

00482

4

201



UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY

1995

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY

1995

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY

1995



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

00482

4

zej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LAS ENCRUCIJADAS DE LA DEMOCRACIA MODERNA

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR
EN CIENCIA POLITICA**

presenta

JOSE LUIS TEJEDA GONZALEZ

México, D. F.

Noviembre de 1995

1995

INDICE

INDICE

INTRODUCCION	Pág. 1
Que queremos decir con la democracia	Pág. 2
CAPITULO 1.	
LA DEMOCRACIA EN LA MODERNIDAD.	Pág. 7
1.1 La democracia de los antiguos	Pág. 8
1.2 El tránsito a la modernidad	Pág. 14
1.3 El agotamiento de la modernidad. La democracia mutilada.	Pág. 26
CAPITULO 2.	
LA FORMACION DE LA VOLUNTAD GENERAL	Pág. 33
2.1 La República democrática	Pág. 34
2.2 La voluntad del pueblo	Pág. 40
2.3 La igualdad	Pág. 51
2.4 La autonomía esclarecida	Pág. 58
2.5 Soberanía en la era de la globalización	Pág. 64
CAPITULO 3.	
LAS TENSIONES DE LA DEMOCRACIA REAL	Pág. 71
3.1 Los alcances de la democracia real	Pág. 72
3.2 La homogeneización como medianía colectiva	Pág. 77
3.3 La democracia liberal	Pág. 85

3.4 Los ámbitos de la representación	Pág. 94
3.5 El beneficio utilitario	Pág. 102
3.6 El poder factual del mercado	Pág. 109

CAPITULO 4.

LA SUPERACION DE LA POLITICA	Pág. 116
4.1 ¿Se puede hablar de una democracia revolucionaria?	Pág. 117
4.2 La veta democrática en la cultura socialista	Pág. 128
4.3 La ausencia democrática en el "socialismo real"	Pág. 141
4.4 El fin de la política	Pág. 152
4.5 La hegemonía cultural en el proceso democrático	Pág. 158

CAPITULO 5.

EL TUTELAJE DEMOCRATICO	Pág. 165
5.1 El individuo masificado	Pág. 166
5.2 La democracia elitista	Pág. 173
5.3 El principio de mayoría	Pág. 186
5.4 La minoría tutelar	Pág. 196
5.5 La oligarquización de la política	Pág. 205

CAPITULO 6.

LA DISTRIBUCION DEL PODER	Pág. 216
6.1 El poder difuso	Pág. 217
6.2 El relativismo productor de diversidad	Pág. 233
6.3 La pluralidad democrática	Pág. 248

6.4 La consensualidad como compromiso	Pág. 259
6.5 La pluralidad corporativa	Pág. 266
CAPITULO 7.	
LA COMPLEJIDAD DEMOCRATICA	Pág. 275
7.1 Crisis de legitimidad	Pág. 276
7.2 La complejidad sistémica	Pág. 286
7.3 El Estado sobrecargado	Pág. 295
CONCLUSIONES	Pág. 306
1.- El proyecto utópico de la comunicación democrática	Pág. 307
2.- ¿Hacia dónde va la democracia?	Pág. 313
BIBLIOGRAFIA	Pág. 320
Bibliografía	Pág. 321

INTRODUCCION

Qué queremos decir con democracia

Nuestro fin de siglo se ha visto signado por el ascenso del ideal democrático. Ante la crisis de los proyectos de la modernidad, la democracia se ha convertido en el asidero más cercano para lograr una construcción racional de nuestro presente y para potenciar tendencias hacia el futuro. En casi todo el mundo occidental se reconoce la democracia como el gran tema de nuestro tiempo. Múltiples pueblos y gobiernos se reconocen en ella como un signo de contemporaneidad. Es difícil encontrar a estas alturas alguien que se pronuncie abiertamente en su contra. Cuando hace apenas medio siglo era una corriente de pensamiento en la que sólo unas minorías se reconocían, y su influencia cultural era endeble, no deja de ser desconcertante el crecimiento tan considerable de su presencia.

La democracia se ha vuelto omniabarcadora. Al generalizarse su influencia, se ha evaporado su significado. Al reconocerse todos en ella, se ha diluido su fuerza y tradición histórica, así como se ha confundido con una diversidad de problemas de la vida contemporánea. La democracia abarca un amplio abanico de corrientes de pensamiento y de fuerzas históricas que lo mismo se inscriben en una crítica de izquierda de los límites de la sociedad capitalista, que en la defensa más enconada y definida del orden establecido. Desde la tradición de las llamadas democracias populares en el "socialismo real", hasta la "democracia legal" de Reagan y Thatcher, está presente la misma reivindicación del postulado democrático como la huella que legitima y valida los sistemas de gobierno y los proyectos de nación. Y sin embargo, la democracia no se puede convertir en cualquier cosa como menciona Sartori¹. Al hacerse tan obvia no puede perderse en un mar de sobreentendidos y de ligerezas con las que se afirma un mundo instituido, y sólo se enaltece una vertiente hegemónica que ha terminado por apropiarse del discurso moderno de la democracia.

Es por ello que la crítica debe aparecer como un momento necesario para fijar los límites y los alcances de la democracia contemporánea. Desde nuestro subcontinente se percibe el mundo de una forma distinta a como lo aprecia la cultura anglosajona. Sin embargo, la cultura dominante ha instituido la democracia

¹Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia. 1. El debate contemporáneo. Pág. 21. Sartori inicia su texto preguntándose si la democracia puede significar cualquier cosa? Trata de responder a ello negativamente, intentando realizar una reconstrucción de la teoría democrática, que sirva de fundamento normativo de la construcción democrática. Ubica la confusión reinante por el carácter civilizatorio que juega la democracia: "Claramente, el concepto de democracia se presta a la multivocidad y a la dispersión. Lo cual se debe, entre otros motivos, a que la democracia es hoy en sentido amplio el nombre de una civilización o, mejor, del producto político final (hasta la fecha) de la civilización occidental..."

angloamericana como la forma de gobierno y convivencia social más excelsa que han conformado los hombres. Ello es materia de reflexión y análisis a lo largo del presente texto. La tradición cultural de la democracia y su experiencia histórica están más allá de una de sus manifestaciones históricas y culturales, que si bien puede ser predominante a lo largo de los últimos siglos, es muy dudoso que agote el tema de la democracia.

Partimos de la base de que la democracia es un proyecto en construcción que requiere del concurso de las diversas tradiciones y experiencias históricas, si no corremos el riesgo de vernos subsumidos en una forma cultural que se impone como la triunfadora². El ejercicio de la crítica histórica en los fundamentos del pensamiento y la experiencia democrática, es un momento en que desde nuestra experiencia histórica nos apropiamos del discurso de la democracia instituida para potenciar lo más rescatable y valioso de ella, en aras de lograr una sociedad más justa y humana. Lejos de realizar una simple descripción de las instituciones y procedimientos en boga, o un análisis bibliográfico de las obras de los clásicos de la filosofía política democrática, hemos buscado problematizar nuestro momento histórico. Entender que la democracia contemporánea se encuentra en una encrucijada histórica, nos permite ver la temática de una manera distinta. Queremos a lo largo del texto proceder a la crítica de la democracia moderna, para ubicar los nudos centrales que encierran el desenlace de nuestro futuro inmediato. Éste es una óptica realizada desde América latina, desde su circunstancia y su momento, como una manera de incorporar nuestra especificidad al complejo transcurrir de la cultura universal.

¿Qué es la democracia en nuestra época? ¿De dónde viene su vigencia? La democracia ha sido una experiencia histórica que viene desde la antigüedad griega, pasa por proyectos de ciudades-Estado en la vida medieval, y se potencia a partir de la Revolución Francesa y la Independencia norteamericana. Durante el siglo XIX se vincula a los ascendentes movimientos sociales de las sociedades capitalistas que viven procesos de modernización. Llega a nuestro fin de siglo como una forma de gobierno y un ideal de convivencia social, que en tanto se universaliza pierde sentido y se difumina su contenido. A la experiencia histórica democrática se le ha dado en llamar la *democracia real*. La democracia nunca ha aparecido con toda su pureza en los movimientos y expresiones de la historia. Quizás la experiencia más cercana a la idealización y a una visión valorativa de la democracia haya sido la experiencia antigua, y ello es así porque es el momento originario y mítico de la democracia. En ella se funden historia y pensamiento como un proceso único. En la antigüedad no existió una reflexión profunda sobre una visión de vasto alcance

²La idea de proyecto se puede analizar en la obra de Zemelmann. En su texto *De la historia a la política*, se concibe al proyecto como una potenciación hacia el futuro de un sujeto social: "En verdad el concepto de construcción se refiere al producto social que cristalizó, de conformidad con los proyectos que apoyan e impulsan los diferentes sujetos sociales que coexisten en la sociedad. Cada proyecto constituye una forma particular de articular los elementos económicos, sociales y culturales de la realidad..." Pág. 31.

de la democracia. La reflexión sobre la democracia se pierde en la experiencia de lo real. Más bien fueron los detractores de la democracia, los que llevaron hacia la posteridad los rasgos y caracteres de la democracia ateniense. Incluso se conoce que existieron otras ciudades-Estados democráticas y sin embargo, fue la experiencia ateniense la que en sentido estricto inventó la democracia.

La invención de la democracia fue producto de la experiencia original de un pueblo europeo, que se extendería a otras experiencias menores, y que llegaría a la era moderna por el discurso de algunos ilustradores europeos, en la lucha contra la monarquía y la tiranía. La democracia fue una realidad, y en la época moderna, se ha convertido además, en una proyección intelectual. Se crea una teoría clásica de la democracia, que si bien tiene fronteras no muy delimitadas con el liberalismo y el socialismo, articula una vertiente que se centra en la construcción de un gobierno sustentado en la soberanía popular y en la igualdad política de los hombres y mujeres. La tensión, que no era tan fuerte en la antigüedad clásica entre hechos y valores, entre una visión prescriptiva y una descriptiva de la democracia, aparece en la era moderna. Dicha tensión, muy lejos de aliviarse, se agudiza en tanto la democracia se vuelve un referente universal.

Si se ha hablado de un "socialismo real" muy distante de los ideales y valores que desarrolló el pensamiento socialista en el siglo XIX, con la democracia no ocurre algo distinto. No es sólo producto de la confusión terminológica imperante, ni del embozamiento en que se mueven las corrientes de pensamiento en este fin de siglo. Ocurre que, tendencias históricas que han terminado por volverse predominantes le han impreso su marca a la democracia en que se han reconocido. Así como Stalin se apropió de la noción de socialismo y logró hacer de su interpretación y experiencia particular una figura hegemónica dentro de la cultura de la izquierda de mediados de siglo, así la democracia constituida presenta los rasgos del triunfo y consolidación de la democracia liberal europea y angloamericana. Tan omniabarcante se ha vuelto dicha versión de la democracia, que es difícil moverse fuera de las dimensiones que han instituido como verdaderas y válidas. Dicha democracia predominante se encuentra muy lejos de la dimensión valorativa desarrollada por los intelectuales democráticos, y bastante distante de la experiencia ateniense. Si bien presenta rasgos de continuidad e identidad con la idea democrática, no son menores los puntos y elementos en que se aleja de ella. No nos referimos sólo a la diferencia que se puede encontrar con la democracia antigua o con la lectura romántica de Rousseau, sino en la tensión que se puede detectar entre un escritor realista como Tocqueville, que recupera la llamada democracia americana del siglo XIX, con la realidad del siglo XX. Hasta un autor más empírico, como Tocqueville, conforma un proyecto democrático, que mantiene tensiones con la historia real de la democracia.

Contra lo esperado, la democracia sigue siendo un ideal y una aspiración en construcción tan distante como el mismo socialismo. Lo que no quiere decir que no existan en la realidad rasgos democráticos centrales y procesos de democratización en marcha. Si evitamos confusiones, y rastreamos la democracia en su historia y su cultura, y sabemos deslindarla del liberalismo y la cultura republicana, podemos percibir críticamente la visión dominante sobre la

democracia. Autores contemporáneos ya clásicos como Dahl, no pueden dejar de reconocer que las democracias actuales están tan lejos de un ideal democrático, que lo menos que se puede hacer es no llamarlas democracias. Dahl las define como poliarquías².

La distancia entre los valores y la realidad enajenada mantiene una vertiente doble por donde discurre la problemática democrática de nuestro tiempo. Hay rasgos propios de la democracia real que se han tornado tan universales, que no podemos sino aceptar que son un punto de partida necesario para la crítica de la democracia moderna, y para el despliegue de formas de democracia avanzada o superior. Son rasgos que se mantienen soterrados o que logran imponerse sobre la adversidad o sobre formas autocráticas. Son dichos rasgos democráticos los que han permitido hacer del ideal democrático el imaginario social y colectivo más importante de la actualidad. La democracia como aspiración de gobierno popular, como autodeterminación y soberanía. La democracia como una tendencia hacia la igualdad política y social. Como reconocimiento de la libertad individual y civil, así como la aceptación de la diversidad. Como tendencia a la proliferación de la tolerancia y la búsqueda del consenso. La democracia como el derecho a la elección y a la construcción responsable de nuestro futuro, son otros tantos tópicos que nos hablan de un proceso de democratización que está más allá de las formas imperantes, y que instala la lucha democrática dentro de una perspectiva emancipatoria y por la conquista de una civilización superior. Y sin embargo, la democracia de nuestra época mantiene también esta profunda tensión: la que existe entre la democracia instituida que se liga y vincula a los grandes poderes e intereses establecidos, y la democracia como aspiración y como ideal colectivo de hombres y mujeres, que tratan de superar el presente y construir un futuro mejor. La democracia es el espacio y la confluencia histórico-social de fin de siglo en que se dirime el futuro del mundo.

Quiero cerrar la introducción manifestando mi agradecimiento a los apoyos institucionales y personales, que he recibido para la realización de este texto. En particular a la Universidad Pedagógica Nacional, institución para la que he prestado mis servicios, y que me permitió realizar el trabajo de investigación. Agradezco a las personas que han leído las versiones iniciales y que me han hecho observaciones y comentarios, como es el caso de Francisco Covarrubias, Heliodoro Galindo, Yolanda Meyerberg, Gina Zabludowsky, José Florencio Fernández Santillán, Alfredo Romero, Víctor Muñoz y Leonardo Valdés. Por último, quiero precisar que la discusión sobre la democracia sería bizantina e insustancial, si no fuera por los procesos democratizadores en que que está inserto mi país y el mundo. A esa historia silenciosa y oculta que está cambiando el mundo, y que he

²Dahl, Robert. La democracia y sus clásicos. Dahl concibe que la democracia se encuentra en la experiencia clásica, y le llama poliarquía a los gobiernos del siglo XIX y XX, que han vivido procesos de democratización que si bien se acercan al ideal democrático, no han logrado reconstruir un demos como el de la época clásica. Se puede revisar la quinta parte del texto.

tratado de recuperar para la reflexión, también va mi agradecimiento que no tiene precio, ya que de ella he formado parte y seguiré siéndolo en tanto la vida nos siga sorprendiendo.

**CAPITULO 1: LA DEMOCRACIA
EN LA MODERNIDAD**

Capítulo 1: La democracia en la modernidad.

1.1.- La democracia de los antiguos.

La idea de democracia nace desde hace unos dos mil cuatrocientos años. En el tránsito del siglo VI al V A.C., la ciudad-Estado de Atenas vive una transformación sustancial en su vida social y política. Algunos autores ubican el año 508 A. C. cuando después de una breve guerra civil se instaura el régimen democrático en Atenas¹. Antes de ello, los Estados griegos se habían expandido y crecido al abrigo de gobiernos monárquicos y oligárquicos. El triunfo de la democracia ateniense fue producto de la victoria de una facción política del Estado ateniense, la cual abrió la participación política a la ciudadanía. La democracia nace como un gobierno de los muchos, o como un gobierno del pueblo. Es una forma de gobierno distinta al gobierno de uno (monarquía) o al gobierno vinculado a los dueños del poder económico (oligarquía). El demos es el presupuesto que constituye la democracia. El demos se vincula a la existencia de la ciudad. Todos los ciudadanos libres conforman el demos o cuerpo soberano. Es una minoría de la población comparada con los esclavos, las mujeres y los extranjeros o los inmigrantes, y sin embargo, es un régimen político asentado sobre una mayoría soberana de ciudadanos.

El demos se reunía en una asamblea, que era la máxima autoridad de la democracia. Las cifras hablan por sí solas. Se calcula que alrededor de seis mil ciudadanos atenienses conformaban el quórum de la asamblea². Las reuniones de la asamblea eran periódicas y era un organismo que no tenía límites. No existía ningún poder o autoridad por encima del cuerpo soberano. Existía un consejo de 500 ciudadanos y comités de 50 que organizaban y administraban la vida de la ciudad, pero virtualmente todos los miembros de la ciudad eran susceptibles de participar en el gobierno de la misma³. En la medida que las funciones directivas eran rotativas y se designaban al azar, cualquier miembro de la asamblea podía ser depositario de una actividad administrativa. De hecho, es posible pensar que casi toda la ciudadanía habría sido integrante de algún consejo o comité. El gobierno y la administración estaban integrados al cuerpo soberano y no se conocía el desprendimiento de un cuerpo por encima del demos, ni la especialización. Por dichas características, Sartori ha llegado a sostener que la ciudad ateniense no era

¹Fintley, Moses. *Vieja y nueva democracia*. Págs. 157-159.

²Held, David. *Modelos de democracia*. Págs. 36-38.

³Ibid. Págs. 36-38.

una ciudad-Estado sino una ciudad-comunidad, por la ausencia del Estado⁴.

Dicha democracia presenta un carácter exclusivo. Si bien conforma una visión igualitaria donde todos los ciudadanos tenían los mismos derechos y deberes en la comunidad, dicha igualdad estaba precedida de una visión antropológica⁵. Como los esclavos y las mujeres eran parte de la vida doméstica no debían ser ciudadanos ni participar en política. Sólo el hombre que podía discernir (el ateniense varón mayor de 20 años) era miembro del demos y participe de sus decisiones y responsabilidades⁶. La igualdad se detenía en el ciudadano ateniense, ya que fuera de Atenas y de la ciudadanía de su interior, se terminaba la igualdad y se desarrollaba un vínculo de desigualdad. La democracia ateniense era posible con la exclusión de los hombres y mujeres vinculados al trabajo manual y la vida doméstica, y de los extranjeros. Es significativo, que el demos ateniense coexistiese con el imperio, pues la igualdad que se propugna hacia el interior, se desvanece en la actitud de sometimiento imperial que Atenas mantiene con ciudades más débiles. Dicha condición excluyente, lleva a pensar que el igualitarismo ateniense y las condiciones de equidad en que se mantiene son posibles sobre el sometimiento de pueblos débiles y de no-ciudadanos.

La democracia ateniense es directa. Es una forma de autogobierno y autodeterminación que no se ha repetido nunca más sino por momentos esporádicos. No existe ninguna mediación entre el ciudadano y la toma de decisiones, de modo que la deliberación es abierta y pública. El ciudadano toma la palabra y la argumentación permite la construcción de un consenso y de una unanimidad. Si bien se llegaba a votar, y existían decisiones por mayoría, se tendía a buscar consensar las opiniones para lograr las decisiones más inclusivas y acertadas. La Asamblea se reunía periódicamente, llegando a sesionar un mínimo de cuarenta veces al año. Las sesiones se realizaban en una colina al aire libre llamada Pnyx⁷. En ellas se daban los debates y discusiones que permitían tomar

⁴Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos. Págs. 344.-345.

⁵Bovero, Michelangelo. Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia. Pág. 158. En dicho texto Bovero concluye en que la idea de ciudadanía es la misma en la antigüedad y en el mundo moderno. La diferencia es la concepción sobre el hombre: "Así pues, entre la democracia de los antiguos y la de los modernos -por lo menos siguiendo ciertas versiones ideales de ambas- no ha cambiado sustancialmente el concepto de ciudadano, que se identifica con el individuo considerado como sujeto capaz de voluntad racional, por ello mismo dotado de dignidad política; lo que ha cambiado sustancialmente es la concepción antropológica con base en la cual era reconocido como un sujeto capaz y digno sólo el varón libre por nacimiento."

⁶Held, David. Op. cit. Págs. 38-39.

⁷Finley, Moses. Op. cit. Págs. 135-137.

las decisiones del demos, por lo que el vínculo era cara a cara. En la medida que cualquiera podía tomar la palabra y se podían extender las discusiones, y que existía la libertad para expresar públicamente la opinión, se trataba de que el ciudadano ejerciera su derecho con responsabilidad. Incluso se instituyeron mecanismos que prevenían las posturas irresponsables y perniciosas para el demos y la ciudad. La *graphe paranomon*, era un mecanismo judicial por el cual el ciudadano era juzgado, por haber realizado una propuesta "ilegal", o por sacar a discusión un punto que ya había sido debatido y resuelto con anterioridad". El ostracismo era un castigo que se imponía a los integrantes del demos que cometieran faltas graves contra el cuerpo soberano, y consistía en retirar de la vida pública al ciudadano que cometiera el delito. Existían mecanismos de coacción por los que se regulaba y definía la participación popular, sin embargo, las decisiones sobre castigos y reprimendas recaían también en las decisiones de la asamblea.

Una democracia directa se sustenta en el peso de la oratoria y de la argumentación. La crítica que se ha hecho a la democracia antigua es que cedía el espacio para que el demagogo actuara y persuadiera al demos. Se ha ponderado dicha democracia con la democracia indirecta, y se ha dicho que la segunda garantiza una mejor toma de decisiones, ya que los contrapesos y los filtros institucionales e indirectos que se han creado, evitan las decisiones precipitadas y matizan las resoluciones. Tanto la demagogia como la decisión fácil se pueden concebir donde el peso de los intereses y la existencia de facciones permite inducir una determinación. En términos claros, el demagogo es el ciudadano que le habla al demos y no ve más que por su provecho personal, y al ejercer la oratoria y el discurso con irresponsabilidad, promete y dice cosas que distorsionan la realidad. El demagogo existió en la antigüedad y los críticos de la democracia antigua han magnificado su papel y función en el cuerpo. Pero hay algo que no se puede dejar de lado. La vida de los antiguos no estaba tan determinada por los intereses personales, como lo estaría siglos después. La política antigua es positiva en tanto busca la virtud. La democracia antigua se sustenta en la idea del bien común y de la consecución de la virtud pública, de modo que el demagogo debía bregar contra esto. En la medida que el bien común era un ideal constante de la ciudadanía democrática, la responsabilidad limitaba y frenaba el ejercicio de la libertad política. Las decisiones irresponsables y precipitadas o la influencia del demagogo sobre las resoluciones en la vida antigua no serán tan distintas del peso que tienen en la época moderna, donde la política virtuosa y la búsqueda del bien común fenecen ante el crecimiento del interés privado.

En la democracia ateniense no existía la privacidad como una circunstancia de la ciudadanía. Lo privado se diluye en lo público. La libertad existente es la llamada libertad positiva, donde el hombre se realiza y libera pero en su compromiso con el público. El hombre de la antigüedad es racional y tiene capacidad de discernimiento, pero ello lo realiza ante el público y el demos. El hombre orientado hacia actividades privadas es visto con desdén y es considerado como un egoísta, ya que la virtud se obtiene con la afirmación de la libertad positiva. La libertad

*Finley, Moses. *Ibid.* Págs. 90-91.

antigua se realiza ante y a través de la ciudad y el público, de manera que no se da la libertad como resistencia o como conquista de un espacio privado e íntimo. No es que no existiera la vida cotidiana, ni que no hubieran actividades que el hombre realizara por su cuenta. Existían, pero eran las actividades domésticas y del mundo del trabajo, que eran inferiores ante la política, considerada como la actividad superior del hombre antiguo. Pericles lo decía de la siguiente manera:

*"Nuestros hombres públicos, atienden a sus cuestiones privadas además de la política, y nuestros ciudadanos ordinarios, pese a sus laboriosas ocupaciones particulares, siguen siendo jueces probos en las cuestiones públicas. En vez de considerar la discusión como un estorbo en el camino de la acción, pensamos que es el paso previo indispensable para cualquier acción sensata"*⁹.

La democracia ateniense configuró como nunca la idea de una ciudadanía activa. Por mencionar un caso, la educación, si bien cumplía un ciclo en el hogar y la familia, era una educación incompleta si no se apropiaba del aprendizaje colectivo de la vida política. La base de la educación antigua se encontraba en el demos y en la ciudad.

Para una comunidad democrática como la ateniense los intereses individuales y grupales tienen que ser mínimos, ya que no se sustenta sobre el conflicto o la pluralidad, sino sobre la armonía y la búsqueda de la convivencia. Existían facciones y diversidad de opiniones y posturas, pero eran desintegrables, se hacían y rehacían según la discusión y el problema a resolver; no eran grupos de interés permanente o profesional. Eran agrupaciones efímeras y endebles, ya que estaban supeditadas a la dinámica del cuerpo soberano. Se puede decir sin exagerar que por encima del individuo y de los grupos particulares se levantaba el demos, como autoridad indiscutible y superior. El bien común y la voluntad general eran fuertes marcos de referencia en la búsqueda de la unanimidad y el consenso, por lo que tenían que sustentarse en una uniformidad y homogeneidad máxima. No existían grandes diferencias étnicas, raciales, culturales o religiosas; no había partidos políticos ni clubes profesionales. Las diferencias no eran antagónicas ni insuperables. La tendencia a la armonía, era superior a la tendencia a la diversidad.

La idea de igualdad estaba en la base de la democracia. Dicha igualdad era entendida como igualdad en el derecho a hablar en la asamblea de gobierno (*isogoría*) y como igualdad ante la ley (*isonomía*)¹⁰. Ambos principios garantizaban la tendencia a la igualdad política. Existían élites pero eran móviles y abiertas, y debían estar permanentemente activas para evitar que la asamblea les retirara el apoyo. El liderazgo, por el compromiso cara a cara debía mantener una vinculación incesante con el demos y sus determinaciones. La tendencia a la igualdad tenía en la asamblea el vehículo de mediación política e institucional y la desigualdad social

⁹El texto de Pericles fue citado por Dahl, Robert, en la obra citada más arriba. Pág. 27.

¹⁰Dahl, Robert. Op. cit. Pág. 22.

existía, pero también ella era regulada por mecanismos que la asamblea había instituido. Se narra que para evitar que el demos cayera en manos de una plutocracia activa y politizada, se instituyó un salario que se entregaba a los que asistieran a las reuniones del demos. El *μισθός ἀκκιεσθητός* era un sueldo módico que permitía que todos los ciudadanos que pudieran y quisieran asistir a las sesiones de la asamblea lo pudiesen hacer¹¹. Ello no evitaba que se llegaran a dar tendencias de cierto predominio, como lo fue durante un tiempo el peso del demos urbano, sobre la ciudadanía más alejada. Por lo demás, la diferencia social entre el cuerpo soberano, no era tan profunda ni antagónica como la que existía entre el ciudadano libre y el esclavo: ella era el gran fundamento de la desigualdad social de la democracia ateniense.

Para que la homogeneidad prevaleciera era preciso que la ciudad-Estado tuviera un límite poblacional y espacial definido. Cualquier crecimiento hacia los lados, o hacia dentro (en términos de especialización y profesionalización) hubiera provocado la disolución del vínculo comunitario del demos. Funcionó de esta forma porque la escala de la ciudad lo permitía, ya que la sociedad ateniense era sencilla y simple. La armonía era posible porque aún no existía la creciente diferenciación y especialización de una sociedad más desarrollada y compleja. La democracia directa sólo era realizable en el ámbito de una población restringida y delimitada, pues si bien la asistencia a la asamblea podía ser fluctuante y no siempre era la misma gente la que participaba, el horizonte democrático era delimitado, y la expansión se controlaba. La igualdad se podía cumplir ya que existía la equidistancia ante el poder y no existía una pirámide política o un cuerpo gubernamental diferenciado del demos soberano. Autonomía e independencia eran válidas, pues el ciudadano estaba en igualdad de condiciones no en la forma ni en la letra, sino en una realidad transparente y observable. La democracia era visible hacia todos y los compromisos eran cara a cara, de donde el carácter personal de la política lograba evitar la toma de distancia de alguna institución o cuerpo con respecto al espacio soberano que recaía en la asamblea democrática.

Es claro que la democracia ateniense no fue un sistema de gobierno perfecto. Tuvo períodos de una cierta estabilidad y florecimiento como el llamado siglo de Pericles, pero también de inestabilidades y conspiraciones, como la etapa de los demagogos y las recaídas oligárquicas que vivió; pero está muy lejos de ser el gobierno inestable y tumultuario que han indicado sus detractores. La visión de la democracia griega nos ha llegado fundamentalmente por los intelectuales: literatos, historiadores o filósofos; y la intelectualidad fue crítica ante los alcances de la democracia griega. Desde entonces se manifiesta un cierto desdén aristocrático de la inteligencia, hacia un gobierno que se apoyaba en el pueblo y que tendía por lo mismo hacia la medianía y la igualdad. La idea que Occidente se hizo de la democracia por las construcciones teóricas de los hombres de letras, fue lo que se transmitió sobre la democracia ateniense. Aún hoy los informes son contradictorios y ambiguos en muchos datos y referencias sobre la época. Sin embargo, no hay que perder de vista que el esplendor ateniense se da durante la era democrática.

¹¹Mossé, Claude. Historia de una democracia: Atenas. Pág. 91.

Que ésta se instaure durante cerca de dos siglos, con sus intervalos de restauraciones oligárquicas. La democracia ateniense estuvo muy lejos de ser una experiencia efímera e irrelevante. Es una referencia obligada de la época clásica.

La caída de la democracia ateniense tuvo que ver con el crecimiento de los intereses y con el aumento de la desigualdad social. La derrota del imperio ateniense en el exterior coadyuvó a precipitar la crisis del sistema democrático. Las tendencias que habían modulado el ascenso del interés se fueron diluyendo. La crematística y el imperio de la moneda harían que la diferenciación y el interés oligárquico salieran adelante ante la crisis de la sociedad democrática. Luego de la caída de la democracia ateniense, la idea que se forjó Occidente sobre la democracia fue la visión de un gobierno inestable y débil, que sólo había podido funcionar en ciudades-Estado, y que si bien garantizaba una cierta fortaleza en su interior, hacia el exterior era un gobierno débil. Un Estado preparado para la dominación y la guerra, una ciudad constituida para el desarrollo y el perfeccionamiento civilizatorio, debían ser gobernados por minorías o por un mando fuerte y enérgico concentrado en una persona. Los cambios y transformaciones que viviría el mundo occidental hacia el futuro hacían inviable una forma de gobierno de amplia participación popular. Algunas ciudades medievales mantuvieron de algún modo viva la imagen de la democracia clásica, pero nunca llegaron a tener la importancia para la historia universal que tuvo la democracia ateniense.

El tratamiento que le dieron a la democracia los escritores clásicos y del medievo, enterraron toda pretensión de revitalizar las tendencias democráticas. Democracia era entendida como gobierno de muchos, de la muchedumbre, del tumulto y de los pobres. Se forjó la imagen de su ineficacia y de su anacronismo, ante la necesidad de la fuerza y la coacción como mecanismos de gobierno. Durante siglos, dentro de las tipologías clásicas de las formas de gobierno la democracia aparecía como la forma inferior, muy susceptible de caer en la oclocracia y en la demagogia. La monarquía fue enaltecida por muchos autores por la concentración del mando y la autoridad, y por la señal de fortaleza y seguridad que brindaba. Mientras más grandes eran los Estados y los imperios, y más se requería la concentración de la voluntad, más se concentraba el poder y la autoridad. La aristocracia era entendida como gobierno de los más aptos y capaces. Como la idea de democracia que se tenía era la de la democracia directa, se le veía como inviable y muy esporádica, de modo que sólo Estados pequeños y sin divisiones sociales podían sostener un gobierno democrático. Aún así se exponían a los peligros de inestabilidad interna, y sobre todo al riesgo de la agresión externa. Lo más que se concedía en el pensamiento político a la democracia, es que se integraran algunas de sus características en un gobierno mixto, que incorporara lo mejor de la monarquía, la aristocracia y de la democracia¹². Los momentos deliberativo y participativo que

¹²Cicerón, Marco Tulio. *Tratado de la república*. Pág. 29. Cicerón se instala dentro de la corriente que recupera la idea del gobierno mixto como el ideal de las formas de gobierno. Luego de repasar con su análisis a la monarquía, la aristocracia y la democracia, concluye de esta forma: "Siendo esto así, paréceme que de las tres primeras formas es preferible la monarquía; pero esta misma es inferior a un

tenían los Estados eran vistos como momentos democráticos en un ámbito general, donde el gobierno central tendía o a la monarquía o a la aristocracia. La democracia se vería relegada durante siglos a una condición subordinada, y sólo el tránsito a la modernidad la desenterrará y tenderá a convertirla en el modelo principal de los gobiernos y la cultura de la civilización moderna.

1.2.- El tránsito a la modernidad.

La modernidad ha sido un tema muy debatido. Se ha discutido sobre sus fundamentos, su contenido y los límites en que se encuentra. La modernidad nos ha desgarrado y estamos marcados por ella. La sensación de ser modernos es común a nuestra época. ¿Qué es la modernidad? ¿En qué sentido nos encontramos en ella, y en qué medida se está superando esa condición? Y sobre todo, ¿en qué momento la democracia ha sido recuperada por la experiencia de la modernidad? ¿Cuál es el gozne que se ha abierto entre ellas? ¿Cómo es posible que una experiencia de gobierno propia de una ciudad comunitaria sea traída como la forma de gobierno de la era más cambiante y compleja de nuestra historia?

La modernidad es el momento de la historia universal en que se seculariza la naturaleza y la sociedad. Tiene en la formación de la subjetividad su sello distintivo. Es la toma de distancia del sujeto con relación a su entorno, es el descentramiento de la subjetividad, y la ruptura del vínculo sagrado con el universo mítico¹³. Donde existía la continuidad en la escala del ser, la subjetividad genera una ruptura y discontinuidad, que pulveriza el universo amurallado y orgánico de la sociedad y el mundo tradicional. El sujeto ve hacia adelante y trata de reapropiarse del universo perdido a partir de la racionalidad. La racionalidad acompaña a la formación de la subjetividad. Y sin embargo, la racionalidad moderna es distinta de la de los antiguos. La racionalidad y la discusión argumental en la democracia ateniense es realizada en público y en completa armonía con el espacio del demos. La

gobierno que reúne lo mejor que aquellas tienen y amalgame en justa proporción los tres poderes."

¹³Habermas recupera la discusión sobre la modernidad. Al destacar la subjetividad en la era moderna, se apoya en Hegel, al cual considera el autor que desarrolla la subjetividad, entendida como la relación del sujeto consigo mismo (Pág. 28). Desde esta idea de la subjetividad, analiza la modernidad estética que tiene en Baudelaire un claro representante, siendo dicha modernidad concebida de la siguiente manera: "Para Baudelaire se confundían en ese momento la experiencia estética con la experiencia histórica de la modernidad. En la experiencia fundamental de la modernidad estética se agudiza el problema de la autofundamentación porque aquí el horizonte de la experiencia del tiempo se contrae a una subjetividad descentrada, liberada de las convenciones perceptivas de la vida cotidiana". Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Págs. 19-20.

racionalidad moderna es una experiencia subjetiva individualista e íntima¹⁴. Se vincula a la gestación de una subjetividad negativa, que construye una dimensión privada que crece incesantemente, y es un factor de perturbación de la continuidad del conjunto de las sociedades modernas.

Subjetividad, racionalidad y la emergencia de lo privado, son otros tantos tópicos que fundamentan la experiencia de la modernidad. Se pueden encontrar en la historia diferentes acontecimientos que precipitan y apuntalan el proceso de gestación de la modernidad. La Reforma protestante por la interpretación individual y subjetiva de los textos sagrados, el Renacimiento por la irrupción de una subjetividad artística que subvierte el orden amurallado del Medievo, y el descubrimiento de América por la apertura de nuevas rutas y la ampliación del horizonte económico y comercial de los países europeos, son tres acontecimientos históricos que abren el camino para la proliferación de la experiencia de la modernidad; sin embargo, en el terreno político, son las revoluciones francesa y la norteamericana, las que ponen en el centro del debate la crítica de la sociedad aristocrática y feudal, y la construcción de un nuevo orden establecido sobre la base de la soberanía popular.

Serán los individuos ciudadanos los que elijan y definan las políticas de las respectivas naciones. Aunque ambas experiencias darán lugar a versiones distintas de la democracia moderna, se asienta el fundamento de la legitimidad del poder y los gobiernos en el consenso de la ciudadanía que surge, y no de la fundamentación divina del poder monárquico o en la excelencia de una minoría aristocrática. Los movimientos históricos que apuntaron hacia la formación de una ciudadanía democrática, se hicieron portadores de la experiencia de la subjetividad moderna, en tanto se concebía que cada individuo ciudadano podría discernir las políticas y las orientaciones que se tomaban. Las revoluciones políticas y sociales no hicieron sino llevar a las consecuencias más extremas las aspiraciones de los ilustradores y del iluminismo.

En el pensamiento ocurre el cercioramiento y autocercioramiento de la gestación de una subjetividad¹⁵. El orden deja de ser algo recibido y que debe ser cuidado

¹⁴El antecedente inmediato de los procesos sociales mencionados se encuentra en la Ilustración europea, que creó una variedad de posturas sobre el despliegue de una individualidad esclarecida. El ascenso de la ciudadanía, no se puede entender sin la creciente individuación que experimenta el mundo con el desarrollo de las sociedades modernas. El individualismo puede ser entendido como lo señala Lukes, como una tendencia que se afirma en el respeto a la dignidad humana, la autonomía, la intimidad (o lo privado) y el autoperfeccionamiento. Lukes, Steven. *El individualismo*. Pág. 155.

¹⁵Habermas piensa que Hegel es el autor que lleva a la reflexión este momento de autocercioramiento de la gestación de una subjetividad: "Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desajustamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella".

y protegido por los mejores hombres de la sociedad, para ser un orden racional en proceso de construcción y edificación¹⁶. La voluntad humana que se deduce de la experiencia de la subjetividad enaltece al ciudadano moderno, y conlleva a un desplazamiento del fundamento de la legitimidad histórica. En la modernidad se recupera la tradición democrática, por la relevancia de la ciudadanía en la construcción del nuevo orden y da lugar a la conformación del proyecto social. La modernidad enaltece el futuro, y desacraliza el pasado. El presente es entendido como un tránsito constante hacia el futuro. La proyección de otra sociedad, otro Estado y otro orden es común a la modernidad. Todo cambia, nada perdura. La sensación de la mutabilidad del mundo real y espiritual abre el horizonte hacia el futuro, y nos vuela hacia un mundo imaginario, que siempre está en vías de construirse. La superación del pasado, en el tránsito por el presente es el resultado de la búsqueda incesante del porvenir.

Habermas menciona que con Hegel empieza el pensamiento filosófico moderno, pues existe un autocercioramiento, y la racionalidad centrada en el sujeto, es el encuentro del sujeto consigo mismo¹⁷. Sólo hasta el siglo XVIII el pensamiento comienza a reconocer los grandes cambios que desde el siglo XV estaban ocurriendo en el mundo. La subjetividad moderna se construye desde diferentes dimensiones: la reforma creó una subjetividad religiosa protestante e individualista; el individualismo romántico de las corrientes alemanas, concibe el enriquecimiento de la subjetividad por la cultura y el desarrollo de la diferencia y la distinción¹⁸;

Op. Cit. Pág. 28.

¹⁶Lechner plantea como la democracia se identifica con el proceso de secularización que se vive con la modernidad, por ser un proyecto en construcción que requiere de la responsabilidad de la ciudadanía: "Nos encontramos ante un nuevo umbral de la secularización con el consiguiente desamparo. Todo cae bajo sospecha: ¿quién es el otro y quién uno mismo? No sólo el futuro, siempre imprevisible, incluso la realidad existente deviene inabise. Anuladas las garantías, disuelto lo establecido, todo parece posible. Con la pregunta por 'lo posible' nos instalamos en la incertidumbre. De esta incertidumbre nace la democracia moderna". Lechner, Norbert. Los patios interiores de la democracia. Pág. 121.

¹⁷Como se ha señalado, Habermas lo concibe así porque la filosofía hace del sujeto el problema central: "Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del autocercioramiento de la modernidad hasta el punto de que hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía." Habermas, Jürgen. Op. cit. Pág. 28.

¹⁸Lukes habla de los diferentes tipos de individualismo que se han desarrollado. Destaca el caso de los alemanes a los que identifica con una corriente no

el individuo prometeico es un hombre esclarecido que refleja una visión de un ser emancipado y con capacidad de elección racional; el hombre económico, es el individuo emprendedor que no se detiene ante nada. En la cresta de la experiencia moderna, la filosofía nietzscheana cercana al nihilismo, ha configurado la figura del individuo alentado por la voluntad de poder y los excesos de la subjetividad moderna. Son distintas las experiencias subjetivas, como diferentes los proyectos y aspiraciones que encarnan y representan. En el interior de la misma experiencia moderna se ha desatado una pugna histórica: es por el tipo de modernidad que se desplegaría, y por cómo regularla.

Se ha concebido que la racionalidad instrumental, de acuerdo a fines, que ha nacido en la empresa capitalista y en la burocracia pública, es el prototipo de una modernidad triunfante¹⁹. Es la modernidad sustentada en una incesante acumulación de objetos externos, que se expresa en la gestación de un individualismo posesivo, que sustituye la pretensión ética o emancipatoria del individualismo filosófico, por el consumo y el hedonismo exacerbado. Es la modernidad concebida como la construcción de un orden externo donde el crecimiento del mundo acumulado y de la realidad sistémica han tornado anacrónicos otras formas distintas de modernidad, o de despliegue de la subjetividad. La idea de modernización se liga a la vertiente dominante de la modernidad instaurada. Esta idea queda más clara, por la lectura de los clásicos norteamericanos del pensamiento conservador. En la visión de dichos autores se ha construido una visión dual entre modernidad y tradición. La modernidad es su modernidad, y la tradición es todo lo que escapa al mundo construido por ellos. En esta dicotomía, la modernización es el llamado proceso por el cual las "sociedades modernas" llevan la civilización a los pueblos y sociedades tradicionales²⁰.

ilustradora, pero que reitera la importancia del despliegue de la individualidad: "La idea alemana de la individualidad ha tenido una historia notable. Desde sus comienzos como culto al genio y originalidad individuales -especialmente en cuanto al artista, subrayando el conflicto entre individuos y sociedad, así como el supremo valor de la subjetividad, soledad e introspección-, siguió diversas líneas de evolución..." Lukes, Steven. Op. cit. Págs. 28-29.

¹⁹Habermas concibe que la racionalidad desplegada ha sido la "de acuerdo a fines" la cual ocupa el espacio económico y administrativo. Op. cit. Págs. 11-12. La idea de la racionalidad de acuerdo a fines se encuentra en la obra de Weber: "Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual *sopesa* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien *no actúa ni* afectivamente (emotivamente, en particular) *ni* con arreglo a la tradición..." Weber, Max. Economía y sociedad. Pág. 21.

²⁰La modernidad se identifica con los cambios operados a nivel mundial, que se concentraron en dos regiones del planeta. Eisenstadt lo refiere así: "Desde el punto de vista histórico, la modernización es el proceso de cambio hacia los tipos de

Estados Unidos refleja este modelo prototípico de la dominación política y cultural. Los colonos ingleses que llegaron a Norteamérica se encontraron con un vasto territorio vacío, que de una manera incesante colonizaron. La imagen de la locomotora que se desplaza con rapidez hacia el Oeste es una imagen sintomática de la penetración del progreso hacia territorios inhóspitos o hacia terrenos de pueblos desprotegidos. Es la imagen de la secularización por la dominación material.

La modernidad es una experiencia múltiple y que tiende a la diversidad por su mismo carácter. El sujeto transforma el mundo por la producción, la ciencia, la técnica, la cultura, la política o el arte. Cambiar la realidad y generar una búsqueda incesante es propio del ser moderno. Pero estos modernos disputan entre sí. Se debaten y luchan los diferentes proyectos y experiencias sociales. Algunas han salido avantes y otras han sido derrotadas, y están soterradas. Existe un discurso dominante y una visión sustentada en la realidad cristalizada, que se presenta como la única concebible. La modernidad económica y capitalista ha triunfado sobre las otras formas de modernidad alternativas y posibles. La modernidad como el crecimiento del mundo acumulado y material es hegemónica, en tanto es dominante, y en torno a ella se subsumen el resto de las experiencias modernas y de las formas tradicionales. Marx ubicó esto desde el siglo pasado, como la centralidad que estaba adquiriendo la relación material, como la intersubjetividad que se construía a partir de la primacía del mundo acumulado y sistémico, y cómo ésta tendía a absorber las formas culturales y las relaciones sociales no capitalistas y anticapitalistas. La subsunción real del capital la llamó Marx al momento en que se pasa de la primacía formal de la vida capitalista, a una penetración determinante en todas las áreas y aspectos de la vida social. Marx intuyó que el crecimiento del fenómeno mercantil y monetario era una forma de expresarse del ascenso de la sociedad burguesa²¹.

La racionalidad instrumental del empresario es la dominante. La cultura política que ello ha creado ha sido catastrófica para la experiencia democrática. Democracia y capitalismo son entidades distintas, representan dos tipos alternativos de modernidad. A no ser que queramos entender por democracia la fórmula tecnocrática de la democracia gobernable, donde tópicos como el de soberanía popular son vistos como anacrónicos dada la complejidad de la sociedad moderna. La democracia es el hilo de la otra modernidad no potenciada, y que está subsistiendo de una manera soterrada ante la modernización capitalista. La democracia se instala dentro de la recuperación que la subjetividad histórica de la

sistemas sociales, económicos y políticos que se establecieron en la Europa occidental y en la América del Norte, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, se extendieron después a otros países de Europa, y en los siglos XIX y XX a la América del Sur, y a los continentes asiático y africano". Eisenstadt, S. N. Modernización. Movimientos de protesta y cambio social. Pág. 11.

²¹El desarrollo más extenso de esta temática se encuentra en El capítulo VI del libro I de "El Capital" de Carlos Marx.

modernidad hizo de la ciudadanía. Si bien el vínculo del capitalismo con la gestación de la democracia moderna era indisoluble en un primer momento, ello era debido a que la extensión del fenómeno industrial y tecnológico, requería un universo abierto, una sociedad y un Estado que eran vistos como algo que debía ser producido. Si se produjeran en la fábrica y en la manufactura productos nuevos y elaborados que invadieran y transformarían el mundo entero, también se requería la innovación histórica para poner en marcha nuevas experiencias sociales y políticas. Bentham uno de los teóricos del utilitarismo inglés, diría que el progreso estaba logrando una serie incesante de descubrimientos, y que en la cuestión social se requería una reforma de los hombres y sus creaciones culturales²². El descubrimiento científico y la reforma moral y cultural eran indisolubles. Rousseau, el padre del democratismo moderno fue a los orígenes para reivindicar el derecho de libertad natural y sobre éste edificar un contrato político, que sería un producto de la voluntad libre y racional de los hombres. El contrato como un momento productivo de una nueva realidad política y social. La reforma cultural se sustentó en los preceptos democráticos.

La democracia de la modernidad, es la misma democracia antigua, que regresó por sus fueros, ¿o son entidades distintas, con ciertos rasgos de identidad? La democracia de la modernidad se ha construido sobre una escala distinta. Como lo señala Dahl, la gran transformación de la modernidad democrática, es que ésta se da sobre la base de un Estado-nación, a diferencia de la democracia antigua que se asentó sobre la base de una pequeña ciudad²³. Una democracia así, si bien reconoce la soberanía popular, y se sostiene sobre la base del consenso ciudadano, no conoce la democracia directa, sino formas diversas de democracias representativas. En Estados Unidos existe un sistema presidencialista, donde existe la concentración del mando y la autoridad durante un período de gobierno. En

²²Bentham lo planteaba de esta forma: "Los *descubrimientos y progresos* en el mundo natural corresponden en el mundo moral a la *reforma*; todo ello en el supuesto de que sea cierta la idea, comúnmente aceptada, de que en el mundo moral no queda nada por *descubrir*..." Bentham, Jeremías. Fragmento sobre el gobierno. Pág. 25.

²³Dahl lo señala de la siguiente manera: "La segunda gran transformación, de la cual somos herederos, se inició con el desplazamiento gradual de la idea de la democracia desde su sede histórica en la ciudad-Estado al ámbito más vasto de la nación, el país o el Estado nacional. Como movimiento político y a veces como logro concreto -no como mera idea-, durante el siglo XIX esta segunda transformación adquirió gran impulso en Europa y en el mundo de habla inglesa. En el siglo XX la idea de la democracia dejó de ser, como hasta entonces, una doctrina lugareña, abrazada sólo en Occidente por una pequeña proporción de la población del mundo y concretada a lo sumo durante unos pocos siglos en una minúscula fracción del planeta. Aunque está lejos de haber abarcado el mundo entero, en el último medio siglo la democracia, en el sentido moderno de la palabra, ha cobrado fuerza casi universal como idea política, como aspiración y como ideología." Dahl, Robert. Op. cit. Pág. 257.

países europeos como Italia, existe un régimen parlamentario donde la soberanía popular recae sobre un organismo representativo que es electo por la mayoría, y el jefe de gobierno está obligado a rendirle cuentas permanentemente. En ambos casos, el fundamento del gobierno está en el ciudadano, y sin embargo, por la forma institucional, se parecen más a los llamados gobiernos mixtos. El gobierno mixto que tanto fue enaltecido por los clásicos de la teoría política, era un gobierno donde se rescataba lo mejor de las diferentes formas de gobierno. El presidencialismo es una manifestación de la concentración de la voluntad en un sistema democrático. La concentración de la voluntad era el criterio sobre el que se asentaba la monarquía. Por eso, autores como Kelsen, han llegado a mencionar que el presidencialismo es una forma de gobierno autocrático, opuesta a la democracia²⁴. La jefatura de gobierno y la concentración del poder en una sola voluntad es un signo monárquico en las sociedades modernas. Los parlamentos y los organismos representativos, son reminiscencias aristocráticas en las sociedades democráticas. En la democracia indirecta la existencia de contrapesos institucionales y la pluralidad de poderes constituidos nos habla más de una forma de gobierno mixto, que de una democracia clásica. Como veremos al analizar el elitismo democrático, el argumento de la existencia de una élite política no es sólo de orden práctico, sino que nos habla de un tutelaje necesario. La democracia moderna ha tenido que coexistir con caracteres de formas de gobierno alternativas. Las reminiscencias aristocráticas, monárquicas y autocráticas en la democracia moderna no son menores, ya que sesgan el carácter de la democracia.

La democracia moderna se construye sobre un principio de libertad distinto. Las sociedades orgánicas habían impedido la gestación de una individualidad. En la misma democracia ateniense la esfera privada estaba subordinada a lo público, y la discusión y la elección racional se realizaba de frente al demos. La libertad positiva era el despliegue de una racionalidad que vivía en armonía con su entorno. La experiencia de la modernidad constituye una subjetividad orientada hacia la privacidad y la intimidad. Hay un significado distinto de la elección racional²⁵.

²⁴Kelsen opone la autocracia a la democracia, y clasifica el presidencialismo como una forma autocrática: "La república presidencial, en la que el jefe del ejecutivo es electo por el pueblo, sigue el modelo de la monarquía constitucional. El poder del presidente es el mismo o mayor que el de un monarca constitucional. Solamente en el dominio legislativo el presidente es menos poderoso que el monarca constitucional..." Kelsen, Hans. *Teoría general del derecho y del Estado*. Pág. 358.

²⁵Apter hace una lectura desde la modernización del papel que ocupa la elección racional en la creación de la modernidad: "La elección expresa supone racionalidad. En principio los hombres verán más de una alternativa como plausible. Las preferencias incluyen la gradación de prioridades, y los hombres razonables pueden discrepar acerca de esto. El debate y la discusión son, por eso, características de la modernidad. En realidad, para mí, son sus condiciones críticas y mínimas. Tanto los griegos como los romanos se aproximaron a ella, y ésta es la razón de que los consideremos fascinantes. Pero, como lo demuestra Fustel de Coulanges, los

Ante la opresión política, cultural y religiosa que reflejaban los momentos previos a la modernidad, la subjetividad del moderno es negativa, constituye una libertad contra el Estado, una libertad que apunta a la formación de un mundo privado distinto del público. Si el hombre se realizaba en la antigüedad en razón de su compromiso político y público, el hombre de la modernidad se realiza en una dimensión privatista y solitaria, donde lo público es una creación original e incesante de la intersubjetividad. Lo público no es un orden recibido que hay que cuidar y conservar, sino que es una creación cultural que obedece a los cambios que operan en la subjetividad individual y en el entramado que se conforma.

La democracia antigua era armónica y existía una relación continua entre el ciudadano y el demos. La democracia moderna es irruptiva, se asienta en el conflicto y la diversidad. Si la sociedad antigua tendía a la homogeneidad, el mundo moderno genera la pluralidad. El sujeto de la modernidad abre la diversidad de opciones y de circunstancias, y al hacerlo desnaturaliza los vínculos originarios. En la experiencia floreciente de la modernidad, todo era posible, y todo era experimentable. La democracia es traída a la modernidad porque permite la aceptación de una legitimidad secular sustentada en los cambios incesantes que experimentan las mayorías y las multitudes en la modernidad. En un mundo pulverizado y desgarrado, la autoridad no podría sobrevenir de una legitimidad divina, ni de la sangre o la herencia. La igualación que la democracia moderna trae consigo lleva a sus últimas consecuencias el ideal del ciudadano de la antigüedad. No existen franjas excelssas. La ampliación del sufragio, terminó con la limitación antropológica que sustentaba a la democracia antigua. Todos los hombres y mujeres son iguales, es una radical consigna del democratismo moderno, que supera al antiguo y lo pone en el orden del día de una realidad de creciente individualización.

La libertad negativa y la subjetividad, son los signos relevantes del democratismo moderno. El demos antiguo configuraba un espacio donde todos participaban y opinaban. El demos moderno es indirecto. El vínculo cara a cara se pierde en el Estado-nación. Los países se han unificado en torno a intereses comerciales y culturales. Los grandes Estados modernos reconocen la soberanía del pueblo, pero el pueblo nunca se reúne, ni delibera colectivamente. La figura teórica de la soberanía popular, es creada por Rousseau quien tiene viva la imagen de la democracia directa de las ciudades antiguas, o de las ciudades suizas. El demos actual no se reúne. Sólo se conforma a través de mecanismos indirectos como pueden ser las elecciones, y ahí el soberano sólo elige a los que deciden. La reminiscencia aristocrática de la minoría que gobierna es tal que la opinión pública es una opinión inducida. Los mass media ocupan el papel de la oratoria pública. La democracia antigua era el gobierno de la palabra hablada. En el primer momento de la democracia moderna, la palabra escrita sustituye la oratoria y la argumentación abierta de los antiguos. Todos los movimientos y partidos políticos modernos

rasgos esenciales de sus culturas se hallaban establecidos dentro del marco de la religión y de los vínculos de sangre, y para atribuirles modernidad hay que olvidar esto último." Apter, David. La política de la modernización. Págs. 27-28.

tuvieron en el periódico y en los escritos de los intelectuales un arma poderosa para hacerse de la opinión pública y construir así el espacio colectivo. La última etapa nos habla de un deterioro del papel del escrito y un ascenso vertiginoso de la imagen. La imagen es inducida por los mass media. El alejamiento del ciudadano con respecto a las decisiones fundamentales rompe la equidistancia entre los iguales, ya que no todos los ciudadanos están en el mismo plano con respecto a los poderes instituidos. En la democracia antigua los dirigentes tenían que hacerse del apoyo del demos de una manera constante, mientras en la democracia moderna se configuran poderes enormes por encima y al lado de la ciudadanía democrática que tornan irrealizable el ideal de una ciudadanía activa y participativa.

La base de la ciudadanía de la democracia moderna es el ciudadano pasivo y perezoso. La forma en que se ha constituido la participación de los ciudadanos es en una creciente individualización donde la esfera privada termina por ser más importante que la dimensión pública. En la modernidad el hombre no es sólo ciudadano del Estado. La ciudad y la nación no se reducen al Estado, ya que la civilidad se puede alcanzar al margen de la actividad estatal o política. La existencia de poderes intermedios es una condición de superación de la centralidad del Estado, como vehículo civilizatorio. La dimensión política pierde la condición virtuosa que poseía, y hay un claro desplazamiento hacia el mundo del interés privado. La política moderna no se asienta con base en la virtud pública o el bien común, sino en relación a la articulación de los intereses. Todo el mundo tiene intereses, y en todos los segmentos de la sociedad plural se desarrollan demandas, que presionan hacia los espacios públicos y colectivos. El interés individual se agrega a otros tantos para conformar un interés gremial o de grupo. El ascenso del interés en detrimento de otras dimensiones de la vida política, no es más que la representación de la creciente influencia de la modernización económica sobre la política.

La democracia antigua no se sustentaba sobre la base de intereses, ya que incluso se tendía a la uniformidad, y las diferencias no eran tan marcadas como lo son en la actualidad. Los intereses polarizan las sociedades y los gobiernos. La sociedad moderna se sustenta en el crecimiento incesante y la duplicación y complejidad de los intereses. La modernidad actual busca la diferencia y la distinción, y al hacerlo potencia una sociedad asentada sobre los intereses y la polaridad. La democracia tiende a la igualdad y el mundo de los intereses es un foco reproductor de la desigualdad en todos los órdenes. La democracia moderna regula la desigualdad y evita que ella se potencie. Los análisis de Marx sobre la igualdad política y formal que se dan en torno a la ley por el ascenso del fenómeno mercantil, permiten entender como dicho proceso se detiene en las puertas de la fábrica donde dos intereses antagonicos chocan y se enfrentan. Esta contradicción inherente de la sociedad capitalista que ha coexistido con la democracia, llevaron a las corrientes del marxismo a enfatizar el carácter formal de la democracia, sin destacar la contradicción insoluble que se presenta entre el ideal democrático y la realidad de

la acumulación capitalista²⁶.

La idea de sociedad civil es significativa en relación a la disputa a la disputa a la modernidad se ha dado, y que ha permanecido latente. La disputa por la modernidad y los alcances de ésta se vincula a la discusión sobre la democracia moderna, y a la viabilidad de configurar una propuesta de democracia avanzada, que enfle la subjetividad por un derrotero distinto al del individuo posesivo y consumista que se ha conformado. La sociedad civil es el momento subjetivo de la historia moderna. La sociedad civil fue concebida originalmente como sinónimo de condición política. Estado y sociedad civil aparecieron como dos momentos idénticos en clásicos del iusnaturalismo como Hobbes²⁷. La civilidad se alcanzaba por la política y el Estado. El pensamiento antiguo estaba presente en cuanto se entendía la condición política como condición de civilidad. En Hegel opera un movimiento conceptual que apunta hacia la diferenciación de la sociedad civil de la esfera estatal. Aparece un mundo de los privados distinto del Estado como componente ético²⁸, de manera que nace este autocierciamiento de la gestación de una subjetividad que se ha escindido del interés general que encarna el Estado.

Para Hegel la sociedad civil es éticamente inferior al Estado ya que está permeada

²⁶Estos temas están desarrollados en un texto de Cerroni: "...La emancipación política abre simultáneamente las puertas al autoritarismo de la propiedad privada y al de la burocracia estatal, a un autoritarismo absolutamente inédito en la historia. Pero es un autoritarismo minado en su interior, por dos contradicciones: por la contradicción entre propiedad privada (capital) y trabajo asalariado y por la contradicción entre soberanía delegada a la élite política y el formal reconocimiento de la igualdad de capacidad política de todos. El análisis de la primera contradicción es bien conocido: Marx le dedicó la mayor parte de su vida. El análisis de la segunda, por el contrario, quedó apenas esbozado..." Cerroni, Umberto. *Teoría política y socialismo*. Págs. 48-49.

²⁷Hobbes inicia en *Leviatán* de la siguiente manera: "...En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido..." Pág. 3. Más adelante Hobbes identifica *civitas* con Estado: "...La antigua ley de Roma era llamada *ley civil*, de la palabra *civitas*, que significa el Estado..." Pág. 217. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, o la materia, forma y poder de una república eclesialística y civil.

²⁸Hegel habla de las personas concretas cuando se refiere a esta privacidad emergente: "La persona concreta, que es para sí una finalidad particular en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto esencial está en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo mediada por la forma de la universalidad, esto constituye el otro principio." Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Págs. 191-192.

por el interés individual, pero no puede negar su existencia. Reconoce un proceso que se está implantando en la realidad de los países avanzados, que es la gestación de una privacidad que se escinde del Estado. Aún en Hegel la idea es que el Estado es la instancia suprema de la organización de la sociedad y por tanto la sociedad civil no es más que un Estado inmaduro e imperfecto. Pero ya en su texto clásico, se acepta que los hombres se han organizado por un nivel de intereses que no corresponden a la dimensión política o estatal propiamente hablando, por lo que le llama Estado externo²⁹. Aunque Hegel no le da a la sociedad civil la importancia que va a tender a alcanzar, ya la concibe como una realidad en tránsito hacia la eticidad superior.

No podemos entender la concepción de la extinción del Estado y la autoorganización de los productores y el autogobierno socialista, si no es a partir de la creciente importancia que tiene el mundo de los intereses privados y como se escinde del plano estatal. Saint-Simon influido por el positivismo y el cientificismo llegó a concebir una sociedad regulada y gobernada por la ciencia y la técnica, donde el Estado como coacción y dominación se diluyera en el gobierno de las cosas. Marx abreva de esta postura y lleva a sus últimas consecuencias la visión crítica del Estado. El momento de la dominación y la coacción podrían ser superados en tanto las desigualdades sociales propias del ámbito de la sociedad civil o del modo de producción capitalista fueran eliminadas. La centralidad del mundo económico ya es en Marx evidente. La sociedad civil hegeliana era un momento de la eticidad social, que se dividía entre el individuo económico y la fuerza gubernamental aún influida por el interés privado y egoísta. El verdadero momento estatal para Hegel deberá ser éticamente superior ya que será el momento de superación de la individualidad disgregadora que habita la sociedad civil. Marx concibe la sociedad civil como el ámbito de las relaciones económicas, y la idea del Estado de Marx, tiene una parte de la concepción de la sociedad civil de Hegel, y otra parte de la idea ética de Estado. Marx identifica la sociedad civil con la economía, y al hacer esto concibe al Estado como el instrumento de la dominación política de la clase dirigente. Marx resalta la coacción y la dominación y le llama Estado, a lo que para Hegel sería un momento de la sociedad civil, o un Estado incompleto.

La sociedad civil aparece como el momento de la subjetividad de la sociedad moderna. Es la que actúa y termina por imponer su huella en entidades tan

²⁹Hegel concibe a la sociedad civil como el segundo momento de la eticidad, y es un Estado inmaduro, porque el Estado propiamente hablando es el momento superior de la eticidad. La sociedad civil es un momento intermedio hacia la eticidad: "El fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se le puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento." Hegel, G.F.W. Op. cit. Pág. 192.

venerables como lo sería el viejo Estado europeo. La reflexión que la sociedad civil genera en Gramsci no deja de ser importante para nuestro análisis. Gramsci reubica la sociedad civil. La concibe en su acepción más amplia y vuelve de esa forma a Hegel. La entiende como un conjunto de instituciones y de valores vinculados a lo que se entiende por lo privado. Sin embargo, Gramsci encuentra en la sociedad civil, a diferencia de Hegel un vínculo sustentado en el consenso en donde la hegemonía es el vehículo para lograr la dirección de la sociedad civil³⁰. La lectura gramsciana no ve sólo intereses económicos en la sociedad civil sino también encuentra presente el consenso social. En tanto, y a diferencia de Hegel concibe al Estado en términos fuertes como el momento de la coacción y la dominación llana. Gramsci encuentra el papel creciente que ocupa la sociedad civil en los países modernos. Ve el papel exclusivo que ocupa la dominación física en los Estados antiguos y en las sociedades orientales. Gramsci se aproxima a una visión de la sociedad civil apoyada en el consenso y en el estado cultural de la intersubjetividad que lo constituye. El desplazamiento teórico de Gramsci es relevante, ya que si bien presenta una carga leninista y no deja de reivindicar el papel del partido-moderno príncipe, nos acerca a una recuperación distinta de la subjetividad histórica de la modernidad. Gramsci encuentra que en la sociedad civil no sólo hay intereses egoístas, y que la privacidad no sólo genera aislamiento, sino que dicho momento de la historia puede implicar la superación de la dominación y el crecimiento del papel del consenso y la argumentación, por encima y a pesar de la sociedad desgarrada. La sociedad civil en términos gramscianos, es el verdadero Estado ético hegeliano, pero construido sobre bases seculares y humanas.

En esta diferente percepción de la sociedad civil, se aprecia la disputa por la modernidad. La asignatura pendiente que la modernidad no ha cubierto y sobre la cual es posible concebir una potenciación del ideal emancipatorio. La modernidad ha conformado una sociedad capitalista y ha creado individuos atomizados y competitivos. Se ha conformado un Estado de naturaleza, que disgrega y rompe los vínculos éticos de las sociedades tradicionales y de los pueblos precapitalistas. Y sin embargo, la subjetividad moderna al recuperar la democracia, ha traído al presente la idea de una ciudad ideal gobernada por el consenso y por la

³⁰Gramsci abre desde el marxismo la discusión sobre la hegemonía y el consenso, y lo realiza por una recuperación valiosa del momento de la sociedad civil en la modernidad: "Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que precisamente representa la forma corporativa-económica, o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción). En una doctrina del Estado que conciba esto como posible de agotamiento parcial y de resolución en la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil). Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Págs. 165-166.

constitución de mayorías que respeten el punto de vista minoritario. La argumentación y la racionalidad son espacios y tribunas sobre los cuales los hombres pueden componer y recomponer las sociedades actuales, eliminando o por lo menos tendiendo a superar los momentos de la dominación y la coacción. Nunca como en nuestra época la idea de la dominación había estado tan desprestigiada. Habermas ha puesto el dedo en la llaga cuando ha mencionado el giro que está operando, de la racionalidad centrada en el sujeto dominante, hacia una racionalidad sustentada en la comunicación y el entendimiento³¹.

Y aquí es donde la contradicción entre la democracia como un ideal de reconstrucción ética, y el sistema capitalista estalla, y se manifiesta en todo su esplendor. Lo que para un ideal de comunicación y de entendimiento sería una regulación del crecimiento sistémico, para la visión opuesta se trataría de reducir la complejidad del entorno a partir de la ampliación de la capacidad sistémica para procesar las demandas. Lo que para una visión emancipatoria podría parecer la superación de la coacción, en la visión sistémica sería la internalización de la dominación y la gestación de formas sofisticadas y complejas de dominio y control social. La democracia se encuentra en esta encrucijada. O se reconstruye su idea sobre la gestación de una subjetividad esclarecida, o bien el gobierno de unos pocos se perfeccionará en aras de la complejidad de la sociedad global, y sólo los tecnócratas y especialistas tendrán la capacidad de gobernar un demos empobrecido y mutilado.

1.3.- El agotamiento de la modernidad. La democracia mutilada.

Durante el siglo XX se ha puesto en duda el alcance de la modernidad. Desde la arquitectura y el arte se fue deteriorando la idea de la perspectiva y de la vanguardia. La modernidad está volcada hacia un futuro en movimiento. La postmodernidad se sustenta en la crisis de la proyectualidad y en el fin de las vanguardias. Disminuye la experimentación y la búsqueda que eran elementos de la condición moderna³². Se asienta sobre la extensión indeterminada del presente.

³¹Habermas realiza un desplazamiento de la racionalidad centrada en el sujeto, a una racionalidad sustentada en la comunicación y en el plano del entendimiento: "Si presuponemos por un momento el modelo de la acción orientada al entendimiento, que he desarrollado en otro lugar, aquella actitud objetivante en que el sujeto cognoscente se refiere tanto a sí mismo como a entidades en el mundo, ya no puede gozar de *privilegio* alguno. En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo..." Habermas, Jürgen. Op. cit. Págs. 353-354.

³²Lyotard describe en su texto, la atmósfera intelectual y cultural sobre la que se sustenta el ascenso de la llamada posmodernidad: "... Pero en las investigaciones multiformes que incitan a suspender la experimentación artística

Es un presente continuo pero caótico³³. La condición de la postmodernidad ha impactado en todas las manifestaciones de la vida humana. Si bien sus primeras expresiones se dan en el arte y la literatura, no tarda en trasladarse al ámbito de la reflexión filosófica y a través de ella al conjunto del conocimiento social. Para Lyotard una muestra del agotamiento de la modernidad, es que las grandes narraciones han terminado³⁴. Hegel y Marx fueron autores que trataron de

hay un mismo llamado al orden, un deseo de unidad, de identidad, de seguridad, de popularidad (en el sentido de la *Deffentlichkeit*, de 'encontrar un público'). Es preciso hacer que los escritores y los artistas vuelvan al seno de la comunidad o, por lo menos, si se juzga que la comunidad está enferma, darles la responsabilidad de curarla.

Hay un signo irrecusable de esta común disposición y es que, para todos estos autores, no hay nada tan apremiante como la liquidación de la herencia de las vanguardias. Esta es, en particular, la impaciencia que domina al llamado 'transvanguardismo'..." Lyotard, Jean-Francois. La posmodernidad (explicada a los niños). Pág. 14.

³³En Lechner hay una reflexión importante sobre el tiempo en la vida cotidiana que se instaura en Latinoamérica el salir del militarismo, e ingresar en la era civil. No deja de ser un puente hacia una característica de la posmodernidad, entendida como el retraimiento de las utopías: "Ya señalé el repliegue a lo privado, buscando ámbitos de familiaridad que permitan asegurarse de 'sí mismo'. Se revaloriza la vida cotidiana. Quizás justamente porque fue tan alterado por el régimen autoritario, el quehacer diario adquiere una significación inusitada. Restablecer la normalidad es restablecer rutinas. Y la vida cotidiana es precisamente aquella ruta construida sobre un entramado de normas y hábitos, externos e internalizados, visibles e invisibles, que hacen previsible el decurso del día. La rutina es indispensable: quién se levantara en la mañana si no supiese, más o menos seguro, lo que cabe esperar. Pero esta espera, por su carácter repetitivo, termina enclaustrándose en un 'presente continuo'." Lechner, Norbert. Op. cit. Pág. 98.

³⁴Lyotard lo refiere así: "Los 'metarrelatos' a que se refiere *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crítico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa.

Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en

construir una reflexión omniabarcadora que permitiera interpretar y apropiarse teóricamente de la sociedad moderna.

La crisis de los metarrelatos se ha dado como una crisis de los paradigmas y modelos predominantes en la reflexión filosófica y en el pensamiento científico. Kuhn concibe a los paradigmas como modelos universalmente aceptados por las comunidades académicas²⁸. Estos modelos que habían demostrado cierta viabilidad y consistencia para explicar, interpretar y transformar la realidad material, daban lugar a una racionalidad fuerte. El deterioro de los grandes paradigmas y la generación de un ambiente de incertidumbre y de pulverización del conocimiento teórico e histórico, han acentuado la tendencia hacia el relativismo y la apertura de las fronteras que se habían delimitado en torno a las disciplinas y en torno a las corrientes de pensamiento. El debilitamiento de la racionalidad que surge de la crisis de los paradigmas dominantes, ha conducido a una dispersión de los referentes teóricos y culturales. La vanguardia construía un proyecto hacia el futuro y partía de la validez de sus postulados. Al hacer esto, se abría un momento de disputa en torno a los proyectos, sustentados en la voluntad de los diferentes actores y sujetos sociales. En la modernidad existía una abierta disputa en torno a la construcción del futuro. Liberales, demócratas, socialistas o conservadores se enfrentaban entre sí por la conducción y dirección de las naciones y de los pueblos. Al decaer el vanguardismo, los proyectos se retraen ante una realidad y un presente anaficido.

La repercusión de la cultura posmoderna sobre la política y el poder se ha dejado

un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una idea a realizar. Esta idea (de libertad, de 'luz', de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, de a la modernidad así su modo característico: el *proyecto*, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado." Lyotard, Jean-Francoise. Op. cit. Págs. 29-30.

²⁸Son muchas las definiciones y maneras en que Kuhn emplea la palabra paradigma. La idea de un modelo universalmente aceptado por las comunidades académicas es la que pensamos es más cercana a la crítica kuhniana de la historia de la ciencia: "Tanto la historia como mis conocimientos me hicieron dudar de que quienes practicaban las ciencias naturales poseyeran respuestas más firmes o permanentes para esas preguntas que sus colegas en las ciencias sociales. Sin embargo, hasta cierto punto, la práctica de la astronomía, de la física, de la química o de la biología, no evoca, normalmente, las controversias sobre fundamentos que, en la actualidad, parecen a menudo endémicas, por ejemplo, entre los psicólogos o los sociólogos. Al tratar de descubrir el origen de esta diferencia, llegué a reconocer el papel desempeñado en la investigación científica por lo que, desde entonces, llamo 'paradigmas'. Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica..." Kuhn, T. S. La estructura de las revoluciones científicas. Pág. 13.

ver de una manera clara. El siglo XX ha conocido las experiencias más disímiles e inesperadas. Ha conocido de revoluciones sociales, guerras mundiales, guerras locales y regionales; se tiene presente el fascismo y el nazismo; se ha vivido la democracia representativa, con sus recurrentes crisis políticas. En América Latina se han sucedido los gobiernos oligárquicos, con el populismo y el nacionalismo; los movimientos radicales de izquierda han sido tan comunes al continente como el militarismo de derecha. El tiempo se ha intensificado. El siglo XX ha condensado cambios y movimientos que en la vida premoderna tardaban siglos en ocurrir. Las generaciones actuales han vivido un aprendizaje colectivo: han conocido de las más variadas y diversas experiencias sociales, y todas de alguna u otra manera han demostrado sus limitaciones, y en algunos casos lejos de acercarnos a resolver los problemas del hombre, han creado una realidad más injusta, o se han sostenido sobre una atmósfera de malestar. Los proyectos de las últimas décadas se han derrumbado uno tras otro. No sólo el "socialismo real" generó desencanto y desilusión. Los alcances de los postulados del liberalismo clásico o las promesas incumplidas de la democracia son causas de malestar y de crítica ante el presente, pero también de un cierto agotamiento del potencial emancipatorio que se nos había heredado de la Ilustración francesa.

