



REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE COMUNICACIÓN SOCIAL
TRABAJO ESPECIAL DE GRADO



EL CUARTO PODER Y SUS ESCLAVOS:

Estudio sobre la construcción del espacio público y su relación con el Estado en democracia.

Autor: Bachiller Frank E. Calviño N.

CI: V- 17.498.121

Trabajo presentado ante la Universidad Central de Venezuela, para optar al Título de
"Licenciado en Comunicación Social"

Tutor Académico: Prof. Miguel Ángel Latouche.

Ciudad Universitaria, octubre de 2008

Abstrac

- El presente trabajo de grado, tiene como finalidad estudiar, de una manera empírico analítica, los elementos que comprenden la construcción del espacio público en democracia. A lo largo del mismo se realizará una revisión exploratoria de los conceptos sobre “lo público” y “lo privado”, la noción de “democracia” como sistema de gobierno y la concepción del espacio público democrático y los factores que lo construyen y lo orientan. Siempre desde una perspectiva cimentada en el estudio del fenómeno comunicacional.
- The following work it's meant to study the phenomena of the public sphere, from an empiric-analytic perspective, based upon the elements that construct this public sphere in democracy. In order to do so, we will do a theoretical review of the elements involved in this phenomena; concepts such as “public” and “private”, the idea of “democracy” as a political system, and finally, the construction of the public sphere in democracy. Always from a perspective based upon the study of the communicational phenomena.

Índice General

<i>Introducción</i> -----	4
 Capítulo I	
<i>La Gran Brecha: Privado o público</i> -----	8
 Capítulo II	
<i>Del Ágora al Comedor y de Licurgo a Solón</i> -----	43
 Capítulo III	
<i>Espacio público en democracia: un juego cooperativo</i> -----	76
 Capítulo IV	
<i>Conclusiones: El verdadero cuarto poder</i> -----	115
 <i>Bibliografía</i> -----	 124

Introducción

La comprensión del espacio público es de vital importancia para todos aquellos que deseen trabajar con el fenómeno de la comunicación en la sociedad. En principio porque es allí donde por excelencia se comunican quienes la conforman y evidentemente, porque de allí se pueden inferir los principios fundamentales de una cantidad incontable de procesos que, bien entendidos, nos dibujan un universo más claro a todos los que estudiamos la comunicación.

Así pues la comprensión del espacio público pasa, como todo fenómeno, por la comprensión de su origen, es decir por comprender como se produce este espacio. Es hacia esto que apunta el siguiente trabajo. Teniendo muy en claro que por las limitaciones necesarias (y agradecidas por el autor) propias de un trabajo de licenciatura, nos restringiremos aún más, cerrando nuestro campo de estudio al de la construcción de un espacio público muy particular: el espacio público en democracia.

Intentaremos abordar la gran complejidad del estudio del espacio público en democracia, desde el uso de un método empírico analítico. Buscaremos con ello dividir el elemento de estudio en fragmentos comprensibles, claros y diferenciables, con lo cuales procederemos a realizar un proceso empírico y reflexivo, orientado a tratar de definir, con las limitaciones propias de las ciencias

sociales por su doble condición de inexactitud (o mejor dicho relativismo) y falta en muchos casos de una comprobación práctica exacta, las características fundamentales de cada uno de los principales elementos del espacio público en democracia.

Así pues ordenaremos el siguiente trabajo en cuatro partes. La primera intitulada *La Gran Brecha*, buscará una aproximación a la inmensa complejidad en la definición del término espacio público, abordándolo desde la búsqueda de una utilidad práctica social, como elemento de anclaje para argumentar una razón lo suficientemente sólida en búsqueda de una definición aceptable de la noción “espacio público”. La segunda parte intitulada *Del Ágora al Comedor y de Solón a Licurgo*, cuya intención es la de realizar una reflexión experimental a la razón práctica de la democracia como sistema de gobierno, será abordada voluntariamente desde las antiguas democracias griegas. La finalidad de esto es la de intentar descubrir allí, en su origen, la razón pragmática social del sistema democrático, el motivo de su creación y la promesa / pacto social original que la democracia propone a la sociedad. De esta manera intentaremos llegar a una definición aceptable, siguiendo el mismo criterio pragmático con el que orientamos el capítulo primero.

La selección de la tercera parte será la de estudiar la composición propiamente dicha, del espacio público en democracia. El capítulo Intitulado *El*

espacio público en democracia: un juego cooperativo, buscará explicar exploratoriamente, cuales son las condiciones que deben existir para poder hablar de un espacio público en democracia.

Por último el cuarto capítulo *Conclusiones: el verdadero cuarto poder*, intentará resumir los descubrimientos de los tres primeros componentes de este trabajo, y en el proceso de hacerlo, luchará por plantear una visión nueva sobre el rol de los medios de comunicación social dentro del aspecto político de la sociedad. No se tratará de redefinir la noción de Medio de Comunicación Social, ni mucho menos intentar exponer cuál y cómo pueden ser entendidos los medios en base a sus funciones sociales en el manejo de la información y las comunicaciones, sino por el contrario, se buscará agregar a estas ya conocidas partes del fenómeno de los medios, el elemento nuevo de un rol práctico en su relación con el estado democrático, rol práctico que viene orientado por la misma construcción pragmática del espacio público que venimos hilvanando a todo lo largo del trabajo.

Así pues trabajaremos desde una función de practicidad, intentando siempre buscar la razón útil a nivel social de cada uno de los conceptos que iremos manejando, esperado con esto poder comprender a través de su función sus propiedades y elementos. El método utilizado, de corte empírico analítico, nos permitirá también generar un conocimiento de manera ordenada y sistemática,

que por su naturaleza autocorrectiva es más propio para intentar trabajar los complejos fenómenos que conforman el campo de las ciencias humanas y sociales. Al término del trabajo los siguientes objetivos se espera puedan ser cumplidos:

- Llegar a una aproximación en la definición de lo público y lo privado.
- Llegar a una aproximación en la definición de espacio público y privado.
- Llegar a una aproximación al concepto de democracia
- Estudiar la relación espacio público en democracia y los elementos que la componen.
- Llegar a una aproximación a la definición de espacio público en democracia.
- Estudiar el rol del espacio público en democracia, y los elementos que podrían determinar su acertada conformación.
- Plantear una nueva mirada al fenómeno del espacio público desde el estudio del fenómeno comunicacional.

Capítulo I



La gran brecha: Privado o público.

Capítulo I

La gran brecha: Privado o público.

“Ni yo sería renombrado si fuera de Sérifos ni tu tampoco aunque fueses de Atenas”

Temístocles a un ciudadano de Sérifos que lo insultaba diciendo que su gloria la debía a su Ciudad¹.

De todas las reflexiones recientes sobre el espacio público, llama poderosamente la atención, la planteada por el investigador norteamericano Peter Steinberger, cuando señala en su trabajo *Public and Private*, que el fenómeno del espacio público siempre ha sido estudiado bajo la óptica de una falsa dicotomía entre lo público y lo privado (**Vid Steinberger 1999**). Dicotomía que califica con la expresión de habla inglesa *missconception* (algo cercano sería decir “mal concebido” o no entendido con propiedad, pero en resumidas cuentas, significa “equivocado”) y que según argumenta ha sido recurrente a lo largo de la historia. Es por aquí que deseamos plantear este primer tema, el tema del “espacio

público”. La razón principal para comenzar señalando el estudio de Steinberger, es la de reconocer que el problema existente en la definición de espacio público, es un problema anclado al problema en la definición de “lo público”. Y que este a su vez, ha estado marcado a lo largo de la historia, por una fuerte creencia en la existencia de dos esferas, dos campos de acción claramente limitados y limitantes que han sido tema recurrente para todos los autores del canon. **(Vid Steinberger 1999)**

La Brecha: Los dos reinos de lo privado y lo público

El espacio público es un término que tiene en inglés su traducción como “Public sphere” es decir esfera pública. Este término anglosajón parte del principio fundamental de la división, la separación entre lo público y lo privado. Se habla de esfera pues se “encierra” lo público a un rango de posibles acciones. De igual forma lo privado se limita a un conjunto de espacio y actitudes.

Los ejemplos que sustentan esta propuesta sobran en la vida cotidiana. Un caso claro de esta “intuición colectiva” sobre la idea de tener dos esferas distintas, la privada y la pública, es el caso de las conductas que realizamos dentro del hogar. Conductas que si bien suelen ser aceptadas dentro del reducido espacio de la familia demandan modificaciones integrales cuando intentamos sacarlas fuera de las cuatro paredes del hogar. Esto es lo que Steinberger llamaría en alusión a

la concepción de privado que tiene la cultura occidental, “within the sanctity of home”, es decir, en lo sagrado del hogar. **(Vid Steinberger 1999)**

Por ejemplo, a nadie se le ocurriría caminar en bata de baño por una avenida principal, al menos no a nadie en su “sano juicio”, mientras que dentro del hogar puede llegar a ser algo completamente natural. Este ejemplo moderno es solo uno de los muchos otros casos similares que fueron rápidamente detectados como un problema para la convivencia por las primeras sociedades humanas. Y es que el primer tema en la definición de lo público, es el de encontrar o escoger al menos, un criterio razonablemente argumentado, para intentar definir ese universo simbólico que constituye, la base necesaria para la transacción social, el acuerdo de convivencia, que luego llamaremos “lo público”. **(Vid Barragan 2006)**

La respuesta histórica primigenia para consolidar el universo simbólico social, fueron los intentos por establecer, de una forma u otra, códigos de conducta colectivos, que han ido cavando cada vez más profundo en esta brecha entre lo privado y lo público. Desde el Código de Hammurabi, pasando por las Tablas de Moisés (los diez mandamientos) el derecho romano y el canónico hasta las modernas formas de ordenar, legislar y definir, que es aceptable y que no lo es en la conducta del individuo, tenemos en todos ellos, el elemento en común de la intención por hacer sostenible la vida en sociedad. Recordemos esto pues será

fundamental más adelante; la convivencia como problema es un tema vital en la construcción de lo público.

Una vida en sociedad que está invariablemente regulada por un profundo elemento de moralidad, utilizado como instrumento para garantizar y sostener la convivencia, que es imposible dejar pasar por alto. Es aquello socialmente aceptado lo que se convierte en norma. Y es socialmente aceptado aquello en lo que se puede construir el consenso, aquello en lo que, los actores sociales pueden realizar transacciones cumpliendo con los principios que brillantemente señala Barragan de que los contenidos valorativos no impongan condiciones irrealizables y de que, el sistema de valores, tenga a bien facilitar la transacción .

(Vid Barragan 2006) El ser humano, en resumidas cuentas, construye su universo simbólico social sobre la base de aquellas acciones que todos los individuos realizan de forma relativamente similar o pueden ponerse de acuerdo en el proceder. Dejando las excentricidades sólo para consumo domestico, de las puertas del hogar para adentro. La convivencia en sociedad demanda consenso y el consenso tiende a realizarse sobre aquellas cosas que nos son comunes.

Sería interesante revisar la historia para intentar conseguir algún ejemplo de una sociedad que haya logrado ponerse de acuerdo moralmente (es decir cómo costumbre social) sobre algo en lo que no coincidan la mayoría (o al menos un número importante) de sus individuo a nivel ético (cómo carácter individual)

Esto sería algo así como decir que los budistas decidieran establecer por costumbre el realizar parrilladas colectivas en el Tibet, e individualmente siguieran sosteniendo su vegetarianismo. Parece ser que la construcción de lo público está, en gran medida determinada por la coincidencia a nivel individual en los conceptos de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, que tenga cada uno de los individuos. De estos conceptos, aquellos que se repiten con mayor frecuencia, aquellos que son más comunes, son los que suelen terminar por constituirse como valores morales de una determinada sociedad. Pues el consenso se construye en torno a ellos. Lo público parece ser la suma de lo privado más común. A menos claro está que consigamos a los providenciales budistas carnívoros públicos / vegetarianos privados.

Pudiese ser que fuera esta la intención de nuestros ancestros, manifestada en los primigenios orígenes del derecho, la de buscar aquellos puntos que se tienen en común, aquellas costumbres que nos unen, en aras de ordenar y facilitar la convivencia. Así de una razón más práctica que divina comienzan a surgir los elementos que dividirán la vida en dos esferas: La privada, nuestra para experimentar y guiarnos por nuestra propia ética de la vida. Y la pública, las costumbres o moral del colectivo. O dicho de otra forma, la privada compuesta por aquellas cosas que nosotros consideramos como válidas y la pública, aquellas cosas en las que existe consenso sobre su validez. Detengámonos por un momento para aclarar que la noción de ética, la estamos utilizando a razón de su

más primitiva forma como del griego se extrae “ethikos” cuyo significado es “carácter” y al hacerlo, implicamos que dentro de ella se contienen los significados de términos como: bueno, malo, correcto e incorrecto, prohibido o permitido. Moral por su parte la estamos usando en su sentido romano de “mor” o lo que es lo mismo, costumbre².

Así se ha ido construyendo la teoría de una brecha, de una dualidad entre las esferas de lo público y de lo privado. Y recordando las apreciaciones que Steinberger presenta en su documento, sería interesante en extremo revisar siguiendo su consejo, las consideraciones modernas sobre la dualidad “público-privado” de la eminente teórica israelí Hanna Arendt quién alcanza los más altos niveles de claridad argumentativa, en la defensa de esta tesis de la brecha.

Aclaremos de ante mano que Arendt defiende la postura del “bios politikos” planteada por Aristóteles, donde se plantea que al momento de nacer, todo ser humano recibe, además de su vida privada, una segunda vida¹. Esta segunda vida (bios politikos) es la vida colectiva que recibe el individuo al existir en sociedad, donde se produce una tajante diferencia entre aquello que es suyo (idion) y aquello que es comunal (koinon). Es sobre esta dualidad que Arendt se ancla en su construcción de dos universos, el de lo privado y el de lo público, y al hacerlo expresa también la necesidad del individuo por intervenir en la vida política, en el universo de lo público para poder efectivamente ejercer su “libertad”.

² Hacemos está aclaratoria no con la intención de entrar en un debate filosófico sino por el contrario, con la idea de separar claramente el carácter individual de la ética, del colectivo de la moral. Al menos para efectos de este texto. (Vid. Ferrater M. J. 1986)

³ Este razonamiento puede estar respaldado en el hecho histórico del sinecismo como proceso fundacional de las polis griegas (Vid Pijoan j. 1978) Es de comprender que Aristóteles, como miembro de la polis, mantuviese esta posición producto de entender, de primera mano, que en el proceso de unión de las tribus griegas se destruyó a las estructuras de parentesco tradicional (phatria y phylè) y se generaron nuevas relaciones sociales de esfera de los asuntos humanos (ta tòn anthrōpōn pragmata) (Vid Arendt, 1985)

Hacemos esta breve explicación para pasar ahora a señalar algo que pudiese parecer contradictorio, más no lo es, para con la posición tradicional de Arendt, algo que sin embargo la misma autora identifica como una realidad práctica, cómo “un fenómeno moderno” de la sociedad actual: *“la demanda de los individuos para que actúen como miembros de una enorme familia”* (Arendt, 1958: pp 39). Es la observación de Arendt una clara interpretación de la necesidad de las actuales sociedades masivas por “estandarizar” (normalizar) las costumbres y conductas del individuo para poder, igual que nuestros ancestros, generar un clima de convivencia lo suficientemente estable como para predecir las actitudes de los ciudadanos y al hacerlo, legislar para permitir la vida en comunidad. Así la construcción de lo público se hace en base a una serie de normas generales, normas que la eminente autora considera pueden terminar por *“excluir la acción espontánea o los logros excepcionales de los individuos”* (Arendt, 1958: pp 40).

Las ideas de Arendt comienzan a trazar una línea muy clara de separación entre “lo privado” donde somos libres de las reglas y construcciones morales que nos impone la sociedad, y lo público, donde nos vemos sujetos a la necesidad de la sociedad por normalizar nuestra conducta para conseguir la obtención de metas, no individuales, sino colectivas y de gran escala. Precisamente en la medida en que la sociedad consigue que nos comportemos como esta “gran familia” para la obtención de metas materiales colectivas, lo privado se vuelve

público y la familia como tradicionalmente la entendemos se diluye. El individuo entrega, de una forma u otra, parte de su libertad individual a razón de su capacidad de acción en colectivo.

Evidentemente la noción de libertad moderna es diferente de la manera como se ha construido este concepto con el pasar de los siglos y esto (de una forma considerable) afecta la posibilidad de definir el espacio privado y el público bajo el criterio de la “libertad” del individuo.

La libertad de los antiguos: libertad en colectivo

Es necesario hacer en este punto un pequeño aparte y revisar este concepto de libertad en colectivo, la libertad de los antiguos. No quisiéramos romper con el hilo secuencial que llevamos, desde la construcción de lo público partiendo del consenso colectivo, hasta la separación de dos esferas defendida por Arendt y en general por los autores del canon. Sin embargo es casi obligado tratar de arrojar algo de luz sobre el problema de la libertad si queremos continuar intentando definir lo público.

Según Sartre por ejemplo, actuamos porque somos libres y no podría ser de otra forma pues “estamos condenados a ser libres” (**Vid Sartre, 1946**), y por lo

tanto, estamos condenados a actuar, pero según Arendt es la *acción* manifestada en la *polis*, la que nos determina la medida de la libertad (**Vid Arendt, 1958**).

Para Sartre la libertad es el simple acto de modificar el mundo, mientras que para Arendt la libertad se define en nuestra capacidad para modificar al mundo dentro de la sociedad, pues de otra forma no sería libertad sino aislamiento. Es precisamente esta noción de la libertad en colectivo la que permite a ciertos individuos la realización de acciones espontáneas de gran trascendencia y la obtención de logros excepcionales, pilares fundamentales del liderazgo y por lo tanto de la política como actividad fundamental. Es por ello que Arendt maneja la idea de trabajar con dos esferas separadas, la pública y la privada⁴, que cuando se mezclan (como sucede en la sociedad moderna) dañan por igual a la vida en familia y a la vida política como actividades humanas. Lo que Arendt está apuntado en todo esto es comúnmente conocido como el concepto de “*la libertad de los antiguos*” donde la libertad del individuo está sujeta a su interacción en la “*polis*”, a través del ejercicio político para modificar la vida en común.

Para ello revisemos fragmentos de un magnífico texto, transcripción de una ponencia dictada en el Ateneo de París, en el año de 1819, por el destacado político francés Benjamin Constant de Rebecque, donde se hace una comparación y un análisis de las diferencias entre la libertad de los antiguos y la libertad (como concepto) en las naciones modernas.

⁴ Arendt plantea la necesidad de manejar dos esferas separadas precisamente para poder proteger la individualidad del ser. Evitar que el individuo se diluya en la masa es la garantía fundamental para preservar la actividad política como una actividad viable. Aclaremos que la preservación de la individualidad del ser humano, no es excluyente de su rol como *zoön politikon*, por el contrario, es la mejor garantía de que pueda cumplirse. (**Vid Arendt 1958**)

En primer lugar, pregúntense ustedes, señores, lo que hoy día entiende por libertad un inglés, un francés; un habitante de los Estados Unidos de América. Es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparen ahora esta libertad con la de los antiguos. (Constant, 1819)

Comienza así Constant su ponencia, haciendo claro recuento de que la libertad moderna, se basa en la libre acción del individuo dentro de la sociedad (similar a lo que Arendt plantea) pero partiendo por supuesto, del principio de la igualdad ante la ley⁵. He aquí una de las principales diferencias entre la libertad comprendida por los pueblos antiguos y la libertad de los modernos. Pero veamos la de los pueblos antiguos para notarla mejor.

