

Oikos y Polis: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal

Antonio Campillo
Universidad de Murcia

a María Teresa Pérez Picazo,
in memoriam

OIKOS AND POLIS: ARISTOTLE, POLANYI AND THE LIBERAL POLITICAL ECONOMY

Resumen

En este artículo, se valoran los aciertos y limitaciones de la crítica de Karl Polanyi a la economía política liberal, y en particular su recuperación de la economía de Aristóteles. Para ello, se analiza el “lugar cambiante” de la política en la sociedad y el modo en que estos cambios han afectado a las relaciones de “integración” entre economía y política. El análisis de estas transformaciones puede ayudar a comprender las relaciones de continuidad y discontinuidad entre la política de la antigua polis griega -tal como fue pensada por Aristóteles- y la de los modernos Estados euro-atlánticos -tal como fue teorizada por autores liberales como Constant y Berlin.

Palabras clave

Economía, política, Aristóteles, Polanyi, liberalismo

Abstract

In this article strengths and limitations of Karl Polanyi's criticism to liberal political economy and in particular his recovery of Aristotle's economics are assessed. To that aim, I revise the “changing place” of politics in society and the way in which these changes have affected the relations of “embedment” between economy and politics. The review of these transformations may help us understand the historical relations of continuity and discontinuity between the politics of the Ancient Greek polis -as was thought by Aristotle- and the politics of the Modern Euro-Atlantic states -as was theorized by liberal authors like Constant and Berlin.

Key Words

Economy, politics, Aristotle, Polanyi, liberalism

Antonio Campillo
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía,
Universidad de Murcia,
Campus de Espinardo s/n, 30100 Murcia.
E-mail: campillo@um.es



Oikos y Polis: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal

Antonio Campillo
Universidad de Murcia

Karl Polanyi (1886-1964) experimentó en carne propia y afrontó con gran lucidez los traumáticos acontecimientos de los dos primeros tercios del siglo XX, que se entrecruzaron con los acontecimientos más íntimos de su propia vida y le llevaron a sucesivos exilios en diversas ciudades europeas y norteamericanas.¹

Para él, como para otros intelectuales judíos de su generación (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Arendt, Anders, Levinas, Jonas, Canetti, etc.), la “guerra civil europea” (1914-1945) (Traverso, 2009) puso al descubierto los límites de la Europa moderna y de la hegemonía que había ejercido sobre el resto del mundo durante más de cuatro siglos. Por eso, creyeron necesario cuestionar la concepción evolucionista y eurocéntrica de la historia, que había permitido al Occidente euro-atlántico imponer su hegemonía mundial y afirmar su superioridad antropológica sobre todas las épocas precedentes y sobre todas las sociedades no occidentales, y que al mismo tiempo había creado las condiciones sociales, técnicas y ecológicas para la destrucción de la humanidad.

Pero la “crítica de la modernidad” realizada por Polanyi no adoptó la forma de un discurso filosófico sobre el destino de Occidente, sino que fue argumentada de un modo más “humilde”: se apoyó en los estudios empíricos de las ciencias sociales, sobre todo en la antropología social de Thurnwald y Malinowski, y en los trabajos de historia económica realizados por él mismo y por el grupo de investigación interdisciplinar que creó en la Universidad de Columbia (Rendueles, 2004). Porque el objeto central de su crítica fue el “capitalismo liberal” que se impuso en el siglo XIX, primero en Inglaterra y luego en el resto del mundo, y la “economía política liberal” que se constituyó como nuevo arte de gobierno en los Estados euro-atlánticos.

Por un lado, Polanyi denunció el carácter antropológicamente anómalo y socialmente autodestructivo de la moderna “sociedad de mercado”, lo que dio lugar a diversos “contramovimientos” y a la “gran transformación” sufrida por

Europa en la primera mitad del siglo XX: la Gran Depresión económica de la década de 1930, los primeros gobiernos socialdemócratas y de Frente Popular, los regímenes totalitarios de signo fascista y comunista, y las terribles guerras de exterminio no solo entre naciones sino también entre bloques geopolíticos opuestos. Por otro lado, Polanyi criticó los presupuestos teóricos de la economía política liberal, que se presentaba como una ciencia natural moralmente neutra y que sin embargo había defendido la instauración violenta e implacable de la “utopía del mercado autorregulado”, como si se tratase de un orden natural regido por leyes universales y necesarias.²

El precedente más directo de Polanyi es la “crítica de la economía política” realizada por Marx en *El Capital*.³ Durante toda su trayectoria intelectual, desde la polémica con Ludwig von Mises (1922-24) hasta el volumen colectivo *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957), pasando por *La gran transformación* (1944) y los cursos de Historia Económica General (1947-1953), Polanyi se dedicó a combatir lo que en 1947 denominó la “obsoleta mentalidad de mercado”.⁴ Pero, al mismo tiempo, se mostró en desacuerdo con Marx -y más aún con el marxismo leninista- por tres razones: por compartir con la economía política liberal la “creencia en el determinismo económico”,⁵ por no tener en cuenta que el socialismo es imposible sin un régimen político democrático,⁶ y por imaginar un final de la historia y una sociedad plenamente reconciliada.⁷ Esta crítica de Polanyi al economicismo moderno, tanto en su versión liberal como en su versión marxista, fue realizada también por otros dos pensadores de su tiempo, con los que sin embargo no tuvo ningún contacto: Hannah Arendt, en *La condición humana* (1958), y Georges Bataille, en “La noción de gasto” (1933) y en *La parte maldita* (1949).⁸

² Polanyi (1989).

³ Marx (2010).

⁴ Polanyi, “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado” (1947), en Polanyi (1968: 59-77).

⁵ Polanyi, “La creencia en el determinismo económico” (1947), en Polanyi (2008: 521-528).

⁶ Polanyi (2008: 431-445).

⁷ Polanyi (2008: 457-464).

⁸ Arendt (1993) y Bataille (1987). Sobre Arendt, véase Campillo (2001a: 62-66 y 2009: 71-112). Sobre Bataille, Campillo (2001a: 110-121, y 2001b).

¹ Sobre la vida y época de Karl Polanyi: Duczynska (Polanyi, 1994: 27-36), Macourant (2006: 21-46 y 2007), Polanyi-Levitt (1990), McRobbie y Polanyi-Levitt (2000), Moreno (Polanyi, 1994: 13-25) y Rendueles (Polanyi, 2009: 9-34).

Tras la Segunda Guerra Mundial, se inicia en Europa occidental la construcción del Estado de bienestar y la gestación de la Unión Europea. El mercado parecía haber sido sometido, al menos parcialmente, al control de los Estados democráticos. Son los llamados “treinta años gloriosos” (1945-1975). Sin embargo, en la década de 1970 se inicia la gran ofensiva neoliberal, una “contrarreforma” que se verá favorecida por la caída del bloque comunista y el fin de la Guerra Fría (1989-1991). En las tres últimas décadas, el capitalismo neoliberal ha debilitado al Estado de bienestar, ha acentuado las desigualdades sociales, ha desencadenado guerras por el control de los recursos, ha provocado la más grave crisis económica desde el crack de 1929, ha facilitado el desplazamiento del poder económico y geopolítico hacia los países emergentes con mano de obra barata (China, India, Rusia, Brasil, etc.) y, lo más grave de todo, ha socavado las bases naturales de sustentación de la vida humana.⁹ Por todo ello, no es extraño que en los últimos años se haya producido una recuperación de la obra de Karl Polanyi y de su crítica a la economía política liberal.¹⁰

||

La principal aportación teórica de Polanyi a las ciencias sociales y a la filosofía política contemporánea consistió en poner de manifiesto el “lugar cambiante” de la economía en la historia de las sociedades.¹¹

