo radical, durante la guerra civil inglesa, que se levantó defendiendo un programa de reformas constitucionales para asegurar la igualdad ante la ley, sobre todo en derechos políticos y económicos y contra toda forma de privilegio de la iglesia. *Diggers*: en Inglaterra, miembros de un grupo que comenzó en 1649 a cultivar en tierras comunales en protesta contra la propiedad privada.

gobernante de la multitud gobernada; y los federalistas pudieron haber deseado, si hubiera sido posible, crear una nación política exclusiva, una aristocracia de ciudadanos con propiedades en la que la propiedad -específicamente la propiedad territorial- siguió siendo un estatus privilegiado jurídico/político/militar. Pero la realidad económica y política en las colonias ya había cancelado esa opción. La propiedad había descartado irremediablemente sus "adornos" extraeconómicos, en una economía basada en el intercambio de mercancías y modos de apropiación puramente "económicos", que socavaron la nítida división entre la propiedad políticamente privilegiada y la multitud trabajadora sin privilegios. Y la experiencia colonial que culminó en la revolución había creado una plebe políticamente activa.

Por lo tanto, el federalismo se enfrentó a la tarea sin precedentes de preservar lo que se pudiera de la división entre la masa y la élite en el contexto de un derecho político cada vez más democrático y una ciudadanía cada vez más activa. Ahora se reconoce más generalmente que no hace mucho tiempo que la democracia de Estados Unidos se vio profundamente mancillada en sus cimientos mismos por la exclusión de las mujeres, la opresión de los esclavos y un colonialismo genocida en relación con los pueblos indígenas. Lo que puede no ser tan evidente son los principios antidemocráticos contenidos en la idea de la ciudadanía democrática misma, tal como la definieron los "Padres Fundadores". Los redactores de la Constitución se embarcaron en el primer experimento de diseñar un conjunto de instituciones políticas que abarcarían y al mismo tiempo reducirían el poder popular, en un contexto en el que ya no era posible mantener un cuerpo de ciudadanos exclusivo. Cuando no se contaba con la opción de una ciudadanía activa sino exclusiva, sería necesario crear un cuerpo de ciudadanos inclusivo pero pasivo, con una perspectiva limitada de sus facultades políticas.

El ideal federalista pudo haber sido crear una aristocracia que combinara la riqueza con la virtud republicana (ideal que inevitablemente abriría paso al dominio de la riqueza sola); pero su tarea práctica consistía en sostener una oligarquía propietaria con el apoyo electoral de una multitud popular. Esto también requirió que los federalistas produjeran una ideología, específicamente una redefinición de la democracia, que disimularía las ambigüedades de su proyecto oligárquico. Fueron los vencedores antidemocráticos en Estados Unidos los que dieron al mundo moderno su definición de democracia, una definición en que la dilución del poder popular es un ingrediente esencial. A pesar de que las instituciones políticas estadounidenses no han

sido imitadas dondequiera, el experimento estadounidense ha dejado este legado universal.¹⁰

En el capítulo anterior cité un pasaje de la obra *Protágoras* de Platón que se refería a la práctica ateniense de dejar a los zapateros y a los herreros, ricos y pobres por igual, hacer juicios políticos. Este pasaje, que da expresión al principio democrático de *isegoría*, no sólo libertad sino también igualdad de palabra, identifica claramente la esencia de la democracia ateniense. En contraste, en este caso se presenta una cita del *Federalist*, 35, de Alexander Hamilton:

La idea de la representación real de todas las clases del pueblo, por individuos de cada clase, es completamente visionaria [...] Con pocas excepciones, los mecánicos y los fabricantes siempre estarán inclinados a dar su voto a los comerciantes, de preferencia a las personas de su propia profesión o rama [...] ellos están conscientes de que, por mucho que puedan confiar, y con sobrada razón, en su buen sentido, sus intereses estarán efectivamente mejor promovidos por los comerciantes que por ellos mismos. Saben que sus hábitos en la vida no han sido tales que les hayan dado las dotes sin las cuales, en una asamblea de deliberación, las más grandes habilidades son en mayor medida inútiles [...] Por lo tanto, debemos considerar a los comerciantes como los representantes naturales de todas estas clases de la comunidad.

Algunas de las diferencias más importantes entre la democracia antigua y la moderna se sintetizan en estas dos citas. Alexander Hamilton está enunciando los principios de lo que en otro lugar llama "democracia representativa", una idea sin precedente histórico en el mundo antiguo, una innovación americana. En este caso los zapateros y los herreros están representados por sus superiores sociales. Lo que está en juego en este contraste no es simplemente la distinción convencional entre la democracia directa y la representativa. Hay otras diferencias más fundamentales de principio entre los dos conceptos de democracia contenidos en estas dos citas.

El concepto de *isegoría* posiblemente es el concepto más distintivo que se asocia a la democracia ateniense, el más distante de cualquier concepto análogo en la democracia liberal moderna -incluyendo su aproximación más cercana, el concepto moderno de libertad de palabra. Alexander Hamilton sin duda alguna era defensor de

¹⁰ Para un análisis revelador de este modelo y sus implicaciones véase Peter Manitas, "The foreclosure of democracy in America", *History of Political Thought* 9(1), 1988, pp. 137-160. Sobre los federalistas en el contexto de los debates en torno a la Constitución y que desembocaron en ella véase Gordon S. Wood, *The creation of the American Republic, 1776-1787*, Nueva York, 1972.

la libertad de palabra en el sentido moderno liberal democrático, que tiene que ver con proteger el derecho de los ciudadanos a expresarse sin interferencia, en especial por parte del estado. Pero en el concepto de Hamilton no hay incompatibilidad entre la defensa de las libertades civiles, entre las que la libertad de expresión tiene preeminencia, y la opinión de que en el ámbito político es el comerciante acaudalado el representante natural del artesano humilde. El hombre con propiedades hablará políticamente por el zapatero o el herrero. Desde luego que Hamilton no propone acallar estas voces populares. Tampoco intenta privarlas del derecho de elegir a sus representantes. Evidentemente, con cierta renuencia está obligado a aceptar un privilegio un tanto amplio y socialmente inclusivo o "democrático". Pero, al igual que muchos antiedemócratas antes que él, hace ciertas suposiciones acerca de la representación de acuerdo con la cual la multitud obrera, como la "persona de nivel más inferior" de sir Thomas Smith, debe encontrar su voz política en sus superiores sociales.

Estas suposiciones también tienen que colocarse en el contexto de la opinión federalista de que la representación no es una forma de implantar sino de *evitar*, o por lo menos de sortear parcialmente la democracia. Su argumento no era que la representación es necesaria en una gran república, sino, por el contrario, que una gran república es deseable para que la representación sea inevitable -y cuanto menor sea la proporción entre representantes y representados, y mayor sea la distancia entre ellos, mejor. Como Madison señala en el *Federalist*, 10, el efecto de la representación es "depurar y ensanchar la opinión pública, pasándola por el medio de un cuerpo elegido de ciudadanos". Y una república extensa es claramente preferible a una pequeña, "más favorable para la elección de los guardianes adecuados del bien público", con base en "dos consideraciones obvias": que habrá una proporción menor entre representantes y representados y que cada representante será elegido por un electorado mayor. En otras palabras, la representación tiene el propósito de actuar como un *filtro*. En este aspecto, el concepto federalista de representación -y especialmente el de Hamilton- es la antítesis misma de *isegoria*.

Nos hemos acostumbrado tanto a la fórmula "democracia representativa" que tendemos a olvidar la novedad de la idea norteamericana. En su forma federalista, en todo caso, significó que algo hasta ahora percibido como la *antítesis* del autogobierno democrático ahora no sólo era compatible sino constitutivo de la democracia: no el *ejercicio* del poder político, sino renunciar a él, *transferirlo* a otros, su *enajenación*.