Aquella consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en concluir

⁵ Si lo revisamos cuidadosamente, es claro que esta libertad individual (la libertad moderna) genera y garantiza la diferencia (individualidad) entre los miembros de una sociedad. Precisamente sobre este pilar de la diferencia y el principio de la libertad, es que John Rawls construye su concepto de Justicia. (Vid Rawls 2006)

alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto. No se encuentra en ellos casi ninguno de los beneficios que, como constitutivos de la libertad de los modernos, acabamos de ver. Todas las actividades privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se dejaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria, ni, sobre todo, con la religión. La facultad de elegir culto, que nosotros vemos como uno de nuestros derechos más preciados, les habría parecido a los antiguos un crimen y un sacrilegio. En todo aquello que nos parece de mayor utilidad, la autoridad del cuerpo social se interponía y entorpecía la voluntad de los individuos. (Constant, 1819)

Si nos fijamos solamente en el problema constante de la aplicación igual de la ley, podríamos terminar diciendo que: la medida de nuestra libertad es la medida de nuestra subordinación a las normas; somos libres en la medida en que estamos tan oprimidos como los demás. Y tendríamos entonces una aproximación a la libertad que estaría más cónsona con los conceptos de la libertad que tenían los antiguos, que los de la sociedad moderna. Pues hoy en día, siendo ya el problema de la aplicación igual de la ley, tema hartamente superado y claro en su necesidad, la sociedad moderna lo utiliza como punto vital de partida, para el verdadero objetivo que no es otro sino el de la libertad del individuo, tan maravillosamente descrita en el párrafo anterior por Constant. Es de notar que

tanto Constant años atrás, como Arendt en nuestra época, han hecho ver que la libertad individual es necesaria de mantener dentro de la actividad colectiva; se puede ser libre individualmente y a la par ser activo en las acciones públicas que la sociedad demanda de los individuos. Constant pone un ejemplo de esto al señalar a Atenas.

Tengo que detenerme aquí un momento, señores, para salir al paso de una objeción que se me podría hacer. Hay una república en la Antigüedad, en la que la sujeción de la existencia individual al cuerpo colectivo no fue tan completa como acabo de describir. Esta república es la más famosa de todas; ya habrán adivinado que me refiero a Atenas.
(Constant, 1819)

Y lo que Constant señala con Atenas (la cual para los estándares modernos era tan opresora como cualquier dictadura dicho sea de paso) fue en la Grecia antigua la diferencia fundamental en el porqué Atenas pasó a la memoria colectiva llena de gloria y héroes (hombre capaces de logros excepcionales) y Esparta pasó sólo como un recuerdo de un pueblo estricto y sufrido, con prácticamente ningún hombre notable, y una generalidad de masa humana, oprimida y sin espacio para sus diferencias individuales, para su esfera privada y familiar. El problema está en que, en la medida que el individuo se sumerge en lo público, se ve lo público también sumergido en lo privado y comienza a devorar esto último. Este fenómeno parece haber cobrado mayor medida en las

sociedades modernas, caso que denuncia Arendt como gravísimo por generar el fenómeno de “el gobierno de nadie”, la burocracia. Un desarrollo político donde el conformismo de las masivas sociedades aplasta la esfera privada bajo el peso de la demanda colectiva. Y es precisamente por este detalle que Arendt hace la salvaguarda de recordarnos la importancia de la vida activa políticamente, ya que es parte de nuestra naturaleza humana, pero separada y claramente diferenciada de nuestra vida familiar o privada: *“La definición aristotélica del hombre como zōon politikon, no sólo no guardaba relación sino que se oponía a la relación natural experimentada en la vida familiar”* (Arendt, 1958: pp 40)

La delgada línea...

Aclaradas las diferencias entre la libertad de los antiguos y la del hombre moderno, es de interés volver a nuestra discusión sobre lo privado y lo público pero, hacerlo aprovechando los razonamientos que Arendt plantea sobre la división familia-política. Estos razonamientos, quizás contruidos en una corriente un tanto diferente pero indudablemente enmarcados bajo la misma lógica, son los que impulsan a la teórica feminista Catharine MacKinnon a señalar la esclavitud de la mujer como consecuencia del fenómeno de “lo privado”. MacKinnon afirma que la tradicional brecha entre lo privado y lo público no es nada más que *“un instrumento para el control de la mujer”* (MacKinnon, 1989: pp 188). Las consideraciones de MacKinnon tiene su toque de verdad (más allá de la profunda

pasión de la autora por defender la posición de las mujeres como modernas esclavas) en el hecho cierto de que los argumentos de MacKinnon tocan un eje vertical en todo proceso de construcción social. Es verdad que es precisamente dentro de la esfera privada donde se consolidan las costumbres morales y la estructura de la familia. En una sociedad eminentemente consolidada sobre la costumbre moral de que es el hombre superior a la mujer, será a través de la esfera privada, muy concretamente a través de la familia, que se propagará y consolidará esta “verdad colectiva”. Basta con observar las familias fundamentalistas islámicas para tener una demostración clara de este último razonamiento.

La ley en cierto modo, entra por casa. Sería tan inconcebible tener un pueblo fundamentalista islámico, con mujeres en los altos cargos de gobierno, como nuestros anteriores budistas. O bien el pueblo cambia, es decir sus individuos cambian a nivel ético individual, o bien el sistema con representación femenina será muy probablemente rechazado. Sobran los ejemplos de violencia de género en Afganistan, señalados por múltiples organizaciones de derechos humanos, contra las niñas que ahora bajo régimen de protección estadounidense, si tiene el derecho de asistir a las instituciones de educación. Por la simple razón de que no se ha logrado meter dentro del universo simbólico social, la idea de la igualdad entre el hombre y la mujer. Y por mucho que se dicte en leyes y se

escriba en papel, si no es costumbre moral, será muy flaco el favor que se le podrá hacer a las mujeres en estas y otras tierras similares.

Sin embargo es bastante curioso que los argumentos esgrimidos por MacKinnon para destruir la propuesta de una división entre ambos reinos (el público y el privado) se basen en una realidad que, en esencia, debe reconocer la división para poder existir⁶.

Así la esfera privada se convierte en un depósito de la moral social, de las costumbres colectivas de un pueblo, siendo de igual modo el principal almacén de las mismas y el principal mecanismo de propagación. La familia se convierte en una especie de shamán moderno, bóveda de la cultura de una sociedad y a la par, principal propagador de esta. Y lo privado se consolida al tener forma y función. Esta presuposición de la familia como primer pilar de la vida ética la trabajó Hegel al señalarla como “primer momento” de la vida ética (**Vid Steineberger 1999**) En su desarrollo Hegel demuestra que la familia no sólo funciona como una piedra fundacional para las prácticas políticas y sociales de las instituciones que componen el Estado sino, por demás también sigue ejecutando un rol constantemente activo en la actualización de estas prácticas. (**Vid Steinberger 1999**)

Podríamos en este punto llegar a la conclusión de que tanto el espacio privado como el espacio público son, en definitiva, dos terrenos fácilmente

⁶ En su libro *Towards a Feminist Theory of the State* MacKinnon plantea el problema desde la perspectiva de la subyugación femenina ante ciertas conductas que son marcadas como “no aptas” para realizarse sin la supervisión masculina, fuera del hogar. A lo largo de todo el desarrollo se mantiene constante en el texto una noción general de la existencia de ambos reinos, lo cual si lo revisamos con detalle, puede llegar a ser un poco confuso, pues de plano reconoce que si existe tal brecha. Claro está, ella la trata como un constructo, no real, pero la reconoce.

diferenciables y es necesario además mantener esta diferencia por el bien de la propia sociedad. El privado dedicado a la construcción de la familia y el público a la construcción de la vida en común.

A esta conclusión llegaron muchas mentes brillantes a lo largo de la historia y precisamente de este planteamiento se hace eco el notable profesor e investigador norteamericano Peter J. Steinberger cuando señala que *“efectivamente, una gran cantidad de profundos y serios estudios han demostrado como los autores del canon -Aristóteles, Hobbes y Rosseau entre otros tantos- asumieron sin mayores argumentos, que las preocupaciones de la familia y aquellas de la autoridad pública son por mucho independientes las unas de las otras”* (Steinberger, 1999: pp 299)

De los autores del canon tenemos pues unas palabras que llaman la atención, estos son fragmentos de una carta de Platón conocida como la VII Carta:

Finalmente llegué a la conclusión de que todos los Estados actuales están mal gobernados, pues su legislación es casi incurable... Entonces me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que solo con su luz se puede reconocer donde está la justicia en la vida pública y privada (Platón; Carta VII).

Ya para la época era clara la división que hace Platón entre lo privado y lo público. Es importante recordar que estas consideraciones de Platón son producto de un gran desencanto con la democracia ateniense la cual, asustada por la fuerza que Sócrates tenía dentro de la esfera pública, decidió castigarle poniendo a prueba sus enseñanzas y terminando su vida con la cicuta.

Es precisamente sobre esta última, la esfera pública, que Jurgen Habermas hace una interesante definición *“por la esfera pública nos queremos referir, en primeros términos, a un espacio en nuestra vida social donde algo cercano a la opinión pública puede formarse”* (Habermas, 1946: pp 1) La inclusión de esta definición tiene una razón de ser, Habermas plantea en el artículo anteriormente señalado, la teoría de la brecha, sin embargo a su vez comienza a darnos los argumentos para plantear la posibilidad de un espacio en continuum¹; lo público como extensión de lo privado.

Y no es difícil imaginarnos esto si entendemos, como la historia lo ha demostrado, que el ser humano busca ordenar su vida, fundamentalmente, en sociedad. Lo cual es, en resumidas cuentas, la función de lo público y la aplicación más directa de la opinión pública: generar las normas para la convivencia en colectivo. Y a estos fines, la comprensión de los elementos comunes a la masa, siempre es mucho más efectiva (al menos bajo la mirada del Estado) que la dedicación a entender aquellos cientos de pequeñas cosas que construyen las

creencias, concepciones y filosofías de vida individuales de cada una de las personas que en definitiva conforman una nación. Precisamente por tratar de buscar aquello que nos une en nuestras éticas individuales, con la finalidad de hacer posible la convivencia colectiva, podemos decir que lo público es la suma de lo privado más común.

Así por el motivo práctico de mantenerla se fue construyendo en todos los manuales y escritos sobre política y sociedad la concepción de espacio público dividida de la del espacio privado. Disertaciones sobre la justicia y las bases de la democracia como las planteadas por Sócrates, siempre por intermedio de Platón en su obra “La República”, hacen separación de hecho entre las razones personales y aquellas que debe esgrimir el Estado **(Vid Steinberger 1999)** Así también se separan en textos más antiguos como en el ya mencionado Código de Hammurabi, donde se dejan bien claros los deberes del individuo para con el colectivo dentro de la ciudad, de los derechos individuales que se pueden ejercer en los hogares. **(Vid Pijoan J, 1978)**

No es descabellado entonces decir que la construcción del concepto *público* pasa por un acomodo a las necesidades de convivencia que tenga determinada sociedad. De esta forma “lo público” se vuelve todo aquello donde debe existir un consenso colectivo en el deber y el proceder para mantener la convivencia social y “lo privado” aquello que se deja a decisión del reducido

conjunto de la familia y/o del individuo, por no ser peligroso para la estabilidad de la convivencia colectiva. Esta construcción que estamos haciendo, partiendo de la idea clásica de una división entre lo público y lo privado, comienza a resolver algunos de los problemas fundamentales de estudiar la construcción del espacio público y a su vez, siembra las primeras semillas para un desarrollo lógico que nos llevara a un concepto mucho más “redondo” sobre esta posibilidad de un espacio en *continuum*⁷.

El espacio en Continuum: Formas de actuar

Dentro de este margen de acciones bien definido, pareciera irrefutable la existencia de dos reinos, si cabe la palabra, completamente antagónicos. El reino de lo privado y el reino de lo público. Donde las acciones posibles de realizarse en cada uno de estos dos universos son únicas y exclusivas y su ejecución, fuera del reino adecuado, afectaría sin duda el orden social. Sin embargo, existen a través de la historia, sobrados casos donde la barrera entre ambos reinos se vuelve difusa, casi inexistente, y se nota de inmediato la poderosa relación recíproca entre “lo privado” y “lo público”. Las relaciones empresariales entre familiares, casos de asesinatos o conductas inmorales producidas de las puertas del hogar para adentro, problemas de orden religioso dentro de una misma familia, son ejemplos todos puestos por Steinberger para demostrar como muchas veces

⁷ Cuando hablamos de **continuum** aquí, lo queremos hacer en el sentido clásico latino de la palabra, al referirnos a un proceso que cambia de manera progresiva sin experimentar modificaciones bruscas. Este proceso sería el sutil cambio que se produce entre aquellas acciones que conforman lo privado y aquellas que conforman lo público y viceversa.

acciones realizadas dentro de lo que tradicionalmente se considera parte del “espacio privado” se convierten rápidamente en temas de discusión pública abierta y terminan siendo intervenidos los individuos por la sociedad, a razón de sanciones o presiones que buscan restablecer el orden moral afectado por acciones individuales que resultan ir radicalmente contra este. **(Vid Steinberger 1999)**

Veamos por ejemplo el caso del libro *El Príncipe* de Maquiavelo en contraposición a la obra de teatro *La mandrágora* también de Maquiavelo. Queremos usar este ejemplo por la dualidad histórica de tratarse del mismo autor, abordando esencialmente los mismos temas éticos en ambas obras, pero con resultados completamente diferentes. Intentaremos con esto demostrar como lo privado y lo público termina siendo más una cuestión de “maneras de actuar” que un problema de fronteras bien definidas e infranqueables **(Vid Steinberger 1999)**

En su obra, Nicolás Maquiavelo, no hace otra cosa más que construir un manual de gobierno para los sistemas feudales de la Italia renacentista. Tanto es así, que desde la cárcel de San Casciano donde se encontraba recluso Maquiavelo, es bajo la promesa de “un manual de gobierno” que le escribe *El Príncipe* a Lorenzo II de Medici, su benefactor y “reclusor” a la vez. Y si bien su manual versa sobre temas eminentemente públicos, la manera como los aborda es desde las decisiones del Príncipe o gobernante. Es precisamente por este

detalle, el abordaje que Maquiavelo le da, que el libro ha generado tanta polémica a través de los siglos. Son las consideraciones del Príncipe (que en esa época representaba evidentemente al Estado como un todo) los riesgos que debe estar dispuesto a tomar y/o las acciones que puede o no consentir, detalles que no necesariamente deben o pueden formar parte de lo que socialmente está convenido. Tanto es así que el libro suele dejar la impresión en los lectores llanos (el individuo promedio, aquel que forma la “masa” de la opinión pública) de estar descubriendo los grandes secretos del gobierno, secretos oscuros que sólo los poderosos saben y no quieren compartir, precisamente por su complejidad como temas éticos.

Es la noción de “bien” y “mal” del príncipe la que Maquiavelo desea formar, la ética del gobernante. Las atribuciones del gobierno, la manera como se llevan los Estados, implica la utilización constante de métodos para la toma de decisiones. Estos métodos no son otra cosa más que la aplicación de criterios, que nos permiten determinar qué está bien, qué está mal, qué es correcto o qué es incorrecto. Son consideraciones que cuando se vuelven colectivas se convierten en costumbre por su aprobación general y se transforman en moral. La astucia de Maquiavelo no es otra más que la de sincerarse con el sistema de gobierno que existía en ese momento, el feudal, y presentar un manual diseñado para construirle al Príncipe una ética “a prueba de balas” que le permitiera hacer todo aquello que debe hacer un monarca para mantenerse en el poder.

Visto de esta manera *El Príncipe* es un libro que versa sobre temas éticos del cómo debe comportarse el monarca, no del cómo debe ser la sociedad.

Hagamos un alto en este ejemplo, nótese que no estamos diciendo sobre temas de la “esfera privada” pues esto solo sucedería (basándonos en este concepto que venimos construyendo) si las actitudes o acciones del Príncipe pudiesen llevarse a cabo sin afectar la convivencia dentro de la sociedad. Cosa que no sucede, pues las acciones del Príncipe por supuesto afecta en su totalidad al pueblo que está bajo su gobierno. Y por ello cuando el Príncipe actúa, lo hace “de una manera pública” (**Vid Steinberger 1999**) Todo lo que el gobernante prepara, construye y determina, sus acciones y comentarios se intentan realizar con la predisposición en mente de que serán puestos bajo escrutinio público. El que está en el poder se ve constante obligado a trabajar de manera pública. Veamos un caso reciente que sirve como ejemplo.

*Es poco usual que la reina Sofía de Grecia exprese su opinión. Sin embargo, con la publicación del libro “La Reina muy de cerca” de Pilar Urbano, presentado hoy, se ha roto ese silencio. Sofía defiende el estudio de la religión en los colegios “hasta una cierta edad porque necesitan una explicación del origen del mundo y de la vida”, reconoce el derecho de los gays a casarse “pero que no le llamen matrimonio”, se opone frontalmente al aborto, resta importancia a la quema de fotos de su familia y cree que informar de manera exhaustiva sobre el maltrato doméstico provoca un efecto contagio. Estas manifestaciones de la reina Sofía ya están empezando a desencadenar las primeras reacciones. Público.es **El rechazo de la reina Sofía al “matrimonio” gay levanta las primeras ampollas (30/10/2008)***

Las declaraciones de la Reina Sofía fueron hechas sobre temas de interés público, pero actuó como se diría “de una manera privada” (**Vid Steinberger 1999**) Esto fue precisamente lo que explotó la periodista española Pilar Urbano quién, aún a sabiendas que la conversación con la Reina era “off the record” y producto de la dilatada confianza que ambas se tenían, la primera por ser una de las corresponsales más antiguas en Palacio y la segunda por considerar que estaba en confianza cuando se lo comentaba, dieron pie para el inédito caso que, por vez primera según lo reseña la prensa española en general, ha colocado a la Reina Sofía de intachable conducta, en una situación de polémica nacional. Pero antes de seguir analizando el caso, continuemos con la noticia.

De momento, la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (Felgtb) ya ha pedido una rectificación a la Casa Real "por la salida de tono intolerable" de Sofía, según manifestó su presidente, Antonio Poveda. De momento, la Casa Real no se ha pronunciado. "Si estas personas quieren vivir juntas, vestirse de novios y casarse, pueden estar en su derecho, o no, según las leyes de su país: pero que a eso no le llamen matrimonio, porque no lo es", manifiesta Sofía en la obra de Urbano.

Poveda calificó de "inaudito" que la Casa Real se manifieste sobre asuntos sociales y advirtió de que "están cuestionando al Parlamento y a las instituciones democráticas".

"Nosotros estamos muy orgullosos de la democracia española", dijo. Además de reiterar "su sorpresa", Poveda señaló que si los homosexuales salen a la calle o hacen manifestaciones es

porque "existe la homofobia, y recordó a la Reina "la ostentación" que se hace en las bodas de los miembros de la Casa Real.

En este punto, el presidente del Senado, Javier Rojo, se ha mostrado mucho más comprensivo con las palabras de la reina, hasta el punto de que ha reconocido que él mismo tuvo que explicarle la ley de matrimonio homosexual a su madre.

*"Yo respeto a la reina en sus opiniones porque creo que eso está dentro del pensamiento, de la opinión que pueden tener muchos ciudadanos de este país", afirmó Rojo en declaraciones a Punto Radio. **Público.es El rechazo de la reina Sofía al "matrimonio" gay levanta las primeras ampollas (30/10/2008)***

Las declaraciones de Poveda evidentemente hacen una demanda específica que es la de la “no intervención” de la Reina en asuntos de tipo social. Esto es, no sólo inaudito, sino que por demás va contra lo que el mismo Poveda intenta defender que es la libertad del individuo. Pues a la Reina de España por su condición de monarca se le restringen libertades que otros, ciudadanos promedio y no tan promedio, si pueden ejercer abiertamente.

Las declaraciones de la Reina Sofía fueron privadas, tan privadas como pueden ser las declaraciones de dos amigas que hablen en la tranquilidad de su alcoba, en el patio de su casa o en una tarde de té en el jardín, sin embargo sus comentarios, aún hechos desde una perspectiva personal y privada, desde una “manera de actuar” definitivamente no pública, se convirtieron ipso facto, en un hecho público. La periodista no pudo evitar reconocer en ellos un poderoso

elemento de interés social y los publicó y Poveda, que bien sabe la realidad de que no es la Reina la única que piensa de esa manera, no pudo sentirse sino gravemente ofendido y amenazado de una forma tan preocupante como para que recurriera a la utilización del argumento democrático en su defensa, deslegitimando a la monarquía en el proceso. Esto nos plantea una interesante pregunta ¿hubiese sucedido lo mismo con otro persona que no fuera la Reina Sofía? Y esta pregunta nos trae de vuelta a nuestro anterior ejemplo, el de *El Príncipe*. Recordemos que habíamos hablado de otra de las obras de Maquiavelo *La Mandrágora*⁸ y hagamos el símil con el ejemplo español.