Polanyi distingue dos conceptos de economía, uno “formal” y otro “sustantivo”.¹² La concepción “formalista” universaliza, naturaliza y deshistoriza la actividad económica, hasta el punto de pretender que funciona de manera autónoma e incluso que es posible explicar todas las actividades sociales como modalidades o derivaciones suyas. Esta concepción formalista está en la base de la economía política liberal y se ha extendido también a otros muchos ámbitos de las ciencias sociales: la teoría de juegos, la teoría de la elección racional, las teorías políticas neocontractualistas, las teorías sociológicas funcionalistas y sistémicas, etc. Pues bien, frente a todas estas teorizaciones, Polanyi defiende una concepción “sustantiva” de la economía: la actividad económica consiste en “la interacción entre el hombre y su entorno” destinada a obtener, distribuir y consumir los bienes necesarios para el “sustento” vital de los miembros de una determinada comunidad humana. Pero esta relación de los hombres con la naturaleza está “institucionalizada”, es decir, está vinculada a la relación de los hombres entre sí, y ambas relaciones “son

inseparables”. En resumen, la actividad económica es una “actividad institucionalizada”.¹³

Marx ya había defendido, frente a las “robinsonadas” de la economía política liberal, el carácter históricamente institucionalizado de la economía, pero al mismo tiempo había considerado que la institución económica es en todo tiempo y lugar la “infraestructura” básica de la que derivan y dependen las demás instituciones sociales. En *La ideología alemana*, Marx y Engels afirman que la historia humana llegará a su fin con el comunismo, porque, al desaparecer la lucha de clases, la gestión de la “infraestructura” económica estará en manos de los propios trabajadores y ya no serán necesarias las instituciones “superestructurales”: Estado, familia, religión, etc.¹⁴ Para Polanyi, en cambio, la actividad económica no determina unilateralmente a las demás actividades sociales, ni tampoco podría existir completamente separada de ellas.

En efecto, el hecho de que la economía sea una “actividad institucionalizada” tiene para Polanyi tres importantes implicaciones:

1) La actividad económica no está causalmente determinada por unas condiciones naturales dadas de manera previa y universal para todos los seres humanos, como afirman los creyentes en el “determinismo económico” (sean liberales o marxistas), sino que esas condiciones naturales son transformadas y reguladas por los propios humanos, ya que estos cuentan con la suficiente libertad para “institucionalizar” los más diversos regímenes histórico-políticos de convivencia.

2) Debido a este carácter históricamente instituido, la actividad económica se encuentra inseparablemente “integrada” (*embedded*) con las demás actividades sociales (parentales, políticas, religiosas, etc.) y conforma con ellas una compleja red de interdependencias, que confieren una singularidad irreductible a cada sociedad y época histórica. Pero esta “integración” no se produce mediante una causalidad lineal, como si la economía fuese la “infraestructura” determinante de toda la sociedad y el resto de actividades fuesen meras “superestructuras” derivadas y dependientes de ella. Por el contrario, entre las diversas actividades sociales se da una causalidad recíproca o recursiva. En este punto, Polanyi está más cerca de Weber que de Marx.

3) Dada la diversidad cultural e histórica de las sociedades, la “integración” de la actividad económica con las otras actividades sociales ha adoptado formas muy diferentes. Es decir, la economía ha tenido un “lugar cambiante” en la historia de las sociedades. Polanyi distingue tres grandes formas de “integración”: “reciprocidad”, “redistribución” e “intercambio”.¹⁵ Cada una de ellas ha prevalecido en cada uno de los tres tipos históricos de sociedad: la “reciprocidad”, en las

⁹ Judt (2006) y Fontana (2011).

¹⁰ Mendell y Salée, eds. (1991), Maucourant, Servet y Tiran (1998), Cangiani (1998), Marramao (2006), *Revue du MAUSS semestrielle* (2007) y Dale (2010).

¹¹ Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 285-289), Godelier, “Presentación”, en Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 9-37) y Godelier (1989).

¹² Polanyi (1994: 91-107).

¹³ Polanyi, “La economía como actividad institucionalizada” (1957), en Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 289-316).

¹⁴ Marx y Engels (1972). Sobre Marx y Polanyi, Godelier (1989) y Campillo (2001a: 67-77).

¹⁵ Polanyi (1994: 109-110).

sociedades “primitivas” o tribales, donde predominan las relaciones de apoyo mutuo entre parientes; la “redistribución”, en las sociedades “arcaicas” o estamentales, donde predominan las relaciones jerárquicas en torno a un Estado centralizado (sea un pequeño Estado-ciudad o un gran Estado-imperio); y el “intercambio”, en la moderna sociedad capitalista, donde se institucionaliza por vez primera un mercado universal competitivo y autorregulado, que pretende autonomizarse de todos los demás vínculos sociales y someterlos a su propia lógica, en un proceso ilimitado de mercantilización de la naturaleza, de los propios seres humanos y de todas sus creaciones culturales.

El problema es que Polanyi no se ocupó apenas de esas otras actividades sociales con las que la economía se encuentra siempre “integrada”: el parentesco, la política, la religión, etc. Sin embargo, esas actividades han sido tan diversas culturalmente y tan cambiantes históricamente como la actividad económica. Y si no tenemos en cuenta sus variaciones culturales e históricas, difícilmente podemos comprender los mecanismos de “integración” que se dan entre todas ellas y que confieren a cada sociedad y a cada época histórica su irreductible singularidad. Por eso, aunque las ideas de Polanyi pueden ayudarnos a comprender el actual capitalismo neoliberal, creo que es necesario repensarlas desde una perspectiva teórica más amplia. Si queremos elaborar una teoría crítica de la sociedad y de sus variaciones históricas y culturales, hemos de analizar la interacción entre las diferentes “fuentes del poder social”, como ha propuesto Michael Mann,¹⁶ o bien entre las diferentes “variaciones de la vida humana”, como yo mismo he tratado de hacer en otro lugar.¹⁷

En este artículo, trataré de mostrar el “lugar cambiante” de la política en la historia de Occidente y el modo en que estos cambios han afectado a su “integración” con la economía.¹⁸ El análisis de estas relaciones cambiantes entre *oikos* y *polis* puede ayudarnos a entender las continuidades y discontinuidades históricas entre la economía política de la antigua *polis* griega, teorizada por Aristóteles (384-322 a.C.), y la de los modernos Estados euro-atlánticos, teorizada por autores liberales como Benjamin Constant (1767-1830) e Isaiah Berlin (1909-1997).

III

En Polanyi, como en otros intelectuales de su generación, la crítica del liberalismo moderno estuvo acompañada por una recuperación del pensamiento clásico griego. Tras las traumáticas experiencias de la primera mitad del siglo XX, muchos autores emprendieron una crítica radical del

Occidente moderno y algunos de ellos defendieron un retorno a Aristóteles, sobre todo en filosofía moral y política.¹⁹

En el caso de Polanyi, esa crítica y ese retorno se produjeron en el ámbito del pensamiento económico. Empeñado en cuestionar el “formalismo” de la economía política liberal, vio en Aristóteles a un precursor de su propia concepción “sustantiva” de la economía. En 1947, escribe: “Aristóteles tenía razón: el hombre no es un ser económico, sino un ser social”.²⁰ Diez años más tarde, en su estudio “Aristóteles descubre la economía”,²¹ relee el libro V de la *Ética a Nicómaco* y el libro I de la *Política*, para extraer de ellos el pensamiento económico del filósofo griego.²²

En el libro V de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se ocupa de la justicia, distingue entre la justicia “distributiva” (redistribución pública de bienes, honores y otras posesiones entre los ciudadanos de la *polis*) y la “correctiva” (corrección pública de las injusticias que hayan podido cometerse en las transacciones entre ciudadanos particulares, como el fraude o el incumplimiento de un contrato); considera que los intercambios entre ciudadanos deben basarse en la “reciprocidad” y la “amistad”; diferencia la justicia “política” (la que se da entre los ciudadanos libres e iguales de la *polis*) de la “económica” (la que administra no el magistrado de la *polis* sino el padre y patrón del *oikos*); y defiende la doble subordinación del individuo a la comunidad y de la comunidad familiar (*oikos*) a la territorial (*polis*). La finalidad de la *polis* es la “autarquía” (*autarcheia*), así que en ella no cabe un mercado que fije los precios mediante la oferta y la demanda, pues la “economía” está subordinada a la “política”.