La enajenación del poder político estaba tan alejada del concepto griego de la democracia que hasta la elección podía considerarse una práctica oligárquica, que las democracias podrían adoptar para ciertos propósitos específicos pero que no pertenecía a la esencia de la constitución democrática. Así, al describir cómo se redactaría una constitución "mixta" con elementos de los principales tipos constitucionales, como la oligarquía y la democracia, Aristóteles sugiere la inclusión de la elección como una característica oligárquica. Era oligárquica porque tendía a favorecer a los *gnorimoi*, los notables, los ricos y bien nacidos que tenían menos probabilidades de aceptar la democracia. Los atenienses podían recurrir a la elección en el caso de los oficios que requerían una experiencia estrictamente técnica, sobre todo los cargos financieros y militares más altos (como el cargo militar de *strategos* para el que fue elegido Pericles); pero dichos puestos iban acompañados de estrictas medidas para asegurar cuentas claras, y se entendían abiertamente como excepciones a la regla de que se puede suponer que todos los ciudadanos poseen el tipo de conocimientos cívicos necesarios para las funciones políticas generales. El método democrático por excelencia fue la selección por sorteo, práctica que, aunque reconoce las limitaciones prácticas impuestas por el tipo de estado y el número de ciudadanos, abarca un criterio de selección en principio opuesto a la enajenación de la ciudadanía y la suposición de que el *demos* es políticamente incompetente.

La república estadounidense estableció firmemente una definición de democracia en la que la transferencia de poder a los "representantes del poder" constituía no sólo una concesión necesaria en cuanto al tamaño y la complejidad, sino más bien la esencia de la democracia misma. Por lo tanto, los estadounidenses, aunque no inventaron la representación, pueden recibir el reconocimiento de haber establecido una idea constitutiva esencial de la democracia moderna: su identificación con la enajenación del poder. Pero, de nuevo, el punto crítico en este caso no es simplemente la sustitución de la democracia representativa por la directa. Sin duda alguna hay muchas razones para favorecer la representación hasta en el sistema de gobierno más democrático. El punto en cuestión en este caso es más bien la suposición en la que se basó la concepción federalista de representación. No sólo concibieron los "Padres Fundadores" la representación como un medio de *distanciar* al pueblo de la política, sino que la defendieron por la misma razón por la que los demócratas atenienses sospechaban de las elecciones: porque favorecían a la clase propietaria. La "democracia representativa", al igual que una de las mezclas de Aristóteles, es la democracia civilizada con un toque de oligarquía.

Un "pueblo" sin contenido social

El argumento federalista, que se esgrime en un concepto del "bien público" más lejano que cercano de la voluntad de los ciudadanos, refleja una noción muy particular de ciudadanía que contrasta de manera marcada con la antigua idea ateniense. El moderno concepto estadounidense de ciudadanía puede ser más inclusivo y universalista que el ateniense, más indiferente a las particularidades del parentesco, los lazos de sangre o la etnia. En este aspecto, es más parecido a la ciudadanía de la antigua Roma que la ateniense. Pero si la ciudadanía en Estados Unidos tiene más en común con la identidad cívica romana que la griega en su universalidad, su capacidad para abarcar "extraños" también puede tener algo más en común con Roma (no sólo la republicana sino también la imperial) en este aspecto, esto es, una mayor distancia entre el "pueblo" y la esfera de acción política, una conexión menos inmediata entre la ciudadanía y la participación política. La ciudadanía en Estados Unidos, al igual que la de Roma, puede ser más expansiva e inclusiva que la ciudadanía democrática de Atenas, pero también puede ser más *abstracta* y más pasiva.

Si los "Padres Fundadores" tuvieran la intención de crear este tipo de ciudadanía pasiva, o por lo menos de templar el activismo cívico de la cultura revolucionaria, difiere de la democracia ateniense en otro aspecto: se ha dicho que tanto en el caso estadounidense como en el ateniense el surgimiento de la democracia resultó, entre otras cosas, de "una cultura democrática preexistente" fuera del dominio político, de hábitos igualitarios en la "sociedad civil".¹¹ Se sugiere que la ley fundacional de Cléistenes tuvo el efecto de institucionalizar esta cultura democrática preexistente. Pero, si es así, entonces la Constitución de Estados Unidos está relacionada con su cultura democrática preexistente en un sentido un tanto diferente.

Los fundadores de la constitución de Estados Unidos no sólo se enfrentaron a una cultura democrática sino a instituciones democráticas bien desarrolladas; y les importaba tanto *contener* como consolidar los hábitos democráticos que se habían establecido en la América colonial y revolucionaria no sólo entre la "sociedad civil" sino incluso en la esfera política, desde las reuniones en las ciudades hasta las asambleas de representantes. Alcanzaron el efecto deseado en parte al ampliar la distancia entre la identidad y la acción cívica en el espacio público, no sólo interponiendo el filtro de

¹¹ Véase W.R. Connor, "Festival and democracy", en Charles Hedrick y Josiah Ober (eds.), *Democracy ancient and modern*, manuscrito no publicado, 1994.

representación entre la esfera ciudadana y la política sino hasta por medio de un desplazamiento geográfico literal. Mientras que Cléistenes hizo del *deme* local la base de la ciudadanía ateniense, los federalistas hicieron su mejor esfuerzo para cambiar el punto focal de la política de la localidad al centro federal.

El hecho de que algunos antifederalistas hayan atacado las implicaciones antidemocráticas de la constitución propuesta rechazando la fórmula con la que iniciaba la constitución, "Nosotros, el Pueblo...", dice mucho acerca del significado de ciudadanía y soberanía popular tal como las concebían los Padres Fundadores.¹² Esta fórmula, aparentemente el llamado menos ambiguo a la soberanía popular, les parecía todo lo contrario a sus críticos, una receta para el despotismo, para una extensión del imperio gobernado desde el centro por un estado no representativo y tiránico. Para estos críticos, la fórmula más democrática, que cerraría la distancia entre el pueblo y el ámbito de la política, hubiera sido: "Nosotros, los estados..." De acuerdo con dichos antifederalistas, la invocación que los federalistas hacían "del pueblo" era simplemente un medio de investir al gobierno federal de una verdadera soberanía, dándole el sello de soberanía popular pero pasando por encima de las instituciones más cercanas al pueblo y convirtiendo al gobierno republicano en uno imperial.

Posteriormente los estadounidenses habrían de descubrir las posibilidades antidemocráticas en la doctrina de los "derechos de los estados" que no pudieron haber previsto los críticos ni los defensores anteriores de la Constitución; pero para sus contemporáneos parecía claro que los federalistas invocaban la soberanía popular en apoyo a un esfuerzo por apartar al pueblo de la política y redefinir la ciudadanía, inclinando la balanza de un activismo republicano a una pasividad imperial. Al igual que el *demos* ateniense, el "pueblo" ya no estaba definido como una comunidad de ciudadanos activos, sino como una colección desagregada de individuos particulares cuyo aspecto público estaba representado por un estado central distante. En contraste con la antigua concepción de ciudadanía como la *participación* en una comunidad política, hasta el concepto de *derechos* individuales, que pudo haber sido la mayor afirmación de superioridad de la democracia moderna sobre la variedad antigua, lleva la connotación de pasividad.¹³

¹² Para un análisis de este punto véase G. Wood, *Creation*, pp. 526-527.

¹³ Véase Martin Ostwald, "Shares and rights: 'Citizenship' Greek and American style", en Herick Ober, *Democracy*.