¿Qué pasaría si Maquiavelo le diera los mismos consejos a un hombre cualquiera aplicados a su casa? ¿Qué pasaría si los dilemas éticos de *El Príncipe* se le presentaran a un ciudadano común, se justificaría entonces aquello que se extrae en ciertas lecturas de la obra de que *el fin justifica los medios*? ¿Sería más aceptable esta conducta en un ciudadano cualquiera, menos polémica?

La respuesta más certera es que probablemente el libro no hubiese pasado a la historia con la polémica con la que pasó *El Príncipe*. Y un chiste histórico que confirma esta propuesta es que, de la mano del mismo Nicolás Maquiavelo, viene la otra obra la cual es precisamente el ejemplo anterior; *La Mandrágora*. Obra de teatro infinitamente menos conocida¹, en la que Maquiavelo presenta un escenario donde los personajes no reparan en herir y mentir para conseguir cumplir sus

deseos. La trama habla de un hombre que hilvana toda una trampa de mentiras para acostarse con la mujer que ama (usando una supuesta poción hecha con las raíces de la mandrágora) sin reparo alguno de lo que socialmente se considera bueno, justo u honorable. En esencia *La Mandrágora* deja el mismo mensaje de *El Príncipe*, donde la finalidad es la obtención de determinado logro, siendo el camino simplemente un sendero que se debe recorrer, sin mayores implicaciones sobre lo que hacemos o dejamos de hacer en el mismo. Sin embargo la anterior obra de teatro no solo es poco conocida, sino es desestimada de manera metódica por el público en general. En *La Mandrágora*, Maquiavelo da consejos al hombre común, y por alguna razón el hombre común comportándose fuera de las normas convenidas para la convivencia social, no afecta tanto esta convivencia cómo si lo hace si el que trasgrede las normas, es uno que tiene una posición de poder, de referencia, dentro de la estructura social.

Inclusive podemos llegar a decir que si Maquiavelo hubiese dicho cosas más atroces (si cabe el término) pero acerca de otros oficios u otras personas, probablemente el libro tampoco habría alcanzado fama alguna. Que un hombre cualquiera sienta la necesidad de matar a otro, es casi tristemente normal, pero que sea un Príncipe escandaliza y le agrega un significado completamente nuevo. Pudiese ser de umbrales que estamos hablando aquí. Sería interesante plantear la posibilidad de que, dentro de la sociedad, existan barreras de convivencia que se rompen y se construyen sobre cada individuo, a razón de poder explicar esta

diferencia en la capacidad de afectar la convivencia colectiva que se produce entre los que detentan algún tipo de poder y aquellos que no. Pareciera que cada individuo tiene sus propias barreras, asignadas por la sociedad y el universo simbólico que esta ha construido y por lo tanto, también tiene su umbral. Un poco de esto sucede en la noticia cuando se habla de “notoriedad”. No es lo mismo que un perro muerda a un hombre que, un hombre muerda a un perro. Todo aquello que rompa con el orden preestablecido de reglas para la convivencia, afecta y pasa a ser público.

Para todos y cada uno de los miembros de la sociedad, el conjunto de convenciones que determinan que es “lo público”, le termina por construir también una serie de barreras o límites de “cuanto puede él hacer, a contra corriente de lo socialmente convenido” sin que sus acciones afecten tanto a la convivencia colectiva, que ameriten el ser tratadas públicamente. O al menos así pudiera explicarse de una forma racional muchos casos de la vida real en cuanto al por qué existe una diferente capacidad de afectar a la convivencia, entre distintos individuos, aún cuando bajo la misma sociedad y realizando la misma acción, sean juzgados. Un mendigo rascándose en la calle no afecta la convivencia en colectivo de la misma manera que lo haría si en su lugar el que se rascara fuera un gobernador o un presidente.

La exposición y la referencialidad

La división de los dos reinos, bien vista desde la función práctica del espacio público como elemento de consolidación social (como constructor de la convivencia) pierde todo sentido. La división se convierte más en una escala de umbrales. Lo privado se transforma en aquellas cosas que tiene un umbral tan bajo con respecto a las costumbres colectivas que, transgredir en ellas, traspasar este umbral, no afecta la convivencia de la sociedad como un todo. Y lo público se convierte a su vez en aquellas cosas en las que, si traspasamos el umbral impuesto por la convención social, generamos una alteración tal que afecta la convivencia con otros individuos de la misma sociedad y es tratado por la sociedad en conjunto (de manera pública) para encontrarle una solución que restablezca el pacto social.

Intentaremos ahora explicar la diferente capacidad de alteración en la convivencia colectiva que tiene los distintos individuos en la sociedad. Lo haremos utilizando dos criterios que parecen, al menos de principio, servir suficientemente para explicar la generalidad de los casos. El criterio de la exposición y la referencialidad. Con ellos intentaremos exponer de manera racional el porqué de la diferencia en cuanto a la capacidad de afectación de la convivencia colectiva que se manifiesta claramente en los casos tangibles del mundo real.

De igual modo, que cada individuo tiene, en base a su función social, un determinado puesto (lo sepa o no) en el mantenimiento del pacto social, del convenio colectivo, también tiene su equivalente en esta escala de umbrales. Un gobernante suele tener un umbral más estrecho, teniendo que cuidar más que ningún otro no transgredir las normas socialmente aceptadas, tanto aquellas que dictaminan cómo debe comportarse alguien de su investidura, como también los tabúes y principios fundamentales de esa determinada sociedad. Un obrero tendrá un umbral más amplio pudiendo abandonar alguna que otra norma de la convivencia en colectivo de vez en vez sin mayores repercusiones para la vida de la sociedad como un todo. Y si comenzamos a revisar estos casos con cuidado, “el cuanto se afecta” la convivencia en colectivo, parece regido por dos elementos: la exposición pública y la referencialidad.

Comencemos por el primero, la exposición pública. Este explica porque la vida privada de los famosos se vuelve rápidamente tema de escrutinio público, mientras que los derrapes nocturnos de nuestra vecina rara vez llegan a pasar de ser comentarios de pasillo en nuestro vecindario. Entre más expuesto a la mirada del colectivo se esté, más comparaciones se harán de la ética personal (lo privado) de esta persona con la moral (lo público) del colectivo. Hay en todo esto un truco que es importante hacer notar. Volvamos por un momento a la definición de Habermas sobre el espacio público: *“por la esfera pública nos queremos referir, en primeros términos, a un espacio en nuestra vida social donde algo cercano a la*

opinión pública puede formarse” (Habermas, 1946: pp 49) La opinión pública de la que habla Habermas es la que literalmente “juzga” al comparar lo que se considera “normal” en una sociedad. Pero esto que se considera “normal” no es otra cosa más que la suma de “lo privado” en común que tiene determinado colectivo humano. Así lo público es la suma de “lo privado” más común y la opinión pública, la presión moral que hace al individuo mantenerse dentro los parámetros de lo público (dentro de los parámetros de lo mora) cada vez que actúa bajo la mirada de la sociedad, o siente que puede estarlo. Por ello los gobernantes intentan aprenden a comportarse “de una manera pública” de forma automática en todos los lugares, cómo mecanismo de protección.

Evidentemente no todas las personas tienen una coincidencia de un cien por ciento en sus costumbres privadas (en su ética de la vida) y las costumbres seleccionadas por el colectivo como las “más comunes”. Así pues un individuo “absolutamente normal” uno que cumpla con todas las convenciones sociales sería algo digno de ver y la lógica de las probabilidades, dicta que sería casi un imposible; un cisne negro. Por ello siempre existe el riesgo de choque entre lo “correcto” del individuo y lo “correcto” de la sociedad, riesgo que se ve incrementado entre mayor es la exposición del individuo a la mirada atenta del colectivo. Esto delinea en primeros términos el primer elemento de los umbrales: la exposición pública.

El segundo elemento, la referencialidad, se construye en base a que tanto considere el colectivo debe hacer ese individuo como aporte personal para la convivencia social. Expliquemos un poco esto, un sacerdote se supone que es un bastión de las buenas costumbres y por ello es mucho más reprochable a los ojos de la opinión pública un crimen de un párroco que un crimen de un bandido o un azote de barrio. Esto tiene una lógica básica: si un sacerdote que se supone está de acuerdo, defiende y propaga las normas que establecen las reglas para la vida en colectivo, va y las traiciona, el que debería ser el principal estandarte de las mismas no las cumple ¿qué puede quedar para los demás? La sociedad entera se siente traicionada, pues a ese individuo en particular se le asignó el rol de “guardián” del pacto social. Lo mismo sucede con los mandatarios. En un país donde un gobernante se debe a su pueblo, donde se espera que aquel que lo maneja todo, sea lo más transparente y sincero, hasta una pequeña mentira que en otro caso no afectaría a la persona, puede costarle el trabajo y el prestigio.

Veamos un caso reciente, Bill Clinton cometió el error de engañar a su esposa con una becaria de la Casa Blanca, pero esto no fue lo que molestó a la opinión pública norteamericana, lo que casi hace a Bill Clinton perder su cargo fue la mentira que le dijo a Estados Unidos cuando juró no haber tenido nada con la chica. El engaño a su mujer levantó cierto escozor entre los sectores más tradicionales, pero el engaño a todo el país lo crucificó ante las miradas de hasta aquellos que se contaban entre los más liberales. Solo pedir disculpas en

reiteradas ocasiones y el juego político de su mujer perdonándolo (principal afectada a los ojos de la sociedad americana) pudo revertirlo. Algo que con el perdón de la vulgaridad, no sería ni la última ni la primera vez que pasa con un gobernante pero que, sin embargo, estuvo a punto de causar una crisis en el país más poderoso del mundo.

Detengámonos ahora un momento y hagamos recuento de este capítulo que ya estamos cerrando. Hemos dicho que la noción de “lo público” está intestinamente ligada a las costumbres de cada sociedad. Qué estas costumbres están basadas en la necesidad de establecer mecanismos para la convivencia. Qué por lo mismo “lo público” son las costumbres impuestas como normas, por ser las más comunes (suma de lo privado) para tratar de mantener la convivencia en colectivo, mientras que “lo privado” queda a criterio de nuestra ética personal, por considerar la sociedad que no es necesario controlarlo pues no puede afectar en gran medida la vida en comunidad. Sobre esto hemos podido ir construyendo un argumento constante que demuestra como la sociedad hace clara diferencia entre “lo privado” y “lo público” y a su vez entre la “esfera privada” y la “esfera pública”.

Sin embargo, también hemos podido demostrar como la idea de una “esfera privada” y una “esfera pública” es más una ilusión que una realidad. Pues tanto lo privado como lo público están intestinamente ligados y son en realidad divididos por los simples umbrales que impone la tolerancia del colectivo hacia las

diferencias del individuo. De estos umbrales dos factores parecen ser los más preeminentes el de la referencialidad: el grado impuesto por la sociedad a un determinado individuo dentro de su labor de guardián del pacto social; y el grado de la exposición pública: cuanto de las acciones de ese individuo llega a ser conocido por el resto de la sociedad. De todo esto hemos expuesto la posibilidad de que el espacio público puede llegar a entenderse como algo cercano a un espacio donde se ejecutan un conjunto de acciones que afectan la vida en colectivo. Así podemos tener cosas que si bien son realizadas dentro de lo que tradicionalmente ha sido considerado espacio privado (la familia el hogar etc.) al afectar la convivencia se convierten en tema público.

Agregado a todo esto y como ya hemos dicho antes, hemos podido exponer cómo la continuidad de lo privado y lo público, pareciera ser más plausible que la idea de dos reinos separados, siendo algo en principio un poco más probable, la existencia de una escala de “intervención con el fin de la convivencia en colectivo” que una verdadera diferencia entre “lo privado” y “lo público”. Planteamiento que refuerza nuestra noción del espacio público como una arena para acciones que afectan la vida en colectivo.

En las siguientes páginas sin embargo, saltaremos hacia otro tema por necesidad. Como la finalidad de este trabajo es revisar la construcción del espacio público en democracia, debemos una vez explicado como aproximarnos a que

entenderemos por espacio público, presentar también una aproximación a que entenderemos por democracia. Lo haremos siguiendo un criterio cercano al empírico analítico.

Capítulo II



Del ágora al comedor...y de Licurgo a Solón.

Capítulo II

Del ágora al comedor...y de Licurgo a Solón.

“La democracia es el proceso que garantiza que no seamos gobernados mejor de lo que nos merecemos” **George Bernard Shaw (1856-1950)** Escritor y novelista Irlandés.

Sobre la democracia se pueden decir muchas cosas, pero quizás la más común sería aquella definición que nos dan en el bachillerato donde nos dicen esto de: La democracia es el gobierno de la voluntad del pueblo, donde “demos” es pueblo y “cracia” voluntad / poder. La verdad es que la democracia es eso y también mucho más. Basta revisar sus orígenes para darnos cuenta que el concepto de “democracia” es bastante más complejo de lo que parece; aunque irónicamente quiera expresar algo en teoría relativamente sencillo: la posibilidad de que la mayoría sea quién determine la constitución y funcionamiento del Estado. Este principio es el que buscaremos revisar, partiendo desde la función práctica que llevó a los primeros pueblos a escoger este sistema.

La razón es tratar de entender el por qué de la democracia, ver el motivo originario, ver el ¿qué se esperaba de ella? Y para ello, es condición casi obligatoria el remitirnos a su origen, el de la Grecia antigua. Este será un ejercicio interesante pues, podremos ver a través de los hechos históricos, las razones para que se creara este particular sistema de gobierno y al hacerlo, el cómo se constituyeron primigeniamente aquellos antiguos espacios públicos democráticos.

Buscaremos entonces ver, no sólo el origen del sistema, sino también, las diferencias básicas entre los distintos métodos con los que se ha aplicado para poder entender con propiedad como cada uno de ellos genera una concepción de espacio público completamente distinta. Para esto revisaremos brevemente dos casos en particular que, por ser los más emblemáticos a nivel ideológico, nos servirán para construir el concepto fundamental de democracia: Esparta y Atenas.

Incluimos el caso Espartano, aunque a primera vista pueda parecer poco fiable cómo ejemplo de democracia, por ser su estudio de considerable importancia para entender esa razón fundamental que buscamos, y que determina que es un estado democrático y que no lo es. La razón es que la opinión pública general, tiene entendido cómo el principal elemento definitorio de qué es democracia, la condición de la elección popular directa, la razón de igualdad ante la ley y en resumidas cuentas, el principio de la soberanía popular; de la voluntad del demos.

Esta concepción de la democracia seguramente no es la misma que la de aquellos dedicados a estudiar el fenómeno, pero si resulta ser la que más profundo a calado en la sociedad, siendo de una forma u otra, colocada en las definiciones que sobre democracia hacen los principales partidos del mundo democrático, pregonada por los medios masivos y en resumidas cuentas, repetida hasta la saciedad por la generalidad de la población. Es por ello que queremos colocar el caso de Esparta.

En Esparta, veremos a lo largo de esta breve revisión histórica, se cumplía con esos tres elementos tan popularmente reconocidos como símbolo de democracia, y claro está, no sería aún así posible, considerarla una democracia bajo los estándares modernos. Es un caso que nos servirá entre otras cosas para presentar una breve reflexión sobre, hasta que punto, quizás la noción de democracia entendida como Pericles la proclamaba en aquel célebre discurso fúnebre, no puede ser estructurada tan firmemente sobre el pilar de la voluntad popular.

Los Orígenes...

La democracia nació en la Grecia Antigua. Sus orígenes son producto de una secuencia de hechos históricos que inicia con la crisis de las arcaicas tribus griegas gobernadas por la monarquía, las cuales producto de la necesidad por sobrevivir, comienzan un proceso conocido como sinecismo (**Vid Pijoan J. 1978**).

El sinecismo marca el inicio de la polis y para resumirlo brevemente podríamos decir que es el proceso mediante el cual, las diferentes tribus se empiezan a agrupar en torno a una ciudadela fortificada (acrópolis) que garantizará la protección de sus habitantes. Allí en la ciudadela los diferentes reyes tribales se empiezan a conjurar en órganos judiciales que normalizan la vida de todas las tribus (hasta diez tribus en el caso de Atenas) dentro de un conjunto similar de reglas. Así, de la unión de las tribus, se pasa de un sistema monárquico a un sistema aristocrático donde las casas reales de cada tribu conforman órganos de poder común⁹. Posterior a este proceso comienzan una serie de crisis que son producto del sistema económico griego. Las ciudades estado dependían completamente de la agricultura como principal método de subsistencia (**Vid Levi, M. 1963**). La superpoblación que se genera al fundir las tribus y crear un espacio seguro para la vida (pero más reducido) como lo es la ciudadela, causa que el sistema económico basado en la agricultura de sustento (producción de cereales) comience a descomponerse por un exceso de gente y una falta de tierras.

Es evidente que existían, ya en aquel entonces, grandes terratenientes y que por supuesto, la corona y las casas aristocráticas eran los dueños de las mayores extensiones de tierras. Ante todo esto la polis griega sufre un proceso de “pariamiento” social donde ciertos grupos comienzan a quedar excluidos de sus derechos como ciudadanos, a descender en la escala de clases o inclusive se ven obligados al exilio o la esclavitud (**Vid Pijoan J. 1978**).

La condición de desigualdad fue generando cada vez más alzamientos contra el sistema oligárquico de las aristocracias y los grandes terratenientes. Algunos partidos comienzan a surgir como respuesta a esta crisis y abiertamente pregonan en el ágora y en las calles ideas nuevas sobre el cómo debe conformarse la ciudad estado. Estamos por supuesto haciendo en todo esto una veloz reseña de un proceso en extremo complejo que abarcó varios años empezando en el siglo VIII a. de J. C.

Esto pasó igual, palabras más palabras menos, en todas las polis griegas. Pero de todas ellas son dos las que nos interesa estudiar en cuanto a la conformación de la democracia: Esparta y Atenas. La elección de las mismas viene a razón de su antagónica concepción sobre el mismo sistema, el democrático, el cual tiene en cada una de estas polis históricas, dimensiones completamente diferentes. Empezaremos por Atenas por ser la que más se parece al sistema moderno de democracia.

El ágora y Solón...

Hemos dicho hasta ahora que las primitivas tribus griegas se agruparon en un proceso conocido como sinecismo, que de este sinecismo surgieron las polis y que para poder ordenar la convivencia en colectivo de distintas tribus con distintas monarquías, se pasó de un sistema monárquico a un sistema oligárquico compuesto por la aristocracia y los grandes terratenientes (que en su mayoría

eran aristócratas). La polis permitió el desarrollo de la vida con mayores garantías incrementando la población pero a su vez generando la primera gran crisis del mundo griego. Crisis que constaba del colapso del sistema económico basado en la agricultura pues el exceso de población y la mala repartición de tierras comenzaba a crear una casta de ciudadanos desfavorecidos, muchos de los cuales al no tener tierras no podían gozar de privilegio alguno, perdiendo en algunos casos hasta la vida. Este malestar creciente comenzó a expresarse en las calles y en el ágora, convirtiéndose en tema recurrente en los discursos de los griegos por ser gravísimo para la convivencia colectiva; la necesidad de un nuevo ordenamiento de la ciudad estado entró a la esfera del espacio público por ser vital para poder mantener la vida en comunidad de las polis griegas.

Los primeros partidos surgieron en Atenas, intentando responder a esta necesidad de reforma del Estado, concretamente tres de ellos: el del llano "*Pediaoi*", compuesto por la clase aristocrática y los grandes terratenientes enriquecidos por el control de la producción agraria, el de la costa "*Paralioi*" compuesto por la burguesía de la polis de profesión artesana o mercader que habían hecho fortuna con el comercio a través del mar egeo y el partido de la montaña "*Diakrioi*" compuesto por la heterogénea población minera de Laurion y otros yacimientos cercanos, campesinos pobres en su mayoría y al servicio de los dueños de las minas, entre ellos el acaudalado dueño de minas Pisístrato (**Vid Ehremberg, V 1964**) . Podríamos llegar a decir, sin temor a equivocarnos que los

tres partidos atenienses se clasifican en partidos de clase noble, de burguesía y de proletariado: *Pediaoi*, *Paralioi* y *Diakrioi*. Siendo a su vez el partido de la nobleza (el partido del llano) el más conservador, el de la burguesía (el de la costa) un partido que clamaba por cambios pero sin pedir reformas estructurales y el del proletariado (el de la montaña) el más radical de todos pidiendo una nueva distribución del poder. En esta época ya se manifestaban como se puede ver, no solo el fenómeno de la opinión pública, sino tendencias en la misma.