En el libro I de la *Política*, Aristóteles distingue entre la “economía” y la “crematística”, es decir, entre la administración autárquica de la hacienda familiar por parte de los ciudadanos libres y la actividad de compra y venta de mercancías por parte de quienes no son ciudadanos y por tanto no tienen acceso a la propiedad de la tierra. En el primer caso, se da una producción “limitada” de bienes para el uso propio (que es lo “natural” y que no excluye el trueque de los excedentes entre unidades domésticas o Estados aliados); en el segundo caso, se da un intercambio comercial destinado a la obtención “ilimitada” de beneficios monetarios (que es algo “artificial”, pues hace de la moneda no un medio sino un fin, y que por tanto no es propio de un buen ciudadano ni de un buen gobernante, por más que muchos se entreguen a tal actividad). Para Polanyi, esta distinción aristotélica es un precedente de su propia distinción entre las dos concepciones de la economía (“formal” y “sustantiva”), y revela hasta qué punto la “economía” de las ciudades griegas estaba sometida a la “política” y a su ideal autárquico y redistributivo (en la doble escala familiar y

¹⁶ Mann (1991: 13-58).

¹⁷ Campillo (2001a).

¹⁸ Sobre el “lugar cambiante” de la política, debido a los contrapuestos procesos de despolitización y repolitización de las distintas actividades y relaciones sociales, véase Campillo (2008: 253-286).

¹⁹ Volpi (1999).

²⁰ Polanyi (1968: 65 y 2008: 509).

²¹ Polanyi, “Aristóteles descubre la economía” (1957), en Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 111-144) y en Polanyi (2008: 79-106).

²² Aristóteles (1985: 236-266 y 1951: 1-26).

estatal), y por qué una economía de libre mercado no podía desarrollarse en ellas.

No voy a valorar aquí el mayor o menor grado de desarrollo del comercio mercantil y del cálculo económico cuantificado en las antiguas ciudades griegas, ni el mayor o menor conocimiento que Aristóteles tenía de todo ello, ni tampoco el mayor o menor acierto de Polanyi en el estudio histórico de estos temas.²³ Lo que quiero subrayar es que la economía “sustantiva” defendida por Aristóteles está vinculada a un determinado régimen político de dominación estamental entre diferentes categorías de seres humanos; que Polanyi, en su comentario sobre Aristóteles y en sus otros trabajos sobre Atenas, no presta la debida atención a este particular modo de “integración” estamental entre economía y política; y que esta desatención revela una importante limitación en su crítica del capitalismo liberal y de la “obsoleta mentalidad de mercado”, pues no solo le impide comprender adecuadamente la Atenas de Aristóteles, sino también la Inglaterra de Ricardo, y, sobre todo, la continuidad histórica entre el republicanismo antiguo y el liberalismo moderno.²⁴

Y no es que Polanyi ignore la dominación estamental, sino todo lo contrario: reconoce que es omnipresente en las sociedades “arcaicas”, en las que la “economía” (relación de los hombres con la naturaleza para la obtención de bienes materiales) está subordinada a la “política” (relación de los hombres entre sí para la determinación de las diferentes posiciones de poder).²⁵ Pero lo que Polanyi considera relevante es que se da una “integración” entre ambas, a diferencia de lo que sucederá en la moderna “sociedad de mercado”, en donde la “política” y, en general, todas las relaciones sociales se subordinan a la lógica “económica” del mercado autorregulado, de modo que las diferencias de riqueza, poder y prestigio ya no vendrán impuestas por la “política” sino por la “economía”. Y esta es, según Polanyi, la causa de la excepcionalidad histórica y del carácter autodestructivo del capitalismo moderno.

Al centrar su atención en la disyuntiva entre “integración” y “no integración” de la economía con el resto de relaciones sociales, Polanyi establece una dicotomía histórica decisiva: por un lado, las sociedades no occidentales y las épocas premodernas de Occidente, en las que la economía se encuentra integrada y subordinada al conjunto de la sociedad (a pesar de que Polanyi y su grupo de colaboradores, como ya he dicho antes, se dedicaron a investigar las diferencias entre las sociedades tribales o “primitivas” y las “arcaicas” o estamentales, e incluso entre diversos tipos de sociedades estamentales, como el imperio babilónico de Hammurabi, la antigua república de Atenas o el reino afri-

cano de Dahomey y su papel en el comercio de esclavos durante el siglo XVIII);²⁶ y, por otro lado, el Occidente moderno, en el que, de forma “excepcional” y “antinatural”, es la sociedad en su conjunto la que se encuentra integrada y subordinada a la economía. Esta dicotomía tiene una clara finalidad crítica: Polanyi considera que la “sociedad de mercado” es una anomalía en la historia de las sociedades y que debe ser reemplazada por una nueva forma de sociedad, en la que la economía industrial esté de nuevo integrada con las demás relaciones sociales, en el marco de un régimen socialista y democrático.

El propio Polanyi reconoce que su planteamiento dicotómico está en deuda con las obras de Hegel, Marx, Maine, Tönnies, Thurnwald y Malinowski. Inspirándose en una distinción del antiguo derecho romano, el inglés Sir Henry Sumner Maine es el primero en contraponer las sociedades de *status*, donde los deberes y derechos de cada individuo le vienen dados por nacimiento, es decir, por el estamento social de procedencia (la Roma antigua, la India de castas y las demás sociedades premodernas), y la sociedad de *contractus*, donde los deberes y derechos los establecen los propios individuos, de forma libre y deliberada, por medio de intercambios y acuerdos mutuos (el caso único del Occidente moderno). Esta contraposición fue retomada por el alemán Ferdinand Tönnies en su libro *Comunidad y sociedad*: la “comunidad” correspondería al *status* y la “sociedad” al *contractus*.

La diferencia fundamental entre el liberal Maine y el socialista Tönnies es que el primero considera que el progreso de la humanidad se ha debido al tránsito del *status* al *contractus*, porque con él se ha producido la emancipación del individuo con respecto a las coerciones impuestas por las comunidades y jerarquías tradicionales, mientras que el segundo lamenta que se haya producido la pérdida de los vínculos comunitarios y su sustitución por una sociedad deshumanizada, cuyo único vínculo es el contrato comercial entre individuos aislados. Tönnies no pretende volver al pasado, sino avanzar hacia un nuevo tipo histórico de comunidad, que conserve las ventajas de la sociedad moderna (como el desarrollo técnico y la libertad individual) y al mismo tiempo recupere la importancia de los vínculos comunitarios.