El "pueblo" sufrió otra transformación significativa a manos de los federalistas que de nuevo aparta de manera importante su concepto de democracia de los principios abarcados en la idea de *isegoria*. La posibilidad misma de conciliar el concepto particular de representación de Hamilton con la idea de democracia requirió una innovación importante, que sigue formando parte de nuestra definición actual de democracia. Hubiera sido muy difícil para los atenienses asimilar el concepto mismo de "democracia representativa", pero me puedo imaginar conceptos de representación basados en supuestos más democráticos que los de Hamilton (y no menos los de Tom Paine). Aquí lo más importante es el hecho de que el concepto de Hamilton requirió la eliminación completa de cualquier contenido social del concepto de democracia y una concepción política del "pueblo" en la que se suprimieron las connotaciones sociales.

Consideremos, en contraste, la definición clásica que hace Aristóteles de la democracia como una constitución en la que "los nacidos libres y los pobres controlan el gobierno -quienes al mismo tiempo son mayoría" (Política, 1279b), a diferencia de la de oligarquía, en la que "los ricos y mejor nacidos controlan el gobierno -quienes al mismo tiempo son una minoría". Los criterios sociales -pobreza en un caso, riqueza y alta tasa de nacimientos en el otro representan un papel importante en estas definiciones. En realidad, sobrepasan el criterio numérico. Aristóteles hace énfasis en el hecho de que la verdadera diferencia entre la democracia y la oligarquía es la diferencia entre la pobreza y la riqueza (1279b), de modo que una *polis* sería democrática aun en el poco probable caso de que sus gobernantes pobres fueran al mismo tiempo una minoría.

En su presentación de una *polis* ideal, Aristóteles propone una distinción social más específica que puede haber sido más decisiva que la división entre ricos y pobres (Política, 1328a-1329a). En la polis, sugiere, como en cualquier otro compuesto natural, hay una diferencia entre los elementos que son parte integral y los que son condiciones necesarias. Los segundos sirven meramente a los primeros y no se pueden considerar partes orgánicas del todo. En la *polis*, las "condiciones" son personas que trabajan para satisfacer las necesidades de la comunidad, ya sean hombres libres o esclavos, mientras que las "partes" son hombres que tienen propiedades. La categoría de personas "necesarias" -que no pueden ser "partes" orgánicas, o ciudadanos, de la polis ideal- comprende a los *banauoi*, los que se dedican a las artes e intercambios "básicos y mecánicos", así como otros -pequeños granjeros- que deben trabajar para vivir y no tienen tiempo libre (¿ni libertad de espíritu?) para "producir bienes" y participar en la política. Ésta puede ser, pues, la

línea crítica de división entre los oligarcas y los demócratas: el que define si la gente "necesaria" debe incluirse en el cuerpo de ciudadanos.

Las distinciones sociales que hacen los antidemócratas griegos -entre las condiciones y partes de la *polis*, o gente "necesaria" y buena o valiosa, *kaloï kagathoi* o *chrestoi*- también definió el concepto antidemocrático de libertad, en comparación con el ideal de libertad constitucional y democrático, *eleutheria*. Los críticos de la democracia podrían oponerse por completo a la *eleutheria* por identificarla con el libertinaje y el desorden social; pero ésta fue sólo una estrategia adoptada por los oligarcas y los opositores filosóficos de la democracia. Otra fue redefinir *eleutheria* de modo que excluyera a los trabajadores, artesanos o comerciantes que no eran esclavos. Por ejemplo, en la Retórica (1367a) Aristóteles define al *eleutheros* como un caballero que no vive a costa de nadie ni está entregado a nadie porque no se dedica a un oficio sórdido o menor -por esta razón, sostiene Aristóteles en una rara observación, el cabello largo en Esparta era un símbolo de nobleza, la marca de un hombre libre, ya que es difícil hacer un trabajo menor con el cabello largo. Y lo que dice en la Política acerca del estado ideal, entre otras cosas, sugiere que esta distinción -no la distinción entre los hombres libres y los esclavos, sino entre los caballeros y los *banauoi*, así como otras personas "necesarias"- no sólo tiene implicaciones sociales sino políticas y constitucionales. En este caso, todos los que satisfacen las necesidades básicas de la comunidad -granjeros, artesanos y tenderos- no pueden ser ciudadanos en lo absoluto.

Sobra decir que este tipo de distinción entre la libertad y el servilismo es aún más enfática en Platón, para quien estar atado a una necesidad material es una descalificación insuperable para practicar el arte de la política. Por ejemplo, en el *Político* (289c ss) cualquier persona que abastezca los bienes y servicios necesarios, cualquier practicante de las artes "contributorias", es básicamente servil e inepto para las artes políticas -por ejemplo, el trabajo agrícola debe ser realizado siempre por esclavos extranjeros. Así, tanto para Platón como para Aristóteles la distinción entre libertad y servilismo, *douleia*, debe corresponder no sólo a la diferencia jurídica entre hombres libres y esclavos, sino también a la diferencia entre los que no tienen necesidad de trabajar y quienes están obligados a trabajar para vivir.

La definición de M.I. Finley de que "el hombre libre era el que no vivía bajo la coerción ni era empleado para el beneficio de otro; el que de preferencia vivía en su terreno ancestral, con sus santuarios y sus tumbas ancestrales", sugiere que este

concepto de *eleutheria* no estaba tan distante de por lo menos algunos de sus usos convencionales.¹⁴ Pero si éste era en realidad el uso convencional, hubiera habido algunas diferencias significativas entre la forma en que el ciudadano ateniense normal comprendía sus implicaciones y el significado que le atribuían Platón o Aristóteles. Para estos opositores de la democracia, no podría decirse que siquiera el artesano y el pequeño granjero independiente eran libres en este sentido, en la medida en que su modo de vida dependía de abastecer -y vender- los bienes y servicios necesarios a otros. Dudo que el ciudadano artesano o el campesino ateniense hubieran estado dispuestos a aceptar esta definición extendida de *douleia*, aunque fuera metafórica. Pero lo principal es que para el demócrata no hubiera sido la pertinente para definir la ciudadanía, mientras que para Platón y Aristóteles sí lo hubiera sido, por lo menos idealmente. Aun en la *polis* aristotélica más viable, hay un cuestionamiento sobre la ciudadanía de los artesanos, sin mencionar a los trabajadores contratados.

Esto no quiere decir que la definición aristotélica de democracia fuera la convencional. El propio concepto de *demokratia* puede haber sido originalmente una acuñación antidemocrática;¹⁵ y también fueron antidemócratas los que probablemente definieron la democracia como un gobierno por el *demos* en su significado social, las clases bajas o los pobres. Pericles, un demócrata moderado, definió la constitución ateniense no como una forma de gobierno de las clases, sino simplemente como un gobierno de la mayoría y no de la minoría. Sin embargo, para su definición fue decisivo que el rango no fuera el criterio para los honores públicos y que la pobreza no fuera un obstáculo para ocupar un cargo. Para Pericles, al igual que para Aristóteles, una *polis* gobernada por una comunidad política que no incluyera al *demos* en su significado social no habría calificado como democracia.¹⁶

Como Aristóteles, tal vez Pericles no definió la democracia como un gobierno de los pobres; pero era un gobierno de la mayoría *incluyendo* a los pobres. Más que eso, era democracia precisamente *porque* la comunidad política incluía a los pobres. De hecho, la fusión de significados en que *demos* denotaba tanto las clases bajas como la comunidad política como un todo sugiere una cultura democrática. Es como si la categoría romana de *plebs*, con todas sus connotaciones sociales, hubiera remplazado a la categoría *populus* -e incluso éste no transmite por entero las

¹⁴ M.I. Finley, *Ancient slavery and modern ideology*, Londres, 1980, p. 90.

¹⁵ Véase Paul Cartledge, "Comparatively equal", en Hedrick y Ober, *Democracy*.

¹⁶ Tucídides, *The Peloponessian war*, 11, p. 37 [*Historia de la guerra del Peloponeso*, varias ed. en esp.].

implicaciones democráticas del uso griego, ya que *plebs*, a diferencia de *demos*, no se podía identificar con los pobres o las masas.