Pisístrato será un hombre importante más adelante en esta historia pero por ahora diremos de él que era un acaudalado dueño de minas en el Laurion, con grandes ambiciones políticas. Su fortuna le dio el dinero necesario para alimentar su interés por el poder y fundó el partido *Diakrioi* el cual tenía por objetivo (falsamente por supuesto) luchar por una estructura más justa dentro del orden de la polis para los pobres campesinos y mineros griegos. Todo esto claro está, con Pisístrato como cabeza de la lucha por las clases más desfavorecidas. Ahora bien, la crisis de la aristocracia y la presión ejercida por los tres partidos de Atenas a través del ágora (que era, si lo medimos por su efecto práctico, el primer medio masivo de comunicación de la historia) fueron generando, a finales del siglo VII y comienzos del siglo VI a. de J.C en esta polis, las condiciones para uno de tres posibles resultados: la guerra civil, la imposición de algún caudillo fuerte que recordara a los antiguos reyes trayendo algo de “paz militar” o una salida consensuada entre los partidos y el arcontado (órgano de gobierno de la

aristocracia) (**Vid Pijoan J. 1978**). Estas tres opciones fueron ampliamente discutidas y fue la última, la decisión de nombrar en consenso a un Arconte con poderes extraordinarios, Solón, la medida escogida por los poderes de Atenas para solventar la grave crisis que estaban pasando, claro está bajo la presión de una opinión pública que clamaba por cambio alimentada por los intereses particulares de los tres partidos.

¿Pero quién era Solón, y cómo se convirtió en el hombre más poderoso de la Atenas pre-democrática? Solón era un poeta de mediana fama, que probablemente nunca habría pasado a los libros de historia, de no ser por un curioso hecho mediático: Salamina era una isla por la que Atenas llevaba años en disputa contra la ciudad estado de Megara. Tan humillantes y tan constantes habían sido las derrotas de los atenienses en sus intentos por recuperar la isla de Salamina (en principio suya) que los eupátridas de Atenas (órgano del poder aristocrático) habían dictado una ley en la que prohibían terminantemente, con pena de muerte, tan siquiera pronunciar el nombre de Salamina en público.

Desafiando esta ley, Solón compuso y recitó desde el tablado del pregonero en el medio centro del ágora, una elegía sobre Salamina donde clamaba al honor y al orgullo del pueblo ateniense señalando su responsabilidad en recuperar la isla y la dignidad. Y fue tan impresionante el efecto político de sus palabras que más de quinientos exaltados se le unieron dando coros y gritos para acompañarlo a

conquistar la isla (**Vid Pijoan J. 1978**). Con este ejército improvisado y con una astucia que impresiona, Solón invadió Salamina y forzó a Megara a reconocer que no eran los habitantes tradicionales de la isla en un debate de oratoria pública entre él y los representantes de la ciudad estado.

Así el otrora desconocido poeta Solón, pasó a ser conocido en toda Atenas por político brillante y orador encendido. Fue por esta fama de gran hombre de Estado, conciliador y capaz de llegar a soluciones razonadas sobre los temas más difíciles, que el arcontado decide unánimemente nombrarle Arconte Excepcional, entregándole poderes especiales para legislar un nuevo estado ateniense. Fue pues con este cargo doble de Arconte y Tesmoteta (*legislador*) que en el año 594 a. de J.C. Solón comenzó las reformas para acabar con la crisis de clases que tenía a Atenas sumida al borde de la insurrección civil.

Las leyes que Solón creó para la nueva polis ateniense pasarían a llamarse en la historia como “La reforma de Solón”, sustituirían a las antiguas leyes de Dracon y tendrían como principal finalidad resolver la crisis económica que azotaba a Atenas reduciendo a sus ciudadanos en muchos casos a la esclavitud. Por esta razón sus leyes también fueron conocidas como “la emancipación de los siervos” pues entre sus principales propuestas estaba la eliminación de la carga (el pago de una sexta parte de lo producido por los campesinos) y la eliminación de la esclavitud por incumplimiento de deuda. Debemos decir aquí que será

Clístenes quién profundice realmente en el camino comenzado por Solón, pero que sería absurdo negar históricamente que, al menos para aquellos que eran ciudadanos atenienses, es con Solón que comienza a existir una ciudad estado relativamente democrática.

Solón entregaría en sus reformas a la ciudad estado, los siguientes órganos de poder: La Eclesia, la Heliea, el Bulé, los Aerópagos y los colegios de Estrategos y Arcontes. **(Vid Ehremberg V, 1964)** Hay que recordar aquí, que la reforma de Solón, estaba basada en la renta de los ciudadanos. Se habría por vez primera el acceso a la administración del poder estatal, pero, se restringía a aquellos que tenían dinero y tierras suficientes. Los peldaños del gobierno público, se construían en una escala de recursos, siendo necesario tener más recursos (mayor renta) entre mayor era el cargo al que se deseaba aspirar. Por ello a este sistema de gobierno se le conoce también como “timocracia” de la palabra griega *timai* que era el término usado para designar al censo público que se hacía para dividir a la sociedad en clases según sus recursos. No podemos sin embargo, aún cuando la comparación con la democracia moderna, deja en una condición de tremenda sospecha la posibilidad de considerar como democracia la propuesta de Solón, negar que este fue el primer gobierno ejercido desde la base (relativa) del *demos* pues no era un criterio de derecho divino el que existía a la hora de escoger los cargos públicos. **(Vid Ehremberg V, 1964)**

De estos órganos del poder público, la Iglesia (*ekklesia*) era la asamblea de los ciudadanos en la que residía el poder y la soberanía del Estado ateniense. Ella refrendaba por aclamación (más no escogía) a los miembros del Bulé o consejo, que tenían que ser representantes de las tribus de Atenas y podríamos decir que eran los políticos de profesión de la antigüedad. El aerópago era el consejo de ancianos (escogidos entre los aristócratas que habían sido arcontes) el cual Solón no quiso disolver por intentar con esto mantener algo de la estructura preexistente de la aristocracia para asegurar la paz social, de igual manera el arcontado se mantuvo aunque mucho más limitado y los poderes militares pasaron a los militares de profesión, negándole de esta manera a la aristocracia la administración de la violencia pero de igual forma restringiendo al pueblo (considerado ignorante para los detalles de un tema tan sensible) la posibilidad de controlar directamente al ejército.

Por ello los estrategos eran escogidos entre los generales y guerreros experimentados, y es de notar aquí que los mismos eran los únicos por los cuales el pueblo en la asamblea de ciudadanos (Eclesia) votaba directamente y por aclamación, pues todos los demás cargos públicos eran escogidos por sorteo entre los que cumplían con los requisitos previos al cargo. Tenían por lo tanto los estrategos que ser propuestos y discutidos sus nombres en base a su experiencia

y sus logros; no cualquiera podía pedir ser un estratega. Este principio del mérito ante el cargo es interesante y será fortalecido con el pasar de los años por la posterior reforma de Clístenes, mucho más “democrática” bajo los estándares modernos. Allí se eliminará la diferencia de clases. Hay un discurso de Pericles que ha pasado a la historia por su brillantes y elevada oratoria, el cual habla con claridad de esta noción de mérito así como de la concepción que los atenienses tenían sobre su propio sistema de gobierno.

*Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y que más que imitadores somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de una mayoría, es democracia. En los asuntos privados la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase a las del mérito personal; conforme del prestigio del que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social, si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. **Oración fúnebre de Pericles***

El Estado que Solón le dejó a Atenas, fue el inicio para llegar al legendario Estado descrito por Pericles, gracias evidentemente y entre otros, a las reformas acertadas de Clístenes. Un estado democrático (aún cuando fuera una timocracia si lo queremos ver bajo los estándares modernos) en el sentido básico con el cual, el poder estaba dividido entre varios, de manera que no pudiera ser controlado en soledad por ninguno. Y encontramos aquí un primer elemento de interés. La democracia original ateniense más que garantizar el gobierno de la voluntad del

pueblo (siendo por demás el concepto de pueblo uno de los más abstractos y variados de la historia) garantizaba la distribución del poder entre las fuerzas de la polis; el pueblo, si es que la expresión cabe para señalar al campesinado ciudadano y artesano pobre, era uno de estos factores pero no necesariamente el único. Esa noción de la democracia únicamente como el gran sistema de gobierno de la voluntad popular, fue poco a poco construyéndose a lo largo de la historia. Se nota evidentemente que era una razón popular para describir al sistema, pues Pericles la presenta como gran razón del mismo. Pero también se hace evidente que de fondo, el gobierno de la voluntad popular quería representar el beneficio de la igualdad ante la ley y de la no discriminación entre los ciudadanos a la hora de ser candidatos aptos para los cargos públicos.

Por el momento después de la reforma de Solón, el ágora seguía siendo el corazón del debate político y centro del espacio público, allí los oradores conformaban sus discursos y argumentaban a los ciudadanos sobre los más diversos temas, de modo que cuando se dieran las reuniones de la Eclesia la gente votara a favor de una u otra propuesta. Tenemos que aclarar algo, la Eclesia no discutía libremente sobre cualquier tema, sino más bien estaba sujeta a un riguroso programa de debates que comenzaba siempre y antes de cualquier arenga o discurso, por una votación por aclamación (literalmente se aplaudía a favor o se abucheaba en contra) de todos y cada uno de los miembros del Bulé.

Esto era un “voto de confianza” al cual debían someterse los representantes elegidos por sorteo de las tribus de Atenas, si el pueblo les retiraba la confianza, el representante no podía continuar ese día en la Eclesia y debía además retirarse de su cargo. Una especie de referéndum aprobatorio antiguo que servía al doble propósito de preguntar al pueblo si estaba satisfecho con el desempeño de los funcionario y si además confiaría en el bulé; esto era vital pues el siguiente paso en las reuniones de la Eclesia era escuchar el informe sobre el trigo, los cereales, la salud y el agua potable, las fuerzas armadas y las posibles amenazas al Estado, que era redactado y presentado en modo de exposición por los miembros del Bulé.

Si podemos decir, sin temor ninguno a equivocarnos, que fue el manejo de la opinión pública y el “golpe mediático” que dio Solón con el problema de Salamina lo que le convirtió en el arquitecto del principal sistema de gobierno del mundo, también sería justo decir que lo que Solón logró con la comunicación y el manejo de la imagen, fue destruido por Pisistrato, primer Tirano de Atenas, a través de los mismos medios. En un golpe del destino Solón, que demostró para la historia ser un hombre honesto y fiel a sus convicciones, decidió que su presencia en Atenas era peligrosa para el sistema que el mismo había creado. Era un hombre en extremo popular, con mucho poder y reputación, lo cual hacia que todo el Estado se concentrara en su persona; esto no podía ser bueno en un sistema donde la principal preocupación era precisamente distribuir el poder. Renunciando

a su cargo de Arconte y Tesmoteta, Solón juntó todo su capital y se hizo a la mar en un buque mercante, tratando con todas sus fuerzas de separarse lo más posible de Atenas para no corromper el sistema. Así pensó Solón que si los atenienses no le escuchaban en el ágora, se verían forzados a trabajar en conjunto oyéndose ellos mismos, y quizás se salvaría la democracia. . **(Vid Ehremberg, V 1964)**

El problema en el que Solón no pensó, aunque suene algo tonto, es que él no era el único que podía acumular poder. Pero dejemos que sea el propio Herodoto el que nos cuente lo que pasó:

*“Por esta época había una guerra civil en el Ática, entre el partido de la Costa, cuyo jefe era Megacles, de la familia de los Alcmeónidas, y el partido del Llano, cuyo jefe era uno de la familia de los Aristolaidas. Valiéndose de sus querellas, Pisístratos concibió el proyecto de erigirse en Tirano de Atenas y con esta idea empezó a formar un tercer partido, reuniendo a su alrededor una banda de partidarios y poniéndose el mismo como protector de la gente de las montañas (**Los pobres de las minas de Laurion**) se ingenió para triunfar con la siguiente estratagema: un día se hirió a sí mismo e hirió a sus mulas y llegó con su carro al mercado, pretendiendo haber escapado por milagro de un ataque de sus enemigos, que querían matarle en el camino al regresar a la ciudad. Para proteger a su persona de otros ataques pidió una guardia privada... y los atenienses aceptando la propuesta de Pisístrato le permitieron que armara una banda de ciudadanos con porras en lugar de lanzas, para que le acompañaran a donde quiera que el fuese. Con esta ayuda*

Pisístrato se rebeló, conquistando la Acrópolis de Atenas primero y luego el gobierno...” Herodoto

Historia Siglo VI a. de J.C.

La descripción de Herodoto hace resumen folklórico de un recuento un tanto más complicado pero en esencia es bastante acertada. Efectivamente Pisístratos fingió el ataque a su persona señalando que se le perseguía por razones políticas, por su intento de defender a los pobres de Atenas. Evidentemente hasta ese punto poco sabemos por referencias históricas sobre la supuesta “lucha” que Pisístratos llevaba en procura de los pobres e, inclusive podríamos atrevernos a decir, los atenienses tampoco se habían enterado de que albergaban dentro de su nación a “tan ilustre defensor de los más necesitados”. Así pues el impacto mediático que causó en el ágora el ataque a Pisístratos le permitió al tirano procurarse con una guardia personal cuya función no sería muy distinta de los infames “camisas pardas” (S.A.) de Adolf Hitler o de cualquier otra brigada de choque de índole político. El dinero producto de la fortuna que Pisístratos había hecho explotando a los más desfavorecidos campesinos (que le trabajaban en las minas del Laurion) le permitió costear la compra de favores de los nobles, voluntades de los que se encontraban dentro del clero politeísta griego, la indulgencia de los estrategos y por último, a través de festines y alguna que otra reforma con poco efecto en la práctica pero muy bien publicitada en el ágora, el favor del pueblo.

Se podrán imaginar ustedes cuan triste habría sido para Solón su regreso a Atenas después de ese exilio autoimpuesto que tenía como finalidad única, salvar al sistema que había diseñado de convertirse en el gobierno de un solo hombre: la tiranía. Por esto Solón en su vejez exclamaba:

“El comerciante reina soberano, y el mal señor sobre los mejores. Esta es la lección que todo el mundo debería recordar siempre, como en todas partes la riqueza consigue reino, fuerza y poderío” Solón año 561 a. de J.C.

El fenómeno de la tiranía impuesta por un rico comerciante se expandía como la pólvora entre todas las polis griegas; Argos, Megara, Olimpia etc. Todos y cada uno de los estados griegos caían poco a poco en las manos de poderosos comerciantes que habían hecho fortuna con el cambio de sistema económico producido por la crisis de las polis, de la agricultura en la que ya no había tierras para sembrar, al comercio por el mediterráneo. Todas excepto Esparta, pero de ella hablaremos más adelante. Así pues aún cuando Pisístratos gobernó con puño de hierro, el pueblo ateniense se le opuso y en tres ocasiones lo lograron derrocar, solo para que las disputas internas por el poder entre los partidos del Llano y la Costa y aquellos que habían quedado fuera de la repartición de los cargos públicos, cada vez que se sacaba al tirano y se intentaba un nuevo Estado, pactaran con Pisístratos en el exilio a cambio de poder y le dieran las

herramientas para volver a Atenas. Tres veces pasó esto, siendo la última la más pintoresca y la que nos interesa relatar para demostrar, por si no ha sido suficiente hasta este punto, como la imagen y el manejo de la opinión pública es tan antiguo como lo es la democracia, escuchemos pues de la boca de Herodoto directamente esta historia que no tiene desperdicio ninguno para cualquier estudioso de la comunicación moderna:

“... No obstante poco después, los dos partidos de Atenas resolvieron olvidar sus diferencias y con sus fuerzas reunidas expulsaron a Pisístratos... Pero tan pronto como Pisístratos había partido, las facciones que lo habían echado comenzaron a disputar de nuevo y, por último, Megacles jefe del partido de la Costa, envió un mensajero a Pisístrato, proponiendo restablecerle en el poder si se casaba con su hija. Pisístratos aceptó la propuesta de Megacles y entre ambos idearon un plan para hacer viable el regreso del tirano. Y el procedimiento que idearon es el más extraño de que tengo noticia –dice Herodoto- especialmente teniendo en cuenta que los griegos desde tiempo inmemorial, se han distinguido de los bárbaros por su sagacidad y discreción, y aún más extraño considerando que a las personas a las que se les jugó esta treta eran no sólo griegos, sino atenienses, los cuales tiene fama de aventajar en malicia a todos los demás griegos. Pues es el caso que en el país donde vivía Pisístratos desterrado, había una mujer llamada Pía, que tenía una estatura de tres metros y era perfecta y bien proporcionada en todas sus partes. A esta mujer vistieron con una armadura y, habiéndole enseñado el papel que debía representar, la subieron en un carro y la llevaron a la ciudad. Antes, los heraldos habían recorrido las calles gritando: ¡Atenienses salid a recibir a Pisístrato que viene conducido por Atena! Así los ciudadanos, convencidos de que la mujer del carro era la diosa, se postraron a su paso y recibieron otra vez al Tirano...” Herodoto Historia siglo VI a. de J.C

Parece increíble, pero para poder hacer política en la antigua democracia ateniense, había que manejar al menos de manera intuitiva, los modernos conceptos de opinión pública, espacio público, imagen pública y porque no decirlo, también mercadeo y campaña publicitaria. Esto nos demuestra que, en resumidas cuentas, la democracia tiene cómo estrategias para la adquisición del poder, los mismos métodos hace más de dos mil quinientos y tantos años que los que tiene ahora. El hecho de que los métodos para ejercer el poder sean aún los mismos implica muchas cosas.

Se podría llegar a decir que parecemos seguir obviando el objetivo fundamental de la democracia griega y de la democracia moderna que es en esencia el mismo; y ese objetivo por lo que hemos podido ver hasta ahora, no parece necesariamente ser únicamente el del gobierno del pueblo, sino el de la distribución justa del poder del Estado entre todos los factores de la sociedad¹⁰, entendiendo por supuesto al pueblo (lo que nosotros actualmente podamos definir en cada sociedad como pueblo) como uno de estos factores y el de mayor importancia para sostener la convivencia en colectivo y el principio de la igualdad en la condición de miembro del Estado para todos los ciudadanos, dos razones que a fin de cuentas no son otra cosa más, que mecanismos para la preservación de la convivencia en colectivo, fin último de cualquier sistema de gobierno. Es

¹⁰ Cuando hablamos de distribución justa, utilizamos el concepto de justo que Rawls maneja en su libro *Teoría de la Justicia*, la noción de equidad, claro está aplicada aquí sólo entre aquellos que eran ciudadanos atenienses, en cuanto a la libertad subyugada a la polis, y la noción de diferencia aplicada al reconocimiento del poder y el rol de los distintos grupos sociales que existían en Atenas. (Vid Rawls 2006)

esto lo que estamos buscando en este capítulo, poder observar el fenómeno, la razón práctica, el origen pragmático de la democracia, para entender hacia que debe apuntar el sistema en realidad, o al menos hacia que quiso apuntar originalmente.

Por ello plantear la posibilidad de que el objetivo fundamental de la democracia pudiese ser en realidad (cosa que por demás se está intentado revisar históricamente a lo largo de este texto) la distribución del poder de manera justa entre los miembros del Estado, nos permite evitar caer en el error constante y de terribles consecuencias (repetido a lo largo de la historia) donde se cree que el objetivo de la democracia es entregar la promesa mesiánica de un gobierno hecho por la masa, multitudinaria, heterogénea y pobre, gobernando con sabiduría absoluta, providencial justicia y benevolencia máxima un Estado.