Finalmente, los antropólogos Richard Thurnwald y Bronislaw Malinowski permitieron aplicar a la economía esta contraposición entre la “comunidad” basada en el *status* y la “sociedad” basada en el *contractus*, al mostrar que las sociedades “primitivas” no se rigen por el intercambio comercial sino por la reciprocidad y la redistribución dentro de los grupos de parentesco y entre unos grupos y otros.

Polanyi se encuentra muy próximo a las ideas de Tönnies y las retoma en su propia concepción “sustantiva” de la economía:

²³ Sobre estos asuntos, véase Finley (1981) y Godelier (1989: 228-231).

²⁴ Sobre la relación entre economía y política en las ciudades de la Grecia antigua, y concretamente en Atenas y en la obra de Aristóteles, véase Godelier (1989: 240-259) y Doménech (2004: 45-52).

²⁵ Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 123).

²⁶ Polanyi, Arensberg y Pearson (1976).

Hoy se puede afirmar que el *status* o *Gemeinschaft* domina allí donde la economía está condicionada por instituciones no económicas, mientras que el *contractus* o *Gesellschaft* es característica de formaciones en las que la economía tiene una existencia autónoma. Con una visión amplia podemos comprender fácilmente la razón de todo esto. El *contractus* es el aspecto legal de intercambio, por lo que no es sorprendente que una sociedad basada en él posea una esfera económica de intercambio, el mercado, institucionalmente separada e impulsada por motivaciones específicas. El *status*, en cambio, corresponde a una situación anterior ligada a los conceptos de reciprocidad y redistribución. Mientras predominan estas últimas formas de integración no hace falta una economía tal como la entendemos aquí. Los elementos de la economía están ahora integrados en instituciones no económicas.²⁷

Este tipo de razonamiento dicotómico me parece inaceptable. En primer lugar, porque es deudor de una concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia de las sociedades, que ha dominado en las ciencias sociales desde el siglo XIX.²⁸ En segundo lugar, y más concretamente, porque desdibuja las importantes diferencias entre las sociedades tribales o “primitivas” (que son igualitarias y “contra el Estado”, como dice Clastres) y las sociedades estamentales o “arcaicas” (que son, por el contrario, jerárquicas y con Estado, sea el Estado-ciudad o el Estado-imperio);²⁹ y, en cambio, postula una discontinuidad radical entre las antiguas sociedades estamentales y la moderna “sociedad de mercado”, a pesar de las muchas jerarquías estamentales que persisten en esta última -entre sexos, etnias, clases, etc.-, y no como meros vestigios del pasado, sino como mecanismos estructurales que hicieron posible su génesis y su expansión mundial, y que todavía hoy siguen haciendo posible su reproducción social (como han subrayado Balibar y Wallerstein, entre otros).³⁰ Polanyi niega la existencia universal del mercado autorregulado, pero parece aceptar que en el capitalismo moderno se instituye efectivamente como una esfera “separada e impulsada por motivaciones específicas”, como si las relaciones de dominación sexual, étnica, clasista, etc., no estuvieran “integradas” estructuralmente con ella.

En resumen, el razonamiento dicotómico del que se sirve Polanyi es una hipoteca intelectual que lastra el enorme potencial crítico de su pensamiento. Como ya he dicho antes, esta hipoteca intelectual se pone de manifiesto en su interpretación de la teoría “económica” de Aristóteles. Y no se trata de una mera cuestión de erudición. Conviene no olvidar que el libro I de la *Política* de Aristóteles es el texto que más

influencia ha tenido en la historia del pensamiento político occidental, incluido el liberalismo moderno, como trataré de mostrar más adelante.³¹

IV

Es cierto que Aristóteles “integra” la economía con las otras actividades sociales. De hecho, el libro I de la *Política* comienza distinguiendo cuatro tipos de asociaciones entre los humanos, cada una de ellas con una finalidad propia: la relación sexual entre hombres y mujeres, destinada a la reproducción y crianza de los hijos; la relación económica entre amos y esclavos, destinada al sustento material de unos y otros; la relación cultural entre helenos y bárbaros, que justifica el que los primeros dominen y esclavicen a los segundos; y, por último, la relación que el propio Aristóteles denomina “política”, que agrupa a los ciudadanos de la *polis* y cuyo fin es ejercer la “autarquía” o autogobierno, es decir, la soberanía político-militar sobre su propio territorio y la defensa de sus intereses estratégicos en el exterior, entre los cuales destaca la toma de esclavos (cuyo trabajo es necesario tanto para las obras públicas de la ciudad como para las labores agropecuarias de las haciendas familiares) y la importación de trigo (imprescindible para el sustento material de los ciudadanos). Como el propio Polanyi señala en otros trabajos sobre la economía de la Atenas clásica, toda la política exterior del Estado-ciudad ateniense estuvo condicionada por la necesidad de garantizarse el suministro de grano, y en especial de trigo.³²

Para Aristóteles, tanto la relación sexual entre hombres y mujeres, como la relación económica entre amos y esclavos, se da en el interior del *oikos*, entendido como la casa o hacienda familiar, en la que el varón cabeza de familia es a la vez el propietario de tierras, ganados y esclavos. Y la “economía”, que Aristóteles define como la administración del *oikos*, es el gobierno “monárquico” que el padre y patrón ejerce sobre la mujer, los hijos, los esclavos y los animales. Y es que, en efecto, todas las relaciones que se dan en el interior del *oikos* -las dedicadas a la reproducción sexual y las dedicadas al sustento material- son relaciones de dominación entre diferentes categorías de seres humanos. Unas relaciones de dominación que el filósofo considera análogas a las que se dan entre el hombre, como “animal político” (*zōon politikón*) y “dotado de lenguaje” (*zōon logon echon*), y los demás animales, que no tienen *polis* ni *logos*, aunque sean “gregarios” (*agelaíou*) y utilicen la voz (*phônê*) para expresar placer y dolor. Por eso, “el buey es el esclavo del pobre”, y el esclavo, a su vez, es un “instrumento viviente”, un animal de carga cuya ventaja es que habla y entiende las órdenes del amo. En cambio, las relaciones que se dan en el espacio público de la *polis* son relaciones

²⁷ Polanyi, Arensberg y Pearson (1976: 116-117).

²⁸ Para una crítica de estas dicotomías, véase Campillo (2001a).

²⁹ Clastres (1978).

³⁰ Balibar y Wallerstein (1991).

³¹ Sobre la influencia histórica de la *Política* de Aristóteles, y sobre la articulación entre las cuatro relaciones sociales básicas (parental, económica, territorial y simbólica), tal y como ha sido pensada por la filosofía política occidental, véase Campillo (2001a: 385-408 y 2008: 253-286).

³² Polanyi (1994: 287-313).

“políticas” entre ciudadanos libres e iguales, pues todos ellos son a la vez -o alternativamente- gobernantes y gobernados. Pues bien, según Aristóteles, estas cuatro asociaciones o relaciones entre los humanos (parentales, económicas, políticas y culturales) han sido establecidas “por naturaleza” y no por convención política alguna, de modo que no pueden ser cuestionadas ni modificadas, aunque adopten muy diversas formas en diferentes épocas y lugares.

Por último, la comunidad “política” es la comunidad “perfecta” porque integra a las familias y aldeas, es decir, a las comunidades “económicas” (en las que se combinan la relación parental y la señorial), y porque añade, a sus específicas e imprescindibles finalidades naturales (la reproducción sexual y el sustento material), una nueva, suprema y decisiva finalidad, igualmente natural: la autarquía o soberanía político-militar con respecto a todos los otros pueblos, sean helenos o bárbaros. Por eso, la *Política* de Aristóteles comienza definiendo a la *polis* como la comunidad suprema o “soberana” (*kyriôtatê*), porque engloba a todas las otras formas “naturales” de agrupación humana y porque, a diferencia de ellas, realiza el fin supremo de la vida humana, el bien soberano (*kyriôtaton*), que es la “autarquía” (*autarcheia*).