Los sujetos se retraen. La subjetividad histórica manifiesta un cierto agotamiento ante los resultados devastadores de los proyectos modernos. La vanguardia y los sujetos disminuyen su activismo y la disputa en torno a grandes proyectos se concentran en relación a matices o modificaciones imperceptibles e insustanciales de la realidad constituida. Democracia, liberalismo, socialismo, conservadurismo se confunden y rompen sus barreras infranqueables que existieron antaño. No es sólo una confusión inducida por los círculos gobernantes. Es una tendencia a la construcción de nuevas voluntades políticas y sociales sobre una recuperación diversa de las culturas y los proyectos heredados de la modernidad. La tendencia hacia el centro que se manifiesta en la década de los ochenta y que se extiende en la del noventa, es el fin del descentramiento del sujeto que estuvo constante en la vida de la sociedad moderna. Hay un nuevo centramiento. Para una franja significativa de los electorados y de los intelectuales se ha construido un nuevo centro, o está en un proceso cercano de constitución. Los sujetos teorizantes e históricos dejan de tomar distancia con respecto a su entorno, y se pierden en la objetividad y en la cosificación histórica. La condición pasiva del sujeto posmoderno es una exaltación abierta de la aceptación o el conformismo con el sistema constituido. La crítica de izquierda o derecha, las posturas que matizan la realidad se mueven desde la centro derecha hacia la centro izquierda, sin transgredir y trascender el mundo instituido. Toda trascendencia aparece como peligrosa y disfuncional.

La democracia de la era posmoderna tiene condiciones peculiares ante la democracia como proyecto de la modernidad. En la cúspide de la modernidad, la democracia era un referente indispensable para todo potencial emancipatorio. La conquista de la autonomía, la autodeterminación y la soberanía, pasaban por la conquista de la democracia. Los socialistas se llegaron a identificar con el democratismo del siglo XIX. Los liberales decimonónicos terminaron por apropiarse de la denominación democrática para permear su proyecto. La democracia era la

construcción de una ciudadanía activa, responsable, politizada y comprometida. La ampliación del sufragio y el carácter inclusivo de la democracia moderna permitía que el ideal democrático se extendiera a todas las franjas de la población y a todas las regiones del mundo. La democracia era un referente universal en la tendencia hacia la igualación política que la modernidad representaba. La construcción de una sociedad y un Estado formado por sujetos racionales y autónomos requería de la democracia como una condición indispensable para todo proyecto emancipatorio. La experiencia de la modernidad se vivió con una constante recuperación del ideal democrático, y de su imbricación con las otras culturas que la vida moderna exaltaba.

La democracia moderna, a diferencia de la antigua constituyó ciudadanos que no lo eran sólo del Estado. La ciudadanía no tendría en el demos su horizonte definitivo. La gestación de la privacidad y el crecimiento de dicho espacio íntimo, en detrimento de la vida pública, selló la condición de la vida democrática del hombre moderno. El demócrata moderno no se realiza en la política y en la vida pública. El ámbito de la economía y el mundo de los intereses crece de tal modo con la sociedad moderna, que el ciudadano encuentra en el espacio privado una dimensión humana tan importante y quizá más importante para la existencia. La modernidad ya había creado una subjetividad retraída hacia la esfera privada, sólo que la diferencia entre la vida pública y la privada, permitía la existencia de una actividad dirigida a la polis de la que el ciudadano se sentía comprometido. Ya desde los albores de la modernidad, la democracia construye una vida política distante del poder, y da lugar a una ciudadanía pasiva. Sólo una minoría, que se identifica con la vanguardia en muchas ocasiones, conservaba la actividad política como un mecanismo de realización.

Una minoría que ejerce el tutelaje sobre la mayoría que se amplía y crece, es la continuación del ciudadano activo de la democracia ateniense. La mayoría de la población construye una esfera privada alejada de la política aunque no indiferente. Lo que la condición posmoderna ha creado es una crisis de representatividad de la minoría que ejerce el tutelaje. Se ha ampliado el mundo privado, y la política se ha desprestigiado. La política, concebida como un arte al servicio de la búsqueda del bien común, no había tenido tanta crítica como en la era posmoderna. El político profesional y el cuadro dirigente se han tornado poco representativos de las mayorías que dudan y desconfían ante el potencial emancipatorio de las vanguardias existentes. La política se ha visto penetrada por la economía en la cúspide de la minoría, pero también con el crecimiento de los intereses entre los grupos mayoritarios de la población. La política posmoderna está muy lejos de ser virtuosa, pues lo que hace es articular intereses parciales desde arriba y hacia abajo. La política como solución de conflictos y como articulación de la diversidad se convierte en una ingeniería del poder y de la dominación. La política se corrompe y se desvirtúa.

El ciudadano de la posmodernidad es pasivo, pero además es desconfiado y volátil. Lo mismo puede votar por la derecha que irse a la izquierda en una próxima elección, pues las diferencias en la geografía política pierden antagonismo. Si las fronteras infranqueables que habían creado los proyectos de la modernidad, se

estremecen y difuminan ante la cultura relativista de la posmodernidad, las votaciones fluctúan dentro de un horizonte restringido. Es una condición de la postura política posmoderna alejarse de los intentos de transformación revolucionaria o de las involuciones conservadoras radicales. Los sujetos al retraerse y volverse a contrar, afianzan y cristalizan un panorama constituido. Izquierdas y derechas moderan un centro perceptible y regulable. El radicalismo extremo es aislado por una tendencia mayoritaria a continuar y mejorar el presente. La idea del futuro es débil. La democracia que se constituye es la de una ciudadanía despolitizada, que vive y experimenta la política para regular la vida actual. La ciudadanía está lejos de la toma de decisiones. Sólo influye en la definición de las élites. Su carácter volátil se manifiesta en la constante rotación de élites dirigentes que sostiene a la democracia de nuestra era. Pero las élites no son portadoras de otro futuro, ya que todas ellas convergen en sostener el sistema político y perfeccionarlo.

La complejidad de la sociedad moderna se procesa en el sistema político. La idea de soberanía popular se diluye ante los mandatos imperativos del sistema. La democracia como sistema consiste en la reducción de la complejidad del entorno, y en el procesamiento de las demandas e intereses sociales. Lograr la reducción de las demandas y evitar el saturamiento de los vehículos de entrada al sistema (input), y lograr la eficacia en la toma de resoluciones y en la realización de productos, impacta sobre el output y regula las demandas posteriores. La política se reduce a la ingeniería del control político. Los políticos de la posmodernidad son los tecnoburócratas, que han integrado política y economía en un conocimiento especializado en la técnica del marketing político. ¿Es esto una democracia? ¿Se puede considerar dentro de los límites del proyecto democrático? Si el proyecto se ha agotado, ¿el final de la historia conduce a una tendencia al perfeccionamiento de los vehículos sistémicos y a un debilitamiento constante de la voluntad instalada en los ámbitos de la vida? La democracia antigua era un gobierno del pueblo y de las mayorías, y era directa, lo que permitía evitar la distorsión de los vínculos sociales. La democracia moderna al ser representativa y fijar una distancia entre el demos y el ciudadano, diluye la noción de participación popular. Ésta se da en el momento de las elecciones y en la construcción de la opinión pública, que influye en la decisión electoral. No sólo la democracia moderna es indirecta por la gestación de una estructura de poder vertical y autoritaria. También lo es porque la elaboración de las opiniones y la creación del consenso ciudadano, no se realiza en el debate público y abierto.

La democracia moderna está mediada por poderes intermedios que se vinculan a intereses que distorsionan la gestación de la opinión pública. Los poderes económico y comunicativo sesgan la opinión y definen la política. La autonomía de la política con respecto a la moral había sido un factor importante en la edificación de una política moderna. La autonomía original tiende a diluirse en los grandes sistemas y subsistemas que se han construido y que evitan la existencia de un vínculo directo e inmediato entre el ciudadano y el demos. La democracia avanzada tendría que penetrar los vasos comunicantes de dichos poderes distorsionadores. La era posmoderna es la etapa de las comunicaciones y la globalidad económica. La democracia se encuentra en una disyuntiva. Puede ser que se mantenga como

una democracia que procese el conflicto, y lo reduzca al mínimo. La democracia legal como un mecanismo de control e inducción de la opinión pública. Pero también, la democracia se puede inscribir en un uso alternativo del poder de la comunicación y de la integración mundial.

**CAPITULO 2: LA FORMACION DE
DE LA VOLUNTAD GENERAL**

Capítulo 2: La formación de la voluntad general.

2.1.- La república democrática.

La democracia nace como una forma de gobierno. Al desaparecer las experiencias históricas que le dieron origen, se retrae como un modelo de convivencia política entre los ciudadanos. La imagen que de ella se forma Occidente no es muy benévola. Aún así, se dan casos de gobiernos democráticos en pequeñas ciudades y comunidades de la vida medieval, pero lo que predomina son las formas monárquica y aristocrática. Estas formas son más proclives al dominio y a la extensión del control político. Son gobiernos más susceptibles de desarrollar la guerra y de resistir ante los avances de otras potencias o imperios. La democracia parecía que había quedado enterrada en la historia de la antigüedad. No ocurrió así con la república.

En muchas ocasiones la república y la democracia han aparecido emparentadas. Si bien existen líneas de continuidad entre ellas, son dos experiencias históricas y dos definiciones que corresponden a aspectos distintos del problema del poder y de la política. La república ha sido un tipo de gobierno más moderado, y con menor carga valorativa que la que había tenido la democracia¹. Si la democracia se proyecta desde el mundo ateniense, el republicanismo tiene en la República romana y en la de Venecia sus antecedentes más importantes. La república de Esparta que era enemiga de la democracia ateniense, es más cercana a la visión republicana moderna. La república era el gobierno sustentado en la búsqueda del bien común. Dicha búsqueda podía manifestarse por diversas formas de gobierno. La república se caracteriza por los gobiernos plegados y apegados a la ley, que es la expresión del bien común. El Estado de derecho, e incluso la llamada democracia legal de nuestra época, muy bien se pueden inscribir dentro de la tradición republicana. Es decir, gobiernos que se sustentan en la legitimidad que les dan las leyes. Bobbio ha señalado que la república puede ser democrática o aristocrática, con lo que

¹Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia, 2. Los problemas clásicos. Págs. 359-361. En esta parte del texto Sartori analiza el complejo vínculo de la democracia y la república: "Por tanto, el hecho es que cada vez que superponemos el término 'democracia' al de 'república' creamos una continuidad histórica falsa que nos impide darnos cuenta de que cuando la civilización occidental optó por la 'república' se pronunció por un ideal más moderado y prudente que el ideal democrático; un ideal compuesto, por así decirlo, del óptimo político que descarta la *casa de alguien* (sea de uno solo o del *demos*) en favor de la *casa de nadie*. Así que el manejo arbitrario de la terminología oculta el carácter absoluto de la ruptura entre el ensayo de democracia de la antigüedad y su reencarnación moderna, y nos impide plantearnos la pregunta que nos interesa: ¿cómo fue posible que un ideal que (como sabemos) pudo ser tan sugerente sufriera un eclipse durante un período tan largo de la historia?"

presenta la diferenciación entre la república y la democracia².

La democracia en tanto, si bien es una forma republicana, y ahora mismo no puede desligarse del problema del Estado de derecho, se refiere a un gobierno del pueblo, de las mayorías, de las clases y grupos mayoritarios de la población. La democracia se opondría casi por naturaleza a los gobiernos que concentran el poder y la decisión, pero también a los que apuntalan hacia la desigualdad política y social. La carga plebeya de la noción de democracia no se podía evitar. Por eso, la tradición republicana es la que se extiende como un modelo de gobierno alternativo a los despotismos, las tiranías y las oligarquías, o sea las degeneraciones de la monarquía y la aristocracia. La democracia era vista con desdén. La república, en principio no se opondría a la existencia de un gobierno aristocrático, siempre y cuando dicho cuerpo privilegiado gobernara en beneficio o en favor del bien común. En autores como Cicerón, la idea de la república aparece definida como un gobierno de la cosa pública, la república como cosa del pueblo³. Pero en realidad, república es sinónimo de Estado político o de Estado de derecho, ya que después define que dicha república puede ser gobernada por las tres formas clásicas: la monarquía (o gobierno de uno), la aristocracia (o gobierno de varios) y la democracia (o gobierno

²Las tipologías clásicas de las formas de gobierno son tres: la de Aristóteles, la de Maquiavelo y la de Montesquieu. Se remonta a la *Política* de Aristóteles, en particular a los libros III y IV, el éxito extraordinario de la clasificación de las constituciones con base en el número de gobernantes: monarquía o gobierno de uno, aristocracia o gobierno de pocos y democracia o gobierno de muchos, con la consecuente duplicación de las formas corruptas, por lo que la monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía, la ... (que es el nombre que Aristóteles le asigna a la forma buena del gobierno de muchos) en democracia. Maquiavelo en el *Príncipe* las reduce a dos, monarquía y república, ubicando en el género de las repúblicas tanto a las aristocráticas como a las democráticas, con base en la consideración de que la diferencia esencial está entre el gobierno de uno solo, de una persona física, y el gobierno de una asamblea, de un cuerpo colectivo, al ser menos relevante la diferencia entre una asamblea de notables y una asamblea popular, porque ambas, a diferencia de la monarquía donde la voluntad de uno solo es ley, deben adoptar algunas reglas, como el principio de mayoría, para llegar a la formación de la voluntad colectiva...” Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad*. Págs. 144-145.

³Cicerón, Marco Tulio. *Tratado de la república...* Pág. 20. Cicerón habla en palabras de Escipión: "Así, pues, república es cosa del pueblo; pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquier manera, sino sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con objeto de utilidad común. Impulsa a los hombres a reunirse no tanto su debilidad, como la necesidad imperiosa de asociación; no ha nacido el hombre para vivir aislado, solitario y errante, sino que su naturaleza le lleva, aun en medio de la afluencia de todos los bienes..."

de la muchedumbre)*.

En el mismo Rousseau existe una distinción entre república y democracia (aunque en ocasiones Rousseau se refiere a la República para hablar del Estado democrático). Rousseau se inscribe dentro de la cultura republicana que hace de la legitimidad el fundamento de los gobiernos y de la autoridad. La idea de legitimidad presente en los clásicos, se reduce a la percepción de legalidad y de gobierno sustentado en el derecho y la ley. Rousseau define a la república de la siguiente manera:

*"... Entiendo, pues, por República todo Estado regido por leyes, cualquiera que sea la forma bajo la cual se administre, pues sólo así el interés público gobierna y la cosa pública tiene alguna significación. Todo gobierno legítimo es republicano..."*⁴

Dice que la república es el fundamento de los Estados modernos. La forma en que se administra y se gobierna es independiente del referente republicano existente. Ahora bien, la democracia es para Rousseau una forma de gobierno válida, pero también se convierte en el fundamento mismo del Estado republicano. El primer representante de la república democrática es Rousseau, ya que el Estado legítimo de la era moderna emana de la voluntad general, del mismo pueblo que da lugar a un Estado constitucional, que puede ser administrado de diferentes maneras y formas. En Rousseau la democracia vive un serio redimensionamiento. De ser una forma de administración más, se convierte en fundamento de la vida republicana. O sea, la república como gobierno sustentado en la legalidad, será democrática ya que las leyes emanan del pueblo. Es por eso que se concibe que Rousseau es el padre de la democracia moderna.

Para algunos autores, la visión roussoniana no es parte de la democracia moderna, ya que no es liberal. Para Macpherson, la democracia liberal nace en el siglo XIX, con la expansión y crecimiento del mercado⁵. La democracia liberal sólo se ha

*Ibid. Pág. 21.

⁴Rousseau, Jean Jacques. El contrato social. Pág. 21.

⁵Macpherson, C.B. La democracia liberal y su época. Págs. 20-21. "El concepto de democracia liberal no resultó posible hasta que los teóricos -al principio unos cuantos, y después la mayoría de los teóricos liberales- encontraron motivos para creer que la norma de 'un hombre, un voto' no sería peligrosa para la propiedad, ni para el mantenimiento de sociedades divididas en clases. Los primeros pensadores sistemáticos que lo dedujeron fueron Bentham y James Mill, a principios del siglo XIX. Como veremos más adelante (capítulo II), basaron su conclusión en una mezcla de dos cosas: la primera, la deducción a partir de su modelo de hombre (que asimilaba a todos los hombres a un modelo de burgués maximizador, de lo cual se desprendía que todos ellos estaban interesados en mantener el carácter sacrosanto de la propiedad), y la segunda su observación de la deferencia habitual de las clases bajas ante las altas." Y continúa el autor:

desarrollado a la par del proceso de acumulación capitalista. Las formas teóricas previas a los escritos decimonónicos, son utópicas, ya que se refieren a una democracia sin clases, y en condiciones de igualdad, mientras que la democracia de la modernidad sería la democracia que se procesa en función de la diferencia y la desigualdad pronunciadas. Para Macpherson, Rousseau es un autor utópico ya que no está partiendo del proceso histórico que viven los países avanzados unas décadas después. Sin embargo, consideramos que la democracia moderna no se reduce a su vertiente liberal. Como veremos en el nexo de democracia y socialismo, la tradición y la cultura de la democracia revolucionaria recupera el sentido de la democracia rousseauniana, y se instala en una respuesta desde y para la modernidad, que es contraria al democratismo liberal. Identificar a la democracia liberal con la modernidad, sería tan riesgoso como reducir los cambios de la modernidad a la forma capitalista que han adquirido. La modernidad se sostiene sobre tensiones, y la democracia moderna procesa contradicciones que le resultan latentes. Rousseau es un lado del rostro, como Tocqueville sería el otro.

Rousseau es un autor que ofrece muchas tensiones internas, que lo hacen trastabillar entre la reivindicación y defensa del individuo, hasta la exaltación de un cierto colectivismo y organicismo en que se manifiesta la idea de la voluntad general. Rousseau parte del hombre libre y del Estado de naturaleza. Los hombres tienden a la organización social y política. Ésto genera el contrato político. Los Estados y los gobiernos están sustentados sólo en los contratos originales que los hombres han pactado para acceder a la condición política y a la libertad civil. Rousseau concibe que la libertad civil es superior a la natural, porque es producto de la asociación humana, y presenta una mayor fortaleza, que la del hombre aislado en estado natural. Rousseau se opone por igual a las visiones individualistas que conciben al hombre egoísta y posesivo como el fundamento de las sociedades y los Estados, que a la concepción racionalista que sustenta la civilidad en la negación de la condición natural. A diferencia de Hobbes, para Rousseau la condición civilizada no es un producto de una violencia originaria, sino de una convención común de los hombres originarios. Tomando distancia con el iluminismo y con la exaltación desmesurada del progreso, Rousseau construye un discurso romántico donde la recuperación de los orígenes, es un fundamento de la libertad civil. En los *Discursos sobre la desigualdad de los hombres* es más clara su distancia con el racionalismo. En el *Contrato social* la huella iluminista es mayor que en el resto de sus obras. Concibe que la conquista de la libertad civil es superior a la libertad natural, ya que lo eleva del plano del instinto y de las inclinaciones particulares hacia el nivel de la razón y la moralidad⁷. Aún así, no deja de reconocer que existen ventajas de la condición natural que se pierden, al

"Por eso entiendo que la divisoria entre la democracia utópica y la democracia liberal llega con el siglo XIX. A eso se debe que califique a las teorías anteriores al siglo XIX de precursoras de la democracia liberal, en lugar de tratar, por ejemplo, a Rousseau o a Jefferson, o a cualquiera de los teóricos puritanos del siglo XVII, como si formaran parte de la tradición democrática liberal 'clásica'."

⁷Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Págs. 47-48.

elevarse al plano civil. Lo que el hombre obtiene en la libertad civil es producto de la voluntad general y de la asociación, en tanto la libertad natural es el ámbito de la privacidad y del interés privado.

En Rousseau la naturaleza y la cultura, debían ser vinculantes. Es un autor que concibe que la degradación humana y la corrupción social no obedecen a una condición originaria de los hombres. Lejos de corresponder a los gobiernos y los Estados la función positiva de articulación de los conflictos y de superación del Estado de naturaleza, ve en ellos el fundamento de la corrupción y de la degradación. La forma que ha adquirido la cultura occidental, la manera como nos hemos retirado del mundo natural y el tipo de sociedades políticas que se han constituido a partir de este despliegue humano de su naturalidad, es la razón por la que los Estados constituidos se han degradado, llevando al hombre a una negación drástica de sus fundamentos naturales. Sociedad y naturaleza, cultura y naturaleza, aparecen opuestas en el Occidente que vive Rousseau. Por eso concibe la gestación de un contrato social, que sea el fundamento de la convivencia política de los hombres. El contrato deberá resolver el primer problema relevante: ¿Cómo conciliar la libertad originaria que los hombres tienen con una asociación política que les permita conservar su libertad, a la vez que la enajenan en un poder supremo? Tal es la idea inicial que abre el texto del *Contrato social*. Conciliar y superar la dualidad entre libertad y política es el objeto que guía la constitución del contrato social. La política surgida del contrato será positiva ya que se sustentará en la justicia².

La libertad natural se diluye en la organización social y política que los hombres han constituido. A diferencia de Hobbes y Locke, quienes ceden la soberanía del individuo aislado al poder constituido, en Rousseau la soberanía se mantiene en el pueblo y en la voluntad general, como fundamento de la república y del Estado. No nos referimos sólo al derecho de resistencia que en Locke siempre será un recurso último del individuo ante la violación del contrato por el soberano al que se le delegó el poder. En Rousseau también existe el derecho de resistencia y de retorno al estado natural, tan pronto el pacto social ha sido violado y negado en sus fundamentos. En Rousseau el derecho del pueblo, es mayor que el derecho del individuo a la resistencia ante la soberanía delegada. Lo que sucede es que en Rousseau la voluntad general es el fundamento mismo del poder constituido. La voluntad general es un poder constituyente que regula y define la actividad del legislativo y del soberano.

Los individuos otorgan su libertad natural al soberano popular que se conforma y del cual forman parte y son integrantes. En la idea rousseauiana, como la voluntad general es la expresión del interés popular, no se debe temer que la libertad natural

²*Ibid.* Pág. 25. "Pratendo investigar al dentro del orden civil, y considerando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser, existe alguna fórmula de administración tan legítima como segura. Trataré para ello, en este estudio, de mantener en armonía constante lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la libertad no resulten divorciadas."

sea escamoteada por el derecho popular. Esta integración plena del derecho natural en el cuerpo soberano, sólo se puede resolver con una identificación máxima entre la libertad del hombre y la voluntad general. En Rousseau el cuerpo soberano no es un organismo ni un hombre con poderes delegados que debe rendirle cuentas al pueblo o a la ciudadanía. En él, tenemos un cuerpo soberano conformado por la comunidad misma, que ha superado su condición natural en la medida en que se ha integrado como un cuerpo político. La soberanía reside siempre en dicho cuerpo soberano. El poder legislativo crea la normatividad en función del pueblo y el poder ejecutivo no es más que un funcionario que sirve a los requerimientos del Estado de derecho emanado de la voluntad general.

La clave del *Contrato social*, es resolver la libertad y la justicia en un organismo soberano, que integre la libertad del hombre en un cuerpo superior y asociado:

"Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes." He aquí el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social."⁹

Dentro de las corrientes liberales, Rousseau ha sido mencionado como un autor iliberal, propenso a dar pie al totalitarismo porque subestima la libertad individual dentro de la formación del cuerpo soberano. Es ambigua la postura de Rousseau con relación a la libertad individual ya conformado el contrato. Por un lado, sostiene que la entrega debe ser completa, de tal manera que se logre la igualación dentro del contrato ciudadano. Y sin embargo, no deja de mencionar que tan pronto como el contrato deja de perder su sentido se puede restituir el derecho natural a los ciudadanos integrantes del contrato, siempre y cuando dicho pacto deje de tener fundamento. Mientras el pacto exista y tenga sentido, la independencia individual se reduce a la nada, ya que la voluntad general debe de encarnar y superar la condición natural de los hombres. El hombre moral que se construye por el contrato político es un poder constituyente que guarda con cada uno de los individuos y ciudadanos una relación vinculante, que debe ser directa y llana. Los intermediarios son prescindibles o deben ser unos cuantos, que además deben ser balanceados de tal modo que no se generen fuerzas desiguales. La democracia rousseauniana es similar a la griega ya que construye una equidistancia entre el ciudadano y el poder soberano y constituido. Si los poderes intermedios crecieran se rompería la igualdad, y la voluntad general se resquebrajaría. Se debe entender que la voluntad general roussoniana se construye sobre la base de relaciones equitativas. Los poderes totalitarios que hemos conocido han construido una estructura piramidal y de poder, que reproduce las jerarquías de la sociedad clasista. En la voluntad general roussoniana no existen intérpretes privilegiados de la voluntad del pueblo. Debe ser el mismo pueblo legislando.

La imagen de Rousseau es una recuperación de la democracia ginebrina, que se

⁹Ibid. Pág. 41.

reduce a una forma democrática excluyente, donde sólo 1 500 habitantes de 25 000 tenían derecho a participar en la realización de las leyes. La república ginebrina era una democracia oligárquica y exclusiva¹⁰. Su reducido número y su funcionamiento simple, fueron el antecedente sobre el que Rousseau concibió la idea de una república democrática. Curiosamente las referencias de Rousseau y los ejemplos que más utilizaba se referían a las repúblicas de Esparta y a la república romana, que a la experiencia ateniense. En el mismo *Contrato social*, en muchas ocasiones habla de república para referirse al Estado democrático, y lo contraponen a la monarquía, mientras que cuando habla de las formas de gobierno, las clasifica según el tipo de administración y de poder ejecutivo que se conforma. Sin embargo, el fundamento republicano y democrático es la principal característica del contrato social. Más allá de esto, lo cierto es que Rousseau elabora sus ideas pensando en un Estado pequeño cuya clave residiría en el autogobierno y la autodeterminación.

2.2.- La voluntad del pueblo.

Rousseau tomó distancia de las posiciones revolucionarias de su época, pero su idea de la voluntad popular como fundamento del Estado republicano irá a cambiar la percepción que se tenía del poder y la política hasta el Siglo XVIII. El gozne de Rousseau con el derecho natural le permite llevar la legitimidad de los Estados al hombre libre y natural. Los Estados pierden su aureola mística y aparecen como productos artificiales de la convención humana. El contractualismo tenía un cariz revolucionario, ya que permitía erosionar el fundamento divino de los poderes terrenales. Sin embargo, a diferencia de los liberales clásicos, el fundamento del poder en Rousseau no lo es el individuo primigenio, ni el individuo propietario, sino una voluntad colectiva, que está por encima del individuo y del poder espiritual. La democracia rousseauniana se contraponen muy bien al liberalismo contractualista por su reivindicación de una dimensión social que articula y legitima el poder moderno, y se enfrenta con los conservadores porque concibe que la legitimidad moderna tiene un referente terrenal y no divino.

La idea de la voluntad general de Rousseau rescata el tópico principal de la democracia: el poder popular. La república era una referencia a un poder de todos, y por eso mismo de nadie: un poder neutro, que gobernara indistintamente. Un poder de acuerdo a la ley que ha conformado una regularidad normativa. La democracia tiene un sujeto preciso y definido que es el pueblo llano. La mayoría de la población, que en aquel entonces son los trabajadores. No es muy claro hasta dónde Rousseau se emparentaría con cierta forma de democracia popular y radical. Lo que es cierto, es que aunque solamente estuviera pensando en su república restrictiva, las ideas democráticas que generó se diferenciaban nítidamente de la tradición liberal y conservadora. Más allá de su intención, Rousseau aparece como

¹⁰Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, 2. Los problemas clásicos. Págs. 392-393.

un pensador revolucionario.

La voluntad general es lo que tienen en común los miembros del contrato político. Es un producto de la asociación colectiva. Pero no como suma de agregados, ni como la voluntad de todos. Rousseau distingue entre la voluntad de todos y la voluntad general. Si la primera es una simple agregación de voluntades individuales, sin poder superar la dimensión del interés particular, la voluntad general es la expresión del bien común. La crítica de Rousseau a una visión agregada es la construcción de la voluntad general, deja entrever que dicha voluntad se instala en un plano más bien cultural y espiritual de las sociedades políticas. La voluntad general es el espíritu del pueblo. Para Sartori, la concepción roussoniana de la voluntad general va en el sentido de la formación de un ego común y colectivo, que cohesione y dé sentido a la continuidad histórica de los pueblos¹¹. Por eso la voluntad general se identifica con la formación de una unanimidad y de una cohesión política del demos. A diferencia de la visión propia de la democracia liberal, en que no sólo existen clases dentro de la democracia, sino la diversidad y el conflicto (el pluralismo), la democracia soberana de Rousseau busca construir una unanimidad popular. Sólo así se entiende que la libertad natural del individuo se identifique plenamente con el demos público. Aquí está claro que la visión de Rousseau recupera la tradición antigua, ya que la política pública y la formación de la voluntad general se realiza en la superación del individuo aislado y de la libertad natural.

Esta visión espiritualista y ética de la voluntad general estuvo presente en la historia de la Revolución francesa, y de los movimientos radicales y revolucionarios del Siglo XIX y principios del Siglo XX. Como veremos en otro apartado, las vanguardias revolucionarias se hacían portadoras de la voluntad general de las naciones y los pueblos. En la medida que la voluntad general no era un proceso de suma aritmética de mayorías y minorías -si bien Rousseau reconoce la posibilidad de la existencia de resoluciones por votación-, se puede evitar la formación de

¹¹Ibid. Pág. 388. Dice Sartori lo siguiente: "La voluntad general puede compararse con 'el espíritu del pueblo', con lo que los románticos y más tarde la escuela histórica del derecho denominaron *Volksggeist*; no porque los dos conceptos sean similares, sino porque ambos intentan llenar el vacío dejado por el derecho natural. La causa de ambas nociones se halla en la necesidad de descubrir alguna objetividad en la subjetividad, algo absoluto en la relatividad -en suma, un punto de referencia determinado. Los románticos buscaron la trascendencia en la immanencia situando la primera en la Historia (con una H mayúscula), en el desenvolvimiento colectivo, anónimo y fatal de los acontecimientos; Rousseau pretendió encontrar la trascendencia en el Hombre, situándole en un ego común que uniera a todos los hombres. Y, así como la escuela del derecho romántica vio desvirtuada su pretensión cuando, para insertar el *Volksggeist* trascendente en la órbita de la immanencia, tuvo que invocar un intérprete privilegiado, igualmente Rousseau mostró el flanco débil de su construcción cuando, al buscar un vínculo entre la voluntad general y lo que los ciudadanos quieren, permitió que la mayoría se convirtiera en el intérprete de la *volonté générale*."

facciones y organizaciones permanentes que se interpongan entre el hombre que ha perdido su libertad natural y el pueblo soberano. En esto también existe una poderosa similitud con la democracia de los antiguos: al no existir instancias intermedias entre el individuo y el Estado político, se tendía a la homogeneización y a la superación o al soslayamiento de la diferenciación social o cultural. La democracia roussoniana es la reflexión teórica más cercana que se había tenido en torno a la democracia directa y soberana. Va a ser un importante antecedente de la democracia revolucionaria de los comités revolucionarios de la Revolución francesa, de la Comuna de París y de la misma experiencia de los soviets en los primeros años de la Revolución bolchevique.

La voluntad general es una voluntad moral y objetiva de un pueblo y una nación. Existe una disociación con la voluntad de todos, o con la voluntad agregada, tal como se expresa en la voluntad de una mayoría. La voluntad de todos es subjetiva, se sustenta en una conformación de una voluntad común apoyada en las voluntades particulares. En tanto la voluntad general se instala en una dimensión mítica y etérea, la voluntad de todos es la voluntad inmediata de los hombres ciudadanos concretos. En un paraje de su obra, Rousseau resuelve dicha dualidad, proponiendo una cierta salida olímpica, pero la tensión se mantiene (ver la nota 14). Rousseau no entiende la voluntad general como una simple suma de voluntades particulares, permeadas por el interés particular, pues la ubica como una voluntad que no permite equívocos ni errores. No puede reducirse a una voluntad que muy bien puede ser inducida por el interés particular o por el engaño. En la visión roussoniana hay una exaltación del pueblo. La deificación del pueblo, lo lleva a pensar que éste no se corrompe, sólo puede caer en el engaño y en la desinformación, pero un pueblo bien documentado no comete errores¹². Esta benevolencia con el pueblo y la subestimación de la distorsión del proceso de toma de decisiones, dejan entrever que por eso Rousseau concibe que la diferencia entre la voluntad de todos construida desde el poder ciudadano, y la verdadera voluntad general se puede resolver con una fórmula depurada:

¹²Hanna Arendt señala como existe una diferencia entre el proceso norteamericano y el francés, por la deificación del pueblo: "Desde un punto de vista teórico, la deificación del pueblo, llevada a cabo durante la Revolución Francesa, fue consecuencia inevitable del intento de hacer derivar, a la vez, ley y poder de la misma fuente. La pretensión de la monarquía absoluta de fundamentarse en un 'derecho divino' había modelado el poder secular a imagen de un dios que era a la vez omnipotente y legislador del universo, es decir, a imagen del Dios cuya Voluntad es la Ley. La 'voluntad general' de Rousseau o de Robespierre es aún esta voluntad divina cuyo sólo querer basta para producir la ley. Desde un punto de vista histórico, no existe diferencia más importante de principio entre las Revoluciones americana y francesa que la afirmación unánimemente compartida por la última, según la cual 'la ley es expresión de la Voluntad General' (como puede leerse en el artículo VI de la Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789), una fórmula que no se encontrará, por más que se busque, en la Declaración de Independencia o en la Constitución de los Estados Unidos..." Arendt, Hanna. Sobre la revolución. Págs. 189-190.

"De lo que precede se deduce que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública; pero no se deriva de ello que las resoluciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.

El pueblo quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe al pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal.

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares; pero suprimida de esas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará la voluntad general como suma de las diferencias".¹²

En una pequeña acotación, Rousseau menciona que los intereses particulares existen por su diferenciación¹⁴. Del acuerdo entre dos intereses distintos se afecta a un tercero. De esa misma manera el interés común afecta el interés particular. Pero es para el provecho del individuo minoritario que ha quedado fuera de la gestación de un consenso y de una unanimidad. La política para Rousseau es el arte de superar las diferencias en la formación de una voluntad general y de un interés común, que supere el estado de los individuos aislados. Por eso, se deberá obligar al individuo aislado a ser libre para ingresar a un mundo donde se ha logrado la superación del aislamiento y de la particularidad. La universalidad de la voluntad roussoniana siempre es superior a los individuos vistos aisladamente. Aquí reside el deslinde de Rousseau con la tradición liberal, en la integración plena del individuo en la voluntad general. A la vez, Rousseau concibe la necesidad del individuo ciudadano como el origen del contrato. Es decir, para él, la formación de asociaciones y conglomerados colectivos dentro de la voluntad general, si bien tienden a lograr que la diferencia disminuya y se construya un consenso y una unanimidad, por otro lado, dichas instancias se pueden volver tan poderosas que bloqueen la igualdad constituida originalmente. Para Rousseau, la intermediación de conglomerados colectivos y asociados, si bien puede acercar hacia la construcción de la voluntad general ya que en vez de miles de opiniones ciudadanas existirían unas cuantas voluntades particulares de las sociedades intermedias, por otro lado, crean grandes opiniones particulares dentro del contrato social, y el originar la desigualdad, pueden provocar que la voluntad general no se logre y desaparezca el motivo original del contrato.

¹²Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Pág. 58.

¹⁴Es una nota a pie de página: "Cada interés, dice el marqués de Argenson, tiene principios diferentes. El acuerdo entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero. Ha podido agregar que el acuerdo de todos los intereses se realiza por oposición al interés de cada uno. Si no hubiese intereses diferentes, apenas si se comprendería el interés común, que no encontraría jamás obstáculos, y la política dejaría de ser un arte." *Ibid.* Nota al pie de la página 58.

Más allá de ciertas opiniones ingenuas de Rousseau, la idea de la voluntad general es un importante referente ético y cultural, que nos habla de un cambio en torno al problema de la democracia. La democracia como forma de gobierno apenas merece unos cuantos renglones en el texto. Incluso Rousseau no deja de mencionar que la democracia perfecta no existirá jamás, y que la democracia (directa) sólo es válida para Estados pequeños. Los Estados grandes deben ser administrados monárquica o aristocráticamente. Si bien la democracia como forma de gobierno no recibe un tratamiento muy adecuado, el fundamento republicano que subyace en el texto, y la idea de la voluntad general entendida como la gestación de un consenso social es un importante antecedente en la elevación de la democracia a estado de la cultura y de la civilización moderna.

El ideal roussoniano es el de una sociedad política donde el hombre natural pierda su libertad original al insertarse en un contrato que logra hacerse de una voluntad general que supera la libertad individual y conforma una libertad civil y moral. El hombre individual se realiza en el público y en el demos, al igual que los antiguos. El ciudadano debe ser un hombre lo bastante esclarecido y autónomo como para poder tomar decisiones y construir una voluntad general partiendo de los intereses particulares. El interés roussoniano es el del hombre aislado, pero no concibe al hombre natural como el individuo egoísta y posesivo que refleja el pensamiento individualista de Hobbes. En Rousseau el hombre natural es noble y en la restauración del vínculo continuo de naturaleza y cultura, no concibe el interés particular como conflictivo y violento. Por eso es posible procesarlo hasta llegar a niveles de unanimidad y consenso. La política es positiva, y supera diferencias, que escapan a todo antagonismo.

El *Homo oeconomicus*, que está presente en el liberalismo y en la crítica de la izquierda ortodoxa, no aparece con nitidez en Rousseau. El interés particular podrá ser inferior al general, pero no concibe a dicho interés permeado por la economía y el lucro. La diferencia entre lo público y lo privado, el Estado y la sociedad civil, o la política y la economía, que son tan comunes al pensamiento burgués y a sus contemporáneos, no son tópicos presentes en el pensamiento roussoniano. Rousseau soslaya la realidad capitalista y no concibe al *homo oeconomicus*. Por eso ve que la formación de la voluntad general como un hombre moral y ético, puede ser producto de la purificación de los intereses particulares. Individuo y sociedad política presentan una línea de continuidad y superación. Por eso, la democracia roussoniana es una democracia ética, antes y sin el mercado capitalista. Para autores como Cerroni, la democracia contemporánea es un Estado de la cultura, que puede permitir superar la condición del *homo oeconomicus* que el capitalismo ha creado y conformado¹⁶. Superar el interés particular que está

¹⁶Cerroni, Umberto. Reglas y valores en la democracia. Págs. 49-50. Cerroni lo plantea así: "La mayor adquisición de la democracia moderna parece ser precisamente esa capacidad potencial de sobrepasar a la cultura del *homo oeconomicus* (puro propietario o trabajador puro) y con ella al relativismo 'exceptante' de los valores, que reclamaban para sí Weber y Kelsen. Es una adquisición decisiva también en el plano meramente moral, porque a la ética

presente en la obra roussoniana, consistiría en la actualidad en superar el interés económico, en superar los *intereses* con mayúsculas, modificar drásticamente el horizonte de la necesidad y de la libertad del hombre moderno y posmoderno. La democracia como un ideal ético tiene en Rousseau su antecedente más sólido.

Rousseau apenas se acerca a indicar algunos de los problemas que se presentan para la formación de una voluntad general, sobre la base de la voluntad de todos o de la gestación de una mayoría ciudadana. En autores elitistas como Schumpeter, la voluntad general y el bien común son mitos y entidades metafísicas producto del discurso romántico de Rousseau. Schumpeter decía que la única voluntad general es una inducción prefabricada. Según esta visión desdeñosa del demos, el pueblo es corrompible y es capaz de caer permanentemente en error. Es más, las masas siempre se dejan llevar por lo que dicen las élites. El vínculo libertario e igualitario que tiene el ciudadano se rompe con la existencia de cuerpos intermedios que inducen la opinión y construyen el interés. El papel del mercado y de la racionalidad instrumental en el proceso de distorsión y perversión de una voluntad general es indudable en la sociedad moderna. Para Luhmann la voluntad general es una reminiscencia de la tradición metafísica. Es algo tan insabible, que se puede reducir a un producto manufacturado. La voluntad general es un producto mercantil. Ante la apabullante realidad de la sociedad capitalista, los autores elitistas y conservadores, lo resuelven con la idea del anacronismo de la noción de voluntad general.

A diferencia de esta visión fáctica, creemos que la voluntad general es un referente ético para rearticular las sociedades desgarradas por la modernidad, y formar una unanimidad esclarecida, un consenso argumentado y una comunicación colectiva desprovista de dominación, que ayude a la superación de la coacción y del tutelaje político. En Rousseau el papel de la argumentación y de la comunicación no son relevantes. El procesamiento de la voluntad particular hacia la voluntad general es más simple, por la visión positiva que tiene del hombre natural. Construir una legitimidad popular sustentada en la voluntad general es hoy un gran problema del pensamiento democrático. Lejos de que naturaleza y cultura se hayan vinculado en una relación de continuidad, existe una negación entre ambas. La cultura capitalista ha subsumido la misma naturaleza, y al constituir una segunda naturaleza, ha creado un discurso biológico y sistémico donde la historia se resuelve en la

racionalista de extracción kantiana, sustancialmente 'predicadora' y escasamente eficiente -en cuanto está fundada en la 'supresión de los intereses'- opone una ética de este mundo, directamente incisiva sobre las formas de la convivencia política (y no sometida a la 'comunidad de los espíritus'). Y es, además una adquisición *política*, ya que precisamente fundando los valores (derechos y deberes) en los intereses (en todos los intereses organizados del consenso en torno a un proyecto) funda al mismo tiempo la democracia en una base francamente laica y difusa (los intereses) haciendo así posible su estabilización. Mientras logra sustraerla de lo precario de proyectos demasiado luminiscentes (una *ratio* excesivamente desinteresada), la sustrae también de lo precario de un horizonte político demasiado confinado a lo económico."

segunda naturaleza, y donde la primera es paulatinamente sustituida por un artificio cultural que se asume como la nueva naturaleza.

En el otro extremo, ante el problema de la deformación de la voluntad general y de su inducción por los intereses económicos, por el ascenso del hombre egoísta, el pensamiento revolucionario del siglo XVIII y XIX, configuró la idea de vanguardia. Los cuerpos dirigentes y lo más esclarecido de la sociedad era quien encarnaba la voluntad general. El vanguardismo revolucionario se ligó a una visión mesiánica de la historia. Si la historia presentaba regularidades, bastaba dilucidar el devenir de la humanidad para captar el curso de los procesos globales. La voluntad general era el espíritu de los pueblos que encarnaban en la figura de un cuerpo de intelectuales o de revolucionarios profesionales que habían logrado leer el libro de la historia universal. Por eso, la democracia roussoniana es un precedente importante de la democracia revolucionaria. Aunque Rousseau no pensó en el problema de los intérpretes de la soberanía, ya que el demócrito legisla y constituye el poder directamente, la voluntad general es susceptible de ser interpretada y procesada por una élite revolucionaria. La revolución permanente que inicia con la Revolución francesa, y que mantiene incesante la fuerza arrolladora de la revolución se sustenta en la existencia de un espíritu popular que la vanguardia representa en los momentos de reflujo social y de disminución de la movilización de las masas.

La voluntad general se expresa con nitidez en los momentos revolucionarios. En las etapas de estabilidad política, en que las masas se dejan llevar por el interés particular, la flama revolucionaria se mantiene viva por un cuerpo portador del espíritu de la nación revolucionaria. Detrás del vanguardismo revolucionario se encuentra la misma idea elitista, que desdefía a las masas y al pueblo, que no concibe que éste pueda adquirir una conciencia plena de su compromiso histórico por sí mismo. La conciencia revolucionaria sólo penetra en las masas desde afuera. El papel del tutelaje en la construcción de una voluntad popular revolucionaria es tan marcada, como lo ha sido en la lectura elitista conservadora de la voluntad general, vista como un producto de la mercadotecnia.

El asunto es hasta dónde la voluntad general se puede construir sobre la base de una confianza plena en las mayorías. Rousseau lo había resuelto porque su trato era benévolo de la condición humana y del pueblo soberano. La gestación de una universalidad consensual en la sociedad moderna y posmoderna, sólo puede ser lograda sobre la base de un tratamiento adecuado de la comunicación colectiva. Los mas media han conformado un sujeto comunicativo. Los hombres pueden estar informados y documentados sobre su realidad inmediata y sobre las perspectivas que se le abren. La gestación de una comunicación colectiva e internacional es un arma de dos filos: libera un potencial comunicativo que puede ser factor importante para alcanzar el esclarecimiento, y a la vez deja entrever que la internalización de la dominación y la sofisticación del control social tienen en la medianía cultural y comunicativa un poderoso factor de inducción de opiniones y de actitudes. El riesgo en la fabricación de una voluntad general desde un tutelaje especializado es hoy mayor, por la existencia de la ingeniería del poder y de las técnicas sofisticadas del control y de la manipulación social. La llamada democracia compleja, no es más que el escamoteo de la soberanía y de los intereses más

íntimos y propios del individuo, en aras de una voluntad sometida a la administración total. ¿Cómo lograr mantener el referente ético de la gestación de la voluntad popular, y de dimensiones públicas esclarecidas, manteniendo el respeto al individuo y reivindicando sus libertades más caras?

La voluntad popular se ejerce por la soberanía. Si bien el contrato se forma por individuos naturales y existió una convención primitiva en la que debió existir unanimidad para dar lugar al contrato, la voluntad general que se conforma se ejerce con soberanía por el mismo pueblo. No existe la delegación, ni la división de los poderes y es el pueblo soberano en quien recae la legitimidad última del poder público. La soberanía implica una concentración de las voluntades, y una unificación de la diversidad. La soberanía es el poder supremo y la máxima autoridad de la democracia. Dicha soberanía en vez de ser delegada en un rey o en un cuerpo aristocrático, se mantiene en el pueblo mismo y no existe la delegación. La democracia directa es soberana, porque no existe contrato de dominación. El contrato social es para conformar la voluntad general y la soberanía popular. El contrato es entre iguales. La inexistencia de un contrato de dominación entre el gobernante y los gobernados, permite que los miembros del gobierno cubran una comisión¹⁶. Es un gobierno comisionado, sujeto al soberano colectivo. El soberano, en vez de ser un individuo que concentre el mando en una persona o un cuerpo excelso y privilegiado, es la misma mayoría soberana, el mismo demos que ha deliberado y decidido. El soberano es un hombre colectivo y moral:

*"Afirmo, pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá alienarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite pero nunca la voluntad."*¹⁷

Ahora bien, la soberanía se ejerce y se expresa no como una fuerza ejecutiva ni

¹⁶Schmitt, Carl. La dictadura. Pág. 167. Schmitt interpreta a Rousseau desde el punto de vista de la dictadura, como gobierno de excepción: "Rousseau llama a la dictadura una *importante commission*. El concepto de comisión es una noción fundamental no explicada de la teoría del Estado de Rousseau. Es la expresión de que frente al Estado solo hay obligaciones pero no derechos y de que concretamente toda actualización de los derechos de soberanía estatal solamente puede tener lugar comisarialmente. En una verdadera democracia, el cargo no debe ser en ningún derecho ni en ningún sentido una ventaja para quien lo ejerce, tiene que permanecer como una *charge onéreuse* (IV, 3). Al gobierno se le califica en realidad de *corps intermédiaire* entre el pueblo como soberano y el pueblo como súbdito (III, 1). Pero la palabra solamente es utilizada como imagen que expresa la mediación de la transferencia de la *volonté générale* al caso concreto y no debe indicar una posible independencia jurídica del *corps* mediador frente a la *volonté générale*, que es la única que manda; por tanto se utiliza en un sentido completamente distinto al de Montesquieu..."

¹⁷Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Pág. 53-54.

activa. El pueblo soberano en activo no existe, salvo quizás momentos movilizantes. La soberanía popular se manifiesta como un poder legislativo, como un poder constituyente. El derecho que no tiene poder se transforma en un poder constitutivo. Schmitt encontró en el *Contrato social* el viraje mencionado de un cuerpo de legisladores sin mando definido hacia la concentración del poder de dictar y hacer leyes desde el pueblo soberano¹⁸.

A diferencia de los poderes constituidos, el poder soberano emergente refleja el ascenso de una voluntad popular que cuestiona los fundamentos del poder divino. La soberanía popular es un poder constituyente, es un acto de legislación, de promulgación y de edificación de leyes. El imperio de la ley, será el imperio de la soberanía popular. Ante esto, el gobierno es reducido a una función administrativa y gerencial. Los funcionarios de la democracia soberana tienen un margen de acción muy bien definido por el poder soberano. Los mismos legisladores en el momento de manifestación del poder constituyente sólo pueden decidir en función de la articulación de la voluntad general y de su ejercicio. El gobierno es representativo, aunque limitado; es una representación acotada. La democracia roussoniana, en este punto se empieza a distanciar de formas de la democracia antigua, y a presentar ciertos puntos comunes con la democracia moderna. La democracia roussoniana es legislativa, y si bien el ejecutivo y el gobierno están regulados por un Estado de derecho popular, existe la posible delegación del poder administrativo en formas de gobierno muy diferentes. La voluntad general es independiente de la forma de gobierno¹⁹.

Aquí entra la visión roussoniana de que las formas de gobierno son pertinentes de

¹⁸Schmitt, Carl. Op. cit. Págs. 171-172. "El contenido de la actividad del legislador es el derecho, pero sin poder jurídico, esto es, un derecho sin poder; la dictadura es omnipotencia sin ley, poder ajurídico. El que Rousseau no tuviera conciencia de esta antítesis no la hace menos significativa. Aquí es ya tan extrema la oposición entre derecho sin poder y poder ajurídico que tiene que darle la vuelta. El legislador está fuera del Estado, pero dentro del derecho; el dictador está fuera del derecho, pero dentro del Estado. El legislador no es nada más que derecho aún no constituido; el dictador no es más que poder constituido. Tan pronto como se establece una combinación que posibilita dar al legislador el poder del dictador, construir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones, la dictadura comisaral se ha convertido en dictadura soberana. Esta combinación se efectúa mediante una noción que, desde el punto de vista de su contenido, es consecuencia del *contrat social*, pero a la que todavía no se ha dado el nombre de un poder especial: la noción del *pouvoir constituant*."

¹⁹Si bien en el mismo *Contrato* se aprecia la distinción sobre la forma de gobierno, Schmitt coincide en esa diferencia mencionada: "... La volonté générale tiene justamente determinadas cualidades de valor, que existen o no existen. La consecuencia de esta proposición puede anular la democracia. Porque hay que tener presente que la *volonté générale*, según el *Contrat social*, es independiente de la forma de gobierno..." Schmitt, Carl. Op. cit. Pág. 162.

acuerdo al tamaño de las sociedades. En las sociedades pequeñas es posible que la forma de gobierno sea democrática, o sea que la administración gubernamental y el mismo poder ejecutivo actúe democráticamente. En los Estados intermedios se pronuncia por la aristocracia, y en los Estados grandes se inclina por la monarquía. En tanto sea más grande el Estado y aumenta el número de ciudadanos, el factor de la coacción y la violencia aumenta. La tendencia a la dominación que existe en los grandes Estados los obliga a enfatizar el papel de la coacción y a concentrar el poder y la autoridad ejecutiva. Los Estados pequeños en tanto, pueden sostenerse por el mayor énfasis en la construcción de consensos, y en la superación de la coacción. El vínculo del individuo y del Estado al ser más inclusivos en las sociedades y Estados democráticos, pueden disminuir el papel de la coacción, y el ejecutivo puede estar más subordinado directamente al pueblo soberano. Rousseau concibe al individuo como un hombre militante que debe de sentir la cercanía del poder público. Mientras más distancia se genera entre el individuo y el gobierno, es muy probable que la voluntad general se distorsione y la soberanía popular se viole. Por eso recomienda la existencia de todo un cuerpo gubernamental en las sociedades grandes para administrar de cerca la vida democrática. En este momento es cuando Rousseau se aleja más de la democracia antigua, y se empieza a incorporar a la discusión sobre otras formas de gobierno alternativas, e incluso reconoce la existencia del gobierno mixto. Asegura que ningún gobierno es puro, que los gobiernos mixtos pueden recuperar lo más valioso de las diferentes experiencias.

El fundamento democrático de Rousseau se encuentra en el acto legislativo del poder constituyente. Esta es una de las razones por las que también fue recuperado su pensamiento en la tradición revolucionaria del Siglo XVIII y XIX. La recuperación de un poder soberano constituyente era una crítica implícita a los poderes conformados en la Europa aristocrática. Sobre el poder constituyente se puede dar una articulación de la función gubernamental de lo más variada y diversa. Aquí es donde Rousseau concede a otras formas de gobierno su lugar como posibles administraciones dependiendo de la densidad de los Estados. Aún así, en su punto de vista el gobierno cumple una función intermedia entre el soberano y la voluntad popular:

*"Qué es, por tanto, el gobierno? Un Cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, a quien corresponde la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política."*²⁰

La reivindicación del poder constituyente, de un acto legislativo emanado del pueblo, es una figura revolucionaria. Es una recuperación de la voluntad política constituyente, de los individuos que constriñen un contrato social y político, en torno a su voluntad general. Dicho poder constituyente, si bien puede delegar la función administrativa en un monarca o en un príncipe, no le delega tal poder constituyente, sólo la función gubernamental y ejecutiva de aplicar e implementar

²⁰Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Pág. 96.

la legislación aprobada. La ley emanada del pueblo tiene un carácter universal y general en tanto los actos del poder ejecutivo son actos particulares, y de aplicación específica. El gobernante no tiene la capacidad para adueñarse o apropiarse del poder constituyente. La referencia constante a dicho poder fundador, es un importante factor revolucionario en una Europa convulsa y que se acerca a vivir la era revolucionaria más importante de su historia.

El poder constituyente es una persona moral, que se puede igualar, con los grandes estadistas, que han formado pueblos e instituciones. Nuestro gran legislador es el pueblo, el gran estadista es el demos soberano. Las instituciones democráticas deben estar imbuidas del espíritu del demos constituyente. Aquí el acto de voluntad está en el momento constitutivo. La actividad administrativa no es constituyente. Es una acción regulada. El marco de delimitación de la acción del gobernante es muy claro. No hay espacio para la tiranía, ni para el despotismo. Se gobierna en función de un poder que se le ha delegado y que está circunscrito. La independencia y autonomía de la política que tanto se ha hecho girar sobre el decisionismo de los gobernantes, Rousseau lo lleva a un decisionismo legislativo. La voluntad colectiva se encuentra en la legislación, en la promulgación de normas universales, que instituyan las pautas para gobernar.

El modelo de Rousseau es posible en pequeñas comunidades. En sociedades más complejas y amplias, en las que la forma de gobierno es distinta, no queda claro cómo se construye la voluntad general. Sólo queda como un referente de legitimidad. La legitimidad democrática moderna debe emanar del pueblo a través de una Asamblea o Congreso constituyente, que se dará la forma de gobierno más conveniente para su extensión y sus cualidades. En la democracia antigua el demos sesionaba periódicamente. En la democracia roussoniana, el poder constituyente delega la función administrativa en el gobierno electo y el demos vigila y con cautela mantiene su soberanía. Al no haber delegación del poder supremo, el poder máximo sigue residiendo en el pueblo constituyente. Sartori ha indicado que la política en un sistema así sería muy pasiva y con poco dinamismo, ya que la función decisoria del ejecutivo está modulada por un poder superior a él. Si bien existe la función gubernamental y ésta puede adoptar formas muy diversas, el poder ejecutivo está subordinado al poder legislativo. Es el momento legislativo donde se iguala al ciudadano y se construye una regla universal que configura el trato idéntico. El momento ejecutivo es la aplicación particular y específica de la legislación aprobada. La particularidad del ejecutivo y de sus decisiones no permiten la arbitrariedad, pues en la medida que las decisiones particulares del ejecutivo se alejan del mandato general y universal, el pacto contractual puede quedar en entredicho. Es un ejecutivo comisario que gobierna sobre la base de un mandato general y universal.

2.3.- La igualdad

Desde antes que se estableciera la democracia ateniense, ya se referían en la ciudad griega a ciertos derechos ciudadanos que incidían hacia una mayor igualdad. La igualdad de todos los ciudadanos para hablar en la asamblea de gobierno (*isogoría*) y la igualdad jurídica (*isonomía*), eran características singulares de su sistema político²¹. La democracia no creó la igualdad. La misma isonomía tuvo sólo una experiencia breve en la vida ateniense. Los fundamentos de la igualdad jurídica se encuentran cercanos del referente ético y religioso de la igualdad intrínseca y de la dignidad humana, que es común al cristianismo. El derecho natural también influyó en el igualitarismo al referirse a la existencia de hombres naturales libres y con derechos inalienables. Rousseau parte del iusnaturalismo y esto le permite tomar distancia del pensamiento político conservador, ya que la visión de un hombre apriorístico y natural, era un fuerte elemento de crítica al hombre histórico de la sociedad medieval. Para autores marxistas como Della Voipe, la idea de la libertad natural corresponde más bien al hombre en Estado de naturaleza, al hombre aislado y presocial que permite el ascenso del individualismo y del empresarismo capitalista²². El desmoronamiento de los universos éticos y morales contruidos partía de la existencia previa de un individuo presocial que sería el nuevo fundamento del derecho y de las articulaciones sociales. El nexo

²¹Dahl sostiene lo siguiente: "Es indudable que la *demokratia* implicaba igualdad, en alguna forma, pero... ¿exactamente qué tipo de igualdad? Antes de que la palabra 'democracia' entrara en vigor, los atenienses ya se habían referido a ciertas clases de igualdad como características positivas de su sistema político: la igualdad de todos los ciudadanos en cuanto a su derecho a hablar en la asamblea de gobierno (*isogoría*) y la igualdad ante la ley (*isonomía*)..." Dahl, Robert. Op. cit. Pág. 22.

²²Della Voipe, Galvano. Rousseau y Marx. Págs. 32-33. En dicho texto Rousseau realiza una lectura marxista de Rousseau, y encuentra un nexo importante entre el igualitarismo rousseaiano y el socialismo marxista. No por eso deja de criticar la huella contractualista presente en Rousseau: "En este caso se confirma, por un lado, la inutilidad del *contractualismo* rousseaiano como justificación de una mediación entre razón e historia o experiencia, en cuanto, partiendo del concepto de una racionalidad como *razón pura* o *a priori*, innata (la 'naturaleza'), no puede concebir el acto histórico que es el acto social, sino como mero expediente o instrumento 'artificial' de la razón, y a la sociedad como un absoluto *posterior*. En consecuencia, se revela la necesidad de abandonar hoy el criterio de una *racionalidad pura* o *metahistórica*, en favor de una *racionalidad material* o *histórica*, que permita señalar -en la sociedad vista como valor histórico- ese término medio entre razón y experiencia que, no alcanzado por el iusnaturalismo o contractualismo, lo ha conducido a las contradicciones y aporías ya indicadas."

entre el derecho natural y el individuo atomístico y posesivo que origina el sistema capitalista, ya había sido subrayado por Marx en *La cuestión judía*. En dicho texto Marx señala como la igualdad que se ha desarrollado desde la revolución burguesa es una igualdad sustentada en el retraimiento de la persona social hacia un ámbito natural, que no es más que el ascenso del egoísmo, en donde el hombre se convierte en una mónada atendida a sí misma²³.

La soberanía que el individuo y el hombre natural tiene sobre su persona se ejerce sobre bases ahistóricas y desprovistas de contenido, es un hombre inexperto y abstracto. La forma que ha adquirido dicha igualdad se expresa en la construcción de una ley universal que conforma la ciudadanía moderna. Marx encontró el vínculo entre la existencia del mercado y la proliferación de la igualdad. La igualdad que ocurre en el terreno de la circulación y del intercambio, es correspondiente con la igualdad que se instala en el terreno de la vida jurídica. Para el marxismo dicha igualdad es apriorística, formal y abstracta. No corresponde a las relaciones reales que la sociedad moderna genera. Marx decía que iniciaba *El capital* por el estudio de la mercancía porque el mundo se nos representaba como eso, como un inmenso arsenal de productos intercambiables, sujetos a las leyes del mercado. Capítulos más adelante, Marx explica como el paraíso mercantil de los pensadores liberales se estrella en el ámbito de la producción capitalista. Ahí la relación igualitaria de intercambio entre el capital y el salario se desploma, aunque jurídica y legalmente aparezca como un vínculo equitativo.

La concepción de la igualdad propia del derecho natural es un arma doble como el mismo Della Volpe había reconocido. Es un arma valiosa en la destrucción del referente religioso y mítico con el que se había construido el derecho dominante y sobre el que se asentaban los poderes constituidos de la vida europea. Era por el otro lado, la construcción de una imagen atomística del hombre. Todos los modelos iniciales del liberalismo se sustentaban en la visión del pequeño propietario, el hombre con el derecho a la propiedad, pero que tuviera un vínculo igualitario y equitativo con el resto de los hombres. El derecho natural sostenía que el derecho de propiedad era constitutivo de la libertad humana, y que era un derecho natural. Quien no la poseía era susceptible de ser sometido y dominado por los que tenían propiedad. La propiedad era un principio nivelador y con cierta carga igualitaria en autores clásicos del liberalismo, como el mismo Locke. Dicha igualdad podía existir entre los hombres libres y con capacidad de discernir. Siempre salieron de dicho esquema los esclavos que habían perdido el derecho a la vida. El mundo natural aparecía como una asociación libre y voluntaria de pequeños propietarios que establecían ciertos vínculos equitativos:

"La medida de la propiedad la señaló bien la Naturaleza limitándola a lo que alcanzan el trabajo de un hombre y las necesidades de la vida. Ningún hombre era

²³Marx, Carlos. Sobre la cuestión judía, en *La sagrada familia*. Pág. 33. "La égalité, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la liberté más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma..."

capaz, mediante su propio trabajo, de cultivar y apropiarse toda la tierra, y solamente podía consumir por sí mismo una pequeña parte de sus frutos, resultaba, pues, imposible que ningún hombre, sometido a esa regla, atropellase el derecho de otro o adquiriese para sí una propiedad en perjuicio de su vecino, ya que este disponía de espacio suficiente para poseer tierras tan buenas y tan extensas (después que el otro se había apropiado las suyas) como antes de esta apropiación".²⁴

Como se puede apreciar, la naturaleza era el referente para considerar los límites a la propiedad y a la libertad originaria. En realidad, dicho modelo mítico será implantado en los Estados Unidos, por la existencia de grandes zonas de territorio vacío que hacían incesante la conquista y la colonización. Hombres originarios sirvieron de referente cultural, para que se abriera paso el pequeño propietario competitivo. Cada hombre era productor de sus mercancías que llegaban al mercado para que éste regulase y determinara los nuevos vínculos sociales. El contractualismo como un acuerdo consciente y espontáneo de individuos propietarios y libres fue el sustento del pensamiento liberal iusnaturalista. De ellos abrevó Rousseau y, sin embargo, se distancia de sus fundamentos. En el debate sobre la igualdad llega mucho más lejos que los liberales. No es casual que haya sido considerado como un gozne entre el pensamiento democrático y la tradición socialista. Si bien parte del individuo aislado, al igual que el pensamiento liberal, lo supera por el tipo de contrato que se constituye. El contrato roussoniano es entre iguales y no permite la existencia de la dominación de un soberano por encima del pueblo. No hay delegación de la soberanía.

La igualdad roussoniana se sustenta en el imperio de la ley y en la existencia del Estado de derecho. Concibe a la ley como el momento de la superación de la libertad natural. La existencia de leyes universales son las que permiten que el contrato no violente la libertad natural perdida. La libertad civil resulta superior ya que constituye una persona moral y colectiva, que se rige por el interés y la voluntad común, no por las preferencias ni por la inclinación particular. Este último ámbito del egoísmo y del individuo atomizado se subsume en la órbita de la igualación que realiza la ley general. El papel de la ley es crucial para Rousseau. No por nada el poder constituyente y soberano del pueblo se manifiesta en la construcción de un edificio legislativo. El momento de la ejecución se reduce a una función administrativa y gerencial. El verdadero poder soberano reside en el momento legislativo. Es el acto de universalidad.

Ante la ley todos los individuos particulares y concretos se subsumen y son regulados por la existencia de principios normativos universales. Aquí la legislación y la libertad civil es una tendencia civilizatoria, en la medida que se aleja del momento original. El contrato supera la naturaleza y construye una civilización en la que la igualdad ante la ley y el derecho es una tendencia recurrente ante la desigualdad y las diferencias. Para Rousseau la naturaleza conduce a que las desigualdades y las diferencias crezcan. La fuerza de las leyes consiste en regular

²⁴Locke, John. *Sobre el gobierno civil*. Págs. 28-29.

y evitar esa tendencia. El poder constituyente roussoniano es un proceso civilizatorio para superar la desigualdad.

La igualdad roussoniana del contrato es primordialmente una igualdad política y civil. Sin embargo, en el mismo contrato sostiene la idea de que las tendencias desiguales deben ser moderadas por la fuerza de la ley igualadora. Sostiene la idea de la igualdad no como identidad, sino como protección e igualación de circunstancias:

"...En cuanto a la igualdad, no debe creerse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de acuerdo con las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente poderoso para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para sentirse forzado a venderse, lo cual supone de parte de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los modestos, mesura en la ambición y en la codicia."²⁵

La idea de la igualdad es que la ley modera las diferencias sociales y proteja los derechos de los ciudadanos. La igualdad aquí no es la identidad. Los hombres somos diferentes en cualidades, habilidades, defectos, caracteres físicos y psíquicos. No hay en la visión de Rousseau una tendencia homogeneizante. La homogeneidad es jurídica y abstracta, no apela a las cualidades individuales, sino al género humano. Más bien hay un reconocimiento a la existencia de la diferencia y de las desigualdades circunstanciales al género humano. Lo que plantea en su discurso igualitario, y ha sido considerado por Della Volpe como una aportación al pensamiento socialista, es que pretende construir la igualdad sustentada en la diferencia de potencialidad y de despliegues posibles que tienen los hombres. Alcanzar el desarrollo de la personalidad de cada uno requiere de condiciones y circunstancias igualitarias. Cierta igualdad pensaría moderar riqueza y pobreza conduciendo a una mediocridad común. Esta tendencia implicaría una sobreprotección a los hombres de menores cualidades en determinados aspectos y el desperdicio del potencial humano que ha sido moderado. Otra tendencia a la igualdad, a la medianía, es la tendencia propia de la modernidad, que ha gestado una tendencia a la homogeneización y a la estandarización, donde los ámbitos de resistencia y diferencia se diluyen ante la fuerza niveladora y homogeneizante que sustenta el discurso de los poderes instituidos y de los mass media. La igualación del "socialismo real", tanto como la homogeneización de las sociedades de capitalismo avanzado, son expresiones deformantes del problema de la igualdad.

Della Volpe encontró en el discurso roussoniano de la igualdad un referente importante para construir una visión alternativa de la igualdad. ¿Igualdad en qué? ¿Igualdad ante quién o ante qué? ¿Igualdad para qué o por qué? Son interrogantes que debían ser respondidas para sustentar una visión alternativa sobre la igualdad

²⁵Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Págs. 89-90.

que sirva de pivote a formas de democracia avanzada. Como hemos dicho, queda claro que la igualdad mencionada no es referente a la identidad, a la universalización de un particular humano, a la gestación de un hombre semejante. La uniformidad de las sociedades es propio de las formas del discurso disciplinario y totalitario. Las sociedades modernas han generado una tendencia fuerte a la diferenciación que coexiste con las homogeneización y nivelaciones inducidas desde los focos de poder y de las normas universales. La igualación de que hablamos es la que permita que los dotes y cualidades de la naturaleza encuentren en la historia y en las condiciones de existencia el sustrato para poderse desarrollar. Hay una ocasión en que Rousseau se pregunta que como es posible que un sabio obedezca a un ignorante. Eso es antinatural, y evita que el despliegue de la existencia humana sea posible. La cultura dominante es mutilante porque está al servicio de intereses y poderes consagrados. La preocupación roussoniana de restituir un vínculo de continuidad entre la naturaleza y la cultura es un soporte importante para el tratamiento de la desigualdad y de las diferencias.

La igualdad a que apelamos debe estar sustentada en el trato idéntico como dice Sartori, o sea, que el demos y la ley traten a todos los hombres como si fuesen idénticos, aunque no lo fuesen²⁶. Está claro que un hombre nórdico no es igual que un habitante de los trópicos, que entre los anglosajones hay diferencias y que dentro de un país latinoamericano hay una gran diversidad cultural. Las diferencias físicas son infinitas, ya que no existen dos hombres y mujeres semejantes, por más que se parezcan en su apariencia exterior. Está claro que la identidad humana total no existe. Pero lo que sí existe es el trato idéntico, sustentado en que todos tenemos caracteres humanos comunes que hacen necesario un vínculo indistinto. La fuerza igualadora de la ley democrática y de la cultura global, han permitido asimilar que el trato idéntico es la primera condición de la igualdad. Trato idéntico ante la ley y el público. Igualdad de oportunidades y circunstancias. Si éstas no se dan, la cultura dominante deforma y mutila la naturaleza humana.

En el demos clásico era prácticamente imposible que un talento se desperdiciara,

²⁶Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia, 2. Los problemas clásicos*. Págs. 413-414. "Pero ¿por qué, puede preguntarse razonablemente, no dejamos a un lado definitivamente la igualdad como identidad y nos quedamos con la igualdad como justicia? Pues porque esa decisión no aclararía la situación, ya que también la justicia invoca la idea de identidad -en especial cuando nos referimos a la justicia social a diferencia de la justicia individual. La justicia individual está regida por la máxima *sumum quique tribuere*: hacer justicia es procurar dar a cada uno lo que se merece. La justicia social es otra cosa. Aristóteles trató de ambas. Rawls trata exclusivamente de la justicia social. Según Rawls incluso cuando decimos 'a cada uno lo que le corresponde' queremos decir que cada uno debe disponer de una parte equitativa, y una parte equitativa significa que las partes alícuotas deben ser aproximadamente las mismas, a no ser que exista una justificación para hacer un reparto diferente. Dicho en términos más generales, en toda discusión sobre justicia social (concebida o no como ecuanimidad) subyace el tema recurrente del trato idéntico, de una medida igual..."

ya que todos los ciudadanos tenían derecho a expresar públicamente sus opiniones de cara al demos. Entre paréntesis, debemos indicar que podría haber dificultades con el hombre extraordinario y en cómo vincularlo al común, pero ello es otro problema, vinculado al punto de llegada y no al punto de partida. En las pequeñas comunidades se conoce la cualidad y las deficiencias de los integrantes. En cierto sentido, la naturaleza toma su sitio y divide el trabajo y las actividades humanas. En la sociedad compleja, este proceso es difícil de realizar por los grandes poderes y sistemas constituidos existentes. Se concibe que hay naciones superiores y pueblos más avanzados que otros, sobre la base de la dominación material, pero el resto de las potencialidades de las comunidades nacionales se encuentran mediatizadas por el dominio imperial. La igualdad está plasmada en principios de generalización y, sin embargo, la xenofobia y el racismo atentan contra la comunidad global. La cultura dominante genera el despilfarro y el desperdicio de un gran potencial humano soterrado, que no encuentra su sitio ante el crecimiento de desigualdades sociales.

El trato idéntico es piedra de toque del proceso igualitario. En una sociedad como la nuestra, el potencial humano está soterrado, y llega a ser desperdiciado y degradado por la existencia de poderes factuales, que viven de la mutilación de las otras potencialidades y posibilidades. El caso más significativo es el del vínculo del político profesional con los gobernados y la crisis de representatividad que viven los actuales partidos políticos. La desconfianza y volatilidad de los votantes es por la falta de conexión entre los discursos públicos de los gobernantes y la realidad que emerge con fuerza desde la sociedad civil y los grupos subalternos. El caso mencionado de Marx en la fábrica es muy singular del proceso desigual que se genera entre iguales-jurídicos. El contrato de trabajo, trato entre iguales que aparece en el documento se transforma en una relación despótica en la fábrica y en el proceso de trabajo. El momento de la distribución y de la asignación de recursos está sesgada por la desigualdad que la producción y las formas del trabajo han creado. La igualdad jurídica se vacía en el vínculo desigual que se establece en el proceso laboral. La ley ha igualado a hombres distintos y, sin embargo, el poder factual de la economía del capital vuelve a pronunciar la desigualdad y a burlar todo trato de identidad. La democracia avanzada y radical no puede sustentarse en un trato idéntico sólo en la ley, si la realidad vuelve a generar y potenciar nuevas desigualdades contra-natura y mutilantes.

La visión de Rousseau, que ha rescatado Della Volpe, retoma la idea de una libertad igualitaria, de un hombre que despliegue libremente su potencialidad y su creatividad. En dicho despliegue se daría una universal proporcionalidad de cualidades y habilidades que compensarían carencias y defectos²⁷. En dicha

²⁷Della Volpe, Galvano. Op. cit. Págs. 37-38. "Llegamos así al punto decisivo: qué queda de la problemática rousseauique que no haya sido agotado por la *Declaración del 89*; en qué esta problemática trasciende históricamente a la revolución burguesa -que tuvo su reflejo teórico más adecuado en la *Rechtslehre* (doctrina del Estado) kantiana, como lo sostenía Marx-, concurriendo al desarrollo ulterior -y presente- de la democracia moderna. Ya hemos encontrado este *quid*

concepción los hombres vivirían en la diferencia y en la distinción, pero sobre la base de haber partido de un trato idéntico e igualitario. La igualdad sería no el punto de llegada, sino el punto de partida. Sin embargo, en dicha visión igualitaria no deja de haber un problema: el de que la igualdad como punto partida, genera una tendencia a la diferencia. Dicha tendencia permite desigualdades entre los que saben más que otros, entre los que tienen más que otros, entre los que son más fuertes sobre los más débiles. La diferencia creciente y la distinción pronunciada puede llegar a implicar la mutilación de la potencialidad de los rezagados. ¿Qué hacer en este caso? ¿En qué momento el potencial humano de uno o varios individuos, se convierten en factor de inhibición y de mutilación del despliegue de los otros?