Crear esto pareciera, a luz de los acontecimientos históricos (de los que Atenas con Pisístratos es solamente el comienzo, pues se ha repetido la figura de un hombre que con dinero y bajo la falsa capa de la defensa del desamparado ha asaltado el sistema para convertirse en tirano, a todo lo largo de la historia) no solo es creer en falso sino que es, tristemente, el primer paso para abrirle la puerta a los tiranos y a los vendedores de ilusiones, que trafican con el alma y la necesidad del pueblo, para lograr sus propios beneficios. Platón años más tarde

de la muerte de su maestro Sócrates, diría unas palabras bellísimas a este respecto:

“Cuando un rico no consigue el poder, lo obtiene apoyándose en la democracia. Se hace primero el protector del pueblo, y se cambia luego de protector en tirano... El campeón del pueblo, encontrando una multitud desesperada que está dispuesta a seguirle, esclaviza, mata y amenaza con cancelar deudas y repartir tierras. Cuando alguien procede de este modo, acaba necesariamente aniquilado por sus enemigos, o haciéndose un tirano y cambiando de hombre en lobo...” Platón Siglo VI a. de. J.C.

La experiencia de Solón y los tiranos griegos nos enseña como la manipulación de la polis a través de la imagen proyectada en el espacio público, así como también el control ejercido sobre ella a través de estratagemas y demás ardidés (siempre partiendo del uso de la opinión pública al servicio de una causa) permite tanto crear (democracia) como corromper (tiranía).

Pasemos a revisar ahora muy brevemente, el caso de Licurgo y Esparta. Hemos dejado este caso de último en nuestra revisión al concepto original de democracia (que es el que más nos interesa a fines prácticos) por la razón fundamental de que Esparta no se podría entender por sus resultados como un sistema democrático, más sin embargo su razón teórica original es el principio universalmente más aceptado de la democracia, el del gobierno del pueblo. Pero veámoslo más detalladamente.

El comedor y Licurgo

La constitución de Esparta como ciudad estado es la más antigua de toda Grecia. Su pueblo pasó por un proceso un tanto distinto al del resto de las naciones estado griegas, sin embargo comparten muchos elementos en común. De Esparta podemos decir que fue una de las primeras conquistas Dorias en la Grecia prehelénica, que el pueblo espartano es por definición dorio y que en lugar de asesinar o erradicar a la población ilota que conquistaron para fundar Esparta, la trató en manera semejante a lo que los conquistadores europeos trataron de hacer con las Leyes de Indias, donde se explicaba que los indígenas no podían ser considerado como adultos responsables, sino como algo cercano a niños o jóvenes que necesitaban la tutela y la instrucción cristiana y occidental.

Algo similar sucedió en Esparta, pues los conquistadores dorios consideraron a la población ilota algo cercano a “inhabilitados mentales” y legislaron a razón de tratarles como “niños grandes”; restringieron sus derechos y los mantuvieron sujetos a supervisión constante en un estado similar al de una esclavitud regulada, siendo estos considerados *“vasallos del estado donde no se les podía vender ni maltratar”* (Vid Mitchel A. 1952)

Sin embargo, una vez al año, los jóvenes espartiotas (ciudadanos de Esparta) decretaban persecuciones oficiales contra los ilotas, patrocinadas por los éforos (de los que hablaremos más adelante) y se entregaban a la tortura, vejación y matanza injustificada de cualquier ilota que, a su juicio, pudieran encontrar culpable de conspiración contra el Estado¹¹ **(Vid Mitchel A. 1952)**.

Tan grave era el estado de xenofobia espartano que se deshicieron incluso de los hijos híbridos que por falta de mujeres espartanas, se habían dado al principio de la conquista de aquel territorio ilota entre el Monte Parnon y el Monte Taigeto, en el valle por donde pasa el río Eurotas, que luego pasaría a ser la legendaria Esparta. Así nace Esparta, ciudad de los espartanos, conquistada por los espartanos, construida por los espartanos, cerrada a todo aquel que no fuera espartano y destruida, al final de sus días, por los mismos espartanos que juraron protegerla. Por otro lado hay que hacer justicia y decir que la barrera de clases no era infranqueable, pues los ilotas que demostraran valor y servicio en la guerra de manera excepcional, podían conseguir ser elevados a la categoría suprema de ciudadano espartano. **(Vid Pijoan J. 1978)**

Al principio el sistema de gobierno que regía en Esparta era el monárquico. Pero con el pasar del tiempo, la presión entre los ilotas y los espartiotas fue creciendo y a ella se sumó la nueva clase social de los peri-oikos, o lo que es lo mismo, los habitantes de la periferia. Ellos no eran necesariamente ilotas, pues

¹¹ A esta costumbre se le conocía con el nombre de Kripteia (Cripteia) y es todavía muy debatido cómo funcionaba. Si era un ritual de paso a la adultez de corte militar para los jóvenes espartanos, si era una estrategia política para mantener a los ilotas aterrorizados y reducir así las posibilidades de una rebelión o si tenía más un corte religioso y ritual. La realidad es que es referenciado como una práctica cierta por Herodoto, Plutarco y Tucídides. Aquí se ha utilizado la consideración de Mitchel a este respecto **(Vid Mitchel A. 1952)**

estos vivían en el valle (dentro de la acrópolis espartana) y definitivamente no eran espartanos (al menos no en un principio) simplemente era otros pueblos que, en la medida que la influencia del estado espartano fue creciendo entre el valle y la llanura fértil de Mesenia, fueron cayendo bajo las lanzas de Esparta, reduciéndoseles a una condición de servidumbre. Así estas tres clases presionaban por sus derechos dentro de un Estado principalmente represor, desde sus orígenes y hasta su final, que buscaba la estabilidad a través de la supresión de cualquier característica individual, para garantizar así la justicia social. A diferencia de Atenas en la cual la justicia social venía del respeto a la diferencia y de la unión (no la supresión) de voluntades para la obtención del bien común.

De cualquier modo, igual que en las demás polis griegas, Esparta tenía demasiados espartanos y muy pocas tierras. Las cuales además estaban pésimamente distribuidas, con el agregado mayor de que si no se poseía un lote que produjera determinada renta en vino y fanegas de trigo, se perdía la ciudadanía con las terribles consecuencias que ya hemos mencionado. A la falta de tierras hay que agregarle el hecho de que como las castas sociales espartanas estaban en cierta medida construidas sobre un sistema “móvil” donde un ilota podía ser ciudadano y un espartiota perder su ciudadanía, las tierras eran un bien extremadamente valioso pues garantizaba, la posesión de las mismas, el conservar el estatus de ciudadano. **(Vid Pijoan J. 1978)**

Es bajo estas condiciones que aparece el mítico Licurgo. Hombre de cuna noble y posterior rey de Esparta, Licurgo le daría a esta su primer conjunto de leyes y crearía el Eforado. Las leyes de Licurgo se conocerán pronto, tanto en la antigüedad como en la edad moderna por igual, como “La Constitución de Licurgo”, primer intento por distribuir el poder dentro de la sociedad que conforma el Estado, doscientos años previo a la democracia ateniense, allá por los años del 750 a. de J.C. **(Vid Pijoan J. 1978)**

De este conjunto de leyes no queremos hacer un análisis en extremo extenso porque sería primero muy complicado y segundo muy poco útil a razón de lo que estamos intentando exponer en este trabajo, que no es otra cosa, sino la construcción del espacio público en democracia y su relación con los medios de comunicación social. Hagamos un resumen entonces diciendo que de la Constitución de Licurgo se puede reconocer la reducción del poder del Rey, el establecimiento de la Diarquía (Dos reyes mandando a la vez; cada uno de una casa noble diferente), la creación de la Gerusia, un consejo de nobles ancianos escogido por aclamación por el pueblo espartiota, la creación del Eforado, un grupo de cinco espartiotas que tenían como función la de “vigilar” (de allí viene el nombre éforo) todo el funcionamiento del Estado, actuando como organismo de fiscalización, siendo estos seleccionados por el pueblo espartiota de entre sus mismas filas. Y quedando por último, pero primera en poder, la pella o asamblea popular.

La leyenda mitológica que acompaña a Licurgo, dice que las leyes le fueron dictadas por el Oráculo de Apolo en Delfos. Y que fue el dios mismo el que le recordó que el poder supremo del Estado estaba en las manos de los que eran el Estado: los ciudadanos espartiotas. Así pues, La Constitución de Licurgo busca principalmente, no la razón de distribuir el poder equitativamente y evitar la acumulación en un solo hombre de las funciones estatales, sino reconocer la supremacía del pueblo como soberano natural del Estado espartano.

El Estado espartano estaba basado en un sistema que para poder gobernar dependía en gran medida de la “normalización” de la población. Esto empieza a parecerse a la advertencia que hace Arendt sobre la sociedad moderna y que hemos manejado en el capítulo anterior sobre “la supresión de los logros individuales excepcionales”. Y veremos más adelante que en efecto, estas dos nociones tienen mucho en común, tanto en el manejo del concepto de libertad como la capacidad de acción del ciudadano para modificar la vida pública, como también en el hecho de la masificación del sistema a costo de un sacrificio en la esfera privada. Por ahora volvamos a la Grecia antigua.

El pueblo para poder constituirse como soberano tenía que pensar unitariamente pues, como la misma palabra lo indica, el soberano es siempre uno solo. De esta forma lo que en Atenas se lograba en el ágora, luchando y debatiendo contra cientos de opiniones diferentes, en Esparta se hacía en los

comedores comunales. Figura introducida por Licurgo, el cual estableció que los espartiotas no comerían más en sus casas, sino por el contrario, en comedores comunales. **(Vid Mitchel A. 1952).**

Comedores a los cuales cada ciudadano debía de aportar una cantidad determinada de trigo, vino, leche, cereales y dinero para comprar carne o pescado, para demostrar de esta manera que Esparta era problema de todos y todos eran problema de Esparta. Esta es una de las razones del porque la tierra era más importante en Esparta que en cualquier otro lugar de Grecia: sin tierras que produjeran, una familia espartiota no podía pagar la cuota de cada uno de sus miembros que tenía que aportar al comedor comunal, y por lo tanto, perdía su ciudadanía. Además la organización misma de los comedores se hacía teniendo en mente la máxima de que ningún espartano era más que otro, los espartiotas se dividían por mesas al principio del año, esto se hacía al azar, quedando sentados dentro del mismo comedor en mesa de a quince puestos.

Luego cada espartiota debía entregar su cuota de alimentos al principio de cada mes al presidente de la mesa, que también iba rotando entre los mismos quince miembros, era este presidente el que en conjunto con otro que sería el próximo presidente en la rotación, debía cocinar los guisos y caldos de un recetario oficial que tenían las mismas recetas para todos los espartanos, a modo de que nadie comiera mejor que otro. Es curioso algo que sucedía con estos

comedores, como cualquiera podía ser el presidente y como se debía partir de un principio donde todos fueran igual de capaces para preparar los alimentos, las recetas eran sumamente sencillas y por lo tanto pobres y desabridas. Nivelar a la sociedad suele obligar a nivelar hacia abajo. **(Vid Mitchel A. 1952).**

Hemos dicho ya que la Pella era la asamblea popular y máximo poder de Esparta¹². Pero ahora debemos agregar que a diferencia de la Eclesia ateniense (la cual no era el máximo poder de Atenas en la reforma de Solón) en la Pella espartana no se discutía ningún tema, simplemente se deliberaba, se votaba sin posibilidad de discusión. Inclusive, el derecho a arengar y dar discursos, estaba restringido a los éforos y a la diarquía; cosa nominal más que real porque en la práctica la diarquía era simplemente un vestigio cultural, pues el poder real estaba en el éforado. **(Vid Pijoan J. 1978)**

Esta diferencia entre la Eclesia y la Pella radica en la realidad práctica de que, las largas discusiones y arengas de la Eclesia estaban sujetas a una lista de temas ya depurados y pre-discutidos por el Bulé y por lo mismo, los atenienses podían dedicarse a deliberar libremente sobre ellos hasta llegar a un consenso, y claro está, el Bulé al final era el que aplicaba la decisión y se preocupaba por los detalles de la misma. Mientras que en la Pella la decisión era tomada directamente por el pueblo, pueblo que por su condición multitudinaria tenía el problema de no estar todos sus individuos informados del tema a profundidad, desconociendo en

¹ En realidad el eforado en nombre de la pella era el que gobernaba Esparta. Pero es importante recordar que este eforado, al menos en la teoría, se nombraba entre la pella y podían competir en ella cualquiera de los ciudadanos, para optar por alguno de los cinco puestos. Es innegable que esto era una forma de gobierno representativo del poder del pueblo, independientemente de los malos o buenos manejos de los éforos a la hora de cumplir como representantes o dedicarse a su beneficio personal.

la mayoría de los casos los detalles del problema, y por lo mismo no se les permitía ponerse a discutir sobre cada tema pues sería un proceso eterno e igual de infructuoso. **(Vid Pijoan J. 1978)**

Hay algo de paradójico en todo esto, mientras Atenas designaba a un consejo (Bulé) de expertos para que asistieran a la mayoría del pueblo ateniense en la resolución de los problemas, Esparta era tan democrática y tan soberana con el pueblo, que no permitía interferencia buscando la votación directa sin otras estructuras, y terminaba a su vez reconociendo la incapacidad del pueblo para ponerse de acuerdo y su ignorancia en la mayoría de los temas. Por eso se prohibía la discusión, y por eso mismo se votaba casi sin dar mayor tiempo a nada.

Sobre si “se hacía o no se hacía” era todo lo que el pueblo espartano podía interferir. Así pareciera que quiso Esparta ser tan directa en el ejercicio del poder por parte del pueblo, que terminó dejando al pueblo sin poder. Los éforos que eran quienes dirigían la Pella, en su rol de vigilantes, imponían los temas, arengaban y dirigían a la masa ciegamente. En esto como en otras tantas cosas el sistema espartano, manifestado en los comedores comunales de Licurgo, se convertía verdaderamente en una dictadura del proletariado de la edad antigua. Tan cruel y tan infeliz para la libertad del hombre, como lo han sido todas las experiencias modernas.

En Atenas la democracia encontraba su fuerza en el ágora, espacio público por excelencia, y los nombres de sus héroes (hombres capaces de logros excepcionales) llenaban las páginas de los libros de historia. En Esparta la sumisión del individuo al colectivo era el poder que sustentaba al Estado y los comedores comunales eran el espacio público por excelencia, de sus héroes no queda registró alguno, y lo único que si ha pasado a las páginas de la historia con gloria heroica es el gentilicio. Todo el mundo sabe cómo eran los espartanos, aguerridos, disciplinados e invencibles en el campo de batalla, pero nadie sabe cómo era un espartiota, suprimido, diluido y fundido en una masa que era su razón y sentido de existencia. Ciertamente es que Atenas si bien tenía mayores posibilidades reales de escuchar las ideas de sus ciudadanos que Esparta, también padeció por lo mismo mayores y más continuos tumultos.

Pero también es cierto que fue gracias a estos tumultos que Atenas parió filósofos, ingenieros, artistas, poetas y prácticamente todo lo que hoy en día nosotros consideramos cultura occidental. Mientras que la estabilidad gris de Esparta aún cuando mantuvo al Estado libre de conmociones internas, le negó la posibilidad a sus ciudadanos de convertirse en seres excepcionales. Atenas sacrificó su estabilidad para respetar el espacio privado de sus ciudadanos (en lo máximo que la medida del mundo antiguo permitía, recordemos a Constant) mientras que Esparta devoró el espacio privado convirtiéndolo en parte del espacio público para garantizar así su estabilidad nacional.

Hemos escogido estos dos ejemplos de democracia griega antigua porque, aunque hoy en día a todo el mundo parezca olvidársele, fueron los griegos (y siguen siéndolo por ahora) el pueblo que más largas experiencias de democracia tuvo si lo medimos en años. Lo que sea que nosotros estemos viviendo hoy en día en las democracias modernas, es probable de haber tenido su similar en la antigua Grecia. A parte de esta razón de la experiencia, también en las democracias griegas vemos el origen y las razones originales que generaron este sistema de gobierno, dándonos así la posibilidad de definir de manera más acertada cual debe y como puede entenderse el concepto de democracia.

El final de Esparta es triste, su gente se fue quedando sin tierras, y cuando se intentó solventar esto permitiendo la donación de tierras “inter-vivos” el Estado se fue quedando sin espartanos. Pues muchos se aprovecharon de esta ley para hacer negocios y acumular tierras. Así lo que la polis de Atenas había vivido siglos atrás cuando empezaron las luchas entre la aristocracia y los grandes terratenientes contra el pueblo llano (La reforma de Solón) Esparta lo vivió al final de sus días y, sin hombres excepcionales capaces de ideas excepcionales (como Solón lo fue) la nación más hermética del mundo implotó en una lenta y dolorosa agonía.

Por esto que hemos dicho, de Atenas tomaremos la idea de la democracia como un método para repartir de manera justa el poder entre los factores que

conforman el Estado (idea original de Solón) y de Esparta la advertencia de que el Estado no puede ser beneficiado a costo del sacrificio del individuo, pues de esta manera termina por destruir aquello mismo que tanto intenta proteger. Así después de esta breve revisión, podemos arriesgarnos a plantear un acercamiento a la definición de democracia entendiendo por ello lo siguiente: Un sistema en el cual se distribuye el poder de forma justa entre los factores que conforman el Estado, buscando como fin último el beneficio colectivo, por método de consenso de la mayoría, pero partiendo del respeto y reconocimiento del individuo y de la discusión de las diferencias en el espacio público.

Capítulo III



El espacio público en democracia: Un juego Cooperativo

Capítulo III

El espacio público en democracia: Un juego Cooperativo

La opinión pública es un poder al que nada se resiste...

Napoleón Bonaparte.

En los dos primeros capítulos hemos intentado llegar a una aproximación tanto al concepto de espacio público como al concepto de democracia. Manteniendo esa secuencia que llevamos, intentaremos basarnos en ellos de ahora en adelante, para tratar de aproximarnos a una descripción de como se construye el espacio público en democracia. Y para ello es necesario recordar que la construcción de los conceptos de democracia y de espacio público que venimos hilvanando, han desencadenado en una serie de ideas que se cruzan. Primero porque para la construcción de ambos hemos utilizado la razón práctica de la convivencia, en el caso del espacio público al inferir la posibilidad de que este sea un espacio donde se realizan acciones que afectan la convivencia en colectivo y en el caso de la democracia porque es precisamente aquella que empuja a adoptar en la organización del Estado el sistema democrático; sistema que busca

la estabilidad, a través de la división del poder para, con ello, garantizar la convivencia social. Segundo porque en nuestra definición de democracia hemos dicho que el fin último del sistema es el de generar el mayor beneficio colectivo posible a través del método del consenso de la mayoría, pero claro está, partiendo de las diferencias y resolviéndolas con el diálogo público como herramienta.

Así para que exista espacio público en democracia, debe existir una relación donde ambas nociones que hemos trabajado, puedan ser válidas. Esto se traduce en que existan los elementos de la discusión pública en condiciones de igualdad (al menos relativa igualdad) en un sistema que busque este “bien común”, partiendo del reconocimiento de las diferencias y de la individualidad de los ciudadanos, y lo haga a través del consenso como método para mantener la convivencia en colectivo (**Vid Herrera – Latouche, 2008**). Este será el eje fundamental sobre el cual construiremos nuestro estudio sobre el espacio público en democracia. Con estas nociones claras pasaremos ahora a describir en este tercer capítulo una serie de problemas comunes a la construcción del espacio público en democracia, problemas que debemos resolver si queremos un espacio público democrático, que logre ser cónsono con el fin de la democracia que hemos intentado definir.

Hay que aclarar que hemos querido limitarnos solamente a las causas que generan el espacio público democrático, dejando por fuera a las consecuencias

del mismo. Y que además, hemos dividido por razones prácticas, estas causas en dos grandes frentes: el problema del sistema de gobierno y el problema de los elementos que permiten al espacio público cumplir con su función dentro de la democracia.