¿Cuál es, pues, la forma de “integración” que Aristóteles postula entre los distintos tipos de relaciones sociales? Una integración basada en la jerarquización estamental entre diferentes categorías de seres humanos. El filósofo establece una identidad entre el estatuto “político” de ciudadano libre, el estatuto “económico” de amo de tierras, esclavos y animales, el estatuto parental de varón, marido y padre, y el estatuto cultural de heleno. El varón que es a un tiempo padre, patrón y patriota, es el eje de “integración” entre la “economía” y la “política”, es decir, entre el gobierno despótico que ejerce con sus subordinados en el espacio privado del *oikos* y el gobierno democrático que ejerce con sus iguales en el espacio público de la *polis*. Los esclavos, las mujeres, los metecos (extranjeros residentes en la ciudad) y los bárbaros no son ciudadanos libres e iguales, no pueden participar en el gobierno de la ciudad, ni pueden ser propietarios de tierras y amos de esclavos: todos ellos viven, se reproducen y trabajan en los márgenes de la comunidad “política”, por más que la *polis* necesite de ellos para sostenerse como tal. Así que la definición aristotélica del hombre como “animal político”, que Polanyi cita elogiosamente, en realidad solo es aplicable al varón heleno que reúne el triple estatuto de padre, patrono y patriota. Los otros humanos no son “animales políticos” y, por tanto, no son plenamente humanos.

Y el ideal supremo de la “autarquía”, en realidad, es el ideal de la dominación sobre otros: la autarquía “política” exige la dominación sobre otros pueblos para no ser dominados por ellos y para obtener esclavos y trigo; la autarquía “económica” exige la dominación sobre la mujer, los hijos, los esclavos, los animales y las tierras, para asegurarse la reproducción del linaje familiar y el sustento material; y la autarquía “ética” exige la dominación sobre sí mismo, sobre las propias pasiones, porque el hombre que se deja esclavizar

por ellas, se dejará esclavizar por otros hombres, como les ocurre a los niños, las mujeres, los esclavos y los bárbaros.

En pocas palabras, la comunidad “política” que aparece en el libro I de la *Política*, como descripción empírica de lo que es “por naturaleza” y como prescripción normativa de lo que debería ser “por ley”, no es sino una sociedad estamental. Y el debate que se desarrolla en esa obra sobre las diferentes formas de gobierno “político” (monarquía, aristocracia y democracia, con sus correspondientes degeneraciones: tiranía, oligarquía y anarquía) concierne exclusivamente a los miembros de los estamentos superiores, es decir, a los ciudadanos de pleno derecho. Por supuesto, son muy importantes las diferencias tipológicas entre unos regímenes y otros, e incluso las variantes históricas concretas de un mismo régimen (como la “democracia”), y de hecho fueron cuidadosamente estudiadas por Aristóteles y su escuela, entre otras cosas porque determinaban quién era ciudadano de pleno derecho y, por tanto, quién podía gobernar. Los límites de la ciudadanía eran, pues, muy variables, pero siempre quedaban por debajo de ellos unos estamentos que Aristóteles considera excluidos “por naturaleza”: mujeres, esclavos, metecos y bárbaros.

E incluso entre los ciudadanos libres, se da una división entre ricos y pobres, es decir, entre los que viven del trabajo ajeno y los que viven de su propio trabajo.³³ Aristóteles rechaza la versión radical de la democracia como “gobierno de la mayoría” o “gobierno de los pobres”, porque considera que no deberían participar en el gobierno de la *polis* los ciudadanos que no son propietarios de tierras (y, a ser posible, de esclavos), es decir, los que no gozan de plena autarquía “económica”, los que no dominan a otros para que les suministren el sustento, como les sucede a los artesanos, comerciantes y trabajadores asalariados (cuyo sustento material depende de la voluntad de terceros, para los que trabajan y de los que reciben a cambio un pago). El razonamiento de Aristóteles es de mucho peso y tendrá una enorme influencia histórica en las ideas e instituciones políticas de Occidente: quien depende económicamente de otros, no puede mantener unas relaciones de igualdad política con ellos, puesto que carece del ocio y de la libertad necesarios para deliberar con otros y manifestar con franqueza su propio parecer, y menos aún para ejercer cargos públicos y decidir con imparcialidad sobre los asuntos de la comunidad.

Para evitar la dependencia económica de los más pobres y permitirles el libre ejercicio de la ciudadanía, la democracia ateniense (a partir de la reforma constitucional de Ephialtes, emprendida tras la revolución del año 461 a.C.), decidió asignar una paga a quienes asistieran a las asambleas y a quienes desempeñaran cargos públicos. Esto permitió que los ciudadanos pobres pasasen a ejercer el gobierno de la ciudad, durante un periodo de 140 años, hasta que Atenas fue conquistada en el 321 por Filipo de Macedonia (de cuyo hijo, Alejandro Magno, fue nombrado preceptor Aristóteles). Pero Aristóteles, a pesar de esta duradera estabilidad interna

³³ Para lo que sigue, véase Domènech (2004: 45-59).

del régimen democrático ateniense, no vaciló en cuestionar la democracia como forma ideal de gobierno, con el argumento de que los pobres, es decir, los que viven de su propio trabajo, aunque cuenten con una paga pública, carecen de las cualidades morales e intelectuales necesarias para deliberar y decidir sobre los asuntos públicos, que son precisamente las cualidades de las que gozan los ciudadanos ricos.

Aristóteles rechaza el “gobierno de los pobres”, pero no considera prudente prescindir completamente de quienes constituyen la “mayoría” de los ciudadanos, como si fueran también esclavos, y entregar el gobierno a unos pocos o a uno solo. Porque una solución así puede engendrar inestabilidad política, revueltas sociales e incluso la guerra civil. Por eso, tratando de ser pragmático, propone un tipo de “gobierno mixto” que combine lo mejor de los tres tipos puros de gobierno y evite lo peor de cada uno, es decir, que no excluya del todo a los más pobres y que al mismo tiempo conserve el gobierno en manos de los más ricos, de modo que el poder del *demos* sea contrapesado por el de la aristocracia, y viceversa. Esto encaja con su ética del “término medio” y con su programa socio-político, consistente en promover una amplia clase media que no sea ni demasiado rica ni demasiado pobre. Y a ese régimen de “gobierno mixto” lo llama *politeia*. Para construirlo, es fundamental que los cargos públicos no estén remunerados, porque de ese modo “los pobres no podrán gobernar, puesto que no se gana nada con ello, y preferirán dedicarse a sus asuntos particulares, y los ricos podrán gobernar, puesto que no necesitan nada de la comunidad”.³⁴

El griego Polibio (200-118 a. e. c.), primer gran historiador de la hegemonía impuesta por la República de Roma en todo el Mediterráneo, y posteriormente el romano Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.), filósofo y político de esa misma República, retomaron la propuesta aristotélica de la *politeia* o “gobierno mixto” y la identificaron con la *societas civilis sive res publica* de la propia Roma, puesto que en ella se combinaba el gobierno monárquico de los Cónsules, el gobierno aristocrático del Senado y el gobierno democrático de los Tribunos del pueblo. Este mismo principio de equilibrio republicano entre ciudadanos ricos y pobres -todos ellos pertenecientes al estamento superior de la sociedad, conviene no olvidarlo, puesto que todos ellos gozaban del estatuto político de ciudadanía- es el que expresan el lema y el acrónimo de las legiones romanas: *Senatus populusque romanorum* (SPQR).