En esto no es posible tener momentos precisos, pero es claro que la diferenciación no puede llegar a ser tan marcada que deje atrás al resto de los ciudadanos o de la humanidad, pues el proceso se revertiría, tarde que temprano, contra las conquistas de los más privilegiados. El desarrollo de la potencialidad del demos debe estar regulado espontáneamente por el despliegue del demos público. La riqueza y la concentración de los privilegios en una minoría debe ser regulado por el demos público. Aquí entran las tendencias socialistas que deben embonar en una visión de democracia avanzada. La riqueza o el conocimiento deben ser desplegados pero para el servicio del demos público. Verlo de otra forma nos llevaría a la visión del hombre como mónada, como hombre aislado y solitario que se realiza a pesar y en contra del público. El despliegue individual tiene el límite que el demos construye y reconstruye. Donde más pernicioso es este despliegue, aunque obedeciera a un verdadero potencial liberado, es en el terreno de los poderes económico, coercitivo y comunicativo. En estas tres áreas por lo menos, el control del demos sobre la monopolización y el control por un grupo de propietarios y detentadores debe ser riguroso y agudo. En áreas más vinculadas al conocimiento y al arte, el despliegue puede ser más libre. La libertad absoluta del artista o del poeta, puede coincidir con la libertad económica e informativa regulada y mediada por el demos.

problemático y hemos sometido a crítica sólo su fórmula de solución jusnaturalista, apriorista, que ahora se ha revelado abstracta e incapaz de promover su fecundidad histórica. Este *quid*, sustancia misma de la original problemática rousseauienne, es el concepto de la *racionalidad de una igualdad consistente en una proporcionalidad universal de desigualdades o diferencias de valor (civil o social) e individuales empíricas*. Es el concepto de una *sociedad igualitaria no niveladora*, constituida de modo que pueda realizar en y para sí misma un tipo de igualdad o justicia resuelta en una proporcionalidad universal de diferencias sociales y personales de méritos (fuerza, talento, etc.). Proporcionalidad universal en cuanto asegurada por la 'fuerza común' del 'cuerpo social' o verdadero 'soberano' (ya se ha dicho: es la sociedad en y para sí misma que realiza, etc.). Sólo que la originaria formulación contractualista -jusnaturalista-, para resolver tal sociedad no consentía más que la garantía de los méritos y de los derechos, de una *parte* de los *individuos* integrantes del cuerpo social, de una clase, la burguesía..."

2.4.- La autonomía esclarecida.

Rousseau ha querido resolver la contradicción entre la libertad y la igualdad, entre el interés de los particulares y la configuración de la voluntad general. Por eso, su discurso, a pesar de que se aleja del individualismo, se inicia con el hombre libre y natural. Rousseau reconoce la importancia de la autonomía como un factor de la democracia, pero no resuelve el vínculo que se da con el demos público o con la voluntad general construida. Como veremos, el tema de la libertad política o de la autonomía va a ser más desarrollado por las vertientes del democratismo liberal. Y es que la polémica sobre la libertad, Rousseau la resuelve por la llamada libertad civil o moral que se construye desde la voluntad general y se ejerce con soberanía por el demos público. Rousseau reconoce en un primer momento el papel de la autonomía, pero después se pliega hacia la configuración de un espacio público donde dicha autonomía queda reducida y subordinada.

El liberalismo democrático va a poner en el centro de la discusión política el problema de la autonomía. Dentro de las características del individualismo, la tendencia a la autonomía es uno de sus rasgos más destacados. Es decir, el hombre puede discernir y elegir por sí mismo sin interferencias de poderes externos y factuales, sean de tipo económico, político o religioso. La autonomía sería opuesta a la heteronomía, entendida como dependencia y subordinación. Ante el hombre incapacitado para decidir y optar, ya que depende de mandatos superiores o de opiniones y de intereses más poderosos, la autonomía es una tendencia hacia la recuperación de la dimensión privatista del hombre y de sus posibilidades de decidir y elegir por sí mismo. Para Lukes, en el tomismo hay índices de pensamiento autónomo, ya que Santo Tomás de Aquino sostenía que los hombres podían elegir por sí mismos contando con el apoyo de Dios²⁸. El liberalismo es secularizante, en esa medida va mucho más allá, ya que propugna que los hombres pueden decidir y elegir por sí mismos, sin la ayuda o la necesidad de poderes espirituales o de leyes inmutables que deben ser comprendidas para tomar decisiones. En el autonomismo de la modernidad, el sujeto es capaz de tomar distancia con su realidad y decidir y optar desde el aislamiento que ha conseguido.

La autonomía política va a ser uno de los tópicos predilectos del democratismo liberal. Kelsen ha expresado muy bien la reflexión sobre la importancia de la autonomía e incluso la ha derivado del contrato rousssoniano. Kelsen concibe que la libertad no puede ser total, que efectivamente se trata de conciliar libertad con relación a los vínculos sociales y que, por tanto, la libertad civil o política

²⁸Lukes, Steven. *El individualismo*. Pág. 69. "Parece ser que el primero en exponer claramente esta idea (después de Aristóteles) fue Santo Tomás de Aquino. Según la tradicional doctrina medieval, era preciso obedecer cualquier orden emanado de un superior, justo o injusto. Para Santo Tomás esto no era necesariamente así, siempre que la conciencia prohibiera su cumplimiento. Arguyó que 'todos estamos obligados a examinar nuestros actos a la luz del conocimiento recibido de Dios'..."

roussoniana es la libertad que se realiza ante el público. Es la libertad que el hombre tiene dentro de un organismo social, una libertad implícita en la libertad política, a la cual le llama autonomía²⁹. Los hombres tienden a la libertad política y a la autonomía. Y éstas, no pueden realizarse plenamente, ya que si todos ejercieran su autonomía y su soberanía se volvería inviable el contrato pactado. La única manera de que la libertad política y la autonomía se mantengan es que todos se autolimiten o tiendan a hacerlo, en el sentido de someterse a las reglas de la democracia. Como veremos en otra ocasión, aquí entra la regla de la mayoría y el respeto a la minoría, las cuales aseguran la mayor vigencia de la libertad política. Kelsen deja pasar varios problemas planteados por Rousseau, que no apuntan a la misma solución que el conjunto del pensamiento liberal, ya que no distingue entre Rousseau y la tradición autonomista liberal.

La soberanía en el liberalismo reside en el individuo. En el pensamiento democrático roussonianiano, la soberanía está en el demos, en la voluntad general. El individuo u hombre natural está en el origen del contrato, ya que dicho contrato no es producto de un mandato divino o de una necesidad histórica. El contrato es un acto humano y responsable. Hasta aquí es la coincidencia de Rousseau con los liberales. Fuera de esto, los liberales van a profundizar en la soberanía individual y en la limitación y acotamiento del poder público, en la reivindicación y exaltación del mundo privatista e íntimo que va a marcar la vida de la modernidad. La democracia roussonianiana está muy lejos de dicha reflexión individualista. Rousseau acepta la libertad política, pero al concebirla como una forma de libertad moral y ética es superior a la libertad natural y distinta a la libertad económica y privatista propia de los liberales. La preocupación tan fuerte que tiene Rousseau sobre la dualidad entre libertad y justicia va a ser un tópico más común del democratismo radical y revolucionario surgido de la Revolución francesa y del socialismo europeo, que de los liberales clásicos. Como veremos en el siguiente capítulo, la democracia liberal se construye sobre bases diferentes.

²⁹Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. Pág. 338. Kelsen es un autor demócrata liberal, que sustenta el origen del pensamiento democrático en Rousseau. Por ello es peculiar la interpretación que realiza de la autonomía roussonianiana: "La libertad que resulta posible dentro de la sociedad y, especialmente, dentro del Estado, no puede ser libertad de todo vínculo, sino libertad en relación con una especie particular de vínculos. El problema de la libertad política es éste: ¿cómo es posible encontrarse sujeto a un orden social y permanecer libre? Rousseau ha formulado así la pregunta a que la democracia da respuesta. Un súbdito es políticamente libre en la medida en que su voluntad individual se encuentra en armonía con la 'colectiva' (o 'general') expresada en el orden social. Esa armonía entre la voluntad 'colectiva' y la individual solamente queda garantizada cuando el orden social es creado por los individuos sujetos al propio orden. El orden social significa la determinación de la voluntad del individuo. La libertad política, esto es, bajo un orden social, es autodeterminación del individuo por participación en la creación del orden social. La libertad implícita en lo que llamamos libertad política es, en el fondo, autonomía."

Rousseau reconoce la autonomía personal en el momento de conformación del contrato pero, después, dicha autonomía personal queda subordinada a la soberanía popular. El demos público como poder constituyente es el fundamento del poder y en él reside la soberanía. La soberanía individual es inferior a la soberanía popular. El individuo se deja llevar por sus preferencias y sus inclinaciones particulares. Si lo que se requiere es construir una voluntad general y un bien común, la soberanía no puede mantenerse en el plano del egoísmo individual. La idea roussoniana coincide en este punto con la crítica marxista del derecho natural. Las mónadas individuales son expresiones del hombre presocial y prepolítico, que en la modernidad se van a manifestar como los hombres económicos de la nueva naturaleza constituida. La concepción marxista y la visión roussoniana, parten de la idea de que el individuo por sí solo no puede llegar a construir una voluntad superior o un bien más elevado. El liberalismo, en tanto ha sustentado la idea de que sólo los hombres individuales saben lo que es bueno para ellos mismos y sólo ellos pueden discernir y optar racionalmente, parte de una visión apriorística del hombre. El hombre tal y como es y como piensa en la década de los noventa del siglo XX, aparece como un hombre con racionalidad inherente. Se soslaya la existencia de poderes sistémicos en el ámbito de la cultura, la economía, la comunicación y la internalización de la coacción. El hombre presocial y ahistórico es un hombre racional en la Alemania nazi de los treinta, o en las instituciones totales de los ochenta. La elección racional no es susceptible de mediciones sociales y culturales, sino que reside en una cualidad biológica y natural. En realidad, el hombre apriorístico es el hombre fáctico, del presente instituido.

La autonomía es un tema complejo y polémico. El liberalismo ha construido la importancia de su figura y eso es algo que no podemos negar, pero lo ha hecho sobre la base de un individuo natural, presocial, prepolítico y económico. Al hablar de un hombre natural, se ha hablado en realidad del hombre capitalista que ha internalizado y asimilado la cultura y la racionalidad de la sociedad dominante. La autonomía como elección racional y como posibilidad de optar que se propugna es una falacia. La autonomía debe considerar el ámbito de la justicia y el vínculo problemático entre libertad o autonomía y justicia es hoy un elemento central, ya que sólo con la libertad construida sobre la base de un individuo socializado e históricamente determinado, es posible pensar en la autonomía democrática. No hay que olvidar que el pensamiento y la experiencia democrática de los atenienses o de la visión roussoniana, es el gobierno popular. Tener autonomía en un poder emanado del pueblo no es autonomía presocial del individuo posesivo.

Los pensadores que se han instalado en el límite de la autonomía y de la independencia humana como Nietzsche o Kierkegaard han desplazado la elección del ámbito de la racionalidad burguesa a la esfera del placer y del gusto³⁰. El

³⁰Kierkegaard señala como la concepción poética del mundo es una decisión personal. "La finalidad de su vida era vivir poéticamente, y él sabía encontrar en la vida, con sentido finísimo, lo que en ella hay de interesante y describir los casos vividos como si fueran producto de la imaginación de un poeta..." Kierkegaard, Sören. *Diario del seductor*. Pág. 8. Nietzsche en tanto, hace una crítica de los

esteticismo que subyace en dichas concepciones deja entrever el débil soporte sobre el que se sustenta el discurso de la autonomía individual en el capitalismo. Después de la posguerra se han configurado discursos pesimistas que han dejado entrever que la soberanía individual se ha perdido, no en un demos público como lo reconocería Rousseau, sino dentro de la administración total como diría Marcuse, o de las instituciones totales, como las llamó Goffman, y que Foucault ha recuperado para fundamentar el poder disciplinario³¹. Para Foucault, el poder está en todas partes, ha penetrado todas las dimensiones de la vida moderna³². El

teólogos y de los intérpretes del bien y del mal. "Cuando hables, balbuceas así: mi bien es cuanto yo amo y cuanto me satisface por completo. Solamente así es como yo quiero el bien." Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Pág. 53.

³¹Marcuse indicó como la libertad burguesa es un mito. "Desde el primer momento la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En cuanto significaba libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatigas, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población. Si el individuo no estuviera aún obligado a probarse a sí mismo en el mercado, como sujeto económico libre, la desaparición de esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización..." Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Pág. 24. Goffman, se refiere a los cinco tipos de instituciones totales en que privacidad y vida pública se pierden, y por tanto la vida cotidiana se manifiesta en el encierro y el enclaustramiento. Si bien él utiliza la noción de institución total de una forma restrictiva, uno no puede negar que el trabajo industrial o la oficina jerarquizada reproduce veladamente los imperativos totales de la administración capitalista. "Toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio; tiene, en síntesis, tendencias absorbentes. Cuando repasamos las que componen nuestra sociedad occidental, encontramos algunas que presentan esta característica en un grado mucho mayor que las que se hallan próximas a ellas en la serie, de tal modo que se hace evidente la discontinuidad. La tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos. Me interesa explorar aquí las características generales de estos establecimientos, a los que llamaré instituciones totales." Goffman, Erving. Internados. Págs. 17-18.

³²"El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas. Esto es lo que había imaginado Ledoux al construir Arc-et-Senans: en el centro de las edificaciones dispuestas en círculo y abiertas todas hacia el interior, una elevada construcción debía acumular las funciones administrativas de dirección, policíacas de vigilancia, económicas de control y de verificación, y religiosas de fomento de la obediencia y del trabajo; de ahí vendrían todas las órdenes, ahí estarían registradas todas las actividades, advertidas y juzgadas todas las faltas; y esto

poder totalitario de la vida moderna no está presente sólo como una fuerza coactiva generada por la libertad empresarial o por las fuerzas del mercado. El poder no deja intersticios para escapar de él. El poder moderno tiene una línea de continuidad de la que no podemos desprendernos. Hasta los ámbitos de la intimidad que había conquistado el primer liberalismo y que se había manifestado en las primeras expresiones de la modernidad, han caído en las manos de un poder difuso y omniabarcante. ¿Dónde queda la autonomía en una sociedad y un mundo construido así? ¿Es autónomo el obrero con relación al patrón o con respecto a la máquina? ¿Es autónomo el hombre que opta entre productos inducidos por la mercadotecnia? ¿Qué espacio queda de la autonomía del hombre cuando nuestros gustos y deseos son sometidos a la persuasión de los intereses? ¿Qué autonomía y soberanía puede ejercer un hombre cargado de miedos, culpas, temores, prejuicios, que determinan y definen las elecciones?

La autonomía se vincula con la formación de una comprensión pública esclarecida. Si la autonomía natural es un discurso económico, propio del ámbito de los intereses, la única autonomía opcional válida sería aquella sustentada en la historicidad del hombre y sus circunstancias, una autonomía que supere las actuales relaciones heterónomas y dependientes que los hombres hemos constituido con relación a los sistemas y poderes dominantes. Una autonomía sobre la base de la igualdad y la justicia, una libertad política que no sea aneja al mundo de la economía constituida. El individuo atomizado no hace sino instalarse solo y disgregado ante los grandes poderes que se edifican y construyen desde él y contra él. La solución al problema planteado por la autonomía se vincula a la respuesta dada a la igualdad. Ante el liberalismo, los "socialismos reales" conformaron soluciones que extremaron los problemas. La igualdad como despliegue libre de potencialidades quedó reducida a una identidad y homogeneización más repulsiva (por evidente) de lo que se ha dado en las sociedades del Occidente capitalista. La autonomía fue reducida a una devoción mítica hacia el partido, la nomenclatura y la intelligentsia. Si bien la autonomía liberal es aún un pálido reflejo de una autonomía concreta e histórica, sustentada en vínculos sociales, es verdad que la concesión de la autonomía o su limitación no pueden quedar en manos de un cuerpo de sabios, de notables o de una vanguardia que rompa el mundo constituido y lleve a las masas y al público una visión iluminada de la libertad y la justicia.

La autonomía tiene que partir del individuo pero entendido éste como un hombre esclarecido. Si las mayorías optan por el capitalismo y viven en una sociedad inclinada hacia la huida y el escape, no podemos romper dicha unidad cristalizada por medio de la coacción vanguardista. Las minorías activas y esclarecidas deben

inmediatamente sin casi ningún otro soporte que una geometría exacta. Entre todas las razones del prestigio concedido, en la segunda mitad del siglo XVIII, a las arquitecturas circulares, hay que contar sin duda ésta: la de que expresaban cierta utopía política". Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Págs. 178-179. Utopía política que sin embargo, representaba la omnipresencia del poder que el mismo autor ha reconocido.

y pueden incidir hasta que dicha tendencia sea revertida o por lo menos regulada. Ésta es la centralidad de la democracia contemporánea. Cualquier cambio, sea en la dirección que sea, no puede realizarse si no cuenta con el concurso del demos. Sin duda, aquí se presenta el mismo problema que se le presentó al eurocomunismo o a las transiciones democráticas hacia el socialismo. ¿Cómo lograr los cambios si la tendencia a la resistencia es mayor? ¿Cómo lograr modificar democráticamente la administración total si ésta no deja vestigio para la acción independiente? O bien, ¿Cómo pueden ser evitadas las involuciones conservadoras y los embrutecimientos masivos, si están sustentados en el concurso del demos? ¿Qué sucede si el fascismo y la barbarie triunfan democrática y progresivamente? ¿Qué sucede si los demos lejos de tender al esclarecimiento tienden a la oscuridad y a la descomposición social? En dichos casos nos encontramos en situaciones límite donde la democracia moderna esté lindando con su debilitamiento y fortalecimiento, dependiendo de la respuesta que se dé a dichos problemas. Se ha partido de la idea de que el proceso educativo y la cultura eran ámbitos en los cuales se podía sustentar un discurso emancipatorio y civilizatorio (en el buen sentido de la palabra). En la sociedad posmoderna se dan síntomas de retraimiento de la política. Bobbio habla de que manera el ideal del ciudadano educado se está debilitando. En los países avanzados, la ciudadanía mientras más informada y preparada está menos se interesa por la política y por el demos³³. En Europa se ha visto el avance reciente del racismo, la xenofobia y el fascismo, con lo cual el demos da muestras de avanzar en la dirección de un empobrecimiento de la individualidad esclarecida.

Si bien no es posible caer en la idea de que un cuerpo notable ilumine a la población, ya que ésta es una muestra de tutelaje y de dominación, la visión de enaltecer todo lo que el individuo aislado realice y deseé no es menos errónea. La

³³Bobbio, Norberto. El futuro de la democracia. Págs. 25-26. Bobbio habla de las promesas incumplidas de la democracia. Una de ellas es la del ciudadano educado y activo políticamente: "... En las democracias más consolidadas se asiste impotentes al fenómeno de la apatía política, que frecuentemente involucra a cerca de la mitad de quienes tienen derecho al voto. Desde el punto de vista de la cultura política éstas son personas que no están orientadas ni hacia los *output* ni hacia los *input*. Simplemente están desinteresadas por lo que sucede (como se dice en Italia con una frase afortunada) en el 'palacio'. Sé bien que también se pueden dar interpretaciones benévolas de la apatía política, pero incluso las interpretaciones más moderadas no me pueden quitar de la cabeza que los grandes escritores democráticos sufrirían el reconocer en la renuncia a usar el propio derecho un buen fruto de la educación de la ciudadanía. En los regímenes democráticos como el italiano, en el que el porcentaje de votantes todavía es muy alto (pero va descendiendo en cada elección), existen buenas razones para creer que esté disminuyendo el voto de opinión y esté aumentando el voto de intercambio, para usar la terminología escéptica de los *politica scientist*, el voto dirigido hacia los *outputs*, o para usar una terminología más cruda, pero quizá menos mistificadora, el voto de clientela, basado frecuentemente en la ilusión del *do ut des* (apoyo político a cambio de favores personales)."

comprensión esclarecida se sustenta en una postura de reconstrucción ética y de construcción de una civilización superior que pueda integrar la justicia y la libertad. Significa que el demos debe profundizar la democratización de sus instancias civiles. Como Cerroni ha dicho, la sociedad civil ya produce un espacio público. La política y el poder no se reducen a las elecciones o al juego parlamentario. Se extiende al ámbito de la producción de cultura y de información. La democratización de la sociedad civil y la profundización de la democracia política y económica son el referente sobre el cual se puede reconstruir el demos público, de tal modo que el hombre pueda resolver con autonomía y soberanía la construcción de voluntades y decisiones colectivas. Dicha autonomía y dicho esclarecimiento más que existir, son armas importantes por desplegar en la democratización de las sociedades contemporáneas. Como veremos en otro apartado, el problema de la democracia avanzada y radical no se puede desligar de la problemática que el socialismo y el comunismo han dejado pendientes.

2.5.- Soberanía en la era de la globalización.

El soberano es la autoridad máxima de un organismo social. En el Estado republicano de Rousseau la soberanía reside en el pueblo, el cual forma un gobierno que cumple la función administrativa de la legislación general. Para este fin, Rousseau se inclina por el gobierno mixto, pues sostiene que los gobiernos simples tienden o a la máxima fuerza o a la máxima debilidad, en tanto que los gobiernos mixtos son de templanza. Vincula las formas de gobierno a la extensión y amplitud de los Estados y considera que la democracia es válida para las comunidades pequeñas, la aristocracia para los Estados intermedios y la monarquía para los grandes Estados. La forma de gobierno democrática es propia de las pequeñas comunidades ya que requiere una dimensión espacial en que se pueda reunir el demos, un reconocimiento mutuo de los integrantes de la comunidad y una convergencia de intereses que presente altos índices de igualdad y equidad en todos los órdenes³⁴. Rousseau señala que el gobierno democrático sería el ideal de los gobiernos, pero es demasiado sublime para los hombres. Sólo los dioses se podrían gobernar así. Un gobierno donde los magistrados fueran tantos y hasta más

³⁴Rousseau, Jean Jacques. Op. cit. Págs. 110-111. "Además, ¿no son demasiadas cosas difíciles las que implica reunir este gobierno? Primeramente, un Estado muy pequeño, en donde se pueda reunir el pueblo y en donde cada ciudadano pueda, sin dificultad, conocer a los demás. En segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva por anticipado multitud de negocios y de resoluciones espinosas; luego, gran igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad de derechos y de autoridad no podría prevalecer mucho tiempo; y, por último, poco o ningún lujo, pues éste, hijo de las riquezas, corrompe de la misma manera al rico que al pobre, al uno por la posesión y al otro por la codicia; entrega la patria a la mollicie, a la vanidad y arrebatada al Estado todos los ciudadanos para esclavizarlos, sometiendo unos al yugo de otros y todos al de la opinión."

que los gobernados sería un sistema que vuelve inviable la existencia del gobierno. El autogobierno democrático se expresa en el nivel ejecutivo y administrativo sólo en pequeñas comunidades.

La aristocracia la divide en natural, electiva y hereditaria. La primera es la forma natural de gobierno, donde por la edad o la sabiduría, los hombres más sublimes tendían a manifestar su autoridad sobre las comunidades y pueblos. Sólo con el paso del tiempo y en la medida que se desarrolla el proceso de civilización, la desigualdad social supera a la natural y, en ese sentido, la cultura genera una aristocracia distintiva que se apoya en el poder y la riqueza. Los hombres que más han desarrollado su capacidad asumen la función dirigente y gubernamental sobre el resto de los hombres. La aristocracia hereditaria surge cuando la aristocracia electiva se estabiliza y genera intereses creados y cristaliza un universo que sólo transmite a sus sucesores. Para Rousseau ésta es la peor de las aristocracias, ya que las cualidades que conforman la aristocracia electiva se diluyen en las generaciones subsiguientes. El criterio de la herencia como transmisión de la dignidad y de las cualidades del buen gobierno y la sabiduría son muy cuestionadas en el discurso roussoniano. Aquí valdría la pena hacer la acotación de que la aristocracia electiva tiene similitud con la democracia representativa que se va a formar en el Siglo XIX. La democracia como forma de gobierno es para Rousseau fundamentalmente autogobierno. La democracia como Estado constituyente es el poder legislativo emanado del pueblo y donde la soberanía se mantiene en el demos ciudadano. Son dos dimensiones distintas de la democracia y dos tratamientos. Por eso, la aristocracia electiva es muy similar a la democracia selectiva que se desarrolla décadas después y que es en la que vivimos actualmente.

En los Estados más grandes se requiere de mayor fortaleza. Imperio y Estados grandes van de la mano. El sustento del imperio y de la dominación es la coacción y la fuerza. Los Estados pequeños pueden ser homogéneos y consensuales, en tanto los Estados grandes tienden a la heterogeneidad y el conflicto. El sustento del Estado grande es la diversidad y la pluralidad. Al estar conformados por múltiples comunidades y pequeños pueblos que giran en torno a un centro hegemónico y dirigente, la articulación del conflicto requiere de una gran fortaleza política. Rousseau identifica la monarquía como la forma de gobierno que mayor fortaleza garantiza, ya que la voluntad general se concentra en las manos de un individuo. La función ejecutiva de un monarca no es susceptible de indecisiones o de titubeos. La concentración es tal que la fortaleza de una nación o un imperio está en manos de una sola voluntad, que debe interpretar e instrumentar la voluntad general del pueblo. Si bien la fortaleza no está en duda, el mayor riesgo es que la voluntad del monarca en vez de corresponder a la voluntad general, sea muy susceptible de reducirse a la voluntad particular del monarca. En una monarquía el riesgo de violentar la voluntad general y de desarticular el contrato social es mayor que en otras formas de gobierno. Por eso, en los Estados grandes se sugiere la división y fragmentación del poder, ya que eso genera gobiernos sustentados en el contrapeso institucional y templados por la regulación mutua. Si en la democracia se requiere concentración de voluntades y la edificación de un mando gubernamental, en la monarquía se necesita limitar y moderar la voluntad gubernamental.

Quando la soberanía reside en un monarca y en un poder gubernamental instalado por encima de la población, la tendencia a la dominación es predominante y la fuerza es el vehículo más efectivo para garantizarla. Pero cuando la soberanía se ha construido desde abajo y se deposita en el ciudadano común, la formación de grandes poderes gubernamentales resulta contraproducente para la construcción de una voluntad general y para su expresión. Si en el gobierno de concentración de voluntad el sustento coactivo es definitivo, en la democracia el momento consensual y articulador permite que la dominación y la coacción se reduzcan. El espacio apropiado para la implantación de la democracia es el de la pequeña comunidad, en tanto que el centralismo decisivo es propio de los grandes Estados e Imperios constituidos. El gran paso de la democracia antigua a la democracia moderna, es el tránsito que se ha vivido de la ciudad-Estado o ciudad-comunidad al Estado-nación del siglo XIX. Por ello la democracia ha traído un conjunto de elementos a la vida de las democracias modernas, pero en otro sentido ha perdido elementos nodales para la conformación de una democracia avanzada.

Al comparar la democracia antigua con la moderna, vemos cómo en esta última, la noción misma de soberanía o de voluntad general pierde la aureola mítica y metafísica, entendida como el espíritu de los pueblos y se troca en una construcción mercadotécnica, donde la soberanía se diluye, ya que la autoridad máxima deja de ser el individuo ciudadano o el demos comunitario, para trasladarse al sistema y al régimen instituido. Si la primera preocupación de la etapa inicial de la democracia moderna (y de ahí su emparentamiento con el republicanismo) era la limitación del poder absoluto y de la voluntad particular de los gobernantes, la preocupación medular de la siguiente transformación de la democracia fue el temor a las masas y a las mayorías, temas muy comunes en el pensamiento elitista democrático de principios del Siglo XX. Desde el siglo XVIII hasta fines del Siglo XIX, la limitación del poder particular y la conformación de un demos popular y mayoritario soberano fueron los guías del pensamiento democrático inicial. Desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, la democracia liberal y el elitismo democrático desplazaron la preocupación del discurso de la democracia hacia la limitación del demos popular soberano, en aras de encontrar contrapesos institucionales y poderosos que limitaran y filtraran a las masas y a las mayorías. La soberanía ha vivido un desplazamiento inesperado: de la soberanía en el demos se ha pasado a la soberanía de las instituciones y de los poderes que han emanado de dicho demos o que hablan en su nombre. El elitismo democrático ha sustentado que la soberanía se reduce al momento electivo, ya que hasta la función legislativa es realizada por representantes. En la democracia compleja, la soberanía es un tópico anacrónico, ya que se trata de reducir el conflicto y la diversidad por el procesamiento que el sistema y los subsistemas realizan.

El asunto se torna más agudo ya que el mismo Estado-nación que fue fundamento de la democracia representativa se ve hoy impactado por los grandes cambios internacionales, por estar operando otro nuevo cambio en los focos de decisión y de poder. Si la soberanía nacional se había ido trasladando desde la voluntad general construida por la ciudadanía -la que debía configurar un poder constituyente soberano y vigilante- hacia los grandes poderes conformados, la soberanía en el espacio de la nación se reduce cada vez más a las decisiones que operan en los

centros económicos, informativos, científicos, culturales, políticos o militares globales, que generan flujos devastadores hacia las zonas alejadas de los nuevos centros de poder. Las soberanías como poderes máximos y plenos dentro de un espacio determinado, se ven impactadas por el proceso de globalización que está experimentando el mundo de finales de nuestro siglo. Las pequeñas comunidades, los conglomerados sociales y los Estados nacionales, no pueden sustraerse a las tendencias internacionales que están operando. Y sin embargo, la globalización y la formación de Estados multinacionales o de mecanismos de integración regional, no hacen sino sacudir u obligar a una recomposición de los fundamentos de la democracia contemporánea. En la aldea global es más difícil configurar un poder constituyente y un gobierno sustentados en la soberanía del pueblo. La distancia entre el demos y los centros de poder internacional no hacen sino profundizar los límites en los que la democracia moderna se estaba moviendo.

Si la democracia es construcción de consensos y articulación de diferencias, es muy susceptible de ser adoptado en las pequeñas comunidades. En tanto se profundiza la tendencia a la atomización social y se acentúa la distancia entre el ciudadano moderno y los poderes centrales, la democracia se retrae más y más. Algunos autores han indicado que la democracia contemporánea se puede edificar, ya que la formación de la aldea global en el intercambio universal que se realiza, permite la formación de condiciones de comunicación e información, que pueden estar al alcance de cualquier ciudadano moderno. Esta tendencia comunicativa libera un potencial social y ciudadano, que torna válida la toma de decisiones y crea condiciones para el discernimiento y la formación de una comprensión esclarecida de los grandes problemas mundiales y nacionales. Es cierto, las condiciones están ahí y eso no puede negarse. Se podría pensar en una comparación entre los mass media con el teatro griego que servía como escenario para la resolución de los problemas de la ciudad. La comunicación y la informática pueden ser factores que moderen y relativicen la distancia que se abre entre los poderes internacionales e impersonales y la figura del ciudadano común o de las voluntades restringidas. Pero, en tanto no se democratizan son sólo tendencias posibles que pueden lograr recuperar la dimensión del demos popular. De no ser así, los mass media se convierten en focos de irradiación y legitimidad prefabricada desde los centros de la ingeniería del poder y del control social. La soberanía queda en manos de los tecnoburócratas y de sus asesores. La homogeneidad y el consenso comunes a la democracia serían tendencias inducidas, más que creaciones de la libertad civil y política de los ciudadanos.

En los setenta, se dieron en los Estados Unidos tendencias que apuntaban a recuperar la pequeña comunidad y a rescatar las dimensiones reducidas³⁶, no sólo

³⁶Dahl, Robert. Op. cit. Pág. 362. Dahl cita a MacIntyre: "Una de las sugerencias que se han hecho es la de restaurar la pequeña comunidad: tal es, evidentemente, la solución que ofrece MacIntyre." Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvaneca en el aire. Págs. 76-78. Berman refiere como ante el faustismo (la tragedia de Fausto y del desarrollo), se cuestiona la idea de progreso de la modernidad y se enaltece lo pequeño desde la década de los setenta. Berman

por la cuestión de la democracia, sino más bien como respuesta a la forma que había adquirido la modernidad y el desarrollo capitalista. Esta exaltación y recuperación de la pequeña comunidad fue entendida como una forma de resistencia cultural y social, ante el despliegue de una modernidad que se tornaba incontrolable desde cualquier dimensión humana y que formaba fuerzas y poderes impersonales que terminaban por absorber y acabar con las formas de vida y existencia comunitarias y solidarias propias de los pequeños grupos. Dahi ha mencionado con acierto que uno de los problemas de la recuperación de la pequeña comunidad, es el de la esfera de decisiones que puede abordar el espacio y la dimensión reducida de la comunidad restringida, en circunstancias donde las decisiones centrales afectan e impactan la comunidad y el conglomerado más aislado y cerrado. Si la homogeneización y socialización cultural actual son fenómenos de inducción cultural, que conducen a la formación de una medianía (o mediocridad) cultural e intelectual, la delimitación de la pequeña comunidad como toma de decisiones también podría ser una tendencia hacia la trivialización de la toma de decisiones, ya que lo que se puede decidir localmente sin tener que consultar al centro o sin considerar las otras comunidades, son asuntos de sentido común o de corte administrativo y técnico.

Cada una de las comunidades o cuerpos decisorios pequeños sólo pueden ejercer su soberanía en lo que es más restrictivo en todos los sentidos. Cuando se rebasa el ámbito comunitario y local y se pasa a los niveles en que se están decidiendo las cuestiones nodales, el ámbito restringido concede parte de su soberanía en una instancia más amplia, que lo mismo puede alejarse de lo que la pequeña comunidad piensa o ha decidido que matizar sus puntos de vista. En la medida que la toma de decisiones va ascendiendo y se va insertando en la complejidad de la democracia moderna, el pequeño ámbito va perdiendo fuerza y su identidad se diluye. Este es uno de los problemas relevantes de la democracia actual: ¿Cómo hilvanar desde el individuo y los espacios restringidos un proceso de toma de decisiones que apunte a cuestiones fundamentales, pero que evite que la democracia se convierta en una soberanía de unos cuantos o en una soberanía sistémica e impersonal? ¿Cómo evitar que se convierta en una soberanía de mandatos sistémicos por encima de la soberanía de los demos?

Hasta ahora, la democracia de pequeños grupos o de identidad restringida, como señala Zermefio, es más bien una democracia defensiva, de construcción de una identidad consensada en un espacio reducido³⁶. Ante el avance de los fenómenos globalizadores y el despliegue de la modernidad instrumental, los grupos que son disgregados se ven obligados a buscar formas de identidad que les permitan

tiene razón cuando sostiene que cualquier intento de reorganización requiere de una empresa faústica, se necesita "pensar en grande", incluso, para revertir la lógica avasallante de la modernidad.

³⁶Zermefio, Sergio. La democracia como identidad restringida. *Revista Mexicana de Sociología*. 4/87. Págs. 3-7. Zermefio concibe la democracia que analiza como una democracia de colectividades restringidas.

conservarse en el mar inmenso de las cosas intercambiables. Dicha identidad puede ser religiosa, política, étnica o nacional, pero es un elemento que reaparece con fuerza en las comunidades y espacios reducidos cuando existe una tendencia globalizadora que apunta a la homogeneidad inducida. La identidad restringida es una forma de rearticulación de la heterogeneidad y de la diversidad de la culturas y de las formas de vida que tratan de resistir ante el avance de la modernidad. La democracia restringida es una experiencia defensiva y de una delimitación espacial muy reducida. Aún así es un momento en el que podemos encontrar la formación de voluntades generales y la existencia de una soberanía grupal y colectiva que resiste ante las formas universales de decisión política. En dichos ámbitos de la toma de decisiones existe una disputa sobre el significado de la democracia moderna y de sus alcances. ¿Es la democracia restringida y defensiva el último momento de resistencia de un demos popular soberano o es un momento alternativo ante las formas propias de la democracia liberal que dominan en el mundo?

Hay que tener presente que varios autores reconocen que la ciudadanía activa se realiza en los pequeños organismos o comunidades, sea por la identidad defensiva o por la posibilidad de un mayor despliegue de la potencialidad individual. Sartori reconoce en los comités el fundamento del activismo político. Incluso los pensadores elitistas han reconocido en los partidos políticos una instancia de formación y reclutamiento de élites, que se procesan en un espacio delimitado como es el partido moderno. En una comunidad campesina se logra que la actividad y participación del campesino en la toma de decisiones sea constante. El ámbito que más afecta a la actividad del ciudadano es el espacio de colectividad simple. Quizá la toma de decisiones general pueda esperar, pero los asuntos de la vida cotidiana de su municipio, de su comunidad, de su ámbito laboral y profesional, no. Cualquier modelo de democracia participativa que se sustente en alentar al ciudadano activo, debe partir de la existencia de los pequeños espacios de decisión política. El individuo atomizado, instalado sólo ante los grandes poderes institucionales, tiende a la pasividad y al repliegue. El asunto aquí es tener claro qué ámbito reducido estamos reivindicando o en qué espacio y temporalidad se puede construir una democracia avanzada y abierta.

Berman nos habla, de la tragedia del Fausto de Goethe, donde la tendencia faústica al desarrollo termina por derrumbar los obstáculos que se le ponen. También Berman recupera la tragedia de Margarita, la amante de Fausto, que muere por el repudio y el acoso de una pequeña comunidad que no acepta los cambios que experimenta en su persona³⁷. El caso de Margarita nos ilustra sobre la mentalidad

³⁷Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Págs. 60-61. Berman menciona la creciente tensión en que se sostiene la modernidad. En sus más grandes defensores, existen situaciones límite. En sus más claros críticos, existen momentos de exaltación de los resultados de la modernidad (recordemos el Manifiesto comunista). La modernidad lleva la huella de una tensión a la que no podemos escapar desde que la asumimos. La pequeña comunidad representa los valores más firmes y sólidos, y sin embargo, dicho espacio reducido, se vuelve

circunscrita que existe en los ámbitos reducidos y la dificultad para la toma de decisiones en un mundo que se ha abierto a la comunicación y a los vínculos universales. La limitante de la pequeña comunidad es que su alcance es muy reducido. Por eso se construyen discursos y experiencias defensivas, pero es difícil que en las actuales condiciones establezcan vehículos alternativos de comunicación. La restauración de la pequeña comunidad o la extensión de la toma de decisiones desde abajo, se debe realizar vinculándolas a la formación de la comprensión esclarecida y, sobre todo, a una creciente proyección y enriquecimiento individual. Si eso no es así, la pequeña comunidad es sólo un retorno a los orígenes, con sus elementos positivos, pero también con la mezquindad y la cerrazón que es común a los pequeños espacios.

opresivo para quien ha asumido la modernidad como su destino. En el capítulo de la tragedia de Fausto se encuentra un análisis sólido, de la modernidad desarrollista. Fausto acaba con Margarita, y con unos viejos que viven en una comunidad aislada: "Señalar esta generalizada necesidad moderna, sin embargo, es sólo aumentar el misterio. Estamos llamados a simpatizar con el odio de Fausto hacia el mundo gótico cerrado, represivo y vicioso en donde comenzó, el mundo que destruyó a Margarita; y ella no fue la primera. Pero en este momento de la historia, el momento en que se obsesiona con Filemón y Baucis, ya ha asestado un golpe mortal al mundo gótico: ha creado un nuevo sistema social vibrante y dinámico, un sistema orientado hacia la actividad libre, la alta productividad, el comercio cosmopolita y a larga distancia, la abundancia para todos; ha cultivado una clase de trabajadores libres y emprendedores que aman su nuevo mundo, que arriesgarán su vida por él, que están dispuestos a oponer su fuerza y su espíritu comunitarios a todas las amenazas. Queda claro, entonces, que no existe un peligro real de reacción. Entonces, ¿por qué Fausto se siente amenazado por la más leve huella del viejo mundo? Goethe desentraña, con extraordinaria sagacidad, los temores más hondos del desarrollista. Estos viejos, como Margarita, personifican lo mejor que puede ofrecer el viejo mundo. Son demasiado viejos, demasiado porfiados, tal vez hasta demasiado estúpidos, para adaptarse e irse; pero son bellas personas, la sal de la tierra allí donde están. Son su belleza y su nobleza las que tanto inquietan a Fausto..."

**CAPITULO 3: LAS TENSIONES
DE LA DEMOCRACIA REAL**

Capítulo 3: Las tensiones de la democracia real.

3.1.- Los alcances de la democracia real.

En la democracia ateniense la democracia fue ejercida como un poder instituido e instituyente. La democracia fue en sus orígenes una forma de gobierno y un estado social que hacía de la realidad existente una realidad devenida y en condiciones de devenir nuevamente, con la participación constante del ciudadano activo. Poder instituyente y poder instituido se complementaban en un proceso constante de construcción y reconstrucción del universo político y ciudadano¹. Más allá del acercamiento de Rousseau hacia el republicanismo, la idea del poder legislativo como un poder constitutivo y la superación del mandato en la representación política, son posturas propias de la democracia clásica y original. En la democracia ateniense no se hablaba de la diferencia entre una democracia ideal o teórica y una democracia real y devenida que termina por definir y determinar los contenidos del pensamiento democrático.

En el mismo Rousseau, a pesar de que su texto es realizado sobre la experiencia ginebrina, no se presenta la tensión fundamental de la democracia moderna entre un proyecto subjetivo y la realidad constituida. La noción de "democracia real" se impone en la medida que se realizan comparaciones y juicios críticos entre la democracia plasmada en el pensamiento clásico y la realidad que ha surgido. El término "socialismo realmente existente" fue utilizado por la burocracia de los ex-socialismos para clasificar un sistema que estaba lejos de los presupuestos de los clásicos del comunismo y el socialismo, pero que se entendía que era la consecuencia real de los postulados de los autores. Hablar de "Democracia real" implica un reconocimiento a que la construcción de la democracia imperante y vigente ha generado desencanto y desilusión. La modernidad como experiencia vital ligada a un proyecto, ha permitido que la obtención o acercamiento a dicho proyecto deje entrever la desilusión ante la "realidad instituida".

Pero no todo es desencanto y desánimo ante los postulados de la democracia. Existe toda una tradición del pensamiento político que se inscribe dentro de una recuperación minuciosa y descriptiva de las dinámicas y formas de funcionamiento de las llamadas democracias contemporáneas. En buena medida, la ciencia política y la sociología política han hecho de la descripción, enumeración y delimitación de los temas políticos de la *realpolitik*, su objeto de estudio. Desde la tradición de la

¹Castoriadis, Cornelius. La democracia ateniense y sus interpretaciones. Pág. 29. Castoriadis cuestiona la idea de democracia como régimen o institución: "... la democracia no es un *modelo* institucional, no es ni siquiera un 'régimen' en el sentido tradicional del término. La democracia es la auto-institución de la colectividad por la colectividad y es esta auto-institución como movimiento..."

cultura positivista, la idea de ciencia se había constituido sobre la base del conocimiento de lo observable. Las dimensiones incognoscibles e inaprehensibles de la realidad eran concebidas como materia de la religión, la metafísica y la vieja filosofía. El conocimiento y la filosofía positiva harían del conocimiento inmediato la condición misma de la científicidad. Comte recupera la experiencia de la ciencia astronómica para indicar cómo todo lo que es clasificable y cuantificable es materia de indagación y conocimiento científico². Aunque el positivismo clásico hace una crítica del empirismo por considerar que el conocimiento no es sólo experiencia y se requiere la conformación de una filosofía científica, la tradición empirista encontró elementos en la postura del positivismo para el rechazo a la actitud crítica de la filosofía negativa. Lo anterior viene al caso, porque la cultura democrática real ha ido de la mano de la extensión de la filosofía y de la cultura positivista y neopositivista, que simplifica la realidad a su dimensión observable. Al realizar esto se da por un hecho constituido el objeto, no existe crítica de los indicadores sociales o políticos, se rechaza la epistemología y la teoría del conocimiento sobre el objeto y la realidad de la política y de la democracia. Se trabaja sobre entidades absolutas e invariables, cuya obligación del conocimiento científico es traer al plano del discurso y del lenguaje. La aparente neutralidad y ausencia de valores que es común a estas posturas se refleja en la llamada escuela conductual norteamericana, que sostiene que el estudio de la política se reduce al plano observable de la conducta política de los hombres³.

Se percibe a la democracia como un hecho dado, como una realidad devenida, como una circunstancia determinada. La postura del sujeto cognoscente sólo

²Comte, Augusto. Discurso sobre el espíritu positivo. Págs. 156-157. Comte vincula el desarrollo de la astronomía con el triunfo del espíritu positivo: "Esta necesaria preponderancia de la ciencia astronómica en la primera propagación sistemática de la iniciación positiva es plenamente adecuada a la influencia histórica de tal estudio, principal móvil hasta ahora de las grandes revoluciones intelectuales. El sentimiento fundamental de la invariabilidad de las leyes naturales tenía, en efecto, que desarrollarse primero con respecto a los fenómenos más simples y más generales, cuya regularidad y cuya magnitud superiores nos manifiestan el único orden real que es completamente independiente de toda modificación humana..."

³Easton, David. Esquema para el análisis político. Pág. 46. Easton hace una integración del pensamiento sistémico con el conductalismo social: "No hay un modo único de conceptualizar cualquier esfera importante de la conducta humana que tenga en cuenta toda su diversidad y complejidad. Cada orientación teórica plantea una serie de diferentes problemas, proporciona *insights* únicos, hace hincapié en aspectos diversos, y, en consecuencia, posibilita que teorías alternativas y aun competitivas presenten simultáneas y pareja utilidad, aunque a menudo para fines totalmente distintos. La orientación conceptual que propongo -el análisis de sistemas- parte, como premisa fundamental, de que la vida política puede considerarse como sistema de conducta. El sistema político será su principal y más gruesa unidad de análisis."

apunte a la positividad total, al cierre de la distancia entre el discurso y la realidad, hacia la constitución de un conocimiento reducido a la realidad imperante que sería, por lo mismo, de corte clasificatorio, sistemático y cuantificable. La matematización del mundo político y la depuración del lenguaje, hasta hacer de éste un reducto mutilado por la experiencia predominante, son presupuestos importantes en esta tendencia vigente a despreocuparse por el objeto y a asumir la circunstancia como algo "evidente en sí misma"⁴. La cultura del democratismo real es la cultura de la reivindicación y de la toma de partido con la realidad instituida y devenida. Es el rechazo a la actitud instituyente y determinante que es un presupuesto importante de la democracia antigua. Al no problematizar el objeto ni la realidad, se asume que la democracia existente es la única democracia posible y alcanzable. En aras de la positividad total, la tradición de la "democracia real" apela al llamado sentido común que mencionaba Comte que era la condición básica para el triunfo del positivismo como una forma de pensamiento predominante⁵.

Sancho Panza, en el *Quijote de la Mancha*, representa el sentido común y la razón positiva, no se identifica con los despropósitos ni con las sinrazones de su señor, sólo lo acompaña en su larga aventura porque su amo le ha prometido ser gobernador de una insula. La razón positiva desarrolla una poderosa disputa por arrancar y frustrar todo ámbito imaginativo que estimule el conocimiento y la cultura más allá del horizonte estrecho de la realidad existente. Realidad, que por cierto, reducen a su vertiente más dominante. Como lo ha señalado Kosik, la matematización del mundo y la instauración de la administración total (Marcuse), no obedece más que a la reducción humana al "hombre económico" que propugna el liberalismo económico. Ahí donde existe el triunfo y el dominio de una forma de existencia y de cultura sobre las otras, la tradición positivista quiere instituir una

⁴Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Págs. 110-111. Para Kosik la noción de sistema es central para entender el conocimiento cosificado, y del sistema se puede ver como la cuantificación es la forma primordial de construcción del conocimiento en la economía: "... La introducción y el uso del concepto de sistema se relacionan con: 1) un determinado esquema o modelo como principio explicativo de los fenómenos sociales; 2) la cuantificación y matematización, esto es, la posibilidad de expresar las leyes económicas en fórmulas matemáticas. La matematización de la economía es posible por principio porque la ciencia concibe los fenómenos económicos como un sistema de regularidades y leyes que se repiten."

⁵Comte, Augusto. *Op. cit.* Pág. 130. Comte piensa que la clase proletaria es susceptible de adscribirse más fácilmente al positivismo por su escasa penetración con la tradición escolástica, y con su apego al sentido práctico. Comte encuentra en el sentido común el motivo para que el positivismo triunfe: "Examinando en su aspecto más íntimo y más permanente esta inclinación natural de las inteligencias populares a la sana filosofía, se echa de ver fácilmente que debe resultar siempre de la solidaridad fundamental que, según nuestras explicaciones anteriores, adscribe directamente al verdadero espíritu filosófico al buen sentido universal, su primera y necesaria fuente."

segunda naturaleza tan evidente y tan clara como la existencia del sol o la regularidad de los movimientos celestiales. Pero el hombre es historia y tiempo. La regularidad del mundo natural, sólo es posible encontrarla en la vida humana como tendencias predominantes y como tendencias posibles, nunca como verdades ineluctables.

Este rodeo lo he realizado, porque la democracia real se ha conformado como una realidad ineludible de la vida moderna. Dicha democracia ha terminado por volverse la forma predominante de la democracia existente. Tanto, que ha operado con la misma lógica propia de la cultura positiva. Se ha presentado una reducción drástica de la experiencia democrática a su vertiente dominante, de modo que ha subsumido las formas dominadas y las experiencias alternativas y derrotadas. Entiendo por democracia real la democracia contemporánea que, siguiendo los postulados de la democracia ateniense y de la democracia teórica, ha tenido que conceder y ceder ante fenómenos contemporáneos, que lejos de estar presentes en los postulados originales eran su negación o su contraparte, de modo que han llegado a poner en entredicho la concordancia de la democracia real y la democracia ideal.

Pongo los siguientes casos como signos de dicho proceso democrático real: A) La existencia de la libertad negativa, lejos de concordar con la democracia antigua sería su negación, ya que apunta al ciudadano pasivo y a la constitución de un ámbito privado que es visto como superior sobre la dimensión pública. B) La disminución de la politicidad en el ciudadano moderno, genera la existencia de la representación política, la formación de élites, grupos y partidos políticos que disuelven la voluntad general y fragmentan el poder soberano y, sobre todo, constituyen una democracia piramidal que se instituye sobre la permanente pérdida del espacio del ciudadano volcado hacia la economía. C) La reducción humana a su condición económica, al sistema de necesidades, genera el crecimiento del interés y la constitución de contratos como vínculos externos entre los ciudadanos actuales, la pulverización de la ética y el nacimiento de un nuevo estado de naturaleza. D) La conformación del mercado hace de la utilidad y el beneficio las normas que orientan al ciudadano común hacia el placer y la felicidad, con lo que entra en retirada el virtuosismo y la preocupación por los espacios públicos que era común al hombre de Atenas. E) Este conjunto de realidades provoca que el fenómeno igualitario, que es tan común al espíritu democrático, tenga que coexistir e incluso sea negado por un coactivo proceso desigualador que empieza en la economía y termina otra vez en la constitución de clases y sectores privilegiados; es decir, la democracia moderna ha tenido que convivir, crecer, resistir y hasta convertirse en convivencia con la realidad del capital acumulado y de las diferencias sociales. En dichas condiciones el resultado democrático no es muy halagador que digamos, aunque es indudable que existe todo un ethos que hace necesaria la supervivencia de la sociedad democrática. La democracia real se ha convertido en una forma de gobierno y un estado social que se mantiene presente en el imaginario colectivo y social y apunta hacia una mayor igualdad y a una creciente participación, aunque debe abrirse paso entre la existencia de un tramado de circunstancias que detienen el proceso democrático y que a la vez lo precipitan y provocan.

Otro elemento propio de la democracia real es su carácter evolutivo y progresivo. A diferencia de la democracia francesa que generó una tradición de democratismo revolucionario y radical, el democratismo real es un proceso de conformación democrática sobre la base de cambios graduales que operan en la cultura, en la vida cotidiana, en la economía y en la política de modo que se van adaptando a los nuevos tiempos. Según Sartori, la democracia real es por eso empírica, ya que es producto de un arduo y gris esfuerzo de varias generaciones que han democratizado sus pueblos y sus Estados con un claro afán de recuperar las mejores tradiciones de las eras precedentes⁶. En tanto, la democracia revolucionaria ha concebido la conquista de la democracia como un asalto al viejo orden, ha recurrido al apoyo popular y ha sostenido la idea revolucionaria del movimiento democrático.

Como veremos, esto genera dos tradiciones distintas de democratismo: la primera, una tradición de democracia real, empírica y gradualista muy emparentada con el orden aristocrático y con las clases conservadoras de la sociedad precapitalista, que es la base del actual democratismo liberal y de la llamada democracia legal y; la otra, una tradición basada en la cultura revolucionaria francesa, que tiene un carácter popular, plebeyo y revolucionario que se manifiesta en los procesos latinos, y que por su radicalidad se vincula e impulsa al democratismo hacia la tradición socialista y comunista. La democracia radical francesa será proclive a la cultura demócrata-socialista y comunista demócrata. No deja de ser significativo que Tocqueville, uno de los más grandes representantes del democratismo liberal, afirmara que la democracia revolucionaria de 1793 no tenía nada que ver con la democracia y sin embargo, en ese entonces eran los que se llamaban demócratas⁷.

⁶Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, 1. El debate contemporáneo. Págs. 77-78. "Una primera diferencia obvia es que mientras las democracias de tipo francés nacieron ex novo de una ruptura revolucionaria, la democracia angloamericana es el resultado de un proceso continuo y gradual de crecimiento histórico. Las revoluciones inglesas no reivindicaron, políticamente, un comienzo nuevo, sino la restauración de los derechos de los ingleses, es decir, una constitución anglosajona prístina (una considerablemente mítica, en efecto) que fue afirmada frente a los reyes normandos en la Carta Magna y que había sido pisoteada por las usurpaciones de los Tudor y de los Estuardo. En cuanto a la Revolución Americana no fue, a decir verdad, una revolución; fue una secesión. La declaración de independencia americana de 1776 fue, esencialmente, una demanda del derecho a avanzar a lo largo del sendero de las libertades que ya existían en Inglaterra."

⁷Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Pág. 234. Tocqueville plasma una idea básica del democratismo liberal: la contraposición entre movimiento revolucionario y democracia moderna. Tocqueville le niega a la experiencia francesa la titularidad en la cultura democrática, y se la asigna a los Estados Unidos: "Jamés se ha visto hasta el presente una gran república democrática. Sería injuriar a las repúblicas llamar con ese nombre a la oligarquía que reinaba en Francia en 1793. Sólo los Estados Unidos presentan ese

O bien, la postura asumida por Arendt de que la verdadera revolución triunfante fue la revolución norteamericana, en tanto la revolución francesa sólo generó restauraciones y continuidad con el despotismo del pasado⁹. Se refiere, claro está, al triunfo de la democracia liberal.

3.2.- La homogeneización como medianía colectiva.

El primer trabajo importante sobre la democracia real es el texto de Alexis de Tocqueville sobre la democracia americana, el cual es de corte sociohistórico. El sociólogo de la democracia liberal ha sido llamado por Merquior⁹. La democracia en América es un libro que realiza un seguimiento minucioso de las características de la cultura, la vida social, política y económica de los norteamericanos. Es una obra de vasto alcance por el detallismo y la descripción rigurosa de la condición de vida de Estados Unidos. Tocqueville encuentra algo que considera es el signo de los tiempos: la tendencia creciente hacia una mayor igualdad de la vida de los hombres¹⁰. La revolución democrática que señala, es la tendencia a la igualdad que se manifiesta con más claridad en Estados Unidos y que empieza a despuntar en la vida europea. Tocqueville es un aristócrata y, como tal, no deja de preocuparle dicha tendencia ascendente, aunque también la entiende como un proceso irreversible y muy superior a las fuerzas del viejo orden.

Tocqueville asume la realidad democrática a regañadientes y no deja de presentar a lo largo de su texto matices y resistencias conservadoras y abiertamente aristocráticas ante los efectos negativos que está provocando la democracia americana a los valores de la distinción. Ésta será una de las características del democratismo liberal. Se acepta la democracia como una realidad que está

espectáculo nuevo."

⁹Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Págs. 56-57. Arendt en clave tocquevilleana, encuentra que la revolución francesa es la que acuñó la idea de revolución a pesar de su fracaso, en tanto la revolución americana, que triunfó apareció a la zaga de aquélla: "...Lo triste del caso es que la Revolución Francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local."

⁹Merquior, José Guillermo. *Viejo y nuevo liberalismo*. Pág. 80.

¹⁰Tocqueville, Alexis. *Op. cit.* Pág. 31. "Entre las cosas nuevas que durante mi permanencia en los Estados Unidos, han llamado mi atención, ninguna me sorprendió más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la influencia prodigiosa que ejerce este primer hecho sobre la marcha de la sociedad. Da al espíritu público cierta dirección, determinado giro a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y costumbres particulares a los gobernados."

deviniendo, pero ante ello se tratará de imprimirle la huella de la vieja aristocracia, del sentido de clase y de casta y, en los nuevos tiempos, de dejarle impreso el carácter capitalista y mercantil que deberá asumir. Los liberales europeos se acercan a la democracia en ascenso y a la experiencia norteamericana con la cautela de rechazar el democratismo radical que Francia había producido y de olvidar a Rousseau como un precedente importante de la cultura democrática. La democracia liberal realiza la primera mutilación significativa de la historia democrática.

La igualdad de Tocqueville no se reduce a la igualación jurídica y política. Se refiere a la igualdad como una condición de vida y como una realidad expansiva y en constante crecimiento. Para Tocqueville, no puede haber igualdad en un ámbito de la existencia si en los demás se niega o, viceversa, la conquista de un espacio igualitario termina por abrir a la igualdad todas las dimensiones y momentos de la vida moderna. Dicho estado igualitario implica la disminución del poder y la importancia de la aristocracia y de los nobles y el crecimiento de los pobres y plebeyos. Esto genera una tendencia hacia la medianía¹¹. La conformación del hombre medio es algo básico de la sociedad democrática, ya que la disminución de las diferencias de clase o de castas provoca la igualación hacia el centro: el término medio.

Este debilitamiento de los extremos, según Tocqueville, impulsa hacia la mayor moderación humana. Los excesos los identifica con la aristocracia y la nobleza, en tanto que el hombre medio vive con una moderación de ambiciones y de costumbres. A Tocqueville le preocupa la formación de la medianía que puede confundirse con la mediocridad. Su postura aristocrática se refleja en los momentos en que defiende lo excelsa de la aristocracia y cómo la pérdida de su condición privilegiada hará que el mundo sutil y refinado se pierdan ante la rudeza y las costumbres vulgares del pueblo mediano que se está constituyendo. Su postura es ambigua, pues en la última parte del libro reconoce que si bien se manifiesta la decadencia de una clase y de algunas personas, el conjunto de la especie tiende al mejoramiento, de modo que esta evaluación es la que importa ya que, si bien la aristocracia pierde, el conjunto de la humanidad se eleva¹². Lo que eran privilegios

¹¹Ibid. Pág. 644. "Si entre todos estos rasgos diversos busco el que me parece más general y digno de atención, llego a descubrir lo que se nota en las fortunas bajo mil formas diversas. Casi todos los extremos se suavizan y se embotan y los puntos salientes se borran, para dar lugar a alguna cosa media, a la vez menos alta y menos baja, menos brillante y menos oscura de lo que se veía en el mundo."

¹²Ibid. Pág. 644. "Es natural creer que lo que más satisface las miradas del creador y conservador de los hombres, no es la prosperidad singular de alguno, sino el mayor bienestar de todos; lo que parece una decadencia, es a sus ojos un progreso, y le agrada lo que me hiere. La igualdad es, quizá menos elevada; pero más justa y su justicia hace su grandeza y su belleza. Me esfuerzo por penetrar en este punto de vista de la Divinidad, y desde él trato de considerar y juzgar las cosas humanas."

que se reducían a unos cuantos., el espíritu democrático los lleva hacia toda la población y provoca un ambiente de incesante igualitarismo.

La democracia real conforma hombres genéricos, pues al desaparecer las clases excelsas y al acercarse los plebeyos a la condición de vida de los hombres elevados, se iguala la condición humana¹³. El hombre genérico que la ley instituye es un hombre desprovisto de especificidad e intercambiable. La anonimidad se instituye al derrumbar la diferencia. Por eso, el hombre genérico es clasificable y cuantificable. Se puede reducir a una magnitud cognoscible e identificable con los números. La abstracción que se realiza de las cualidades humanas es un elemento que desconcierta a los viejos liberales europeos. Stuart Mill llega a sugerir que se instaure una votación de calidad para que, de acuerdo al grado de educación y de conocimientos se tengan los votos¹⁴, de modo que no se lograría la completa igualación ciudadana. Estas resistencias conservadoras serán poderosas en el viejo Continente, en tanto que en los Estados Unidos se será más sensible a dicha realidad nueva y emergente.

La igualación de los hombres conforma el hombre genérico. Dicho hombre puede ser concebido como cosa, como un objeto, pues ha perdido cualidades, ya que no se sustenta en la diferencia sino en la intercambiabilidad y en la masificación del hombre mismo. En aquel momento esto resultaba espantoso ya que, en el caso

¹³Ibid. Pág. 641. "La unidad y la uniformidad no se encontraban en parte alguna. Todo amenaza volverse tan semejante en las nuestras, que la forma particular de cada individuo se perderá bien pronto en la fisonomía común. Nuestros padres estaban siempre dispuestos a abusar de la idea de que los derechos particulares deben respetarse, y nosotros nos hallamos inclinados naturalmente a exagerar esta otra: que el interés de un individuo debe ceder siempre al interés de muchos."

¹⁴Stuart Mill, John. Del gobierno representativo. Pág. 109. "La pluralidad de votos no debe, bajo ningún pretexto, ser llevada tan lejos que los que posean el privilegio o la clase (si hay alguna) a que principalmente pertenece pueda, por medio de él, anular al resto de la comunidad. El favor reconocido a la educación, justo en sí mismo, se recomienda, además, poderosamente, porque garantiza a los que la han recibido de una legislación de clase emanada de los que no la han recibido. Pero ha de procurarse que no ponga a los primeros en situación de ejercer en provecho esta legislación. Permítasenos añadir que, en mi opinión, una de las condiciones esenciales de la pluralidad de votos es que el individuo más pobre de la comunidad pueda reclamar este privilegio si prueba que, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, tiene derecho a él por su inteligencia. Debería haber exámenes voluntarios, en los cuales sería lícito presentarse, probar que se posee el grado de instrucción declarado suficiente y ser admitido, en consecuencia, a la pluralidad de votos. Un privilegio accesible a todos los que justifiquen reunir las condiciones en que descansa en teoría y en principio no lastima ningún sentimiento de justicia; pero seguramente no sería así si mientras otorgado por presunciones generales y no siempre infalibles no se concediera por una prueba directa."

européo, dicha tendencia se identificaba con los movimientos sociales en ascenso, de modo que la "muchedumbre" exigía derechos igualitarios. El proceso de aprendizaje de los viejos grupos dominantes en Europa e incluso la conformación de nuevos grupos privilegiados en Estados Unidos, terminará por reconocer la importancia del hombre genérico, si a ello se dedica un trabajo insistente de conformación de hábitos, costumbres y expectativas para el hombre-medio. Los *mass media* de la sociedad postindustrial y de la era contemporánea no harán sino llevar a sus últimas consecuencias la tendencia igualadora que preocupara a Tocqueville. Los medios masivos conforman una nueva y poderosa medianía cultural que alcanza niveles altos de mediocridad y conformismo. Los *mass media* son vehículos importantes de homogeneización y socialización cultural que permiten la formación de caracteres genéricos en el hombre de la medianía y que instituyen una nueva realidad masificada.

La libertad que Tocqueville defiende es la libertad negativa que, en su caso, es más que nada una libertad de clase. Ante los peligros de la mayoría y la posible instauración del despotismo y la tiranía mayoritaria, Tocqueville ensalza el papel de la libertad¹⁵. La libertad individual y el derecho de minoría aparecen en el caso tocquevilleano no como derechos de minorías emergentes, no como poderes instituyentes nuevos que deben romper y enfrentarse al universo cristalizado de la mayoría dominante, sino como una libertad minoritaria de los viejos privilegios. A Tocqueville le inquieta que la fuerza mayoritaria arrase con todo lo bueno que él considera que tiene el espíritu aristocrático: la nobleza, el señorío, la clase, la distinción, la diferencia, la sutileza, el gusto por la belleza, etc. Siente que la fuerza poderosa de las masas van a dar al traste con todo ello y que la vulgaridad y el mal gusto se van a instaurar. Lo que será un avance en el conjunto de la humanidad, se reflejará en la pérdida de los valores de las clases que conservaban lo más excelente del orden antiguo. Esta es la huella aristocrática tocquevilleana, su titubeante democratismo y su más clara filiación por el liberalismo que por la democracia extensiva y creciente que presenta la sociedad moderna.

Ahora bien, la defensa aristocrática que realiza Tocqueville del derecho de minoría, sin que él se lo proponga, es hoy más válido para ser asumido por las nuevas minorías y por los nuevos movimientos sociales que reflejan fuerzas nacientes y

¹⁵Tocqueville, Alexis de. Op. cit. Pág. 264. La "tiranía de la mayoría" se convertirá en la clave del democratismo liberal. Por el temor ante ella, se defiende la libertad minoritaria y los derechos individuales. Por distanciarse de ella, el liberalismo acepta a regañadientes el impulso democrático, siempre y cuando se modere ante los privilegios de los grupos dominantes. Lo paradójico, es que en la democracia de las sociedades industrializadas e informatizadas, la libertad minoritaria será un recurso de resistencia democrática, y no de conservación de privilegios como aparece en Tocqueville. "Si alguna vez la libertad se pierde en Norteamérica, será necesario achacarlo a la omnipotencia de la mayoría que habrá llevado a las minorías a la desesperación, forzándolas a hacer un llamamiento a la fuerza material. Se precipitará entonces la anarquía, pero llegará como consecuencia del despotismo."

que la tiranía de mayoría masificada no permite que se despliegue. La libertad tocquevilleana que es una libertad conservadora, nos indica los ámbitos en que se tiene que mover la libertad de la sociedad moderna, para trascender la cristalizada mayoría y mediana cultural. Tocqueville se refiere a la era del premercado y la defiende. Sostiene que las bellas artes y el buen gusto van a ser derruidas por la tiranía mayoritaria. La igualación y la conformación del hombre genérico es el hombre abstracto, el mismo del trabajo abstracto y del trabajo muerto del que en ese entonces escribe Marx. La homogeneización que la fábrica y el mundo de la producción están instituyendo, se extiende al conjunto del tejido social. La reducción del hombre a pura economía es la reducción del hombre a su ámbito mercantil, a su vertiente externa y a su despliegue por el lado de la posesión y de la acumulación de cosas materiales. La antiposía del industrialismo moderno conforma caracteres igualitarios y comunes a todos los hombres de la modernidad: la inclinación hacia la posesión de los bienes materiales¹⁶. Para Tocqueville, los hombres excelsos con ideas y sentimientos elevados serán raros en sociedades donde la inclinación hacia bienes terrenales y posesiones materiales serán el imperativo más importante de la vida.

La racionalidad instituida es una forma de razón sustentada en la idea de dominio. Descartes mencionaba que la dominación sobre la naturaleza requería un dominio sobre uno mismo¹⁷. Dominarse y controlarse es una condición básica para la productividad e industriosidad. Superar las pasiones y los sentimientos y reducir la condición humana al ámbito de la razón fuerte, ha estado presente como un alicata del espíritu de empresa del hombre económico de la sociedad burguesa. Tocqueville y Stuart Mill indican en varias ocasiones la superioridad cultural de los ingleses y americanos sobre el resto de los europeos por su apego a la industriosidad y a la

¹⁶Ibid. Pág. 445. En un párrafo sintetiza toda la incultura de la conciencia masificada, y la fortaleza hacia la vida industrial y comercial: "Nada puede concebirse tan pequeño, tan oscuro, tan lleno de miserables intereses y tan antipodético, en una palabra, como la vida de un hombre en los Estados Unidos; pero entre los pensamientos que lo dirigen se encuentra uno lleno de poesía y puede mirarse como el nervio oculto que da vigor a todo el resto."

¹⁷Descartes, René. Discurso sobre el método. Pág. 79. La razón fuerte cartesiana no se puede ver sin considerar el desarrollo de la sociedad capitalista y la institución de la sociedad democrática. La moderación y la tolerancia como ejercicios de la democracia, se ligan a la idea de racionalidad como adaptación. "Mi tercera máxima consistía en procurar siempre vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis designios más bien que el orden del mundo y acostumbrarme generalmente a creer que no hay nada que esté por entero en nuestro poder, a no ser nuestros pensamientos, de manera que, después de haber hecho todo cuanto podemos respecto a las cosas que nos son exteriores, todo aquello que no conseguimos es para nosotros enteramente imposible."

laboriosidad¹⁸. El espíritu de empresa es el espíritu de la razón fuerte y de la reducción del hombre a la posesión y al dominio sobre la naturaleza. El hombre posesivo y económico cambia radicalmente su entorno y su circunstancia natural, prolonga su existencia hacia las cosas y objetos que produce, posee y consume.

Tocqueville hace una interesante descripción del espíritu norteamericano del siglo XIX: un enorme hormiguero donde todo el mundo tiene a donde ir y una poderosa petrificación de la vida interior de los hombres¹⁹. El progreso material puede paralizar los valores, en tanto que el hombre apegado a dominarse conforma una cultura paralizada e incluso mediocre, en la medida en que el hombre está inclinado hacia los objetos exteriores. Es la combinación del orden y el progreso del positivismo clásico. Por eso, Tocqueville encuentra cómo en el caso norteamericano hay una resistencia a la meditación y a la reflexión especulativa. Se exalta la condición laboriosa y a partir de ella se concibe que es preferible lo útil

¹⁸Stuart Mill, John. Op. cit. Págs. 40-41. Ha sido pernicioso para la cultura latinoamericana la apropiación de discursos y posturas generadas en países de desarrollo industrial, sin la más mínima crítica o contextualización. No es el momento de detenerse en esto, pero la idea de razón, de civilización y de democracia que se tiene corresponden a culturas dominantes y hegemónicas, que en su aceptación incondicional no hacemos sino agudizar nuestra condición de "vencidos". Para muestra basta esta pequeña muestra del "progresista" Mill en relación a una cultura latina europea: "El espíritu emprendedor y audaz, propio de Inglaterra y los Estados Unidos, no debe ser censurado sino a causa de los objetos demasiado secundarios en que consume su fuerza, siendo, en realidad, la base de las esperanzas más bellas y seguras para el mejoramiento general de la humanidad". Y prosigue: "Se ha observado ingeniosamente que, cuando algo va mal, el primer impulso de los franceses es decir 'Paciencia' y la de los ingleses '¡Qué vergüenza!'. El pueblo que considera como una vergüenza el que algo vaya mal, que deduce la conclusión de que el mal podría y debiera haber sido impedido, es el que a la larga contribuye en mayor escala al perfeccionamiento humano."

¹⁹Tocqueville, Alexis de. Op. cit. Págs. 63-64. Tocqueville encuentra en el carácter norteamericano una singular fusión de libertad y religión. La revolución cultural hará estallar por los aires dicha síntesis. La libertad erótica del Occidente avanzado cuestionó radicalmente los presupuestos de la sociedad moderna. Amor y erotismo han terminado por ser integrados a los vehículos cosificantes del sistema comercial. Tocqueville conoce una sociedad con un concepto muy peculiar de libertad en el puritanismo religioso. "Ya he hablado sobre esto lo suficiente para esclarecer el carácter de la civilización angloamericana. Es el producto -y este punto de partida debemos tenerlo siempre presente- de dos elementos completamente distintos, que en otras partes se hicieron a menudo la guerra, pero que, en América, se ha logrado incorporar en cierto modo el uno al otro, y combinarse maravillosamente: el espíritu de religión y el espíritu de libertad."

a lo bello²⁰. Una sociedad reprimida en sus impulsos y en sus sentimientos que está abiertamente desplegada hacia la posesión y la conquista del mundo material. La superioridad material instituida por el mundo anglosajón ha sido indiscutible. No lo es tanto su vida social y sus vínculos humanos.

La sociedad democrática que Tocqueville ve es igualitaria. Se refiere a los Estados Unidos de la democracia de los colonos. Existen diferencias sociales pero no adquieren una forma antagónica, se sustentan en una democracia de colaboración de clases sociales. Se apoya dicha condición igualitaria sobre el territorio vacío que hace expansiva la existencia de los colonos libres²¹. En dicha nación existe suficiente tierra por conquistar y por poblar, para que cualquier nuevo inmigrante tenga zonas hacia donde dirigirse sin necesidad de ser propiedad de nadie. La acumulación se realiza como un proceso de colonización. La libertad y el igualitarismo de los Estados Unidos de principios del siglo pasado hace realidad el ideal de los liberales y de los demócratas moderados, cada uno con su parcela de tierra, su autonomía, su libertad y su capacidad para influir y decidir en los asuntos públicos. Tocqueville habla de la democracia americana precapitalista. Hace abstracción de la lógica capitalista y de sus efectos hacia el espíritu democrático, ya que aún se manifiesta la colaboración de clases. Le preocupa la tendencia al goce de los bienes materiales y al productivismo económico, más por el apego que generará en el hombre sobre objetivos terrenales, que por la generación de nuevas tendencias a la desigualdad y porque consiga una nueva concentración de poder y de privilegios en un grupo social. Tocqueville soslaya el capitalismo al igual que lo hacen todos los pensadores liberales, sea porque viven en sociedades precapitalistas o porque defienden la libertad de propiedad como la más importante libertad negativa del hombre moderno.

El desarrollo capitalista termina por subsumir la democracia. La igualación creciente se reduce a la constitución de un tipo de hombre genérico y abstracto. Sobre esta base se constituye el intercambio económico que reduce todos los vínculos sociales a la forma del intercambio. La política misma deviene en una forma mercantilizada y exteriorizada. La política moderna es externa al sujeto, al actor y al ciudadano.

²⁰Ibid. Pág. 425. "... En las naciones democráticas se encuentran todas estas cosas, y por eso se cultivarán las artes que conducen a hacer la vida cómoda, con preferencia a aquellas cuyo objeto es sólo embellecerla; preferirán habitualmente lo útil a lo bello y querrán que lo bello sea útil."

²¹Rosenberg, Arthur. *Democracia y socialismo*. Págs. 211-212. "Esta característica de la economía colonial le permitió a la democracia americana sobrevivir aún después de 1815. Cuando los blancos que no tenían nada, y en primer lugar los obreros reivindicaron después de 1815 casi en todas partes el derecho político de voto en los distintos estados de la Unión, no se trataba de hecho de una mera formalidad. La economía colonial, construida sobre el principio del territorio libre, le proporcionaba su contenido a la democracia americana. La asociación de trabajo entre los capitalistas y los proletarios, entre los terratenientes y los pequeños campesinos, se concluyó bajo el signo del territorio libre."

El vaciamiento cualitativo que ha experimentado el hombre genérico al volverse hombre-individuo-masa le hace perder toda dimensión valorativa de la política. La democracia moderna no es ejercida con la soberanía de la política activa del hombre antiguo. Antes al contrario, la democracia se reduce a ser un instrumento, un medio importante para la consecución de fines más claros y definidos. El proceso de cosificación se manifiesta en el hecho de que lo que era un simple instrumento se vuelve el verdadero y único fin de la actividad humana: la acumulación y crecimiento del capital materializado. La democracia que tuviera un carácter instituyente y que fuera un fin en sí mismo, deviene sólo un instrumento y un mecanismo seguro para garantizar la rotación del poder público. Los tópicos fundamentales de la soberanía o la voluntad popular, que eran propios de una visión axiológica de la democracia, se pierden en la bruma de la reducción democrática a su pura manifestación externa y cosificada, la democracia instrumentalizada, desprovista de valores y de consecuencias teleológicas.