Estos elementos pueden agruparse a su vez, siguiendo esta razón práctica del mantenimiento de la convivencia, que hemos intentado llevar como hilo conductor a lo largo del trabajo, en tres grandes áreas: la pluralidad, el campo de negociación y el marco legal. Así pues, para describir cómo funciona la construcción del espacio público en democracia hablaremos de cómo debe ser el sistema de gobierno, cómo debe ser construida la noción de pluralidad, qué condiciones tienen que existir dentro del campo de negociación para cumplir con el objetivo fundamental de la democracia (objetivo del cual el principal instrumento es el espacio público) qué es el consenso, y por último, cómo debe ser (a groso modo) el marco legal que impere en el sistema determinado de gobierno democrático, para que el espacio público pueda desarrollarse cumpliendo con todas sus funciones y con los objetivos de la democracia (como la hemos definido) dentro de una sociedad .

El Sistema de gobierno: Democracia y democracia popular.

El sistema de gobierno afecta, definitivamente, la construcción del espacio público. Existe una relación directa e indudable en la manera como la sociedad resuelve los temas que afectan la convivencia en colectivo y la manera como la sociedad está organizada a nivel de gobierno, esto ya lo hemos tratado extensamente en el capítulo uno.

Precisamente por esta relación directa entre el espacio público y el sistema de gobierno, hemos intentado revisar la democracia como sistema, y hemos visto hasta este punto dos buenos ejemplos de un problema fundamental en la concepción de la democracia: el manejo de la noción del pueblo como soberano absoluto y el problema del individuo diluido dentro de la masa. Decimos esto claros de que estas dos democracias, que hemos usado de ejemplo, no son sino metáforas de las que partir para la construcción de un ideal moderno, adaptado y refinado de los antiguos sistemas, capaz de sobrevivir en estos tiempos; sobre todo luego de dar respuesta al problema de la libertad individual que tanta diferencia marca entre nosotros y los antiguos (**Vid Constant, 1812**).

Hacemos esta diferencia entre la democracia espartana y la democracia ateniense, simplemente como ejemplo para decir que, no es para nada igual hablar de un sistema cuyo fin sea el de distribuir el poder de manera equilibrada (o al menos de una manera que complazca al mayor número de factores que existen

en una sociedad) que hablar de un sistema cuyo objetivo sea el de colocar en manos del pueblo (entendiendo “pueblo” como todos aquellos ciudadanos que conforman el Estado) la administración absoluta del poder. La diferencia viene dada en la manera en cómo se construye la noción de gobierno, pues en la primera (el ejemplo arquetípico ateniense) la administración del poder siempre parte de la pluralidad y por lo tanto el gobierno se construye sobre una noción de consenso. Mientras que en la segunda (el ejemplo arquetípico espartano) la noción de gobierno parte de la concentración en la administración del poder, pues el sistema busca unir todo el poder en un solo punto: el pueblo.

Esta diferencia fundamental es vital para evitar caer en la primera trampa de la construcción del espacio público democrático: las democracias populares, demagógicas al estilo espartano. No en vano el ex presidente de los Estados Unidos Ronald Reagan señalaba aquello de: *“la diferencia que existe entre democracia y democracia popular es la misma que existe entre una camisa y una camisa de fuerza”*. Las consideraciones de Reagan, si bien fueron dichas con toda la intención política propia del período de la Guerra Fría, encierran en sí mismas, una gran verdad. Los sistemas contruidos sobre la base del ejercicio directo del poder por parte del pueblo, han demostrado históricamente su fragilidad: degenerando en dictaduras y regímenes autoritarios, donde aquel que “interpreta la voluntad popular” la cual siempre se ve obligada a canalizarse por una sola voz, o al menos expresar una sola idea a la vez (pues si no es

físicamente imposible saber que “quiere” la masa) termina absorbiendo los poderes del pueblo en su persona. Esto destruye la posibilidad del consenso y por lo tanto, de la democracia en su correcta comprensión¹.

La causa: no se parte del reconocimiento de las diferencias, sino de la entrega del poder a una noción única que se construye de pueblo, la cual es definitiva, clara y excluyente de cualquier otra posibilidad que varíe de ella. Algo de esto existe en el actual gobierno de Venezuela bajo el mandato de Hugo Chávez, cuando se habla de una política del “anti consenso”, al referirse a la estrategia del Presidente en dividir a la nación entre aquellos que son los suficientemente “revolucionarios” como para poder ser considerados venezolanos, y aquellos que le adversan y que al hacerlo “niegan la voluntad popular” (que él expresa) y por lo tanto niegan también al pueblo (**Vid Herrera – Latouche, 2008**)

Bajo este presupuesto, de una división en calidad entre los individuos, es imposible que se dé un espacio público democrático de discusión entre iguales. Se parece en cierto modo al problema del estado Espartano, donde el individuo era obligado a disolverse en la masa, teniendo una noción de pueblo definitiva y excluyente de toda otra posibilidad. El nacionalismo de Esparta y la idea de una democracia popular directa, como Licurgo la había soñado a través de Apolo parece ser reflejado como mal común en el caso venezolano (**Vid Pijoan J. 1978**). Así pues la necesidad de que el sistema (evidentemente democrático) garantice el

diálogo, como regla fundamental para poder hablar de *espacio público democrático*, y que además, sea este diálogo bajo condiciones de igualdad (al menos relativa) entre los actores sociales e individuos, nos lleva a pensar en una primera pregunta fundamental: *¿el espacio público se construye en democracia o la democracia se construye en el espacio público?* Pues por momentos pareciera que no existe forma de obtener condiciones de igualdad para un espacio público democrático si no tenemos una democracia basada en el respeto de las diferencias.

Y precisamente por ello es que debemos decir que se puede hablar de “espacio público en democracia” pero no necesariamente debe existir igualdad para poder hablar de “espacio público”. El concepto de espacio público, como ya hemos referido, es el de aquellas acciones que afectan la convivencia en colectivo. Por ello, podríamos atrevernos a proponer, que el espacio público es en realidad una consecuencia de la asociación humana, inherente a todo proceso de conformación social y no exclusivo de algún sistema de gobierno. Claro está, el espacio público tiene considerables diferencias dependiendo del arreglo social en el que se dé. Por lo mismo, como si de simbiosis se tratará, se podría llegar a pensar que, el espacio público, tiende a absorber las cualidades del sistema que existe en la sociedad y a la par, tiende a sustentarlo. Esto intentaremos abordarlo más adelante.

Así pues, pareciera que lo primero que debe existir para que se dé un proceso de construcción del espacio público en democracia es democracia, y no vale cualquier tipo de democracia, sino que, se podría llegar a decir que debe ser una democracia con respeto de las diferencias y con el consenso como método para solucionar las mismas. La democracia establecida entonces como método para el ordenamiento del Estado, permite por lo tanto la aparición de un espacio público democrático.

Sin embargo, la garantía de un sistema democrático como el que hemos descrito, no es absoluta. Un estado puede ser una democracia perfectamente funcional, basada en todos los elementos que hemos ido exponiendo y aún así, no existir en ella un espacio público democrático. La razón fundamental para esto, es que las instituciones se hayan creado con el molde de una idea ajena a lo que el colectivo maneja en su noción de público sobre la democracia. Recordemos aquello dicho sobre lo público como producto del consenso ético a nivel individual.

Evidentemente las condiciones de pluralidad y resolución de conflictos a través del método del consenso, incrementan sobre manera la posibilidad del desarrollo de un espacio público democrático en determinada sociedad, es decir, es evidentemente más probable que se construya un espacio público democrático en una democracia que una monarquía, pero esto no es (ni debe ser entendido así) el único factor.

Sobre este respecto, es interesante la reflexión hecha por Amartya Sen al señalar *“Las urnas son el medio para alcanzar la democracia, pero no su fin; si el voto público no se combina con la posibilidad de hablar, escuchar e influir en la toma de decisiones, la “democracia” alcanzada será sólo un concepto vacío de contenido”* (Sen A. 2004: p 12) Sen maneja en este planteamiento una idea que él mismo ha desarrollado en el ámbito de la economía, su tierra de origen, llamada “libertad positiva” y que se basa en la capacidad que tiene el individuo para poder seleccionar algo, en contra posición a la más común noción de “libertad negativa” que es simplemente la no intervención en las decisiones del individuo.

Es importante hacer notar que si bien Sen ha sabido explotar con claridad argumentativa este concepto, sobre todo en el desarrollo de un brillante estudio sobre la hambruna en Bengala (India) la idea original proviene de Isaiah Berlin, un brillante pensador y filósofo político liberal del siglo XX. Nos detendremos un poco a hablar de este concepto porque será de suma utilidad en las siguientes páginas.

Los dos conceptos de la libertad

La noción de dos conceptos sobre la libertad, uno negativo y otro positivo, fue primeramente desarrollada por Berlin en su famoso discurso “Two Concepts of Liberty” de 1958. Allí, a groso modo, podemos decir que se desarrolla la noción de la libertad bajo dos ejes: el primero el de la “no intervención” donde se basa la libertad en la “no restricción de las opciones”. Concepto que es el comúnmente

aceptado como medida de la libertad; uno es libre en la medida en que nadie o nada te restringe de hacer algo. *“La liberación es, en primera instancia, libertad contra algo; la libertad es libertad de algo. Al analizarlo, resulta que la libertad para hacer esto o aquello, es libertad contra las restricciones, contra algo o algún individuo que intenté interferir”* (Berlin I. 2006)

El segundo concepto es el de la libertad en positivo, el cual se basa en la capacidad del individuo para poder efectivamente realizar algo. Podríamos decir que ninguna ley, ni nadie, impide a un tetrapléjico el caminar de pie, sin embargo aún cuando él es “libre de hacerlo” no puede porque no posee esa capacidad. (Vid Berlin 2006) Podríamos ejemplificarlo de la manera siguiente, la liberación de los esclavos en Venezuela dio paso en muchos casos al peonaje: el esclavo era libre para hacer lo que cualquier ciudadano venezolano quisiera hacer, es decir, nadie le impedía comprarse una casa, bienes o lo que fuera. Pero en la práctica, el esclavo estaba limitado por su condición económica, los prejuicios existentes y su situación general de desamparo. Así pues el esclavo terminaba trabajando por fichas de alimento en las haciendas y se convertía de hombre libre, a esclavo nuevamente, pues trabajaba por su alimento y dependía de los caprichos del patrón igual que antes. El esclavo era libre para hacer no lo que quisiera sino lo que pudiera.

Berlin maneja entonces el concepto de libertad en positivo, con la intención de corregir este problema práctico, demostrado en el hecho real de que, muchas veces la no restricción no garantiza la posibilidad de la ejecución de una determinada acción. Un concepto de libertad en positivo donde el individuo es libre en la medida en que tiene capacidad de escoger todas las opciones posibles, es mucho más útil a razón de entregar al individuo la posibilidad real de que pueda obrar aquellas acciones para las que en teoría es libre (**Berlin I. 2006**) Y es este concepto el que debe existir en la construcción de un espacio público en democracia, donde el Estado colabore no solo en la no restricción del individuo sino, en una medida igual de compromiso, en la construcción de opciones: incrementar las capacidades del individuo para la selección de todas las posibles soluciones.

Decimos “en la construcción de opciones” y no en la imposición de igualdad de oportunidades, como se ha hablado en épocas recientes por varias razones. Primeramente porque el individuo debe mantener sus diferencias para poder alcanzar logros excepcionales, como ya hemos dicho (Esparta y Atenas) y segundo porque en los procesos de nivelación, al menos pareciera ser así si hacemos un recuento histórico, resulta muchas veces más sencillo nivelar hacia abajo que hacia arriba.

En lugar de nivelar parece, nos atrevemos a proponer, más seguro (no más sencillo) buscar la libertad en positivo, es decir, tratar de entregarle al ciudadano todas las herramientas necesarias para que pueda estar lo más cerca posible de poder seleccionar cualquiera de las opciones totales que existen.

Pero volviendo al artículo que hemos referido anteriormente, Sen, habla del reciente caso iraquí como un ejemplo de una democracia pre-construida que tiene muy pocas posibilidades garantizar una noción relativamente aceptable de libertad y unos derechos civiles básicos, sostenible en el tiempo, dentro de esta nación. Pues se basa sobre un concepto de libertad en negativo, donde el gobierno de los Estados Unidos, no impide la elección libre de autoridades como si lo hacía Sadam, pero tampoco está generando las condiciones necesarias para que el pueblo iraquí de verdad pueda acceder a todas las opciones que la democracia presenta. Y siendo la verdadera libertad, no la libre elección propiamente, sino el colocar al individuo en condiciones de poder escoger cualquier opción; la capacidad del pueblo iraquí, pareciera no ser la de poder escoger entre todas las opciones. El análisis de Sen es muy útil a la hora de estudiar el problema del sistema de gobierno en la construcción del espacio público, pues nos entrega un detallado recuento de los problemas existentes a la hora de exportar el sistema democrático de Estados Unidos dentro de Iraq.

El primer problema es, evidentemente, la miseria. Las diferencias económicas entre los americanos y los iraquíes siendo los primeros una poderosa maquinaria de producción, solida e industrializada, y los segundos uno de los tantos países con el eterno epíteto de “en vías de desarrollo”, hace que la organización del Estado americano se pueda permitir una serie de lujos que el iraquí no puede; nuevamente la capacidad de Estados Unidos, de sus ciudadanos y sus instituciones le permite, probablemente, poder escoger entre un número mayor de opciones posibles y sostener la democracia como sistema viable.

Por demás se podría aducir también, que muchos de los elementos que conforman ese contrato social que rige la democracia americana, se sustentan en la poderosa economía que tiene esta nación, siendo inviables a la hora de aplicarlos a un Estado con otras características. Pero si está salvedad de las necesidades más básicas (industrialización, reconstrucción de las instituciones y fortalecimiento de las mismas, desarrollo de libertades individuales y de empresa privada etc.) no fueran suficientes, la barrera conceptual de la “democracia” como un sistema y una idea desconocidos en este país, agrega un obstáculo casi insalvable al proyecto democrático iraquí (**Vid Sen A. 2004**)

Hay que hacer la salvedad de decir que, si bien Sen aclara con énfasis que la no existencia previa de una experiencia democrática no es limitante para la construcción de un nuevo estado democrático (cosa por demás cierta

históricamente) es verdad también que sería interesante no plantearnos el problema solamente bajo el punto de vista del simple hecho histórico, ni tampoco hacer referencias a intentos pasados democráticos en edades antiguas que pudieran haber o no prosperado con determinada suerte de fortuna en Iraq, sino plantearnos quizás, siguiendo la secuencia a razón de la convivencia como función práctica del espacio público, si en la noción de “lo público” que actualmente maneja el pueblo iraquí, cabe el concepto de democracia occidental que nosotros tenemos.

Sería muy complejo afirmar con seguridad que, la democracia como sistema de gobierno, puede sostenerse en pueblos que no la entiende como noción. En esencia, la capacidad del pueblo para comprender el concepto de democracia y a su vez, aceptarlo, pasa por el hecho de que aquellos individuos que forman el Estado, también acepten y comprendan el concepto de democracia. Es decir, lo que se considera como público en una sociedad, es lo que se ha convenido en el reducido espacio de cada una de las familias como: acto que afecta la convivencia en colectivo. Así pues la democracia debe ser común en la mayoría de las esferas privadas (del umbral personal, de la familia) para que pueda ser considerado como norma colectiva y se convierta en parte de “lo público”, con las consecuencias que esto evidentemente trae.

Si la democracia como idea, es común para los individuos, podríamos atrevernos a decir que, la sociedad como un colectivo, la considerará parte de su moral (de sus costumbres en el sentido más romano de la palabra) y buscará no solo su aplicación como sistema, sino su preservación a través de esa doble función que ya hemos mencionado tiene la familia, como bóveda y propagador de las costumbres colectivas. Esto si se permite la analogía, es una especie de forma “biológica” de mecanismo para la defensa y preservación de las nociones simbólicas que tiene la sociedad para garantizar la convivencia en colectivo, protegiendo y propagando los valores que la unen para enfrentarse a los problemas. Por todo esto no sería descabellado plantear como un hecho de gran complejidad, la existencia de democracia en un pueblo que no sea demócrata.

Aquí llegamos a otra pregunta que se desprende del problema sistema-espacio público: ¿Es conjugable entonces el manejo de unos criterios morales dentro del espacio público diferentes a los criterios éticos del individuo? Hasta cierto punto. De nuevo el problema del mantenimiento de la convivencia en colectivo, es este un problema que pareciera ser más de umbrales que líneas fijas e inamovibles. Hablar de un voto directo, universal y secreto, es algo considerado occidentalmente como un pilar fundamental de la democracia, y sin embargo es complejo en el mundo islámico. Pues, de igual modo que sucedía en la Grecia antigua, la condición de la mujer y la noción que de ella se tiene en lo privado, le niega derechos en lo público. Rescatando un poco aquella noción de que la

brecha entre lo privado y lo público es un instrumento para el control de la mujer (**Vid Mackinnon 1989**) Deja pues de cumplirse el principio fundamental (entendido por la democracia occidental moderna) de la igualdad entre los ciudadanos. Un principio que parece eternamente ligado al problema plebiscitario: *“La elección política, para ser legítima, debe ser el resultado de una deliberación acerca de los fines entre agentes libres, iguales y racionales”* **John Elster**. Así pues la participación de la mujer dentro del espacio público siendo ella, estadísticamente cuando menos, la mitad del universo humano, está negada en muchas sociedades islámicas por motivos religiosos.

Y dejando por fuera a la mitad de la sociedad, difícilmente podemos considerar “democrático” bajo los estándares modernos, algún sistema. Pero este detalle en el caso iraquí, trasciende el mero hecho de la imposibilidad de la mujer a votar; la ocupación estadounidense ha impuesto esa posibilidad, pero recordemos lo que explicábamos con el ejemplo de los monjes tibetanos, de nada sirve imponer o establecer una norma moral cuando va contra la suma de las éticas individuales de los individuos que conforman esa determinada sociedad. Además, como hemos dicho anteriormente, más allá del problema plebiscitario, es la capacidad de la misma (de la mujer) de intervenir en “lo público” lo que se ve verdaderamente afectado, capacidad que es, a fin de cuentas con lo que se construye la verdadera democracia,

Así cabe entonces la tercera pregunta: ¿Es el problema de la selección de cargos públicos el principal determinante de un estado democrático? Hemos demostrado de sobra que no. Es parte del ejercicio de la democracia (y fundamental para ella como sistema) pero no es fundamental dentro de la construcción del espacio público democrático. La elección universal, secreta y directa se ha convertido en un estándar global apenas en épocas modernas.

Pero volviendo a nuestra pregunta, pareciera ser fundamental, la necesidad de tener, a nivel ético en el individuo, claros los conceptos de democracia para poder, de esta manera, traspasarlos a la masa, si queremos tener un desarrollo del espacio público democrático efectivo y un mantenimiento de este sistema de gobierno. Pues el ejercicio funcional de la democracia no pasa simplemente por la instauración de un sistema prefabricado y la no intervención en la selección de los representantes, sino por la participación activa del ciudadano en la solución de sus problemas, ya que pareciera ser que de otra forma la democracia pasa de ser un ejercicio de consenso y se convierte en un juego de delegar el poder para “olvidarnos” de nuestra responsabilidad en los problemas de la sociedad. Por esto, parece ser que lo primero relativamente claro que podemos decir sobre la construcción del espacio público en democracia es que: el espacio público en democracia se da en un pueblo demócrata, bajo un sistema democrático.

Así pues se sobre entiende de esto que, la suma de conceptos que hacen “lo público” de una sociedad, deben estar representados por las instituciones de la misma. Cuando la noción de lo público varía de las instituciones, estas son inoperantes, el pueblo las transforma o el Estado colapsa. El espacio público en este sentido pareciera servir también como válvula de presión, entre lo que el pueblo es y lo que el Estado conforma como mecanismos de gobierno. Los estallidos sociales, las revoluciones y los cambios estructurales severos, podrían interpretarse como puntos de quiebre donde el umbral de convivencia del pueblo, se ha roto, y la convivencia colectiva se ve afectada por instituciones que son ajenas a las costumbres y formas de la mayoría de la sociedad.

El objetivo y las herramientas: elementos del espacio público democrático.

Por ahora hemos podido inferir que el espacio público es la arena del sistema democrático para la obtención del consenso colectivo, a través del diálogo entre iguales, y depende necesariamente de la existencia de instituciones democráticas y de la penetración del concepto demócrata en lo privado del individuo. Pues pareciera ser que sólo de esta forma se puede construir una base sólida para garantizar el sustento de un espacio público democrático funcional.