V

La *Política* de Aristóteles es el punto de partida y la referencia permanente para una tradición de republicanismo antidemocrático que recorre toda la historia de Occidente y que fue la principal fuente de inspiración para los padres fundadores del liberalismo político y económico moderno, y

para las primeras revoluciones políticas, declaraciones de independencia nacional, constituciones republicanas y cartas de derechos humanos y ciudadanos, que tuvieron lugar en los países euro-atlánticos (Holanda, Inglaterra, Estados Unidos y Francia) durante los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, desde que el liberal francés Benjamin Constant pronunció en 1819, en el Ateneo de París, su célebre discurso electoral *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, como candidato a diputado en la restaurada monarquía de Luis XVIII, acabó imponiéndose el tópico de una contraposición política y una discontinuidad histórica entre la libertad republicana de las antiguos Estados-ciudad y la libertad liberal de los modernos Estados-nación.³⁵ Este tópico fue reactivado por el liberal inglés Isaiah Berlin en su no menos célebre conferencia *Dos conceptos de libertad*, pronunciada en 1958 en la Universidad de Oxford, y en la que establece la contraposición entre la libertad “negativa” y la libertad “positiva”.³⁶ Mientras que Constant postula esta diferencia en el contexto de su lucha política contra los revolucionarios jacobinos de 1793, Berlin la formula contra las dos revoluciones antiliberales del siglo XX: la fascista y la comunista.

Así que volvemos a encontrarnos con el razonamiento dicotómico, ahora en el campo del pensamiento político, pero una vez más con el propósito de delimitar la radical novedad histórica del liberalismo moderno, sea para ensalzarla como una conquista o para lamentarla como un extravío. Constant y Berlin se sirven de un razonamiento dicotómico para defender el concepto “moderno” o “liberal” de libertad: la “no interferencia del Estado” en la vida, creencias, propiedades y actividades privadas de los individuos. Pero también se sirven de él los críticos del liberalismo que reivindican la recuperación del concepto “antiguo” o “republicano” de libertad: la “participación en el gobierno del Estado”. Esta es la posición defendida por historiadores del pensamiento político como Quentin Skinner y John G. A. Pocock, pero también por Hannah Arendt y por el propio Karl Polanyi.

Sin embargo, considero que esta contraposición conceptual e histórica debe ser problematizada. Porque, como ya he dicho antes, al extremar y simplificar la diferencia entre la Antigüedad y la Modernidad, caracterizando a la primera como un orden social donde el individuo está sometido a la comunidad, y a la segunda como un orden social donde la comunidad está sometida al individuo, se oculta por completo la profunda continuidad y persistencia histórica de las jerarquías estamentales entre diferentes categorías de seres humanos, en ambas épocas y en ambos órdenes sociales. Como dice Domènech, “en las iniciativas políticas de diseño institucional del mundo antiguo, no menos que en las del mundo moderno y contemporáneo, el intento de confinar al adversario a la vida privada, haciéndole difícil o aun imposi-

³⁴ Aristóteles, *Política*, 1308b-1309a (1951: 225-226).

³⁵ Constant (1988: 63-93).

³⁶ Berlin (1998: 215-280).

ble algún tipo de participación en la vida pública, es parte esencial del juego político”.³⁷

En efecto, entre el republicanismo de los antiguos Estados-ciudad greco-romanos y el liberalismo de los modernos Estados-nación euro-atlánticos hay una profunda continuidad histórica: en ambos casos, estamos ante regímenes estamentales y claramente demofóbicos. No es casual que los promotores de las primeras revoluciones y constituciones liberales, y en particular los Padres Fundadores de Estados Unidos, dieran el nombre de “república” y no el de “democracia” al nuevo Estado promovido por ellos. Su modelo político no era la democracia ateniense, sino más bien la *res publica* romana, es decir, el “gobierno mixto” propuesto por Aristóteles, Polibio y Cicerón (y reelaborado por Locke y Montesquieu), pues también ellos trataban de combinar los tres principios: el monárquico (encarnado por el presidente de la república), el aristocrático (encarnado por el Senado) y el democrático (encarnado por el Congreso). E incluso el principio democrático debía ser restringido, como en el mundo antiguo, a los varones adultos, cabezas de familia, propietarios de tierras (con sus correspondientes animales y esclavos) y de origen europeo (es decir, de piel blanca y de religión cristiana). Porque, ante todo, se trataba de preservar las grandes divisiones estamentales de la sociedad (hombres y mujeres, propietarios y desposeídos, nacionales y extranjeros, europeos e indígenas no europeos) y evitar la instauración de un régimen plenamente democrático.

Los liberales modernos, a pesar de sus encendidas proclamas en favor de la libertad individual, la igualdad ante la ley y el gobierno del pueblo, no vacilaron en justificar la dominación de los hombres sobre las mujeres, de los propietarios sobre los asalariados, de los ingleses anglicanos sobre los irlandeses católicos y de los blancos europeos sobre los pueblos no europeos, fuesen los indígenas americanos o los negros llevados de África a América. Domenico Losurdo ha reconstruido la genealogía de lo que él llama un “parto gemelar”, es decir, el doble nacimiento del liberalismo y del esclavismo modernos.³⁸ Liberalismo y esclavismo son las dos caras de un mismo proceso histórico que va del siglo XVII al XIX y que coincide con la formación del capitalismo moderno y la gran expansión colonial y hegemonía mundial de los Estados euro-atlánticos. Los teóricos y revolucionarios liberales de Holanda, Inglaterra, Estados Unidos y Francia se sirvieron de un doble y contradictorio discurso para emanciparse de los viejos vasallajes feudales y al mismo tiempo legitimar la dominación colonial sobre los pueblos “bárbaros”, la dominación de clase sobre los trabajadores europeos sin propiedades y la dominación sexual de los hombres sobre las mujeres. El resultado es que el liberalismo moderno se convirtió en la doctrina legitimadora de una “democracia para el

pueblo de los señores”, algo no muy diferente de lo que defendía Aristóteles en el libro I de la *Política*.

Por eso, tuvieron que surgir nuevos movimientos emancipatorios en los siglos XVIII, XIX y XX, como el movimiento antiesclavista, anticolonialista y antisegregacionista, el movimiento obrero y socialista, y el movimiento sufragista y feminista, para cuestionar la dominación de los amos liberales, reapropiarse su discurso de la libertad y la igualdad, y reclamar la emancipación política, económica y cultural de los pueblos no europeos, de las clases trabajadoras europeas y de las mujeres europeas y no europeas. Fueron esas luchas, muy largas y muy violentas, las que obligaron a las élites liberales a reconocer parcialmente las exigencias democratizadoras de los nuevos movimientos emancipatorios. Y de esa conjunción de intereses y movimientos sociales contrapuestos es de donde proceden las democracias liberales actuales, lo que explica también sus muchas contradicciones internas y la contraofensiva lanzada por el neoliberalismo en las tres últimas décadas.