En el contexto griego la definición política del *demos* mismo tenía un significado social porque deliberadamente se oponía a la exclusión de las clases bajas de la política, como los zapateros y los herreros. En cambio, cuando los federalistas se referían al "pueblo" como una categoría política, no era con el fin de afirmar los derechos de los "mecánicos" en contra de quienes pretendían excluirlos de la esfera pública. Por el contrario, hay pruebas suficientes, incluso en los pronunciamientos explícitos de los líderes federalistas, de que su propósito -y el propósito de muchas disposiciones de la Constitución- era diluir el poder de la multitud popular, en particular en defensa de la propiedad.¹⁷ En este caso se invocaba al pueblo para apoyar *menos* principios democráticos y no *más*.

En lenguaje federalista, el "pueblo" era, al igual que en griego, una categoría política inclusiva; pero en este caso el objetivo de la definición política no era resaltar la igualdad política de quienes no tenían igualdad social; tenía más que ver con resaltar el poder del gobierno federal; y si el criterio de la clase social debiera carecer de relevancia política, no sólo era en el sentido de que la pobreza o el rango sin distinción no constituyeran un obstáculo formal para un cargo público, sino más específicamente en el sentido de que el equilibrio del poder de las clases de ninguna manera representaría un criterio de la democracia. En efecto, no habría incompatibilidad entre la democracia y el gobierno de los ricos. Es en este sentido en el que los criterios sociales siguen careciendo de relevancia política en la actualidad; y la definición moderna de democracia difícilmente es menos compatible con el gobierno de los ricos de lo que fue para Alexander Hamilton.

Había un fundamento estructural tras estas diferencias en la relación entre los significados político y social de "pueblo" tal como se concibió respectivamente en Atenas y en los Estados Unidos posrevolucionarios. Cualesquiera que fueran sus inclinaciones, los federalistas ya no tenían la opción, como las clases gobernantes de cualquier otro sitio, de definir al "pueblo" con precisión, como sinónimo de una nación política exclusiva. La experiencia política de las colonias y la revolución provocaron que se descartara (aunque, desde luego, las mujeres y los esclavos por definición

¹⁷ Las opiniones de Hamilton son bastante claras, pero hasta Madison, que era más "jeffersoniano", sintió la necesidad de diluir los poderes de la turba para la protección de la propiedad. Véase, por ejemplo, G. Wood, *Creation*, pp. 221, 410-411, 503-504.

quedaban excluidos de la nación política). Pero existía otra posibilidad para los estadounidenses que no había existido para los griegos: desplazar a la democracia a una esfera puramente política, distinta y separada de la "sociedad civil" o de la "economía". En Atenas no había esa división tan clara entre el "estado" y la "sociedad civil", ni una "economía" distinta y autónoma, ni siquiera un concepto de estado distinto de la comunidad de ciudadanos; no había una estado de "Atenas" o de "Ática", sólo "los atenienses".

En otras palabras, los poderes y derechos políticos y económicos no se separaban con tanta facilidad en Atenas como en Estados Unidos, en donde la propiedad ya estaba alcanzando una definición puramente "económica", separada del privilegio jurídico o del poder político, y en la que la "economía" estaba adquiriendo vicia por sí misma. Grandes segmentos de la experiencia y la actividad humanas y muchas variedades de opresión e indignidad quedaron intocados por la igualdad política. Si la ciudadanía estaba predominando sobre otras identidades sociales más particularistas, al mismo tiempo en muchos sentidos estaba perdiendo importancia.

La posibilidad de una democracia carente de contenido social -y la ausencia de cualquier posibilidad de este tipo en la antigua Grecia- de nuevo está relacionada con las grandes diferencias en las relaciones sociales de propiedad entre la Grecia antigua y el capitalismo moderno. He sugerido que la estructura social del capitalismo cambia el significado de la ciudadanía, de tal modo que la universalidad de los derechos políticos -en particular el sufragio adulto universal- deja intactas las relaciones de propiedad y el poder de apropiación en una forma que nunca antes había ocurrido. Es el capitalismo el que hace posible una forma de democracia en la que la igualdad formal de los derechos políticos tiene un efecto mínimo sobre las desigualdades o las relaciones de dominio y explotación en otras esferas. Estos avances fueron lo bastante grandes en los Estados Unidos de finales del siglo XVIII como para hacer posible una redefinición de la democracia sin un contenido social, el invento de la "democracia formal", así como la supresión de los criterios sociales en la definición de la democracia y en la concepción de la libertad asociada a ésta. Por lo tanto, los federalistas tuvieron la posibilidad de reivindicar el lenguaje de la democracia al tiempo que categóricamente se desligaban del gobierno por parte del *demos* en su significado griego original. Por primera vez, "democracia" podía significar algo completamente diferente de lo que significó para los griegos.

Para los federalistas en particular, la antigua democracia era un modelo que explícitamente había que evitar; era el gobierno de la turba, la tiranía de la mayoría, etc. Pero lo que hizo de éste un problema conceptual tan interesante fue que, en las condiciones de unos Estados Unidos posrevolucionarios, tenían que rechazar la antigua democracia no en nombre de un ideal político opositor ni en el nombre de la oligarquía, sino en el nombre de la democracia misma. La experiencia colonial y revolucionaria ya había hecho imposible rechazar la democracia rotundamente, como lo habían venido haciendo descaradamente las clases gobernantes y propietarias durante siglos y continuarían haciéndolo durante algún tiempo en cualquier otro sitio. Las realidades políticas de Estados Unidos ya estaban obligando al pueblo a hacer lo que ahora se ha vuelto convencional y universal, cuando todas las cosas políticas buenas son "democráticas" y todo lo que no nos gusta en la política es antidemocrático: todo mundo tenía que decir que era demócrata. El problema entonces era desarrollar un concepto de democracia que por definición excluyera el modelo antiguo.

Los debates constitucionales representan un momento histórico único, sin ningún equivalente conocido, en el cual hay una transición visible de la acusación tradicional de democracia a la naturalización retórica moderna de la democracia para todos los fines políticos, incluyendo los que se hubieran considerado *antidemocráticos* de acuerdo con la antigua definición. En este caso podemos hasta observar el proceso de redefinición a medida que ocurre. Los federalistas alternan entre una democracia de contrastes marcados y la forma de gobierno republicana que defienden, y llaman a esa misma forma republicana "democracia representativa". Esta transformación ideológica ocurre no sólo en la esfera de la teoría política, sino también en el simbolismo de la nueva república. Basta pensar en la importancia de la atracción que ejercen los símbolos romanos -los seudónimos romanos adoptados por los federalistas, el nombre del senado, etc. Piénsese también en el águila romana como un icono estadounidense. Los modelos no fueron Atenas sino Roma; no fue Pericles sino Cicerón. No el gobierno del *demos* sino el *SPQR*, la "constitución mixta" del senado y del pueblo romano, el *populus* o *demos* con derechos de ciudadanía, pero gobernado por una aristocracia.

De la democracia al liberalismo

Hasta los últimos veinticinco años del siglo XVIII, por lo menos hasta la definición estadounidense, el significado predominante de "democracia", en el

vocabulario de defensores y detractores por igual, era esencialmente el significado que le habían dado los griegos, que inventaron la palabra: gobierno del *demos*, el "pueblo", en su significado doble de estatus cívico y de categoría social. Esto explica la extendida e imperdonable denigración de la democracia en manos de las clases dominantes. Posteriormente se dio una transformación que permitió que la aceptaran sus antiguos enemigos, de hecho con frecuencia para convertirla en la expresión más alta de reconocimiento en su vocabulario político. La redefinición estadounidense fue decisiva, pero no fue el final del proceso, que tardaría un siglo más en concluir. En la "democracia representativa" el gobierno del pueblo seguía siendo el criterio principal de la democracia, aunque el *gobierno* estuviera filtrado mediante la representación con cierto matiz oligárquico, y el *pueblo* fuera despojado de su contenido social. En el siglo siguiente el concepto de democracia se distanciaría aún más de su significado antiguo y literal.