Schumpeter menciona con cinismo que la democracia moderna es simplemente un método de elección y selección²². La reducción de la democracia al método y a la técnica es el resultado de un vaciamiento profundo que ha estado operando en la cultura contemporánea y que no permite ver una finalidad más importante que la constitución de un universo de cosas acumuladas y materializadas. Weber realiza una división de la racionalidad moderna en dos razones fuertes, la razón de acuerdo a fines, la razón instrumental que ve todo el universo externo como un instrumento hacia un fin y la razón valorativa²³. En la racionalidad de acuerdo a fines, la dimensión teleológica aparentemente ha desaparecido, pero en realidad lo que ha hecho es que ha instaurado una supremacía tal sobre la conducta humana que aparece como imperceptible y es por ello una razón cosificada. La racionalidad valorativa languidece ante el crecimiento de la razón instrumental. La democracia como un ámbito valorativo importante del hombre moderno, se vuelve molesta para

²²Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, democracia y socialismo*, Tomo II. Págs. 311-312. "La razón por la que esto es así no hay que buscarla muy lejos. La democracia es un método político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas -legislativas y administrativas-, y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a que dé lugar en condiciones históricas dadas. Y éste debe ser el punto de partida para todo intento de definirla."

²³Weber, Max. *Economía y sociedad*. Pág. 20. Weber divide la acción social en cuatro, de las cuales dos son llamadas racionales. "La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor..."

la vigencia de la democracia como método y como reducción de la experiencia democrática. Tocqueville, no discute estas cosas porque soslaya la realidad económica. Sólo la trata de una manera aislada y da por un hecho que el hombre genérico se sustenta en la igualación incesante. Ve el momento mercantil y circulatorio de la sociedad moderna. No se le ha presentado ante su minuciosa observación el mundo productivo con su institución de una nueva dimensión de desigualdades.

3.3.- La democracia liberal.

El rasgo cultural más sintomático de la democracia moderna es que ha fusionado en una sola tendencia histórica dos corrientes distintas: el liberalismo y el democratismo. La democracia moderna es una democracia liberal. Por ello Macpherson menciona que la democracia moderna es la que se ha dado bajo el desarrollo del mercado²⁴. Los democratismos anteriores son utópicos ya que se sustentan en la armonía de clases y en la igualdad social. La democracia liberal es propia de sociedades clasistas reguladas por el mercado y que presentan diferencias y desigualdades sociales que son fuente del conflicto. En la vinculación del democratismo y el liberalismo, este último ha adquirido preeminencia y ha terminado por prevalecer sobre el otro. El proceso de distanciamiento de la democracia moderna con respecto a la democracia antigua, no se puede entender sin el papel que ha ocupado el liberalismo como la corriente que ha recuperado la cultura democrática y la ha determinado.

El liberalismo siempre fue una corriente más mesurada que el pensamiento democrático. Los grupos liberales de Europa en el siglo XIX eran grupos de clase media y sectores de las clases dominantes ilustradas, en tanto que el democratismo tenía una tradición más plebeya y popular. La experiencia norteamericana es singular porque le llamó democracia a una sociedad y a un Estado que, si bien tendía a la igualdad, le daba un carácter relevante al papel de la libertad negativa. La huella lockeana era más importante que la rousseauiana. Y la verdadera tradición democrática clásica la representó Rousseau no Locke ni Tocqueville. Cuando estos autores adquieren relevancia en la constitución de los

²⁴Macpherson, C.B. La democracia liberal y su época. Págs. 32-33. "... Yo aduciría que el motivo por el que el término 'liberal' significó la aceptación de la sociedad capitalista de mercado durante el siglo de formación de la democracia liberal ya no es aplicable. El liberalismo siempre había significado liberar al individuo de las limitaciones anticuadas de las instituciones establecidas hacía mucho tiempo. Para el momento en que el liberalismo apareció como democracia liberal, esto se convirtió en una reivindicación de la liberación de todos los individuos por igual, y de liberarlos para utilizar y desarrollar plenamente sus capacidades humanas. Pero mientras existió una economía de escasez, el demócrata liberal siguió pensando que la única forma de alcanzar ese objetivo era a través de la productividad del capitalismo de libre empresa..."

llamados Estados democráticos, es porque se está dando un peculiar trastocamiento del democratismo hacia el liberalismo.

El liberalismo se sustenta en la defensa de la libertad humana. La libertad es natural y no depende de un gobierno o una autoridad instituida. El hombre es libre por naturaleza. En la visión lockeana los hombres son absolutamente libres, no hay ninguna restricción a la libertad primaria²⁵. La verdadera libertad es la anarquía donde el hombre se autogobierna y se autodetermina. El punto extremo del individualismo y de la exaltación de la libertad natural es el anarquismo. El liberalismo en tanto, se detiene, se autolimita. Si bien reconoce la libertad originaria como producto de un Estado de naturaleza, menciona que en dicho estado original los hombres tienen que pactar y contraer acuerdos sociales y políticos para salir de dicho estado de aislamiento natural. En ese momento se conforma la libertad civil o social. Locke refiere que en el estado originario los hombres son iguales y por lo mismo no puede existir un poder humano por encima de ninguno de los hombres del momento originario²⁶. Por ello se pueden defender y evitar que se les agreda, porque tienen el derecho a defender su persona. La igualdad es un estado original tan propio como la libertad. Libertad e igualdad estarían en los orígenes de las comunidades y sociedades políticas. Tal como en los Estados Unidos de la era de Jefferson y de los colonos libres, libertad e igualdad podrían ir de la mano. La libertad sería el principio para que el hombre pudiese disponer de sí mismo y de lo que le pertenece sin agredir y dañar al resto de los hombres, ya que ellos tienen los mismos derechos naturales. La igualdad sería indispensable ya que la libertad sólo puede darse entre hombres equidistantes.

Locke concibe la libertad dentro de los ámbitos de la socialidad, cuando dice que la libertad natural no le concede al hombre el derecho a destruirse o destruir a los

²⁵Locke, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Pág. 5. "Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona."

²⁶Ibid. Pág. 5. "Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía."

demás²⁷. Esta pequeña acotación no deja de ser ilustrativa de la percepción que se tiene de la misma libertad natural: como una libertad presocial pero susceptible de realizar un acuerdo social y respetarlo. Aunque Locke haya sido considerado como un pilar importante del Estado liberal, no deja de ser singular su postura de una sociedad de pequeños propietarios y de colonos libres. En realidad, el liberalismo clásico tiene una visión pastoral sobre el derecho de propiedad privada. Esta idea de libertad sociable es distinta a cualquier pretensión utilitaria en el vínculo humano. La diferencia del liberalismo clásico con el liberalismo capitalista y el pensamiento utilitario no deja de ser significativo:

"... Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza, no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos por utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas".²⁸

Locke está muy lejos del individuo orientado por la utilidad y el beneficio (Bentham) que reduce al resto de los hombres a cosas materiales, como una prolongación de sí mismo o del individualismo dionisiaco y exacerbado del hombre inclinado al placer y al hedonismo (Nietzsche). En ambos casos se está hablando de una libertad natural que se ejerce y se reivindica en los ámbitos de un recrudescimiento del conflicto, por el libre despliegue de la sociedad capitalista y por la potenciación del principio de propiedad que Locke defendía con encono. Para Locke el derecho de propiedad era la razón de ser del Estado y la sociedad política, porque quien le quitaba la propiedad a los otros les hacía perder la libertad natural²⁹. La propiedad era una condición importante para la libertad. El proceso de expropiación económica que el capitalismo realiza no es considerado por Locke, ya que sólo se preocupa por la intromisión de otros individuos aislados e igualitarios en la libertad del hombre independiente. Locke es un pensador precapitalista y soslaya el crecimiento y extensión del fenómeno económico. La libertad natural sería así una libertad que sólo se puede sustentar y recrear sobre la base de mantener el estado igualitario en que los hombres han nacido.

²⁷Ibid. Pág. 6. "Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido por su simple conservación...."

²⁸Ibid. Pág. 7.

²⁹Ibid. Pág. 63. "... Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de esta es la defensa de la propiedad."

La cultura de izquierda ha puntualizado que Locke representa el ascenso del liberalismo europeo que va a ser la corriente de la burguesía emergente, pero Locke habla más bien de los presupuestos de la sociedad liberal, no de sus consecuencias ni de sus implicaciones, que por lo demás no podía ver o valorar en su debida dimensión. Esta convergencia de igualdad y libertad de Locke es resuelta por una mayor inclinación hacia la defensa de la libertad individual. Al igual que Rousseau, reconoce que la libertad natural se supera dentro de los ámbitos de la sociedad política y, sin embargo, la libertad individual que en Rousseau se diluye en el soberano popular y en el poder constituyente, en Locke sigue existiendo como una condición de defensa ante la posible violación del pacto. El derecho de resistencia de Locke es la más clara expresión de la llamada libertad negativa. La libertad contra el poder, contra la autoridad, contra la sociedad y el Estado mismo si es que contraviene la ley instituida³⁰. Y dentro de ésta, el derecho del hombre a la propiedad como una condición importante de la libertad.

La libertad negativa es la libertad original. Los derechos individuales son la encarnación del derecho natural lockeano. Para Locke, la forma de gobierno puede ser variada aunque no niega su inclinación por la monarquía constitucional, pero más que confiar en un poder colectivo, confía en la permanencia del derecho natural del hombre. Esta libertad no se pierde y es independiente del tipo de gobierno que se conforma. Por encima de la autoridad gubernamental y de los pactos políticos y contractuales está la libertad individual. Detrás de esta visión existe un punto de vista sobre el individuo y sobre el hombre que se quiere impulsar. El derecho individual concibe que el hombre puede decidir por sí mismo lo más conveniente para él y para su comunidad y que no existe ni debe existir poder humano superior que decida y escoga por el individuo aislado y autónomo. El liberalismo apela a la libertad y a la autonomía humana y se opone al tutelaje y a la dependencia. La igualdad originaria es condición para evitar dicha tutela y paternalismo. ¿Si los hombres no fueran iguales, si existen privilegios y diferencias sociales significativas, se puede evitar la tutela y la dominación? Es evidente que no. Los presupuestos del liberalismo clásico son propios de una sociedad precapitalista e incluso su discurso, al igual que el del viejo democratismo ateniense, es excluyente. Sólo pueden ser libres los hombres que se tratan como pares, los que se tratan entre iguales. La igualdad es condición de la libertad y ésta sólo es posible donde la igualdad humana y la fraternidad se extienden. En ese sentido, la dificultad del liberalismo es cómo resolver la dualidad entre dos momentos originarios. Rousseau se inclina por la igualdad, Locke lo hace por la libertad. Rousseau es fundador del democratismo moderno, Locke lo será del liberalismo.

³⁰Ibid. Pág. 154. "Allí donde acaba la ley empieza la tiranía, si se falta a la ley en daño de otro. Quien ejerciendo autoridad se excede del poder que le fue otorgado por la ley, y se sirve de la fuerza que tiene al mando suyo para cargar sobre sus súbditos obligaciones que la ley no establece, deja, por ello mismo, de ser un magistrado y se le puede ofrecer resistencia, lo mismo que a cualquiera que atropella por la fuerza el derecho de otro..."

De este modo, la democracia liberal es la subsunción del principio igualitario dentro del libre despliegue del derecho de propiedad, concebido como el derecho capital de la libertad natural e inherente a la condición humana. Autores como Sartori han afirmado que el Estado constitucional liberal y el Estado democrático son lo mismo, pero esa es una concesión a la realidad³¹. Los problemas son mucho más complejos, como el mismo autor reconoce cuando afirma que, el liberalismo nace de una matriz distinta del democratismo. Lo reconoce cuando afirma que la democracia moderna es una democracia cualitativa, ya que se sustenta en el libre despliegue de la libertad y en la constitución de aristocracias meritórias³². La postura de Sartori gira en resolver el vínculo entre la libertad y la igualdad, en el hecho de que la igualdad sea un punto de partida, tal como lo indicaba Locke para el desarrollo de la libertad. Pero en la medida que dicha libertad se ejerza en el ámbito de la propiedad, del trabajo, de la economía y del poder, las condiciones de igualdad pueden modificarse. Con mayor razón si se supera el punto de vista lockeano de que ningún hombre tiene derecho a utilizar a otro como si fuese de un género inferior. El sentido de la explotación y de la dominación serían detenidos por la visión lockeana. ¿Pero en el neoliberalismo tan distante de Locke, quién repara los agravios y quién enmenda las injusticias y desigualdades?

Al enaltecer el liberalismo el principio de propiedad y no concebir sus implicaciones, no permite que un poder externo limite su libertad y mucho menos repare los efectos distorsionadores de la igualdad original. En el liberalismo lockeano el derecho de resistencia no sólo es el derecho de los poderosos a limitar el poder estatal o las intromisiones públicas en la libertad privada, sino también es la resistencia de los débiles para enfrentarse a los poderes más fuertes. Y Locke reconoce el derecho de resistencia de los hombres libres. En una interpretación extrema de dicho liberalismo, no se trataría de que se creara un organismo colectivo o social que tutelara o protegiera a los débiles. Lo cual significa que los mismos hombres débiles se pueden defender si han sido expropiados de su propiedad. Pero esta es una contradicción en Locke, ya que a la vez concibe la existencia del Estado gendarme, defensor y garante de la libertad civil. Aún así, el Estado debe defender el derecho de propiedad, pero no sólo de los poderosos, sino de los que se quedan atrás. Si el Estado no lo realiza por estar orientado a la

³¹Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, 2. Los problemas clásicos. Pág. 473. "Sostener que la democracia es algo más que el liberalismo es cierto a medias y es falso a medias. Es verdad si queremos decir que la democracia es más en el sentido social; pero en general es falso si pretendemos decir que es más que el liberalismo en el sentido político. El Estado democrático -si le designamos correctamente- es el Estado constitucional liberal; esto significa que la democracia política se funde con el liberalismo y ha sido, en buena parte, sustituida por él..."

³²Ibid. Pág. 468. "Si tiramos del hilo liberal no todo tipo de igualdad desaparece, pero lo que se pretende con la igualdad liberal es sobre todo promover a través de la libertad a las aristocracias de mérito. El liberalismo de por sí es muy cauto a la hora de reconocer algo más que la igualdad jurídico-política, porque desconfía de cualquier igualdad otorgada gratuitamente desde arriba..."

protección de los más fuertes, los más débiles pueden rebelarse. Desde el mismo liberalismo clásico se encuentran presupuestos para la resistencia y la rebelión, en tanto el Estado se convierte en gendarme de los intereses de una minoría propietaria, mientras la mayoría se ve despojada de su derecho igualitario.

La democracia se sustenta en una visión de poder social y popular. El poder constituyente es nivelador. La democracia como gobierno instituyente trata de elevar a los más y regular el ascenso de los menos. Si la libertad es para constituir nuevas aristocracias y élites, la igualdad original se pierde y en un proceso en el que la tendencia instituyente se va diluyendo, provoca la cristalización de poderes fácticos antigualitarios que, exaltando la libertad, le imponen al resto de los hombres su propia percepción de la libertad. El argumento liberal es que cualquiera se puede convertir en miembro de la aristocracia, en que cualquiera puede elevarse ya que tiene idénticos derechos y posibilidades. Legal y jurídicamente esto puede ser así, pero los hombres más bien hemos sido "arrojados" al mundo (el existencialismo), un mundo que no nos pertenece y que nos resulta impropio. Cada generación que se incorpora lo hace a un mundo donde ya están constituidas e instituidas un conjunto de desigualdades y diferencias, que no permiten el despliegue libre de la potencialidad de todos los hombres y mujeres. El cuento original del liberalismo es fastidioso para creer que existió. La fuerza instituyente de la democracia y del principio de igualdad son vehículos importantes de nivelación social, que evitan que la disparidad presente dimensiones tales en que se pueda volver imposible la presencia de tendencias niveladoras. Una exaltación abierta de la libertad individual y la reducción del principio igualitario a simple condición previa para la constitución de élites excelsas, acabaría con la igualdad misma y por ende con la libertad de los otros y quizás con la de los mismos que la poseen.

La forma que adquiere la discusión sobre la libertad en la actualidad no deja de ser significativa. La libertad de los liberales es la libertad reductiva del hombre económico. Es la libertad negativa ante el poder y el Estado, pero a la vez es la libertad externa, es decir, la libertad que se realiza en la apropiación y transformación del mundo material, de la primera naturaleza. Libertad vinculada al dominio y a la superación de la primera naturaleza. La idea de razón como superación de nuestra animalidad y como represión de los ámbitos irracionales del ser humano, es indispensable para dicha libertad ya que por el triunfo de dicha razón la libertad burguesa se puede potenciar. Adorno y Horkheimer han dicho que el iluminismo trató de alejar al hombre del encantamiento y de la magia³³. La razón dominante apela al espíritu de libertad. La libertad negativa fue constituyendo un universo material que era resultado de la secularización y desacralización de la naturaleza. La libertad venció al miedo y a los dioses antiguos para conformar una

³³Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer. *Dialéctica del Iluminismo*. Pág. 15.

"El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en atos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia..."

segunda naturaleza que debía ser la superación del mundo mítico y mágico del que los hombres habían salido. Sin embargo, dicha segunda naturaleza se ha constituido como un nuevo fetiche y como el Dios verdadero de la modernidad que determina la actividad humana³⁴. El sujeto que la modernidad constituyó pierde autonomía y capacidad de resolución ante el nuevo universo materializado y fetichizado. Como Marcuse señalaba en relación a la libertad moderna: ¿qué tan libre puede ser el hombre de empresa que está volcado completamente hacia la alimentación del sistema y de las máquinas deseantes de trabajo vivo? Si el hombre iluminado ha dejado atrás la libertad positiva, ¿qué será de los hombres y mujeres distantes de la emancipación? ¿Qué libertad puede haber en la vida cotidiana del hombre moderno que consume su tiempo y sus energías en el trabajo, en un tiempo "libre" como prolongación de la jornada, ya que es mero escape y recuperación de fuerza fatigada?³⁵

La libertad se tiene cuando el hombre traspasa el ámbito de la necesidad natural. Quién está por debajo del sistema de necesidades o se mantiene dentro de este horizonte no puede superar la esclavitud y la opresión y respirar los vientos de la

³⁴Marx, Carlos. Sobre la cuestión judía. *La sagrada familia*. Págs. 41-42. Marx analiza como el judaísmo se ha convertido en la religión triunfadora, en la religión secularizadora. "El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro Dios. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él."

³⁵Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Págs. 11-12. Marcuse realiza una lectura pesimista de la libertad moderna. El cierre del universo total, la derrota del pensamiento crítico y el fin de la negatividad, son tendencias que apuntan hacia una dominación más profunda y poderosa, en sociedades de alto desarrollo industrial y en condiciones de abundancia material. "Y sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional. Esta represión, tan diferente de la que caracterizó las etapas anteriores y menos desarrolladas de nuestra sociedad, funciona hoy no desde una posición de inmadurez natural y técnica, sino más bien desde una posición de fuerza. Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inconmensurablemente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inconmensurablemente mayor que nunca. Nuestra sociedad se caracteriza a sí misma por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas mediante la tecnología antes que mediante el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto."

libertad. Para Locke, la propiedad privada era condición para la libertad, porque quién no fuera propietario tendría que trabajar para otro y en ese sentido sería esclavo de otro hombre²⁶. Un hombre que depende de otro para alimentarse y sobrevivir, no puede conocer la libertad. Por eso la clase obrera y los hombres asalariados no pueden ser libres, porque no pueden disponer libremente de sí mismos ni de sus propiedades o posesiones (las escasas que llegan a tener). Por lo menos es una libertad mutilada y parcial. El derecho de elección que puede tener un obrero para decidir entre una Coca-Cola y una Pepsi-cola no lo hace libre para disponer abiertamente de su vida. Y los mismos propietarios pueden llegar a convertirse en esclavos de sí mismos y de lo que han creado, ya que el hombre de empresa no puede disponer con libertad de su tiempo y de su destino; está determinado por un entramado de realidades materiales y objetivas que han sido producciones suyas o que son productos anteriores que le resultan cada vez más ajenos. Trabajo y creación han sido escindidas por el mundo del capitalismo²⁷. El trabajo es una carga correspondiente a la resolución de las necesidades básicas, en tanto la creación corresponde al libre albedrío, a la superación de la necesidad.

El mismo sistema de necesidades se torna híbrido a la vida de la sociedad postindustrial y postmoderna. El proceso de desarrollo capitalista requiere de la ampliación del consumo. El cuerpo y el espíritu humano son penetrados constantemente por productos y necesidades creadas e inducidas que modifican insistentemente el universo de necesidades del hombre. La emancipación se aleja más si el ámbito de las necesidades ya no nos pertenece, sino que pertenece y está en manos de la mercadotecnia. La seducción del consumo genera constantes necesidades artificiales que acicatean al hombre del trabajo productivo para laborar más y consumir más. Se convierte en un círculo vicioso. La necesidad creada por el consumo seductor nos impulsa a la productividad y el incremento de esta misma requiere la ampliación del consumo, la realización de la producción. Consumo

²⁶Locke. John. Op. cit. Pág. 19. "La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado..."

²⁷Kosik, Karel. Op. cit. Págs. 137-138. Kosik dice que todavía en el Renacimiento se puede encontrar la unidad de trabajo y creación. El capitalismo crea la dualidad. "El capitalismo rompe este lazo directo, separa el trabajo de la creación, el producto del productor, y transforma el trabajo en una actividad fatigosa, extenuante y no creadora. La creación comienza más allá de la frontera del trabajo industrial. La creación es arte mientras que el trabajo industrial es oficio, algo mecánico, reiterado y, por tanto, algo poco apreciado que se desvaloriza a sí mismo. El hombre, que en el Renacimiento es todavía creador y sujeto, desciende al nivel de los productos y objetos, de una mesa, una máquina o un martillo."

exacerbado y productividad creciente son los horizontes donde se mueve el hombre de la sociedad postindustrial. Si el sistema de necesidades es frágil y flexible la libertad se aleja. Los hombres de nuestra era podrán ser grandes consumidores, pero están lejos de poder ser libres. La libertad natural se ha perdido. La segunda naturaleza y la cultura industrial han obligado al hombre a vivir sólo para alimentar el sistema de necesidades, que es cambiante y expansivo, pero son necesidades al fin. El liberalismo ha incumplido una de sus premisas básicas.

3.4.- Los ámbitos de la representación.

El giro medular en la formación de la democracia moderna lo ha sido la recuperación de las instituciones representativas. La institución representativa, las legislaturas y las mismas elecciones eran expresiones políticas comunes en la sociedad medieval³⁹. Los organismos representativos y las legislaturas eran poderes delegados de intereses constituidos dentro de la vida feudal, llegando a tener un carácter antidemocrático, pues defendían intereses exclusivos y creados. Eran corporaciones cerradas y cupulares que protegían los privilegios de los grupos y sectores sociales y políticos en la vida de los Estados europeos.

La democracia liberal no nació de la nada: no fue producto de un golpe revolucionario ni de la constitución de nuevas y avanzadas instituciones. La llamada democracia empírica y liberal que se fue instituyendo en Inglaterra, fue un producto de una evolución histórica gradual y compleja en la que los valores y las tradiciones de la vieja sociedad trataron de enfrentar y frenar el ascenso democrático, hasta lograr instituir una forma de gobierno a la que se le ha llamado democracia pero que corresponde más bien a una evolución paulatina de las instituciones de la sociedad conservadora. En Alemania, el otorgamiento del sufragio universal por Bismarck, y la concesión democrática desde arriba, refleja el mismo proceso de mimetización del poder conservador hacia la democracia emergente. La democracia dominante será producto de un proceso complejo, resultante de la extensión y proliferación de la cultura y las ideas del liberalismo y el democratismo, expresado por autores como Locke, Rousseau y Montesquieu, pero también es un resultado de la forma que adquirió la resistencia para permanecer y establecer vínculos de continuidad del viejo orden con el presente y el futuro. En los mismos Estados Unidos se dará un proceso de ruptura del igualitarismo que prevaleció a principios del siglo XIX, y en la Francia revolucionaria, los movimientos democratizadores desde abajo serán tan insistentes como las restauraciones conservadoras y la consiguiente mimetización del poder conservador.

Las ideas liberales y democráticas, que si bien pueden haber sido diseñadas para pequeñas comunidades y conglomerados sociales selectos, tendrían a la larga que provocar el descontento y la inquietud de los diversos grupos y sectores

³⁹Dahl, Robert. La democracia y sus críticos. Págs. 259-260. "Los primeros intentos sirosos de democratizar el Estado nacional tuvieron lugar, característicamente, en países con legislaturas que supuestamente tenían como finalidad representar a ciertos intereses sociales diferenciados: los aristócratas, los terratenientes, los comerciantes, los plebeyos, etc. A medida que los movimientos en pro de una mayor democratización iban cobrando fuerza, no fue preciso urdir una legislatura 'representativa' a partir de la telaraña de ideas democráticas abstractas, puesto que ya existían legislaturas y representantes concretos, por más que fuesen antidemocráticos..."

subalternos de la población. La idea de la libertad y de un gobierno sustentado en la soberanía popular, eran vehículos catalizadores del descontento y la rebeldía. Los movimientos democratizadores se extienden desde fines del siglo XVIII por todo el viejo continente y rebasan las expectativas de los núcleos ilustrados. Tocqueville es un autor que reconoce el empuje de la idea de igualdad y de la presencia democratizante de la vida moderna, pero se interesa en encontrar frenos y poderes que contrapesen el avance irresistible de la muchedumbre. La tiranía de la mayoría debía presentar contrapesos institucionales y legales para evitar que se constituyera lo que él llamaba un nuevo despotismo. En este punto, Tocqueville contrapone la igualdad con la libertad y llega a señalar que si algún día la libertad se pierde en América del Norte, va a ser resultado del despotismo mayoritario y de la fuerza avasallante del pueblo. La vertiente liberal y aristocrática triunfa en Tocqueville por encima de su postura democrática.

Stuart Mill va más allá. Retoma las preocupaciones tocquevilleanas y construye todo un modelo de gobierno representativo que reconozca los impulsos de la democracia ascendente, pero que la module y la regule. La actitud de Stuart Mill va a resultar significativa del tipo de democracia instituida. Se trata de que el demos se inscriba dentro de toda una cultura hegemónica que le de su cariz y su connotación. En principio hay un rechazo a toda pretensión de identidad de la democracia con la fuerza revolucionaria que se había manifestado en la Europa continental y en particular en Francia. Una y otra vez Tocqueville y Stuart Mill toman sus distancias con relación al proceso revolucionario francés. Para ellos la democracia no puede ser resultado de un movimiento revolucionario y violento que ponga en entredicho todos los valores, la cultura y el avance logrado por las generaciones anteriores. Se trata de captar el potencial democratizante para encauzarlo dentro de los marcos de la vieja sociedad y el anterior orden. De esta peculiar mezcla y de un proceso evolutivo nace la democracia representativa. Stuart Mill identifica la democracia representativa con un cierto avance civilizatorio y con un cierto carácter del pueblo que la construya y la sostenga³⁹.

No se puede entender el despliegue de la democracia representativa sin las reflexiones de Tocqueville y Stuart Mill sobre el carácter del pueblo democrático y de su grado de desarrollo civilizatorio. En ambos autores está presente la noción clásica de razón que domina la vida en Occidente. La razón como momento de

³⁹Stuart Mill, John. *Del gobierno representativo*. Págs. 40-41. Ya hemos comentado como en Stuart Mill la idea de civilización y de progreso lo lleva a conformar una concepción de la racionalidad política eurocéntrica. "Ahora bien, no puede darse en modo alguno que el Gobierno de uno solo o de un pequeño número sea favorable al tipo pasivo de carácter, mientras que el Gobierno de la mayor parte es favorable al tipo activo. Los Gobiernos irresponsables se hallan más necesitados de la tranquilidad del pueblo que de cualquier actividad que no esté en sus manos imponer y dirigir. Todos los Gobiernos despóticos inculcan a sus súbditos la precisión de someterse a los mandatos humanos como si fueran necesidades de la naturaleza. Se debe ceder pasivamente a la voluntad de los superiores y a la ley como expresión de esta voluntad."

fuerza interna, de coacción sobre los sentimientos y las pasiones, como centralidad del logos. No tomar las cosas como vienen, sino sujetarlas a la lógica de la razón fuerte, que implica el dominio sobre el entorno y el necesario dominio sobre uno mismo para poder realizar el juicio y para poder aprehender y constituir el mundo objetivo. El logocentrismo y el sujeto dominante serán la clave del despliegue de la modernidad occidental, desde Descartes (la conformación de la duda y de la razón moderna) pasando por Hegel (el autocercioramiento del sujeto), hasta la vida contemporánea. La razón y la subjetividad dominante conforman una sociedad sustentada en la toma de distancia, en la ruptura de los vínculos comunitarios y sociales y en la constitución de un universo material de tal extensión y amplitud que se convierte en el entramado a través del cual los hombres se vinculan.

En el extremo de la voragine individualista y del temor a la muchedumbre, Nietzsche le llega a denominar el "pathos de la distancia"⁴⁰. El mundo originario se disgrega y pulveriza. La llamada sociedad civil que Hegel estudió no era más que un Estado incompleto y la reconstrucción de la eticidad implicaba la superación del individualismo, del contractualismo y de los vínculos externos. Lo real es que la razón instituida había generado una tendencia incesante hacia la toma de distancia y hacia el descentramiento de los sujetos. La patología de la distancia se convertiría en la forma de convivencia social del cosmos material y económico que se había conformado. En este sentido, como lo señala Stuart Mill, el espíritu anglosajón y angloamericano tendía hacia la productividad y la laboriosidad. De la razón dominante fue la razón instrumental y la racionalidad tecnocrática la que sustentó el proceso de dominación y objetivación de la actividad subjetiva.

En el pensamiento liberal hay una constante. Conciben el Norte como la zona del progreso, la cultura y la civilización. En tierras inhóspitas y áridas el hombre ha tenido que volcarse hacia el exterior, hacia el dominio del entorno y la naturaleza. La adversidad ha generado un carácter que la cultura racional ha concebido como una cualidad distinta. El sur siempre fue identificado con la voluptuosidad, la exuberancia, la sensualidad. En el sur se tenía un vínculo más benévolo con una naturaleza portentosa. La actitud humana era más inclinada hacia el goce y el vínculo comunal. Dos caracteres, dos culturas. Los liberales identificaron la primera

⁴⁰Nietzsche, Federico. *El anticristo*. Pág. 75. Nietzsche es un caso singular. Ve la voluntad del hombre como una voluntad de poder. Esa es su verdadera naturaleza. Todo lo demás es antinatural e implica el desarrollo de la debilidad. Nietzsche se encuentra en el extremo de la razón occidental y de la racionalidad fuerte. Le preocupa el siroco y todo lo que viene del Sur. Esta apelación la sustenta en la fortaleza de espíritu de una moral aristocrática que se necesita para resistir y evitar la decadencia de Occidente. El pathos de la distancia es una necesidad de la moral aristocrática, y en particular es antidemocrática: "Nadie tiene ya hoy valor para reclamar derechos especiales, derechos señoriales, un sentimiento de respeto para consigo mismo y para con sus iguales, -un *pathos de la distancia*... ¡Nuestra política está enferma de esta falta de valor! - El aristocratismo de los sentimientos ha sido socavado de la manera más subterránea por la mentira de la igualdad de las almas;..."

con la civilización, la cual tenía en el progreso material su fuente de alimentación y a la segunda se le concebía como salvaje y precivilizatoria. El problema del liberalismo y de la cultura racional dominante es su incompreensión y hasta el desdén de la otredad. La postura civilizadora implicaba la extensión del dominio del universo material conformado. Al integrar y someter a las culturas autóctonas, la razón occidental las obligó a abrirse a la cultura universal y a sentirse parte de un proceso global en el que las corrientes políticas hegemónicas se vieron rebasadas por sus mismos efectos.

El Estado representativo de Stuart Mill sólo era válido para los altos niveles de cultura occidental. Él piensa que donde exista una ciudadanía pasiva o sea inexistente la condición política, la forma de gobierno tendría que ser despótica o concentrada en la figura de un gobernante (monarquía). Sólo donde existiese una ciudadanía activa se podrían tener condiciones para el gobierno de representación. Señala que un pueblo donde exista indiferencia hacia los asuntos públicos, éstos debían quedar en manos de un solo monarca, ya que la mayoría de la población es distante ante la actividad política. Stuart Mill concibe que el gobierno representativo es un producto civilizatorio, resultado del crecimiento de sus ciudadanos por el interés en la cuestión política y pública, pero también porque es un gobierno donde pueden existir contrapesos importantes.

Para Stuart Mill lo importante es que se gobierne bien. Un buen gobierno es aquel que garantiza el progreso de su pueblo. En contra de la reivindicación de los gobiernos despóticos, Stuart Mill señala que dichos gobiernos podrían presentar gobernantes capaces, pero en los detalles se perderían y sobre todo sería difícil ejercer su vigilancia⁴¹. El gobierno representativo alivia dicha falla. El motivo de su superioridad no es sólo por la eficacia y por la incapacidad del gobierno despótico o de unos cuantos, sino porque éstos generan dependencia de la ciudadanía hacia el gobierno. Si Mill está pensando en una ciudadanía activa y esclarecida, cualquier forma de gobierno que la limite le parece pernicioso, o por lo menos no progresista.

A Stuart Mill al igual que a Tocqueville le interesa más la acotación del poder que su distribución o contenido. Toda la tradición de la cultura liberal democrática se va a sustentar en la idea de que la democracia liberal es más bien la conformación de un Estado de derecho, de vehículos y procedimientos legales por los cuales el ciudadano se proteja del poder público y de sus excesos. Concibe que la verdadera

⁴¹Stuart Mill, John. Op. cit. Pág. 30. "Se ha repetido durante largo tiempo (puede decirse que casi desde que existe la libertad inglesa hasta ahora) que si se encontrase un buen déspota la monarquía despótica sería la mejor forma de gobierno; considero esto como una concepción radicalmente falsa y muy pernicioso de lo que es una buena forma de gobierno, y hasta que nos hayamos penetrado de su error viciará fatalmente todas nuestras especulaciones relativas al asunto."

protección del hombre ante cualquier injerencia externa o poder opresivo, es él mismo⁴². Mill rechaza el tutelaje para los pueblos de carácter y personalidad activa.

Al igual que a Tocqueville a Stuart Mill le preocupa el poder popular. En un claro deslinde con la experiencia revolucionaria francesa, Stuart Mill hace una crítica al poder del pueblo por considerar que se torna omnipresente y omnipotente. Su idea de la división de poderes no es sólo la limitación del poder gubernamental y del despotismo de los poderosos, sino la creación de frenos hacia el poder democrático. Toma en serio el peligro mayoritario señalado por Tocqueville y a partir de ello defiende el derecho de las minorías y la libertad negativa como contrapeso necesario ante nuevas formas de dominación⁴³. La división de poderes es para Stuart Mill una forma importante de generar un gobierno moderado y prudente. La razón occidental se ha sustentado en la crítica a los excesos. El juicio racional debía apuntar hacia la construcción de un gobierno apoyado en la moderación y la cautela. El gobierno representativo de Mill es un gobierno racional en el sentido estricto del término.

La representación es la delegación del poder gubernamental en manos de una minoría electa. Como ya hemos visto, las instituciones representativas ya existían, por lo que la fuerza democratizante lo que hizo fue abrirlas y sujetarlas a una soberanía que estaría por encima de ellas. De defender intereses gremiales o clasistas se pasaría a la defensa de intereses nacionales. La constitución de la representación nacional en el democratismo moderno se consolida con la formación de los Estados-nacionales. Un cuerpo representativo debería dejar de ver por sus intereses y preocuparse por los intereses de la nación y del público. En estricto, un Estado representativo es aquél donde el representante es electo por un conglomerado del cual se autonomiza tan pronto es electo. Es decir, a diferencia de formas de democracia directa o de representación con mandato, el gobierno representativo es la conformación de un cuerpo de notables que deben velar por los intereses y destinos de la nación y del bien público.

⁴²Ibid. Págs. 34-35. "Para mayor precisión podría decirse: El hombre no tiene más seguridad contra el mal obrar de sus semejantes que la protección de sí mismo por sí mismo: en su lucha con la naturaleza su única probabilidad de triunfo consiste en la confianza en sí propio, contando con los esfuerzos de que sea capaz, ya aislado, ya asociado, antes que con los ajenos."

⁴³Ibid. Pág. 150. "Lo he afirmado ya, y, en mi concepto, es ésta una máxima fundamental de Gobierno: debe haber en toda Constitución un centro de resistencia contra el poder predominante, y, por consecuencia, en una Constitución democrática, un centro de resistencia contra la democracia. Si un pueblo que posee una Constitución democrática se muestra más propicio por sus antecedentes históricos a tolerar dicho centro bajo la forma de una segunda Cámara o de una Cámara de los Lores que bajo cualquiera otra, he aquí una razón poderosa para que ese centro revista dicha forma; pero, en último resultado, no me parece ni la mejor ni la más propia para lograr su fin."

El ideal rousseauniano de la soberanía popular y del interés general tendría resolución para la cultura liberal, en la conformación de un cuerpo representativo de la nación. La vieja cultura corporativa, prepolítica y prestatal, determina que los anteriores cuerpos representativos cumplan más con los intereses de cuerpo y particulares que con los nacionales. De igual manera, la defensa del interés nacional deja atrás el cuerpo elector y sus intereses particulares, de modo que no queda claro en qué momento el cuerpo electo puede recuperar la particularidad del grupo al que representa. La representación nacional y la de intereses se han enfrentado a lo largo de toda la historia del gobierno representativo que, como menciona Bobbio, es una de las promesas incumplidas de la democracia⁴⁴. El mismo Mill trata de evitar que la democracia se vea pervertida por el mundo de los intereses. No duda en comparar negativamente un hombre con ideales y valores, de un hombre atrapado en el mundo de los intereses⁴⁵. El caso es que el mundo de los intereses ha ascendido en la vida moderna, de modo que incluso se ha hablado de la construcción de un proyecto democrático sobre la base de la articulación colectiva de los intereses. Esto a partir del reconocimiento de que el Estado benefactor ha plasmado en su interior intereses y demandas populares y sociales, que una política ciudadana vería con malos ojos⁴⁶. Si la democracia es gobierno

⁴⁴Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Pág. 19. "Una prueba de la reivindicación, diría definitiva, de la representación de los intereses sobre la representación política, es el tipo de relación que se ha instaurado en la mayor parte de los Estados democráticos europeos, entre los grandes grupos de intereses contrapuestos (representantes de los industriales y de los obreros respectivamente) y el Parlamento, una relación que ha dado lugar a un nuevo tipo de sistema social que ha sido denominado, bien o mal, neocorporativo."

⁴⁵Stuart Mill, John. *Op. Cit.* Págs. 12-13. "... Una persona con una creencia representa una fuerza social equivalente a la de noventa y nueve personas que sólo se mueven por intereses..."

⁴⁶Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado del Bienestar*. Pág. 171. Este tema lo abordaremos con mayor profundidad en el último capítulo, pero Offe indica no sin razón que la crítica de la nueva derecha ha sido una crítica liberal-democrática conservadora a los presupuestos del Estado benefactor, uno de los cuales ha sido la desestructuración de las colectividades articuladas en torno a los intereses populares y sociales. "Al principio de los ochenta, buena parte del discurso dominante sobre los problemas y desarrollos futuros del Estado del Bienestar se concentró en el supuesto antagonismo entre el aspecto de la seguridad civil colectiva del Estado (esto es, del Estado del Bienestar) y los aspectos liberales del Estado (esto es, su garantía de propiedad privada, relaciones contractuales de mercado y, por tanto, de una economía capitalista). Este discurso, donde prevalecen las perspectivas filosóficas y políticas de la derecha neoconservadora y liberal, postula que el Estado del Bienestar se ha convertido en una carga demasiado gravosa para la economía, cuyo potencial de crecimiento y competitividad padecen los excesivos costos y rígidos impuestos al mercado por medidas de bienestar y seguridad social organizadas estatalmente. Por otra parte,

popular y demos instituyente y deliberante, no queda claro en qué momento la democracia representativa puede superar el pathos distante con el electorado que es propio de dicho gobierno. ¿A quién defiende, y a quién representa en verdad el político elegido? ¿A la corporación particular y al interés individual del gremio o de la región? ¿O al interés público y soberano? O bien, puede llegar a velar por sus propios intereses. El gobierno representativo se sustenta en la idea de que debe existir un cuerpo de hombres excelsos que gobiernen y legislen. Es una mezcla de cultura aristocrática con democracia ascendente.

La veta aristocrática en Mill es clara. Al igual que Tocqueville habla de cómo le preocupa que la extensión del sufragio genere la medianía colectiva⁴⁷. Llega a sugerir que la extensión cuantitativa del sufragio puede ser un factor de pérdida en la calidad de las decisiones políticas. Por eso, propone que la gradación del sufragio se otorgue de acuerdo al nivel de instrucción y cultura⁴⁸. Se opone a que el criterio económico, sea un elemento para la gradación del sufragio ya que eso sería reconocer la diferencia económica como un motivo importante para la definición de la política. Confía en que los hombres de cultura y educación puedan velar por el interés general y superar el punto de vista particular. Esa es la forma como se podrían resolver los dos grandes problemas que Mill encuentra en el gobierno representativo:

"Los males y peligros positivos del Gobierno representativo o de cualquiera forma de gobierno pueden reducirse a dos: 1. La ignorancia y la incapacidad generales del cuerpo representativo o, para hablar con más propiedad, la deficiencia de sus capacidades intelectuales; 2. El peligro de que este cuerpo no se halle bajo la

esas teorías, predicciones y especulaciones alarmistas encuentran la oposición de argumentos y criterios programáticos de la izquierda democrática, sindicatos y partidos y gobiernos socialdemócratas y socialistas de Europa occidental..."

⁴⁷Stuart Mill, John. Op. cit. Pág. 91. "La tendencia natural del Gobierno representativo, como de la civilización moderna, inclina a la medianía colectiva; y acrecen esa tendencia todas las reducciones y exclusiones del derecho electoral, colocando el poder en manos de personas cada vez más inferiores al nivel más alto de instrucción en la comunidad..."

⁴⁸Ibid. Pág. 109. "La pluralidad de votos no debe, bajo ningún pretexto, ser llevada tan lejos que los que posean el privilegio o la clase (si hay alguna) a que principalmente pertenezca pueda, por medio de él, anular al resto de la comunidad. El favor reconocido a la educación, justo en sí mismo, se recomienda, además, poderosamente, porque garantiza a los que la han recibido de una legislación de clase emanada de los que no la han recibido. Pero ha de procurarse que no ponga a los primeros en situación de ejercer en provecho esta legislación. Permítasenos añadir que, en mi opinión, una de las condiciones esenciales de la pluralidad de votos es que el individuo más pobre de la comunidad pueda reclamar este privilegio si prueba que, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, tiene derecho a él por su inteligencia..."

Stuart Mill da a la Asamblea representativa una función muy delimitada. Se trata de que vigile e inspeccione la actividad gubernamental y no que gobierne⁵⁰. Es más, la ejecución gubernamental debe estar en manos de especialistas y personas capacitadas para cubrir la función pública. Es mayor el rechazo hacia la elección democrática de los jueces. La asamblea representativa será más bien un espacio de discusión y deliberación del cuerpo representativo para ventilar los problemas de la nación. Aquí queda claro el deslinde del democratismo liberal con Rousseau. En el democratismo liberal el demos no es autogobierno sino delegación del poder a un cuerpo representativo que se sustenta en una limitación clara de oficio. Ante el poder democrático electo se puede elevar una Cámara aristocrática (la calidad ante la cantidad) y el poder ejecutivo puede llegar a ser tan autónomo del espacio democratizado, que sea inmune a su vigilancia e inspección. El cuerpo de excelso puede llegar a conformar un universo gubernamental y un lenguaje indecifrabable para el común de la ciudadanía. En la sociedad contemporánea, Poulantzas analizó eso cuando habla de la penetración de los poderes constituidos por determinadas fuerzas sociales⁵¹. Es una constante en el democratismo liberal dicha situación: Cómo garantizar poderes legales refractarios a la democratización que cubran el espacio de la excelencia. Dicha calidad se identifica no necesariamente con la libertad minoritaria, sino con el interés de la clase hegemónica. Aquí la libertad negativa se confunde y es permeada por el interés.

La representación del poder delegado en un cuerpo electo es la negación de la democracia ateniense y soberana. Es una solución de compromiso entre las instituciones y cuerpos representativos de las sociedades predemocráticas con el

⁴⁹Ibid. Pág. 69.

⁵⁰Ibid. Pág. 65. "La verdadera misión de una Asamblea representativa no es gobernar, porque es radicalmente impropia para ello, sino vigilar a intervenir el Gobierno; poner a luz todos sus actos; exigir su exposición, y justificación, cuando le parezca oportuno; condenarlos, si son censurables; arrojar de su puesto a los hombres que compongan el Gobierno si abusan de su empleo o lo ven contrariamente a la voluntad manifiesta de la nación, y nombrar a sus sucesores, sea expresa, sea virtualmente..."

⁵¹Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Págs. 169-170. Poulantzas concibe a los espacios del Estado como campos estratégicos de la lucha por el poder. El poder lo ve bajo la óptica relacional de Foucault. "Las divisiones internas del Estado, el funcionamiento concreto de su autonomía y el establecimiento de su política a través de las fisuras que lo marcan, no se reducen a las contradicciones entre las clases y fracciones del bloque en el poder: *dependen igualmente, e incluso sobre todo, del papel del Estado con respecto a las clases dominadas*. Los aparatos del Estado consagran y reproducen la hegemonía estableciendo un juego (variable) de compromisos provisionales entre el bloque en el poder y algunas clases dominadas..."

impulso democratizante en ascenso. Es una forma de freno y contrapeso a la fuerza democratizante e igualadora. La representación constituye un cuerpo de notables que pueden intervenir en la vida pública e incluso pueden gobernar. Dicho cuerpo representativo se sustenta en la soberanía popular, pero en realidad constituye un cuerpo de intereses y una materialidad institucional poderosa que se ponen por encima del electorado. Bajo esta circunstancia, el viejo dilema del democratismo se supone que se resuelve. Las democracias antiguas se reducían a demos mínimos y débiles. La democracia representativa no presenta límites ya que el proceso de delegación del poder es relativamente infinito. Si el número de habitantes se incrementara, se aumentaría el número de representantes. Si éstos fueran demasiados, se podría aumentar la proporción de representados por hombres elegidos. El criterio es muy flexible y se presta para muchas interpretaciones. La representación resolvió la cuestión de la dimensión del demos. Lo que no resolvió y, al contrario, agravó, fue la cuestión del ejercicio soberano y de la libertad política.

La democracia representativa ha constituido una forma de gobierno mixto en el que se reconoce el impulso democratizante como la huella primordial de nuestros tiempos, pero por lo mismo se buscan espacios y mecanismos de freno y contención del proceso democratizante. Como veremos en el análisis sobre el elitismo, la representación ha terminado por conformar grandes élites y grupos de decisión política que se han alejado hasta de sus pretensiones más tímidas. La representación se ha llegado a constituir en una suplantación de la soberanía. La crisis de la política profesional y el desencanto ante la política representativa es un síntoma de la decadencia de la representación del poder. En una era donde la virtud es excepción y el interés privado es el común, la desconfianza hacia los cuerpos representativos deja ver un claro rechazo hacia la forma de ejercicio de poder y hacia los fundamentos de la política representativa. La era comunicativa ha configurado sujetos susceptibles de discernimiento y entendimiento, de modo que los preceptos sobre los que se conformó la democracia representativa son endeble. La representación ha sido más bien una etapa transitoria en el proceso de extensión de la democracia. La igualación que Tocqueville mencionó no ha terminado. El problema de la democracia de nuestros días es cómo conformar una ciudadanía esclarecida y cómo construir un demos superior. No es limitándolo como la democracia se instaura. La democracia más allá del capitalismo y de la acumulación material es la democracia soberana e instituyente.

3.5.- El beneficio utilitario.

La cuestión del hombre está implícita en el debate sobre la democracia liberal. Macpherson construye modelos democráticos en la era del liberalismo. Al primero modelo lo denomina democracia protectora y se refiere al modelo democrático que trata de proteger al individuo y enaltecer la libertad negativa. En él hay una aceptación de una naturaleza social que conforma al hombre de la época

capitalista. Al segundo modelo le denomina *democracia desarrollista*⁵². Es John Stuart Mill quien, alejándose un tanto del utilitarismo clásico, desarrolla la siguiente idea: la democracia no sólo es una forma de gobierno o de convivencia para defender o avalar determinado tipo de hombre, es también una creación histórica que puede ayudar al desarrollo y al despliegue del hombre. No son tan desacabellados los acercamientos de John Stuart Mill con las ideas del socialismo liberal o del liberal-socialismo. Su padre James Mill y Jeremías Bentham, habían conformado la filosofía utilitaria que sería la antecámara más importante para la democracia liberal y para la extensión del sufragio y la profundización de la igualdad política. Por razones temáticas hemos abordado inicialmente a Stuart Mill, representante de la democracia desarrollista, pero ahora volveremos a los padres del utilitarismo, quienes se han apoyado en una idea de democracia como protección, y son para Macpherson los padres de la democracia con mercado.

El utilitarismo conforma una idea de hombre distinta a la del estado de naturaleza y a la visión contractual que había acompañado a la concepción liberal. El iusnaturalismo y el contractualismo son los referentes ingenuos de visiones pastorales y precapitalistas sobre el hombre originario, la libertad y la igualdad. Fueron dejados atrás por la postura de la filosofía utilitaria, la cultura de la civilización capitalista y la sociedad industrial. No deja de ser interesante la comparación entre los preceptos liberales, ya no digamos de Rousseau (bastante incipientes) sino de Locke con los postulados de Bentham. Para Bentham, la exaltación de un estado natural y de vínculos originarios es una ficción. Sostiene que si bien jugaron un papel relevante en la crítica a la visión teológica del poder y la política, los hombres han crecido y madurado de tal manera que deben actuar sobre bases ciertas, no sobre construcciones imaginarias⁵³. El utilitarismo hace con el contractualismo lo que el positivismo con la metafísica: le asigna el papel de etapas intermedias en la erosión y en el cuestionamiento del Estado y la cultura

⁵²Macpherson, C.B. *La democracia liberal y su época*. Pág. 33. "... Al primero lo llamo *La Democracia como Protección*: su argumento favorable al sistema democrático de gobierno era que no había ninguna otra cosa que pudiera, en principio, proteger a los gobernados contra la opresión por el gobierno. Al segundo lo llamo *La Democracia como Desarrollo*: aportó una nueva dimensión moral, al entender la democracia básicamente como medio de desarrollo individual de la propia personalidad..."

⁵³Bentham, Jeremías. *Fragmento sobre el gobierno*. Págs. 102-106. "En cuanto al contrato originario, alternativamente defendido y ridiculizado por nuestro autor, quizá valga la pena dedicarle algunas páginas para llegar a una noción precisa acerca de su utilidad y realidad. El hecho de que en tiempos anteriores, y aun hoy, se haya llamado la atención sobre el mismo lo hace merecedor de que lo tomemos en consideración. Por mi parte, siempre creí, hasta que tuve conocimiento de la referencia de nuestro autor, que dicha quimera había sido, en realidad, demolida por Hume. Creo que no se oye ahora hablar tanto del contrato como antes. Las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movедizos fundamentos de una ficción."

teológicos, pero los conciben como influidos por la fantasía y la ficción. Bentham cree en las ciencias experimentales y en el progreso industrial. Es un defensor radical de los avances de la sociedad industrial. Concibe que así como se han dado importantes descubrimientos científicos y revoluciones en la técnica y en la producción, se requiere una reforma moral de la sociedad⁵⁴. Es indudable que dicha reforma consiste en enaltecer los valores de la sociedad industrial y de la lógica de la acumulación capitalista.

Para Bentham el principio de utilidad es el rasgo rector de la era que él vive. La utilidad la deriva de la felicidad. Inicia su texto hablando de la necesaria reforma moral de las sociedades. Después, dice que:

*"...la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto"*⁵⁵

La línea entre la felicidad y el perjuicio es lo que conforma el principio de utilidad, ya que lo que se acerca a la felicidad es útil y lo que se aleja de él es perjudicial⁵⁶. Bentham parte de una segunda naturaleza ya conformada para instituir como válida la idea de la felicidad. El hombre tiene por naturaleza constituida una inclinación innata hacia el bienestar y hacia el placer, ello se lo otorga el progreso y el crecimiento del mundo material. Sólo la felicidad alcanzada de esta manera puede generarle satisfacción. Bentham concibe que las nociones de justicia o de igualdad que eran propias de la cultura premoderna, deben ser reconsideradas a la luz de esta nueva versión del liberalismo. Por eso se deslinda de todo contrato originario. Los hombres cumplen y respetan un contrato no en razón de criterios metafísicos o por el simple cumplimiento de un precepto ético, sino porque la violación del pacto y del contrato puede generarle perjuicio, en tanto que es mayor el beneficio que puede extraer de la continuación del pacto constituido o del cumplimiento de las promesas⁵⁷. El argumento para modificar un estado constitucional no está en

⁵⁴Ibid. Págs. 25-26. "Los descubrimientos y progresos en el mundo natural corresponden en el mundo moral a la *reforma*; todo ello en el supuesto de que sea cierta la idea, comúnmente aceptada, de que en el mundo moral no queda nada por descubrir..."

⁵⁵Ibid. Págs. 25-26.

⁵⁶Ibid. Págs. 60-61. "Ahora bien: con respecto a los actos en general, no hay en ellos cualidad tan adecuada para atraer y fijar firmemente la atención de un observador como la *tendencia* o *divergencia* (si puede hablarse así) que puede mostrar hacia lo que podemos denominar el fin común de todos ellos. El fin, entiendo, es la *felicidad*, y la *tendencia* de cualquier acto hacia la misma es lo que denominamos su *utilidad*; de forma semejante, la *divergencia* correspondiente es lo que denominamos *perjuicio*..."

⁵⁷Ibid. Págs. 110-112. "Pero, después de todo, ¿cuál es la *razón* por la cual se *deben* mantener las promesas? Inmediatamente se aduce como razón plausible el beneficio que para la sociedad representa el mantenimiento de las promesas; en

críterios de justicia abstracta, sino de lo justo y lo injusto vistos desde la óptica de la felicidad o infelicidad de los nuevos hombres genéricos.

El utilitarismo es un importante impulso igualador, ya que reduce el hombre a caracteres genéricos. El hombre es convertido en un individuo atomizado. Los vínculos originarios y profundos que podían haber existido entre las sociedades y los pueblos, son sustituidos por vínculos a través de y por cosas materiales. La segunda naturaleza conformada por la sociedad industrial y capitalista ha destruido los vínculos solidarios y cualquier reconstrucción ética o reorganización social, se debe hacer sobre la base de individuos y hombres aislados y solitarios. La difusión del fenómeno mercantil reduce al hombre a su manifestación económica. Los hombres son igualados por la extensión de la órbita circulatoria y por el desarrollo del fenómeno mercantil. En ese sentido, el hombre concreto y con cualidades, sea el aristócrata distinguido o el artesano diestro, se pierden en la vorágine de una igualación social que se construye desde la esfera de la circulación de mercancías, pero que incide en la conformación de un hombre igualado como mercancía. Son los efectos contradictorios del fenómeno mercantil, pues la igualdad que la burguesía exige para el ámbito de la circulación en la era del capitalismo de libre cambio, lo que implicaba la ruptura de los mundos cerrados originarios, es llevada al terreno de la política por medio de la igualación jurídica y ciudadana.

Es paradójico que el utilitarismo, que sería la filosofía más proclive a la burguesía, sea la corriente que se abra a la extensión del sufragio y a la ampliación de la democracia electoral. El utilitarismo sustituye principios metafísicos y trascendentes por criterios fácticos y seculares. Al secularizar la ética y la moral, el utilitarismo se guía por la realidad histórica creciente del siglo XIX. Su toma de distancia con el liberalismo clásico reside en la aceptación del régimen capitalista como válido para los presupuestos liberales. El utilitarismo será la corriente filosófica más afín al llamado liberalismo, o sea, al liberalismo económico. Esta postura secularizante y materialista ante el mundo lleva al pensamiento utilitario a una cierta convergencia con la cultura positivista. La extensión y la cantidad por encima de la verticalidad y la calidad, serán condiciones que hacen de la extensión del sufragio y de la construcción de un universo político más amplio y más restringido a la vez, la piedra de toque de la extensión de la igualdad.

Un hombre, un voto, es la implicación última de la cultura utilitaria. Los hombres

caso de que los hombres no cumplan sus promesas, se impondrían *castigos* para hacer que se observen. En beneficio de la comunidad, han de cumplirse las promesas de cada uno de sus miembros, y en el supuesto de que los individuos, en vez de observarlas, las incumplan, deberán ser castigados. Si se pregunta la razón de ello, la respuesta será ésta: el beneficio obtenido y el perjuicio evitado por su observancia compensan sobradamente el perjuicio que pueda causarse para obligar a los hombres a cumplirlas. Si tuviera que estimarse aquí la influencia que sobre la conducta de los hombres ejercen el *beneficio* y el *perjuicio* (esto es, el *placer* y la *pena*), habría que hacerse, como todas las cuestiones de *hecho*, acudiendo a la evidencia, la observación y la experiencia."

han perdido sus cualidades excelesas, el hombre ha sido mutilado de sus caracteres pre o post capitalistas. El mundo de la empresa y del mercado serán los raseros de la humanidad e inhumanidad configuradas. El reduccionismo económico del hombre moderno permite que la cualidad se retráiga. Tocqueville, aun en deuda con el liberalismo clásico de corte aristocratizante, menciona que el culto de lo material hará que los hombres se olviden de la trascendencia, de lo absoluto y terrenalicen su pensamiento y su postura. En una parte dramática, Tocqueville llega a afirmar no sin razón que el culto por lo útil sustituirá el culto por la belleza. Los hombres se corromperán y se dejarán guiar por sentimientos y pensamientos bajos orientados hacia objetivos estrechos y muy inmediatos.

El sufragio universal es un movimiento doble. Es una conquista de los trabajadores industriales que al ser reducidos a mercancías y a cosas materiales e intercambiables, conforman movimientos de resistencia que luchan por espacios de decisión y opinión ante una realidad compulsiva. Pero también es un movimiento de las clases dominantes hacia la cultura positiva, hacia la racionalización del poder y la política. La fuerza secularizante que culmina en la extensión del sufragio tiene un doble sentido. No se debe ver sólo como una aceptación a regañadientes de la clase burguesa del avance de los movimientos populares. En sociedades de alto desarrollo industrial y de modernidad avanzada, el poder y la política no se pueden sustentar sobre criterios de legitimidad divina o metafísica. Los valores trascendentes se debilitan y el poder secularizante de la mercancía y del universo acumulado, hacen que la política misma sea vista como una creación humana y ciudadana. Como decía Tocqueville, la primera igualdad es la puerta de entrada para la última. Si la secularización hace de la política y del gobierno realidades instituidas por la actividad humana, se reconoce el derecho de participación política a sectores excluidos.

Esto se junta con una peculiar visión que tenían los teóricos del utilitarismo. El desprecio a la muchedumbre y a la masa eran tales en el siglo XIX, que no sólo eran argumentos para escamotear el derecho al sufragio, sino que ya otorgado o por otorgar, se pensaba que eran clases y sectores manejables y manipulables. Los utilitaristas pierden el temor al pueblo ya que lo consideran reducible a un bien maleable. Si el principio de utilidad se convierte en el rector de la vida pública, se torna tangible y manejable el fundamento de la satisfacción y felicidad de los pueblos⁵⁵. El argumento típico de la aristocracia era que cómo se podía permitir

⁵⁵Si bien los utilitaristas no manifiestan un desprecio explícito al pueblo, la idea de la utilidad será la llave de entrada para la prefabricación de las elecciones racionales. La reducción del hombre a un voto, va acompañada de la reducción del hombre a un bien manipulable por los gobiernos e instituciones representativas. "El principio de utilidad rectamente entendido y firmemente aplicado es el único que puede guiar al hombre en este laberinto. Es el único que permite determinar aquello que ningún partido puede, en teoría, desaprobar. Sirve para reconciliar a los hombre en la teoría. Se encontrarán así más cerca de una unión efectiva que cuando se hallan en desacuerdo no sólo en la teoría, sino también en la práctica". Bentham, Jeremías. Fragmento sobre el gobierno. Pág. 173.

que el plebeyo y el hombre distinguido valieran lo mismo. Los hombres vistos como mónadas, reducidos a su condición genérica, eran igualados como ciudadanos y ante el poder establecido. El punto de partida de las viejas distinciones era que la cantidad no podía generar calidad y que la extensión del sufragio iba a provocar males o pésimas elecciones. De la misma manera que otros ámbitos de la vida se iban a degradar por la pérdida de la cualidad, la política dejaría de ser un espacio de virtuosismo para convertirse en un espacio sujeto a los vaivenes de la mediana cultural e intelectual. Los utilitaristas fueron titubeantes ante el asunto del sufragio aunque terminaron por aceptarlo de una manera paulatina. La igualación política era una conclusión secularizante de la tendencia a la democracia. Así como se secularizaba el poder absoluto del rey, se reducía al distinguido a su condición "igual" propia del género y de sus semejanzas, la matematización del mundo político tendría en la democracia electoral un referente importante. Reducir la política a un voto, y al conteo de las votaciones, fue posible para los utilitaristas porque el hombre con voto pierde cualidades y en su abstracción es homogeneizado como cosa manipulable.

Los utilitaristas confían y con razón, en el poder de las minorías activas y de los grupos excelsos para irradiar y conducir a la mayoría. La forma como fue resuelto dicho dilema por el elitismo democrático, no puede ser más sugestivo, y es indudable la deuda que tienen con los utilitaristas. No hay temor hacia la masa electoral pues la capacidad de asimilación del sistema es inmensa. La actitud de desprecio ante la masa se refleja en las conclusiones de los autores elitistas, para los cuales las masas no son capaces de ir más allá de intereses y opiniones de reducido alcance. Sólo los jefes y las élites conformadas en torno a ellos pueden construir una voluntad pública. Gramsci distinguía que el principio cuantitativo no sería definitivo, ya que la igualación que se realice en el ámbito ciudadano no genera una completa igualdad. Las minorías y la calidad seguirán existiendo como referentes últimos y como los verdaderos constructores de las opiniones masivas⁹⁹. La diferencia entre la democracia representativa y la política aristocrática clásica es que, en la primera, la calidad debe de convencer y persuadir para que se transforme en cantidad y pueda resultar electa y, en la segunda, no.

⁹⁹Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Págs. 109-110. "... Uno de los lugares comunes más banales que se vienen repitiendo contra el sistema electivo de formación de los órganos estatales es éste: de que el 'número es en él una ley suprema' y que las 'opiniones de cualquier imbécil que sepa escribir (y también de un analfabeto en ciertos países) vale, a los efectos de determinar el curso político del Estado, exactamente lo mismo que la de quienes dedican al Estado y la nación sus mejores fuerzas', etc. Pero lo cierto es que de ninguna manera es verdad que el número sea 'ley suprema' ni de que el peso de la opinión de cada elector sea 'exactamente' igual. Los números, también en este caso, tienen un simple valor instrumental que dan una medida y una relación y nada más. Por otro lado ¿qué se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las élites, de las vanguardias, es decir, su racionalidad, historicidad o funcionalidad concreta..."

Dentro de esos núcleos de calidad y decisión privilegiada el poder económico no será el menos importante. Más aún porque dicho poder económico tiene en sus manos o construye importantes poderes de información y difusión. La mayor cantidad (la riqueza material) aparece como calidad y apoyándose en ello se transforma en fuerza mayoritaria decisiva. Esto es así porque la fuente en la que se sustentan los poderes fácticos es la representación de la mayor cantidad posible (la mayor acumulación) que se vuelve calidad de la segunda naturaleza. La calidad actual se define por la cantidad de cosas que se poseen y se consumen. La internalización del principio de la utilidad genera hombres regidos por el cálculo y la toma de distancia. El hombre utilitario busca la maximización de beneficios y la reducción de perjuicios. La igualdad material genera la intercambiabilidad. Al evaporarse la cualidad más allá de la cantidad acumulada, se genera la anomia. La conversión del hombre en masa y en individuo atomizado y homogéneo. Éstas son condiciones para la formación de nuevos consensos y de mayorías.

La democracia nunca se ha podido construir en sociedades demasiado conflictivas o de grandes disparidades culturales o humanas. La democracia requiere un cierto grado de recorte cultural para moverse en dichos ámbitos. En la experiencia ateniense, la división de clases y de grupos sociales era relativamente mínima. La sociedad industrial constituye fuertes polaridades y diferencias sociales (en la fábrica se estrella todo principio igualitario), pero existe un factor que articula la sociedad industrial y postindustrial en torno a la democracia electoral: la homogeneización del hombre económico y utilitario. La reforma moral soñada por Bentham conformó una ética de la distancia, de la producción y el consumo, del progreso y el desarrollo material. Se cumplió la preocupación de Tocqueville en el sentido de que la cultura material generaría hombres reducidos y disminuidos, pero con una gran inclinación hacia la posesión y el consumo. Cualquier crítica de los valores de la sociedad industrial tendrá que partir de un reconocimiento de dicha circunstancia.

La revolución benthamiana liberó al hombre de miedos y prejuicios e impulsó el espíritu de laboriosidad del hombre moderno. La felicidad humana se vinculó al mayor goce posible de bienes materiales. El postulado mismo de la felicidad no es discutido por Bentham. Lo da por presupuesto. Feliz es quien puede comer, alimentarse, vestir, divertirse y olvidarse del dolor y de la pena. Pareciera que existiese un vínculo entre el hedonismo utilitario y la razón posmoderna. Lo hay en cuanto a su postura secular y terrenal, pero son distintos: el hedonismo del hombre de Occidente sólo se alcanzará después de la década de los sesentas del presente siglo, que es cuando los hombres empiezan a liberar el cuerpo. La razón utilitaria e instrumental antes de la segunda mitad de nuestro siglo, es el progreso material inusitado pero con una gran represión del goce y el deleite carnal. Bentham apuntaba más bien a un puritanismo de abundancia material. El goce y la realización se reducían a la posesión de bienes externos y muertos.

3.6.- El poder factual del mercado.

El mercado se forma por el vínculo de intercambio entre dos o más productores. El mercado es una relación social mediada por las mercancías que son productos destinados al intercambio por otro bien. El mercado ofrece en primer instancia un principio igualitario. Los productos destinados al intercambio deben poseer el mismo valor y el vínculo de intercambio se debe realizar en condiciones libres y equitativas. El mundo del mercado y de la circulación de los productos han sido los espacios naturales para la conformación de las ideas de libertad e igualdad⁶⁰. Han sido el paraíso de los derechos del hombre como lo ha mencionado Marx, ya que en el mercado se sustentan los principios del hombre genérico y del hombre autónomo. Es el momento fundamental de la extensión de la modernidad.

La generalización y expansión del fenómeno mercantil provoca la proliferación de las ideas liberales e igualitarias. Pero constituye un tipo peculiar de libertad y de igualdad. Es la libertad del hombre atomizado y retraído en sí mismo, en su ámbito privado. El pathos de la distancia se manifiesta en la vida económica por la ruptura del vínculo comunitario y del ethos de la convivencia. El desarrollo del fenómeno mercantil termina por sustituir principios originarios como el de la libertad y el de la igualdad por el del interés. Ello ocurre así porque la libertad y la igualdad están mediadas por el crecimiento del mundo mercantil y su consiguiente capitalización. El hombre constituye una racionalidad distante y calculadora. Los hombres optimizan y operan con cautela. El pensamiento utilitario es la continuación del pensamiento liberal en la era del libre mercado. El mercado conforma una realidad contradictoria. Es caldo de cultivo de la igualdad y de la libertad, pero a la vez es

⁶⁰Marx realiza una identidad entre el momento circulatorio de la economía capitalista, con la democracia formal. De ahí vienen las interpretaciones que han reducido la democracia a un ocultamiento del ámbito productivo. Poulantzas realiza una crítica a las corrientes del marxismo italiano (Della Volpe y Carroni), que trataron de encontrar la línea de continuidad entre la democracia y el socialismo. Por el momento, recordemos la cita de Marx, que da pie a la interpretación de la democracia como un formalismo: "La órbita de circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos límites, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado..." Marx, Carlos. *El Capital*, Tomo I. Págs. 128-129.

catalizador de la distancia y de la ruptura de los vínculos éticos anteriores.

El interés genera un vínculo externo, frágil y cambiante. El mercado como ámbito de circulación y realización de los productos humanos se construye sobre la base de desarrollar un cierto tipo de racionalidad económica. El mercado hace al hombre, diría Smith en una de sus formulaciones en que enlaza la mano invisible del mercado como una realidad que constituye la sociedad moderna. Las transformaciones que operan en el terreno de la cultura humana hacen de la vida mercantil un territorio natural de conformación y reconformación de vínculos sociales y culturales. Lo que hace el mercado es impulsar al hombre hacia el trabajo productivo y hacia la competencia económica. Se ofrece como un mecanismo autorregulado y espontáneo que no permite coacción y coerción posible. Se parte de la idea de que la mayoría abrumadora de las sociedades constituidas están inclinadas hacia el mercado y hacia el tipo de caracteres que conforma. Es un mito pensar que el mercado originario no permite la coacción. Es equivocado creer que la economía es no-coactiva, a diferencia de la política que es esencialmente coercitiva. En la mercancía misma y en el poseedor de ella existe una violencia y una coacción velada sobre los nos poseedores o sobre las áreas no mercantilizadas del mundo⁹¹.

⁹¹Salama, Pierre. *El Estado sobredesarrollado*. Págs. 21-23. Sánchez Susarrey, Jaime. *La forma Estado, la forma mercancía*. Págs. 48-49. Dentro de la teoría del Estado marxista, la corriente derivacionista es quien más ha abordado el vínculo entre la mercancía y el Estado, y de la derivación de la política y la coacción como un proceso desarrollado a partir del circuito capitalista. Para Salama, el Estado se deriva del capital. Para Sánchez Susarrey, el Estado se deriva de la mercancía misma. Salama sostiene el papel del Estado como una continuación lógica de las categorías de la economía capitalista: "La naturaleza del Estado es capitalista: habíamos formulado esta hipótesis. El Estado es, por tanto, el garante del mantenimiento de las relaciones de producción. Pero el intercambio mercantil y la extensión de la mercancía a la fuerza de trabajo, la generalización de la mercancía, hacen que esa relación de producción no aparezca como tal. Este tipo de garantía no tiene, en este nivel del análisis, fundamento lógico. El Estado está ahí. No es necesario más que como gendarme que garantiza que no se violen las reglas de un intercambio aparentemente igualitario. Aparece como un instrumento neutro. El Estado capitalista aparece como situado 'aparte' y por encima de la sociedad civil' (Marx). Esta ilusión se ve reforzada por múltiples factores: omnipresencia actual del Estado, relativa continuidad de la administración en comparación con la sucesión de los gobiernos, nivel alcanzado por la legitimidad de estos últimos..." Para Sánchez Susarrey en tanto, la violencia resulta inherente al intercambio, ya que se iguala lo desigual, por lo que el Estado se deriva de la mercancía: "... Lo que nos proponemos demostrar es que: a) la violencia es inherente al acto del intercambio, cosa que aparece de manera clara en las formas originarias; b) la forma desarrollada del intercambio implica que la violencia se exteriorice y por eso la relación entre la forma mercancía y la forma Estado no es sencillamente la de garantizar el espacio económico, sino de instituirlo."

El desarrollo de la sociedad mercantil sólo se ha podido lograr sobre la base de la incorporación y de la penetración de las regiones y espacios no mercantilizadas. La vía para ello no ha sido la persuasión, sino la coacción originaria que obliga al espacio no-mercantilizado a abrirse al mercado constituido para no desaparecer. Si bien el ámbito de la circulación se nos presenta como un espacio igualitario, se ejerce coacción sobre quién no se incorpora a la cultura del mercado. En dado caso, el mundo del mercado es igualitario entre los hombres y mujeres susceptibles de aceptar y de sobrevivir dentro de los requerimientos humanos de la sociedad de mercado. Hombres y mujeres orientados hacia la productividad y la competencia. Entre ellos se podía pensar en la validez de un cierto principio igualitario y de una peculiar noción de libertad. Pero ello no es así con las culturas y formas de convivencia y de existencia desmercantilizadas o no mercantilizadas. El mercado guarda y presenta una forma de coacción y coerción tan energética y efectiva como cualquier forma de dominación despótica.

Una cosa es el mercado como espacio igualitario y de libre intercambio que pudo haber sido fuente de inspiración para autores liberales y otra cosa es el proceso de concentración y de gestación de nuevas desigualdades que genera en nuestro siglo. Sartori señala que el mercado puede ser un espacio para garantizar la igualdad de oportunidades, pero no para realizar la igualdad de conquistas o de resultados²². El mercado puede ser un vehículo de igualación social como punto de partida, pero genera disparidades constantes al desplegarse libremente. El mercado se conforma por hombres libres, autónomos e iguales, que aparecen como tales en el momento del intercambio. El intercambio mismo es un momento de igualación. Los caracteres concretos de los productos y de las mercancías se pierden y se diluyen en el trabajo abstracto realizado por hombres genéricos. La medianía colectiva es un momento de despliegue del fenómeno mercantil como proceso de igualación y de gestación de una cultura sujeta a la libre intercambiabilidad. Los liberales se detuvieron en el ámbito circulatorio cuando el fenómeno mercantil aún no reconstituía el ámbito de la producción.

Los derechos del hombre y los principios del liberalismo son concordantes con el mercado en la medida que se habla de productores privados, autónomos e independientes, que se igualan por el intercambio. Pero el despliegue del mercado y sus formas de coacción soterradas, tienden a provocar el derrumbe de las economías privadas y artesanales. Lo que el liberalismo no se pregunta es qué es

²²Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, 2. Los problemas clásicos. Pág. 468. Sartori reconoce el nexo problemático entre la libertad y la igualdad. "Si tiramos del hilo liberal no todo tipo de igualdad desaparece, pero lo que se pretende con la igualdad liberal es sobre todo promover a través de la libertad a las aristocracias de mérito. El liberalismo de por sí es muy cauto a la hora de reconocer algo más que la igualdad jurídico-política, porque desconfía de cualquier igualdad otorgada gratuitamente desde arriba. Croce nos presenta una imagen concisa del espíritu liberal en su forma más pura cuando escribe 'el liberalismo que ha nacido y que sigue siendo intrínsecamente antigalitario, la libertad, según Gladstone, es el medio de producir y promover no la democracia, sino la aristocracia...'"

lo que está detrás de las mercancías intercambiadas, es decir, existen productores autónomos e independientes o bien hay un proceso de expropiación del trabajo ajeno. El mito del mercado como ámbito circulatorio de hombres libres y autónomos se estrella en el momento de la producción de la mercancía. La humanidad se nos puede aparecer como una gran variedad de productos intercambiables y hombres libres susceptibles de hacer la mejor elección del producto que escogan y elijan. Ello es una ficción. El interés sustituye a la libertad y a la igualdad en la óptica del hombre moderno. El interés se manifiesta por la tendencia a la búsqueda del beneficio y el lucro.