VI

Si el liberalismo moderno se inspira en el republicanismo antiguo y retoma su concepción estamental y demofóbica de la sociedad, si los grandes propietarios modernos comparten con las oligarquías antiguas la pretensión de ejercer en exclusiva el gobierno del Estado, negando ese derecho a diversas categorías de seres humanos (mujeres, asalariados, esclavos, salvajes, etc.), ¿por qué a partir del siglo XIX los liberales adoptaron como uno de sus dogmas más distintivos la contraposición de Constant entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, es decir, la concepción moderna o liberal de la libertad como “no intervención del Estado” en la vida privada de los individuos? Sencillamente, porque el movimiento abolicionista, alentado por la revolución de los esclavos negros de Haití -que consiguieron la independencia del país en 1804-, pretendía acabar con la esclavitud y, en general, con la dominación colonial de los blancos europeos sobre los pueblos no europeos, y eso fue rechazado -incluso por Thomas Jefferson (1743-1826), principal redactor de la Declaración de Independencia, tercer presidente de los Estados Unidos (1801-1809) y el más “demócrata” de los Padres Fundadores- como una intolerable y despótica intromisión del Estado en la vida, creencias, propiedades y actividades privadas de los individuos libres, es decir, de los dueños de plantaciones y señores de esclavos.³⁹

³⁷ Domènech (2004: 53).

³⁸ Losurdo (2007), Ferro (2003) y Mann (2009: 56-133).

³⁹ El presidente Thomas Jefferson, cuyo ideal de ciudadano era -como en Aristóteles- el pequeño propietario de tierras, ganados y esclavos, promovió un plan a gran escala para desposeer a los indios americanos de sus tierras, assimilarlos a la cultura occidental y, en caso de resistencia, desplazarlos hacia el oeste o exterminarlos. En cuanto a los negros, Jefferson poseía más de seiscientos esclavos, consideraba que no eran del todo humanos y, junto con las potencias coloniales europeas, luchó contra la independencia de Haití, primera república gobernada por esclavos negros, libertos y mestizos.

Y el mismo tipo de rechazo suscitó la pretensión de los revolucionarios franceses de 1793 de emancipar no solo a los propietarios burgueses (con respecto a los aristócratas feudales), sino también a los pobres, asalariados y criados sin propiedades que dependían de ellos, porque eso también suponía entrometerse en las relaciones de servidumbre estamental que se daban en el seno del moderno *oikos*, es decir, en el espacio de la propiedad privada: haciendas familiares, plantaciones agrícolas, explotaciones ganaderas, minas, manufacturas, comercios, bancos, etc. Tanto los abolicionistas como los revolucionarios jacobinos pretendían subvertir las jerarquías estamentales que se daban en la esfera privada, cuestionando así la gran línea divisoria establecida por republicanos antiguos y liberales modernos entre el *oikos* y la *polis*, entre la economía y la política, entre lo privado y lo público, y abriendo la vía a una democratización radical de la sociedad.

El gran objetivo político del liberalismo del siglo XIX consistió en hacer compatible la afirmación revolucionaria de la libertad e igualdad de todos los ciudadanos en el espacio público del Estado (frente a los monarcas, la aristocracia y el clero) y la defensa reaccionaria de las desigualdades estamentales (de sexo, etnia y clase) en el espacio privado, que ya no incluía solo al *oikos* o hacienda familiar sino que se extendía a la moderna economía de libre mercado. Para ello, era fundamental establecer el principio de la “no intervención” del Estado en ese espacio privado, es decir, el *laissez faire, laissez passer*, porque con él se conseguía un doble resultado: por un lado, la completa despoltización y naturalización de la “economía”, concebida no ya como el gobierno “despótico” del antiguo *oikos* autárquico del que hablaba Aristóteles, sino más bien como la gestión “científica” del moderno mercado universal autorregulado del que hablan Smith, Malthus, Ricardo, etc., y en el que los individuos intercambian “libremente” no solo mercancías, sino también tierras, fuerza de trabajo y dinero; por otro lado, la negación del estatuto de ciudadanía y, por tanto, de la participación en el gobierno del Estado, a los estamentos inferiores (mujeres, asalariados, esclavos, salvajes, etc.), reservando ese estatuto y ese gobierno a los varones, cabezas de familia, propietarios y patronos de origen europeo.

Esto no quiere decir que no haya una importante diferencia política entre los antiguos y los modernos, pero no es la que señala el liberal Constant, ni la que señalan los nuevos republicanos, como Skinner, Pocock, Arendt y el propio Polanyi. Trataré de formular cuál es, en mi opinión, la diferencia políticamente más relevante.

Aristóteles habla abiertamente de jerarquías dadas “por naturaleza” entre hombres y mujeres, amos y esclavos, helenos y bárbaros; además, hace coincidir las relaciones de dependencia que se dan en el espacio privado del *oikos* y las jerarquías entre los distintos estamentos sociales que se dan en el espacio público de la *polis*, de modo que hay una “integración”, por usar el término de Polanyi, entre el gobierno “económico” ejercido por el padre y patrón en el interior de la hacienda familiar y el gobierno “político” ejercido por el

estamento rico o propietario sobre los demás estamentos sociales del Estado-ciudad; y, por último, considera que la comunidad “política”, es decir, la asociación territorial y militar entre todos los padres, patronos y patriotas de una misma *polis*, es la comunidad suprema o “soberana” que engloba y gobierna a todas las demás relaciones sociales (parentales, económicas y simbólicas), porque es la única que garantiza la “autarquía” o autogobierno no sólo del Estado-ciudad en su conjunto, sino también de cada *oikos* y de cada señor del mismo.

Los liberales modernos, en cambio, mantienen un doble discurso: por un lado, enfrentados a las monarquías teocráticas y a la aristocracia feudal, enriquecidos por la nueva economía monetaria y comercial, e influidos por más de un milenio de religión cristiana, afirman la igualdad natural de todos los seres humanos, en la medida en que todos son “hijos de Dios”, y tratan de plasmar esa igual dignidad del “género humano” en las nuevas constituciones y declaraciones de derechos surgidas de las revoluciones modernas; por otro lado, tratan de preservar las mismas jerarquías “naturales” defendidas por Aristóteles (hombres y mujeres, amos y esclavos, civilizados y bárbaros), frente a los nuevos movimientos de emancipación social que comienzan a surgir ya desde finales del siglo XVIII: el movimiento feminista, el movimiento socialista y el movimiento antiesclavista y anticolonialista. Pues bien, para hacer compatibles ambos discursos, es decir, para declararse defensores de la libertad y al mismo tiempo justificar la dominación, establecen un doble principio político: por un lado, la desconexión entre la esfera “pública” o “política” de los iguales (identificada no ya con la antigua *polis* sino con el moderno Estado-nación europeo, que extiende su poder a los territorios y poblaciones de ultramar) y la esfera “privada” o “económica” de los desiguales (identificada no ya con el antiguo *oikos* sino con el moderno mercado universal autorregulado); y, por otro lado, la subordinación de la “política” a la “economía”, o del Estado-nación al mercado autorregulado, es decir, de la comunidad autárquica al individuo autárquico.

Los liberales modernos, a diferencia de Aristóteles, consideran que el Estado no debe “interferir” en el libre juego de las transacciones “crematísticas” entre los individuos, incluidas las transacciones que afectan a la tierra, la fuerza de trabajo y el dinero, sino que más bien debe “dejar hacer” e incluso proteger coactivamente ese libre mercado, aunque se sustente sobre relaciones de dominación social entre diferentes categorías de seres humanos y aunque contribuya a reproducirlas. Y el Estado no debe interferir sino proteger el mercado, precisamente porque este mercado es concebido como una institución no “política” sino “económica”, es decir, porque se trata de un orden natural espontáneo y providencialmente autorregulado. Con esta despoltización y naturalización de la institución del mercado autorregulado, el objetivo político de los liberales no es otro que justificar las viejas jerarquías sociales de sexo, etnia y clase, imprescindibles para el desarrollo y la expansión mundial del capitalis-

mo moderno, y al mismo tiempo hacer compatible esa justificación con las solemnes declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano. Por eso, todos los intentos de repolitizar y democratizar estas relaciones de dominación “privadas”, como los que emprendieron los nuevos movimientos emancipatorios en la primera mitad del siglo XIX (feminista, socialista, antiesclavista y anticolonialista), fueron violentamente reprimidos por los Estados liberales y condenados por ilustres defensores de la “libertad de los modernos” como Constant y Tocqueville, porque esa repolitización era una intolerable “interferencia” de la política en la economía, de lo público en lo privado, del Estado en el mercado y de la comunidad en el individuo.