Aún no se había resuelto en Estados Unidos y en Europa la cuestión esencial de la composición social y la consideración del "pueblo", que tenía el derecho de elegir a sus representantes, y continuó siendo un terreno de fieros debates hasta bien entrado el siglo XX. Por ejemplo, a los estadounidenses les tomó mucho tiempo superar la exclusión que los griegos habían hecho de las mujeres y los esclavos, y no se podría decir que las clases trabajadoras hubieran ganado la inclusión completa hasta que se abolieron los últimos privilegios para los propietarios (y todavía entonces había una riqueza de dispositivos para excluir a los pobres, en especial a los negros). Pero ya en la segunda mitad del siglo XIX se había hecho suficientemente claro que la cuestión se estaba decidiendo a favor de la "democracia de las masas"; y las ventajas ideológicas de redefinir la democracia eran cada vez más obvias a medida que avanzaba la época de la movilización masiva -y de la política electoral de masas.

Eric Hobsbawm describió con fidelidad los imperativos y las limitaciones impuestas sobre las clases gobernantes de Europa por una democratización en inevitable crecimiento:

Por desgracia para el historiador, estos problemas [que la movilización de masas planteaba a los gobiernos y a las clases gobernantes] desaparecen de la escena del debate político abierto en Europa cuando la democratización en crecimiento hizo imposible discutirlos en público con cierta franqueza. ¿Qué candidato deseaba decir a sus seguidores que los consideraba demasiado estúpidos e ignorantes para saber lo que era mejor en política y que sus demandas eran tan absurdas como peligrosas para

el futuro del país? ¿Qué hombre de estado, rodeado de reporteros que llevan sus palabras a la taberna del rincón irás remoto, diría en realidad lo que quiere decir? [...] Probablemente Bismarck nunca se dirigió a otro público que no fuera una audiencia elitista. Gladstone introdujo el electorado de las masas a la Gran Bretaña (y tal vez a Europa) en la campaña de 1879. Ya nadie, excepto el ajeno a la política, hablaría sobre las implicaciones esperadas de la democracia con la franqueza y el realismo de los debates en torno a la Ley de Reforma británica de 1867...

La época de la democratización se convirtió, así, en una época de hipocresía política pública, o más bien de duplicidad y, por lo tanto, también en una sátira política.¹⁸

En tiempos anteriores la democracia expresaba lo que pensaba, sin embargo sus críticos no dudaban en denunciar la ineptitud, ignorancia y la poca confiabilidad del "vulgo". Adam Ferguson hablaba en el siglo XVIII sobre una larga tradición sin dificultades de los antidemócratas cuando preguntó:

¿Cómo puede ser que a él, que ha limitado sus opiniones a su propia subsistencia o preservación, se le confíe el destino de las naciones? Cuando se admite que deliberen sobre asuntos de estado, estos hombres traen a las reuniones confusión y revuelo, o servilismo y corrupción: y en raras ocasiones sufren para reponerse de acciones desafortunadas, o de los efectos de resoluciones mal tomadas o mal conducidas.¹⁹

Este tipo de transparencia ya no era posible a finales del siglo XIX. Así como las clases gobernantes buscaron diversas formas de limitar la democracia masiva en la práctica, adoptaron estrategias ideológicas para poner límites a la democracia en la teoría. Y al igual que las teorías revolucionarias eran "domesticadas" -por ejemplo, por las clases gobernantes francesas, estadounidenses y hasta inglesas²⁰- así también apropiaron y naturalizaron la democracia, adaptando su significado a cualquier bien político que pudieran tolerar sus intereses particulares. Podría decirse que la reconceptualización de la democracia pertenece al nuevo clima de hipocresía y duplicidad política.

Así, pues, en una época de movilización masiva, el concepto de democracia fue sometido a nuevas presiones ideológicas de las clases dominantes, que no sólo

¹⁸ Eric Hobsbawm, *The age of empire: 1875-1914*, Londres, 1987, pp. 87-88 [*La era del imperio...*, Barcelona, Labor, 1988].

¹⁹ Adam Ferguson, *An essay on the history of civil society*, editado por Duncan Forbes, Edimburgo, 1978, p. 187

²⁰ Hobsbawm, *Age of empire*, pp. 93-94.

demandaban la enajenación del poder "democrático", sino también una clara disociación de la "democracia" y el "*demos*" -o por lo menos un viraje decisivo del poder popular como criterio principal de los valores democráticos. El efecto fue que el enfoque de la "democracia" dio un giro del ejercicio activo del poder popular al goce pasivo de las salvaguardas y derechos constitucionales y de los procedimientos, y del poder colectivo de las clases subordinadas a la intimidación y el aislamiento del ciudadano individual. El concepto de "democracia" se fue identificando cada vez más con el de *liberalismo*.²¹

Es difícil aislar el momento de esta transvaluación, asociado como estaba con las prolongadas y arduas luchas políticas e ideológicas. Pero se pueden encontrar indicios en las tensiones y contradicciones no resueltas en la teoría y la práctica del liberalismo del siglo XIX, divididas entre una aversión por la democracia de las masas y el reconocimiento de su inminencia, tal vez hasta de su necesidad y su justicia, o en todo caso de las ventajas de la movilización de masas en la promoción de programas de reforma y lo aconsejable de domesticar a "la hidra multicéfala", la multitud turbulenta, atrayéndola a la comunidad cívica.

John Stuart Mill es tal vez el único ejemplo extremo de las contradicciones que constituyeron el liberalismo del siglo XIX. Por un lado, mostró una fuerte aversión por las tendencias "niveladoras" y la "mediocridad colectiva" de la democracia de las masas (en ningún otro texto más que en el *locus classicus* del liberalismo moderno, su ensayo "On liberty"), su platonismo, su elitismo, su convicción imperialista de que los pueblos coloniales se beneficiarían de un periodo de tutela bajo el gobierno de sus arios coloniales; y, por el otro, defendió los derechos de las mujeres, el sufragio universal (que hacerse compatible con un tipo de tutela de clases manteniendo el voto ponderado, como propone en *Considerations on representative government*); y hasta coqueteó con ciertas ideas socialistas (siempre con la condición de que se preserve el capitalismo hasta que "mejores mentes" hayan sacado a la multitud de su necesidad de "estímulos burdos", de las motivaciones de ganancias materiales y del sometimiento a los apetitos inferiores). Mill nunca resolvió esta ambivalencia sistemática hacia la democracia, pero tal vez podamos encontrar un indicio de una posible resolución en un lugar un tanto extraño: en su juicio sobre la democracia original de la antigua Atenas.

²¹ El significado de la palabra "liberalismo" es notoriamente impreciso y variable. En este caso me refiero a un cuerpo de principios comúnmente relacionados que tiene que ver con un gobierno "limitado", libertades civiles, tolerancia, la protección de una esfera de privacidad contra la intromisión del estado, junto con un énfasis en la individualidad, la diversidad y el pluralismo.

Lo sorprendente del juicio de Mill es su identificación de la democracia ateniense con su estímulo hacia la variedad y la individualidad, en contraste con el conservadurismo estrecho y sofocante de los espartanos, a quien Mill, como hemos visto, llamó los *tories* de Grecia. Desde luego que esta caracterización de la antigua Atenas contrasta de manera marcada con la explicación que da sobre la democracia moderna y la amenaza que percibe en ésta hacia la individualidad y la excelencia. Sin embargo, la evaluación muy diferente de la democracia en su forma antigua fue posible sólo debido a la conspicua elusividad de la singular característica literalmente *democrática* de la democracia ateniense: su extensión de la ciudadanía hacia las clases trabajadoras, "de la base" y "mecánicas". Aunque Mill defendía una extensión del sufragio (matizada) a la "multitud", mostró una notable falta de entusiasmo por un gobierno del *demos* y no se interesó en el papel que tuvo en la democracia antigua. Era preferible invocar los valores *liberales* de la Atenas clásica.