La conformación del hombre egoísta y posesivo conforma una sociedad donde los hombres compiten por la sobrevivencia y por la apropiación del mayor número de objetos materiales. El desgarramiento de los vínculos éticos es una condición importante para la libre competencia y para la carrera por la productividad. La igualación que se presenta en la circulación se disgrega con la desigualdad que se extiende desde el ámbito productivo. Los liberales daban por presupuesto el momento de la producción como trabajo libre y creador. El capitalismo genera el trabajo escindido de la creación, conforma el trabajo enajenado y la disociación entre el productor y su producto de trabajo. El mercado ha creado el capitalismo y al hacerlo ha conformado una realidad que hace palidecer las viejas coacciones y coerciones del mercado libre sobre el hombre autónomo. El mercado conforma una realidad paradójica: impulsa hacia la igualdad y la libertad y termina por crear una realidad fáctica que atenta contra la igualdad y la libertad, promoviendo nuevas y poderosas desigualdades y creando formas de heteronomía inauditas para la historia. El mercado ha revelado efectos perversos.

El mercado se ofrece como espacio autónomo y libre, a diferencia del Estado o de la planificación que aparecen como coacciones exteriores y como formas de penetración de la política sobre la vida económica y sobre el espacio sagrado de la libertad negativa: la economía. Ello se puede afirmar sólo sobre la base de una constitución de un tipo de cultura humana materializada que hace de la productividad y la competencia los escenarios naturales del despliegue de la individualidad. Hombres y mujeres habituados a la distancia y al egoísmo, a la privacidad y al goce de los bienes materiales. Hombres y mujeres que han internalizado la economía como la cultura del hombre contemporáneo: la valorización se realiza por lo que se tiene y lo que se posee. Sobre dichas condiciones se puede gestar el trato igualitario entre los hombres que lo representan. Pero no hay igualdad hacia las culturas desmercantilizadas o no-mercantilizadas. No puede haber libertad y autonomía fuera de los ámbitos conformados por el universo dominante. La primacía del hombre económico es una forma de dominación y de sujeción de un tipo de hombre sobre el resto de las posibilidades humanas. Es el sojuzgamiento del hombre que ha sido mutilado por la economía. El mercado genera el capitalismo y tiende tarde que temprano a formas de concentración y de apropiación que fomentan y reproducen la desigualdad, por el hecho de que el mercado no es un ámbito de elección y selección de hombres libres y esclarecidos, sino de hombres imbuidos del espíritu de la acumulación y de la apropiación. Es cierto que el mercado no es el capitalismo y que han existido sociedades precapitalistas en las que está presente el fenómeno

mercantil, pero lo que se ha podido encontrar es que es el espíritu del mercado el que tiende por naturaleza hacia la economía. Es decir, el mercado desplegado escapa al poder regulatorio humano y se convierte en una realidad autónoma e independiente.

En las ciencias sociales, cuando se habla del "factor" económico, o del "sistema" económico se habla de ellos como si fueran realidades materiales más allá de los poderes humanos⁶². El mercado crea en ese sentido el capitalismo y, en tanto no se superen los intereses y la era de la economía y del hombre inclinado hacia el trabajo y la productividad, el mercado será un espacio decisivo de la vida moderna. El mercado aparece como una suma de diversas decisiones realizadas en lugares y sitios distantes. Ese poder regulatorio que tiene el mercado como espacio espontáneo de organización, ha sido antealecido ante el papel de los administradores y burócratas que, al sustituir el poder fáctico del mercado han conformado un poder estatal y coactivo "visible" y molesto para la autonomía y la libertad de los individuos privados. La resistencia del mercado a la regulación estatal y a la injerencia de los administradores y burócratas se inscribe dentro de formas de resistencia autónoma y como formas significativas de la libertad negativa: libertad del mercado contra el poder estatal.

El mercado es resistente como espacio central de la economía y del mundo de los intereses a la intromisión de la política, como espacio del poder público e incluso como espacio ideal de la realización de los valores éticos. La capacidad espontánea del mercado para regularse obedece a la proliferación del hombre económico y a la extensión del papel del interés como elemento vinculatorio de las sociedades modernas. De igual manera, la administración burocrática tiene que operar con focos resistentes del mundo de la economía a la valoración del interés público o de objetivos finales. La espontaneidad del mercado no es más que la libre circulación y la libertad dentro del ámbito de un universo constituido: todo se vuelve intercambiable y susceptible de pasar por el rasero universal de la economía.

El carácter intercambiable de la cultura mercantil y moderna hace que todo se torne fugaz y pasajero. El mercado aparece como un espacio dinámico y activo que todo

⁶²Kosik, Karel. Op. cit. Pág. 125. Kosik realiza una crítica interesante al determinismo material, como el "factor económico". Se hace una distinción entre la postura marxista y la weberiana. "¿Qué es el factor económico y cómo se ha originado la fe en él? En la investigación analítico-metafísica varios aspectos del todo social se transforman en categorías particulares e independientes, y los distintos elementos de la actividad social del hombre -el derecho, la moral, la política, la economía- se convierten, en la cabeza de los hombres, en fuerzas independientes, que determinan la actividad humana. Los diversos aspectos del todo social llegan de ese modo a aislarse y transformarse en abstracciones; se investiga su conexión recíproca: por ejemplo, el condicionamiento del derecho por el 'factor económico'. En este método de pensamiento, los productos de la actividad social del hombre se convierten en fuerzas independientes que adquieren un dominio sobre el hombre..."

lo seculariza y lo vuelve susceptible de ser destinado al intercambio externo. Sartori menciona que el mercado no se agota, que es el mercado el que agota las cosas, es el mercado el catalizador del cambio y del intercambio⁶⁴. Pero en eso reside su condición de segunda naturaleza constituida. No hay nada más peligroso y pernicioso para el mundo mercantil que los focos de resistencia que no son intercambiables. La calidad que no se puede transformar en cantidad, el trabajo concreto que no se torna abstracto, el trabajo vivo que no se materializa y no se vuelve trabajo muerto, la cultura vital y natural que escapa al tentáculo secularizante del poder del comercio constituido. El mercado es antiutópico por naturaleza, ya que las utopías son proyectos imaginarios, intraducibles para el universo fáctico del mundo económico. El regodeo del Occidente de alta industrialización y modernidad por el llamado fracaso de las utopías no puede ser más significativo: no hay peor desafío para la cultura mercantil y capitalista que una forma cultural que apunta hacia una forma de civilización alternativa que no es reductible al mercado.

El problema del mercado es que representa el espacio idóneo donde los hombres económicos se vinculan y tratan. Sucede lo mismo que con el Estado. En los "socialismos reales" se quiso realizar una sustitución artificial de una forma de relación social constituida como segunda naturaleza, por un poder externo y coactivo doblemente poderoso (para derrotar al mercado y para sustituirlo) que sólo fue un mal sucedáneo, porque la cultura económica es predominante en nuestra era. El mercado es una relación histórica, es un producto humano que nos ha acompañado por un largo período de la historia y del despliegue de la actividad del hombre, pero no es una entidad autónoma con poderes independientes para constituir nuevas leyes ineluctables del desarrollo y de la conformación del hombre moderno. En dado caso, el mercado se caracteriza en nuestra época por su generalización y por su conversión en capitalismo (como momento de concentración y de cosificación material) y en tanto la cultura del hombre económico siga siendo predominante, cualquier sucedáneo aparecerá como coacción. Por lo demás, una cosa es real, la economía como terreno privilegiado del poder mercantil ha llegado a invertir los vínculos sociales de una manera extraordinaria. La transvaloración de los valores realizado por la cultura capitalista ha conformado una realidad rasada de principio a fin por el mercado.

La política y la democracia no escapan a esta tendencia. El interés reconstituye el universo político. La cultura política de la antigüedad se sustentaba en el virtuosismo. La política moderna se apoya en los intereses. Los intereses son la

⁶⁴Sartori. Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos. Págs. 493-494. Sartori deduce de su flexibilidad su condición de autoordenable, precedente importante para los subsistemas autorreferenciales de Luhmann. "... Una segunda implicación es que es enormemente flexible y adaptable siempre; nunca muestra -como los 'órdenes organizados'- resistencia al cambio, por no mencionar la esclerosis y la senilidad. El mercado no caduca, hace caducar. La tercera implicación es que es un orden espontáneo auto-ordenado es un orden libre..."

base de las demandas que se ofrecen al régimen político. Los partidos políticos y las organizaciones electorales conforman la oferta que se ofrece al abanico de electores en base a la articulación de intereses. El nexo entre el votante y el demandante con el oferente y el detentador del poder es externo y de carácter intercambiable. En procesos políticos de alto desarrollo se percibe cómo la base social de electores de los movimientos y partidos políticos se vuelve frágil y endeble. La densidad de la relación política sustentada en la virtud, en el reconocimiento de hombres públicos excelesos, de alta calidad humana, deja su sitio a una percepción negativa de la política de parte de los votantes: todos son iguales, las diferencias son mínimas y la elección se realiza más por un criterio de beneficio y de utilidad que bajo una clara percepción de lo que significa el interés público.

La economía no permite que la política la pervierta y, sin embargo, sí penetra la vida del poder público y lo modifica drásticamente. Constituye universos electorales similares a la vida mercantil. El mercado político es un espacio de libre e igual circulación de ideas, ofertas y propuestas políticas e ideológicas. Sucede lo mismo que con el mercado económico, pues se parte del presupuesto de que el interés y la demanda política sustituye otras formas de valorización sobre el poder público y sobre la política estatal. De igual manera se abstrae el momento de la producción de la información, de los ámbitos dónde se resuelve y se decide la política "dura". Se soslaya la existencia de grandes poderes fácticos conformados como partidos y organizaciones políticas constituidas que generan e inducen una demanda flexible y articulan las decisiones políticas en torno a grandes intereses constituidos y creados que llegan a superar y neutralizar el poder numérico de la mayoría de votantes. Sea con la existencia de grandes intereses que fácticamente influyen y anulan el poder ciudadano independiente y autónomo, o bien, con la capacidad de seducción que se realiza sobre la demanda de votantes, el poder fáctico puede lograr que su interés superior prevalezca sobre los múltiples intereses ciudadanos.

Es un mito que en el mercado político electoral cualquier ciudadano, con cualquier propuesta innovadora y original pueda lograr la victoria electoral, ya que la resistencia de los grandes intereses y de los poderes fácticos pueden anular y tornar inviable cualquier propuesta que trascienda e intente superar los marcos de la política instituida. El mercado de las opiniones y propuestas políticas aparece como igualitario, pero los ámbitos de creación y generación de la opinión y de las ofertas políticas son profundamente desiguales. La misma desigualdad que resiente el obrero fabril para escalar en la vida social de la economía capitalista, la vive un grupo revolucionario para persuadir y convencer a la mayoría de los votantes de su propuesta innovadora. El mercado crea una ficción igualitaria: la de hombres y mujeres que se mueven dentro de ámbitos muy delimitados del mundo constituido. Más allá es el imperio de las utopías y de la irracionalidad económica y política. Por eso, en sociedades posmodernas y de alto desarrollo industrial el universo total se cierra en torno a un nuevo centramiento político que configura una realidad estructurada en torno a sujetos con escasa autonomía y subsumidos en el mundo.

**CAPITULO 4: LA SUPERACION
DE LA POLITICA**

Capítulo 4: La superación de la política.

4.1.- Se puede hablar de una democracia revolucionaria?

En la cultura política de la democracia liberal es común encontrar la contraposición entre democracia y revolución. Se parte de la existencia de un pacto y de un conjunto de reglas y procedimientos democráticos que deben ser respetados por todos los contendientes. La democracia llega a identificarse con la legalidad y con el apego a la constitucionalidad existente. Pero el problema no es así de simple. Al pensar desde la democracia liberal se soslaya el momento constitutivo de la democracia vigente y se deja a un lado la tendencia instituyente y progresiva que puede ocupar la democracia en ejercicio y movimiento. El tema de la revolución se vincula a estos dos momentos extremos de la sociedad y del Estado democrático moderno: el momento original y fundacional de la democracia y los ámbitos de superación de las contradicciones y de las tensiones de la democracia moderna. Es decir, si pensamos la democracia real como un estado natural y permanente en la historia de las formas políticas podríamos soslayar la discusión, pero si se trata de desenrañar la historicidad de la democracia, no podemos dejar de considerarla a partir del vínculo que ha tenido y puede tener con los momentos de discontinuidad de la historia universal.

La democracia moderna ha configurado una doble tradición política. La primera ha surgido de un proceso evolutivo y acumulativo que ha construido la democracia con una serie de concesiones importantes a los momentos pasados. La democracia se ha conformado como un lento y arduo proceso de acumulación histórica, que ha dado lugar a una forma de gobierno sin terminar de romper los vínculos con la historia anterior. En los países anglosajones, es donde más se ha presentado dicha experiencia. El desarrollo de la economía y del mercado, la formación de sociedades civiles fuertes y vigorosas han sido un elemento importante para la consolidación de dicho proceso gradual. Aún en dicho proceso evolutivo se han presentado momentos de ruptura democrática, de momentos constituyentes, que han precipitado y derrotado las fuerzas más conservadoras y más reacias a avanzar en la tendencia democrática. La revolución norteamericana se presenta como un buen ejemplo de este momento fundacional, aunque haya sido reducido el carácter catastrófico y destructivo que tuvo. Sería una revolución moderada que no hizo sino instalar la nueva realidad que se había procesado en el silencio. Es indudable que la democracia norteamericana va a ser tomada como el modelo más significativo del democratismo gradualista y por ende de la democracia liberal.

A pesar de que los Estados Unidos vivió una revolución y después una Guerra Civil, la idea de estabilidad y de apego a lo instituido será muy poderosa en la cultura norteamericana. En el interín de estos dos acontecimientos políticos, ya Tocqueville había indicado lo lejano que era el ideal revolucionario en el pensamiento de los

norteamericanos¹. Por otro lado, Arendt ha mencionado, en una clara reivindicación de la democracia liberal, cómo la revolución norteamericana con su moderación y su auto-limitación, logró instituir cambios más sólidos y percederos que la revolución francesa. Arendt realiza una recuperación de la revolución moderada y de la evolución progresiva ante la democracia radical y revolucionaria, que supuestamente tiene menos capacidad para sostener cambios consolidados. Dicha diferencia se manifiesta en el hecho de que la revolución norteamericana se hizo de una constitución que estabilizó el cambio, en tanto la revolución francesa se mantuvo en la línea de la revolución permanente. Mientras la revolución americana se enfrenta a un poder limitado, en Francia se lucha contra un poder absoluto².

¹Tocqueville realiza una extrapolación: identifica el espíritu democrático con los Estados Unidos, y el espíritu revolucionario con Europa: "Aunque los norteamericanos modifiquen o abrojen sin cesar algunas de sus leyes, están bien lejos de mostrar pasiones revolucionarias. Es fácil descubrir por la prontitud con que se detienen y se calman, cuando la agitación pública se hace amenazante y en el momento mismo en que parecen más excitadas las pasiones. Temen a una revolución como a la mayor de las desgracias y cada uno de ellos se resuelve interiormente a hacer grandes sacrificios para evitarla. No hay país en el mundo en donde el sentimiento de la propiedad se manifieste más activo e inquieto que en los Estados Unidos, ni donde la mayoría muestre menos inclinación hacia las doctrinas que amenazan alterar, de cualquier manera que sea, la situación de los bienes.

He observado muchas veces que las teorías que son revolucionarias por su naturaleza, por no poderse realizar sino con una mudanza completa y algunas veces súbita del estado de propiedad y de las personas, son infinitamente menos favorecidas en los Estados Unidos que en las grandes monarquías de Europa. Si algunos hombres las profesan, la masa las rechaza con horror como por instinto.

No temo decir que la mayor parte de las máximas que por costumbres se llaman democráticas en Francia, serían proscritas por la democracia de los Estados Unidos, y esto se comprende fácilmente. En Norteamérica tienen ideas y pasiones democráticas; en Europa tenemos ideas y pasiones revolucionarias." Tocqueville, Alexis de. La democracia en América. Págs. 588-589.

²"Desde una perspectiva histórica, la diferencia más notoria y decisiva entre las revoluciones francesa y americana reside en que la herencia histórica de la Revolución americana era la 'monarquía limitada', en tanto que la de la Revolución Francesa era un absolutismo que aparentemente hundía sus raíces en los primeros siglos de nuestra era y en los últimos del imperio romano. Es perfectamente natural que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar; nada por tanto tan plausible explicar el nuevo principio absoluto, la revolución absoluta, en función de la monarquía absoluta que la precedió y llegar así a la conclusión de que cuanto más absoluto sea el gobierno más absoluta será la revolución que le reemplaza..." Arendt, Hannah. Sobre la revolución. Págs. 158-160.

Es la revolución francesa la que genera la otra veta importante de la cultura democrática moderna. En el último período se ha querido esconder y eludir la existencia de un vínculo sólido y marcado entre el democratismo y el movimiento revolucionario y entre la democracia y el socialismo. Si la derecha tiende a abreviar del democratismo liberal estadounidense y anglosajón, la izquierda se ha apropiado de la tradición democrática revolucionaria que la Revolución francesa instauró y se prosiguió con la Comuna de París y las revoluciones sociales del Siglo XX. La revolución francesa genera la idea moderna de revolución. Ese movimiento irresistible hacia adelante que no se detiene ante nada y que presenta un carácter progresivo y avasallante³. Es como si en Francia se hubiese liberado una fuerza social y cultural que esperaba el momento para ser desplegada. La idea de derecha e izquierda se construye en torno a la imagen de la revolución. La derecha defiende la continuidad y la conservación del universo cristalizado. La cultura de la izquierda apela siempre a la existencia de una fuerza subjetiva que profundice en los cambios y rompa con el universo cristalizado⁴. La revolución moderna, a diferencia de las rebeliones y de las asonadas militares, presenta la característica de estar vinculada a una idea ética y social que busca una reconstrucción global de la sociedad o una regeneración cultural del hombre⁵. Si bien cuando la revolución

³La noción de un movimiento irresistible, que el siglo XIX iba pronto a traducir conceptualmente a la idea de la necesidad histórica, resuena desde la primera hasta la última página de la Revolución Francesa. Súbitamente, todo un nuevo conjunto de imágenes comienza a florecer en torno a la antigua metáfora, y un vocabulario totalmente nuevo se introduce en el lenguaje político. Cuando hoy pensamos en la revolución, casi automáticamente lo hacemos a través de estas imágenes, nacidas durante aquellos años: a través del torrent révolutionnaire de Desmoullins, sobre cuyas tumultuosas olas se mantuvieron y marcharon los actores de la revolución hasta que la resaca les tragó y fueron a perecer junto a sus enemigos, los agentes de la contrarrevolución..." Arendt, Hannah. Op. cit. Págs. 50-51.

⁴Las corrientes de derecha e izquierda se conformaban en función de la profundización de la revolución o de su contención. "A partir de la Revolución Francesa ha sido corriente interpretar toda insurrección violenta, fuese revolucionaria o contrarrevolucionaria, como la continuación del movimiento iniciado originalmente en 1789, como si las épocas de quietud y restauración no fuesen más que pausas durante las cuales se escondía la corriente para recobrar fuerzas y salir de nuevo a la superficie: en 1830 y 1832, en 1848 y 1851, en 1871, para mencionar únicamente las fechas más importantes del siglo XIX." Arendt, Hannah. Op. cit. Págs. 52-53.

⁵Huntington da una visión muy convencional de lo que es una revolución. "Una revolución es un cambio rápido, fundamental y violento en los valores y mitos dominantes de una sociedad, en sus instituciones políticas, su estructura social, su liderazgo y la actividad y normas de su gobierno. Por lo tanto es preciso diferenciarla de las insurrecciones, las rebeliones, los alzamientos, los golpes y las guerras de independencia. Por sí mismo, un golpe de Estado sólo cambia el liderazgo y quizá las orientaciones políticas; una rebelión o insurrección pueden

estalla y se ha desplegado, se torna irresistible y se sostiene sobre una idea de futuro y de proyección de una nueva realidad y un nuevo mundo, en la idea ética existen elementos vinculados al mito y a una recuperación de momentos perdidos. Otra vez Arendt, menciona como las revoluciones modernas están conectadas con la tradición cristiana en la visión del hombre original bondadoso y natural⁶. La historia torcida o mal encaminada debe tomar el camino justo y correcto. La revolución abra dicho espacio y, al hacerlo, permite que emerja con toda libertad la energía humana reprimida y acumulada por años o siglos.

La revolución francesa simboliza el proceso histórico que se torna irreversible y por tanto ejerce la violencia sobre el orden antiguo. No queda claro hasta donde la revolución se sustenta en la discontinuidad con el mundo anterior y hasta donde presenta líneas de continuidad con una cultura antigua muy profunda que se recrea sobre otras bases. Sólo la revolución permanente ideada por Marx (sostenida por él hasta 1851) y Trotsky podría mantener vigente el espíritu de renovación y de ejercicio implacable del cambio. Pero todas las revoluciones han tenido su momento de restauración e incluso de consolidación y en dicho momento se presentan las líneas de continuidad con el mundo anterior. Castoriadis señala como el cambio de nombre y denominación, no basta para crear una nueva realidad y un nuevo contenido⁷. Es más, bajo denominaciones antiguas se puede empezar a construir

cambiar estas últimas, el liderazgo y las instituciones políticas, pero no la estructura y los valores sociales; una guerra de independencia es una lucha de una comunidad contra el régimen de una comunidad extranjera, y no implica necesariamente cambios en la estructura social de ninguna de las dos. Lo que aquí se denomina 'revolución' es lo que otros han llamado grandes revoluciones, grandiosas revoluciones o revoluciones sociales. Ejemplos notables de ellas son las revoluciones francesa, china, mexicana, rusa y cubana." Huntington, Samuel. El orden político en las sociedades en cambio. Págs. 236-237.

⁶"Debemos decir todavía algunas palabras acerca de la pretensión, bastante frecuente, de que todas las revoluciones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas. Tal pretensión se basa en un argumento dirigido a poner de relieve la naturaleza evidentemente rebelde de las primitivas sectas cristianas, que subrayaban la igualdad de las almas ante Dios, el tiempo que condenaban abiertamente cualquier tipo de poder público y prometían un reino de los Cielos; se supone que todas estas ideas y esperanzas han sido transferidas a las revoluciones modernas, si bien en forma secularizada, a través de la Reforma." Arendt, Hannah. Op. cit. Págs. 26-27.

⁷"Un hermoso ejemplo, que concierne a la vez el simbolismo del lenguaje y el de la institución, es el del 'Soviet de los comisarios del pueblo'. Trotsky relata en su autobiografía que, cuando los bolcheviques se apoderaron del poder y formaron un gobierno, fue necesario encontrarle un nombre. La designación 'ministros' y 'Consejo de ministros' no le gustaba nada a Lenin, porque le recordaba a los ministros burgueses y su papel. Trotsky propuso los términos 'comisarios del pueblo' y, para el gobierno en conjunto, 'Soviet de los comisarios del pueblo'. Lenin

una nueva realidad en un proceso silencioso y soterrado y viceversa, un nuevo discurso puede contener una realidad añeja y anacrónica. En la Rusia bolchevique, la fase de la N.E.P. requirió de personal burocrático del zarismo. De una forma subrepticia en el Estado soviético se fue conformando una burocracia que tenía líneas de continuidad con el pasado zarista. Cuando el futuro se empieza a agotar y el ímpetu revolucionario empieza a decaer, las revoluciones han echado mano del pasado y en ese momento se ha presentado el Terremidor que estabiliza una realidad similar a la del pasado. La diferencia es que dicha realidad se ha denominado "revolucionaria".

Es un dilema importante y significativo, ya que las revoluciones, si bien parten de una visión mítica y esperanzadora del mundo, realizan un deslinde radical con el pasado inmediato. El discurso revolucionario sólo se legitima en la medida que polariza la realidad del orden antiguo. Sólo en la medida que el movimiento revolucionario puede crear una sociedad superior al mundo existente, es como la revolución se justifica. Por eso, en el primer momento de las revoluciones, no se permiten los matices con el pasado. Se impone la lógica negativa y destructiva. Sólo cuando el viaje topo se detiene, se inicia el momento de la restauración, y es cuando la continuidad con el pasado puede restablecerse. El vínculo entre tradición y revolución, se puede encontrar en la revolución zapatista mexicana. Es la historia de un movimiento campesino que en aras de resistir ante la modernidad capitalista termina cambiando el país y realizando el salto al futuro. Desde la tradición se gestó la revolución y ésta arrastró todo lo existente, aunque al terminar la era

quedó encantado -encontraba la expresión 'terriblemente revolucionaria'- y se adoptó este nombre. Se creaba un nuevo lenguaje y, según se creía, unas nuevas instituciones. Pero hasta qué punto todo esto era nuevo? El nombre era nuevo; y había, en tendencia al menos, un nuevo contenido social a expresar: los Soviets estaban ahí y, de acuerdo con su mayoría, los bolcheviques habían 'tomado el poder', 'que por el momento no era, él también, más que un nombre'. Pero, en el nivel intermedio que iba a revelarse decisivo, el de la institución en su naturaleza simbólica en segundo grado, la encarnación del poder en un colegio cerrado, inamovible, cumbre de un aparato *administrativo* distinto del de los *administrados* -a este nivel (no se iba de hecho más allá de los *ministros*), el poder se apoderaba de la fórmula ya creada por los reyes de Europa occidental desde el final de la Edad Media. Lenin, a quien los acontecimientos habían obligado a interrumpir la redacción de *El Estado y la revolución* en el que demostraba la inutilidad y la nocividad de un Gobierno y de una Administración separados de las masas organizadas, cuando se encontró ante el vacío creado por la revolución, y, a pesar de la presencia de nuevas instituciones (los Soviets), no supo hacer otra cosa que recurrir a la forma institucional que ya estaba ahí, en la historia. No quería el nombre de 'Consejo de Ministros', pero es en efecto un Consejo de ministros lo que quería -y lo tuvo, al fin; (Naturalmente, esto vale también para los demás dirigentes bolcheviques y para el grueso de los miembros del partido.) La revolución creaba un nuevo lenguaje, y tenía cosas nuevas que decir; pero los dirigentes querían decir con palabras nuevas cosas antiguas." Castoriadis, Cornelius. La Institución Imaginaria de la sociedad. Tomo I. Págs. 209-210.

convulsa se restauró una cultura política dominante y hegemónica que ofrece continuidad con el pasado prerrevolucionario.

La idea de democracia revolucionaria nace con la revolución francesa. Y Rousseau es uno de los filósofos que influyen en el rumbo de la Revolución. Si bien es un autor que rechaza las vías revolucionarias, su defensa del poder constituyente y la idea de la soberanía popular le darán a la revolución francesa dos pilares básicos. La democracia se convierte en el movimiento histórico que apunta hacia la profundización de la revolución⁸. Nace así la democracia revolucionaria. El proceso de igualación, de ataque a los privilegios y de enaltecimiento de los plebeyos y del pueblo se realizan a partir de la marea revolucionaria. No es un proceso lento y prolongado en el que se conforma una medianía colectiva. En la democracia revolucionaria se instaura el proceso de igualación como una resultante inmediata de la revolución. Durante la revolución francesa y a lo largo de todo el siglo XIX, la diferencia entre liberales y demócratas va a ser muy clara. Los demócratas franceses están más cercanos al socialismo que al pensamiento liberal. La cultura liberal es una cultura de clase media y de la clase burguesa, en tanto la democracia es un movimiento popular.

En realidad, la conversión del liberalismo hacia la democracia se va a dar hasta la segunda mitad del siglo XIX⁹. En ese momento la democracia deja de estar

⁸Rosenberg le llama democracia social a la tradición democrática más radical, y que se ha apropiado del discurso democrático europeo en la primera mitad del siglo XIX. "Según la tradición histórica de la gran revolución francesa, la democracia social era una coalición de obreros, campesinos y pequeños burgueses llamada globalmente 'pueblo' en oposición a los aristócratas, entre los cuales estaban incluidos de igual manera los nobles de nacimiento o por riqueza. Era completamente erróneo pensar que con la eliminación del poder opresor monárquico y con la introducción del sufragio universal se realizaba automáticamente la democracia social, y que una vez comenzado, el proceso avanzaría por sí solo. La democracia social no es un portento que surge en un momento dado para luego continuar automáticamente: es, por el contrario, un deber político que obliga a trabajar ininterrumpidamente..." Rosenberg, Arthur. *Democracia y socialismo*. Págs. 141-142.

⁹"Ahora se puede responder a la pregunta formulada al principio de este libro: en que medida el concepto político de democracia cambió entre 1848 y 1883. En 1884 Engels entendía por democracia pura el liberalismo burgués de izquierda, la democracia liberal de Eugen Richter. El lugar de los combatientes de las barricadas de 1848 lo ocupaba como representante de la democracia de Alemania el partido del progreso. En la Francia de 1884, los demócratas ya no eran Blanqui o Ledru-Rollin, sino los miembros de la fracción parlamentaria de los radicales. En Inglaterra, los demócratas ya no eran los cartistas, sino los seguidores de la corriente de Gladstone. Después de 1848, ya no existía en el horizonte político europeo la antigua democracia. Su lugar lo tomaron, aunque de una manera incompleta, varios partidos y corrientes socialistas.

identificada con el pueblo llano y se convierte en una tendencia más sesgada desde las cúpulas. Tocqueville llegó a sostener que la democracia jacobina no tenía nada que ver con la democracia verdadera, ya que sostenía que era una forma de despotismo¹⁰. No deja de ser problemática esta discusión. Si entendemos la democracia como participación popular y como proceso de igualación de condiciones políticas y sociales, quién puede dudar que el jacobinismo es un momento democratizante. Si reducimos la democracia a su vertiente liberal, es indudable que la democracia jacobina no lo sería ya que no existe el respeto al individuo, y se aleja de los preceptos de un Estado de derecho convencional. O sea, en la actualidad se da por un hecho que la democracia presupone el liberalismo y que una democracia iliberal no podría existir. Ello es así porque hemos proyectado hacia el pasado la forma de la democracia moderna instituida. La historia pasada la vemos desde un presente cristalizado.

En todos los momentos iniciales de las revoluciones triunfantes o fracasadas se han presentado formas avanzadas de democracia social y popular. Quién puede negar que la Comuna de París, el Soviet de 1905 y los soviets de los primeros años de la Revolución de Octubre, los consejos obreros en Turín en 1919, los Comités revolucionarios en la Cuba de principios de los sesenta o el CNH mexicano en el movimiento estudiantil de 1968 habían construido formas de democracia horizontal y equidistante. La llamada democracia directa es una democracia tan genuina y quizás más que la llamada democracia representativa. Una de las deficiencias de la cultura democrática actual instituida es que quiere reducir la cuestión de la democracia a la forma entendida desde la experiencia anglosajona. Aquí subyace toda una lógica de dominación, porque se trata de ocultar toda la historia de la democracia moderna que ha creado y conformado formas democráticas que han quedado interrumpidas. En dado caso, la discusión es cuál es la razón por la que estas formas de democracia han fenecido. En el caso de las revoluciones triunfantes el asunto se tiene que analizar por el crecimiento de la coacción política.

En 1848, el concepto de democracia comprendía a la masa del pueblo trabajador en su conjunto, en la medida en que ésta combatía contra la clase poseedora. Mientras tanto, sin embargo, el concepto de democracia había entrado en el horizonte mismo de la burguesía poseedora y comprendía ahora el ala izquierda del liberalismo burgués, o sea, los partidos y los grupos que se batían por el sufragio universal y luchaban en nombre de la libertad y de la libre competencia en contra del imperialismo moderno. Mientras la primera democracia había tenido un contenido social determinado, los programas de lucha social ya no formaban parte de la esencia de la democracia burguesa. Esta nueva democracia tendía a través de reformas modestas a la conciliación de las clases: se había convertido en la democracia de las formas políticas puras..." Rosenberg, Arthur. Op. cit. Págs. 290-291.

¹⁰"Jamás se ha visto hasta el presente una gran república democrática. Sería injurioso a las repúblicas llamar con ese nombre a la oligarquía que reinaba en Francia en 1793. Sólo los Estados Unidos presentan ese espectáculo nuevo." Tocqueville, Alexis de. Op. cit. Pág. 234.

La revolución desplegada y su avance irresistible desata una lucha desplazada con el orden antiguo¹¹. En toda lucha revolucionaria es difícil detenerse en los matices y en las sutilezas. Cuando la revolución estalla termina por devorar a sus propios hijos y por generar una dinámica poderosa más allá de las voluntades individuales. El afán de arrasar y romper con el pasado, es una condición de sobrevivencia de las revoluciones. Las revoluciones que se han auto limitado han terminado por fracasar. En 1914 los líderes campesinos Zapata y Villa dejan en paz a Carranza y éste termina por recuperarse y derrotarlos a la larga. Esta necesidad que la revolución tiene de destruir el viejo orden genera una necesaria coacción y coerción que será tan marcada o incluso más que la que tenía el antiguo régimen. En el leninismo o el guevarismo se justificaba la violencia revolucionaria en la medida que obedecía a una causa alternativa. Existía una visión instrumental: se concebía que el poder cambiaba por el simple hecho de estar en otras manos. Pero el poder reproducía su materialidad, en la figura de los nuevos dirigentes y de los grupos revolucionarios.

La voluntad de poder indicada por Nietzsche no respeta ideologías ni utopías¹². Si el nuevo poder se tenía que construir sobre condiciones de guerra, reproducía hacia el interior y hacia el exterior la visión de amigo-enemigo. Había que destruir todo vestigio de contrarrevolución interna y evitar el avance externo de la misma. Esta lógica que terminó por pervertir el espíritu original de las revoluciones triunfantes, era una de las tendencias necesarias para que la revolución o lo que quedaba de ella sobreviviera. La Unión Soviética terminó por reproducir toda la dialéctica del poder y de la dominación del despotismo zarista. La revolución no sólo devoraba a sus hijos sino que terminaba por revivir el viejo orden cuando la coacción había llegado a su punto extremo, en aras de la sobrevivencia. Como lo han señalado muchos críticos del socialismo real, la frase de Lenin de que el socialismo era electrificación más sovieta, era una visión muy reducida del sentido de la transición. Se podía industrializar un país y se podían generar cambios en las formas de propiedad, pero si el régimen político construía un Estado de guerra, era difícil que el espíritu original de la revolución no se perdiese o debilitase.

Ante el poder antiguo se tendía a crear un contrapoder, un poder paralelo y, en dicha dualidad de poderes, el poder alternativo debía ser tan fuerte e incluso mucho mayor que el poder anterior. La profundidad de las medidas revolucionarias eran

¹¹"La realización de una tarea tan grandiosa como la destrucción de un orden social y la construcción de una sociedad nueva cuando las condiciones para semejante empresa no son propicias en la economía o la sociedad, es una tarea que sólo puede atraer a una minoría, y aún así sólo a aquellos que creen fanáticamente en sus posibilidades." Djilas, Milovan. *La nueva clase*. Pág. 36.

¹²"La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración *falta* esa voluntad, -que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio." Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Pág. 30.

directamente proporcionales con el nivel de fuerza que se necesitaba. Mientras más avanzase la revolución, se requería una mayor energía y un control más compacto sobre la sociedad y el país. Esto tiene que ver con la tendencia a la centralización de la autoridad revolucionaria. Los jefes revolucionarios son figuras necesarias e indispensables en una situación de esta índole. Estos hechos llevan a que la movilidad del poder y su socialización sean obstruidos por la necesidad de un gobierno y de una autoridad fuerte. Ahora bien, esto es así por el nivel de resistencia del viejo orden. En tanto es más fuerte la resistencia y el sabotaje, la concentración del poder es más indispensable. El stalinismo se alimentó de dicha circunstancia. El Comité central es una reproducción del despotismo prerrevolucionario, pero también es una creación de los grupos contrarrevolucionarios que se sustentan en el rechazo a la revolución y a sus medidas. Este es un punto muy ilustrativo. Castro es una creación de los gusanos cubanos y de la intolerancia de los norteamericanos.

Se ha llegado a afirmar que un proyecto de transformación socialista nunca ha triunfado en el mundo por la vía electoral y democrática. Todo movimiento revolucionario es antisistémico, se opone abiertamente al orden instituido. A diferencia de las organizaciones reformistas, no quiere contemporizar ni moderar el régimen vigente, quiere realizar cambios profundos y sólidos. Todo el poder sistémico se concentra a evitar que cualquier propuesta que quiera realizar una transformación sustantiva tome el poder. Y cuando lo logra hacer, como en el caso de Allende en Chile, no se le deja gobernar y todo el peso de la coacción militar se deja caer sobre el naciente poder democrático. Lenin sostenía que sólo expropiaría el gran capital y cuando lo hizo, el resto de los capitales se solidarizaron con la gran burguesía, de manera que el sabotaje al gobierno soviético precipitó la política expropiadora de los bolcheviques¹³. Dicho de otra manera, la lógica del poder desatada por la *nomenklatura* y por la burocracia del "socialismo real" es una doble creación o una doble recreación. Es el resurgimiento del despotismo zarista (Rusia) o de la tradición de los mandarines (China), pero es también una respuesta al

¹³Se puede revisar la obra ya clásica en la historiografía, sobre la Rusia soviética de E.H. Carr. "Por supuesto que la nacionalización extensiva de la industria no formó parte del programa inicial bolchevique, y aunque se habían conferido al Vesenja poderes para 'confiscar, requisar e incautar', los primeros pasos hacia la nacionalización fueron vacilantes y tímidos. La nacionalización de la industria se trató al principio, no como un fin deseable en sí mismo, sino como respuesta a condiciones especiales -corrientemente algún mal comportamiento de los patronos-, y se aplicó exclusivamente a fábricas individuales, no a las industrias en conjunto, pues no existía en estas medidas iniciales el más ligero asomo de planificación. Se emplearon en la literatura soviética dos epítetos para calificar la política de nacionalización de este primer período: era una política 'punitiva', lo que significaba que su motivo era derrotar o castigar la resistencia o el sabotaje de los capitalistas; y era 'espontánea', porque era principalmente el resultado de la actuación de los obreros sobre el terreno, y no de la autoridad central. Muchos testimonios pueden hallarse que justifican ambas calificaciones." Carr, E. H. *La revolución bolchevique 1917-1923* 2. El Orden económico. Pág. 93.

asedio de los grupos desplazados por la revolución. La derecha sólo ha visto el origen del totalitarismo en los textos del marxismo-leninismo, pero eso es una visión corta de análisis. La hipertrofia de las revoluciones es el resultado de circunstancias diferentes: el peso del pasado, la violencia restauradora, la radicalización de las fuerzas nacientes, la ideología amigo-enemigo que permea a los contendientes y obrubilla los caminos. La revolución presenta una carga destructiva, pero su fuerza creadora es obstruida por el poder contrarrevolucionario.

La primera etapa de la revolución coincide con el momento de mayor movilización y participación popular. La democracia directa se instaura y tiende a enfrentarse con las formas representativas existentes o en vías de instaurarse. La dualidad de poderes de la Rusia anterior a Octubre en 1917 es el reflejo de como la democracia presentó una instauración distinta. La democracia representativa se sustenta en una experiencia de ciudadanía pasiva o de individuo relegado sobre su intimidad. La democracia directa apunta a la ciudadanía activa e incluso requiere del ciudadano total para poderse sostener. La cuestión es que en la vida moderna dicho ciudadano no ocupa la centralidad que adquiere en la vida antigua. En cualquier momento las revoluciones triunfantes entran en momentos estabilizadores y por tanto la participación popular inicia una retirada y la actividad se concentra en el ciudadano total que será sólo una minoría tutelar. El ciudadano total, como le llama Dahl, no es más que el revolucionario profesional o el político profesional, es decir, hombres habituados a la vida pública. Un tipo de ciudadano que ha hecho de la política la actividad central de su vida. Estos ciudadanos totales o revolucionarios profesionales terminan por ocupar el papel central tanto en la etapa prerrevolucionaria, como en los momentos postrevolucionarios.

Con el reflujo de la participación popular en la revolución, las formas de la democracia directa pueden terminar por degenerar o pervertirse, ya que sólo queda la legitimidad revolucionaria que poseen los órganos del nuevo poder, pero pueden esclerotizarse por la ausencia de participación y vigilancia sobre la clase dirigente. El ciudadano total habla a nombre de la clase y deifica al pueblo al que dice representar. Los orígenes de la *nomenklatura* están en la sustitución de la clase y del pueblo por el partido y los jefes políticos. En las experiencias de democracia directa o plebiscitaria que no lograron triunfar, la disminución de la movilización social lleva aparejada el resquebrajamiento de las formas organizativas y de la estructura democrática que había construido el movimiento. Se rompe la línea de continuidad. Sólo cuando resurgen movimientos sociales, el aprendizaje colectivo lleva a recuperar la tradición democrática directa suspendida y recrearla sobre la nueva realidad. En los movimientos estudiantiles de los sesenta, se ejercieron formas democráticas directas y autogestivas que, si bien no lograron conservarse, se quedaron como figuras imaginarias sobre las que se articularían y reconstruirían los posteriores movimientos y luchas sociales.

La democracia liberal y representativa es evolutiva y se sustenta en la moderación y en la idea de los contrapesos. Se parte de la idea de que la política debe ser acotada y que el poder debe ser limitado. Subyace una visión crítica del poder y, por tanto, se concibe que, independientemente de quién gobierne, la ciudadanía debe mantener la vigilancia y las armas legales para contrarrestar el poder

gubernamental. Se concede la libertad negativa como un recurso del ciudadano para detener y defenderse del poder público. Ésta es una de las ventajas de la democracia liberal. Pero ello es así porque es un poder inatituido desde arriba. Si bien en los autores liberales la democracia sería un pacto y un contrato entre iguales, la democracia real es un proceso evolutivo en que se ha presentado la articulación de la democracia en torno a élites dirigentes. En tanto, la democracia revolucionaria se sustenta en el pueblo movilizado, en la clase organizada, en las masas actuando. Es un poder instituyente desde abajo, es la fuerza subterránea que ejerce el poder democrático sobre la minoría que resiste a los cambios progresivos que la revolución reclama. Al prevalecer la moderación en la democracia liberal, se parte de una aceptación tácita de la situación existente. En la democracia plebeya más que la defensa de una minoría se manifiesta un crecimiento masivo y tempestuoso de las fuerzas sociales.

La democracia liberal está construida dentro de los límites de una ingeniería política y fragmentaria como diría Popper, es decir, se concibe que ya estabilizada, es objeto de perfección, pero sobre ciertos parámetros que han sido pactados por las principales élites políticas¹⁴. Por eso la forma representativa no puede resistir ante el ascenso de la participación popular o ante la crítica radical de la sociedad moderna. La democracia occidental se tambaleó en el 68 y se volverá una forma restringida ante cualquier fuerza democrática instituyente que surja en el futuro. La democracia revolucionaria es expresión de un poder popular instituyente para conformar una forma democrática estabilizada y puede reaparecer en diferentes momentos como una revitalización de la lógica popular o social.

Donde la democracia revolucionaria presenta una tensión es en el establecimiento

¹⁴Popper hace una crítica a lo que le llama el pensamiento holístico y utópico, ante el cual sugiere un método fragmentario para resolver los problemas sociales. "El punto de vista característico del ingeniero fragmentario es éste. Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad 'como un todo' -su bienestar general quizá-, no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes, que pueden mejorarse continuamente. Sus fines pueden ser de diversas clases, por ejemplo: la acumulación de riqueza y poder por parte de ciertos individuos o de ciertos grupos; o la distribución de la riqueza y del poder; o la protección de ciertos 'derechos' de individuos o grupos, etcétera. Por tanto, el ingeniero social público o político puede tener la más diversas inclinaciones, tanto totalitarias como liberales. Ejemplos de programas liberales de gran alcance, de reformas fragmentarias han sido dados por W. Lippmann, bajo el título de 'El Programa del Liberalismo'. El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores. Por tanto, avanzará paso a paso, comparando cuidadosamente los resultados esperados con los resultados conseguidos, y siempre alerta ante las inevitables consecuencias indeseadas de cualquier reforma; y evitará el comenzar reformas de tal complejidad y alcance que le hagan imposible desenmarañar causas y efectos, y saber lo que en realidad está haciendo." Popper, Karl. La miseria del historicismo. Págs. 80-81.

de sus límites. Si la democracia revolucionaria no se autolimita y se acompaña la profundidad de los cambios con las formas políticas que se están construyendo, se puede correr el riesgo de construir un nuevo poder despótico, regentado y administrado por su franja más activa. Uno de los dilemas de los proyectos actuales es como recuperar la tradición del respeto a la libertad y al despliegue individual en formas de democracia radical y avanzadas. Es decir, como lograr avanzar en la profundidad de los cambios, garantizando la existencia y el enriquecimiento de la vida individual. En dado caso, este es un punto que está vinculado a las estrategias de cambio.

4.2.- La veta democrática en la cultura socialista.

El socialismo moderno es un movimiento histórico que surge de las mismas entrañas de la sociedad capitalista; es la continuación de la vertiente radical de la Revolución francesa, en la idea de profundizar la tendencia igualitaria del postulado revolucionario; es una respuesta de izquierda por el desencanto ante los resultados de la revolución francesa y las limitaciones de la clase burguesa; es un llamado de atención a los intelectuales liberales para atender la cuestión social. Ya en la Revolución francesa aparece la cuestión social en la constitución y desarrollo progresivo de un tercer Estado, de un Estado plebeyo conformado por los trabajadores y dirigido y organizado por grupos burgueses y pequeñoburgueses. La democracia revolucionaria y el socialismo se acercan cuando se trata de la cuestión social y de la temática igualitaria.

El democratismo propugna la extensión de la igualdad política y jurídica. Si bien el problema de la propiedad no es considerado con atención, tampoco se concibe que la democracia sea muy proclive para sociedades polarizadas y sustentadas en la desigualdad. Ya en los griegos la igualdad y la equidad eran condiciones importantes para la democracia autogobernante e instituyente. En los liberales se piensa en una sociedad instituida sobre individuos propietarios pero con cierta equidistancia. En Rousseau el tema de la igualdad ya empieza a aparecer con mayor centralidad. Es indudable que en la antigüedad y en las sociedades precapitalistas existía la exclusión de una franja importante de la población de la condición ciudadana, pero se hacía sobre una visión antropológica y cultural. En la medida que la sociedad se va secularizando, se van rompiendo los vínculos sagrados y aparece una tendencia a la extensión de la ciudadanía. La polis ya no está en manos de la franja dirigente, sino que aparece un movimiento inclusivo que abre la condición ciudadana y conforma el hombre genérico articulado en torno al Estado político.

En sus escritos de juventud, Marx encuentra como el Estado moderno tiene, a pesar de la secularización, una aureola religiosa. En tanto la sociedad civil es el espacio de los individuos privados y de los hombres concretos que se despliegan desde su intimidad personal hacia la actividad económica y productiva, el Estado político es el ámbito público en que los hombres creen salir de su insularidad y de

su aislamiento¹⁵. El Estado político viene a ser una especie de cielo alcanzable y realizable. Es la posibilidad de superar el ámbito terrenal y natural en que se desenvuelve la sociedad civil y las relaciones económicas. Los hombres concretos y verdaderos se instalan en el plano de la economía y del mundo utilitario, en tanto el Estado político sería la superación de dicha atomización. Por eso el Estado es necesario e indispensable para reorganizar y regular éticamente la sociedad conflictiva. Esta concepción ha sido muy clara en Hegel que es a quien Marx critica¹⁶. En los escritos juveniles existe una postura ambigua ante el Estado moderno y la democracia. Para Marx, la división entre sociedad civil y Estado es la consumación de la sociedad burguesa, con la construcción de un ámbito individualista que tenderá a crecer ante un Estado que mantendrá su carácter de mistificación igualitaria.

Desde aquí aparece uno de los tópicos comunes a la cultura marxista. La idea de que el Estado moderno es un momento de formalización del espíritu igualitario, ya que la vida discurre por otro lado en la medida que el hombre económico se consolida y la economía se empieza a autonomizar como un espacio relevante de la vida social. En los anteriores socialistas, la crítica a la modernidad y a los valores de la sociedad burguesa habían quedado solamente como testimonios morales de la decadencia y de los límites del capitalismo manchesteriano. Los primeros

¹⁵ "Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del aislamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como se anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular." Marx, Carlos. Sobre la cuestión judía, en *La sagrada familia*. Págs. 28-29.

¹⁶ Para Hegel, el Estado es el tercer y último momento de la eticidad. "El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe. En las costumbres el Estado tiene su existencia inmediata; y en la autoconciencia del individuo, en su conocer y actividad, tiene su existencia mediata; y esta autoconciencia, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad." Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Pág. 242.

socialistas modernos se habían movido en el ámbito de la imaginación y desde ella habían configurado toda una perspectiva ética y moral para organizar y regular los conflictos de la sociedad burguesa. Lo que Marx pretende es darle un fundamento duro e incluso ontológico al desarrollo capitalista y a la opción revolucionaria. Lo que en los anteriores autores socialistas es una crítica moral que conduce a la elaboración de recetas reformadoras o a la construcción de utopías aisladas, en Marx se convierten en argumentos sustentados en la historia material. Marx presenta en ese sentido una gran tensión. Por un lado, va a ser un autor que revitaliza el movimiento revolucionario y que incide para la formación de una subjetividad social actuante, como lo es la clase obrera; por otro lado, el marxismo trata de construir un discurso sistemático dotado de cientificidad que recupere la regularidad histórica y social para sobre esa base conducir la acción de la subjetividad que ayuda a construir¹⁷.

La tensión marxista entre el subjetivismo revolucionario y el cientificismo materialista, es indudable. Ya en la revolución francesa el poder avasallante que ésta había manifestado, había generado una visión de la historia en la cual los hombres, los héroes y los actores, habían sido arrastrados por un torrente que era todopoderoso y que escapaba a la intención de los actores individuales o de los mismos grupos políticos o sociales. La defecación del pueblo y la exaltación de un espíritu revolucionario habían sido una creación de los movimientos históricos en

¹⁷Castoriadis reconoce que existe toda una veta en la obra marxista que tiene un carácter revolucionario, que no se pierde en la cientificidad y en la sistematicidad que está presente en otras obras del mismo Marx, pero señala que sólo son intuiciones que no fueron desarrolladas suficientemente. "Pero estas intuiciones se quedarán en intuiciones, jamás serán realmente desarrolladas. El anuncio de un mundo nuevo será rápidamente ahogado por el esponjamiento de un segundo elemento que será desarrollado bajo forma de sistema, que llegará a ser rápidamente predominante, que relegará el primero al olvido o no lo utilizará raramente - más que como coartada ideológica o filosófica. Este segundo elemento es el que reafirma y prolonga la cultura y la sociedad capitalistas en sus tendencias más profundas, incluso si lo hace a través de la negación de una serie de aspectos aparentemente (y realmente) importantes del capitalismo, que teje juntos a la lógica social del capitalismo y al positivismo de las ciencias del siglo XIX. Es él el que hace comparar a Marx la evolución social con un proceso natural, el que pone el acento sobre el determinismo económico, el que saluda en la teoría de Darwin un descubrimiento paralelo al de Marx. Como siempre, este positivismo cientista se invierte inmediatamente en racionalismo y en idealismo a partir del momento en el que propone las cuestiones últimas y que responde a ellas. La historia es sistema racional sometido a leyes dadas, de las que pueden definirse ya desde ahora las principales. El conocimiento forma sistema, ya poseído en su principio; ciertamente hay progreso 'asintótico', pero éste es verificación y refinamiento de un núcleo sólido de verdades adquiridas, las 'leyes de la dialéctica'. Correlativamente, el teórico conserva su lugar eminente, su carácter primero - sean cuales fueren las invocaciones del 'árbol verde de la vida', las remisiones a la práctica como verificación última." Castoriadis, Cornelius. Op. cit. Págs. 97-98.

que los hombres importantes terminaban por realizar actos y creaciones que eran inimaginables en un primer momento. Ante el voluntarismo individualista o las visiones heroicas, el papel de la muchedumbre, de los tumultos, de los motines, de las huelgas y del pueblo movilizado, eran concebidas como signos indudables de que existían fuerzas poderosas que movían la sociedad y la historia de los hombres. Marx invierte la historia idealista, pero encuentra una fuerza igualmente providencial en el crecimiento de la economía y de la fuerza material¹⁸. De aquí se deriva la veta científica de Marx. El afán por encontrar leyes necesarias e incluso ineluctables, sobre las cuales actuarían los sujetos históricos como portadores de futuro y de realidades que estaban ya presentes en la realidad material. Esta postura lleva a Marx, por cierto, a distanciarse del utopismo y a concebir que su proyecto es realizable y que la imposibilidad de sus predecesores es una posibilidad dentro de un movimiento histórico en el que todos son una representación de fuerzas materiales que empujan y arrastran la historia universal¹⁹.

¹⁸"Antes que nada, no puede mantenerse por más tiempo la importancia central concedida por Marx (y todo el movimiento marxista) a la *economía* como tal. El término 'economía' es tomado aquí en el sentido relativamente preciso que le confiere el contenido mismo de *El Capital*: el sistema de relaciones abstractas y cuantificables que, a partir de cierto tipo de apropiación de los recursos productivos (ya esté esta apropiación garantizada jurídicamente como propiedad o traduzca simplemente un poder de disposición *de facto*) determina la formación, el intercambio y el reparto de los valores. No pueden erigirse estas relaciones en sistema autónomo, cuyo funcionamiento estaría regido por leyes propias, independientes de las demás relaciones sociales. No puede hacerse así en el caso del capitalismo, y, visto precisamente que es con el capitalismo cómo la economía tendió más a 'autonomizarse' como esfera de actividad social, se sospecha que aún menos puede hacerse así para las sociedades anteriores. Incluso con el capitalismo, la economía sigue siendo como una abstracción; la sociedad no es transformada en sociedad económica hasta el punto de que puedan mirarse a las demás relaciones sociales como secundarias." Castoriadis, Cornelius. Op. cit. Pág. 30.

¹⁹La misma idea de socialismo científico, que Engels llegó a teorizar se sustenta en la diferencia científica de la cultura socialista en relación con los predecesores utópicos. "Esta situación histórica informa también las doctrinas de los fundadores del socialismo. Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase. Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar. Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirvieran de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condensados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías." Engels, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico. Obras escogidas*

Esta postura lleva a Marx a concebir que la democracia y las ideas de igualdad no son más que la manifestación epifenoménica de la realidad material. Sería muy largo enumerar las diversas visiones que tiene Marx sobre el Estado e incluso las diferencias que presenta ante la cuestión democrática²⁰. Los exégetas marxistas se empeñan en encontrar la perfección en el autor. Eso no es así. Existen muchas ambigüedades e imprecisiones en la discusión que Marx realiza sobre lo político. Lo mismo tenemos los escritos juveniles en los que más se refiere a la democracia representativa, que los textos programáticos en los que se habla de la democracia como un movimiento histórico. En su juventud, Marx es aún un hombre vinculado a la democracia alemana. Ya se encuentran visos de que quiere superar la democracia limitada y formal, pero no la rechaza. Lo que sucede es que después Marx da un viraje hacia el estudio y el análisis del capitalismo. Si bien "El Capital" es un texto crítico de la economía política que se realiza desde la visión de totalidad, el estudio de la cultura o de la ideología (fetichismo de la mercancía) o el estudio del poder y la coacción (la acumulación originaria), son vistos desde la centralidad del momento económico.

Es polémica la postura de Marx sobre la determinación económica. Él realiza una crítica de la economía. No quiere crear una nueva economía. Ubica que la centralidad económica tiene que ver con el ascenso del capitalismo y la sociedad burguesa y por ello realiza la crítica a la modernidad en su territorio más duro. Sin embargo, realiza proyecciones hacia el pasado y hacia el futuro que enaltecen dicha circunstancia económica. El materialismo histórico es una extrapolación de la crítica valiosa que realiza al mundo instituido. Lo que sucede es que, como dice Kosik, la economía se ha convertido en un sistema autónomo, incluso autorreferencial (en la visión de Luhmann) que se ha escindido del plano público y de las demás áreas sociales²¹. Además de ello, su centralidad ha ido en aumento.

de Marx y Engels. Tomo III. Pág. 126.

²⁰ Jessop encuentra seis visiones distintas dentro de las obras clásicas de Marx sobre su concepción del Estado. Una de ellas es la visión epifenoménica, que será bastante recurrente en el marxismo posterior. "Es un lugar común afirmar que Marx no ofreció un análisis teórico del Estado capitalista que pueda equipararse en profundidad y rigor con *Das Kapital*. Su trabajo sobre el Estado está compuesto por una serie fragmentada y asistemática de reflexiones filoaólicas, historia contemporánea, periodismo y anotaciones incidentales. No es de sorprender, por tanto, el que Marx rara vez se centre directamente en las relaciones complejas entre el aparato estatal, el poder estatal, la acumulación de capital y sus requisitos sociales..." Jessop, Bob. *Teorías recientes sobre el Estado capitalista. Críticas de la Economía Política # 16/17. Historia y teoría del Estado.* Pág. 183.

²¹ "¿Qué es el factor económico y cómo se ha originado la fe en él? En la investigación analítico-metafísica varios aspectos del todo social se transforman en categorías particulares e independientes, y los distintos elementos de la actividad social del hombre -el derecho, la moral, la política, la economía- se convierten, en

El discurso de la economía es el discurso de la burguesía: la visión del ahorro, la optimización, el incremento de la productividad, la utilidad y el beneficio, la cosificación e instrumentalización del mundo material, la objetualización del hombre, la reducción de toda subjetividad y complejidad, de todo uso social, a la objetividad, al mundo muerto y materializado, al bien intercambiable y manipulable. Todo esto es la cultura fuerte de la clase emergente. Marx hace la crítica de todo ello, pero al hacerlo los proyecta como la realidad instituida, como el horizonte sobre el cual el mundo está siendo dominado y subsumido. Kosik ve como la autonomización de la economía y su creciente centralidad, es la forma en que se manifiesta la consolidación de la cultura burguesa.

Castoriadis va más allá en la crítica a la sociedad burguesa. Llega a afirmar que Marx ha instituido la imagen de la economía y se ha convertido en un intelectual que ha proyectado la realidad burguesa. La vertiente revolucionaria de Marx según Castoriadis, sería menor ante su pensamiento científico, objetivo y sistemático que construye sobre la dimensión económica²². Cerroni coincide de alguna manera cuando menciona como el pensamiento liberal y socialista se entrecruzan en la

la cabeza de los hombres, en fuerzas independientes, que determinan la actividad humana. Los diversos aspectos del todo social llegan de ese modo a aislarse y transformarse en abstracciones; se investiga su conexión recíproca: por ejemplo, el condicionamiento del derecho por el 'factor económico'. En este método de pensamiento, los productos de la actividad social del hombre se convierten en fuerzas independientes que adquieren un dominio sobre el hombre. La síntesis operada con tales abstracciones metafísicas es, por tanto, exterior y la conexión mutua de los factores abstractos es sólo formal, o mecánicamente causal. La teoría de los factores fue relativamente legítima en la época en que se establecieron por primera vez los postulados de la ciencia de la sociedad. Sin embargo, fueron precisamente los éxitos de las investigaciones sociales particulares los que condujeron a la inserción de la teoría de los factores en un grado superior de investigación científica: el examen sintético." Kosik, *Karel. Dialéctica de lo concreto*. Pág. 125.

²²"Si, para tener una teoría de la historia, hay que excluir de la historia poco más o menos todo, salvo lo que sucedió durante unos siglos sobre una estrecha franja de tierra que rodea el Atlántico norte, el precio a pagar es realmente demasiado elevado; es mejor conservar la historia y rechazar la teoría. Pero no estamos reducidos a este dilema. No tenemos necesidad, en tanto que revolucionarios, de reducir la historia de la humanidad a esquemas simples. Necesitamos ante todo comprender e interpretar nuestra propia sociedad. Y esto, no podemos hacerlo más que relativizándola, mostrando que ninguna de las formas de la alienación social presente es fatal para la humanidad, puesto que no han estado siempre ahí -en todo caso, de ningún modo convirtiéndola en absoluto y proyectando inconscientemente sobre el pasado esquemas y categorías que expresan precisamente los aspectos más profundos de la realidad capitalista contra la que luchamos." Castoriadis, *Cornelius*. Op. cit. Pág. 50.

matriz de la centralidad económica²³. Unos por enaltecer el derecho de propiedad y el crecimiento hacia fuera y otros, por hacer de la desigualdad económica que lo anterior ha creado el principio básico de la crítica a la sociedad moderna. Ambos llegan a reducir al hombre a su condición económica. Los unos, porque el hombre enfrentado a la adversidad del Norte, se ve orillado a la productividad y al dominio de la naturaleza. Los otros, porque conciben que la base del desarrollo histórico ha girado en torno al papel de la economía, y al quedarse atrás quieren modificar la estructura material. Los primeros por administrar y vivir en la abundancia y los segundos por no poder trascender el mundo de la necesidad y la escasez. No es el momento de discutir sobre los alcances del marxismo, pero lo que es indudable es que la visión de la historia que se impuso dentro del pensamiento marxista, partía de la centralidad económica.

Visto así, era obvio que el Estado político y la democracia fueran ficciones jurídicas ante una realidad conflictiva. En los textos juveniles, con cierta influencia hegeliana, Marx deja entrever que el proclama de igualación política es una proyección. Es un elemento instituyente que puede configurar un imaginario social que penetre y se extienda a las diversas ramas de la sociedad. El asunto del poder y de la política tiene tanta relevancia como la problemática social o como la cuestión de la supervivencia económica. En las sociedades actuales que han entrado en una era de cierta solución a la vertiente económica, el poder o la cultura son problemáticas cruciales. Y su discusión no es independiente del tipo de desarrollo económico y de la forma como se ha enfrentado la cuestión de la producción y de la distribución de los recursos. Si bien ha habido una gran cantidad de aportaciones que superaron la visión restrictiva del economicismo y del cientificismo positivista, lo cierto es que la cultura socialista dominante giró en relación a la cuestión económica. El hombre aparecía como mutilado. En aras de resolver la distribución equitativa de los recursos y de enfrentar y derrotar a la clase burguesa, los grupos revolucionarios llegaban hasta a negar la condición humana del revolucionario profesional o del militante político. Si bien en todas las vertientes del marxismo se hablaba de etapas en que se apuntaría hacia la crítica del Estado y de los cambios culturales, todo ello sería expresión de un cierto grado de crecimiento y desarrollo de las fuerzas productivas, o dependería de una modificación de la estructura de clases.

El marxismo acompaña al capitalismo y a la sociedad moderna en el último trayecto de su era expansiva. Cuando el hombre se inclina hacia la posesión y hacia la dominación del mundo material, se precipita la etapa de extensión de la vida

²³"Sería interesante profundizar ante todo en el general retroceso cultural de la dificultad común que el liberalismo y el socialismo tradicionales encuentran ante la democracia fundada sobre el sufragio universal. En efecto, ambos se encuentran conjuntamente dominados por un sustancial 'economicismo' cultural, que revela una misma matriz teórica. No hay que dejar en el olvido la cultura del homo oeconomicus, en lo que respecta al liberalismo y a la reducción clasista-economicista de la cultura socialista..." Cerroni, Umberto. *Reglas y valores en la democracia*. Págs. 43-44.

humana. El hombre tiende a la producción y a la acumulación. La economía construye un discurso en el que el futuro es superior al presente y al pasado. Pero es un futuro reducido a la cantidad de bienes intercambiables que se poseen y se transmiten generacionalmente. Dicha era ha modificado drásticamente la condición humana. La centralidad económica no se ha manifestado solamente en la existencia de un poder autónomo e independiente que cada día nos resulta más ajeno, porque requiere de una serie de condiciones imperativas a las que los hombres no nos podemos abstraer.

En el pensamiento sistémico, se trata que el proceso de autonomización sistémica llegue a un nivel tal en el cual el crecimiento progresivo se manifieste como reforzamiento del carácter autorreferencial y autopoiético del sistema²⁴. El crecimiento ya no se manifiesta como autonomía humana o como crecimiento individual, sino como disminución de la complejidad exterior y como incremento de la complejidad del sistema. La utopía negativa de la derecha es un mundo virtual, sistematizado, donde los horizontes vitales tienden a ser disminuidos. La reducción de complejidad es el cierre de posibilidades. Si el pensamiento revolucionario quiere mantener su vitalidad tiene que salirse de esa dinámica. No es con el fortalecimiento ni con la agudización de la autonomización del ámbito económico como se puede revertir el proceso de la historia acumulada y materializada.

La democracia aquí adquiere centralidad. Es cierto, la revolución francesa estuvo muy lejos de realizar el ideal que aglutinó al pueblo. Es cierto como dice Arendt que los logros revolucionarios se difuminaron. Y, sin embargo, quedó la referencia sobre la cual se construyó la democracia revolucionaria y el pensamiento socialista como imágenes vitales y creadoras de un universo alternativo. La democracia es un imaginario de igualación política, social y cultural que eleva la condición del hombre genérico al plano del esclarecimiento y del discernimiento. En la visión epifenoménica del marxismo la política está depositada sobre la construcción dura y económica. Bajo esta interpretación, la democracia es una envoltura formal de la desigualdad social y del carácter conflictivo de la sociedad civil.

En esta visión instrumental, la política depende de la base económica y dicha estructura material puede vaciar libremente su contenido sobre la cáscara vacía del Estado o del poder institucional. Lenin, un dirigente que incluso haría una revisión del marxismo clásico al organizar un cambio revolucionario en un país en el que no

²⁴"La teoría de sistemas autorreferenciales sostiene que la diferenciación de los sistemas sólo puede llevarse a cabo mediante autorreferencia; es decir, los sistemas sólo pueden referirse a sí mismos en la constitución de sus elementos y operaciones elementales (lo mismo en el caso de los elementos del sistema, de sus operaciones, de su unidad). Para hacer posible esto, los sistemas tienen que producir y utilizar la descripción de sí mismos; por lo menos, tienen que ser capaces de utilizar, al interior del sistema, la diferencia entre sistema y entorno como orientación y principio del procesamiento de información. La cerradura autorreferencial es sólo posible bajo condiciones ecológicas: en el marco de un entorno..." Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales*. Pág. 32.

existían las condiciones materiales para la toma del poder por el proletariado y para la construcción de una nueva sociedad, concebía que la toma del poder por los bolcheviques podría precipitar la revolución internacional. Pero siempre pensó que la materialidad política o la matriz cultural sobre la que se encontraba Rusia eran secundarias ante el atraso económico. En la visión instrumental o epifenoménica, en la medida en que las contradicciones de clases desaparezcan, el papel de la coacción disminuye progresivamente. Sólo en la medida que se realice plenamente la economía burguesa se puede abrir paso a una sociedad alternativa.

Si eso es así la democracia liberal y representativa es una forma ficticia, es un encubrimiento de la polaridad social. Poulantzas decía que el Estado moderno es indispensable porque el proceso de individuación y de atomización que genera la sociedad burguesa requiere de un poder cohesionador que ejerza la función hegemónica y garantice la realización disciplinaria de la sociedad dividida²⁵. Es decir, el Estado representativo es el momento donde los hombres creen salir de su aislamiento al conformar un hombre genérico. Por eso, a la tensión entre sociedad civil y política, entre hombres retraídos hacia la economía y hombres que mantienen un vínculo religioso con el Estado político, corresponde el proceso de individuación inducido desde arriba y la homogeneización compulsiva generada desde el poder vigilante. Esta es la lectura de Marx en *El Capital*.

El proceso de igualación se corresponde con la era extensiva de la generalización de la mercancía y de la conformación de vínculos de contrato y externos. Pero dicha igualación si bien se expresa formalmente en los códigos políticos y en la formalización de la sociedad de mercado también es una igualación compulsiva, porque es la igualdad desde el valor de cambio, desde la modificación del carácter sagrado o profundo del hombre, hacia una dimensión intercambiable y por tanto, prescindible. Si todos somos iguales, eso nos vuelve manipulables y reducibles por los grandes poderes fácticos. La igualdad realizada desde y por el mercado es muy distinta de la igualdad antropológica de los antiguos en Atenas, donde los hombres estaban muy lejos de ser bienes intercambiables. En dado caso, desde esta discusión, la cultura de izquierda tendría mucho que aportar. Es decir, ¿A qué

²⁵"La especialización y la centralización del Estado capitalista, su funcionamiento jerárquico-burocrático y sus instituciones electivas implican una atomización y parcelación del cuerpo político en eso que se designa como 'individuos', personas jurídico-políticas y sujetos de las libertades. Este Estado supone una organización particular del espacio político al que afecta el ejercicio del poder. El Estado (centralizado, burocratizado, etc.) instaura esa atomización y representa (Estado representativo) la unidad de ese cuerpo (pueblo-nación) fraccionado en mónadas formalmente equivalentes (soberanía nacional, voluntad popular). Además la materialidad del Estado y de sus aparatos está constituida aquí, en ciertos aspectos, como si debiera aplicarse, ejercerse y enraizarse en un cuerpo social fraccionado, homogéneo en su división, uniforme en el aislamiento de sus elementos, continuo en su atomización: del ejército moderno a la administración, la justicia, la prisión, la escuela, los medios de comunicación, etc., la lista sería larga." Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Pág. 70.

igualdad nos referimos, a la igualdad en la cantidad de bienes que poseemos? Si esto es así, la cultura socialista no se ha salido del punto de vista de la burguesía ¿Nos referimos a la igualación como construcción de masas y mayorías compactas, como es peculiar en la estandarización cultural de Occidente o en la pérdida de identidad del comunismo inducido en China? ¿En China todos vestían igual, y se trataba de imponer el mismo gusto y la misma sensibilidad? ¿Es esto el socialismo?

El vínculo entre democracia y socialismo es indudable. Todas las revoluciones sociales han iniciado como revoluciones democráticas y han tenido que avanzar o han logrado dar el salto hacia otro tipo de sociedad. El vínculo está en la temática de la igualdad. La igualdad jurídica y política plasmada por el democratismo liberal está muy lejos de ser una ficción jurídica. Es un imaginario colectivo y social que ha sido llenado y ocupado por la igualación del hombre hacia su condición de ser intercambiable. O más bien, la sociedad burguesa ha concebido la igualdad como equidad en el mercado, como la equidistancia de los productores privados más que la equidistancia de la sociedad democrática antigua. En esta perspectiva, sería el mercado el poder igualador de la sociedad civil.

La cultura de izquierda y el socialismo en particular, parten de una percepción distinta de la igualdad. Se le percibe en parte como igualdad económica, pero ni en las versiones más economicistas se puede pensar que todo se reduzca a la igualación del mercado. Como hemos visto, en un primer momento del vínculo mercantil se puede presentar la equidistancia, pero al reducir la igualación a las condiciones externas se tiende a la reproducción de las condiciones desiguales. El fenómeno del poder, de la fuerza individual o de las diferencias naturales no pueden ser soslayados y deben ser considerados por cualquier propuesta socialista. Por poner un ejemplo, si las condiciones de igualdad se tomaran como punto de partida y no se permitiera la injerencia externa, el poder se volvería puramente relacional, y ello sería más terrible ya que, en este caso, el poder no está mediado o contenido por una fuerza material sino reducido a la coacción natural y abierta de la naturaleza. Es decir, los inválidos o los ancianos estarían desprotegidos si el poder se redujera a su carácter relacional, si la vertiente material fuese eliminada o ponderada.

La democracia establece un gozne importante con la cultura socialista en el tópico igualitario, ya que el democratismo sostiene la igualación y construye el imaginario colectivo en torno a ello. Varios autores democráticos han mencionado como el proceso democrático por venir afectará áreas que habían permanecido incólumes a la vida democrática y a la socialización del poder. Bobbio por ejemplo, habla del proceso democratizador como la penetración de la cultura democrática a nuevos territorios de la sociedad moderna²⁶. Dahl ha encontrado límites en la democracia

²⁶“Si la democracia no ha logrado derrotar totalmente al poder oligárquico, mucho menos ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social. Al llegar a este punto la distinción que entra en juego ya no es aquella entre poder de pocos

actual y ha bosquejado ideas sobre una democracia avanzada²⁷. La democracia incide en la misma dirección que la cultura socialista cuando es vista más allá del reduccionismo economicista.

El poder democrático avanzado es más proclive hacia una civilización superior que la reproducción de la lógica de la acumulación y del capitalismo desbordado. En el

o de muchos, sino aquella entre poder ascendente y poder descendente. En este sentido se podría hablar más de incongruencia que de falta de realización, ya que la democracia moderna nació como método de legitimación y de control de las decisiones políticas en sentido estricto, o de 'gobierno' propiamente dicho, tanto nacional como local, donde el individuo es tomado en consideración en su papel general de ciudadano y no en la multiplicidad de sus papeles específicos de feligrés de una iglesia, de trabajador, de estudiante, de soldado, de consumidor, de enfermo, etc. Después de la conquista del sufragio universal, si todavía se puede hablar de una ampliación del proceso de democratización, dicha ampliación se debería manifestar, no tanto en el paso de la democracia representativa a la democracia directa, como se suele considerar, cuanto en el paso de la democracia política a la democracia social, no tanto en la respuesta a la pregunta ¿quién vota? como en la contestación a la interrogante ¿dónde vota? En otras palabras, cuando se desea conocer si se ha dado un desarrollo de la democracia en un determinado país se debería investigar si aumentó o no el número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones que les atañen, sino los espacios en los que pueden ejercer ese derecho. Hasta que los dos grandes bloques de poder que existen en lo alto de las sociedades avanzadas, la empresa y el aparato administrativo, no sean afectados por el proceso de democratización -suspendo el juicio si esto sea, además de posible, deseable-, el proceso de democratización no podrá considerarse realizado plenamente." Bobbio, Norberto. El futuro de la democracia. Págs. 21-22.

²⁷"Mi segunda conclusión es de orden moral y dice que dentro de los límites de la factibilidad, en un país democrático avanzado los ciudadanos poseerán los recursos políticos indispensables para participar en la vida política en un país de aproximada igualdad.