Así es como se pasa del *animal político* de Aristóteles al *homo oeconomicus* de Adam Smith y de la moderna “economía política” liberal: lo que distingue al hombre no es ya su pertenencia a una comunidad política, entendida como una comunidad “natural”, sino la tendencia al intercambio de bienes y servicios en un mercado competitivo y autorregulado, entendido también como un orden “natural”.

En su “crítica de la economía política”, el joven Marx tomó de Aristóteles la idea de que hay una conexión estructural entre política y economía: quien depende económicamente de otros, no puede ser un ciudadano políticamente libre. Este fue el gran argumento demofóbico utilizado por toda la tradición republicana y liberal de Occidente para excluir de la ciudadanía a colectivos enteros de seres humanos. Pero Marx le da la vuelta al argumento: para que no haya una dominación política entre diferentes categorías de seres humanos, es necesario que se apropien colectivamente de sus condiciones materiales de vida; no puede haber una comunidad política democrática sin una socialización de los medios que garantizan el sustento de sus miembros; en otras palabras, el capitalismo es incompatible con la democracia.

Esta es la idea que Polanyi retomó y reelaboró en los comienzos de la Guerra Fría, para formular su propia posición frente a la disyuntiva entre el liberalismo anglo-americano y el marxismo soviético: no puede haber democracia sin socialismo, pero tampoco puede haber socialismo sin democracia. Y esta es también la idea que nosotros hemos de volver a retomar y desarrollar en los inicios del siglo XXI, una vez que el capitalismo globalizado se ha convertido en una amenaza no solo para la democracia y la justicia social, sino para la supervivencia misma de la humanidad.⁴⁰

⁴⁰ Agradezco a José Luis Moreno Pestaña y a los revisores de la revista *Áreas* la atenta lectura que hicieron del borrador de este artículo. Sus apreciaciones críticas han contribuido a mejorar el texto, al permitirme realizar algunas precisiones en mi interpretación de Aristóteles, Polanyi y Jefferson.

Bibliografía

- ARENDE, H. (1993): *La condición humana*, introd. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES (1951): *Política*, ed. bilingüe y trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, CEPC.
- ARISTÓTELES (1985): *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. y not. J. Pallí, intr. E. Lledó, Madrid, Gredos.
- BALIBAR, E. e I. WALLERSTEIN (1991): *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- BATAILLE, G. (1987): *La parte maldita*, trad. y epíl. F. Muñoz, intr. Jean Piel, Barcelona, Icaria. Orig. francés: 1949. Incluye el artículo "La noción de gasto" (1933).
- BERLIN, I. (1998): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- CAMPILLO, A. (2001a): *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal.
- CAMPILLO, A. (2001b): *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares.
- CAMPILLO, A. (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- CAMPILLO, A. (2009): *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CANGIANI, M. (1998): *Economía e democracia. Saggio su Karl Polanyi*, Padua.
- CLASTRES, P. (1978): *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila.
- CONSTANT, B. (1988): *Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Madrid, Tecnos.
- DALE, G. (2010): *Karl Polanyi: The Limits of the Markets*, London, Polity.
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- FERRO, Marc, ed. (2003): *El libro negro del colonialismo, siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- FINLEY, M. I. (1981): "Aristóteles y el análisis económico", en *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, Akal, Madrid, 1981, pp. 37-64.
- FONTANA, J. (2011): *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Pasado & Presente.
- GODELIER, M. (1989): "Karl Polanyi y el "lugar cambiante" de la economía en las sociedades", en *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, trad. A. J. Desmont, Madrid, Taurus, pp. 209-239. Orig. francés: 1984.
- JUDT, T. (2006): *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus.
- LOSURDO, D. (2007): *Contrahistoria del liberalismo*, trad. M. Gasca, rev. J. Miras, Mataró (Barcelona), El Viejo Topo.
- MANN, M. (1991): *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.*, Madrid, Alianza.
- MANN, M. (2009): *El lado oscuro de la democracia. Un estudio sobre la limpieza étnica*, Valencia, Universitat de València.
- MARX, K. (2010): *El capital. Crítica de la economía política*, 8 vols., ed. Pedro Scarón, Madrid, Siglo XXI.
- MARX, K. y F. ENGELS (1972): *La ideología alemana*, Barcelona-Montevideo, Grijalbo-Pueblos Unidos.
- MAUCOURANT, J. (2006): *Descubrir a Polanyi*, Barcelona, Bellaterra. Orig. francés: *Avez-vous lu Polanyi?*, Paris, La Dispute, 2005.
- MAUCOURANT, J. (2007): "Karl Polanyi, une biographie intellectuelle", *Revue du MAUSS semestrielle*, 29, pp. 35-62.
- MAUCOURANT, J.; SERVET, J.-M. y TIRAN, A (1998): *La modernité de Karl Polanyi*, Paris, L'Harmattan.
- McROBBIE, K. y POLANYI-LEVITT, K., eds. (2000): *Karl Polanyi in Vienna. The Contemporary Significance of The Great Transformation*, Montréal, Black Rose.
- MARRAMAO, G. (2006): "Don, intercambio, obligación: Karl Polanyi y la filosofía social", en Idem, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Katz, pp. 151-180. Orig. italiano: 2003.
- MENDELL, M. y SALÉE, D., eds. (1991): *The Legacy of Karl Polanyi: Market, State, and Society at the end of the Twentieth Century*, New York, St. Martins Press.
- POLANYI, K. (1968): *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, ed. George Dalton, Garden City, New York, Doubleday.
- POLANYI, K. (1987): *La libertà in una società complessa*, ed. A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri.
- POLANYI, K. (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, trad. y pres. J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta. Orig. inglés: 1944.
- POLANYI, K. (1994): *El sustento del hombre*, ed. H. W. Pearson, trad. E. Gómez, con textos de P. Moreno, I. Duczynska Polanyi y H. W. Pearson, Madrid, Mondadori. Orig. inglés: 1977.
- POLANYI, K. (2008): *Essais de Karl Polanyi*, ed. M. Cangiani y J. Maucourant, Paris, Seuil.
- POLANYI, K. (2009): *El sustento del hombre*, present. C. Rendueles, Madrid, Capitán Swing. Orig. inglés: 1977.
- POLANYI, K.; ARENSBERG, C. M. y PEARSON H. W., eds. (1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, trad. A. Nicolás y J. Martínez Alier, present. M. Godelier, Barcelona, Labor. Orig. inglés: 1957.
- POLANYI-LEVITT, K., ed. (1990): *The Life and Work of Karl Polanyi: A Celebration*, Montréal, Black Rose.
- RENDUELES, C. (2004): "Karl Polanyi o la humildad de las ciencias sociales", *Nexo. Revista de Filosofía*, 2, pp. 155-166.
- Revue du MAUSS semestrielle* (2007): "Avec Karl Polanyi, contre la société du tout marchand", 29.
- TRAVERSO, E. (2009): *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, Buenos Aires, Prometeo.
- VOLPI, F. (1999): "Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neoaristotelismo", *Anuario Filosófico*, 32, pp. 315-342.