Así llegamos a la "democracia liberal". La familiaridad de esta fórmula puede disfrazar cualquier cosa que sea histórica e ideológicamente problemática en esta unión distintivamente moderna, y no está de más hacer ciertas revelaciones críticas. Hay en esta fórmula algo más que la simple expansión del "liberalismo" hacia "democracia liberal" -es decir, la adición de principios democráticos como el sufragio universal a los valores predemocráticos del constitucionalismo y el "gobierno limitado". Cuestiones un tanto más difíciles se presentan por la *contracción* de la democracia al liberalismo. Existe la convención desde mucho tiempo atrás de que el progreso político, o "modernización", ha tomado la forma de un desplazamiento de la monarquía a un gobierno "limitado", o constitucional, y a la democracia, y, más particularmente, del absolutismo al "liberalismo" y a la "democracia liberal". En cierto sentido, el proceso que aquí describo revierte la secuencia convencional: la democracia ha sido invadida por el liberalismo.

En la Antigüedad clásica no había "liberalismo" -ni constitucionalismo, gobierno limitado, "derechos individuales" o "libertades civiles". La democracia antigua, donde el "estado" no tenía existencia separada como entidad corporativa ajena a la comunidad de ciudadanos, no produjo un claro concepto de separación entre el "estado" y la "sociedad civil", ni ningún conjunto de ideas o instituciones para poner coto al poder del estado o proteger a la "sociedad civil" y a los ciudadanos individuales de sus intrusiones. Premisa fundamental para el "liberalismo" es el desarrollo de un estado centralizado, separado de otras jurisdicciones más particularistas, superior a ellas.

Sin embargo, aunque el "liberalismo" es una acuñación moderna que presupone el estado "moderno" (por lo menos el absolutismo de principios de la época moderna), sus nociones centrales de libertad y de los límites constitucionales tienen una procedencia anterior. La concepción liberal de un gobierno limitado o constitucional y de libertades inviolables que se hacen valer en contra del estado tiene su origen en los periodos de finales de la época medieval y principios de la época moderna, en el otorgamiento de poderes independientes de los *señores feudales* por parte de las aristocracias europeas para prevenir la invasión de monarquías centralizadoras. En otras palabras, estas concepciones al principio representaron un intento de salvaguardar libertades, poderes y privilegios feudales. No fueron democráticas en su intención ni en sus consecuencias; representaban aspiraciones retrógradas a una rebanada de la antigua soberanía parcelizada del feudalismo, no la aspiración a un orden político y democrático más moderno. Y la asociación de estas ideas con los señores feudales persistió durante largo tiempo, mucho después aún de la desaparición del feudalismo.

No cabe duda de que estos principios esencialmente feudales más tarde fueron apropiados para objetivos más democráticos por fuerzas más "modernas" o progresistas. Desde el siglo XVII se han extendido de los privilegios de los señores feudales a las libertades civiles y los derechos humanos más universales; y se han enriquecido con los valores de la tolerancia religiosa e intelectual. Pero los principios originales del liberalismo se derivan de un sistema de relaciones sociales muy diferente de aquel al que han sido adaptados. No se concibieron para hacer frente a la disposición completamente nueva del poder social que surgió con el capitalismo moderno. Esta limitación inherente (acerca de la cual hablaré enseguida) estriba en el hecho de que la idea de liberalismo se formuló para servir a objetivos mucho más importantes aún que las intenciones de sus principios básicos. El liberalismo se ha introducido en el discurso político moderno no sólo como un conjunto de ideas e instituciones destinadas a limitar el poder del estado sino también como un *sustituto* de la democracia.

La idea aristocrática original del control constitucional sobre el poder monárquico no tenía nada que ver con la idea de democracia. Su identificación con la "democracia" fue un hecho posterior que tuvo que ver más con la afirmación de los poderes de la clase gobernante *en contra* del pueblo. Los beneficios incuestionables de esta idea "liberal" no deben disfrazar el hecho de que el que *sustituyeran* la

democracia fue un proyecto *contrarrevolucionario* -o por lo menos un medio para contener a las revoluciones que ya se estaban gestando, deteniéndolas poco antes de que excedieran los límites aceptables.

El primer encuentro significativo entre la democracia y el constitucionalismo pudo haber ocurrido durante la guerra civil inglesa: un ejército popular revolucionario nunca antes visto fue movilizadado por Oliver Cromwell. Pero cuando los radicales del ejército demandaron el sufragio y preguntaron para que habían peleado en la revolución si se les había de negar el derecho al voto, el derecho a ser gobernados sólo con su propio consentimiento, los próceres del ejército al mando de Cromwell y su yerno Ireton respondieron que estas personas ya habían ganado lo suficiente: habían ganado el derecho de ser gobernados por un gobierno constitucional, parlamentario y no por el mandato arbitrario de un hombre.

A Cromwell nunca se le ocurrió afirmar que lo que estaba proponiendo era la *democracia*. Por el contrario, deliberadamente estaba ofreciendo un sustituto. Pudo haber dicho que la autoridad política en un sentido misterioso, aunque en gran medida teórico, se "derivaba" en última instancia del pueblo (idea de origen medieval), pero habría entendido que la *democracia* era otra cosa. Al igual que sus contemporáneos en general, habría entendido la idea de democracia en su significado más o menos antiguo y literal. Sus sucesores en el convenio de 1688 tuvieron todavía menos dudas de que el gobierno parlamentario (o "monarquía constitucional") estaba destinado a convertirse en una oligarquía.

La oposición de la democracia y el constitucionalismo se pudo haber resuelto mediante la democratización posterior del gobierno parlamentario; pero este proceso no carecía de ambigüedades. No era una simple cuestión de adaptar los principios constitucionales a los democráticos. También había una asimilación de la democracia al constitucionalismo. Los redactores de la Constitución de Estados Unidos, aunque aún estaban obligados a adaptarse a la definición antigua, dieron un gran paso alejándose de ésta y acercándose hacia el constitucionalismo oligárquico, al pretender aplicar el nombre de democracia a algo no muy distante del republicanismo antidemocrático de Cromwell. De lo que se trataba era de mantener a la Revolución dentro de límites aceptables -aunque en las condiciones de los Estados Unidos revolucionarios los federalistas, al igual que Cromwell, no tenían la opción de limitar los privilegios a una pequeña minoría y estaban obligados a encontrar otras formas de

distanciar al "pueblo" del poder, asegurándose de que los derechos políticos fueran considerablemente pasivos y de limitado alcance.

En la actualidad nos hemos acostumbrado a definir la democracia menos (si es que lo hacemos) en términos de un gobierno por el *demos*, o poder popular, que en términos de las libertades civiles, libertad de palabra, de prensa y de reunión, tolerancia, la protección de una esfera privada, la defensa del individuo o la "sociedad civil" contra el estado, etc. Así, por ejemplo, "la Revolución Gloriosa -afirmó Margaret Thatcher al inaugurar la celebración tricentenaria del parlamento de ese ambiguo suceso en 1988- estableció las cualidades perdurables de la democracia -tolerancia, respeto de la ley, de la administración imparcial de justicia".