A muchos esta proposición les parecerá extravagante en sus implicaciones y la desestimarán por absurda. Por consiguiente, debemos recordar por qué es tan importante la igualdad política. A mí entender, ni la igualdad política ni el proceso democrático están justificados como algo inherentemente bueno, sino más bien como el medio más seguro de proteger y promover el bien y los intereses de todos los individuos sujetos a las decisiones colectivas. Repitémoslo: entre los bienes fundamentales a cuyo servicio están el proceso democrático y la igualdad política se encuentran la libertad, sobre todo la libertad de autodeterminación, el desarrollo personal y la protección y promoción de otros intereses compartidos con los demás individuos. La igualdad política no es, pues, un fin en sí que podamos alcanzar sólo a expensas de la libertad y el desarrollo personal, sino un medio esencial de lograr una distribución equitativa de la libertad y oportunidades iguales para el desarrollo personal." Dahl, Robert. La democracia y sus críticos. Págs. 386-387.

marxismo clásico la democracia era formal y engañosa, la verdad estaba en la anatomía de la sociedad civil, en la base económica y estructural. Bobbio ha indicado como el debate entre demócratas y socialistas era muy sintomático: en tanto los socialistas se preocupaban por el contenido de los gobiernos, por el carácter de clase de éstos y por las orientaciones que emanaban de ellos, los demócratas se preocupaban por la forma de la política, por el tipo de instituciones, reglas y procedimientos²⁸. En tanto la cultura socialista atacaba de frente los males sociales sin detenerse demasiado en la materialidad de la política y del poder conformado o de la cultura generada, el demócrata era más susceptible de estudiar el problema del poder o de la dominación.

Por eso, se puede repensar el socialismo o la construcción de una nueva civilización desde el ámbito de la democracia avanzada, de la creciente centralidad que ocupa la argumentación y la deliberación comunicativa. Es decir, que la economía sea penetrada por la construcción democrática. Este es otro desafío, distinto y alternativo al capital. ¿Qué hay del despotismo en la fábrica o en la oficina? ¿Qué del carácter subalterno y alienante del trabajo manual y del burócrata? ¿Qué hay de la reproducción de la lógica disciplinaria en los mandos represivos y en el poder vigilante en una sociedad cada día más comunicada y más proclive a la superación de la dominación? ¿Cómo entender la democracia en los medios masivos de comunicación cuando éstos refuerzan la figura del emisor ante el receptor pasivo, donde no existe la equidistancia entre los espectadores y el generador de imagen? ¿Qué democracia se puede construir en un mundo donde el lenguaje tiende a

²⁸"Todo el que tenga cierta familiaridad con los clásicos del pensamiento político, sabe bien que los problemas fundamentales de toda teoría política han sido siempre dos: el problema que, para simplificar, llamaremos del 'quién' gobierna -en base al cual ha recorrido los siglos la tipología de las tres formas de gobierno: del uno, de los pocos y de los muchos-, y el problema del 'cómo' -según el cual, a la clasificación meramente descriptiva de las formas de gobierno se ha superpuesto la prescriptiva de las formas buenas y de las formas malas-. Y no hay dudas acerca del hecho de que, de los dos problemas, el más importante ha sido siempre el segundo, no el primero. Claramente, Marx y Engels tenían sus razones para sostener lo contrario. Al tener una concepción negativa de la política, consideraban que todas las formas de gobierno, en cuanto 'políticas', por el hecho de ser 'políticas', eran malas. Una vez definido el Estado como el instrumento de dominio de la clase dominante, no hacían más que sacar la lógica consecuencia de sus premisas. El criterio fundamental en base al cual la tradición precedente había distinguido las formas buenas de las formas malas, era el de si quienes se hallaban en el poder gobernaban para el bien de todos o para el bien propio. Pero si todo Gobierno que tiene siempre por finalidad el interés de la clase dominante, es siempre, en base al criterio tradicional de distinción, malo, se pierde toda posibilidad de distinguir un Gobierno bueno de otro que no lo es. Por lo demás, y por estas razones, para Marx y para Engels, el problema del buen Gobierno no se resolvía con la sustitución de una forma 'mala' por otra 'buena', sino con la eliminación de toda forma de gobierno 'político' (o sea, con la extinción del Estado y con el fin de la política)." Bobbio, Norberto. *¿Qué socialismo?* Págs. 73-74.

cerrarse y a volverse operacional? ¿Qué es la computadora, sino la sistematización y la generación de un mando y comando despótico que ordena al individuo? ¿Existe posibilidad de interlocución democrática?

El vínculo entre democracia y socialismo, no está dada por la vieja tradición socialdemócrata que ha envejecido sino por la profundización del universo comunicativo y argumentativo y su penetración a todos los espacios y áreas de la sociedad burguesa. Por la posible socialización y difusión del poder. No se trata de que la petrificación valorativa se imponga, se trata de que la política y el poder se desacralicen, se secularicen. La democracia avanzada implicaría la penetración del universo cultural de la igualdad y la equidistancia entre individuos autónomos y socializados en el ámbito de la familia, la escuela, las iglesias, los mandos coercitivos, la fábrica y la oficina, la cultura y el conocimiento. Si el socialismo o una nueva civilización es algo más que todos vistamos igual (como en la China de Mao Tse Tung) o que compartamos nuestras carencias (como en la Cuba revolucionaria), eso quiere decir que es un proceso de socialización y de distribución del poder y de los beneficios que la sociedad está creando. Ello sobre la base de reconocer la múltiple potencialidad que cada hombre y mujer tiene. El despliegue abierto de la individualidad enriquecida sería una condición para ello, como Rousseau lo había concebido.

4.3.- La ausencia de democracia en el socialismo real.

Las denominaciones siempre nos refieren a algún contexto y realidad significativa. El significado del socialismo moderno lo podemos encontrar en la teoría y en la cultura que se ha construido en torno a él. Pero también ha construido una historia y una experiencia. Quizás la realidad del socialismo se aleje e incluso se oponga a los principios y a la intencionalidad de sus fundadores, pero el hecho es que el llamado "socialismo real" es un momento histórico en la historia del socialismo. Más aún porque a su fracaso y al derrumbe del bloque del Este ha correspondido una imagen detractora del socialismo en su conjunto. Cualquier intento de reconstrucción de la cultura de izquierda no puede ni debe soslayar la experiencia dada desde la revolución bolchevique hasta la revolución democrática-conservadora de 1989. Nadie discute que los ideales del socialismo han sido éticos y han sido la manifestación de una visión elevada del hombre y del mundo. Sin embargo, la cuestión es por qué, ideales tan altos pueden haber conformado realidades aberrantes y por qué han fracasado en sus diferentes manifestaciones.

La actitud del pensamiento derechista reduce todo a afirmar que el totalitarismo está implícito en la reflexión de Marx e incluso de Hegel. Es decir, que la idea en sí misma ya lleva dentro el embrión de un sistema y un régimen totalitario y despótico. Al margen de los contextos significativos y del cruce de intencionalidades que se den, la idea del socialismo es perniciosa y anacrónica; no lo creo así. Habría que revisar la forma como se ha manifestado y sobre todo el entramado de intencionalidad en que se ha estructurado para analizar los alcances y los límites del pensamiento socialista. Autores críticos como Djilas, no han dejado de indicar que la idea socialista es sublime y que eso no es lo que está a discusión²⁹. Pero por qué un ideal emancipatorio generó una sociedad y un Estado despótico y sobre todo si existe una alternativa a esto. No creo que sea una discusión exegética sobre el socialismo. No se trata de defender o de limpiar la imagen de Marx, Engels o Lenin de los resultados posteriores, sino de considerar si la perspectiva emancipatoria en que se inscribía el socialismo debe ser revitalizada o si en verdad habría que abandonar toda esperanza de superación del presente. Si a una nueva civilización se le llama o no socialismo es algo secundario.

²⁹Djilas, uno de los críticos más acerbos del "socialismo real" decía que sus cuestionamientos no iban dirigidos a la idea comunista, sino a sus resultados: "Considero superfluo criticar al comunismo como idea. Las ideas de igualdad y fraternidad entre los hombres, que han existido en diversas formas desde el comienzo de la sociedad humana -y que el comunismo contemporáneo acepta verbalmente- son principios a los que aspirarán siempre quienes luchan por el progreso y la libertad. Criticar esas ideas fundamentales sería tan erróneo como inútil y tonto. El esfuerzo por realizarlas forma parte de la sociedad humana." Djilas, Milovan. La nueva clase. Págs. 8-9.

Quizás la denominación se encuentra demasiado cargada de la historia del socialismo real, pero las palabras y los términos son lo de menos.

En Marx existe una visión donde hay determinantes objetivos para la realización de los cambios. En el famoso *Prólogo* de 1859, Marx deja claro que el desarrollo de las fuerzas productivas generan relaciones productivas y que en la medida que esta base estructural cambie se pueden dar las transformaciones en el resto de los ámbitos de la sociedad³⁰. También es muy claro cuando menciona que ningún país puede proponerse metas y objetivos en que no existan las condiciones materiales para su realización, que ninguna sociedad puede sólo por la voluntad, generar cambios que le resultan muy adelantados o que no corresponden con el nivel de desarrollo económico y material. Y ninguna sociedad puede cambiar si antes no ha abrigado en su seno todo el potencial que puede contener, es decir, que la base material es un fundamento fuerte sobre el que se erigen los cambios, o que detiene las transformaciones³¹.

³⁰El famoso párrafo de Marx, donde le daba al elemento técnico y productivo, la base de explicación del desarrollo histórico: "... El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia. En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura..." Marx, Carlos. *Contribución a la crítica de la economía política*. Págs. 11-12.

³¹"... Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir..." Marx, Carlos. *Ibid.* Pág. 13.

Como hemos señalado, Marx concibe la materialidad económica de la sociedad capitalista como factor de explicación de los cambios históricos. Extrapoló la sociedad burguesa y piensa desde ésta y su *épistème*, el conjunto del desarrollo histórico. Eso lo lleva a considerar a las formas de conciencia como una expresión del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Ésta es en síntesis la concepción materialista de la historia. Ha sido muy debatido el lugar que ocupa dentro del conjunto del pensamiento de Marx y dentro de las corrientes marxistas dicho determinismo, ya que en otros textos Marx presenta una visión más sustentada en la praxis revolucionaria y deja entrever que se propone superar la materialidad económica y la cultura que ella ha generado³².

El hecho es que el marxismo de la II Internacional fue muy influido por la vertiente economicista y determinista de los clásicos del socialismo científico, de tal manera que el eje de la transformación era el desarrollo de la economía y la generación de condiciones objetivas para lograr una transición hacia una sociedad distinta. Ya desde la socialdemocracia de fines del siglo XIX se va presentando uno de los puntos cruciales de la cultura socialista: la cuestión de la transición. El proyecto de la socialdemocracia consistía en abrir la democracia burguesa y formal a la participación de las masas y de los trabajadores. Se tenía la idea de que en la medida que se avanzara en la extensión del sufragio se podría lograr que el partido obrero y socialdemócrata conquistara la mayoría³³.

Hasta fines del siglo XIX los partidos burgueses o aristocráticos son partidos de

³²En el momento más filosófico de Marx, en su juventud, existe una reiteración en el tema de la praxis: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensorial, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal..." *Tesis sobre Feuerbach, en Obras escogidas, Tomo I. Pág. 7.*

³³Engels hizo una formulación sobre el vínculo entre la democracia representativa y electoral, con el socialismo: "La ironía de la historia universal lo pone todo patas arriba. Nosotros, los 'revolucionarios', los 'elementos subversivos', prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión. Los partidos del orden, como ellos se llaman, se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos. Exclaman desesperados, con Odilon Barrot: *La légalité nous tue*, la legalidad nos mata, mientras nosotros echamos, con esta legalidad, músculos vigorosos y carrillos colorados y parece que nos ha alcanzado el soplo de la eterna juventud. Y si nosotros no somos tan locos que nos dejemos arrastrar al combate callejero, para darles gusto, a la postre no tendrán más camino que romper ellos mismos esta legalidad tan fatal para ellos." Engels, Federico. *Introducción a La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850, en Obras escogidas de Marx y Engels, Tomo III. Pág. 206.*

clase y minoritarios, pero desde entonces tienden progresivamente a convertirse en partidos de masas y a disputarle la hegemonía a los partidos obreros³⁴. La socialdemocracia europea tenía la percepción de que el desarrollo material y económico, así como el avance progresivo de la conciencia obrera y la penetración y conquista de espacios dentro de la democracia representativa, permitirían la creación de condiciones materiales y subjetivas para la transición revolucionaria. La socialdemocracia defiende la importancia de la democracia representativa como un espacio y como una arena para dirimir los conflictos sociales y clasistas, pero no deja de tener una percepción instrumental de la democracia formal. Es un escenario de acumulación de fuerzas, no el espacio sobre el que se puede construir un proyecto superior. La democracia no tiene centralidad dentro del pensamiento socialista del siglo XIX, aunque tampoco es rechazada.

El gran viraje con respecto a la democracia, dentro de la cultura socialista sobreviene con la revolución bolchevique y la experiencia leninista que va a ser el modelo sobre el que se va a mover la cultura de izquierda hasta el derrumbe de 1989. Lenin vive en una sociedad agraria y con un Estado despótico asentado sobre lazos tradicionales y de servidumbre. En tanto que los mencheviques se atienen al marxismo ortodoxo y quieren apoyar-oponerse a la burguesía progresista para que capitalice a Rusia y cree las condiciones para una transformación revolucionaria, Lenin quiere formar un partido revolucionario, minoritario, pero enérgico, que catalice los cambios revolucionarios y garantice que las clases obrera y campesina tomen un papel activo en la revolución burguesa³⁵. Lenin reivindica

³⁴El transformismo de los conservadores fue señalado por Michels: "... El candidato conservador que se presenta ante sus electores declarándoles que no los considera capaces de desempeñar una parte activa en la conducción de los destinos del país, y debiera decirles que por esa razón deben ser despojados del sufragio, sería un hombre de incomparable sinceridad, pero un loco en lo político. Si ha de conquistar su ingreso al parlamento, sólo podrá hacerlo con un único método: debe descender a la arena electoral con porte democrático; debe saludar a los granjeros y trabajadores agrícolas como colegas profesionales, y debe tratar de convencerlos de que sus intereses económicos y sociales son idénticos a los suyos propios. De esta manera el aristócrata se ve forzado a conquistar la elección en virtud de un principio que no acepta, y del cual su alma reniega. Todo su ser reclama autoridad, la imposición de un sufragio restringido, la supresión del sufragio universal dondequiera que exista, pues lesiona sus privilegios tradicionales. Sin embargo, puesto que reconoce que en una época democrática que lo arrolla, sólo puede sostenerse con este principio político, y que con su defensa franca nunca podría tener la esperanza de sostener un partido político, disimula sus verdaderos pensamientos y aúlla con los lobos democráticos para conquistar la mayoría apetecida." Michels, Robert. *Los partidos políticos*, Tomo I. Págs. 50-51.

³⁵"Al hacerlo, expreso de un modo perfectamente claro y preciso mi deseo, mi exigencia de que el partido, como destacamento de vanguardia de la clase, esté lo más organizado posible y sólo acoga en su seno a aquellos elementos que admitan, por lo menos, un mínimo de organización. Mi contrincante, por el contrario,

al sujeto revolucionario que se encarna en la figura de un partido de revolucionarios profesionales, que acelere los cambios económicos y políticos³⁶.

Desde este punto de vista Lenin rompe con el marxismo ortodoxo y con el mismo determinismo del *Prólogo* de Marx. Ello lo hace porque concibe que la socialdemocracia europea si bien presenta altos niveles de organización y participación, en el proceso evolutivo en que se había insertado terminó por incorporarse al sistema capitalista. Lenin reconoce que la clase obrera de la Europa más desarrollada será dirigente de la revolución mundial³⁷. Por eso, los obreros

confunde en el partido elementos organizados y no organizados, a los que se dejan dirigir por los que no se dejan, a los avanzados con los atrasados incorregibles, pues los atrasados corregibles pueden entrar en la organización. Esta confusión es la peligrosa de verdad..." Lenin, V. I. Un paso adelante, dos atrás. *Obras escogidas, Tomo II*. Págs. 324-325.

³⁶... Como he señalado más de una vez, debe entenderse por 'inteligentes' en materia de organización sólo a los *revolucionarios profesionales*, sin que importe si son estudiantes u obreros quienes se forjen como tales revolucionarios profesionales. Pues bien, yo afirmo: 1) que no puede haber un movimiento revolucionario sólido sin una organización de dirigentes estable que guarde la continuidad; 2) que cuanto más vasta sea la masa que se incorpore espontáneamente a la lucha -y que constituye la base del movimiento y participa en él-, tanto más imperiosa será la necesidad de semejante organización y tanto más sólida deberá ser ésta (pues con tanta mayor facilidad podrán los demagogos de toda laya arrastrar a los sectores atrasados de la masa); 3) que dicha organización debe estar formada, en lo fundamental, por hombres que hagan de las actividades revolucionarias su profesión; 4) que en un país autocrático, cuanto más *restringamos* el contingente de miembros de dicha organización, incluyendo en ella sólo a los que hacen de las actividades revolucionarias su profesión y que tengan una preparación profesional en el arte de luchar contra la policía política, tanto más difícil será 'cazar' a esta organización, y 5) tanto *mayor* será el número de personas de la clase obrera y de las otras clases de la sociedad que podrán participar en el movimiento y colaborar en él de un modo activo." Lenin, V. I. *¿Qué hacer? Obras escogidas, Tomo II*. Pág. 120.

³⁷En la cita siguiente se percibe la deferencia con que Lenin trataba a la clase obrera alemana: "La historia, dicho sea de paso, ha confirmado hoy a gran escala, a escala histórica universal, la opinión que hemos defendido siempre, a saber: que la socialdemocracia *revolucionaria* alemana (y téngase en cuenta que Plejánov reclamaba ya en 1900-1903 la expulsión de Bernstein del partido, y que los bolcheviques, siguiendo siempre esta tradición, denunciaron en 1913 toda la villanía, la baja y la traición de Legien) estaba *más cerca que nadie* de ser el partido que necesitaba el proletariado revolucionario para triunfar. Ahora, en 1920, después de todas las ignominiosas bancarrotas y crisis de la época de guerra y de los primeros años posbélicos, se ve con claridad que, de todos los partidos occidentales, la socialdemocracia revolucionaria alemana es precisamente la que

rusos pueden romper la cadena de dominación internacional, pero sólo triunfarían si la revolución se extendía a Europa occidental. Se trataba de catalizar el cambio desde la Europa rezagada. Las reformas progresivas y la participación en la democracia representativa generaron que la clase obrera de la Europa del Oeste y su partidos socialdemócratas se identificaran con la realidad que estaban modificando. Esta tendencia reformista y este creciente conservadurismo de la clase obrera europea, también fue señalado por la fracción de izquierda del Partido Socialdemócrata encabezada por Rosa Luxemburgo. Luxemburgo encuentra como la burocratización y el crecimiento organizativo del partido obrero han logrado mellar la veta revolucionaria del proletariado³⁹. Lenin concibe que la situación revolucionaria se ha desplazado de los países más avanzados de Europa a la periferia del imperialismo.

La postura de Lenin sobre la subjetividad revolucionaria, se da, sin embargo, sobre una visión determinista de la historia. Para Lenin la revolución rusa sólo es un momento de ruptura del circuito internacional del imperialismo, pero no es posible que la revolución rusa triunfe en el aislamiento. Lenin jamás abandonó la idea de que la revolución rusa sólo era un preludio de la revolución mundial y en particular de la revolución europea. De este modo, el socialismo no podría sobrevivir en el aislamiento. La Unión Soviética en dado caso, sólo era un foco de resistencia de la revolución mundial. Es decir, Lenin sólo concibió una perspectiva estratégica diferente a la que Marx había diseñado, pero nunca pensó que fuera posible que la materialidad marxista se soslayara. Su desplazamiento fue estratégico no conceptual. En ese sentido, mantuvo viva la idea sobre la condición instrumental de la democracia representativa.

ha dado los mejores jefes y la que se ha repuesto, curado y fortalecido con mayor rapidez..." Lenin, V. I. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo. Obras escogidas, Tomo XI, Pág. 14.*

³⁹Luxemburgo encuentra en la huelga de masas de 1905 en Rusia un escenario superior al del parlamentarismo, que era la forma de lucha principal de la II Internacional: "De este modo la nueva forma de la revolución ha permitido alcanzar ese estado 'civilizado' y 'atenuado' de las luchas de clase profetizado por los oportunistas de la socialdemocracia alemana, los Bernstein, los David y secuaces. A decir verdad imaginaban esta lucha de clases 'atenuada', 'civilizada' según sus deseos, a través de las ilusiones pequeñoburguesas y democráticas: creían que la lucha de clases se limitaría exclusivamente a la batalla parlamentaria y que la revolución -en el sentido de combates callejeros- sería simplemente suprimida. La historia ha resuelto el problema a su manera, que es a la vez la más profunda y la más sutil: hizo surgir la huelga de masas que ciertamente no reemplaza ni torna superfluos los enfrentamientos directos y brutales en la calle, sino que los reduce a un simple momento en el largo periodo de luchas políticas y al mismo tiempo vincula a la revolución con un trabajo gigantesco de civilización en el sentido estricto del término: a la elevación material e intelectual del conjunto de la clase obrera, 'civilizando' las formas bárbaras de la explotación capitalista." Luxemburgo, Rosa. *Huelga de masas, partido y sindicatos. Obras escogidas, Tomo I, Pág. 359.*

Lenin ve en los soviets fundados en 1905, una forma de democracia superior a la democracia por representación. En 1917 inicia la dualidad de poderes, que sólo será resuelta cuando el poder bolchevique disuelva la Asamblea Constituyente en 1918, después de que los bolcheviques son minoría electoral, aunque mantienen la mayoría en los soviets. La dualidad de poderes en la Unión Soviética refleja el enfrentamiento entre el poder representativo y el poder directo de la clase obrera³⁹. Se termina con el poder representativo y con los vestigios de democracia formal, pero aparecerá una nueva forma del enfrentamiento que ha sido soslayado por los críticos de derecha: la disputa entre el poder obrero directo y la burocracia partidaria. ¿Cómo erigir el poder emergente? ¿Desde abajo, desde el proceso de conformación de una voluntad obrera o colectiva que tiene en el consejo su expresión más clara?, o bien, ¿Cómo tratar de realizar con eficacia la tarea de la revolución sacando adelante los planes quinquenales e incrementando la productividad? Tal es la disyuntiva en que se desenvuelve la revolución rusa en los veinte. El conflicto del partido y después, de la *nomenklatura* con el consejo obrero o el poder popular, es una nueva manifestación de la dualidad de los poderes que Lenin había encontrado cuando escribe *Las Tesis de Abril*.

Luxemburgo realizó críticas sugestivas a Lenin y al poder bolchevique. En un país atrasado y con escasa base obrera, el partido se convertiría en la representación de la clase y de la nación. Como veremos en el capítulo sobre las mayorías y las minorías, la idea leninista se asentó en una visión vanguardista de la historia, en la que un partido revolucionario podría representar y encarnar la historia universal, el porvenir de Rusia y de la Unión Soviética. Esta idea era muy común en Lenin, la postura sobre la externalidad de la conciencia obrera⁴⁰. En tanto, Marx señaló que

³⁹... La peculiaridad esencial de nuestra revolución, la que más imperiosamente requiere una atención reflexiva, es la *dualidad de poderes* surgida ya en los primeros días que siguieron al triunfo de la revolución.

Esta dualidad de poderes se manifiesta en la existencia de *dos* gobiernos: el gobierno principal, auténtico y efectivo de la burguesía, el 'Gobierno Provisional' de Lvov y Cía., que tiene en sus manos todos los órganos del poder, y un gobierno suplementario, accesorio, de 'control', encarnado en el Soviet de diputados obreros y soldados de Petrogrado, que no dispone de los órganos de poder del Estado, pero que se apoya directamente en la indudable mayoría absoluta del pueblo, en los obreros y soldados armados." Lenin, V. I. *Las tareas del proletariado en nuestra revolución. Obras escogidas, Tomo VI. Pág. 283.*

⁴⁰La huella kautskiana sobre Lenin se manifiesta en la postura ante el carácter externo de la conciencia política en la clase obrera: "Hemos dicho que los obreros *no podían tener* conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser traída desde fuera. La historia de todos los países demuestra que la clase obrera está en condiciones de elaborar exclusivamente con sus propias fuerzas sólo una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar al gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo ha

la emancipación de la clase obrera sería obra de los mismos obreros⁴¹. Pero dicha postura de externalidad y de potenciación desde fuera del partido hacia la clase, era propia de una concepción que pensaba en que se podía precipitar el cambio con la toma del poder político.

Lenin le da una gran relevancia a la cuestión política. La toma del poder por los bolcheviques va a ser un factor que va a ayudar a romper la cadena imperialista por el eslabón más débil. La política como ejercicio del poder, será reivindicada por Lenin como una manera de derrotar a la burguesía y de lograr instaurar una dictadura democrática y después, una dictadura proletaria. La coacción será relevante en la estrategia leninista, ya que a través de ella se logra potenciar la fuerza de la clase obrera a través de la figura del partido revolucionario. Además, en Rusia no existe una tradición democrática y liberal. La matriz sobre la que se construye el socialismo será el de una cultura despótica donde la coacción es el arma del poder y del contrapoder.

Por eso, para Lenin la democracia es sólo una cáscara vacía, la forma más perfecta de la dominación burguesa⁴². Lenin sólo ve la coacción política, sólo conoce el

surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por intelectuales, por hombres instruidos de las clases poseedoras. Por su posición social, los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían a la intelectualidad burguesa. De igual modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independiente por completo del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e ineludible del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas..." V. I. Lenin. *¿Qué hacer? Obras escogidas, Tomo II*. Pág. 28.

⁴¹"Considerando: que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera; que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo dominio de clase:..." Marx, Carlos. *Estatutos generales de la Asociación General de los Trabajadores. Obras escogidas, Tomo II*. Pág. 14.

⁴²"Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: ésa es la democracia de la sociedad capitalista. Si examinamos más de cerca el mecanismo de la democracia capitalista, veremos siempre y en todas partes restricciones y más restricciones: en los detalles 'pequeños', supuestamente pequeños, del derecho al sufragio (lugar de empadronamiento, exclusión de la mujer, etc.), en la técnica de las instituciones representativas, en los obstáculos efectivos al derecho de reunión (¡los edificios públicos no son para los 'miserables'!), en la organización puramente capitalista de la prensa diaria, etc., etc. Estas restricciones, excepciones, exclusiones y trabas impuestas a los pobres parecen insignificantes, sobre todo a quienes jamás han sufrido la penuria ni han estado en contacto con la vida cotidiana de las clases oprimidas (y tal es el caso de las nueve décimas partes, si no del noventa y nueve por ciento, de los

rosto de la fuerza del Estado. Es quien concibe el Estado como el comando general de la clase dominante⁴³. Esta visión instrumental lo lleva a pensar que si se toma el poder del Estado y se le destruye, se puede construir un nuevo poder sobre otras bases. Pero la materialidad del despotismo no se reduce a la institución existente, se encuentra presente en la cultura de la servidumbre y del mando que se ha instaurado en la Rusia prerrevolucionaria.

Eso hace que la coacción sea tan importante en el triunfo revolucionario y en la continuación de las medidas revolucionarias. Además, no era sólo la cultura del país. Hacia el exterior existía el asedio, lo cual orillaba al poder bolchevique a configurar un Estado de excepción. Las primeras medidas expropiadoras no iban dirigidas hacia el conjunto de la clase burguesa, sino sólo a sus franjas más representativas, pero por solidaridad, por temor o por falta de motivación, la situación de paro se extendió al conjunto de la producción y de la industria. Ello obligaba a los bolcheviques a aplicar la *п.ч.ч.* dura contra los industriales saboteadores, que a su vez reaccionaban con mayor beligerancia. La Rusia soviética se construyó sobre la base de la violencia y un estado virtual de guerra interna y externa, que no hizo sino agudizar el papel de la coacción.

Ello resultó paradójico para la cultura socialista, ya que el mismo Lenin había elaborado en *El Estado y la revolución* un proyecto de socialismo libertario. Para Lenin se trataba de superar la coacción y el dominio⁴⁴. Reconocía que se tendría

publicistas y políticos burgueses); pero, en su conjunto, estas restricciones excluyen, eliminan a los pobres de la política, de la participación activa en la democracia." Lenin, V. I. *El Estado y la revolución. Obras escogidas, Tomo VII.* Págs. 84-85.

⁴³"Dicho en otros términos: en el capitalismo tenemos un Estado en el sentido estricto de la palabra, una máquina especial para la represión de una clase por otra y, además, de la mayoría por la minoría. Es evidente que el éxito de una empresa como la represión sistemática de la mayoría de los explotados por una minoría de explotadores requiere una crueldad extraordinaria, una represión bestial; requiere mares de sangre, a través de los cuales sigue su camino la humanidad en estado de esclavitud, de servidumbre, de trabajo asalariado." Lenin, V. I. *Ibid.* Págs. 86-87.

⁴⁴"Sólo en la sociedad comunista, cuando se haya roto ya definitivamente la resistencia de los capitalistas, cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases (es decir, cuando no existan diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación con los medios de producción sociales), sólo entonces 'desaparecerá el Estado y *podrá hablarse de libertad*'. Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, verdaderamente sin ninguna restricción. Y sólo entonces comenzará a *extinguirse* la democracia, por la sencilla razón de que los hombres, libres de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, *se habituarán* poco a poco a observar las reglas elementales de

que pasar por una dominación de la mayoría, pero sería un Estado transitorio. Fiel a la discusión marxista clásica sobre el tema, reconocía que el Estado moderno se recuperaba de los golpes infringidos por los movimientos sociales y por las luchas revolucionarias. Además se perfeccionaba y adquiría mayor capacidad para enfrentar los conflictos del futuro. Por eso, retomaba la postura de Marx, que decía que el Estado burgués no debía ser perfeccionado o que simplemente se apoderara de él el proletariado, sino que había que destruirlo⁴⁸. Se tenía que crear un Estado de transición, una dictadura de la mayoría que creara condiciones para la extinción del Estado. La política sería el motor propulsor de los cambios que permitirían la generación de una sociedad en la que se tendiese a la eliminación y a la superación de la fuerza y la coacción.

La sustitución del proletariado, de la clase por el partido y de la preeminencia dentro de éste de los núcleos dirigentes, son un fenómeno de hipertrofia y de crecimiento desmesurado del papel dirigente y conductor que tiene el partido vanguardista. En condiciones de asedio externo e interno, el partido tiende a convertirse en el pilar que se supone garantiza la salvaguarda de la revolución y del proyecto socialista. Lenin muere y deja pendiente el dilema, aunque ya está en marcha el proceso de crecimiento y consolidación de una burocracia política que, en simbiosis con el partido, se convierten en garantes del proceso histórico de la Unión Soviética⁴⁹. En este momento se instaura el Termidor y el potencial

convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace milenios en todos los preceptos; a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, *sin esa máquina especial de coacción que se llama Estado.*" *Ibid.* Pág. 86.

⁴⁸Marx extrae de la Comuna de París, la enseñanza sobre la necesidad de destruir el viejo Estado: "Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines." Marx, Carlos. *La guerra civil en Francia, Obras escogidas, Tomo II.* Pág. 230.

⁴⁹En las últimas preocupaciones de Lenin está presente el asunto de la burocracia: "La ampliación del CC hasta cincuenta o incluso cien miembros debe perseguir, a mi modo de ver, un fin doble o incluso triple: cuanto mayor sea el número de miembros del CC, tantos más aprenderán a realizar el trabajo de éste y tanto menor será el peligro de una escisión debida a cualquier imprudencia. La incorporación de muchos obreros al CC ayudará a los obreros a mejorar nuestro cuerpo administrativo, que es pésimo. En el fondo, lo hemos heredado del viejo régimen, puesto que ha sido absolutamente imposible rehacerlo en un plazo tan corto, sobre todo con la guerra, con el hambre, etc. Por eso podemos contestar tranquilamente a los 'críticos' que nos señalan con sonrisas burlona o con malicia los defectos de nuestra administración que no comprenden nada las condiciones de nuestra revolución. En cinco años es imposible por completo reformar la administración en medida suficiente, sobre todo atendidas las condiciones en que se ha producido nuestra revolución..." Lenin, V. I. *Carta al Congreso. Obras escogidas, Tomo XII.* Págs. 362-363.

revolucionario se agota ante las medidas estabilizadoras de la nueva clase en ascenso.

El stalinismo no es más que el afianzamiento de la tendencia que se había consolidado en la primera etapa de la Revolución rusa. Antes que la continuación de la revolución, se encuentra la sobrevivencia a toda costa de lo que ha quedado cristalizado. Las tendencias burocráticas se fortalecen y el estado de guerra interior y exterior se recrudece. En ese momento el Estado soviético es imbuido de la lógica coactiva y la dominación alcanza niveles insospechados. La teoría del "socialismo en un solo país" lleva al fortalecimiento de la idea de que la Unión Soviética se tiene que consolidar como una potencia mundial de alto desarrollo industrial y económico con poder político y con una ideología y una cultura que justifique y legitime ante la historia las acciones de la nueva clase soviética⁴⁷.

En pocas palabras, el modelo bolchevique consistía en crear un poder paralelo a nivel internacional, que se mantuviera en estado de guerra ante los países capitalistas. La democracia, llámese representativa o directa, quedaba anulada en los marcos de una sociedad y un Estado que se encontraban en un estado de guerra latente. Lo que Lenin diseña como una estrategia que no debía durar demasiado, es decir, generar una ruptura del sistema internacional para que los cambios se potenciaran, se convierte en un *modo de vida*. En tanto Occidente se desarrolla económicamente y el Estado y la sociedad civil se tornan flexibles y maleables a la resistencia y a la lucha social, el "socialismo real" mantiene una fijación ideológica y política que sólo podía generar terror e intolerancia. La perspectiva libertaria que estuvo en la base de los ideales socialistas había construido un poder despótico y autoritario muy poderoso que justificaba su estatus, en razón del estado de guerra internacional en que se encontraba.

La Unión Soviética y el bloque del Este se prepararon para el enfrentamiento decisivo con el bloque capitalista, pero en ese proceso fueron perdiendo autoridad moral y legitimidad política. La historia se había detenido dentro de los límites del bloque del Este. En tanto, en Occidente y en los países capitalistas se había dado un proceso acelerado de transformaciones económicas, políticas y culturales. La inserción de la cultura de izquierda o de los movimientos sociales dentro de la vida de los Estados y de las sociedades del capitalismo occidental habían tornado muy distinta a la sociedad occidental de fines de siglo con la que se enfrentaron en un primer momento los bolcheviques. La petrificación hundió al poder soviético, en tanto en Occidente se daban aperturas inusitadas, que si bien permitían la incorporación y adaptación de los movimientos de resistencia, también hacía que éstos experimentaran avances.

⁴⁷"Esta clase nueva, la burocracia, o más exactamente la burocracia política, posee todas las características de las anteriores, así como algunas nuevas propias. Su origen tiene también sus características especiales, aunque en esencia ha sido semejante a los comienzos de otras clases." Djilas, Milovan. Op. cit. Pág. 52.

Paramio ha señalado en una lectura socialdemócrata de los últimos años que el poder obrero de Europa occidental podría ser más importante en una perspectiva emancipatoria, que el poder burocrático ejercido en el nombre de la clase obrera en el bloque del Este⁴⁹. Visto en términos de una transición hacia formas de sociedad más avanzadas, Paramio se cuestiona dónde se experimenta un mayor avance en materia de poder social, en donde los obreros y sus sindicatos tienen una presencia sostenida en la vida pública, aunque la sociedad esté inclinada hacia la acumulación y el crecimiento capitalista o dónde se ha usufructuado su representación.

El desarrollo democrático que Occidente ha experimentado después de la Segunda Guerra Mundial, tampoco puede ser subestimado como un factor que incidió a la debilidad del socialismo real. Aún más, las tendencias culturales que cambiaron la vida cotidiana y la cultura de la juventud y de las nuevas generaciones después del 68, fueron un importante elemento que incidió en la crisis del modelo bolchevique. En pocas palabras, no es el capitalismo ni su tendencia autoperalizante lo que explica la caída del Muro de Berlín, sino el hecho de que en Occidente se había dado un mayor crecimiento de los poderes sociales y de las otras opciones de vida ante un bloque oriental gris y "templado en el acero", que se había quedado petrificado por un conflicto internacional latente. La Unión Soviética se había quedado detenida en la década de los veinte, y por ser el polo más débil fue refractaria a los cambios. Los movimientos democráticos conservadores han representado un retorno a los valores y a la cultura del siglo XIX, ya que han construido una nueva aldea global que ha visto renacer fundamentalismos y guerras descarnadas, pero también representan una tendencia hacia la apertura y la democratización de las sociedades cerradas. En dado caso, el dilema del Este sigue sin resolverse.

4.4.- El fin de la política.

La política está vinculada al poder. En las visiones más pesimistas del hombre, éste está imbuido del afán de poder. La voluntad de poder mueve al hombre. Nietzsche señala como dicha voluntad es la afirmación de la vida. Todo aquello que tienda a

⁴⁹ "¿Por qué una apuesta por el socialismo como ésta reconciliaría la idea de un socialismo científico con la realidad contemporánea? Por una parte porque cualquier historiador del movimiento obrero no cegado por prejuicios partidarios puede dar fe de la tendencia histórica a una creciente fuerza estructural de los trabajadores en la sociedad capitalista. Por otra parte, porque esta tendencia no parece contrarrestada por tendencias opuestas sino a corto plazo. Tendríamos así la base para una apuesta racional (científica, pero no metafísicamente segura) en favor del socialismo como poder de los trabajadores, como democracia política y económica llevada hasta el fin." Paramio, Ludolfo. *Traes el diluvio*. Págs. 46-47.

anular e inhibir dicha tendencia innata debe ser considerado como humanismo⁴⁹. La verdadera naturaleza del hombre está determinada por una condición biológica. El aristocrático nietzscheano es la visión más descarnada y cínica de la cultura burguesa. La crítica nietzscheana al cristianismo -muy sugestiva en otros sentidos-, cuando se refiere a la cuestión del poder, es en dirección al fortalecimiento de los más capaces y a la falta de interés y de preocupación por los débiles. La compasión y la piedad debilitan al hombre, le restan fuerzas para que su voluntad se instaura. El desprecio que Nietzsche experimenta por las mayorías lo llevan a pensar que la democracia es una cultura de la decadencia⁵⁰. En el mismo tenor instala al socialismo y a las culturas libertarias. En lugar de buscar la elevación de las mayorías y la superación de su dependencia, Nietzsche cree en la fortaleza de una minoría *hiperbóreas*, la de los que pueden atravesar el sentido común. La cultura nietzscheana estaría por el fortalecimiento de la dominación y del poder.

Dicha postura surge cuando en Occidente se ha empezado a extender un punto de vista que realiza un dictamen negativo del poder y del Estado. Todavía en Hegel el Estado tiene una carga mítica indudable. La sociedad civil y la economía son momentos éticamente inferiores al Estado, el cual ocupa una centralidad en la evolución de la historia universal. Saint-Simon inicia la crítica al Estado moderno y lo desacraliza. Marx retoma el punto de vista saintsimoniano de la conquista de la administración de las cosas, de modo que se supere la conducción sobre los hombres. La postura saintsimoniana, muy imbuida por el positivismo y el cientificismo, concibe que el crecimiento de la administración y de la programación puedan tornar innecesario el Estado como gobierno de los hombres.

Cualquier tecnoburócrata de la actualidad sentiría que la era de la política ha fenecido y que el papel de la economía o de la administración pública han aumentado progresivamente. Parecería que el ideal saintsimoniano sobre la relevancia de la función de los especialistas y del gobierno de los científicos se hiciera realidad. Tenía razón en que el Estado se secularizaría y que el crecimiento de la complejidad sistémica haría más necesario hombres avezados en el manejo instrumental del Estado, que los hombres providenciales o los forjadores de Estados modernos. Pero la tecnoburocracia está muy lejos de haber superado la dominación. La tendencia a que la argumentación se imponga sobre la coacción está presente en la realidad contemporánea, pero la dominación ha ocupado espacios que al tornarse sofisticados hacen más invisibles y sutiles los hilos del

⁴⁹ "La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso. El 'progreso' es meramente una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de hoy sigue estando, en su valor, profundamente por debajo del europeo del Renacimiento; una evolución posterior *no* es sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento." Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Pág. 29.

⁵⁰ En un fragmento póstumo ofrece una lista de modernas "ideas falsas": "libertad", "derechos iguales", "humanitarismo", "compasión", "democracia", "tolerancia", etc. Nietzsche, Friedrich. *Ibid.* Pág. 117. Nota del texto.

poder moderno.

Hasta antes del socialismo utópico no existía una visión negativa de la política, el poder y el Estado. Marx lleva la secularización y el realismo político a sus extremos. Si bien en la juventud, en discusión con Hegel, concibe el Estado como momento genérico, en los escritos posteriores se afianza el punto de vista referente al Estado como la organización de la fuerza y de la dominación del poder de la clase hegemónica. Engels ha realizado una interpretación muy singular de Marx: el Estado que ha sido puesto como un poder por encima de la sociedad, no es más que una creación de la misma sociedad en determinado grado de desarrollo⁵¹. La existencia de la propiedad privada sobre los medios de producción y la desigualdad social son las condiciones para que el Estado exista. En tanto dichas condiciones no sean modificadas, el Estado será necesario pues es el poder organizado de la clase dominante. Marx coincide con los anarquistas, en la abolición del poder. La diferencia es que en tanto éstos se oponen a todo poder y autoridad, el marxismo concebía que era necesario crear un contra-poder que resistiera y derrotara al poder dominante⁵². Dicho contra-poder, en la medida que derrotara al poder enemigo generaría las condiciones para la extinción de todo poder y para el fin de la política. Aquí, la formulación de Marx es similar a la reflexión saintsimoniana. No se trata de eliminar todo gobierno sino de que la administración sobre los hombres deje el lugar a la administración sobre el mundo material. En lugar de la dominación en el vínculo entre los hombres se requeriría de un vínculo sustentado en la equidad y la equidistancia. Si la política se sustenta en la lucha por el poder, en una sociedad autogobernada y de individuos autónomos asociados libremente, dejaría el paso a la argumentación y a la búsqueda del consenso.

⁵¹Engels fue quien más desarrolló la postura realista sobre el Estado, que lo llevaron a reducirlo a su condición de instrumento del poder dominante: "Así pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es 'la realidad de la idea moral', ni 'la imagen y la realidad de la razón', como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado: es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del 'orden'. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado". Engels, Federico. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. *Obras escogidas, Tomo III*. Pág. 344.

⁵²"Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*." Marx, Carlos. Crítica del programa de Gotha. *Obras escogidas, Tomo III*. Pág. 23.

En la visión de Lenin, la democracia también se extingue ya que es una forma de dominación política. Está presente en el punto de vista leninista la idea de que todo Estado y gobierno se sustenta en la dominación de una clase o alianza de clases sobre otras sometidas y subordinadas. Por eso sostiene bajo una postura realista que todo Estado y gobierno político es una dictadura, porque es el sometimiento de unos a otros. Esta percepción de Lenin en la que todo se reduce a la coacción y al dominio lo conduce a indicar que, al igual que las otras formas de gobierno político, la democracia es una dictadura, ya que es el gobierno de la mayoría, el sometimiento de la minoría capitalista a los designios del poder popular⁵³. De la democracia representativa sólo acierta a afirmar que es un gobierno que garantiza la perfección de la sociedad burguesa, ya que presenta formas avanzadas de gobierno en coexistencia con la desigualdad y la polaridad que la sociedad vive.

La percepción de Lenin es similar al punto de vista de Tocqueville en relación a la tiranía de la mayoría, al dominio de los más sobre los menos. Aquí no está presente la discusión que concibe la democracia no sólo como el gobierno de la mayoría, sino como el gobierno que está obligado a respetar a las minorías, ya que ello garantiza la alternancia, el hecho de que la franja minoritaria se convierta paulatinamente en una mayoría política. Si ello es así, si se logra una inserción correcta de la decisión mayoritaria y del respeto a la minoría con el respeto a la libertad individual, la democracia avanzada podría representar una forma que se acerque a la superación de la dominación y la subalteridad.

En el modelo bolchevique la política y el poder tienen una centralidad más cercana a las sociedades donde el despotismo y el autoritarismo está más arraigado. En los países de capitalismo avanzado el plano cultural tiene una mayor importancia. Gramsci ubicó tal diferencia cuando configura una visión distinta de la estrategia para lograr la superación de la dominación y la extinción de la política. Gramsci encuentra un desdoblamiento en el Estado entre la sociedad política, que es la parte reductiva del Estado, lo que podríamos decir que es el momento de la fuerza y de la coacción y la sociedad civil entendida como el mundo de los intereses privados donde adquiere preeminencia el consenso como vehículo de articulación colectiva y política⁵⁴. Gramsci realiza una ya clásica descripción de la diferencia

⁵³No. La democracia *no* es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. Democracia es el Estado que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una organización llamada a ejercer *la violencia* sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población *contra* otra. Lenin, V. I. El Estado y la revolución. *Obras escogidas, Tomo VII*. Pág. 79.

⁵⁴Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que precisamente representa la forma corporativo-económica, o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política = sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coacción). En una doctrina del Estado que conciba ésto como pasible de agotamiento parcial y de

entre Oriente y Occidente, al señalar como en aquél el Estado lo es todo y no existen momentos de intermediación en la dominación política. En Occidente en cambio existe un conjunto de casamatas que protegen el momento coactivo de la dominación estatal⁵⁸.

Si la sociedad política o el Estado propiamente hablando se ha escindido de la sociedad y ha adquirido una connotación mítica, mantiene con la sociedad civil un conjunto de hilos y mecanismos invisibles o poco tangibles que garantizan la reproducción de la dominación y del poder. En la postura tradicional del marxismo a esto se le llamó ideología como el factor de cohesión social. Visto desde la perspectiva de la democracia, esta forma de gobierno sería proclive a generar un desplazamiento de la modalidad de la dominación al llevarla al plano del consenso y la concertación. Más que sustentarse en la fuerza y en una autoridad insistente sobre la población, la democracia representativa trata de ser incluyente y de superar el conflicto y la diversidad, recurriendo a la suma e integración de las diferencias. Así como en la teoría clásica el Estado desprendido de la sociedad debería volver a ésta e integrar su función administrativa en una sociedad de individuos asociados libremente, Gramsci sostiene que la sociedad política debe ser reabsorbida por la sociedad civil. Es una manera distinta, vistas las condiciones de Occidente, de resolver la cuestión de la dominación y el sujuzgamiento. La opinión de Gramsci es que la coacción que se ha autonomizado y ha adquirido un poder por encima del mundo de los individuos asociados, retorne a la sociedad civil y sea sustituido por el consenso⁵⁹. Gramsci, cuando se refiere a la sociedad civil, no lo

resolución en la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil).” Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Págs. 165-166.

⁵⁸Gramsci hace la crítica de Lenin: “Sólo que Ilich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aún teniendo en cuenta el hecho de que podía ser profundizada sólo teóricamente, mientras que la tarea fundamental era nacional, es decir, exigía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados por los elementos de la sociedad civil, etc. En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional.” Gramsci, Antonio. *Ibid.* Págs. 95-96.

⁵⁹“... Sobre esta realidad en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional, del tipo tradicional, sino únicamente un sistema de principios que afirmen como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil.” Gramsci, Antonio. *Ibid.*

hace en la visión clásica como momento de los intereses individuales y como inferior a la eticidad del Estado. Gramsci entiende a la sociedad civil como el momento en que los hombres se autonomizan del Estado y de la coacción e inician un camino inverso al del desprendimiento del Estado con respecto a los hombres asociados.

Así como en el pensamiento estatista la humanidad y la sociedad no pueden existir sin el momento estatal y político, la idea de sociedad civil gramsciana sigue el hilo abierto por Marx, de que los hombres están recuperando la dimensión social y se están desprendiendo del momento coactivo. Marx en algunos momentos y los utilitaristas ingleses en otros, encuentran que dicha escisión de la dimensión social se da por las relaciones económicas. Todavía Hegel cree que la única manera de entender un mundo no político o prepolítico es porque está penetrado por la cultura económica, porque los hombres se han retraído al plano individual y se ha gestado un vínculo externo y contractual. Gramsci encuentra en la sociedad civil, no sólo economía, sino además el consenso y una respuesta antiestatista: como posibilidad de superación de la coacción, no por el hombre económico, sino por los hombres asociados por el consenso y la argumentación.

Habermas ha señalado como en Hegel y en Marx existe un desplazamiento en sus escritos juveniles, de modo que ambos dejaron interrumpida la investigación sobre la subjetividad descentrada y susceptible de entendimiento⁵⁷. La racionalidad centrada en el sujeto fuerte sufre un desplazamiento en la utopía comunicativa habermasiana hacia un universo consensado y desprovisto de dominación. La democracia como el estado cultural, que apunta a la integración y a la consensualidad, sería el régimen más susceptible de acotar la voluntad de poder que estaría en la subjetividad atomizada que Nietzsche señalaba. La tendencia hacia la superación del dominio y la extensión del entendimiento, sería un proceso que la democracia podría facilitar. Ello corresponde a la idea de Tocqueville de que en la democracia se conforma una medianía colectiva, que los hombres elevados son una excepción en tanto los hombres más vulgares se elevan hasta encontrarse en el punto intermedio. Este proceso democratizador implica un acotamiento al dominio y al poder exacerbado, ya que al generarse la igualación de circunstancias, los hombres establecidos en la equidad pueden entenderse más fácilmente.

El problema se presenta cuando se tienen que establecer los marcos del entendimiento y del acuerdo, es decir, las condiciones que permiten que la democracia se instituya y se reproduzca. La utopía comunicativa puede liberar el

Pág. 123.

⁵⁷"En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar..." Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Pág. 352.

potencial autónomo del individuo socializado, pero si los poderes factuales se conforman más allá de los marcos del entendimiento, se vuelve a reconstruir una dinámica de dominación y coacción velada y subrepticia. Es decir, ¿Sobre qué universal se puede generar el entendimiento? ¿Sobre el mercado o la preponderancia del hombre económico? ¿Sobre el individuo posesivo y consumista? ¿No son estas dos manifestaciones de una forma particular de dominación y de hegemonía? ¿No se pretende subsumir al mundo entero bajo nuevos universales (la coca-cola o el idioma inglés) que no son más que un momento particular de la historia universal? La utopía comunicativa, por lo menos, tiene que dejar claro si los hombres susceptibles de entendimiento parten del presupuesto de la existencia del capitalismo. Y si ello es así, hasta dónde se supera la dominación, si ésta sobrevive en áreas duras de la existencia humana. Lo que si es concebible es considerar que la democratización progresiva es una tendencia que nos apunta a la realización de uno de los tópicos clásicos de la cultura de izquierda: la superación de la coacción.

4.5.- La hegemonía cultural en el proceso democrático.

Gramsci abre dentro del marxismo una interpretación distinta de la estrategia de transformación de la sociedad capitalista. Si en la concepción leninista la hegemonía es política, para Gramsci se requiere la generación de una hegemonía cultural⁸⁸. Lenin toma el poder en Rusia por razones coyunturales. Es por una situación de emergencia que los bolcheviques logran obtener el poder político. La consigna bolchevique es muy ilustrativa: tierra, paz y control obrero. Las primeras dos consignas están muy lejos de corresponder a un proyecto de transformación de largo alcance, pues responden a medidas democráticas mínimas. Los bolcheviques pierden las elecciones meses después, lo cual demostraba que tenían la dirección política y militar del país, pero estaban muy lejos de conquistar la dirección cultural. En la visión leninista se pensaba, como buenos economicistas,

⁸⁸"La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es una relación inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que es 'mediata' en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de la superestructura de la que los intelectuales son los 'funcionarios'. Se podría medir la 'organicidad' de los diversos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, fijando una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo a arriba (desde la base estructural hacia arriba). Por ahora se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la 'sociedad civil', que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados 'privados' y el de la 'sociedad política o estado' que corresponde a la función de 'hegemonía' que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y la del 'dominio directo' o de comando que se expresa en el estado y en el gobierno 'jurídico'. Estas funciones son precisamente organizativas y colectivas..." Gramsci, Antonio. Los intelectuales y la organización de la cultura. Pág. 17.

que en la medida que las condiciones materiales cambiaran, se modificaría la conciencia de la población y la transformación cultural se precipitaría. El poder bolchevique se tuvo que sostener a partir de la coacción y de la dominación política.

La perspectiva que Gramsci señala resulta muy ilustrativa, se trata de generar una nueva propuesta de sociedad desde los ámbitos de la realidad capitalista. Para Lenin el partido era un medio, de modo que bajo una visión maquiavélica en la que el fin justifica los medios, se podía hacer cualquier cosa con el partido ya que su objetivo era sublime. Se podía construir un partido autoritario y despótico siempre y cuando el fin se garantizara. Para Gramsci, no puede existir tal disociación, el partido tiene que ser una prefiguración de la otra sociedad. El partido o los dirigentes culturales tienen que ir construyendo una dirección intelectual que demuestre la superioridad del otro modo de vida. La estrategia gramsciana es una visión de largo alcance donde la cultura revolucionaria debe conquistar el consenso, a la sociedad civil, la hegemonía ideológica y cultural, para lograr cualquier transformación económica y política, cualquier cambio profundo⁵⁵. En tanto la estructura de las necesidades o la visión existencial del hombre moderno no se modifique, cualquier ruptura revolucionaria, será un momento coactivo y de forzamiento sobre la percepción de los hombres de la actualidad. Y una economía o una política sustentada en la coacción y en una sobreideologización, es una negación de la individualidad enriquecida y de los hombres autónomos, además de que genera un poder despótico que se sustenta sobre la falsedad y en cualquier momento se puede derrumbar todo el edificio construido. ¿Qué posibilidades tiene de triunfar una sociedad que ofrece como modelo a una burocracia solemne y enfadada, ante el hedonismo y el universo caótico que se está generando en Occidente?

La gestación de una dirección cultural y alternativa está dada precisamente por los límites en que se está moviendo la racionalidad y la modernidad instaurada. El

⁵⁵“En segundo lugar, el partido no aparece como dueño de una verdad científica, dada como tal *ab initio* y aplicable de modos diversos a distintas situaciones históricas, sino como el instrumento de elaboración de una verdad que es objeto de una autocrítica constante. Es a esto a lo que Gramsci llama ‘historicidad del marxismo’: una historicidad que no se limitó, como había hecho Lukács, a confinar a una época hipotética en la cual fueran superadas las bases estructurales de la sociedad clasista, sino que extendió a todo el proceso revolucionario, que aparece entonces, radical y consecuentemente, como prefiguración de la nueva sociedad, progresivo afirmarse *in nuce* de una positividad y de una universalidad proletarias. El partido como fuerza hegemónica, el partido como prefiguración, he aquí dos aspectos nuevos y típicos de la teoría gramsciana. Y, podríamos agregar, en esa teoría aparece como definitivamente superable, con fundamentos teóricos y prácticos, toda limitación ‘jacobina’ en la organización de vanguardia, y todo instrumentalismo y reivindicacionismo en la acción de las masas.” Magri, Lucio. *Problemas de la teoría marxista del partido revolucionario, Teoría marxista del partido político, Tomo I*. Pág. 53.

despliegue de una modernidad valorativa alternativa, de una subjetividad crítica, de una individualidad libre y esclarecida de hombres y mujeres sustentados en la autonomía y la independencia, de un crecimiento cultural y emancipatorio de los hombres alienados y cosificados, son tópicos donde cualquier proyecto de izquierda debía de eternizar. Si la cultura de la derecha no sabe más que generar la lógica del interés y la desigualdad, la izquierda y los proyectos emancipatorios debían ubicar en la crítica de la modernidad instituida la fuerza para regenerar y reconstruir una eticidad superior. En dado caso, la postura de la izquierda sería pugnar por una civilización superior y empujar hacia ella. Aquí adquiere importancia la dirección cultural indicada por Gramsci.

Habermas ha dicho que en el capitalismo tardío las crisis ya no se reducen a las crisis fuertes, sino que las crisis económica y de racionalidad, que son crisis sistémicas, son más fáciles de saldar que las crisis de legitimidad y de motivación que se instalan en los mundos de vida⁶⁰. La disputa en los mundos de vida, va a ser tan relevante como lo serían los modelos de política económica o los proyectos de administración pública. Y en este sentido, la vida contemporánea atraviesa por una crisis civilizatoria de un hondo alcance. La era de la postmodernidad y de la alta modernidad ha generado un proceso de alta solidificación sistémica, que está repercutiendo en los mundos no sistémicos o integrados y está impactando las formas vivenciales y motivacionales sobre los que se ha sustentado el desarrollo de la sociedad burguesa. Tópicos que cualquier marxista ortodoxo hubiera considerado como reaccionarios por ir en contra de la historia ineluctable del hombre, se han convertido en regiones exploradas por la cultura de la izquierda: la defensa del medio ambiente y la ecología, por poner un caso, o la discusión sobre la existencia humana más allá de la economía y el progreso material. Las ideas rectoras sobre las cuales se ha asentado la sociedad capitalista hoy se ven trastocadas y cuestionadas: el ideal del progreso material y la noción misma de economía como optimización y ahorro.

En la cuestión de la democracia se expresa dicha situación crítica en la que se encuentra instalada la humanidad. Si el hombre económico avanza y subsume las otras formas de existencia, entonces la humanidad entera entra en la órbita de la competencia y la productividad. Serán las culturas que más internalicen la lógica sistémica y económica las que sobrevivan e impongan su dominación sobre el resto

⁶⁰Habermas nos habla como en el capitalismo tardío opera un cambio de la crisis hacia el sistema sociocultural: "... La tendencia, hoy actuante, a la perturbación del crecimiento capitalista puede manejarse administrativamente y ser desplazada poco a poco al sistema sociocultural pasando por el sistema político. Opino que así la contradicción propia de una producción que persigue fines particulares recupera inmediatamente una forma política, si bien no la de la lucha de clases política. Puesto que en el capitalismo tardío la política se desarrolla sobre la base de la crisis sistémica reelaborada y reprimida, se reafirman ciertos antagonismos, con una conciencia de clase fragmentada y en condiciones variables, que pueden modificar los términos del compromiso de clases..." Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Pág. 58.

de las culturas alternativas. Si de lo que se trata es de producir mucho y con alta calidad, el despotismo de la fábrica y de la oficina se extienden al resto de la sociedad. La democracia puede convertirse en un área compensatoria e incluso podría sobrevenir un asalto de la derecha productivista contra la democracia, so pretexto que la deliberación es pérdida de tiempo y de recursos. No sólo se trata de que la democracia no se puede sostener en sociedades polarizadas, segmentadas y que consoliden nuevas jerarquías sociales y económicas. Es que la democracia, como el momento consensual de la sociedad civil, entra en contradicción con la necesidad suprema de la acumulación y el ahorro que requiere orden, estabilidad y mano firme.

Si la cultura de la derecha se tiende a imponer, no hay que dudar que la disputa entre el democratismo y el productivismo se va a presentar sobre nuevas bases. Sólo basta detenerse en que los países del Sudeste asiático que están alcanzando un papel importante en la competencia internacional, son sociedades autoritarias y regímenes despóticos. Si el triunfo internacional está garantizado por el nivel de crecimiento material, para que éste se dé se requieren sociedades y pueblos enteros volcados a la producción y al trabajo alienante. Y si la democracia es foco de dispersión, el productivismo rescatará la lógica de la autoridad y del poder instituido. Al menos en este espacio, la cultura de izquierda tiene mucho que decir para detener tal reducción humana. La defensa de las culturas vitales y mantener vivas otras opciones vivenciales, no es más que una manifestación de la defensa de la condición humana. Y en ese sentido, la propuesta de la nueva izquierda será más proclive a la democracia que la barbarie productiva y tecnológica sobre la que se sustenta la visión de las derechas. Al menos en este punto queda claro como los tópicos que habitualmente eran considerados como problemas resueltos no lo son tanto y pueden y serán replanteados sobre la base de la actual crisis civilizatoria.

La democracia se convierte en el espacio medular para la reconstrucción ética. Incluso su profundización sería una manera de detener y eludir la lógica de los mundos sistémicos que todo lo quieren reducir. Aún dentro de la misma democracia se presentan disputas serias. A finales de los setenta, Poulantzas decía que en una época donde el Estado benefactor y autoritario estaba llegando a su clímax, la tendencia hacia el futuro para las democracias sería una tendencia regresiva hacia una mayor centralización⁸¹. La aspiración demócrata vista desde el punto de vista del capital sería una sociedad donde la complejidad política y

⁸¹ "El ocaso del parlamento, el reforzamiento del ejecutivo, el papel político que corresponde actualmente a la administración del Estado, constituyen ahora el tema habitual de los estudios políticos. Pero si constituyen los rasgos más evidentes de las transformaciones del Estado, también son los más difíciles de captar en su alcance real.

Estas transformaciones caracterizan al Estado desde el fin del capitalismo competitivo y los comienzos del capitalismo monopolista..." Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Pág. 265.

democrática se redujera al máximo. Lo que significa prever los cambios y las mutaciones que la sociedad vive y experimenta. Un sistema democrático con un partido dominante de masas, un partido de Estado o cuando más un bipartidismo regulado y modulado serían formas idóneas para las fuerzas que han visto la necesidad de reducir la democracia y sus márgenes de acción⁸². Además, ya sin el bloque del Este se pueden presentar más abiertamente las tendencias centralizadoras y reductivas que definen la política en los Estados capitalistas. La existencia de un partido de Estado en México o la tendencia centralista, autoritaria y antidemocrática de Yeltsin o Fujimori son males menores en la medida que garantizan el libre mercado. También en la historia de la democracia vista desde la óptica del capital, han ocurrido momentos históricos de excepcionalidad en que se rompen las reglas democráticas bajo el argumento de garantizar la existencia de la misma ¡democracia!

En la lógica del productivismo y de la subsunción al capital no hay viaje de retorno que no resulte más y más doloroso. En la visión ingenua del materialismo histórico, el desarrollo de las fuerzas productivas genera la ruptura con las relaciones que las contienen. La verdad es que el mismo proceso de crecimiento del mundo material hace que la condición del hombre esté más determinada y dependa de dicha circunstancia externa. El cautiverio del capital y de la lógica sistémica hace que la tendencia autónoma se diluya, a no ser dentro de los márgenes de la sociedad cristalizada. En ese sentido se tiende a la formación de una mayoría compacta, es decir, una tiranía de la mayoría que sustenta la reproducción del sistema. Los medios ideológicos y culturales que Gramsci había encontrado como una masa gelatinosa que hacía imperceptible la coacción estatal y la dominación, palidecen ante la forma de dominación actual donde se da una internalización de los mecanismos coactivos y reproductivos. Marcuse señalaba como hasta placereñía la población de los países avanzados en aceptar pasiva y obedientemente los imperativos de la sociedad capitalista⁸³. Por ello, la izquierda que es portadora de

⁸²"Las modificaciones actuales del Estado implican, en fin, la existencia y el papel particular de un partido dominante de masas, partido del Estado por excelencia. Papel que, en el caso de la alternancia bipartidista, incumbe sucesivamente a uno de los dos partidos. Pese a análisis superficiales, esta alternancia no modifica en nada el fenómeno actual de un partido del Estado dominante, estructuralmente necesario para el funcionamiento del estatismo autoritario. No ha sido la permanencia durante veinte años del gaullismo en Francia la causa principal del 'Estado UDR', aunque contribuyera a acentuar el fenómeno." Poulantzas, Nicos. *Ibid.* Pág. 285.

⁸³"La desublimación institucionalizada parece ser así un aspecto de la 'conquista de la trascendencia' lograda por la sociedad unidimensional. Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición (¡la diferencia cualitativa!) en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva. El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión permanente de la racionalidad tecnológica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer."

una propuesta de reorganización radical de la sociedad no ha ganado la lucha electoral. Salvo en el caso de Chile con la Unidad popular dirigida por Añende y que terminó en una represión de los militares y en el sabotaje de la derecha y franjas de la clase media acomodada, la tendencia de la izquierda es que logra acumular cierta votación y se convierte en un poder resistente y regulador de la lógica del capital, pero no logra dar el salto hacia la toma del poder y la transformación revolucionaria.

Y es que la sociedad moderna volcada hacia el progreso material y hacia la economía lo único que puede garantizar es una izquierda testimonial y moderadora del poder capitalista. Mientras no se transforme la misma estructura de las necesidades en que se desenvuelve el hombre y la mujer modernos, la izquierda sólo puede jugar un papel contestatario e incluso rearticulador y reorganizador de la sociedad segmentada y jerarquizada, que la lógica de la dominación y de la explotación generan. Negri ha llegado a decir que el siglo XX es un siglo en el que la estrategia reformista se ha agotado, como una reparación de los males de la modernidad burguesa y que ante ello existe un cierre de la posibilidad de la reforma y la moderación del régimen actual⁶⁴. Tal imposibilidad del reformismo vuelve a poner al orden del día la generación de un potencial subjetivo que rebase y supere las condiciones de la sociedad instituida.

No es en el terreno de la economía donde en dado caso la izquierda puede superar a la derecha. Si de lo que se trata es de acumular y de enriquecerse, la derecha ha configurado un universo que permite que los más azeados lo logren. La izquierda se reduce a garantizar una mayor distribución y equidad de la riqueza producida o a generar una economía más inclusiva y democrática que la que ha generado el discurso de la distinción y la competencia. Y si ello es así, la izquierda sólo va a la zaga de la productividad y del alto desarrollo que genera la sociedad capitalista. La postura distributiva e incluyente además se encuentra con la oposición de franjas poderosas del capital central, que no están dispuestas a que se presente dicha

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Págs. 99-100.

⁶⁴ "Justamente es sobre sus límites cómo el capitalismo, en la forma reformista que constituye la especificidad del siglo XX, en un instante de resplandor, se ha descubierto como imposible. Menos aquí, finalmente, al borde de una definición: el siglo XX es el capitalismo imposible. ¿Qué ha sido el reformismo? Abundancia en unos decenios, distribuida aquí y allá por la faz de nuestro planeta, Europa, Norteamérica y Japon, todo incluido, *chez nous* y *down under*. *El siglo veinte es el reformismo imposible*. Es decir, la imposibilidad de la única forma de capitalismo posible. A la revolución de Octubre, al siglo XIX que estabiliza el fruto de su ideología, sólo puede dar respuesta el reformismo. Pero el reformismo es imposible, luego a la revolución de Octubre no le responde nada. El siglo XX ha existido solamente para producir un sueño imposible. Luego, apresado en esta imposibilidad y sofocado en ella, él mismo es imposible. El siglo XX existe por cuanto existe el reformismo: él es sólo un relámpago, un breve resplandor, y aunque muy luminoso, sólo un paréntesis luminico en la noche." Negri, Toni. *Fin de siglo*. Pág. 52.

redistribución o dicho ajuste económico hacia abajo.

La cultura de izquierda tendrá que pisar el terreno sólido de la cultura y de las modificaciones silenciosas que están generando una crisis valorativa y existencial. En esta dimensión, la izquierda democrática puede ser una opción más creíble y sólida. Ya Bahro, cuando realizó la crítica al *socialismo real*, encontró que el potencial emancipatorio de las sociedades del este se encontraba en las áreas más vinculadas a la generación de cultura y conocimiento. En dichos grupos se había generado una conciencia excedente que quería superar el carácter subalterno en que se mantenía el conjunto de la sociedad⁶⁶. La conciencia subalterna es sustento de la heteronomía y la dependencia. La ruptura del orden del "socialismo real" debía negar desde su franja excedentaria. Desde entonces, Bahro empezó a presentar tópicos que ahora se han extendido en la cultura de la posmodernidad. Bahro señalaba que la era expansiva y externa estaba llegando a su fin, que se requería el inicio del viaje hacia adentro, la revolución cultural⁶⁷. Havel le ha denominado la revolución existencial. En diferentes corrientes aparece como la superación del mundo material y la entrada en la era de la sociedad postmaterial, de la conquista de una mejor calidad de vida. En ello la democracia es un vehículo cultural importante en la edificación de una sociedad que trascienda la materialidad construida. Desde la cultura democrática se puede reconstruir la economía. La disputa está en los modos de vida y existencia en que se desenvuelve la humanidad y la inhumanidad.

⁶⁶"No hay duda, empero, de que la masa de los individuos que trabajan en el aparato están impedidos, absorbidos en el esfuerzo del funcionar, incapacitados para el despliegue de la conciencia excedente y, en particular, de los intereses emancipatorios. La absorción es un proceso muy real de consumo y despilfarro de energía psicofísica. Mientras la sociedad sólo produzca escasa cualificación, una pequeña élite, el aparato absorberá la mayor parte de las energías y capacidades psíquicas liberadas por la producción directa y en gran parte podrá corromper al resto en la preparación de las condiciones de un ocio productivo o en el consumo parasitario" Bahro, Rudolf. *La alternativa*. Pág. 330.

⁶⁷"La fase extensiva de la humanidad toca de un modo u otro a su fin, en lo bueno o en lo malo. La especie puede seguir cualificando su base material, y así lo hará, pero por su supervivencia y por su sentido vital, ha de romper con la megalomanía, ha de aprender respeto colectivo hacia el contexto natural, al que hasta ahora ha aportado más destrucción que mejoras. Ha de proseguir su ascensión como un 'viaje hacia adentro'. El salto al reino de la libertad sólo es pensable sobre la base de un equilibrio entre la especie humana y el entorno natural, cuya dinámica se desplaza decididamente hacia lo cualitativo y subjetivo. Si no se consigue organizar la sociedad de manera que pueda encaminarse a tiempo en esta dirección, no tardará en verse obligada a ello, pero bajo los golpes de catastróficos hundimientos civilizatorios, bajo el signo de bárbaras luchas y dictaduras." Bahro, Rudolf. *Ibid.* Págs. 276-277.

CAPITULO 5: EL TUTELAJE DEMOCRATICO

5.1.- El individuo masificado.

Gramsci realizó una división de los modernos príncipes. Concebía que todos los partidos políticos modernos se estructuraban en torno a un elemento central y dirigente que era el núcleo decisivo. De este cuadro básico se derivaba una franja intermedia de dirigentes y líderes que eran vehículo de transmisión de la política central y franja receptora de las necesidades e inquietudes de la base partidaria. Dicha base, conformada por la masa de militantes, es una franja más bien pasiva que muestra su apoyo a la política del núcleo central y de las franjas intermedias, pero que es incapaz de generar una visión de largo alcance. Su cohesión depende del núcleo central¹. Un puñado de hombres claros y definidos pueden dar origen

¹ "Cuando un partido deviene 'necesario' históricamente? Cuando las condiciones para su 'triumfo', para su ineludible transformarse en Estado están al menos en vías de formación y dejan prever normalmente su desarrollo ulterior. Pero en tales condiciones, cuándo se pueda decir que un partido no puede ser destruido por los medios normales? Para responder es necesario desarrollar un razonamiento: para que exista un partido es preciso que coexistan tres elementos fundamentales (es decir tres grupos de elementos):

1) Un elemento indefinido, de hombres comunes, medios, que ofrecen como participación su disciplina y su fidelidad, mas no el espíritu creador y con alta capacidad de organización. Sin ellos el partido no existiría, es verdad, pero es verdad también que el partido no podría existir 'solamente' con ellos. Constituyen una fuerza en cuanto existen hombres que los centralizan, organizan y disciplinan, pero en ausencia de esta fuerza cohesiva se dispersarían y se anularían en una hojarasca inútil. No es cuestión de negar que cada uno de estos elementos pueda transformarse en una de las fuerzas de cohesión, pero de ellos se habla precisamente en el momento en que no lo son y no están en condiciones de serlo, o si lo son actúan solamente en un círculo restringido, políticamente ineficaz y sin consecuencia.

2) El elemento de cohesión principal, centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas contarían cero o poco más. Este elemento está dotado de una potente fuerza de cohesión, que centraliza y disciplina y sin duda a causa de esto está dotado igualmente, de inventiva (si se entiende 'inventiva' en una cierta dirección, según ciertas líneas de fuerzas, ciertas perspectivas y también ciertas premisas). Es verdad también que un partido no podría estar formado solamente por este elemento, el cual sin embargo tiene más importancia que el primero para su constitución. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes. Tan es así que un ejército ya existente

a un partido político y presentar una propuesta de reforma moral y social de una nación, pero la masa de simpatizantes y adherentes no pueden cohesionarse por sí solos. Cualquier proceso de formación de un partido político que parte de una base militante o de una masa determinada, tiene que conformar una planta de cuadros que le den dirección y conducción a la organización naciente. Hasta en la visión menos rigurosa de la estructuración de la política, es necesario contar con cuadros que la estructuren. Es decir, se tiene que formar una columna vertebral que defina el organismo político.

Éste es uno de los dilemas de la cultura democrática. La existencia de minorías elucidadas y definidas en torno a las cuales se organizan y se movilizan las masas populares, quiere decir que la democracia como ideal de autonomía individual y de crecimiento cultural de la sociedad está aún lejos de ser alcanzada, ya que contamos con una minoría activa y mayorías pasivas y complacientes. El proceso de individuación que ha acompañado el proceso democratizador ha tenido alcances limitados y ni siquiera ha llegado a franjas mayoritarias de la sociedad actual. El hombre-masa es un producto de la industrialización capitalista y de la producción en serie en la que los *mass media* y la igualación hacia el centro, dan como resultado a un hombre socializado que ha escapado al aislamiento individualista y prepolítico del hombre natural. El hombre masa es un producto de la individuación de la modernización, ya que incorpora al hombre a los procesos sociales y colectivos en donde se instituyen fuerzas impersonales y se autonomizan de tal modo que conforman un vínculo heterónimo con los individuos-hombres asociados. El hombre de la modernidad es más que nunca un producto social, que ha internalizado y asumido pautas y formas de entender la vida o la política por vías formales e institucionales (la familia o la escuela) de socialización, o por mecanismos ocultos de conformación de la normalidad social (el *pathos* cultural). El hombre natural resulta una robinsonada ante la socialización de nuestra era. El plexo sobre el que se conforma la individualidad y la personalidad es tan fuerte que la toma de distancia del individuo o la individuación se asienta sobre un vínculo conflictivo con la socialización.

La pérdida de la calidad en la cuantificación, la debacle de la excelencia y la igualación política conforman la anonimidad política. Todo resulta igual y la diferencia se diluye ante la producción en serie y ante la gestación de productos masificados. En la fábrica se instituye el sistema de producción masiva en el que el trabajo

sería destruido si le llegasen a faltar los capitanes, mientras que la existencia de un grupo de capitanes, acordes entre sí, con fines comunes, no tarda en formar un ejército aún donde no existe.