Ahora intentaremos ver un poco más de cerca las funciones de la democracia y su relación con el espacio público:

“La democracia posee, en sí misma, una significación de carácter constructivo que se pone de manifiesto cuando el sistema desarrolla la capacidad para garantizar un tipo de organización social que facilite el ejercicio de la libertad ciudadana, el desarrollo del colectivo, el mejoramiento de la calidad de vida de la gente y la posibilidad de que los individuos, efectivamente, puedan vivir, como diría Sen, el tipo de vida que desean vivir” (Latouche M. 2008)

Existen pues dentro de la democracia aspiraciones claras para el individuo y para la colectividad. Medidas de la realización personal que tiene mucho que ver con el concepto de libertad y que por lo mismo, han variado con el paso del tiempo, siendo estas que hemos querido resaltar aquí de la mano del profesor Latouche, las que se podrían considerarse como cercanas a las aspiraciones modernas universales. De esta forma pareciera ser que es la realización personal, la libertad de acción, pero partiendo de ese *“desarrollo colectivo”* que es manifiesta expresión de la idea del *“bien común”* (propia de hasta las más antiguas formas de democracia) el objetivo fundamental de la democracia moderna.

Este objetivo fundamental tiene dentro del sistema democrático una manera preestablecida de ser alcanzado, la del consenso colectivo, y entra entonces en juego la necesidad de una herramienta que permita alcanzar este consenso: el espacio público. Tenemos pues que decir, que el espacio público en democracia, parece tener una finalidad, que es la de generar consenso colectivo sobre los

problemas del “bien común”. Y esta finalidad tiende a orientar como no podría ser de otro modo, la construcción del espacio público.

La capacidad del espacio público a la hora de generar consenso colectivo, indudablemente determinará su efectividad dentro del sistema democrático. A su vez resulta lógico pensar que también el sistema presionará para, a través de una serie de elementos, el espacio público se vaya construyendo con un grupo de características que le permitan cumplir de la mejor manera posible con su función de generador de consenso. Es de la revisión de esta aparente función de búsqueda del consenso, que se puede entender el desprendimiento de tres características, probables de ser necesarias para que el espacio público en democracia pueda cumplir con su función: Pluralidad, campo de negociación y sustento legal.

Pluralidad

Hemos dicho hasta ahora que la democracia busca distribuir el poder de manera justa y que además busca el consenso pero, partiendo del reconocimiento de la diferencia, y que para ello utiliza el método de la discusión pública de las ideas, a través del espacio público. Por ello, y para poder cumplir con las funciones que hemos descrito (y que parecen ser objetivos de la democracia) resulta imperioso el tener un espacio público plural. Aclaremos bien este punto: es

necesario en la construcción del espacio público en democracia, que impere un sistema capaz de garantizar la pluralidad. Pero garantizar la pluralidad no debe ser entendido simplemente como el ejercicio legal de no prohibir la libre expresión “*La posibilidad de expresarme libremente no sirve de nada, si como consecuencia de mi expresión, soy descalificado o vejado*” (Latouche, M. 2008)

Esta salvedad es de vital importancia y debemos, no cabe de otra forma, buscar entender la libertad de expresión como la capacidad de expresarme y ser escuchado y respetado por mi posición, sin castigo o sanción por lo que he dicho y agregando la idea de la libertad en positivo: con la posibilidad real de que mi opinión pueda llegar a ser aceptada. Sin esta garantía de por medio, parece un poco contradictorio bajo la idea de la democracia (es decir siguiendo ese fin último del consenso a partir del reconocimiento de la diferencia y del diálogo colectivo) cualquier construcción de espacio público en democracia. Pues muy probablemente tendería a fines distintos a los de la democracia que hemos intentado exponer aquí.

Parece ser claro pues que la construcción por lo tanto del espacio público en democracia, es evidentemente la construcción de un espacio público plural. Y esta construcción tiene que partir de una sociedad que acepte y fomente el respeto por la diversidad y por la diferencia.

El Estado debe necesita estar organizado de manera tal, que la pluralidad sea parte indispensable de la vida política, no solo a razón de no “penar” la posibilidad de opiniones diferentes a aquellas que son cónsonas con el que detenta momentáneamente el poder, sino a razón de trabajar con ese concepto que ya hemos mencionado de la “libertad en positivo” fomentando la diferencia de opiniones y el consenso a través de la discusión.

En esto existe, por supuesto, un grandísimo riesgo para aquellos que detentan el poder, pues entre mayores y más diversas sean las voces que existen en una nación, más complejo es poder llevar a cabo un gobierno sujeto a un proyecto único de Estado. Pero de nuevo, un gobierno que intente imponer un proyecto único de Estado, no parece ser ni por asomo democrático. Y aún cuando los partidos políticos, entre más poderosos son, tienden más a coquetear con esta idea de “pintar de su único color” el mapa nacional, por decirlo de alguna forma, siempre terminan por ceder o dejan de ser partidos democráticos y se convierten en plataformas de represión. El reciente caso venezolano es un buen ejemplo sobre falta de pluralidad. Pero veámoslo en el informe oficial de Human Rights Watch, que le valió la expulsión de esta nación a sus dos principales directores allí:

El Presidente Chávez fue elegido con el compromiso de reformar el profundamente desacreditado sistema político venezolano. Su primer logro importante, la sanción de una nueva Constitución en 1999, fue una oportunidad extraordinaria para que el país fortaleciera el estado de derecho y la

protección de los derechos humanos... Sin embargo, esta oportunidad histórica ha sido, en gran medida, desperdiciada. El revés más dramático se produjo en abril de 2002, cuando un golpe de estado destituyó temporalmente a Chávez de su cargo y lo reemplazó con un presidente de facto quien, en su primer acto de gobierno, disolvió las instituciones democráticas del país, suspendió la legislatura y desarticuló al Tribunal Supremo. A las 40 horas el golpe había llegado a su fin, Chávez volvió a ocupar su cargo y se restableció el orden constitucional. No obstante, si bien esta desestabilización de la democracia venezolana duró menos de dos días, ha acechado a la política de ese país desde entonces al darle al gobierno un pretexto para adoptar una amplio espectro de medidas que han debilitado garantías fundamentales establecidas en la Constitución de 1999.

Human Rigths Watch

Una década de Chavez:

***Intolerancia política y oportunidades perdidas
para el progreso de los derechos humanos
en Venezuela. (Informe 2008)***

Estas garantías fundamentales de las que Human Rigths Watch habla en su nada alentador informe sobre los diez consecutivos años de gobierno que ha tenido Hugo Chávez en Venezuela, son precisamente las que creemos, son fundamentales para permitir la tolerancia y la pluralidad. Continuemos con este informe para ejemplificar otro tipo de situaciones relativamente común, donde el gobierno, bajo el pretexto de una teoría de la conspiración, como diría Karl

Popper, maneja la tesis de la necesaria unidad nacional “por la patria” o algún otro supuesto bien superior, complicando seriamente el camino para la difusión de cualquier posición distinta a la de aquellos que detentan el poder:

La discriminación política ha sido una característica definitoria de la presidencia de Chávez. En algunas oportunidades, el presidente mismo ha respaldado abiertamente actos de discriminación. En términos más generales, ha incentivado a sus subordinados a tomar medidas discriminatorias al tachar sistemáticamente a sus opositores de conspiradores antidemocráticos y golpistas, independientemente de que éstos tuvieran o no alguna relación con el golpe de 2002.

Human Rigths Watch

Una década de Chavez:

***Intolerancia política y oportunidades perdidas
para el progreso de los derechos humanos
en Venezuela. (Informe 2008)***

Es evidente que bajo estas condiciones, donde se hace una clara división de calidad entre ciudadanos, la posibilidad de la pluralidad, cuando menos pareciera estar seriamente mermada. Por eso es complejo plantear que bajo este aparente ambiente de confrontación que Venezuela, ha ido desarrollando con el pasar de los años, se pueda dar un espacio público plural. En realidad es casi un

secreto a voces la realidad de que este, el espacio público venezolano como es comprensible por las condiciones que venimos exponiendo, está polarizado.

Un espacio público que parece primordialmente dividido, marcado por una clara diferencia entre uno y otro bando. Dirigido por algo que podríamos quizás calificar como “mentalidad de guerra” que se ha instalado en esta nación, donde se parte a la población en enemigos y traidores o aliados y patriotas, haciendo muy complejo, cuando no imposible que los ciudadanos se traten bajo condiciones de igualdad, siendo por lo mismo, locutores inválidos los de un bando entre las filas del otro.

Quizás es acertado plantear que esto se produce precisamente por no existir las garantías del respeto, la no sanción y la posibilidad de no solo ser escuchado sino aceptado, y que es bajo estas razones que el espacio público venezolano ha ido degenerando en un espacio donde la posibilidad de alcanzar el consenso, se ha perdido, y por lo tanto el sentido del espacio público en democracia también. Cercenando la posibilidad de una distribución justa del poder, del diálogo entre iguales, del reconocimiento de la diferencia y en definitiva, de la democracia.

Cabe aquí decir con justicia que no solo el gobierno es un factor poderoso a la hora de modificar el espacio público democrático, los Medios de Comunicación Social, nos atreveríamos a decir, son también parte fundamental en la

construcción del mismo. Pues los medios son los grandes administradores del acceso al espacio público. Ellos por su capacidad de masificar la información, son los que controlan la posibilidad de dirigirse a la masa; en cierto sentido la analogía cabe al decir que los medios masivos son el ágora moderna. Podríamos inferir pues que la garantía de pluralidad viene pues dada, en la garantía de pluralidad dentro de los medios. Veamos de nuevo el caso venezolano:

En varias oportunidades desde el golpe de 2002, Chávez ha amenazado directamente a los canales que simpatizan con la oposición con revocarles sus concesiones. Tales amenazas parecen haber causado que algunos prestadores de servicios de radio y televisión modificaran su línea editorial, generando, de esta manera, un panorama mediático más favorable a Chávez. En procedimientos poco transparentes, la autoridad nacional de telecomunicaciones bloqueó solicitudes para obtener frecuencias adicionales presentadas por Globovisión, un canal de noticias que se rehusó a ceder ante tales presiones, pero se las otorgó rápidamente a canales estatales que habían sido creados recientemente. El ejemplo más evidente de esta política de discriminación fue el trato que el gobierno otorgó a Radio Caracas Televisión (RCTV), el canal de televisión más antiguo de Venezuela y un constante crítico de Chávez. Cumpliendo órdenes del presidente, el gobierno le dio un trato diferencial a RCTV—uno de los cuatro canales que Chávez había acusado de haber estado involucrados en el golpe—al negarse a renovar su concesión cuando ésta venció en mayo de 2007. Al mismo tiempo, el gobierno renovó la concesión de Venevisión, un canal rival al cual también había acusado en reiteradas oportunidades de haber estado involucrado en el golpe pero que, desde entonces, había recortado su programación abiertamente crítica de Chávez.

Human Rigths Watch

Una década de Chavez:

Intolerancia política y oportunidades perdidas

para el progreso de los derechos humanos

en Venezuela. (Informe 2008)

Basta decir que, bajo estas condiciones, los medios como grandes administradores del debate público nacional, por su capacidad de transmisión, están muy pobremente dotados para poder generar un clima de pluralidad y de búsqueda del consenso. Advertimos con esto que no intentamos exculparlos, pues habría que sentarnos a ver, reflexivamente, si los medios venezolanos han intentado cumplir con ese objetivo fundamental de la democracia dentro del espacio público que venimos trabajando, que es la búsqueda del consenso, y no la obtención de poder político y económico, actividades las dos sin duda más rentables.

Campo de negociación

El campo de negociación afecta, de igual modo que la pluralidad, al espectro pragmático relativo consecución del objetivo del consenso como objetivo del espacio público en democracia. Nos atrevemos a decirlo de esta manera

porque es una realidad práctica muy evidente la que intentaremos explicar de la mejor manera posible aquí.

Se podría decir que posibilidad del consenso es un factor fundamental en el desarrollo del espacio público en democracia. Y esa posibilidad de consenso es, en resumidas cuentas, la posibilidad de una negociación exitosa. Es esta la realidad práctica fundamental que debe cumplirse para la obtención del consenso. Y como es en esencia un problema de negociación, no sería para nada descabellado, plantear la posibilidad de que esta se rija por las reglas fundamentales del arte de la negociación. Será entonces necesario ver algunas de estas reglas para poder, acertadamente, explicar cómo sin campo de negociación, la posibilidad del espacio público en democracia pierde sentido, pues se deja de cumplir su objetivo fundamental que es el consenso.

Dicho esto debemos comenzar por aclarar que, dentro de toda sociedad existen entre los factores que la conforman, evidentes intereses o ganancias particulares que estos persiguen. Estos intereses tiene un estatus quo, es decir un nivel base, que es el punto en el que se encuentran previo a cualquier proceso de negociación. Como la construcción de la democracia pasa necesariamente por la construcción de constantes procesos de negociación y consenso, los factores que en ella hacen vida, deben dirigirse al espacio público democrático, como arena para estos “juegos” colectivos de negociación, y presentar allí sus demandas y sus

puntos de no retorno (o lo que en teoría de la negociación se conoce como precio reservado y estatus quo) que no es otra cosa más que “lo mínimo que están dispuestos a obtener” y aquello que ya tienen y no piensan ceder y por supuesto sus demandas oficiales: su oferta inicial¹³. **(Vid Howard Raiffa 1991)**

Parece claro entonces que en el proceso de la construcción del consenso en democracia, rigen las mismas normas que rigen todo otro proceso de toma de decisión que enfrente el ser humano. La acción racional en la toma de decisiones predispone una serie de posibles resultados (claro está, en la teoría más no en una definitiva y precisa medida práctica) donde nosotros podemos decir, con relativa eficacia, que probabilísticamente, es posible o no el llegar a un acuerdo. Para ponerlo más claro, si el precio reservado, si aquello mínimo que yo deseo por mi participación en la negociación, es incompatible con el precio reservado de mi contraparte en la negociación, no se va a dar un consenso. Si por otra parte, aquello mínimo que yo deseo es compatible con lo mínimo que desea mi contraparte, la posibilidad del consenso existe y, racionalmente, debería ser alcanzada en algún punto de la negociación. A eso se le conoce como Zona de Acuerdo.

La pregunta en dado caso sería, siendo este último el escenario, un escenario donde existe Zona de Acuerdo ¿cuándo y quién saldría más favorecido? Pero claro está que ambos salen favorecidos de una negociación, o al menos en

la teoría debería ser así, pues se presupone que ningún factor negocia por debajo de su estatus quo: punto en el que se encontraba antes de comenzar la negociación. Es decir, nadie negocia a perder, siendo el peor de los casos no obtener ganancia, sino quedar igual que se comenzó. **(Vid Howard Raiffa 1991)**

Esta aclaratoria la hacemos a razón de explicar un fenómeno particular de la negociación en democracia. Los procesos de negociación que se dan en el espacio público en democracia, los cuales buscan la construcción del consenso, deben ser siempre juegos de tipo cooperativo y no juegos de tipo suma cero. Es decir, los factores deben siempre presentar posibles arreglos viables: contratos que puedan cumplirse dentro de la lógica racional. Cosa que para suceder, como ya hemos dicho, debe dejar los factores de la negociación en una condición mejor a la que comenzaron o en el peor de los casos en la misma (y este caso de ganancia cero sólo sería viable bajo presiones no muy racionales) pues de lo contrario, como la democracia se basa en el consenso y es imperativo obtener el apoyo de otra parte que nos adversa o simplemente no está del todo de acuerdo, si presentamos una opción no cooperativa, donde el otro no consiga ni tan siquiera un pequeño arreglo favorable, no estaríamos dando incentivos para la obtención de un equilibrio, de un trato.

Este equilibrio, valga acotar, se conoce como equilibrio de Nash en memoria del destacado matemático John Nash. Así pues la democracia es un

juego cooperativo gigantesco, donde si negamos el beneficio al otro, cortamos también el nuestro, pues el objetivo fundamental es conseguir cerrar el trato.¹⁴

(Vid Howard Raiffa 1991) Las condiciones existentes dentro del espacio público en democracia deben pues en teoría, favorecer el campo de negociación, la construcción de negociaciones basadas en lo cooperativo y la flexibilidad entre las aspiraciones y demandas de todos los factores de la sociedad.

Podemos decir que cuando en un espacio público democrático, se empiezan a generar juegos de suma cero, donde la ganancia de un determinado factor es proporcional a la pérdida que sufre otro, el sistema del consenso se pierde y se convierten en una lucha por la supervivencia, dejando de ser una democracia en el proceso. En Venezuela hemos tenido algunos ejemplos que, no queremos atrever a presentar, por parecernos situaciones de juego suma cero considerablemente muy difícil de refutar.

Tan severas han sido las posiciones de los factores que hacen vida en Venezuela, tan inamovibles sus precios reservados (sus aspiraciones mínimas) que se han enzarzado, a nuestro parecer, en varios juegos de suma cero gigante. ¿Quién no recuerda decisiones como la tomada por la oposición venezolana de no participar en las elecciones parlamentarias porque no había oportunidad de ganar? Esa fue una decisión, creemos clásica, del tipo juego suma cero. Donde se arriesgaba ganar todo (es desconocido para el autor de este trabajo cómo

¹⁴ En esencia todos los juegos cooperativos demandan del individuo que sea hiper racional. Pues debe darse cuenta que su beneficio se encuentra no en maximizar su ganancia personal, sino en que el otro (o los otros factores) también obtengan ganancia. Esto plantea la necesidad de ir más allá de la racionalidad inicial y ver "a futuro". El equilibrio de Nash explica esto hasta cierto nivel.

pretendían ellos ganar todo no asistiendo a elecciones en un proceso democrático, pero puede intuirse por declaraciones posteriores que se buscaba la destrucción del sistema mediante su deslegitimación) o perder todo, como de hecho sucedió. Las huelgas petroleras, las guarimbas, los paros y las “marchas de no retorno” (sobre todo estas últimas que hasta en el nombre parecen indicar la única posibilidad de una victoria o una derrota, ambas totales) son juegos suma cero constantes que hemos presenciado en este país; a su vez la reforma, los nombramientos y destituciones, las amenazas y los cierres de canales televisivos han sido ejemplos de lo mismo por parte del gobierno. Para no mencionar la ya célebre frase “patria socialismo o muerte” que resulta a nuestro entender uno de los planteamientos tipo juego suma cero más macabros. La realidad es que los juegos suma cero, podríamos con seguridad decirlo, no dan ganancia en democracia y dañan no solamente al que pierde, sino al sistema como tal. Pues se abandona la posibilidad del consenso por la imposición de un beneficio a un sector a costo de otro.

Pareciera ser pues, por todo lo anteriormente explicado, que el elemento del campo de negociación es importante y fundamental, pues si los factores que hacen vida dentro del espacio público no están dispuestos a trabajar cooperativamente, el objetivo básico de la democracia manifestado a través del espacio público democrático, que es la construcción del consenso, se pierde y la posibilidad del mismo (del espacio público democrático) muere también.

Sustento legal

Sobre el sustento legal hay muy poco que decir si no queremos (como no es la intención de este trabajo) ahondar en problemas del ordenamiento jurídico del Estado. Sin embargo si es interesante recordar para empezar, aquella idea manejada por Kant del derecho entendido como el conjunto de condiciones que permiten a la libertad de cada uno acomodarse a la libertad de todos.

Parece por lo tanto necesario y lógico, que la estructura jurídica que asuma el Estado, sea correspondiente con los ideales de libertad y democracia, de manera tal, que el espacio público democrático se pueda dar bajo un marco de normas de salvaguarda y no restrictivas. En la construcción del espacio público, el marco legal parece pasar por una serie de acomodados que son comunes a temas de los que ya hemos hablado. La libertad de expresión, por ejemplo, aún cuando esté (como creemos es necesario) consagrada dentro del marco jurídico del Estado debe estar también, si queremos un funcionamiento más acorde con las nociones que venimos exponiendo, construida desde la libertad en positivo que planteaba Berlin.