Todas éstas son admirables virtudes. Hubiera sido bueno que el Convenio de 1688 las hubiera establecido en verdad, como hubiera sido un importante avance en el régimen de Thatcher que su gobierno en realidad hubiera estado comprometido con ellas. Pero específicamente tienen poco que ver con la *democracia*. Notablemente ausente de este catálogo de características democráticas está precisamente la virtud que da a la democracia su significado específico y literal: el gobierno por el *demos*. Al ala izquierda del Partido Laborista, en la persona de Tony Benn, le tocó señalar, en su respuesta a estas festividades parlamentarias, que había muy poca democracia en una "revolución" que no había hecho nada para promover el poder popular, ya que excluía a las mujeres y a las personas sin propiedades, al tiempo que consolidaba firmemente el mandato de la clase dominante -de hecho, si acaso estableció un régimen *menos* democrático aún, en sentido literal, que el precedente.²²

La propia posibilidad de identificar la Revolución Gloriosa como un momento definitivo en la historia de la "democracia" denota una disposición ideológica muy

²² Desde luego que la "tolerancia" del Convenio de 1688 estaba estrictamente limitada, excluía a los católicos de la monarquía y de hecho a todos los no anglicanos de los cargos públicos y las universidades establecidas. En cuanto al "respeto a la ley", se refería sin lugar a ambigüedades a la ley de la clase propietaria dominante, reunida en un parlamento que, especialmente en el siglo XVIII, emprendió una descarada legislación en su propio interés, multiplicando el número de delitos capitales para proteger la propiedad privada, iniciando una serie de rodeos parlamentarios, etc. La "administración imparcial de justicia" es una manera extravagante de describir la justicia de la clase acomodada administrada por la clase terrateniente misma, notablemente en la persona de los jueces de paz. Pero sucede que este inapropiado elogio de la Revolución Gloriosa venía de un primer ministro que presidió el ataque más sostenido al poder popular y a las libertades civiles en Gran Bretaña desde el advenimiento del sufragio universal, en la forma de leyes de seguridad, destrucción de las autoridades locales, legislación profundamente restrictiva de los sindicatos, etcétera.

En todo caso, 1688 representó una regresión del poder democrático, no sólo en comparación con el periodo más radical de la guerra civil inglesa, sino en algunos aspectos hasta en comparación con la monarquía restaurada. En realidad, los derechos políticos estuvieron más restringidos en el siglo XVIII de lo que habían estado durante gran parte del siglo XVII.

particular (de ninguna manera limitada a los conservadores thatcherianos). Reescribir la historia forjando una nueva estirpe para el concepto de democracia -que se puede rastrear no hasta la democracia antigua sino hasta los señores feudales medievales- ha empujado a cualquier otra historia a los márgenes del discurso político. La tradición alterna que surgió en la Europa de principios de la era moderna -la tradición igualitaria, popular y democrática- ha sido suprimida efectivamente, en la medida en que la Roma oligárquica, la Carta Magna y la Revolución Gloriosa han ganado precedencia sobre la Atenas democrática, los *levellers*, los *diggers* y los cartistas, mientras que en Estados Unidos la solución federalista ha dejado de lado la historia de sus rivales más democráticos. En su sentido original y literal, la democracia ha estado del lado de los perdedores. Hasta los movimientos socialistas democráticos que mantuvieron con vida la otra tradición han llegado a aceptar cada vez más la domesticación liberal de la democracia.

Democracia liberal y capitalismo

Los oligarcas de 1688, defendiendo los derechos del parlamento contra la corona, hicieron su "revolución" en nombre de la libertad. Estaban afirmando su derecho, su libertad de disponer de su propiedad -y de sus sirvientes- a voluntad, en contra de la interferencia del rey. La propiedad que estaban defendiendo ya era sustancialmente capitalista, pero la libertad que invocaban para protegerla, en un uso virtualmente sinónimo de *privilegio*, estaba arraigada en el señorío precapitalista.

Esto nos lleva al corazón de las contradicciones de la "democracia liberal". Lo que hace que la historia de la democracia moderna sea particularmente interesante y problemática es que, en el momento mismo en que la historia de la democracia confluye con la historia del *señorío*, los señores feudales mismos habían sido desplazados como la forma principal de dominio. Habían sido remplazados no sólo por un estado centralizado, sino por una forma nueva de propiedad privada en la que el poder puramente económico estaba separado del estatus y del privilegio jurídico. En otras palabras, el señorío y los modos de explotación extraeconómica habían sido remplazados por la propiedad capitalista. Las ideas de libertad arraigadas en el privilegio tradicional pudieron haber seguido siendo durante algún tiempo adecuadas para los intereses de las clases propietarias, y en la actualidad podrían servir a propósitos más democráticos en las transacciones entre el ciudadano y el estado, pero no están diseñadas como un control contra las nuevas formas de poder creadas por el capitalismo.

Las libertades que significaron mucho para las aristocracias de principios de la época moderna, y cuya extensión a la multitud *entonces* hubiera transformado completamente a la sociedad, no pueden significar lo mismo ahora, menos cuando la llamada economía ha cobrado vida propia, completamente fuera del ámbito de la ciudadanía, la libertad política o la responsabilidad democrática. La esencia de la "democracia" moderna no es tanto que haya *abolido* el privilegio, o que por el contrario haya *extendido* los privilegios tradicionales a la multitud, sino que ha tomado un concepto de libertad diseñado para un mundo en el que el privilegio era la categoría relevante y que se aplicaba a un mundo en donde el privilegio no es el problema. En un mundo en el que el estatus jurídico o político no es el principal determinante de nuestras oportunidades de vida, en el que nuestras actividades y experiencias se encuentran en gran medida fuera del alcance de nuestra identidad legal o política, la libertad definida en estos términos deja mucho sin considerar.

Hay aquí una paradoja. El liberalismo es una idea moderna basada en las formas de poder premodernas y precapitalistas. Al mismo tiempo, si los principios básicos del liberalismo son anteriores al capitalismo, lo que hace posible identificar a la *democracia* con el liberalismo es el capitalismo mismo. La idea de la "democracia liberal" fue concebible -y quiero decir literalmente concebible sólo con el surgimiento de las relaciones de propiedad social del capitalismo. El capitalismo hizo posible la *redefinición* de la democracia, su reducción al liberalismo. Por un lado, ahora había una esfera política independiente, en la que el estatus "extraeconómico" -político, jurídico o militar- no tenía implicaciones directas para el poder económico, el poder de apropiación, explotación y distribución. Por otro lado, ahora existía una esfera económica con sus propias relaciones de poder que no dependía del privilegio jurídico o político.

Así, las condiciones mismas que hacen posible la democracia liberal también limitan estrictamente el alcance de la responsabilidad democrática. La democracia liberal deja intacta a toda la esfera nueva de dominio y coerción creada por el capitalismo, su reasignación de poderes sustanciales del estado a la sociedad civil, a la propiedad privada y a las compulsiones del mercado. Deja intactas amplias áreas de nuestra vida diaria -en el lugar de trabajo, en la distribución de la mano de obra y recursos- que no están sujetas a la responsabilidad democrática gobernadas por los poderes de la propiedad y las "leyes" del mercado, los imperativos de la maximización de utilidades. Esto seguiría siendo verdad hasta en el poco probable caso de que

nuestra "democracia formal" se perfeccionara de tal manera que la riqueza y el poder económico ya no se tradujeran en la desigualdad flagrante del acceso al poder del estado que ahora caracteriza a la realidad, si no al ideal, de la democracia capitalista moderna.

La forma característica en que la democracia liberal maneja esta nueva esfera de poder no es para controlarla sino para liberarla. De hecho, el liberalismo ni siquiera la reconoce como una esfera de poder o de coerción en absoluto. Desde luego que esto se aplica en especial al mercado, que tiende a ser concebido como una oportunidad, no una obligación. El mercado es ahora concebido como una esfera de libertad, de elección, incluso por parte de los que ven la necesidad de regularlo. Cualquier límite que pueda ser necesario para corregir los efectos dañinos de esta libertad se perciben como sólo eso, límites. Como sucede con casi todos los tipos de libertad, tiene que haber ciertas restricciones o regulaciones que se le impongan para mantener el orden social; pero aún así es un tipo de libertad. En otras palabras, en el marco conceptual de la democracia liberal, en realidad no podemos hablar, ni siquiera *pensar*, en ser libres *del* mercado. No podemos pensar en ser libres del mercado como un tipo de otorgamiento de facultades, una liberación de lo compulsivo, una emancipación de la coerción y la dominación.