3) Un elemento medio, que articula el primero y el segundo que los pone en contacto, no sólo 'físico' sino moral e intelectual. En la realidad, para cada partido existen 'proporciones definidas' entre estos tres elementos y se logra el máximo de eficacia cuando tales 'proporciones definidas' son alcanzadas." Gramsci, Antonio. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Págs. 47-48.

individual, artesanal e independiente cede el paso al trabajo colectivo, industrial y heterónomo. Los productos dejan de ser resultado de la elaboración particular y del esmero individual del creador. La profundización de la disociación entre el trabajador y el proceso de trabajo se expresa en la producción de mercancías indiferenciadas, intercambiables, masificadas. El proceso de producción de alta industrialización se reproduce en la formación de la cultura y de la individualidad moderna. El plexo sobre el que se conforma el individuo asociado es el de la masificación, el de la edificación de una cultura de lo efímero, de lo intercambiable, de lo pasajero. La masa es una entidad compacta donde el plexo colectivo de la estandarización se puede percibir. Es más fácil el control de una muchedumbre que el de un individuo aislado y esclarecido, ya que en tanto la primera se puede sustentar en la reafirmación de su subordinación heterónoma al plexo disciplinario, el individuo asociado que logra superar la compactación puede tomar distancia de su realidad y producir una visión alternativa de lo existente. La masificación y estandarización social reafirman la incompetencia de las mayorías y dejan entrever una de las grandes promesas incumplidas y de los puntos débiles de las democracias del siglo XX.

Castoriadis ha dado una interesante descripción de lo que se entiende por autonomía y por una auténtica perspectiva de individuación democrática. Señala que la autonomía es el momento en que los hombres podemos dominar a las fuerzas impersonales, inconscientes e instintivas de las que podemos ser prisioneros². El poder decir yo quiero, yo pienso, yo deseo, son momentos de

²Freud proponía como máxima del psicoanálisis 'Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo' (*Wo es war, soll Ich werden*). Yo es aquí, en primera aproximación, el consciente en general. El Ello -propiamente hablando: origen y lugar de las pulsiones ('instintos')- debe ser tomado en este contexto como representando el inconsciente en el sentido más amplio. Yo, conciencia y voluntad, debo tomar el lugar de las fuerzas oscuras que 'en mí' dominan, actúan por mí -'me actúan' como decía G. Groddeck. Estas fuerzas no son simplemente -no son tanto, volveremos sobre ello más abajo- las puras pulsiones, libido o pulsión de muerte, sino que es su interminable, fantasmática y fantástica alquimia y, sobre todo, las fuerzas de formación y de represión inconscientes, el Super-yo y el Yo inconsciente. Una interpretación de la frase se hace enseguida necesaria. Tengo que tomar el lugar del Ello -lo cual no puede significar ni la supresión de las pulsiones, ni la eliminación o la reabsorción del inconsciente. Se trata de tomar su lugar en tanto que *instancia de decisión*. La autonomía sería dominio del consciente sobre el inconsciente. Sin perjuicio de la nueva dimensión revelada en profundidad por Freud, es el programa, desde hace veinte siglos, de la reflexión filosófica sobre el individuo, a la vez el presupuesto y la conclusión de la ética tal como la vieron Platón o los estoicos, Spinoza o Kant. (Es de incommensurable importancia en sí, pero no en esta discusión, el que Freud propusiera una vía eficaz para alcanzar lo que para los filósofos había quedado como un 'ideal' accesible en función de un saber abstracto.) Si a la autonomía, a la legislación o a la regulación por sí misma se opone la heteronomía, a la legislación o a la regulación por otro, la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de

individuación siempre y cuando se tome distancia de los poderes de la otredad, de lo indeterminado, de lo oculto, que aun a pesar de que creemos que decidimos por nosotros mismos en realidad lo hacemos inducidos, influidos, determinados por fuerzas ajenas. La base de la enajenación es esta incapacidad para regular y moderar la otredad, que es la fuerza extraña y ajena que se puede tornar compulsiva y opresiva". El ejercicio de la libertad sólo es posible si la autonomía se conquista en términos de la conformación de una individualidad enriquecida, capaz de distanciarse de los grandes poderes fácticos que dominan y permean la vida de las masas y de su plexo colectivo. Mientras la humanidad se sustenta en una conquista autónoma o medianamente autónoma de una minoría lúcida y en la existencia de una masa compacta que no puede elevarse y que gira en torno a las expectativas generadas por la élite dirigente, la democracia será un ideal tan distante como el socialismo. La democracia se construye sobre la igualdad y la equidistancia de hombres y mujeres autónomos y libres, no sobre la rotación de élites que pueden tender lazos heterónomos con la masa compacta. La existencia de las masas compactas es un fenómeno propio de la era de industrialización en serie y ha acompañado la mutación de los clubes políticos y los partidos de cuadros en partidos de masas.

La izquierda llegó a caer en la confusión de identificar todo proceso individual como expresión de la cultura burguesa y toda manifestación de colectivismo como representación de una sociedad superior. La experiencia del socialismo real ha dejado claro que el socialismo sólo se puede sustentar en la libertad y la democracia. El colectivismo forzado y la masificación igualitarista, no son muy distintos de las formas de estandarización social que Occidente ha desarrollado. La diferencia es de matiz ya que los vehículos de socialización y masificación del bloque oriental tenían un color gris y poco llamativo. A no ser por ello, la semejanza es múltiple. Michels citando a Shaw, decía que la democracia elitista creaba idólatras más que ídolos, hombres que desean escuchar la voz del amo, que forman nuevos líderes, ya que éstos son los que les dan la sensación de la comunión y del

otro que yo." La Institución imaginaria de la sociedad, Tomo 1. Págs. 173-174.

³"¿En qué sentido puede decirse que la regulación por el inconsciente es la ley de otro? ¿De qué otro se trata? De otro literalmente, no de 'otro Yo' desconocido, sino de otro en mí. Como dice Jacques Lacan, 'el inconsciente es el discurso del Otro', es, en una parte decisiva, el depósito de los puntos de vista, de los deseos, de las ubicaciones, de las exigencias, de las esperas -de las significaciones asignadas al individuo por los que lo engendraron y criaron a partir del momento de su concepción, e incluso antes. La autonomía se convierte entonces en: mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: hablar por mí. Esta elucidación indica enseguida la dimensión social del problema (importa poco que el Otro del que se trata al comienzo sea el otro parental 'estrecho'; por una serie de articulaciones evidentes la pareja parental remite finalmente a la sociedad entera y a su historia)." Castoriadis, Cornelius. La Institución imaginaria de la sociedad, Tomo 1. Págs. 174-175.

vínculo social⁴. Se ha pensado que la sociedad burguesa sólo produce individualidad y que a diferencia de los regímenes del "socialismo real" las salidas individuales son posibles en el capitalismo. Eso es cierto sólo en parte, ya que la producción de individuos no es, en tanto riqueza, vastedad y capacidad sino en cuanto su carácter masivo. Se generan individuos y hombres masa, es decir, normalizados, subordinados y sometidos a la sociedad disciplinaria. Foucault encontró en el Panóptico de Bentham la figura clásica de la sociedad disciplinaria⁵.

⁴"Las masas experimentan una necesidad profunda de prosternarse, no solo ante grandes ideales, sino también ante individuos que personifican a sus ojos aquellos ideales. Su adoración por estas divinidades temporales es tanto más ciega cuanto más rústicas son sus vidas. Hay una verdad considerable en las frases paradójicas de Bernard Shaw, quien define a la democracia como una colección de ídólatras, para distinguirla de la aristocracia, que es una colección de ídolos. Esta necesidad de rendir culto suele ser el único elemento permanente que sobrevive a todos los cambios de ideas de las masas. Los obreros industriales de Sajonia han pasado durante los últimos años del protestantismo ferviente al socialismo. Es posible que en el caso de algunos de ellos la evolución se haya acompañado de una inversión completa de todas sus valoraciones morales e intelectuales anteriores; pero es seguro que aunque hayan eliminado de sus reliquias domésticas la imagen tradicional de Lutero, esto ha sido solo para reemplazarla por la de Bebel. En Emilia, donde el campesinado experimentó una evolución similar, la oleografía de la Santísima Virgen ha cedido su lugar a otra de Prampolini; y en el sur de Italia, la fe en el milagro anual de la licuefacción de la sangre de San Genaro, ha declinado ante una fe en el milagro del poder sobrehumano de Enrico Ferri, 'el azote de la camorra'. Entre las ruinas del viejo mundo moral de las masas queda intacta la columna triunfal de la necesidad religiosa. A menudo se comportan con sus líderes de la misma manera que el escultor de la antigua Grecia, quien después de modelar a Júpiter Tonante, se prosternaba en adoración ante la obra de sus propias manos. La megalomanía puede aparecer en el objeto de tal adoración. La presunción desmedida, que no carece de su lado cómico, asoma a menudo en líderes populares modernos; no depende únicamente de que sean hombres hijos de sus propias obras, sino también de la atmósfera de adulación donde viven y respiran. Este desborde de propia estimación por parte de los líderes adquiere una poderosa influencia de sugestión que confirma la admiración de las masas por sus líderes, y resulta así una fuente de poder acrecentado." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Págs. 108-109.

⁵El Panóptico de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir

Los hombres son aislados, individualizados, forzados a la distancia pero dentro de una serie de cánones normales que los hacen ser partes de la masa. Sólo el poder los puede ver, vigilar y castigar a todos, en tanto los individuos encerrados en sus celdillas particulares no pueden ver al poder y ni siquiera logran establecer la comunicación con sus iguales. Esta figura de omnipresencia del poder y la disciplina reduce al individuo a una figura pasiva, creada y vigilada desde la cúspide, tal cual integrante de la masa compacta. Dicha masa se rompe para dar lugar a individuos normalizados, solitarios e incomunicados pero insertos dentro de una socialización que los hace presentarse como idénticos. La sociedad disciplinaria no ha creado subjetividad ni ha conformado individualidades creativas y dueñas del mundo, sino seres incapaces de revertir su dependencia.

El caso más sonado donde se quiso invertir el vínculo piramidal aplicando una línea de masas lo fue el maoísmo, y en particular la Revolución cultural china, de modo que las masas debían jugar el papel central de la historia. La masificación llegó a extremos de igualación y de construcción de un plexo colectivo del que era imposible retirarse, so pena de caer dentro del calificativo de "contrarrevolucionario". Millones de chinos vestían igual, adoraban al mismo hombre, crearon un horizonte de normalidad inusitado que generó formas de despotismo mayoritario en el que la individualidad estaba completamente subsumida en la heteronomía del gran timonel. Al igual que en el panóptico disciplinario, a la masa compacta sólo la podía aglutinar y cohesionar la cúspide de la pirámide. Los momentos de ascenso masivo en la revolución cultural, de crítica al partido y a la dirección política, sobrevienen como respuestas a las señales que el gran jefe ha dejado. La figura del líder y del jefe máximo es un signo muy expresivo de la institución normalizada de la sociedad y de la dilución de la individualidad en la existencia de un plexo colectivo que funge como fuerza impersonal, como manifestación de la otredad que no podemos contener y que en el peor de los casos no queremos contener ya que la necesitamos. Internalizar la dominación es precisamente hacer propia y necesaria la voz del amo y del jefe.

El dilema entre socialización e individuación sólo puede ser resuelto positivamente si se supera el universo del hombre masificado y estandarizado, es decir, si la socialización produce hombres libres y autónomos y si es a su vez resultado de la confluencia de un proceso democrático donde hombres que potencian su capacidad y su potencialidad libremente, aportan e incorporan a la socialización su particular punto de vista del mundo. La cultura burguesa ha creado un mito de la actual

desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones -encerrar, privar de luz y ocultar-; no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa." Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Págs. 203-204.

individualidad, ha pensado que puede sostener por mucho tiempo la idea de que los hombres de la actualidad pueden elegir y en verdad tienen los elementos para hacerlo. Uno de los puntos de vista del democratismo vulgar es el que quiere hacer creer que la mediocridad actual, el mal gusto, la degradación humana, la creciente insensibilidad social o la internalización de la dominación sistémica, son realidades producto de la libre elección de los hombres de la época. Cualquier proceso democratizador hacia el futuro tiene que partir de una crítica de la normalización existente y de la mayoría compacta y sin intersticios, ya que resulta sospechosa y peligrosa por la excesiva unanimidad reinante. Detrás del creciente individualismo de los noventa existe una creciente diferenciación dentro de los marcos de un universo cristalizado. Sólo invirtiendo el vínculo humano con los poderes heterónomos se puede construir una sociedad sustentada en la libre asociación.

En el panóptico benthamiano la cohesión no depende de los individuos aislados y solitarios sino del poder central. La diferenciación parcelaria, si bien no crea riqueza subjetiva si conforma la división entre los iguales, los obliga a asumir la distancia y la diferencia, pero no sobre un crecimiento verdadero de la potencialidad individual sino sobre el trasfondo de una normalidad colectiva y masiva. La voz del poderoso o de las figuras clave de la pirámide son la sensación de sociedad y de aglutinamiento que se pueden presentar. El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad comunicativa consiste precisamente en terminar con la parcelación y fragmentación de la sociedad que ha creado una individualización competitiva y asocial. Se trata de lograr que los iguales que en la prisión del panóptico no se pueden comunicar entre sí, lo hagan y se reconozcan como parte de una sociedad sin necesidad de esperar al poder vertical. Es decir, que el poder vigilante se torne prescindible en la medida que las celdillas disciplinarias se han abierto y los iguales y equidistantes se pueden comunicar entre sí prescindiendo del poder vertical e incluso superándolo. Tal es la disyuntiva que nos presenta la era comunicativa en relación a la individuación, ya que el potencial técnico acumulado puede ser utilizado para lograr formas de comunicación y saber de corte horizontal que quiebren la estructura piramidal del panoptismo tan propio de la era disciplinaria y del individuo masificado y normalizado.

Los vínculos comunicativos horizontales son una ruptura de la mayoría compacta y es la apertura de intersticios en el poder vertical para la formación de poderes difusos y democráticos que se extienden por toda la sociedad. La individuación que se puede formar es potencialmente superior a la individualidad masificada en la medida que la formación del individuo no es sólo un resultado de la división creada hacia los de abajo, sino que puede ser un producto de la autonomización y del control que cada hombre puede generar con los poderes heterónomos. En la cúspide de la pirámide se encontraba el líder y el hombre fuerte que se hacía más indispensable en tanto mayor era la incapacidad de las masas para contruir un poder desde abajo. La formación del sujeto comunicativo nos ilustra sobre el potencial que se está formando en la sociedad de alta modernidad, donde los vehículos de conformación de objetividad social (los *mass media*) pueden ser utilizados como instrumentos de creación de un poder social y comunicativo equidistante de alto contenido democrático. La formación de una nueva especie, proclive a la democracia avanzada, volvería inviable toda la envoltura de la política

actual ya que el potencial ascendente no se identificaría con formas del ejercicio del poder propias de una sociedad sustentada en la heteronomía y la dependencia.

5.2.- La democracia elitista.

Desde la Revolución francesa hasta la segunda mitad del siglo XIX, la idea de democracia está asociada a las ideas de socialismo y revolución. La democracia revolucionaria y radical europea, hizo de la lucha por la ampliación del sufragio y por la constitución de un Estado político popular, la base de su plataforma. Los autores liberales van aceptando paulatinamente la posibilidad de generar un régimen político inclusivo y la configuración de una ciudadanía ampliada y extendida. La lucha por el sufragio universal y su ampliación es el eje sobre el que se sustenta el proceso democratizador en el Siglo XIX, e incluso llega hasta el presente siglo. El proceso de extensión de la democracia política se ha expresado como la ampliación de la ciudadanía hacia las capas pobres de la población, las mujeres, los jóvenes y las minorías étnicas. La idea de ciudadanía se ha vuelto más flexible y todo indica que ha alcanzado su límite. Como lo dice Dahl, ninguna democracia es completamente inclusiva ya que se le coartan los derechos políticos, por lo menos, a los menores de edad⁶ y a los incapacitados mentales. El discernimiento y la capacidad de juicio es una condición primordial e indispensable para otorgar la ciudadanía.

Por la existencia de dicho límite absoluto, el proceso inclusivo de la democratización que se abrió en el siglo XVIII ha entrado en una etapa definitiva. Todavía en la segunda mitad del presente siglo, en países como Suiza o Estados Unidos, se tenía una visión excluyente de la ciudadanía, ya que por el sexo o el color se negaba la ciudadanía a franjas importantes de la población⁷. Ya autores

⁶"El conjunto de personas a quienes es aplicable este principio podría denominarse el demos, el *populus* o la ciudadanía. Sus miembros son *ciudadanos plenos* (en aras de la brevedad, de ordinario los llamaré simplemente 'ciudadanos'). Hemos supuesto en forma provisoria que el demos incluye a todos los integrantes de la asociación, o sea, que todo miembro es también un ciudadano pleno; no obstante, es posible que algunos miembros a quienes se obliga a obedecer las reglas de la asociación son empero excluidos del demos, y por tanto no son ciudadanos plenos. Un ejemplo obvio es el de los niños." Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Pág. 121.

⁷"Tras la primera guerra mundial el número de democracias aumentó de tres a diez (con algunas restricciones en el caso de Canadá y Finlandia), y el de democracias masculinas de cinco a catorce. Para 1939, no obstante, el número había disminuido a ocho y once, respectivamente. El gran auge de la democracia vino tras la segunda guerra mundial, manteniéndose sólo el rexismo suizo y el racismo de Estados Unidos hasta los años setenta. La conclusión parecería ser que la democracia burguesa es en gran medida un logro marcial." Therborn, Göran.

como Stuart Mill, si bien sugerían el establecimiento de un voto diferenciado, habían reconocido que la existencia del sufragio y su extensión era una condición básica para la formación de una ciudadanía activa y responsable⁸. Sólo en la medida que se reconocieran los derechos políticos en los Estados nacionales, se podían conformar gobiernos representativos sujetos a la vigilancia y al veredicto ciudadano.

Convendría destacar que el tránsito y el acercamiento del liberalismo hacia la democracia es muy cercano al proceso de extensión y conformación de ciudadanía extendidas. Desde el momento que la democracia deja de estar identificada con el tumulto callejero y con las asonadas populares, las diferentes corrientes y tendencias políticas buscan la manera de identificarse y mimetizarse ante la nueva circunstancia emergente. Tocqueville representó muy claramente la intención de la cultura aristocrática por dejar su huella dentro de las nuevas tendencias democratizadoras y resistir desde dentro de la nueva realidad política. Tocqueville veía a la democracia como un proceso inevitable que nada ni nadie podía detener, por lo que trató de modularla y regularla. Dicha mimetización va a ser una característica de la sociedad moderna, de modo que hasta las corrientes más conservadoras han tratado de adherirse al discurso y a la práctica democrática desde su muy peculiar punto de vista.

La extensión del sufragio hacia los obreros en el siglo XIX, hizo nacer los grandes partidos socialistas y de masas que representaban y se identificaban con una clase específica. Ante ello, los partidos del *orden* dejan su carácter elitista y se ven obligados a desarrollar una política de masas. A lo largo del siglo XX, al parejo de la extensión del sufragio y de la gestación de una ciudadanía masificada, los partidos conservadores han realizado una gran transformación en la cual se han habituado a la política de masas y han traspasado las fronteras clasistas en las que se sustentó el primer democratismo. En dirección inversa, al definir Engels la línea estratégica de la II Internacional que después sería la base de la socialdemocracia,

Dominación del capital y aparición de la democracia. Cuadernos Políticos # 23. Pág. 29.

⁸ "No se resuelve limitando el sufragio, lo que implica que alguna porción de los ciudadanos sea despojada de su parte en la representación. Uno de los principales beneficios del Gobierno libre es que la educación de la inteligencia y de los sentimientos desciende hasta las últimas filas del pueblo cuando se le llama a intervenir en los actos que se relacionan con los grandes intereses del país. He insistido tanto sobre este punto que si hablo de él nuevamente es sólo porque hay pocas personas que parezcan dar a ese efecto de las instituciones populares toda la importancia que merece. Créese que es quimérico esperar tanto de causa que se juzga tan ligera y mirar como instrumento poderoso de progreso mental el ejercicio de los derechos políticos por los trabajadores manuales. Sin embargo, a menos que sea pura quimera la difusión de una verdadera cultura intelectual en la masa de la comunidad he ahí el único camino de llegar a ella..." Stuart Mill, John. *Del gobierno representativo*. Pág. 101.

se refería al proceso de extensión del sufragio como la ampliación del sufragio obrero, de tal modo que la igualación del obrero y el capitalista ante la urna, podría ser favorable para una estrategia de transición, ya que la tendencia progresiva sería hacia la acumulación de la fuerza de la socialdemocracia. El crecimiento del voto obrero y popular permitiría el aislamiento de los partidos conservadores⁹. En ese momento las clases dominantes no necesitan aún de un partido electoral, ya que el Estado mismo funge como aparato e instrumento político de dominación. Engels aún no visualizaba el transformismo que operaba en el Estado y la adaptación que los partidos del orden realizaban ante la democracia emergente.

Los cambios sobrevendrán progresivamente. En la medida que la socialdemocracia avanza, la estrategia electoral de los partidos burgueses tiende a modificarse. Los partidos socialdemócratas, en tanto, presentan avances en materia electoral y, a pesar de ello, no resuelven la cuestión de la transición. Se empiezan a entrapar en la estrategia acumulativa que habían diseñado. Dentro de la socialdemocracia europea se da un proceso de oligarquización que es consustancial a la organización vertical que se instaura¹⁰. No sólo los partidos conservadores inician un proceso de acercamiento hacia las masas por la política electoral, sino que los partidos socialdemócratas inician un proceso de conservadurización que va mellando la estrategia y la perspectiva revolucionaria. La formación de una estructura vertical, de un destacamento organizado, y la visión de que se tienen avances sustanciales dentro de los marcos de la democracia electoral, hacen que los partidos de la socialdemocracia al inclinarse hacia el centro, temen el asalto al poder ya que se piensa en lo que se puede perder de asumir una perspectiva más radicalizada.

⁹"Después de la revolución del 48, Engels decía que se había agotado la era de las barricadas: "Pero con este eficaz empleo del sufragio universal entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo, método de lucha que se siguió desarrollando rápidamente. Se vio que las instituciones estatales en las que se organizaba la dominación de la burguesía ofrecían nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. Y se tomó parte en las elecciones a las dietas provinciales, a los organismos municipales, a los tribunales de artesanos, se le disputó a la burguesía cada puesto, en cuya provisión mezclaba su voz una parte suficiente del proletariado. Y así se dio el caso de que la burguesía y el gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales." Engels, Federico. *Introducción a La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Marx, Engels, *Obras Escogidas, Tomo III*. Pág. 201.

¹⁰"El aburguesamiento del partido es un hecho incuestionable, pero encontraremos sus causas en un proceso muy diferente del ingreso de unos pocos centenares de miembros de la clase media en la organización del proletariado militante. La principal de estas causas es la metamorfosis que ocurre en los líderes originarios de la clase trabajadora, con el aburguesamiento consiguiente de toda la atmósfera en que se desenvuelven las actividades políticas del partido." Michels, Robert. *Los partidos políticos, Tomo 2*. Pág. 65.

La tendencia que se presenta en la actualidad, en el sentido de como los partidos buscan el centro político y las posturas moderadas, no es exclusivo de los ochenta y noventa; en realidad, es propio de los momentos de estabilización de la democracia. Por qué? Porque la formación de la medianía colectiva que sugirió Tocqueville, modera los extremos y logra una igualación hacia el centro. En este proceso se da una mutua mimetización de las fuerzas y corrientes políticas. En la actualidad se puede hablar de la extensión de los partidos "coge todo", como ha mencionado Offe, que consisten en ganar todo tipo de electorado¹¹. Los partidos conservadores han ido a la búsqueda del voto popular y no han escamoteado ningún tipo de discurso para lograrlo, en tanto los partidos de izquierda han buscado el acercamiento con los grupos empresariales y han generado un discurso hacia las capas medias, lo cual los ha acercado al liberalismo y al democratismo legal y los ha hecho alejarse de toda dimensión revolucionaria. Hasta ahora jamás se ha votado masivamente por una revolución.

El proceso de constitución de los partidos ha sido la clave para la formación de una democracia elitista, que ha dejado atrás muchos tópicos de la cultura democrática clásica y antigua y nos ha puesto sobre otra realidad. En la visión clásica existía la

¹¹"Las razones de que los partidos políticos atraigan y absorban cada vez menos las energías políticas de la gente son numerosas. Una de ellas es la diseminación de la estrategia del partido 'coge-todo', cuya meta es conseguir votos de cualquier zona, negando cualquier base clasista para su programa y su política. La contradicción resultante es un nivel de faccionalismo y tendencias centrifugas altamente incrementado *dentro* de partidos tanto de izquierdas como de derechas, que a juicio del votante conduce a una pérdida de identidad en los partidos, y a la impresión de que las diferencias existentes *dentro* de los partidos superan a las existentes *entre* partidos. Los sociólogos políticos han mostrado también que cuanto más se aproxima un partido al modelo 'coge-todo' -esto es, cuanto más *amplio* sea el espectro del apoyo electoral que trata de obtener- más *restringido* es el espectro de orígenes sociales a partir del cual tienden a ser reclutados sus líderes, miembros parlamentarios y personal del gobierno. Esto se debe a una poderosa tendencia a la profesionalización de las carreras políticas, que son accesibles a segmentos cada vez menores de la estructura social. Esta composición altamente no representativa del liderazgo en los partidos tiende a disminuir la fiabilidad de los partidos políticos. Muchos observadores coinciden en que se ha producido una inversión de los partidos gobernantes en su relación con el ejecutivo estatal. Si bien se supone que serán instrumentos de dirección y control, proporcionando orientación política a la conducta del gobierno, a menudo parecen trabajar más eficazmente en la dirección opuesta, funcionando como una especie de relaciones públicas para el particular gobierno que sólo nominalmente 'controlan'. Dentro de muchos partidos europeos occidentales -democráticos, liberales y conservadores- empezamos a ver preocupación por el modo de restaurar la confianza del electorado en que los partidos políticos son, en efecto, organizaciones apropiadas y operativas a las cuales puede dirigirse el pueblo para transmitir al aparato político sus intereses y demandas políticas particulares." Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Págs. 159-160.

equidistancia y la formación de un consenso sobre la discusión en el demos. La estructura del demos antiguo era horizontal y transparente. La política moderna es piramidal y elitista. En gran medida, la cultura aristocrática se ha reproducido sobre la base de la democracia y la ha marcado¹². La democracia vigente hasta la primera mitad del siglo XIX se identificaba con el movimiento emergente y horizontal que dió lugar a la cultura socialista, en tanto la democracia que se ha ido depurando desde finales del siglo pasado, es un proceso de distanciamiento y alejamiento del pueblo y del tercer Estado revolucionario. Desde Tocqueville hasta Ortega y Gasset existe una preocupación y un temor por la rebelión de las masas, por la participación de las mayorías. El temor a las masas va a ser el tópico de la cultura democrática que se instituye desde fines del siglo pasado y se ha convertido en la figura hegemónica y dominante. Aunque Bachrach ha mencionado que la identificación entre liberalismo y democracia en la era expansiva del sufragio era común y se apoyaban en la clase media y las clases trabajadoras, autores como Tocqueville ya reflejan la preocupación ante el ascenso de los hombres de abajo¹³.

La sustitución de las masas y del pueblo por élites organizadas, es la clave para la existencia de una democracia restringida. En la democracia elitista la participación popular se limita a la elección y selección de las élites cada período electoral. Después del momento electoral la ciudadanía se retrae hacia la pasividad política y son las élites la que gobiernan. En la democracia antigua se contaba con un autogobierno instituyente y en la cultura democrática clásica el tema del autogobierno y la soberanía popular es capital. Para el democratismo elitista se ha terminado el autogobierno popular y el pueblo no gobierna, sólo elige y opta entre las élites que cumplen la función gubernamental. Incluso habría que preguntarse qué tantas posibilidades de elección real tiene el individuo ciudadano en las condiciones actuales. Sin la existencia de una visión esclarecida, la elección misma puede ser inducida desde el poder. La democracia preelitista era de abajo hacia arriba, en tanto la democracia elitista es de arriba, de la cúspide de la pirámide hacia abajo. Las élites buscan la diferencia ante las masas. La formación de una cultura de especialistas y de hombres avezados en el gobierno es un síntoma muy

¹²"Podemos resumir el argumento diciendo que en la vida partidaria moderna la aristocracia se complace en presentarse con apariencia democrática, en tanto que la sustancia de la democracia se impregna de elementos aristocráticos. Por una parte tenemos a una aristocracia con forma democrática, y por la otra a la democracia con contenido aristocrático." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Pág. 55.

¹³"Entre los liberales contemporáneos se pone de manifiesto la tensión entre liberalismo y democracia -entre la libertad de estar solo y la libertad de participar en decisiones que afectan a uno mismo y a la comunidad-. Hasta hace poco, las obras de Tocqueville se consideraban históricamente 'anticuadas'; hoy, su tesis acerca del efecto pernicioso del igualitarismo sobre una sociedad libre es seriamente analizada por todos los estudiosos de la democracia." Bachrach, Peter. Crítica de la teoría elitista de la democracia. Pág. 53.

importante de la toma de distancia de la élite ante la masa.

La democracia elitista lleva a sus últimas consecuencias la crítica a la democracia revolucionaria y a toda forma de democracia popular. En los momentos revolucionarios y convulsivos, el papel de las masas y del pueblo son determinantes para fijar el derrotero del proceso político. En los momentos de estabilización e institucionalización sobreviene la diferenciación de la élite con respecto a la masa y el alejamiento de ésta de la actividad política. El temor a las masas es un tema recurrente cuando existe la figura del tumulto y de la movilización popular. El aristocratismo de viejo cuño se expresa en el desdén hacia los plebeyos y en la actitud recelosa ante la democratización y la elevación de los hombres de abajo. Se defienden privilegios y se enfatiza la calidad. La cuantificación de la democracia introduce un elemento inesperado y molesto, ya que se transita del reconocimiento a la excelencia al culto de la mayoría numérica. La deificación del pueblo corresponde a los momentos epopéyicos y revolucionarios, donde las masas populares tomaron un papel destacado en la destrucción y en la crítica a la sociedad antigua.

Pero la teoría elitista no sólo abreva de esta vertiente aristocratizante, ya que también se manifiesta en el desencanto y en la desilusión ante el hombre común y corriente. A lo largo del siglo XX se han sucedido momentos donde las mayorías han votado por opciones regresivas o han sido portadoras de un punto de vista complaciente y conformista¹⁴. La vieja tiranía de la mayoría, caracterizada por la

¹⁴Bachrach ubica diferentes momentos en que se manifiesta la fusión de la masa con ideologías que considera antidemocráticas, y concibe que la posguerra es el inicio del mayor desencanto ante el hombre común: "Con la reacción de posguerra y el auge del maccarthismo en Estados Unidos, la fe democrática en el hombre común, si no se hizo trizas, al menos se vio sometida a serias vacilaciones. La generalizada alianza entre los trabajadores y los partidos comunistas en Francia e Italia, y el apoyo recibido por Perón en la Argentina y por Salazar en Portugal, pueden desestimarse en cierta medida, si nos atenemos a las tesis de Becker y Lerner, pero la permanente amenaza a la libertad en estos ámbitos era un nuevo y peligroso fenómeno. Porque, a diferencia de las Leyes de Extranjeros y de Sedición y de las redadas policiales de Palmer, McCarthy no recibió fuerte oposición de ningún sector de la sociedad; en lugar de ello, contó con la venia tácita -si no el apoyo activo- de un número incómodamente grande de personas pertenecientes a todos los estratos sociales. Lo más desconcertante es que la reacción maccarthista tuvo lugar en un período de relativa holgura económica. Echando una mirada sobre el pasado, parecería que el bienestar económico provoca la reacción por dos motivos: en primer lugar, ofrece a todos aquellos que sufren las tensiones de una sociedad adquisitiva el marco ideal para ventilar sus angustias y desconciertos en los movimientos políticos de derecha; en segundo lugar, tiende a anular la protesta política de la izquierda; el movimiento obrero renuncia a la combatividad y adopta actitudes empresariales; los intelectuales, ubicados en puestos lucrativos y prestigiosos, pierden afición a la crítica social." Bachrach, Peter. Op. cit. Págs. 57-58.

crítica a los viejos privilegios y a la condición exclusiva de la libertad negativa de que gozaba el gran propietario, se tradujo en el despotismo de mayorías compactas que se reconocen con el mundo instituido y le dan la vuelta a cualquier cambio profundo y sólido. El conformismo del hombre común es un factor que ha incidido para la desilusión ante el ciudadano ordinario. La doble precaución de las élites antiguas y de las élites revolucionarias, ha sido un elemento de alimentación del elitismo democrático.

El desencanto ante el hombre común ha resultado muy ilustrativo. En la tradición socialista y revolucionaria posterior a las revoluciones del siglo XIX existe una visión realista sobre el hombre común. En Kautsky y Lenin se señala como el hombre simple o el proletariado no puede adquirir una conciencia de clase o revolucionaria. Sólo una franja de intelectuales revolucionarios puede generar una cultura diferente y alternativa a la visión del mundo en que se apoya la visión común. La cultura burguesa en tanto, manifiesta un notable desprecio por la posible autonomía y autodesarrollo de las clases populares. Como Bachrach lo ha dicho, si en la teoría clásica de la democracia se trataba de controlar el despotismo y el gobierno de unos cuantos, en el elitismo democrático la principal preocupación es el hombre común y las masas¹⁵. Del temor a las masas se pasa a la idea de la incompetencia y de la incapacidad inherente al hombre común para hacerse cargo de la función gubernamental.

El desarrollo del socialismo real ha incidido para fortalecer dicha idea, ya que el mismo Lenin con su carga elitista diseña un proyecto de Estado de transición en el que cualquier hombre o mujer, cualquier cocinera se podía encargar de su función o actividad dentro del espacio público. La visión leninista original que tuvo por base la Comuna de París, trataba de acabar con el misterio de la función gubernamental de modo que se viera como la coacción en que se sustentaba el

¹⁵"El desencanto con respecto al hombre común ha invertido la concepción clásica del vínculo entre la élite y la masa: ahora es del hombre común, no de la élite, de quien se sospecha que amenaza la libertad, y es a la élite, no al hombre común, a quien se considera la custodia principal del sistema. La rebelión de las masas provocó un segundo cambio en la teoría: el énfasis ya no se coloca más en la extensión o el fortalecimiento de la democracia, sino en la estabilización del sistema vigente. En pocas palabras: la cuestión se centra en proteger al liberalismo de los excesos de la democracia, antes que en utilizar medios liberales para avanzar hacia la materialización de los ideales democráticos. En la nueva teoría, el valor fundamental es el equilibrio político. Así, la pasividad política de la gran mayoría del pueblo no se toma como un elemento del deficiente funcionamiento de la democracia, sino, por el contrario, como una condición necesaria para permitirle a la élite funcionar en forma creativa. Los aspectos empíricos y normativos de la teoría se complementan: empíricamente, comprobamos que las masas son, en términos complementarios, poco confiables, pero pasivas como regla general, y que las élites son comparativamente confiables y cumplen un papel preeminente en la adopción de las decisiones importantes para la sociedad. El sistema vigente tiende a transformarse en el sistema deseado." Bachrach, Peter. Op. cit. Págs. 61-62.

Estado podía ser eliminada, en tanto que la función administrativa podía ser cubierta progresivamente por los diferentes miembros de la comunidad organizada. Lenin tuvo que recurrir al personal especializado del zarismo y el ideal original fue dejado de lado, ya que la nueva burocracia sustituyó al hombre común en su función dirigente. Los resultados del socialismo real y la formación de mayorías complacientes y no calificadas, han acentuado el elitismo democrático y la toma de distancia con relación al hombre común.

El pensamiento elitista había sido distinto a la cultura democrática, pero ya en autores como Michels y Schumpeter o en la misma tradición socialista revolucionaria no se conjetaba, como en Lenin y en la dirigencia bolchevique, está presente la incuración hacia una fusión de las dos corrientes¹⁶. El elitismo democrático corresponde al momento de estabilización de la sociedad democrática, a la disminución de la movilización ciudadana y popular y al retraimiento del ciudadano de la vida política. Con dicha corriente, el democratismo vive el viraje más significativo ya que los tópicos antiguos y clásicos, son reconstruidos sobre la base del realismo político y del factualismo. Como Michels ha señalado, en la era de la estabilización democrática, la aristocracia se torna democrática y la democracia se aristocratiza de modo que, la democracia elitista es el punto de mediación de las dos formas de gobierno¹⁷. La democracia aristocrática o elitista corresponde a la institución de su forma en el siglo XX. Para ello, era preciso que la discusión dejara el momento más valorativo y se encontrara con el reconocimiento de los cambios que estaba operando ya la sociedad.

En Schumpeter el desplazamiento de las temáticas es muy evidente. Menciona como el bien común y la voluntad general, que eran los temas predilectos de la democracia clásica, dejan de tener sentido. Para Schumpeter es imposible hablar de un bien común ya que las diferencias de predilección entre los ciudadanos se pueden tornar infinitas, de modo que no se puede conjuntar en algún punto la

¹⁶"Hasta hace poco tiempo, las teorías democráticas y las teorías elitistas se juzgaban como dos cosas ajenas y antagónicas. Si bien en su forma pura siguen siendo contradictorias, creo que en el pensamiento político contemporáneo hay una fuerte tendencia (tal vez predominante) a incorporar a la teoría democrática los principios fundamentales de la teoría elitista, de resultados de lo cual ha surgido una nueva teoría, que yo denomino 'elitismo democrático'..." Bachrach, Peter. Op. cit. Pág. 17.

¹⁷"Hoy sabemos que en la vida de la nación los dos principios teóricos de la ordenación del Estado son tan elásticos que a menudo se tocan, pues la democracia puede abarcar a todo el pueblo o limitarse a la mitad de él; la aristocracia, por otra parte, puede abarcar a la mitad del pueblo o a un número indeterminablemente menor". De esta manera las dos formas de gobierno no presentan una antítesis absoluta, sino que se encuentran en el punto donde los participantes en el poder alcanzan al 50 por ciento." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Pág. 48.

multiplicidad de intereses dispersos y difusos¹⁸. Es muy significativo que el debate de Schumpeter es realizado con el utilitarismo, para el cual existía una visión de felicidad y de placer que son la base del bien común. Schumpeter da un viraje hacia el realismo y deja de concebir que el bien colectivo sea posible de lograr. El bien común es propio de mundos comunitarios y conglomerados pequeños en los que la existencia misma del espacio público es dependiente de la existencia de dicho bien común. Pero en comunidades grandes y en Estados nacionales, los puntos del bien común se vuelven difusos o al menos son imperceptibles si se quieren construir desde abajo. Del mismo modo la voluntad general es vista como un anacronismo¹⁹. A diferencia de los clásicos, Schumpeter indica que es imposible

¹⁸En primer lugar, no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacersele estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional. Esto no se debe primordialmente al hecho de que algunos puedan querer cosas distintas del bien común, sino al hecho mucho más fundamental de que, para los distintos individuos y grupos, el bien común ha de significar necesariamente cosas diferentes. Este hecho, oculto a los utilitaristas, a causa de la estrechez de su visión del mundo de las valoraciones humanas, introducirá hendiduras en cuestiones de principio que no podrán reconciliarse mediante una argumentación racional, porque los valores últimos -nuestras concepciones de lo que deben ser la vida y la sociedad- están más allá de la categoría de la mera lógica. En algunos casos puede tenderse un puente sobre ellos, pero en otros casos no. Los americanos que dicen 'queremos que nuestro país se arme hasta los dientes para luchar en todo el globo por lo que consideramos justo' y los americanos que dicen 'queremos que nuestro país resuelva sus propios problemas, que es la única manera como puede servir a la Humanidad', están enfrentados por diferencias irreductibles de valores últimos que un compromiso sólo podría mutilar y degradar." Schumpeter, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Tomo 2. Págs. 322-323.

¹⁹En tercer lugar, sin embargo, como consecuencia de las dos proposiciones anteriores, el concepto particular de la voluntad del pueblo, o de la *volonté générale*, adoptado por los utilitaristas, se desvanece en aire. Pues ese concepto presupone la existencia de un bien común claramente determinado y discernible por todos. En contraposición a los románticos, los utilitaristas no tenían noción de esa entidad semimítica dotada de una voluntad propia, esto es, de ese 'espíritu del pueblo' que tanto apreciaba la escuela histórica de la jurisprudencia. Derivaban ingenuamente su voluntad del pueblo de las voluntades de los individuos. Y a menos que haya un centro, el bien común, hacia el cual graviten *todas* las voluntades individuales, a largo plazo al menos, no obtendremos ese tipo especial de *volonté générale* 'natural'. El centro de gravedad utilitarista unifica, de una parte, las voluntades individuales, tiende a fundirlas, por medio de la discusión racional, en la voluntad del pueblo, y, de otra parte, confiere a la última la dignidad ética exclusiva pretendida por el credo democrático clásico. *Este credo no consiste simplemente en un culto a la voluntad del pueblo como tal*, sino que descansa sobre ciertos supuestos acerca del objeto 'natural' de esta voluntad, objeto que es sancionado por la razón utilitaria. Tanto la existencia como la dignidad de esta

conformar una voluntad general o construir un bien común desde la ciudadanía activa, pues más bien cree que la democracia ha dejado de ser el gobierno del pueblo y se ha convertido en el gobierno con el aval del pueblo²⁰. Ello implica un cambio central de la discusión democrática, pues ya no es el temor hacia los gobernantes sino el recelo ante la opinión y la actividad del hombre común. La democracia aparece como un régimen de libre circulación de élites bajo el veredicto del voto popular.

En realidad nos encontramos con un régimen en el cual la democracia sólo se ejerce en el momento del voto aislado y secreto. La voluntad general y el bien común serían la suma de las votaciones individuales y se elige no sobre cuestiones de política sustantiva, sino a los hombres que gobiernan y deciden. Serán éstos los que interpretarán y serán depositarios de la decisión popular. En la teoría clásica, como existe un temor a la oligarquía y a la concentración del poder, se pone énfasis en la elevación del hombre común y en la capacidad que tiene éste para decidir de una manera colectiva el destino de una nación y de un Estado. Pero, en la cultura del elitismo democrático, aparece la temática de la élite y del caudillaje político como la que ocupa el sitio central. La democracia sería más que un autogobierno, un régimen donde la mayoría cuenta para elegir la élite y como mecanismo de depuración de las clases dirigentes. En ese sentido, la democracia deja de ser un tema sustantivo y cultural para sufrir la reducción más sólida que hubiese experimentado: se reduce a un *método*, a un conjunto de reglas y

especie de *volonté générale* desaparecen tan pronto como nos falta la idea del bien común. Y ambos pilares de la teoría clásica se desmoronan en polvo inevitablemente." Schumpeter, Joseph. A. Op. cit, Tomo 2. Págs. 323-324.

²⁰"En todos los demás casos surge nuestro problema, pero podemos despacharlo con relativa facilidad siempre que estemos dispuestos a renunciar al gobierno por el pueblo y a sustituirlo por el gobierno con la aprobación del pueblo. Pueden invocarse muchos argumentos en apoyo de esta sugestión. Muchas de las afirmaciones que hacemos usualmente acerca de la democracia resultarán ciertas para todos los gobiernos que cuentan con la adhesión general de una gran mayoría de su pueblo, o, mejor aún, de una gran mayoría de cada clase de su pueblo. Esto es aplicable, en particular, a las virtudes que se reconocen usualmente al método democrático: la dignidad humana, la satisfacción que procede del sentimiento de que las cuestiones políticas se conforman, en gran medida, a las ideas propias de cómo deben ser, la coordinación de la política con la opinión pública, la actitud de confianza de los ciudadanos en el gobierno y su cooperación con el mismo, la confianza de éste en el respeto y el apoyo del hombre de la calle; todo esto y mucho más, que a muchos de nosotros nos parecerá la misma esencia de la democracia, está satisfactoriamente abarcado por la idea del gobierno con la aprobación del pueblo. Y como es obvio que, a excepción del caso de la "democracia directa", el pueblo como tal no puede nunca gobernar o regir realmente, la defensa de esta definición parece ser completa." Schumpeter, Joseph. A. Op. cit, Tomo 2. Pág. 316.

procedimientos para elegir y seleccionar a los dirigentes²¹. El hombre común y las masas son consultadas sólo para el relevo y la moderación del caudillaje político y la voluntad general y el bien común son construcciones prefabricadas e inducidas.

Schumpeter deja clara la reducción que se ha experimentado cuando afirma que la voluntad general puede ser fabricada²². La función del público se reduce a una actitud vigilante ante la clase dirigente. A diferencia de una sociedad aristocrática, el pueblo tiene en el voto y en el reconocimiento a su ciudadanía un arma importante para cambiar y modificar el poder instituido. Es un poder moderado y regulatorio donde, si bien los grandes poderes fácticos pueden incluso inducir e influir en el voto ciudadano, éste es una arma posible de acotación democrática. Sin embargo, la reducción democrática es muy sintomática. Habría que preguntarse que posibilidad tiene un ciudadano común y corriente en los Estados Unidos de

²¹"Se recordará que nuestras principales dificultades acerca de la teoría clásica se centran en la afirmación de que 'el pueblo' tiene una opinión definida y racional sobre toda cuestión singular y que lleva a efecto esta opinión -en una democracia- eligiendo 'representantes' que llevarán de que esa opinión sea puesta en práctica. Así, pues, la elección de los representantes se considera como el fin que se subordina al fin primario del sistema democrático, que consiste en investir al electorado del poder de decidir las controversias políticas. Supongamos que invertimos el orden de estos dos elementos y ponemos en segundo lugar la decisión de las controversias por el electorado, y, en primer lugar, la elección de los hombres que han de efectuar la decisión. Para expresarlo de otra manera ahora adoptamos el criterio de que el papel del pueblo es crear un gobierno o algún otro organismo intermediario, el cual crearía, a su vez, un ejecutivo nacional o gobierno. Entonces lo definiríamos así: método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo." Schumpeter, Joseph. A. Op. cit, Tomo 2. Pág. 343.

²²"En segundo lugar, sin embargo, cuanto más débil sea el elemento lógico en la formación de la opinión pública, y más completa la falta de crítica racional de la influencia racionalizadora de la experiencia y la responsabilidad personales, mayores son las oportunidades para los grupos que persigan fines interesados. Estos grupos pueden estar integrados por políticos profesionales, o por defensores de un interés económico, o por idealistas de una u otra especie, o por personas interesadas simplemente en poner en escena y dirigir las representaciones políticas. La sociología de tales grupos es irrelevante para el presente argumento. El único punto que interesa aquí es que, siendo como es la naturaleza humana en la política, son capaces de configurar la voluntad del pueblo e incluso de crearla dentro de unos límites muy amplios. La voluntad que observamos al analizar los procesos políticos no es ni con mucho una voluntad auténtica, sino una voluntad fabricada. Y con frecuencia este artefacto es lo único que corresponde a la *volonté générale* de la teoría clásica. En tanto que esto es así la voluntad del pueblo es el producto y no la fuerza propulsora del proceso político." Schumpeter, Joseph. Op. cit, Tomo 2. Pág. 336.

enfrentarse a las estructuras de poder económico, político, informativo, que inciden decisivamente en la elección de los sufragantes. Las posibilidades del cambio dentro de los ámbitos de la democracia elitista son mínimos, ya que se parte del presupuesto de que es una democracia instituida para bajos niveles de participación política.

El elitismo democrático parte de dos consideraciones medulares: la incompetencia de las masas y su condición maleable. La primera de dichas consideraciones obedece a la idea de que la jerarquía es necesaria para la reproducción de la sociedad. Como Michels lo ha indicado, toda sociedad se organiza y, al hacerlo, se crean jerarquías y funciones vinculadas a la organización que se ha instaurado. La ley de hierro de la oligarquía depende de la creciente organización de una sociedad²³. El vínculo de poder no es solamente relacional, sino que está mediado por la estructura y la institución que se ha organizado como un momento estabilizador de la sociedad instituida. En la figura revolucionaria no existe la estabilización hasta que se logre erradicar los males antiguos, pero aún así el esfuerzo revolucionario requiere de una centralización y de una jerarquización que está preconstituyendo una forma de gobierno y de autoridad. La incompetencia de la mayoría no es sólo por motivos naturales sino que se sustenta en una visión de jerarquización social y organizativa, donde la mayoría se vuelve incapaz de percibir y manejar la complejidad organizativa creciente.

De igual manera, la organización es un vehículo de catalización de la fuerza de los débiles. En el poder relacional triunfan los más fuertes. La organización puede moderar dicha situación relacional y, sin embargo, la organización también tiene una carga jerarquizante que constituye nuevas desigualdades y nuevas oligarquías. El otro fundamento de la naturalidad de la oligarquización del poder es la creciente especialización que requiere la sociedad diferenciada y compleja. En este sentido, habría que rescatar la discusión actual sobre la complejidad sistémica que, al igual que el pensamiento elitista, se ha centrado en encontrar mecanismos y sistemas autorreferenciales y autopolíticos que se diferencien en su creciente complejidad de todo entorno posible²⁴. El aristócrata se siente distinto al resto y hace de dicha

²³ La organización implica la tendencia a la oligarquía. En toda organización, ya sea de partido político, de gremio profesional, u otra asociación de ese tipo, se manifiesta la tendencia aristocrática con toda claridad. El mecanismo de la organización, al conferirle solidez de estructura, induce algunos cambios importantes en la masa organizada, e invierte completamente la posición respectiva de los conductores y los conducidos. Como consecuencia de la organización, todos los partidos o gremios profesionales llegan a dividirse en una minoría de directivos y una mayoría de elegidos. Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Págs. 77-78.

²⁴ Nuestra tesis de que existen sistemas puede ahora delimitarse con más precisión: existen sistemas autorreferenciales. Esto tiene, por lo pronto, un significado muy general: hay sistemas que tienen la capacidad de entablar relaciones consigo mismos y de diferenciar esas relaciones frente a las de su

diferenciación el móvil de su vida. El *pathos de la distancia* es la base de la cultura de la distinción y de la calidad. La construcción de sistemas complejos y autorregulados es un momento de diferenciación de la organización ante cualquier interrupción imprevista e inesperada. El conservadurismo de ayer y de ahora se sustenta en la capacidad para prever cualquier situación nueva y tener la capacidad de responder ante ella. La tecnoburocracia moderna ha hecho de la especialización y de la diferenciación funcional la base de su poder y de su hegemonía. Tal es el gozne de la nueva burocracia con la cultura conservadora.

El carácter maleable de la mayoría es un argumento más nuevo. En toda muchedumbre el aspecto emocional es más poderoso que el discernimiento y la reflexión. Michels llegó a afirmar que era más peligroso un individuo aislado y pensativo que una mayoría apabullante²⁵. El desprecio a las masas ha llegado al nivel de pensar que se puede construir su universo de necesidades y sus expectativas vitales. La existencia de los *mass media*, el psicoanálisis, la sociedad de consumo y el realismo virtual, hacen creíble la afirmación de los autores elitistas sobre el carácter maleable y manipulable de la mayoría ciudadana. Se puede lograr que la mayoría vote y desee cualquier cosa. Sólo en grandes situaciones y en momentos de largo aliento, la mayoría y las masas logran superar la visión restringida y elemental en que sustentan su visión y se convierten en factores de decisión central. Éstos son precisamente los momentos revolucionarios e irrumpivos en que la mayoría de la población se acerca a la participación pública y ninguna

entorno. Esta tesis abarca al sistema como un hecho y a las condiciones de su descripción y análisis mediante otros sistemas (a su vez autorreferenciales). Con ello no se ha dicho todavía nada sobre el nivel de abstracción y del análisis teórico-conceptual que es posible desde el sistema ciencia. Aquí hay que distinguir, pues, las referencias de los distintos sistemas. El sistema ciencia puede analizar a otros sistemas bajo aspectos que para ellos mismos no son accesibles. En este sentido puede descubrir y tematizar estructuras y funciones latentes. Por el contrario, es frecuente, sobre todo en la sociología, que los sistemas desarrollen formas de afrontar la complejidad que no son accesibles al análisis y a la simulación científica. Se habla entonces de algo así como la 'caja negra' (*black box*). La relación entre las posibilidades relativas de análisis -inferiores o superiores, propias o ajenas- varía históricamente: depende de la situación de la formación científica de la teoría y en la actualidad es difícil fijarla debido a los desarrollos teóricos tan rápidos, sobre todo en la teoría general de sistemas." Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales*. Págs. 36-37.

²⁵"Es más fácil dominar una gran multitud que una audiencia pequeña. La adhesión de la multitud es tumultosa, repentina e incondicional. Cuando las sugerencias han logrado su efecto, la multitud no tolera fácilmente la contradicción de una pequeña minoría, ni mucho menos la de individuos aislados. Una gran multitud reunida dentro de un recinto pequeño es, sin duda, más accesible a la alarma o el pánico, al entusiasmo irreflexivo, etc., que una asamblea pequeña, cuyos miembros puedan discutir las cuestiones entre sí, con tranquilidad (Roscher)." Michels, Robert. *Los partidos políticos*, Tomo 1. Págs. 70-71.

democracia elitista y mutilada es capaz de contener el despertar ciudadano. Pero esos son casos excepcionales, cada vez más excepcionales y esporádicos.

La normalidad discurre en el conformismo y la autocomplacencia que Gramsci ya mencionara cuando veía los primeros rasgos de la modernidad de nuestro siglo²⁸. La incompetencia de las masas y su condición maleable son temas vinculados y relacionados con la superación de la alienación y de la subalternidad. Es decir, si la democracia es el universo fáctico de la circulación de élites -y quizás habría que pensar como lo hace Luhmann, para quien ya es un anacronismo ver el mundo desde el hombre- y se tiene una visión valorativa y cultural de la democracia, tendríamos que detenernos a reflexionar en dirección de la conquista de la autonomía y la elevación ciudadana del hombre. Volver a invertir el orden de prioridades de la democracia. Ya no pensar la democracia desde la circulación de los caudillajes sino sobre la base de la elevación del hombre común y de la transformación cultural que cambie el sentido de la vida humana.

5.3.- El principio de mayoría.

A pesar de la condición maleable que pueda asumir la mayoría, el papel de las masas y del pueblo es un correctivo importante ante la omnipotencia y la arbitrariedad de la minoría o de una sola persona. Pero en todo caso, la discusión sobre la democracia no es sólo sobre la eficacia y la funcionalidad de un régimen. Visto así, puede ser que una minoría lúcida gobierne correctamente y logre un cierto mejoramiento de sus conciudadanos o de sus súbditos. Pero -y aquí el último democratismo tiene una herencia con la cultura liberal- si un buen gobierno no está sujeto a contrapesos y puede ejercer indiscriminadamente el poder, es susceptible de corromperse y de usar erróneamente su mandato o su autoridad legítima.

Para el democratismo liberal hay que desconfiar siempre del poder público y de quién lo ejerce, ya que todo poder ilimitado genera formas de despotismo. Éste es uno de los tópicos que hacen de la democracia una forma de gobierno tan extendida, ya que implica un momento secularizante y vigilante del poder estatal. Pero existe otro argumento que hace de la democracia un proyecto político que supera a la búsqueda de la eficacia. Se trata de la cuestión de la autodeterminación y del crecimiento de la ciudadanía. En Stuart Mill, esto es muy evidente ya que en una sociedad donde la mayoría es indolente y apática se termina por fortalecer un

²⁸"Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo; más extensa y profunda que en el pasado: la estandarización del modo de pensar y de actuar asume extensiones nacionales o directamente continentales." Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Pág. 185.

gobierno fuerte que puede degenerar en autocracia²⁷. En cambio, una ciudadanía activa y educada puede llegar a prescindir de la actividad del gobernante y tender a formas de autogobierno y de autonomía responsable. Este último tópico es el que hace de la democracia un estado de la cultura universal. La democracia apela a la mayoría porque confía o pretende que dicha mayoría se eleve a su condición ciudadana y mantenga una actitud despierta. La democracia es una condición de una visión civilizatoria superior. El discurso elitista ha debilitado esta veta del discurso democrático, pero la centralidad de la mayoría elucidada se mantiene.

En el discurso clásico de la democracia se identifica libertad política con el proceso de formación de la voluntad general. En Rousseau existe la visión delicada de la opinión general y por ello no concibe la división de la voluntad. El principio mayoritario es el mecanismo como se ha resuelto la construcción de una voluntad colectiva. Kelsen ha indicado como la libertad está en el origen de la cultura democrática. Pero la libertad negativa es destructiva y se mantiene fuera del ámbito social ya que es originaria y natural. Para Kelsen una condición de la existencia de la sociedad es que dicha libertad se vuelva positiva y se manifieste como libertad política, como libertad dentro de los parámetros de la sociedad en que se participa²⁸. La libertad política se manifiesta como autodeterminación y

²⁷"Así, pues, siendo el primer elemento de buen gobierno la virtud y la inteligencia de las personas que componen la comunidad el mayor mérito que puede poseer un Gobierno es el desenvolver esas cualidades en el pueblo. Tratándose de instituciones políticas, la primera cuestión es saber hasta qué punto tiende a desarrollar cada una de ellas en los miembros de la comunidad las diferentes cualidades morales o intelectuales, o mejor (según la clasificación más completa de Bentham) morales, intelectuales y activas. El Gobierno que mejor tiene esa condición es, aparentemente, el mejor bajo todos conceptos, puesto que de la proporción en que dichas cualidades existan en el pueblo depende absolutamente el bien que puede realizar en sus operaciones prácticas." Stuart Mill, John. Sobre el gobierno representativo. Págs. 21-22.

²⁸"Originalmente, la idea de libertad tiene una significación puramente negativa. Significa la ausencia de toda sujeción, de toda autoridad capaz de imponer obligaciones. Pero la sociedad implica el orden, y el orden supone ciertas limitaciones. El Estado es un orden social en que los individuos se encuentran obligados a observar determinado comportamiento. En el sentido originario de la palabra libertad, sólo es libre, por consiguiente, el individuo que vive fuera de la sociedad y del Estado. Libertad, en el sentido originario del término, es algo que sólo se puede encontrar en ese 'estado de naturaleza' que la teoría del derecho natural dominante en el siglo XVIII oponía 'al estado social'. Tal libertad es anarquía. De aquí que, para ofrecer el criterio de acuerdo con el cual se distinguen los diferentes tipos de Estado, la idea de libertad tenga que asumir una connotación distinta de la originaria, que es puramente negativa. La libertad natural se convierte así en libertad política. Esta metamorfosis de la idea de libertad tiene la mayor importancia para todo nuestro pensamiento político." Kelsen, Hans. Teoría general del Derecho y del Estado. Págs. 337-338.

autonomía²⁹.

Pero dicha libertad autónoma no puede ser ilimitada ya que se sustenta en el ámbito de una existencia social. Kelsen reconoce que la libertad, la autodeterminación y la autonomía deben ser limitadas³⁰. Están en el origen de la filosofía democrática pero deben dar sitio a un principio más realista y social. Si no se puede lograr la libertad para todos y sin límites, la libertad debe ser moderada en aras de que se instaure una libertad mayoritaria. La autodeterminación y la autonomía no se pueden ejercer de manera infinita. Pero el principio de mayoría garantiza que la sociedad esté de acuerdo y regulada según los más y en discordancia con los menos³¹. Y la manera de evitar que la libertad mayoritaria

²⁹"La libertad que resulta posible dentro de la sociedad y, especialmente, dentro del Estado, no puede ser libertad de todo vínculo, sino libertad en relación con una especie particular de vínculos. El problema de la libertad política es éste: ¿cómo es posible encontrarse sujeto a un orden social y permanecer libre? Rousseau ha formulado así la pregunta a que la democracia da respuesta. Un súbdito es políticamente libre en la medida en que su voluntad individual se encuentra en armonía con la 'colectiva' (o 'general') expresada en el orden social. Esa armonía entre la voluntad 'colectiva' y la individual solamente queda garantizada cuando el orden social es creado por los individuos sujetos al propio orden. El orden social significa la determinación de la voluntad del individuo. La libertad política, esto es, bajo un orden social, es autodeterminación del individuo por participación en la creación del orden social. La libertad implícita en lo que llamamos libertad política es, en el fondo, autonomía." Kelsen, Hans. Op. cit. Pág. 338.

³⁰"Si el principio de la autodeterminación ha de convertirse en base de la organización social, será necesario restringirlo en alguna forma. Surge así el problema de cómo limitar la autodeterminación del individuo en la medida necesaria para hacer posible la sociedad en general y el Estado en particular." Kelsen, Hans. Op. cit. Pág. 339.

³¹"La creación originaria del orden social es un problema que está más allá de las consideraciones prácticas. Usualmente el individuo nace en una comunidad constituida por un orden social preexistente. De esta manera, el problema puede reducirse a la cuestión que estriba en determinar en qué forma puede ser cambiado un orden ya existente. El mayor grado posible de libertad individual, es decir, la mayor aproximación posible al ideal de autodeterminación compatible con la existencia de un orden social, encuéntrase garantizado por el principio de que un cambio del orden social requiere el consentimiento de la mayoría simple de los individuos a él sujetos. De acuerdo con este principio, el número de los individuos sujetos al orden social que aprueban dicho orden será siempre mayor que el número de aquellos que -enteramente o de manera parcial-, lo desaprobaban, aun cuando permanezcan sujetos a él. En el momento en que el número de los que desaprobaban el orden, o una de sus normas, llega a ser mayor que el número de quienes aprueban ese orden o esa norma, se hace posible un cambio por el cual se restablece la situación en que el orden concuerda con la voluntad de un número de

se imponga sobre el cuerpo minoritario es que se respete el derecho de la minoría a disentir y discrepar. Para la democracia del siglo XX en la que se profundiza la conflictividad de la sociedad, el principio mayoritario no se reduce al peso de los números, pues se respeta a la minoría que lucha y puede pugnar por conquistar la mayoría³². Por eso el democratismo reconoce la necesidad del compromiso y la concertación entre la mayoría y la minoría³³. La argumentación y la tolerancia mutua son las bases sobre las cuales se sustenta el compromiso democrático.

súbditos mayor que el de aquellos que no lo aprueban. La idea en que se funda el principio mayoritario es la de que el orden social debe concordar con la voluntad del mayor número, y discrepar de la del menor número posible. Como la libertad política significa la concordia entre la voluntad individual y la voluntad colectiva expresada en el orden social, el principio de la mayoría simple es el que asegura el más alto grado de libertad política asequible dentro de la sociedad. Si un orden no pudiese ser cambiado por la voluntad de la simple mayoría de los súbditos, sino solamente por la voluntad de todos ellos (esto es, por unanimidad) o por la voluntad de una mayoría clasificada (por ejemplo, por el voto de las dos terceras o de las tres cuartas partes), un solo individuo, o una minoría de éstos, podría evitar la modificación del orden. Y entonces tal orden podría no ser aprobado por un número de súbditos mayor que el de aquellos que le diesen su aprobación." Kelsen, Hans. Op. cit. Págs. 339-340.

³²"El principio mayoritario no se identifica en modo alguno con el dominio absoluto de la mayoría, o dictadura de la mayoría sobre la minoría. Por definición, la mayoría presupone la existencia de una minoría, y el derecho de aquélla implica el derecho de existencia de la minoría. El principio mayoritario solamente se observa en una democracia cuando se permite a todos los ciudadanos participar en la creación del orden jurídico, aun cuando el contenido de éste resulte determinado por la voluntad del mayor número. Excluir a una minoría de la creación del orden jurídico sería contrario al principio democrático y al principio mayoritario, aun cuando la exclusión fuese decidida por una mayoría." Kelsen, Hans. Op. cit. Pág. 341.

³³"La discusión libre entre mayoría y minoría es esencial a la democracia, porque constituye la forma idónea para crear una atmósfera favorable a un compromiso entre mayoría y minoría; pues el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia. Por compromiso se entiende la solución de un conflicto por una norma que no coincide enteramente con los intereses de una de las partes, ni se opone enteramente a los de la otra. En la medida en que en una democracia el contenido del orden jurídico no se encuentra exclusivamente determinado por el interés de la mayoría, sino que representa el resultado de un compromiso entre los dos grupos, la sujeción voluntaria de todos los individuos al orden jurídico resulta más fácil que en cualquiera otra organización política. Precisamente en virtud de esta tendencia hacia el compromiso, es la democracia una aproximación al ideal de la autodeterminación completa." Kelsen, Hans. Op. cit. Pág. 342.

A diferencia de la tiranía de la mayoría, que implicaba la existencia de una mayoría ilimitada y por ello despótica, el principio mayoritario se sustenta en el respeto a la minoría y en su sujeción a un conjunto reglamentario y procesal en que se entiende que se ha plasmado el principio de la mayoría y del compromiso con las minorías. En Kelsen ocurre otro cambio significativo de los temas de la democracia, ya que la libertad primaria y la libertad política, así como la autodeterminación y la autonomía caden progresivamente la centralidad a la cuestión del principio mayoritario, el compromiso y la reglamentación democrática. Kelsen reconoce que en la democracia realista la autodeterminación se limita y se tiene que traducir a la construcción positiva de una mayoría regulada. El argumento es que en una democracia legal se defiende la libertad y la autonomía de los más en detrimento de los menos. Se trata de que la sociedad y el Estado sean regulados por el espíritu mayoritario representados en el sufragio universal.

La reglamentación e institucionalidad democrática son los momentos donde la mayoría afirma su predominancia y la minoría tiene garantías básicas de que va a poder transformarse en mayoría, en la medida que respete las reglas procedimentales y acate el veredicto mayoritario. El principio mayoritario es un principio aritmético sustentado en la cuantificación, en el reconocimiento de la ciudadanía a la población mayoritaria. Se trata de respetar y avalar el principio de libertad de los más y tratar de evitar que los menos se sientan coaccionados por la mayoría. Kelsen, a través del compromiso, sella el vínculo entre mayorías y minorías, considerando que éste permite la construcción de un consenso. La postura mayoritaria es hegemónica y dirige la vida de una nación, pero el punto de vista minoritario puede ser incluido en aspectos de la política mayoritaria, en la medida en que se reconozcan sus aportaciones. La división entre mayoría y minoría parte de la visión de que es imposible lograr un consenso común y una unanimidad en la toma de decisiones. La resolución por votación es el momento de cristalizar una decisión mayoritaria y sujetarla a la experiencia histórica sin desconocer que las visiones minoritarias siguen existiendo y bregando por su punto de vista.

El voto secreto y la formación de una mayoría fue inventado por los monjes en el siglo VIII, ya que al tener que elegir y no poder recurrir a la herencia o a la fuerza, tuvieron que idear la votación³⁴. El sufragio universal y la extensión de la

³⁴ Aunque pocos lo saben, la forma de dirigir las elecciones, el voto secreto, la mayoría simple versus la mayoría cualificada, todo esto y más fue virtualmente inventado por los monjes, y llegó hasta nosotros procedente de ellos. No hay nada sorprendente en esto. Ya en el siglo VIII las órdenes monásticas tenían que resolver el problema de elegir a sus superiores. Y dado que los monjes no podían recurrir a la herencia o a la fuerza, tuvieron que encontrar una forma de seleccionar a sus 'cabezas' eligiéndolas. Como resultado de la experiencia y de los experimentos realizados durante siglos, el constitucionalismo electoral de las diversas órdenes religiosas adquirió una perfección y una complejidad insuperables. Y el elemento central y constante de ese constitucionalismo es precisamente el cómo la *major pars* debe relacionarse y debe ser condicionada por la mejor parte: la *sanior pars* o la *melior pars*. A pesar de las óptimas condiciones en que se produce el caso de

ciudadanía conformó nuevas mayorías que hicieron pensar a autores revolucionarios que éstas tenderían a enfrentar a poderes minoritarios y a generar transiciones democráticas a partir del ejercicio del voto. Pero las cosas se han tornado más complicadas. La conformación de mayorías, la relevancia de la cuantificación de la decisión ciudadana y los límites del pensamiento minoritario, han dejado entrever que el principio mayoritario, la libertad minoritaria y la consensualidad entre los más y los menos, son posibles dentro de ciertos ámbitos, pero que el principio mayoritario se estrella con la formación de mayorías compactas y cristalizadas y con las limitantes estructurales de las minorías. De ahí la confusión y la identidad que se se ha creado entre Estado de derecho, liberalismo y democracia legal. Held ha ubicado el momento estabilizador de la posguerra y el ascenso de la hegemonía norteamericana como la afirmación de un punto de vista legal e institucional de la democracia³⁸. La democracia legal aparece como la vertiente que concibe a la democracia realmente existente con su juego oculto y con su construcción de mayorías y minorías, como la democracia triunfante y que toda reflexión que sobre la temática se mueva en dirección contraria, es un vestigio antidemocrático o criptoautoritario. Las cosas no son tan simples.

El discurso de la democracia legal o de la confusión entre democratismo y Estado de derecho es tal que se parte de la idea de que el principio mayoritario se ha plasmado en las reglas constitutivas del juego democrático. Para Hayek, quien representa la democracia legal, el demos debe estar moderado por las leyes y la

las órdenes religiosas, los monjes sabían muy bien que incluso ellos no eran ángeles, y nunca dejaron de trabajar para elegir a los más capaces y mejor dotados y para asegurar que una mayoría de los peores no derrotara a una minoría de los mejores." Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, Tomo 1. El debate contemporáneo. Pág. 179.

³⁸ "Durante los años de posguerra los comentaristas políticos de izquierda a derecha del espectro político señalaban el amplio apoyo a las instituciones centrales de la sociedad. La creencia en un mundo de la 'libre empresa', moderado y contenido por un estado intervencionista, se reforzó con los excesos políticos de la derecha (fascismo y nazismo en la Europa central y del sur) y de la izquierda (el comunismo en el este de Europa). La guerra fría constituía, además, una inmensa presión que confinaba la llamada política 'respetable' al ámbito de la democracia. Al comentar este período de la política británica, A. H. Halsey escribía: 'La libertad, la igualdad y la fraternidad, todas hacen el progreso.' El pleno empleo y las crecientes oportunidades educativas y ocupacionales marcaron la época con una 'alta movilidad social neta ascendente y un lento desarrollo de la afluencia masiva. La corriente del consenso político fluyó con fuerza durante veinte o más años' (...) La existencia de este consenso estaba, tal como hemos visto, fuertemente apoyada por estudios académicos como *The Civic Culture* de Almond y Verba: se sugería que la moderna nación británica, junto con otras destacadas democracias occidentales, disfrutaba de un sentido altamente desarrollado de lealtad hacia su sistema de gobierno, de un fuerte sentido de deferencia por la autoridad política, y de actitudes de confianza..." Held, David. *Modelos de democracia*. Pág. 268.

legalidad. Si el demos coartara la libertad, él no sería democrata³⁶. La democracia se identifica con pacto, con contrato y con conciliación y diálogo. Todo poder dialogante e incluso es democrático. Las reglas ya están marcadas y es posible generar rectificaciones al conjunto procesal establecido, pero para ello se requiere la conquista de la mayoría por la minoría renovadora o revolucionaria. Y aquí nos encontramos con los límites del poder mayoritario y con la instauración de correctas mediaciones con las opciones minoritarias alternativas.

Michels menciona como es más susceptible de discernimiento un individuo aislado que una masa o una muchedumbre. Este argumento ha sido un tópico predilecto de las corrientes liberales y conservadoras. La superioridad del individuo sobre la colectividad fue un tema común en la cultura política anglosajona y el democratismo original y fundador salía mal librado ante la protección de la libertad individual y de la autonomía que realizaban los liberales. Todo indica que la discusión se reanuda sobre nuevas bases. Las mayorías compactas revolucionarias han devenido mayorías compactas reaccionarias y complacientes. La decisión sustentada en la cantidad, que tanto preocupó a los liberales decimonónicos cuando se ejercía la decisión en el espacio de la asamblea o de la deliberación colectiva, ha dejado su sitio al temor ante la mala decisión mayoritaria sustentada en la atomización individual y en la soledad postmoderna. La democracia nace como temor ante la decisión de un hombre o de unos pocos. El democratismo concibe que en las grandes decisiones la voluntad mayoritaria sabrá actuar y se podrá encarar el futuro. Subyace una opinión positiva sobre la mayoría. La política de masas ha diseñado formas avanzadas y altamente sofisticadas de formación e inducción de opinión. Popper señaló, en sus últimas opiniones, como el poder comunicativo ejercido por una minoría factual está pervirtiendo el espíritu democrático. El dilema no es insustancial: ¿Qué ocurre cuando una mayoría vota por el fascismo? ¿Qué actitud debe tener el democrata ante una mayoría que vota por la guerra y la agresión externa? ¿La democracia puede terminar por legitimar las decisiones más crueles y las políticas más perversas? Este dilema moral es imposible de resolver y sólo queda confiar en que el ejercicio mayoritario rectifique la mala decisión tomada.

Como veremos en el siguiente capítulo, la democracia legal se ha centrado en un

³⁶Central para el argumento de Hayek es una distinción concreta entre liberalismo y democracia. Tal como él lo expone, 'el liberalismo es una doctrina sobre qué debería ser la ley; la democracia es una doctrina sobre la manera de determinar qué será la ley' (Hayek, 1960, p. 130). Si bien el liberalismo considera 'conveniente que únicamente sea de hecho ley lo que acepte la mayoría', su objetivo es 'persuadir a la mayoría para que observe ciertos principios' (Hayek, 1960, pp. 103-104). Mientras existan reglas generales que limiten las acciones de las mayorías y los gobiernos, el individuo no tiene por qué temer el poder coercitivo. Pero sin esas limitaciones la democracia estará esencialmente en pugna con la libertad. Como muchos otros neoliberales, Hayek señala que si la democracia significa 'la voluntad ilimitada de la mayoría', él 'no es un democrata.' Heid, David. Op. cit. Pág. 299.

punto de vista procedimental y ha soslayado la dimensión ética y cultural de la democracia. Es grotesco ver a Bush, Thatcher y Menem dando lecciones de democratismo a Castro, en tanto se hacen de la vista gorda con Fujimori o Yeltsin. La democracia no puede desligarse de la visión del hombre y de la sociedad a la que ha estado vinculada siempre. Una mayoría esclarecida, autónoma y elucida sería imposible que votara por la regresión o por el fundamentalismo y sería de perversas que podría tomar decisiones progresistas y libertarias. Un hombre autónomo no puede votar contra su autonomía, un hombre verdaderamente libre o que apunta a la emancipación, no podría votar por el oscurantismo o la tiranía, pero un hombre apegado a la obediencia, heterónimo y dependiente, puede y es probable que vote por formas de alienación y control. El tipo de decisión mayoritaria está vinculado con el tipo de hombre y sociedad que configuremos. En dado caso, este es el debate sobre las mayorías y las minorías. Dejar a un lado todo criterio cualitativo y valorativo, llevar a sus últimas consecuencias la igualación abstracta y genérica, quiere decir que un hombre talentoso puede ser lo mismo que un hombre embrutecido, que un poder sustentado en la virtud y uno apoyado en la narcopolítica son lo mismo, ya que el principio mayoritario se ejerce y se respeta.