De lo contrario la libertad de expresión parece convertirse más en el desinterés del Estado por las opiniones de sus ciudadanos. Y es esta una diferencia importante, pues no es para nada igual que al Estado no le importe lo

que opinen sus ciudadanos, que el caso del Estado como protector y fomentador de la difusión y discusión sobre las opiniones de sus ciudadanos. De nuevo tenemos aquí otro ejemplo de dos tipos de libertad, la positiva y la negativa. La libertad entendida como la no intervención a nivel jurídico, y la libertad entendida como la entrega de capacidades (a través del marco de las leyes) a los ciudadanos para poder ejercer su derecho a la libre expresión. Cabe aquí decir aquello, ya mencionado, sobre la inutilidad de poder expresarse libremente, si nadie va a tomarnos en serio como interlocutores válidos o si vamos a ser vejados o excluidos por la sociedad. **(Vid Latouche, 2008)**

La estructura jurídica de una nación democrática parece ser entonces, no solo la garantía de no intervención en la libre expresión del individuo, sino el escudo protector que defiende la posibilidad de disentir. De disentir incluso contra el mismo sistema que protege, tanto al demócrata como al no-demócrata. Y esta creemos, es una de las más grandes pruebas de fe, a las que se ve obligada la democracia y los demócratas: proteger por igual aquellos que la construyen y la defienden, como aquellos que solo buscan plantear su destrucción

“Yo no estoy de acuerdo con lo que usted dice pero me pelearía para que pudiera decirlo” **Voltaire.**

Los medios de comunicación social como grandes ejecutores del acceso a la libertad de expresión, deberían por lógica ser los primeros interesados en que

en un Estado se construyan un conjunto de leyes que permitan la protección, discusión y propagación de las ideas. Y esta noción que plantea la posibilidad de entender a los medios, como actores indiscutiblemente fundamentales en la aplicación práctica de las leyes sobre libertad de expresión, es referida en las apreciaciones que sobre esta materia ha emitido la Corte Interamericana de Derechos Humanos al señalar:

“Son los medios de comunicación los que hacen que el ejercicio de la libertad de expresión se convierta en una realidad”

Compulsory Membership in an Association Prescribed by Law for the Practice of Journalism, Inter-American Court of Human Rights, Adv. Opn. OC-5/83 of 13 Nov. 1985, Series A no. 5, reprinted in 7 Human Rights Law Journal (1986), 74 and in 8 EHRR 165.

Este planteamiento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, tiene como su mayor logro el afirmar, de manera sucinta, un principio que hoy en día es universalmente reconocido en la legislación internacional. El ejercicio de la libertad de expresión en una democracia tiene poco sentido si sólo puede ser ejercida a nivel individual. La libertad de expresión no solo tiene que ver con lo que alguien le puede decir a su vecino o escuchar de él. En lo esencial tiene que ver con la expresión de hechos y opiniones y la recepción de información a través de los medios de comunicación social, de manera evidentemente masiva. Es en este

punto que parece empezar a quedar claro, que los principales mecanismos para el diálogo masivo de la sociedad son, sin aparente duda alguna, los medios de comunicación social. Pero, si ha existido un considerable avance en el reconocimiento y definición del rol de los medios de comunicación en la construcción de las libertades individuales y el espacio público en democracia, debemos agradecerérselo a la Corte Europea de Derechos Humanos:

“La libertad de expresión pone al alcance del público uno de los mejores medios para descubrir y formarse una opinión sobre las ideas y actitudes de sus líderes políticos. En particular, les brinda a los políticos la oportunidad de reflexionar y comentar sobre las preocupaciones de la opinión pública; por consiguiente, le permite a todos participar en un debate político libre, que constituye el núcleo central del concepto de sociedad democrática”

Castells v. Spain, Judgment of 23 April 1992, Series A no. 236, para. 43.

“Le corresponde (a la prensa) comunicar información e ideas sobre temas de interés público. No sólo tienen la tarea de comunicar esa información e ideas; el público también tiene derecho de recibirlas. De otra forma, la prensa sería incapaz de desempeñar su función vital de “vigía público”.

Thorgeirson v. Iceland, Judgment of 25 June 1992, Series A no. 239, para. 63.

Es muy interesante la atribución que la Corte Europea de Derechos Humano hace tan tajantemente a los medios de “vigías públicos”. Podríamos

inferir de lo expresado en esta sentencia, sumado a lo señalado en la anterior, que al menos en la opinión de la Corte Europea de Derechos Humanos, el rol de los medios de comunicación social es el de garantizar a través del ejercicio de la libertad de expresión, la posibilidad de un debate justo a nivel político que defienda, fortalezca y construya el concepto de una sociedad democrática.

Se hace evidente entonces que bajo estos criterios, expuestos por la Corte Europea de Derechos Humanos, se pueda inferir que como administradores del espacio público los medios (en vigilancia y protección de la democracia) tienen entre sus lógicas funciones cumplir con la principal del espacio público en democracia, que es la de la obtención del consenso. Podríamos decir entonces que los medios de comunicación social, son instrumento principalísimo para la preservación de la convivencia y que efectúan su función a través de su invaluable colaboración en la búsqueda del consenso colectivo. O al menos en teoría sería interesante barajar esta posibilidad con vista de todo lo que hemos revisado.

Así pareciera cerrarse el círculo que habíamos abierto en el capítulo primero, cuando intentábamos exponer el tema de la convivencia como tema crucial en la construcción del espacio público. Los medios, por su carácter masivo y su posibilidad de abrir el acceso a la discusión pública, parecieran tener un rol de servicio hacia el sistema democrático. Un rol que, al menos en primeros

términos, dista un tanto de la tradicional posición de poder y no de servicio con la que se les ha identificado históricamente. Se podría quizás considerar discutible el término ampliamente utilizado de “el cuarto” poder para referirnos a los medios. Pues en primera instancia, los medios como tal, parecen ser los administradores (los arrendatarios) de dicho poder; los arrendatarios del acceso al espacio público, lugar donde si recordamos a Habermas es donde se gesta la opinión pública y por lo tanto, quizás la cuna originaria del consenso y por lo tanto, del cuarto poder.

Capítulo IV



Conclusiones: el verdadero cuarto poder.

Capítulo IV

Conclusiones: el verdadero cuarto poder.

"Si el emperador me quiere, que me pague, pues sólo el honor de estar con él no me alcanza"

Wolfgang Amadeus Mozart

A lo largo de este trabajo hemos intentado argumentar lo más claro posible todos los elementos que, en nuestra investigación, hemos podido ir descubriendo como influyentes en la construcción del espacio público. Así hemos comenzado nuestro desarrollo por intentar explicar como la definición del espacio público parece pasar primero por la necesidad de definir "lo público" y "lo privado"

Y que además, necesitamos seleccionar una razón suficientemente coherente para intentar abordar esta definición. Razón en la que hemos seleccionado el elemento práctico de la convivencia en colectivo, como objetivo que pudiese haber determinado la conformación de lo público. Sobre esta razón hemos trabajado con la idea de "lo público" como la suma de "lo privado" más común. Y hemos pasado a proponer que es a través de la noción de "lo público" que tiene cada pueblo, que se construye el concepto de espacio público. De allí hemos buscado exponer la muy extendida teoría de la brecha entre lo privado y lo público, como dos reinos separados de acción. En este punto hemos hecho un

necesario aparte con la finalidad de plantear el problema de la libertad de los antiguos, siguiendo la línea propuesta por Constant.

Con ejemplos como los de *El Príncipe* y *La Mandrágora* de Maquiavelo hemos intentado demostrar la realidad práctica que parece existir en el hecho de que la convivencia se ve afectada de manera diferente, dependiendo del actor social que ejecuta la acción. Hemos intentado buscar una manera de conciliar esta diferencia práctica con una explicación razonablemente argumentada, y para ello hemos propuesto la idea de un espacio en continuum, tomando elementos de la propuesta de Steinberger sobre las “maneras de actuar”.

Con esta noción de continuidad hemos desarrollado dos elementos que intentamos sirvan de medida para ayudar a saber que tanto las acciones del individuo pudiesen afectar la vida en colectivo: la referencialidad y la exposición pública. Y al hacerlo hemos intentado aproximarnos a una definición diciendo que el espacio público es aquel donde se toman decisiones que afectan a la vida en colectivo. A su vez dejando por entendido que el privado es aquel espacio donde no afectamos la convivencia con los demás, quedando a nuestro criterio, relevado de la supervisión de la sociedad.

De allí hemos pasado a intentar buscar una definición aproximada en el concepto de democracia, partiendo de la promesa original que este sistema representaba, y para ello hemos estudiado dos casos resaltantes de la antigua

Grecia. En el transcurso de este proceso hemos tratado de exponer como el mero hecho del ejercicio de una voluntad popular, no es suficiente para determinar a un estado como democrático. Pasando luego a tratar de agregar a la noción tradicional de democracia la búsqueda de una distribución justa del poder dentro de los factores que conforman el Estado, el reconocimiento de la diferencia y la búsqueda del consenso por el método del diálogo entre iguales como fin último para la preservación de la convivencia social. Usando el ejemplo de Esparta y Atenas hemos intentado poner la alerta sobre el peligro de entender a la democracia como un sistema donde se debe entregar el poder de manera absoluta al pueblo; el populismo, la demagogia y en resumidas cuentas el gobierno de la “igualdad” castrante, que suele acabar con la posibilidad del individuo para obtener logros excepcionales.

De aquí hemos vuelto a nuestro hilo conductor del espacio público, esta vez ya en democracia, y hemos comenzado un proceso para tratar de definir bajo qué posibles condiciones y de qué manera se podría construir el espacio público en este sistema. Abordando primeramente el problema del sistema de gobierno y tratando de hacer la clara diferencia en bajo qué tipo de democracia se puede entender que se dé un proceso de construcción de un espacio público verdaderamente democrático. Por lo mismo hemos aclarado que la posibilidad de un espacio público no es necesariamente excluyente de la posibilidad de otro sistema distinto a la democracia y hemos dicho que el espacio público es una

consecuencia de la asociación humana, inherente a todo proceso de conformación social y no exclusivo de algún sistema de gobierno. Habiendo aclarado esto, hemos intentado revisar el dilema de si la democracia construye el espacio público o el espacio público a la democracia, y hemos llegado a la conclusión razonada de que, aún cuando ambos se alimentan en una especie de simbiosis, debe existir primero la democracia y la sociedad debe ser demócrata, para que se pueda generar un espacio público democrático. De aquí intentamos empezar a construir las características de este espacio público democrático, el cual buscamos dividir en tres elementos: la pluralidad, el campo de negociación y el sustento legal.

Hemos tratado de explicar como la combinación correcta de estos tres ingredientes genera las condiciones necesarias para la existencia del espacio público en democracia. Ahora bien al intentar esto, hemos tratado de señalar los diferentes desafíos que cada uno de estos campos presenta. De la pluralidad hemos dicho por ejemplo, que se debe partir en base al concepto de libertad en positivo del individuo. La libertad clasificada según la acertada idea de Berlin en dos: la libertad en negativo: la no restricción; y la libertad en positivo: la capacitación del individuo para la selección de todas las opciones posibles. Al hacerlo hemos ahondado en el dilema de poder expresarse (pues no está prohibido) pero que la expresión de uno ni sea escuchada, ni tomada en consideración y además, pueda generar la vejación o el aislamiento dentro de la

sociedad. Este problema a servido para ejemplificar cuan necesario es trabajar con el concepto de libertad en positivo a la hora de hablar de pluralidad.

De este punto hemos hecho un aparte para tratar de explicar cómo ha sido la relación de los medios de comunicación social con el componente de la pluralidad en la construcción del espacio público. Hemos señalado el caso venezolano como ejemplo de una situación de polarización y pérdida de respeto por la diferencia.

Luego hemos pasado hacia el componente del campo de negociación. Allí hemos intentado explicar como todo proceso democrático, al basarse en el consenso como método para la toma de decisiones, se rige por las mismas reglas que el arte de la negociación. Por esta razón y una vez enumerados sus componentes más básicos, hemos tratado de explicar cómo es posible predecir, por medio de las teorías desarrolladas por eminentes matemáticos y economistas, los posibles resultados racionales de una determinada negociación. De aquí hemos expuesto con la mayor claridad posible y suma brevedad, los juegos de negociación en modalidad cooperativa y en modalidad suma cero.

Al hacerlo hemos recordado como, en esencia, la democracia es un juego cooperativo de negociación, donde nosotros ganamos en la medida en que dejamos que el otro gane también. Hemos buscado dejar bien en claro los malos

usos de los juegos suma cero en democracia, poniendo ejemplos propios de Venezuela, donde tanto gobierno como oposición se han dedicado a destruir el consenso y buscar imponerse el uno sobre el otro para sacar beneficio de manera proporcional al daño que se le produce a la otra parte. Esto, por supuesto, no es cónsono con el sistema del consenso como fundamento de la democracia.

Una vez aclarados estos puntos, hemos entrado en el ámbito legal, ámbito en el cual hemos intentado mantener lo más sencillo posible nuestras explicaciones, poniendo como ejemplo jurisprudencia que sobre la materia de los medios y la democracia han dado las cortes más importantes del mundo. En estos ejemplos ha quedado claro como la necesidad de un marco legal que proteja y respete la construcción de la democracia, bajo los conceptos del consenso y la pluralidad, sigue siendo la lucha global para garantizar la supervivencia de un sistema que si bien no es perfecto, es sin duda el más perfectible.

Para finalizar hemos hablado del rol que los medios tienen de “vigías”. Allí hemos planteado la posibilidad de entender que, quizás la verdadera labor de los medios como administradores del espacio público, es la de servir a la democracia, creando consenso y al hacerlo, servir al verdadero cuarto poder, que no es otro más que el espacio público representado en las diversas opiniones de los ciudadanos.

Hasta aquí hemos llegado. La construcción del espacio público pasa pues por una serie de procesos que, como se ha luchado por demostrar en esta tesis, son en extremo complejos y están en esencia muy ligados tanto al ordenamiento del Estado, como a la ética individual, la moral colectiva, las nociones de lo público y de democracia que se manejen, y la correcta comprensión del rol que tiene los medios; esclavos del cuarto poder.

Falta pues por agregar que, es el más sentido deseo del autor de este trabajo, que los contenidos aquí expresados hayan sido lo suficientemente claros como para no parecer pesados, que se disculpe la arrogancia de intentar construir nociones nuevas cuando así ha sucedido y que, en resumidas cuentas sea pues de utilidad lo aquí expuesto a razones de que, en un futuro cercano, tanto los medios de comunicación social, como la sociedad, puedan entender la magnitud e importancia del espacio público en democracia para el sostenimiento tanto de este sistema, como de todo intento civilizado de la especie humana por superar sus diferencias. Y que se haga esto siempre, trabajando desde el respeto y orientando nuestro futuro hacia la explotación justa de nuestras posibilidades y la preservación de nuestra individualidad. Quizás así logremos, con el paso de los años, llegar algo más cerca de ese sueño del mejor sistema posible de gobierno, dentro claro está, de los límites del reducido entendimiento humano...

“Si existiese un pueblo de dioses, sin duda se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”

El contrato social Libro Tercero Capítulo IV, La Democracia.

Jean Jacque Rousseau

Bibliografía

- **ARENDET**. H, (1958) *The Human Condition*; University of Chicago Press Chicago.
- **BERLIN** I. (2001) *El Juicio Político*; Revista de Economía Institucional, Segundo Semestre, número 005, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia pp 109-122.
- **BERLIN** I. (2006) *Political Ideas in the Romantic Age: The rise and Influence of Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press revised edition London.
- **BERLIN** I. (2006) *Two Concepts of liberty (1952)*. Princeton University Press revised edition London.
- **BARRAGAN** J. (2006) *Bases Éticas y Transacciones Sociales*, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Núm.40 (2006) pp 123-147.

- **CONSTANT B.** (1819) *Discurso de la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos* Paris.

http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/vatter_revoluciones.pdf

- **EHREMBERG, V.** (1964) *From Solon to Socrates* London.

- **ELSTER J.** (1989) *Nuts and Bolts* Reeditado Editorial Gedisa. Barcelona

- **FERRATER Mora J.** (1986) *Diccionario de filosofía*, Alianza (4 edición) Madrid.

- **HABERMAS J.** (1946) *New German Critique No3 "The Public Sphere: An Encyclopedia Article"* MNL Vol 106 N° 3 German Issue (April 1991) pp 685-698

- **HERRERA, A., LATOUCHE M.** (2008) *Hugo Chávez: Personalismo revolucionario en formato democrático*. Nueva Época, Verano 2008. Estudios 85 Vol VI Instituto Tecnológico Autónomo de México, Material Original de FOREIGN AFFAIRS LATINOAMERICA México pp 135-144

- **HOBBS**, Thomas (1987) *El Leviatán* Ed Tecnos. Madrid **PIJOAN**, José (1978) *Enciclopedia Salvat de Historia del Mundo*, Tomo 3, Salvat Editores. Barcelona
- **HUMAN** Rigths Watch (2008) *Una década de Chávez: Intolerancia política y oportunidades perdidas para el progreso de los derechos humanos en Venezuela. (Informe 2008)*
- **LATOUCHE** M. (2008) *Democracia Discusión Pública y Medios de Comunicación*. Temas de Comunicación pp 58
- **LEVI**, M. A. (1963) *La Grecia Antica*, Editorial Salvat, Turín.
- **MAQUIAVELO**, Nicolás (1982) *El Príncipe* Ed Alianza. Madrid.
- **MAQUIAVELO** Nicolas (1518) *La Mandrágora*, Ediciones de la Torre ISBN 8479602848

- **MACKINNON** C. (1989) *Towards a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge pp 188-190

- **MITCHELL**, A. (1952) *Sparta* Cambridge University

- **OLLIER**, F. (1943) *Le Mirage Spartiate* Paris

- **PASQUALI** A. (1980) *Comunicación y cultura de masas*. Monte Avila Latinoamericana, Venezuela.

- **Público.es** (30 / 10 / 2008) *El rechazo de la reina Sofía al "matrimonio" gay levanta las primeras ampollas* Periódico Digital PUBLICO. ES, Madrid.
<http://www.publico.es/espana/169575/opinion/reina/sofia/matrimonios/gay/levanta/primeras/ampollas>

- **PLATÓN** (360 B.C) *La República*
http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_I
http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_II
http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_III

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_IV

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_V

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_VI

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_VII

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_VIII

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_IX

http://en.wikisource.org/wiki/The_Republic/Book_X

(2008; 360 B.C.). Adapted from the *Project Gutenberg* version)

- **RAIFFA**, H. (1991) *El Arte y la Ciencia de la Negociación*, Fondo de Cultura Económica México DF, México

- **RAWLS** J. (2006) *Teoría de la Justicia* Fondo de Cultura Económica, (6^a reimpresión de la 2^a edición) México DF, México.

- **Rousseau** J. J. (1972) *El contrato social*

http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social

[http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:Libro_Primer:_Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:Libro_Primer:_Cap%C3%ADtulo_I)

[ADtulo I](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:Libro_Primer:_Cap%C3%ADtulo_I)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_II)

[ADtulo II](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_III)

[ADtulo III](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_IV)

[ADtulo IV](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_V)

[ADtulo V](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_VI)

[ADtulo VI](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_VII)

[ADtulo VII](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Primero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Primer:_Cap%C3%91tulo_VIII)

[ADtulo VIII](#)

[http://es.wikisource.org/wiki/El contrato social: Libro Tercero: Cap%C3%](http://es.wikisource.org/wiki/El_contrato_social:_Libro_Tercero:_Cap%C3%91tulo_IV)

[ADtulo IV](#)

- **SARTRE** J.P. (1946) *El existencialismo es Humanismo*; Conferencia dictada el 29 de Octubre de 1945 en el club "Maintenant" [http:// www.lainsignia.org /2001/febrero/cul_093.htm](http://www.lainsignia.org/2001/febrero/cul_093.htm)

- **SEN** A. (2004) *El Ejercicio de la Razón Pública*; Letras Libres, pp 12-20, Mayo 2004.

- **STRUVE**, V. (1975) *Historia de la Antigua Grecia*, Salvat Editores, Madrid

- **STEINBERGER**, P. (1999) *Public and Private Political Studies* XLVII 293-313, Reed College, Portland, Oregon.