¿Qué sucede con la tendencia actual a *identificar* la democracia con el "libre mercado"? ¿Qué sucede con esta nueva definición, según la cual las "nuevas democracias" de Europa oriental son "democráticas" en proporción a su progreso en la "mercantilización"; según la cual incremento de poder a la administración del presidente Yeltsin es un acto "democrático" porque se realiza en nombre de la "privatización" y el "mercado"; o según la cual el general Pinochet era más "democrático" que Salvador Allende, que fue elegido libremente? ¿Este uso representa una subversión o una distorsión de la democracia liberal?

Ciertamente, la balanza se ha inclinado demasiado, pero esto no es completamente incongruente con los principios fundamentales de la democracia liberal. La condición misma que hace posible definir la democracia como lo hacemos en las sociedades capitalistas liberales modernas es la separación y el acotamiento de la esfera económica y su invulnerabilidad por el poder democrático. La protección de esa invulnerabilidad se ha convertido en un criterio esencial de la democracia. Esta definición nos permite invocar a la democracia *en contra* del poder del pueblo en la esfera económica. Incluso hace posible invocar a la democracia en defensa de una

restricción de los derechos democráticos en otras partes de la "sociedad civil", incluso en el dominio político, si eso es lo que se necesita para proteger la propiedad y el mercado contra el poder democrático.

La esfera del poder económico en el capitalismo se ha extendido mucho más allá de la capacidad de la "democracia" para manejarlo; y la democracia liberal, ya sea como un conjunto de instituciones o un sistema de ideas, no está diseñada para extender su alcance a ese dominio. Si estuviéramos ante el "fin de la historia", no sería en el sentido de que la democracia liberal ha triunfado sino en el sentido de que casi ha llegado a sus límites. Hay mucho de bueno en el liberalismo que debe preservarse, protegerse y mejorarse, no sólo en las partes del mundo donde apenas existe, sino también en las democracias capitalistas en donde todavía es imperfecto y con frecuencia está amenazado. Sin embargo, el alcance de un desarrollo histórico mayor puede pertenecer a la *otra* tradición de la democracia, la tradición ensombrecida por la democracia liberal, la idea de democracia en su significado literal como poder popular.

Aunque hemos encontrado nuevas formas de proteger a la "sociedad civil" del "estado" y lo "privado" de las intrusiones de lo "público", aún tenemos que encontrar nuevas formas modernas de emparejar la profundidad de la libertad con la democracia que disfrutaban los ciudadanos atenienses en otros aspectos. En *Los persas* (242), Esquilo hace que un coro de ancianos persas nos diga que ser un ciudadano ateniense es no tener amo, no ser sirviente de ningún hombre mortal. O recordemos el discurso de *Las suplicantes*, de Eurípides (429ss), que describe como una *polis* libre aquella en la que el imperio de la ley permite la igualdad de justicia para ricos y pobres, fuertes y débiles, en donde todo aquel que tiene algo importante que decir tiene el derecho de hablar en público -es decir, ahí donde hay *isegoria*-, pero también en donde el ciudadano libre no sólo trabaja para enriquecer a un tirano con su esfuerzo. Aquí hay algo que está ausente por completo del concepto más moderno de libertad en Europa, e incluso es antitético a éste. Es la libertad del *demos respecto de los amos*, no la libertad de los amos mismos. No se trata de la *eleutheria* oligarca en la que estar libre del trabajo es la característica ideal de la ciudadanía, sino la *eleutheria* del *demos* que trabaja y la libertad del trabajo.

En la práctica, la democracia ateniense era ciertamente exclusiva, tanto que puede parecer extraño llamarla democracia. La mayoría de la población -mujeres, esclavos y extranjeros residentes (*metics*)- no disfrutaba los privilegios de la ciudadanía. Pero la necesidad de trabajar para vivir y hasta el carecer de propiedades

no eran razones para quedar excluido de los plenos derechos políticos. En este aspecto, Atenas excedió los criterios de los demócratas más visionarios de muchos siglos después.

Tampoco es evidente que hasta el sistema de gobierno más democrático de la actualidad confiera a sus clases no propietarias y trabajadoras poderes iguales a los disfrutados por los ciudadanos del pueblo en Atenas. La democracia moderna ha llegado a ser más inclusiva, y ha terminado por abolir la esclavitud y dar a las mujeres la ciudadanía, así como a los hombres trabajadores. También ha avanzado mucho con la adopción de los principios "liberales", el respeto a las libertades civiles y a los "derechos humanos". Pero el progreso de la democracia moderna ha estado lejos de no tener ambigüedades, ya que a medida que los derechos políticos han dejado de ser exclusivos también han perdido mucho de su poder.

Por consiguiente, tenemos más preguntas que respuestas. En las condiciones modernas y con un cuerpo inclusivo de ciudadanos, ¿cómo podría la ciudadanía recobrar la importancia que una vez tuvo? En una democracia capitalista moderna, ¿qué significaría no sólo preservar los éxitos del liberalismo, de las libertades civiles y la protección de la "sociedad civil", no sólo para inventar conceptos más democráticos de representación y nuevos modos de autonomía local, sino también para recuperar los poderes perdidos ante la "economía"? ¿Qué se necesitaría para recuperar la democracia de la separación formal de lo "político" y lo "económico", cuando el privilegio político ha sido remplazado por la coerción económica, ejercida no sólo por la propiedad capitalista directamente, sino también por el mercado? Si el capitalismo ha remplazado al privilegio político por los poderes de la coerción económica, ¿qué implicaría extender la ciudadanía -y esto no sólo significa una mayor igualdad de "oportunidades", o la asignación pasiva de estipulaciones para la seguridad social, sino la responsabilidad democrática o el autogobierno activo- hacia la esfera económica?

¿Es posible concebir una forma de ciudadanía democrática que llegue al dominio alejado por el capitalismo moderno? ¿El capitalismo podría sobrevivir a dicha extensión de la democracia? ¿El capitalismo es compatible con la democracia en su sentido literal? Si este malestar actual se sigue prolongando, ¿seguirá siendo compatible con el liberalismo? ¿El liberalismo aún puede confiar en su capacidad para traer prosperidad material, y triunfará junto con la democracia liberal, o su

supervivencia en tiempos difíciles depende en una reducción de sus derechos democráticos?

¿La democracia liberal, en la práctica y en la teoría, es adecuada para manejar las condiciones del capitalismo moderno, sin considerar lo que puede haber fuera o más allá de ésta? ¿La democracia liberal parece el fin de la Historia porque ha sobrepasado todas las alternativas concebibles, o porque ha agotado sus propias capacidades al tiempo que oculta otras posibilidades? ¿Realmente ha superado a todos los rivales o simplemente los ha ocultado temporalmente de la vista?

La tarea que el liberalismo tiene ante sí es indispensable y siempre lo será. Siempre que haya estados habrá la necesidad de controlar su poder y de salvaguardar los poderes y organizaciones independientes fuera del estado. Y si a éstas varios, cualquier clase de poder social debe estar rodeado de protecciones para la libertad de asociación, comunicación, diversidad de opinión, una esfera privada inviolable, etc. En este sentido, cualquier democracia futura continuará teniendo lecciones que aprender de la tradición liberal en la teoría y en la práctica. Pero el liberalismo -incluso como un ideal, ya no digamos como hecho real con sus profundas imperfecciones- no está listo para enfrentarse a las realidades del poder en una sociedad capitalista, mucho menos para abarcar un tipo de democracia más inclusivo que el que ahora existe.