Una cosa ha quedado clara a lo largo de los últimos años de la democratización mundial y es que las corrientes conservadoras y sustentadoras de la democracia legal o de los Estados de derecho, sólo tienen que mantener la tendencia heterónoma de la sociedad moderna para afianzarse en el poder y que respetan la decisión mayoritaria siempre y cuando no atente contra el interés de los grandes poderes factuales. Todo el poder del sistema se dirige a neutralizar y evitar el triunfo de una candidatura de izquierda avanzada. La socialdemocracia puede administrar y jugar un papel gerencial y redistributivo que recicle la lógica del sistema, pero una izquierda que trate de proseguir el empuje emancipatorio y superar la realidad actual es enfrentada por todo el poder sistémico. No cualquier mayoría es portadora de un punto de vista democrático ya que la democracia no es sólo una suma de voluntades, es también la libertad y la autonomía, la información y el esclarecimiento para decidir y optar. En este ámbito nuestras democracias resultan una ficción terrible ya que se está potenciando cualquier decisión mayoritaria, aunque se refiera a una mayoría de dudosa calidad.

En los Estados Unidos, considerado por muchos "demócratas" como el pilar del democratismo, no existe la equidistancia ni los vínculos horizontales, ya que sólo los dos grandes poderes electorales pueden potenciar candidaturas y para ello es necesario contar con el apoyo de los grandes poderes financieros y comunicativos. Dichos poderes hacen nacer y desaparecer candidaturas, hacen de la política democrática un área de vedetismo y de mercadería. En Brasil e Italia los grandes medios de comunicación masiva influyeron de una forma decisiva en la derrota de los partidos de izquierda y el triunfo de los candidatos conservadores, los cuales fueron vendidos como mercancías y productos de supermercado. En México, donde existe un partido de Estado, las elecciones se realizan con inequidad, fraude y cohecho gubernamental sobre los votantes potenciales. El triunfo mayoritario del partido de Estado sólo logra legitimar la cultura antidemocrática y piramidal en que se sustenta la política autoritaria mexicana. Los anteriores son sólo unos cuántos

ejemplos que nos indican que el juego de mayorías y minorías, de la conformación de decisiones mayoritarias y colectivas, del respeto y la tolerancia a la minoría es mucho más complejo que el reduccionismo procesal y legal de la democracia real. Todo proceso democratizador del futuro estará vinculado no sólo con el sitio en el que se ejerce la democracia, sino con la revolución cultural que puede construir una nueva mayoría y minorías emergentes.

En la tradición clásica, la defensa minoritaria es una defensa de clase, de la protección de los privilegios de una minoría social vinculada al pasado. Por eso incorporaron los liberales la defensa del principio minoritario y su tolerancia como una condición para la aceptación del principio mayoritario y del ascenso democrático. En la tradición clásica, el derecho de minoría es un derecho de protección de privilegios y de la cualidad antigua. A Tocqueville le preocupa más la degradación de la aristocracia que la existencia de minorías avanzadas. En los albores del siglo XXI el principio de minoría tiende a convertirse en una protección de minorías pujantes y portadoras de futuro, de minorías que generan subjetividad y diferencia. Si bien está presente el principio de minoría como una protección del privilegio de la minoría aristocrática, las minorías de la segunda mitad de nuestro siglo se definen más por su condición de minorías contraculturales o de propuestas emergentes. La tolerancia hacia el pasado ha terminado por conformar una cierta benevolencia hacia minorías portadoras de futuro.

La mayoría compacta y la recreación de la democracia legal sólo se pueden sustentar en la vigencia del centro, de la medianía mediocre y complaciente. La democracia real vigente no sólo es un conjunto procesal de reglas y procedimientos democráticos, es también un interrogno centrista sobre la resolución del futuro histórico. En la óptica del democratismo más estrecho, la democracia sería la solidificación de un centro político e histórico de tal modo que la derecha y la izquierda ejercieran contrapeso entre sí y se generara una estabilidad democrática hacia el centro. Ello implicaría que todo estado democrático legal, se debería sustentar en una fuerza conservadora organizada política y electoralmente que realice el contrapeso ante la izquierda emergente y ante las nuevas potencialidades subjetivas. De igual manera, la izquierda democrática y moderna puede tornarse funcional para la democracia legal, ya que puede ejercer cambios políticos y sociales sin que jamás se instaure un triunfo contundente y definitivo pues el contrapeso conservador y centrista puede moderar la profundidad de los cambios experimentados. El final de la historia coincidiría con una sociedad donde derechas e izquierdas ejercieran contrapeso y mayorías y minorías se alternaran sucesivamente.

La democracia legal sería la anulación mutua de las diferentes opciones. La democracia legal sería la sociedad estacionaria donde flujos y reflujos, vaivenes hacia uno y otro lado del espectro político generarán una influencia depuradora y moderadora de los extremos políticos. Se trata de una lectura parcial de la deuda pendiente de la democracia como proyecto ilustrado, ya que ello implicaría una visión de equiparación de las fuerzas políticas. Sería otra forma aplicada a la geometría política de afirmar que todo es igual, no hay diferencia entre un hombre de derecha y de izquierda, que ambos buscan el poder y tienen las mismas

deficiencias humanas. Esta visión secularizante de los proyectos políticos que refleja el llamado fin de las ideologías, se desentiende del ámbito valorativo, la democracia se reduce a un método de articulación de intereses o un idóneo procedimiento de generación de un consenso mediado (por los mass media y hacia el centro) que deja a un lado la veta ilustradora del proyecto democrático.

En todo caso, la discusión llega hasta delimitar si el proyecto de la modernidad ha concluido, porque se ha realizado (lo cual es dudoso), o porque es inviable o irrealizable (que sería el discurso cínico de las fuerzas conservadoras) y si ello no es así, la democracia sería un estado cultural que permite potenciar el inacabado ideal de la modernidad. Si hiciéramos esta lectura quizá encontraríamos hasta dónde la corriente conservadora inclinada hacia la economía e instalada en el discurso del productivismo, puede ser consecuente con la democracia y hasta dónde una corriente emancipatoria puede retomar la dimensión perdida y soterrada del democratismo moderno y puede identificarse con él. Por lo menos en la última década el asalto teórico a la democracia emancipatoria, ha venido de la derecha consecuente por el antagonismo que presenta el ideal de la igualdad con el principio de la acumulación. La crítica a la llamada ingobernabilidad, a pesar de contar con una mayoría electoral compacta, refleja el descrédito con que es visto el democratismo auténtico por las grandes tendencias financieras y económicas.

5.4.- La minoría tutelar.

El principio mayoritario reduce la decisión a un criterio numérico y cuantitativo, porque supone a todos los ciudadanos como iguales. Es un momento democratizante al conceder a la mayoría y a los que no tienen poder la capacidad para decidir. Contra el principio de mayoría se ha usado el argumento de la decisión dilatada y tardía que contraviene el principio de la eficacia y de la oportunidad. Pero dicho argumento que se vuelve insistente de parte de las fuerzas conservadoras a partir de la década de los ochenta, es un punto de vista meramente técnico e instrumental. Si bien la decisión se retarda, la democracia apoyada en el principio mayoritario justifica la tardanza porque moralmente, la determinación tomada cuenta con el aval de la mayoría y, si bien se puede prestar a error y equivocación, es preferible que la mayoría se equivoque y rectifique a la larga, que un hombre o un puñado de hombres tomen decisiones enérgicas y rápidas sin el concurso de la mayoría, cuando es ésta la que va a resultar perjudicada por la decisión.

Si la decisión exclusiva es correcta, quizá la oposición de la mayoría no se manifieste y hasta se dé una adhesión pasiva o activa a la decisión minoritaria, pero si éste no es el caso, la mayoría paga por la determinación de unos cuantos. Éste es el argumento por el que el principio mayoritario se ha considerado superior a la decisión de un pequeño grupo. Hasta en la regulación de la mayoría y la minoría se utiliza dicha reflexión. Se afirma que el principio mayoritario debe garantizar la realización y el cumplimiento de una decisión, ya que si se continuara con la deliberación o se permitiera que el punto de vista minoritario detuviera la decisión mayoritaria, el tiempo jugaría en contra del demos mayoritario. El principio de mayoría fue la forma más cercana para dirimir la diferencia y conformar un acuerdo colectivo. Supuestamente ello permite que la decisión mayoritaria se cumpla, en tanto que la minoría tendría que subordinarse, aunque se respetara su derecho a mantenerse en su postura y difundirla entre los integrantes del conjunto político. Por el momento, la mayoría echa a andar su propuesta triunfante.

Kelsen se detuvo en este punto buscando la configuración de una mayoría lo más representativa posible, pero sin que fuera tan alta como para postergar la decisión mayoritaria³⁷. En tanto más inclusivo fuera el principio mayoritario más lenta sería la decisión y se evitaría que la mayoría que se fuera conformando instrumentara sus acuerdos. Por eso, una mayoría calificada evitaría las limitaciones de una

³⁷ "¿A quién debe considerarse electo? Si un cuerpo electoral elige solamente a un representante, el principio de la mayoría será naturalmente decisivo. Desde un punto de vista democrático tendría que exigirse, en este caso, una mayoría absoluta. Si hubiera de elegirse a quien ha obtenido solamente el número de votos relativamente mayor, ello equivaldría a un dominio de la minoría sobre la mayoría. La formación de una mayoría absoluta resulta, sin embargo, perjudicada si se permite a los votantes una ilimitada libertad en la elección de sus candidatos. La mayoría es el resultado de una cierta integración. La integración de los individuos es la función de los partidos políticos." Kelsen, Hans. Op. cit. Págs. 349-350.

mayoría endeble y relativa, ya que la resolución contaría con un nivel de consensualidad suficiente. Y sin embargo, la mayoría calificada es más difícil de obtener que una mayoría relativa. El tipo de decisión y de resolución ha determinado la forma de ejercicio del principio mayoritario. Para decisiones técnicas, la más simple mayoría puede imponerse y, en decisiones trascendentes para el destino de una nación o de una comunidad política, se requiere la mayoría calificada que puede estar por encima de la mayoría absoluta.

El vínculo de mayorías y minorías no se reduce sólo a la relación que se expresa en el sufragio universal y en la votación económica. Sin duda, el mayor argumento contra el principio mayoritario viene del punto de vista sobre el tutelaje necesario o custodia de la sociedad política³⁰. Es un tópico tan antiguo como el de la historia de la antidemocracia y de los gobiernos exclusivos que parten de la desconfianza ante el hombre común y de su inherente incompetencia e incapacidad para gestar un gobierno estable, eficiente y capacitado. Si la política es un arte y una virtud no puede ser reducida a una decisión numérica, ni dejada en manos del hombre común, sino depositarse en manos de hombres avezados, experimentados o lúcidos. El tutelaje gubernamental toca la parte sensible del proyecto democrático. Como lo hemos señalado, la democracia no se reduce a una forma de gobierno o a un Estado de derecho, es un proceso de elevación cultural de la sociedad y del hombre común hacia la posibilidad del autogobierno y la autogestión. Esta base prescriptiva y valorativa que la democracia tiene, no puede ser olvidada en aras de un ejercicio realista que concluya en la inviabilidad de la experiencia democrática.

La tradición histórica y cultural de la democracia apunta hacia el autodesarrollo del ciudadano simbolizado como la elevación cultural y política de la sociedad. El principio realista afirmaría que dicha capacidad autogestiva y autónoma de los hombres es una ficción y una utopía. El deslinde con los tópicos clásicos del democratismo es la afirmación de una democracia real que, sin embargo, invalida los puntos torales del proyecto democrático o al menos se mantiene muy lejos de su realización. Schumpeter afirma con frialdad que la voluntad general se puede prefabricar e inducir en la formación de una mayoría. Y esto es cierto, lo cual no quiere decir que valeamos la conclusión realista y cínica de que es el único horizonte posible. Lo mismo ocurre con el tutelaje, el cual es visto como inevitable en las condiciones actuales. Y ello es así, ya que no se puede superar de inmediato

³⁰"Una alternativa permanente frente a la democracia es que el gobierno esté a cargo de 'tutores', 'custodios' o 'guardianes' de la sociedad. Para quienes defienden esta concepción, la idea de que el pueblo comprenderá y defenderá sus propios intereses es ridícula, y más ridículo aún es pensar que comprenderá y defenderá los intereses de la sociedad global. Estos críticos insisten en que la gente común no está calificada, evidentemente, para autogobernarse, y afirman que la premisa contraria de los demócratas debería reemplazarse por la propuesta de que el gobierno le sea confiado a una minoría de personas especialmente capacitadas para asumirlo en virtud de sus conocimientos o virtudes superiores." Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Pág. 67.

y a corto plazo y, sin embargo, la perspectiva del autodesarrollo y del crecimiento de la mayoría no puede ser dejado a un lado dentro del proceso democratizador.

El tutelaje parte del hecho de que los hombres tienen diferentes cualidades y aptitudes, que conducen a la jerarquización inevitable de la vida social en tanto instituye diferencias innatas. No está de más recordar que la dominación y la explotación son momentos básicos en la producción y reproducción de formas de tutelaje social y político. Una minoría de la población mundial tiene ingresos económicos holgados, un nivel de cultura e información excedente, así como aptitudes de mando y dirección, mientras que la mayoría vive habituada al trabajo asalariado con niveles básicos de educación e instrucción y condenados a la subalternidad y a la obediencia. Las condiciones genéticas son un elemento que incide en la formación de la personalidad y del carácter del individuo. Es un motivo prosocial y natural que no puede ni debe ser eliminado, pues es el rasgo inicial de la diferencia. Pero la estructura económica, política y social es un elemento fundamental en el desarrollo posterior de la personalidad del ciudadano. Un niño que nace en una familia de músicos tendrá mil oportunidades por encima de un niño que nace en un tugurio obrero, para desarrollar un talento o una aptitud para la música. Un joven que se ha formado en un medio habituado al ejercicio del mando, tendrá más a sostenerse en la alta jerarquía social que otro nacido en una familia campesina y que ve fatalmente su destino vinculado a la obediencia y a la servidumbre. La democracia no se puede sustentar sobre divisiones tan profundas y tan marcadas, donde el vínculo de mando y obediencia o de creatividad y embotamiento están tan mal distribuidas que generan una reproducción de la lógica de la tutela y el mando, de la subalternidad y de la dependencia. En una realidad social así, es obvio que la tutela será indispensable y si no lo es, hará todo lo que sea necesario a su materialidad institucional para tornarse indispensable.

El tutelaje concibe que la mayoría está incapacitada para gobernar porque tiene hábitos groseros, porque es morosa y pasiva o porque sencillamente no hace más que generar desorden y caos. Sólo la minoría que representa la tutela puede garantizar la unidad de la comunidad política. Hobbes, en el principio de la monarquía absoluta indicó que los hombres eran lobos del hombre, egoístas por naturaleza, y que, sólo un hombre artificial, poderoso y fuerte podía detener el conflicto de los hombres aislados. Dicho hombre artificial era el Estado que quedaba en manos de un rey que podía preservar la existencia de la sociedad a través de la condición política. El hombre aislado y desorganizado antes del Estado y la política tenía una condición negativa, sólo la política tenía una condición positiva ya que el Estado garantizaba el orden y la estabilidad. Los hombres abandonan el Estado de naturaleza, cuando conforman el Estado³⁸. Los hombres

³⁸ "La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más afortunada; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres,

que eran súbditos estaban habituados a ver hacia arriba, entre ellos eran equidistantes, pero entre ellos no podía haber salida ni salvación, sólo la figura de los poderosos podía aliviar la situación de los súbditos. Por eso la política tenía una condición exclusiva y privilegiada.

La democratización del mundo abrió paso a la equidad humana, pero la igualación sólo fue jurídica y política, pues en la vida cotidiana, en la actividad laboral y en la misma organización gubernamental se reconstruyeron o se crearon nuevas jerarquías y estructuras verticales y piramidales que han deteriorado el punto de vista de la igualdad humana. El principio de mando y obediencia sólo se reconstituyó y configuró un nuevo principio de dominación. Weber ha señalado que la dominación es la probabilidad de encontrar obediencia a un grupo de mandatos específicos⁴⁰. El mismo Weber ha indicado como el mando-obediencia, el vínculo de dominación tradicional sustentado en la persona, el señorío y la nobleza ha dado lugar a formas nuevas de dominación legal y racional apoyadas en la fuerza impersonal de la ley y de la administración burocrática y funcional⁴¹. La dominación moderna es menos relacional y personal que la forma agraria y campesina, pero el poder legal es ejercido por minorías tutelares que administran y organizan la vida de las mayorías.

cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV." Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Pág. 137.

⁴⁰"Debe entenderse por 'dominación', de acuerdo con la definición ya dada, la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer 'poder' o 'influjo' sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ('autoridad'), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad." Weber, Max. *Economía y sociedad*. Pág. 170.

⁴¹Weber establece una tipología de formas de dominación: racional, tradicional y carismática. "En el caso de la autoridad legal se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivas legalmente estatuidas y las *personas por ellas designadas*, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la *persona* del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de *pietas* (*pietas*), en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad carismática se obedece al *caudillo* carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez." Weber, Max. *Op. cit.* Págs. 172-173.

La democracia vista como desarrollo a través de Mill, le dió a la ilustración una función necesaria para alcanzar la democratización. Mill creía que cuando la ciudadanía activa se afirmaba los gobiernos se debilitaban, y viceversa, sólo cuando la ciudadanía era pasiva el gobierno afirmaba su condición tutelar. Los gobiernos democráticos y representativos eran propios de la ciudadanía activa, en tanto que los gobiernos centralistas se ajustaban a la ciudadanía pasiva⁴². La educación ciudadana y democrática era un requisito para alcanzar la mayoría de edad política. Un pueblo moroso y habituado a la dependencia y a la irresponsabilidad ante lo cívico, sólo podría tener gobiernos despóticos. La visión de Mill, con todo y su eurocentrismo, es correcta en un sentido, en el de que el crecimiento civilizatorio de los ciudadanos pueden ayudar a limitar el despotismo de unos cuantos. Si la mayoría vive en la indigencia, si es ignorante y supersticiosa, es fácilmente utilizable y manipulable por una minoría ilustrada o por un grupo de ambiciosos. Para una mayoría no educada ni habituada a la democracia, la dominación de una minoría puede ser vista como algo providencial o ineluctable.

Esto puede ser válido para naciones con bajo desarrollo cultural y educativo, pero el ideal del ciudadano educado y activo es una de las promesas incumplidas de la democracia, que han creado una realidad distinta. Bobbio ha mostrado como en los países europeos ha fallado la regla del ciudadano educado, que decía que a nivel mayor de educación habría mayor nivel de politización y de ciudadanía activa⁴³.

⁴²" Ahora bien, no puede dudarse en modo alguno que el Gobierno de uno solo o de un pequeño número sea favorable al tipo pasivo de carácter, mientras que el Gobierno de la mayor parte es favorable al tipo activo. Los Gobiernos irresponsables se hallan más necesitados de la tranquilidad del pueblo que de cualquier otra actividad que no esté en sus manos imponer y dirigir. Todos los Gobiernos despóticos inculcan a sus súbditos la precisión de someterse a los mandatos humanos como si fueran necesidades de la naturaleza. Se debe ceder pasivamente a la voluntad de los superiores y a la ley como expresión de esta voluntad." Stuart Mill, John. *Del gobierno representativo*. Pág. 41.

⁴³"... En las democracias más consolidadas se existe impotentes al fenómeno de la apatía política, que frecuentemente involucra a cerca de la mitad de quienes tienen derecho al voto. Desde el punto de vista de la cultura política éstas son personas que no están orientadas ni hacia los *output* ni hacia los *input*. Simplemente están desinteresadas por lo que sucede (como se dice en Italia con una fraseafortunada) en el 'palacio'. Sé bien que también se pueden dar interpretaciones benévolas de la apatía política, pero incluso las interpretaciones más moderadas no me pueden quitar de la cabeza que los grandes escritores democráticos sufrirían al reconocer en la renuncia a usar el propio derecho un buen fruto de la educación de la ciudadanía. En los regímenes democráticos como el italiano, en el que el porcentaje de votantes todavía es muy alto (pero va descendiendo en cada elección), existen buenas razones para creer que esté disminuyendo el voto de opinión y esté aumentando el voto de intercambio, para usar la terminología escéptica de los *politica scientist*, el voto dirigido hacia los

Ha ocurrido lo contrario y ello nos habla de los límites en que se sustenta la democracia actual, ya que la mayor educación ha creado un desencanto ante la política y un retraimiento hacia la ciudadanía pasiva. Ello parecería confirmar la hipótesis de que el tutelaje es indispensable ya que la mayoría está poco interesada en la política activa y se ha retirado hacia actividades más íntimas y personales. Lo que ello refleja es la crisis de la política, el alejamiento del ciudadano educado ante los resultados de la política, pero también de sus élites y del tutelaje mismo. La franja de abstencionistas o de opositoristas más definida es un síntoma de la pérdida de credibilidad de la democracia elitista, tal cual existe en la actualidad. Que ello pueda ser canalizado por las fuerzas conservadoras para recrudecer el tutelaje y justificar las políticas excluyentes, no puede ser desestimado pero, la superación de la democracia actual atraviesa por la crítica del tutelaje con sus mecanismos de autorreproducción.

La postura ante la tutela se vincula con la cuestión del principio mayoritario. Si el ideal democrático es alcanzar una sociedad de hombres autónomos, en la medida en que las formas de heteronomía se sigan reproduciendo y se afiance la custodia de unos cuantos, la crítica desde una minoría renovadora será necesaria. Si entendemos la democracia como un proceso de construcción de autonomía y subjetividad, como una creciente diferencia y diversidad, la democracia no se reduciría a toda decisión mayoritaria ya que la franja más vinculada a la idea ética y emancipatoria de la democracia, tendría que ejercer una cierta forma de tutelaje para garantizar la construcción de nuevas mayorías y la potenciación del ideal autonomizante. La forma alternativa como se entienda la democracia y el derrotero que se sugiere, se organiza como fuerza potencial en minorías activas que se convierten en movimientos organizados y en partidos o comités políticos. En tanto éstos fueran más numerosos y activos -desde el punto de vista de la democracia-emancipatoria-, ello sería favorable para el estado de la democracia.

Pero aquí se presenta una de las paradojas en que se sustenta la vertiente revolucionaria o progresista. Han querido luchar contra el Estado y la política y han terminado por construir formas de Estado y políticas tan despóticas como las que quieren cambiar; han buscado crear una sociedad igualitaria y libre y han tenido que crear formas de desigualdad, de privilegios y de limitaciones como las de las sociedades a las que se critica. En torno al tutelaje ocurre lo mismo, se puede pensar en realizar una crítica del tutelaje y, sin embargo, será una crítica desde una minoría tutelar, ya que la mayoría no logra alcanzar estadios de cuestionamiento de la situación tutelar por un proceso espontáneo. La función de un tutelaje minoritario de izquierda no es más que la expresión de la dificultad sobre la que se sostiene toda visión de futuro. Para la democracia legal sólo se trata de contemporizar y aceptar la realidad de la democracia tal cual se nos presenta, pero toda propuesta democratizante debe realizar la crítica de la democracia instituida

output, o para usar una terminología más cruda, pero quizá menos mistificadora, el voto de clientela, basado frecuentemente en la ilusión del *do ut des* (apoyo político a cambio de favores personales)." Bobbio, Norberto. El futuro de la democracia. Págs. 25-26.

a la vez que tiene que partir de la realidad democrática imperante, es decir, la superación del presente se tiene que hacer aceptando dicho presente y la construcción e invención del futuro se debe realizar llevando hacia él la carga histórica que no se puede eludir.

El tutelaje lo representa el político profesional o el tecnoburócrata, dos figuras significativas de la incompetencia de la mayoría y del desinterés ciudadano. La mayoría embotada y distante del poder público reconoce o al menos acepta pasivamente la circunstancia fatal de la función custodial del hombre que ejerce la jefatura y la conducción. Para los que ejercen la tutela la conformación de saberes especializados es uno de los argumentos principales para mencionar la incompetencia y la incapacidad de la mayoría. Nietzsche en una clara referencia aristocrática señalaba que sólo los hiperbóreos podían atravesar la línea divisoria, sólo unos cuantos podían elevarse y por tanto alcanzar niveles sublimes de percepción y comprensión del mundo⁴⁴. El saber constituye el poder y afianza y reafirma la diferencia del hombre ilustrado o avezado con el ciudadano común. La conciencia excedente tiende a concentrarse en las capas vinculadas a una situación emancipatoria o liberal, en tanto hacia abajo de la escala jerárquica el embotamiento y la ignorancia se recrudecen hasta alcanzar niveles de embrutecimiento⁴⁵. No es sólo la diferencia relacional y natural lo que sustenta

⁴⁴ -Mirémosnos a la cara. Nosotros somos hiperbóreos, -sabemos muy bien cuán aparte vivimos. 'Ni por tierra ni por agua encontrarás el camino que conduce a los hiperbóreos'; ya Píndaro supo esto de nosotros. Más allá del norte, del hielo, de la muerte - *nuestra* vida, *nuestra* felicidad ... Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto. ¿Qué otro la ha encontrado? - ¿Acaso el hombre moderno? 'Yo no sé qué hacer; yo soy todo eso que no sé qué hacer' - suspira el hombre moderno. De esa modernidad hemos estado enfermos, - de paz ambigua, de compromiso cobarde, de toda la virtuosa auidad propia del sí y el no modernos. Esa tolerancia y *largueur* [amplitud] de corazón que 'perdona' todo porque 'comprende' todo es *scrocco* [siroco] para nosotros. ¡Preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur!... Nosotros fuimos suficientemente valientes, no tuvimos indulgencia ni con nosotros ni con los demás; pero durante largo tiempo no supimos a *dónde* ir con nuestra valentía. Nos volvimos sombríos, se nos llamó fatalistas. *Nuestro fatum* [hado] - *era* la plenitud, la tensión, la retención de las fuerzas. Estábamos sedientos de rayo y de acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la 'resignación'... Había en nuestro aire una tempestad, la naturaleza que nosotros somos se entenebrecía - *pues no teníamos ningún camino*. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*... ." Nietzsche, Federico. El anticristo. Págs. 27-28.

⁴⁵Bahro realiza una división ya clásica entre la conciencia excedente y la conciencia subalterna. En tanto la primera se vincula con los intereses emancipatorios, la segunda lo hace con los intereses compensatorios. "La tarea histórica a la que me estoy refiriendo es la *superación de la subalternidad*, de la

estas desigualdades más opresivas que la simple diferencia económica, ya que las figuras tutelares producen y reproducen la distinción a través de la lógica del conocimiento y de la apropiación exclusiva de los saberes. No es fácil desentrañar hasta dónde el conocimiento especializado es indispensable y requiere cierta dosis de destreza y ejercicio intelectual y hasta dónde los conocimientos disciplinarios sólo generan una reproducción de la diferencia entre los hombres del intelecto y los hombres comunes. La sacralización del conocimiento a través de la institución universalitaria y de la comunidad académica refleja la doble dimensión del saber y el poder, ya que los saberes deben afianzarse y afianzan poderes institucionales y éstos son tales en la medida que reproducen una jerarquía de saberes instituidos.

El ciudadano pasivo de la postmodernidad y la complacencia mayoritaria sólo reafirman el hecho de que la política es un ejercicio de minorías. Sartori ha afirmado que la política democrática se sostiene sobre la base de la actividad de un cuerpo minoritario. Los ciudadanos menos interesados en una decisión ceden ante la presión de los más afectados por la decisión⁴⁴. La toma de decisiones depende

forma de existencia y del modo de pensar propio de la 'gente sencilla'. En su núcleo significa abolición de la vieja división del trabajo vertical, subversión de toda la disposición y estructura de las necesidades vinculadas a ella. Comprende asimismo la transformación radical de todas nuestras instituciones y modos de comportamiento usuales en la sociedad y la economía. *La superación masiva de la subalternidad es la única alternativa posible a la expansión limitada de las necesidades.* Ella puede detener las fuerzas motrices del crecimiento de las necesidades en el sentido conocido hasta ahora, su pesado mecanismo, anclado en la producción de plusvalía, y lo puede hacer por el siguiente motivo: la conciencia excedente, de la que ya he hablado, la capacidad psíquica libre, ya no absorbida en la lucha por los medios de subsistencia, se reparte complementariamente en dos formas de manifestación diametralmente opuestas del interés social. Ambas tienen que ver con las necesidades sociales fundamentales de los hombres, por lo que en general concurren también entre sí en el interior de cada conciencia individual, es decir, dividen menos que anteriores antagonismos a los individuos en agrupamientos sociales fijos. Su lucha comienza con la voluntad de separar 'un alma de otra' en la conciencia individual." Bahro, Rudolf. *La alternativa*. Págs. 281-282.

⁴⁴"Hasta ahora hemos considerado la intensidad desigual de las preferencias como un *obstáculo* para la regla de la mayoría. Pero el hecho de que las intensidades difieran y se distribuyan de modo distinto puede ser también una ventaja. Si las preferencias de todos fueran siempre iguales y rotundamente intensas respecto de todos los problemas, ¿cómo podría cualquier órgano decisor llegar a algún tipo de acuerdo? Después de todo los acuerdos se logran precisamente porque sus miembros no sienten de la misma manera todos los problemas. Para decirlo brevemente, el mecanismo para conseguir un acuerdo en el seno del grupo consiste en que la parte no intensa cede a los miembros que sienten el problema con mayor intensidad. Y esto es lo que ocurre con los grupos decisorios denominados comités." Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, Tomo

de un comité político formado por activistas, por ciudadanos versados en la actividad pública que dedican buena parte de su tiempo a la política. Dichos comités no son necesariamente visibles y sus decisiones se sustentan en la unanimidad que nace de la interacción y de la comunicación de sus miembros⁴⁷. De esta manera, la opinión pública se construye en torno a los ciudadanos mejor informados, más politizados y más activos. La reflexión de Sartori sobre el peso del comité político nos indica que siempre serán cuerpos minoritarios los que rompan la normalidad de la ciudadanía y construyan y logren cristalizar nuevas opiniones mayoritarias y consensadas. La política siempre nacerá de minorías. Hasta los momentos de grandes movilizaciones de masas tienen su origen en la difusión y articulación de un punto de vista masivo que surge de la opinión o de los escritos de unos cuantos hombres. Las minorías no representan sólo la existencia de puntos de vista superados o rebasados, pues también son la génesis de la opinión mayoritaria y de la construcción nacional. Así como el elitismo democrático sostiene que la democracia es movilidad y rotación de élites y de caudillaje político, otra vertiente distinta diría que la democracia es la disputa entre minorías por el concurso mayoritario. A pesar de todo, la relación no es tan simple ya que la mayoría reconstituye los puntos de vista minoritarios, los modula o modera, regula o potencia, es decir, les da una proyección distinta a la que tenían cuando era un punto de vista de una minoría excluida o excluyente. El concurso mayoritario articula las visiones minoritarias y puede incidir para que éstas cambien y modifiquen sus puntos de vista.

Sartori indica que la base de la política está en los comités de hombres activos, ya que en ellos se procesa el proyecto y la opción que se ofrece a la mayoría. En la medida que esto es así, es más posible que en los comités políticos y en los pequeños grupos organizados se instrumenten las normas de la democracia clásica, o sea, se superen los inconvenientes que se hacen reiteradamente a la democracia moderna -que es representativa-, porque es masiva y porque el universo de

1. El debate contemporáneo. Págs. 278-279.

⁴⁷ "¿Cómo funcionan en la práctica los comités? Pocas veces sobre la base de la regla de la mayoría. Las decisiones no suelen someterse a votación. Si se someten, el voto es generalmente *pro forma*, a los puros efectos de registro. La mayoría de las veces las decisiones en los comités son unánimes. Pero esto no implica en lo más mínimo que los comités se sometan a la *regla* de la unanimidad. La regla supone que cada miembro posee un poder de veto -y tal poder, o principio, no forma parte de la práctica de los comités. Por otro lado, si las decisiones de los comités son frecuentemente unánimes, ello no se debe a que sus miembros compartan la misma opinión -que no la comparten. Los comités generalmente logran un acuerdo unánime porque cada componente del grupo espera que, a cambio de avenirse en la discusión de un problema, los demás accederán con ocasión de otro problema, es decir, porque existe reciprocidad en las concesiones. Dado que éste es un entendimiento tácito, puede denominarse código operacional." Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, Tomo 1. El debate contemporáneo. Pág. 281.

ciudadanos supera cualquier posible equidistancia y horizontalidad en el ejercicio de poder. En los comités políticos se puede dar la argumentación, el vínculo cara a cara, la equidistancia, la equidad, la igualdad, la autonomía y el autogobierno. Los comités políticos son la base, como política de minorías tutelares y organizadas para revertir las limitaciones de la gran política moderna. Uno de los argumentos que se utilizan contra el comité y los grupos activos es que su esfera de influencia es reducida y su abanico de posibilidades es limitada, por lo que se escapan las decisiones fundamentales y centrales de dicho espacio político. Ello es cierto ya que la política nacional se construye por la representación, de la que por cierto serán pequeños grupos los que apliquen la política mayoritaria. Los comités representativos podrían tener la misma dinámica del comité minoritario y, sin embargo, reproducen formas antidemocráticas en la medida que están en la cúspide de una forma vertical y autoritaria de toma de decisiones. El pequeño grupo y el comité político por su mismo tamaño y composición no son garantía de un mayor ejercicio democrático, aunque si están fuera de la estructura vertical central de dominación puede generar formas avanzadas de democracia.

5.5.- La oligarquización de la política.

La democracia indirecta requiere de organización. Si en la democracia directa la organización es la estructuración del poder soberano y popular, en la democracia indirecta es un proceso de organización vertical y jerárquico. Michels ha mencionado que la democracia requiere de la organización, de la suma e integración de voluntades en un esfuerzo común que logre hacer que la fuerza de los débiles sea superior al poder dominante, y que la organización es un momento de estabilización de fuerzas y de potenciación para un momento de enfrentamiento o de tareas de mayor envergadura⁴². Toda sociedad y Estado mantiene un principio de organización. Hasta los proyectos autogestionarios reflejan una visión de organización y regulación social. El asunto es qué dimensión adquiere la organización y cómo se expresa ésta. En la democracia original al momento organizativo está presente desde que se ha estructurado el poder del demos y en la medida que existe una delegación revocable y rotativa de los mandos dirigentes. O sea, es un poder organizado desde abajo y en condiciones de igualdad. La democracia indirecta instituye un poder piramidal que fortalece la organización jerárquica y burocrática de la toma de decisiones. Dicha estructuración del poder está vinculada a la formación de una masa indiferenciada y de un liderazgo oligárquico fuerte.

⁴²“La clase que ante los ojos de la sociedad despliega el estandarte de ciertas reivindicaciones definidas, y que aspira a la realización de un complejo de objetivos ideales derivados de las funciones económicas que esa clase desempeña, necesita organización. Ya sean económicas o políticas esas reivindicaciones, la organización es el único medio para llevar adelante una voluntad colectiva. Por estar basada sobre el principio del menor esfuerzo, es decir, sobre la máxima economía posible de energía, la organización es el arma de los débiles en su lucha contra los fuertes.” Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Pág. 67.

La figura del pueblo actuando, del demos activo y del ciudadano consciente y esclarecido, es propio de la democracia ateniense en cuanto son patentes el compromiso del ciudadano con el poder público y la centralidad de la política. La democracia representativa tiene momentos de actuación del pueblo soberano, de ejercicio del derecho político por los ciudadanos como lo son los casos de las elecciones o de la consulta popular. Pero la tónica de la democracia indirecta es la delegación del poder a un cuerpo especializado y diferenciado de la población que construye un poder que mantiene la distancia del resto del demos y del pueblo⁴⁹. Dicho cuerpo especializado y diferenciado ha sido la base para la formación del elitismo democrático y para la circulación de élites competitivas. Tales élites y cuerpos oligárquicos se organizan en partidos y organizaciones políticas que representan los diferentes intereses y clases en pugna en la sociedad moderna. La cuestión de los partidos políticos ha suscitado diversas discusiones dentro de la teoría democrática o dentro del pensamiento político moderno. La primera cuestión que se ha mencionado sobre el partido político es su carácter fraccional y fragmentario de la política pública.

Rousseau jamás pensó en la existencia de una voluntad fragmentada o dividida, ya que la soberanía popular sólo se podía ejercer colectivamente. El partido, como su nombre lo indica, es una parte de la sociedad que lucha contra otras similares por obtener el apoyo y la adhesión de la masa de ciudadanos. Para Rousseau, una parte no podría representar la voluntad general ya que, al fraccionar al demos, se tiende a la pulverización de la voluntad general. En la teoría elitista el juego de partidos es un juego de oligarquías y aristocracias políticas que se disputan el concurso de la ciudadanía. En el momento electoral, el pueblo asume directamente la soberanía y, al terminar el proceso el pueblo ha electo un cuerpo representativo y ha delegado en él la toma de decisiones y la conducción de la política nacional. En la visión clásica, la fragmentación partidaria diluye el espíritu colectivo y debilita el poder

⁴⁹ "Las masas soberanas son incapaces de adoptar las resoluciones más necesarias. La impotencia de la democracia directa, como el poder de la democracia indirecta, son consecuencias directas de la influencia del número. En una polémica contra Proudhon (1849), Louis Blanc preguntó si era posible que treinta y cuatro millones de seres humanos (la población de Francia en aquella época) resolviera sus problemas sin aceptar lo que hasta el último hombre de negocios encuentra necesario: la intervención de representantes. Respondió a su propia pregunta diciendo que quien se pronunciara por la posibilidad de la acción directa en esta escala debía ser un loco, y que quien la negara no era por eso un adversario absoluto de la idea del Estado. Podríamos repetir hoy la misma pregunta y la misma respuesta, respecto de la organización partidaria. Es imposible (sobre todo en los grandes centros industriales, donde los partidos de trabajadores a veces tienen un número de adherentes de decenas de miles) gobernar los asuntos de este organismo gigantesco sin un sistema de representación. La gran organización socialista de Berlín, que abarca los seis distritos de la ciudad y también los dos suburbios de Niederbarnim y Teltow-Beeskow-Charlottenburg, tiene en su lista de miembros a más de noventa mil." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 1. Págs. 71-72.

soberano del pueblo.

Otra objeción muy socorrida para señalar los límites del partido político ha provenido de la crítica de izquierda. En Marx, por ejemplo, la idea del partido no es tan firme pues confía más en la acción colectiva de la clase obrera que en la formación de un partido especializado en quién se delega el poder o se autopropone vanguardia y representante de la clase en su conjunto. Marx diluye la vanguardia dentro de la clase misma y sólo la autoorganización de ésta va a permitir que sus objetivos se cumplan. En la tradición socialdemócrata y en la bochevique, la idea del partido adquiere relevancia ya que aparece una creciente diferenciación entre la formación de la cultura socialista y de la conciencia política de las franjas más avanzadas de la clase obrera y el resto de la clase que se rezaga e inicia un proceso de adaptación e incorporación a la sociedad capitalista.

Duverger ha mencionado que los partidos políticos se forman por dos ramas: una, cuando proviene de una escisión del bloque dominante y es una creación parlamentaria y electoral lo que significa una ruptura dentro del Estado y la otra, como ascenso de una franja de la sociedad, que se expresa como partido de presión⁵⁰. El hecho es que la formación de los partidos políticos simboliza la quiebra del monolitismo de la sociedad y el Estado homogéneo, de modo que los partidos son fracciones políticas. Es un signo de diversidad y de pluralidad en la formación de la voluntad general. La tipología de Duverger refleja la dualidad en la formación de la pluralidad política con rupturas desde abajo y desde la cúspide. Fue un tema recurrente en la cultura socialista la idea de que los partidos políticos eran sociales, ya que la clase dominante se apoya en el poder del Estado y puede prescindir de los partidos en la medida en que no existe aún la política electoral masiva y el sufragio universal no se ha alcanzado. Cuando se obtiene el sufragio universal y la política electoral adquiere predominancia, las fracciones políticas del Estado se ven obligadas a desarrollar una política de masas y todos los partidos de las clases dominantes modifican su forma de hacer política. La otra vertiente de donde nacen los partidos es del movimiento de la misma sociedad y en particular de sus clases o fracciones de clase.

Los partidos nacientes son partidos clasistas, si bien posteriormente el espacio electoral se va a autonomizar de tal manera que los partidos rebasan la condición de clase y la disputa electoral deja de ser un simple referente de la correlación de fuerzas sociales. Cuando la clase entera se moviliza, se expresa a través de formas organizativas que no detienen su potencial y que permiten una horizontalidad propia del carácter mismo del movimiento como ejercicio de una crítica activa. Cuando disminuye la movilización social y sobreviene un período de estabilización se puede acentuar la diferencia entre los sectores más activos de la sociedad y el resto de ésta. Marx piensa en la clase obrera como una franja social que estará en movimiento permanente hasta transformar la sociedad moderna. El partido era innecesario en la medida que la organización amplia de los trabajadores podían garantizar la adhesión masiva de la clase obrera a un programa de superación de

⁵⁰Duverger, Maurice. Los partidos políticos. Págs. 15-29.

la sociedad burguesa. En la medida que se da la cooptación de franjas de trabajadores a la política burguesa o que se presenta la disputa por la conducción de la lucha del proletariado, la formación de un partido se vuelve más indispensable.

Luxemburgo hizo la crítica al partido obrero como un momento de conservadurismo organizativo⁵¹. El partido nace como un momento organizativo potenciador de un proyecto o de un programa. A diferencia de la política tradicional sustentada en la figura de la persona, el partido representa el moderno-príncipe, el organismo colectivo que mantiene vivo el espíritu de una perspectiva de sociedad⁵². La

⁵¹"Todas las consideraciones generales que hemos expuesto a propósito de la esencia del centralismo socialista no bastan para delinear un proyecto de estatuto adaptado a la organización del partido, determinado solamente por las condiciones en que se desarrolla la acción rusa. En última instancia, un estatuto de este tipo no puede ser determinado sino por las condiciones en que se efectúa la acción del partido en un período dado. Y ya que en Rusia se trata de la primera tentativa de poner en pie una gran organización del proletariado, es dudoso que un estatuto, cualquiera que él sea, pueda pretender ser infalible de antemano: antes es necesario que sufra la prueba de fuego. Pero lo que sí tenemos el derecho de deducir de la idea general que nos hemos hecho de la organización de la socialdemocracia, es que el espíritu de esta organización comporta, en especial al comienzo del movimiento de masas, la coordinación, la unificación del movimiento, y no ya su sumisión a un reglamento rígido. Y, a condición de que el partido sea preparado en este espíritu de ductilidad política que debe ir acompañado de una fidelidad absoluta a los principios y con el propósito de la unidad, podemos estar seguros de que la experiencia práctica corregirá las incongruencias del estatuto, por más desafortunada que pueda ser su redacción. Ya que no es la letra, sino el espíritu viviente que le confieren los militantes activos, lo que decide del valor de esta o aquella forma de organización." Luxemburgo, Rosa. *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa. Obras escogidas, Tomo 1. Pág. 197.*

⁵²"El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales. En el mundo moderno solo una acción histórica-política inmediata e inminente caracterizada por la necesidad de un procedimiento rápido y fulminante, puede encarnarse míticamente en un individuo concreto. La rapidez se torna necesaria solamente cuando se enfrenta un gran peligro inminente que provoca la inmediata exacerbación de las pasiones y del fanatismo, aniquinando el sentido crítico y la corrosividad irónica que pueden destruir el carácter 'carismático' del *condottiero* (tal es lo que ha ocurrido en la aventura de Boulanger). Pero una acción inmediata de tal especie, por su misma naturaleza, no puede ser de vasto alcance y de carácter orgánico. Será casi siempre del tipo restauración y reorganización y no del

defensa de la organización partidaria considera que si no existiesen los partidos se perdería y diluiría la fuerza de un movimiento o la presencia de una fuerza social. El partido es la garantía de organización en la política moderna para que una visión antigua, moderna o emergente de nación y sociedad pueda continuar en la disputa política. La crítica movimientista y espontaneísta señala que, si bien el partido logra potenciar la fuerza social, darle un espacio político y garantizar una línea de continuidad del movimiento, cuando se entra en una etapa de estabilización crea intereses propios y una racionalidad organizativa distinta a la del movimiento que apuntan a una tendencia conservadora. De modo que cuando sobreviene el movimiento social, lejos de dejarle el sitio libre al potencial emergente y espontáneo de la clase o sector social que representa, el partido termina por detenerlo y busca encauzarlo en una racionalidad de conservación del sistema político. Hasta partidos de revolucionarios profesionales como el partido de Lenin, han terminado por conformar una racionalidad autonomizada que subsume la lógica de la clase y de los movimientos sociales, de modo que el partido deja de ser representante o momento potenciador de una fuerza social y se convierte en un aparato con una fuerza y una lógica inherente.

Michels tuvo una conclusión pesimista de los partidos políticos. Vió en ellos el remanente organizativo de la política moderna que genera y conforma la oligarquía. Todo proceso de organización es oligárquico en la medida que estabiliza y crea una estructura en torno a la cual se conforma la actividad humana. La mediación organizativa es un factor político que crea una nueva forma de dominación. Y ello no es propio de la clase dominante ya que las mismas clases subalternas no escapan a dicha tendencia hegemónica. Michels señala cómo el proceso de oligarquización de los líderes obreros se vincula al hecho de que van escalando posiciones dentro de la organización burocrática del sindicato o del partido obrero y, de ese modo, se van mimetizando con el poder público y con la forma en que se instaura la política electoral⁵². En ocasiones es incluso más perverso y grotesco

tipo característico de la fundación de nuevos Estados y nuevas estructuras nacionales y sociales, tal como en el caso de *El Príncipe* de Maquiavelo, donde el aspecto de restauración sólo era un elemento retórico, ligado al concepto literario de la Italia descendiente de Roma y que debía restaurar el orden y la potencia de Roma); será de tipo 'defensivo' y no creativo original. Podrá tener vigencia donde se suponga que una voluntad colectiva ya existente, aunque sea desmembrada, dispersa, haya sufrido un colapso peligroso y amenazador, mas no decisivo y catastrófico y sea necesario reconcentrarla y robustecerla. Pero no podrá tener vigencia donde haya que crear *ex novo* una voluntad colectiva, enderezándola hacia metas concretas y racionales, pero de una concreción y racionalidad aún no verificadas y criticadas por una experiencia histórica efectiva y universalmente conocida." Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Págs. 27-29.

⁵²"De esta manera el partido socialista procura un ascenso de ciertos estratos de la clase trabajadora. Cuanto más amplio y complicado es su mecanismo burocrático, tanto más numerosos son los que gracias a él se elevan por encima

el proceso de mimetización de los líderes plebeyos en líderes oligárquicos, porque existe un juego competitivo más poderoso hacia abajo que el que puede existir entre los círculos dominantes. Michels hace caso omiso de la solidaridad de los sectores subalternos y concibe que toda elevación por la estructura organizativa está incidida por la política dominante. Tal materialidad del poder logra que el liderazgo obrero o campesino reproduzca la misma pauta de ejercicio del poder que se presenta en un partido burgués o capitalista.

La tendencia misma de la organización hace que los funcionarios sindicales o partidarios afiancen la diferencia con el resto del partido y de éste con la sociedad.

de su condición social original. La tarea involuntaria del partido socialista es desproletarizar: quitar al proletariado algunos de sus miembros más capaces y mejor informados. Hoy, de acuerdo con la concepción materialista de la historia, la metamorfosis social y económica representa cada vez más una metamorfosis en el campo de las ideas. La consecuencia es que en muchos de los antiguos obreros este aburguesamiento se realiza muy rápido. Naturalmente, el cambio es menos acelerado en proporción, a medida que la teoría socialista tiene raíces más profundas en la mentalidad del individuo. Son muchos los obreros manuales que a pesar de haber alcanzado una posición social y económica más alta, conservan durante toda su vida una adhesión profunda a la causa socialista. En estos casos, el antiguo obrero manual -tal como el socialista ex-burgués- es un 'ideólogo', pues su mentalidad no corresponde a su puesto en la sociedad. A veces, también, la metamorfosis psicológica que estamos considerando resulta inhibida, por así decirlo, por una mentalidad socialista heredada, firme y vigorosa: vamos que los hijos y los nietos siguen a sus progenitores como combatientes decididos en favor del partido de los trabajadores, pese a la elevada situación alcanzada por ellos. La experiencia nos muestra, no obstante, que esos casos son excepcionales. Aun cuando el socialista desproletarizado siga abogando con sinceridad en favor de la emancipación proletaria, y envejezca en su puesto de editor o diputado socialista, sus descendientes (varones y mujeres por igual) son miembros cabales de la clase social más alta, a la cual han pasado cuando mejoró la posición social del padre, y esto no solo en el sentido material sino con respecto a sus ideas; se hace imposible distinguirlos de los demás burgueses. En muchos casos el único vínculo que todavía une al padre con la clase trabajadora -su fe en el dogma político-social del socialismo-, se diluye en el hijo hasta transformarse en indiferencia absoluta y a veces en hostilidad abierta hacia el socialismo. Para resumir, podemos afirmar que estas personas de extracción trabajadora, consideradas como familias y no como individuos, tarde o temprano son absorbidas por el nuevo medio burgués. Los hijos reciben una educación burguesa; asisten a mejores colegios que aquellos donde sus padres recibieron instrucción; sus intereses son burgueses y es muy raro que recuerden las derivaciones revolucionarias y antiburguesas de su propia entrada en la burguesía. Las familias de la clase trabajadora, elevadas a una condición social más alta por obreros revolucionarios que pretendían lograr con ello que su lucha contra la burguesía fuera más efectiva, en poco tiempo se funden con esa misma burguesía." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 2. Págs. 74-75.

Organizar y administrar un movimiento político o una fuerza social, conduce a que el cuerpo delegado o forjador de la organización tienda a identificarse con el partido mismo⁵⁴. El partido puede aparecer como un instrumento, como un representante o como una mediación organizada de la sociedad o de alguna de sus fracciones pero, con el paso del tiempo, la estructura orgánica del partido y su cuerpo de funcionarios genera una vida propia, independiente y autónoma en la que no sólo deja de ocupar una función representativa, sino que incide hacia la clase y el movimiento social de tal modo que lo permea de su visión burocrática y organizada del mundo. El partido representa la cristalización organizada de la acción política de una fuerza o movimiento social y, como tal, se inserta en el sistema político y crea a la par de éste un conjunto de requerimientos y necesidades que imbuyen la cultura de sus representados o de sus adherentes. Para Michels, los partidos políticos dejan de ser instrumentos de lucha o de representatividad genuina para adquirir una modalidad de grupos oligárquicos organizados que se disputan abiertamente la adhesión de las masas ciudadanas.

El partido político se asienta sobre el burócrata y el político profesional, ya que ambos dependen de la actividad partidaria: el primero más vinculado a la estructura organizativa y vertical del partido y, el segundo, al momento de autonomización de la política organizada y a la representación y delegación del poder en que se sustenta la democracia indirecta o representativa. Ambas figuras reflejan el movimiento elitista y de alejamiento y temor a las masas que es común a todo pensamiento aristocrático. El mismo partido bolchevique que se reclutó de cuadros

⁵⁴ "El burócrata se identifica completamente con la organización, y confunde sus propios intereses con los de ella. Toma toda crítica objetiva al partido como una afrenta personal. Esta es la causa de la incapacidad evidente de todos los líderes partidarios para prestar una atención serena y justa a las críticas hostiles. El líder se declara personalmente ofendido, y en parte lo hace de buena fe, pero también en parte deliberadamente, para cambiar de campo de batalla, y poder presentarse como el objeto inofensivo de un ataque injustificable, y despertar en las masas esa antipatía intelectual contra sus adversarios en cuestiones teóricas, que siempre sienten aquellos cuyas acciones son dictadas por el rencor personal. En cambio, si el líder es atacado personalmente, su primera preocupación es hacer que parezca que el ataque se dirige contra el partido en su totalidad. Y esto no lo hace solo en el terreno diplomático, para asegurarse el apoyo del partido y arrollar al agresor con el peso de los números, sino también porque toma, con ingenuidad, la parte por el todo. Con frecuencia esto no es solo el fruto de un fanatismo ciego, sino también de una firme convicción. Según Netchajeff, el revolucionario tiene el derecho de explotar, engañar, robar y, en caso de necesidad, arruinar totalmente a todos aquellos que no acepten en forma incondicional sus métodos y sus objetivos, pues debe considerarlos una mera *châir à conspiration*. Su único objetivo debe ser asegurarse el triunfo de sus ideas esenciales, sin respeto alguno por las personas: *Le Révolution c'est moi!* Bakunin pronunció una sólida crítica contra esta forma de razonamiento cuando dijo que su fuente escondida estaba en la ambición de Netchajeff, inconsciente pero detestable." Michels, Robert. Los partidos políticos, Tomo 2. Págs. 27-28.

profesionales y de hombres entregados completamente a la revolución, en la medida que disminuyó el movimiento revolucionario y existió un refugio social, presentó un rostro de jerarquización y de conformación de una nueva oligarquía política y burocrática. Los partidos comunistas del socialismo real sustituyeron a la clase, la masa y a la nación. El cuerpo elitista y representativo se convirtió en la base de la nueva dominación política. Así como Marx había resuelto el vínculo entre la clase y el partido en una subunción de la vanguardia en la clase, las burocracias comunistas sustituyeron a la clase en el partido y en el Comité Central. La estructura piramidal propia de las democracias indirectas, se reprodujo en el socialismo real por la vía de la autoridad ideológica y política. En el socialismo real la fusión del político profesional con el burócrata especializado se manifestó en la *nomentatura*.

En Occidente, la racionalidad legal-formal mencionada por Weber hizo que su crecimiento se expresara en la burocratización de las sociedades modernas. La sustitución de la legitimidad tradicional, generaba una legitimidad sustentada en la fuerza impersonal de la ley y de la estructura institucional, en donde el burócrata adquiría relevancia porque es el organizador de la sociedad misma. El burócrata gobierna bajo la racionalidad instrumental en la que los hombres se ven reducidos a cosas y son susceptibles de ser manejados y manipulados por el poder. La constitución de grandes instituciones burocráticas sustentadas en la racionalidad instrumental y operativa, han devenido grandes sistemas instaurados que, por la misma lógica de autoconservación y reproducción de las pautas burocráticas, necesitan de la diferenciación y de una creciente autonomía del entorno. El especialista, el tecnoburócrata, es el hombre avezado y experimentado que pretende profundizar en la distancia del sistema y el universo burocrático, con respecto al hombre común.

Los partidos políticos han dejado de tener un carácter definido y claro. Las sociedades postmodernas, de alta modernidad y la llamada crisis de las ideologías, han obligado a los partidos a abrirse a otras opciones, de modo que las fronteras se han vuelto más flexibles. La apertura de los contornos de los partidos políticos y la conformación de un sistema de partidos han apuntado hacia la autonomización de estructuras verticales y oligárquicas de poder político de las que el ciudadano común se encuentra muy distante. Si en la inversión que se opera con el nacimiento de la política elitista se manifiesta un fortalecimiento del movimiento de la élite, aún los partidos obreros o de las clases subordinadas presentan una cierta carga plebeya de la que no se han podido desprender. En la era de la alta modernidad y después de la crisis del socialismo, los partidos de izquierda han perdido identidad y han fortalecido el proceso de socialdemocratización de las organizaciones políticas de izquierda.

Ya la socialdemocracia europea había reproducido el conservadurismo y la toma de distancia del partido socialdemócrata con respecto a los movimientos ascendentes y emergentes de la clase obrera. El llamado desplazamiento hacia el centro de los partidos de izquierda, representa a la vez un giro hacia la pretendida conquista de votantes potenciales instalados en el centro y la derecha del espectro político y la consolidación de un juego partidario donde las reglas las ponen las fuerzas políticas

predominantes y más vinculadas al mundo imperante. La pérdida de identidad de la izquierda no sólo tiene que ver con el necesario reajuste con su historia y su pasado y la necesaria renovación para enfrentar retos del futuro; representa también el retraimiento de la tónica societal que pueden tener aún los partidos de izquierda y expresa en qué medida el desplazamiento es un momento de mimetización con el centro y la derecha.

Claro que dichos recorridos no se refieren sólo a los partidos de izquierda, ya que desde el siglo pasado los partidos de derecha aprendieron a realizar política de masas y en el presente siglo han generado un discurso inclusivo y mimético con sus plebeyos. Los partidos "coge-todo" son la expresión del cierre de opciones vitales y el cruce de oligarquías políticas insertas en la visión de reducir complejidad. Poulantzas señaló en los setenta cómo el proceso de endurecimiento del poder político se afirmaba en la formación de un partido dominante de masas⁵⁵. A falta de éste, el bipartidismo es una opción de regulación política y de circulación de élites, en donde las diferencias entre los partidos se vuelven imperceptibles. El tripartidismo o el pluripartidismo se podrían adecuar a dicha forma de dominación, en la medida en que se redujeran las posibilidades de emergencia y los partidos fueran funcionales para la lógica del sistema. El llamado desplazamiento de todos los partidos hacia el centro y la convergencia en temas fundamentales hacen que la diferencia esencial se diluya, de modo que todo partido revolucionario o alternativo se ve como disfuncional y peligroso, en tanto todo partido sujeto a los ámbitos del sistema compartido es susceptible de tomar el poder, ya que existe todo un entramado sistémico sobre el cual se asientan y ello los limita en sus posibilidades.

Los partidos socialistas en Europa son altamente funcionales para el sistema de partidos en la medida en que han perdido su diferencia y su carga alternativa y se han mimetizado con el Estado. En aras de acceder al poder han perdido su identidad y más que eso, su condición de alternativas más allá de la funcionalidad del régimen de partidos prevaletente. Las diferencias de los partidos políticos en un sistema mimetizado son tan sutiles que la política termina por volverse un show y un espectáculo. La trivialización de la política tiene que ver con esta apertura de contornos hacia el centro y con una mimetización inclusiva que vuelve la disputa electoral un espectáculo de personalidades, en el que los mass media tienen un papel destacado. En esta perspectiva, la democracia elitista llega a su máxima expresión, ya que las opciones antisistémicas o que van más allá del sistema

⁵⁵"Las modificaciones actuales del Estado implican, en fin, la existencia y el papel particular de un partido dominante de masas, partido del Estado por excelencia. Papel que, en el caso de la alternancia bipartidista, incumbe sucesivamente a uno de los dos partidos. Pese a análisis superficiales, esta alternancia no modifica en nada el fenómeno actual de un partido del Estado dominante, estructuralmente necesario para el funcionamiento del estatismo autoritario. No ha sido la permanencia durante veinte años del gaullismo en Francia la causa principal del 'Estado UDR', aunque contribuyera a acentuar el fenómeno." Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Pág. 285.

cristalizado son aisladas por un consenso soterrado o abierto de los partidos funcionales que cierran el universo de posibilidades de las opciones políticas. El carácter inicial que el partido había presentado en materia de estabilización y conservadurismo se reafirma.

El partido y la organización se vincula con la discusión sobre el sistema. La derecha tecnocrática ha ideado una visión asentada sobre la creciente complejidad y diferenciación del sistema, pero manteniendo un carácter adaptable, flexible y abierto de tal modo que refleje una actitud inclusiva e incluyente, ya que eso le daría vitalidad y movimiento a la institución sistémica. Eso mismo podemos decir del partido que, a diferencia de los partidos esclerotizados y petrificados, debe tener dicha condición de flexibilidad y apertura. Un partido que trabaje en los límites y se sustente en la apertura hacia los contornos del sistema político, es un partido que tiene la capacidad de enfrentar la situación del futuro. La existencia de los partidos es un momento, por ahora, inevitable en cuanto es la estabilización y estructuración de una visión del mundo. Pero su carga burocrática y jerárquica lo hace muy poco susceptible de evitar reflejar las tendencias más malas del ejercicio de la política.

La crisis de la política se manifiesta en la crisis de los partidos políticos, de los sistemas de partidos imperantes y de los límites en que se desenvuelven. La crisis de la representación se expresa en que el ciudadano informado, politizado, cultivado, educado, o simplemente poseedor de una valoración positiva de la política, muestra desaliento ante las opciones partidarias. La crisis de proyectualidad y la mimatización y globalización de las propuestas partidarias, si bien manifiesta una estabilización de un centro político refleja, por otro lado, un distanciamiento de la ciudadanía en la medida que "todos los partidos son iguales". La secularización de los partidos y su igualación han conducido a una indistinción no hacia una equidistancia sustentada en la eticidad o en un involucramiento con el ciudadano común, sino con una creciente autonomización de la ciudadanía y una degradación exacerbada de la política.

La política de clase, de excelencia, de principios, o de voluntades inquebrantables, dejan el sitio a un juego entre iguales mediocres y entre mercaderes políticos que ofrecen todo y prometen lo que sea con tal de ganar la elección. La socarronería de la población se manifiesta en una cierta complicidad ante dicho juego partidario y en un vacío hacia el poder electoral. Negri ha mencionado que la crisis de la representación es un momento del fin de la era disciplinaria y que la era comunicativa, con los sujetos universales susceptibles de entendimiento, que cuentan con un potencial técnico e instrumental para facilitar la toma de decisiones, se está convirtiendo en un momento secularizante del partido político, del político profesional, del especialista y del burócrata⁵⁰. El potencial que se

⁵⁰"La vieja época de la que la historia humana está saliendo, es la del 'poder disciplinario'. Cuando Foucault, interpretado y desarrollado por Deleuze, construye un modelo en tres fases de lo moderno, en el que a un primer período caracterizado por el 'mando despótico' del antiguo régimen le sigue una fase disciplinaria, y a

presenta en la era comunicativa genera una posibilidad de superar al partido elitista y diferenciado por una disminución de la distancia entre el representante y el representado. Como lo ha presentado la discusión sobre el partido y el consejismo, el partido y los movimientos: sólo la emergencia desde abajo con nuevas subjetividades logrará superar el limitado sistema de partidos y de organización vertical en que se sustenta la política moderna.

ésta la de la sociedad de la comunicación y del control; pues bien, *de te fabula narratur*. Este modelo de Foucault y Deleuze simplifica el del marxismo, y reagrupa en el *ancien régime* la acumulación primitiva y la manufactura, identifica con el régimen disciplinario el período de la gran industria, y lo extiende poniendo la atención sobre la nueva época en la que hemos entrado a partir del 68, la época en la que el trabajo material es sustituido por el trabajo inmaterial, la organización de fábrica por el de la sociedad informatizada, el mando directo sobre el trabajo por el control de la cooperación social productiva. Este es un cambio fundamental de los paradigmas del poder. La microfísica se transforma en micropsicología, la dimensión del control se hace interna, la acumulación de capital es una acumulación de saber y de ciencia, porque el trabajo se ha hecho, al mismo tiempo, trabajo intelectual y trabajo cooperativo social." Negri, Toni. *Fin de siglo*. Págs. 37-38.

**CAPITULO 6: LA DISTRIBUCION
DEL PODER**

Capítulo 6: La distribución del poder.

6.1.- El poder difuso.

El poder extendido se convierte en la articulación principal de la sociedad democrática. Se difunde a la par que se construye un plexo omniabarcador que conforma poderes de una institucionalidad tal, a la que resulta imposible abstraerse. La visión simplista del poder lo identificaba con ciertas esferas y espacios de la sociedad y el Estado, o bien aparecía como un efecto causal de realidades últimas, como es la interpretación clásica que deriva el poder de la materialidad económica. Esta estructura conforma una mediación que supera el carácter relacional e inmediato que puede tener el poder. En los pensadores que se han ubicado en los límites de la modernidad, el poder se convierte en un factor constituyente que genera efectos perversos y del cual no es posible escapar. En la línea que va de Nietzsche a Foucault, el poder se convierte en el móvil principal de la existencia humana¹. Dionisio en oposición a Jesús representa la visión triunfal y poderosa del hombre con relación a la naturaleza y al resto de los individuos, en tanto la cultura judeocristiana con su discurso compasivo y piadoso, exalta la debilidad y protege a los hombres desamparados y dominados².

Para Nietzsche el instinto de vida es el instinto de dominación y de fuerza, de modo que toda pretensión de protección a los débiles aparece como un discurso hipócrita y velado de la intención de poder de los jefes políticos. La crítica de Nietzsche a los

¹ "Así como antaño Bergson, Dilthey y Simmel elevaron la 'vida' a concepto transcendental básico de una filosofía que constituye todavía el trasfondo de la analítica del Dasein de Heidegger, así también Foucault eleva ahora el 'poder' a concepto básico transcendental-historicista de una historiografía planteada en términos de crítica a la razón. Esta jugada no es en modo alguno trivial y en modo alguno puede justificarse con sólo la autoridad de Nietzsche. Utilizando como elemento de contraste el trasfondo que representa el concepto de historia del Ser, voy a tratar de examinar el papel que este irritante concepto básico juega en la crítica de Foucault a la razón." Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Pág. 304.

² "El concepto cristiano de Dios - Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu - es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del 'más acá', del toda mentira del 'más allá'! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!..." Nietzsche, Friedrich. El anticristo. Pág. 43.

sacerdotes como intérpretes de la verdad, de la delimitación de lo bueno y lo malo, es extensiva a la imposición de un poder velado y oculto que se viste con ropa de santo, cuando esconde una intencionalidad de dominación tan firme como la de los poderes descarnados³. En ese sentido, el cinismo de Nietzsche revela la naturaleza del hombre contemporáneo y las condiciones en que se despliega la modernidad como subjetividad dominante. Toda resistencia ante ello no puede ofrecerse como un no-poder, como un poder alternativo, sino como el mismo poder que ofrece un rostro y una apariencia distinta ya que el plaxo del poder se presenta desde el discurso mismo de los hombres redentores o liberadores. ¿Qué no ha resultado tan poderoso Jesucristo como el discurso cínico y sin escrúpulos de las clases dominantes? Si bien Nietzsche se dirige a una minoría y considera que sólo una franja reducida de superhombres pueden atravesar las fronteras, ofrece una versión extrema de una subjetividad desbordada, del Dios que se pierde en sí mismo y que no tiene límites.

Nietzsche es antidemocrático ya que considera que las mayorías son incapaces de alcanzar dicho nivel de subjetividad y experiencia que son propias de la moral aristocrática pero, al hacer la crítica del sacerdocio y al apuntar hacia el hombre de múltiple experiencia y sensibilidad, deja abierto el camino para una visión que apunta al crecimiento y al desarrollo de la complejidad social y cultural. La muerte

³"A ese instinto propio de teólogos hego yo la guerra: en todas partes he encontrado su huella. Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo *fe*: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable. De esa óptica defectuosa con respecto a todas las cosas hace la gente en su interior una moral, una virtud, una santidad, establece una conexión entre la *buena* conciencia y el ver las cosas de manera *falsa*. - exige que ninguna *otra* especie de óptica tenga ya valor, tras haber vuelto sacrosanta la propia, dándole los nombres 'Dios', 'redención', 'eternidad'. En todas partes he seguido exhumando yo el instinto propio de los teólogos: él es la forma más difundida de falsedad que hay en la tierra, la forma propiamente *subterránea*. Lo que un teólogo siente como verdadero, eso es, *necesariamente*, falso: en esto se tiene casi un criterio de verdad. Es su más hondo instinto de autoconservación el que prohíbe que, en un punto cualquiera, la realidad sea honrada o tome siquiera la palabra. Hasta donde alcanza el influjo de los teólogos, el *juicio de valor* está puesto cabeza abajo, los conceptos 'verdadero' y 'falso' están necesariamente invertidos: lo más dañoso para la vida es llamado aquí 'verdadero', lo que la alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar, es llamado 'falso'... Si ocurre que, a través de la 'conciencia' de los príncipes (o de los pueblos -), los teólogos extienden la mano hacia el *poder*, no dudemos de *qué* es lo que en el fondo acontece todas esas veces: la voluntad de final, la voluntad *nihilista* quiere alcanzar el poder..." Nietzsche, Friedrich. *Ibid.* Págs. 33-34.

de Dios da lugar al crecimiento del sentido de la tierra⁴. Esta es la veta donde Nietzsche se encuentra con las visiones autonomizantes y libertarias ya que, si bien duda de la potencialidad emancipatoria de una minoría, pues dicho grupo reproduce la misma lógica de poder de los dominadores, piensa que el proceso de autonomización es una individuación que depende de cada uno. Más que construir grupos autónomos para votar hacia atrás y hacia abajo, Nietzsche permite pensar en la formación de una voluntad fuerte y una individualidad enriquecida.

Foucault ha llevado a los extremos la reflexión nietzscheana en tanto ha configurado una visión expansiva, ominabarcadora y difusa del poder. El poder no es una instancia material o institucional aunque se pueda materializar e institucionalizar⁵. El poder concebido como una realidad física, adquiere una modalidad derivada de otra realidad última e histórica, ya que se parte de una visión explicativa y de causalidad muy propia del naturalismo. El poder es relacional, lo que quiere decir que nos constituye y se convierte en factor constituyente de la realidad misma⁶. La economía sería pensada como una

⁴"Antaño, los crímenes contra Dios eran los máximos crímenes, la blasfemia contra Dios era la máxima blasfemia. Pero Dios ha muerto, y con él han muerto esas blasfemias y han desaparecido esos delitos. Hogaño el crimen más terrible es el crimen contra la tierra; es decir, poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible." Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Pág. 27.

⁵"Luego: analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o ley. Pero la palabra 'poder' amenaza introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir 'el Poder', como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incansables las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que afianzan a unas de otras; las estrategias, por último, que la tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales..." Foucault, Michel. El discurso del poder. Págs. 174-175.

⁶"... que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor, por lo mismo) ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que

manifestación o un momento de la lógica del poder. Pero no sería correcto pensar que nos podemos instalar desde fuera del poder, ya que la misma formación de un discurso o de una percepción propia y subjetiva de la realidad implica la existencia de una voluntad individual de poder⁷. En la dialéctica de las revoluciones se aprecia la generación de una voluntad poderosa tan concentrada y omnipresente como la de la sociedad y el Estado anterior. La disputa por el macropoder o por las redes centrales del poder económico y político, conforman instancias igualmente poderosas que en aras de volverse alternativas reproducen la misma realidad humana, en cuanto voluntad de dominio y fuerza. Ello quiere decir que el poder está en todos lados y no presenta intersticios o pliegues opcionales desde los cuales se puede potenciar un no poder o poderes que escapen al carácter relacional del plexo de relaciones e instituciones. Aunque la riqueza se distribuya y el conocimiento y la cultura se socialicen, la percepción dominante sobre la belleza o la razón configura una relación de poder implacable e injusto entre la mujer hermosa y la fea o entre el hombre racional y el irracional.

Esta visión que es propia de la reducción de la política a la biología y a la lógica natural de la configuración de las sociedades, alimenta toda la cultura de la derecha pero expresa una dimensión de realidad que debe ser considerada por cualquier percepción crítica del plexo de poder sobre el que descansa la relación humana. El darwinismo explica la existencia de fuertes y débiles por un mandato de la naturaleza, por un fatalismo ineluctable donde la voluntad humana se reduce a lo que la potencialidad de cada uno puede desplegar. Desde la primera naturaleza se concibe la existencia de una diferencia imposible de obviar, como la que existe entre un hombre que goza de todas sus facultades y un hombre lisiado o que tiene una limitación física. Nietzsche opone a un espíritu vigoroso y fuerte una santidad

decir que se está necesariamente 'en' el poder, que no es posible 'escapar' de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infatigablemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia -el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión..." Foucault, Michel. *Ibid.* Pág. 177.

⁷ "... que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor;" Foucault, Michel. *Ibid.* Pág. 176.

corrompida y desprovista de vitalidad⁹. Foucault ha partido de Nietzsche cuando realiza la crítica del poder disciplinario y apela a una individualidad creciente y desbordada. La voluntad de poder que domina al hombre lo lanza hacia lo desconocido y lo nuevo. Este espíritu que es propio de la modernidad, conforma una subjetividad compleja y expansiva, en tanto es experimentación y ampliación de la percepción que se tiene de la realidad. En el afán por el saber el hombre genera desorden y caos, mate ruido y discontinuidad y, al hacerlo, domina y se apropia de la naturaleza y de la realidad social. Dicho afán de saber y de dominio, de conocimiento y de progreso, es expresión de una subjetividad que crece y no se reconoce con un universo estanco y petrificado, sino con un universo móvil y expansivo. Foucault encuentra en el espíritu de conocimiento una intensificación de existencia que lejos de crear felicidad, armonía y quietud, forma una conciencia desdichada, inquieta, dinámica y cambiante⁹. La destrucción creadora que

"... Nosotros los que somos distintos, los que tenemos valor para la salud y también para el desprecio, ¡cómo nos está permitido a *nosotras* despreciar una religión que ha enseñado a malentender el cuerpo!, ¡que no quiere desprenderse de las supersticiones del alma!, ¡que hace un 'mérito' de la alimentación insuficiente!, ¡que en la salud combate una especie de enemigo, demonio, tentación!, que se persuadió de que es posible pasear un 'alma perfecta' en un cadáver de cuerpo, y que para ello tuvo necesidad de fabricarse un nuevo concepto de 'perfección', un ente pálido, enfermizo, idiotamente exaltado, la denominada 'santidad', - ¡la santidad, que no es más que una serie de síntomas propios del cuerpo empobrecido, enervado, incurablemente corrompido!..." Nietzsche, Friedrich. El anticristo. Pág. 88.

"Tercer uso de la historia: el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de la voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento, inquisidor, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de los partidos tomados; partido tomado contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, partido tomado por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el descubrimiento de inquietante. El análisis histórico de este gran querer-saber que recorre la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no descanse en la injusticia (que no existe pues, en el conocimiento mismo, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero), y que el instinto de conocimiento es malo (que hay en él algo mortífero, y que no puede, que no quiere nada para la felicidad de los hombres). Tomando, como sucede hoy, sus dimensiones más amplias, el querer-saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarna en disociarle y destruirle..." Foucault, Michel. El discurso del poder. Págs. 155-156.

Schumpeter encontró en la clase empresarial¹⁰, forma parte de la misma visión expansiva y dominante del espíritu faústico¹¹ que menciona Berman, y que genera una sensación de fragilidad y de intensificación del tiempo, donde todo se vuelve efímero y lo único cierto es que todo cambia y se mueve. Arquitectos modernos como Moses construyen, destruyen y vuelven a construir espacios físicos, ciudades, autopistas y edificios en el mismo afán de la subjetividad fuerte que Nietzsche y Foucault han exhaltado¹².

¹⁰ Como hemos visto en el capítulo anterior, el contenido del presupuesto del obrero, pongamos de 1760 a 1940, no aumentó simplemente en una dirección inalterada, sino que experimentó un proceso de transformación cualitativa. De un modo semejante la historia del aparato de producción de una explotación agrícola típica, desde el comienzo de la racionalización de la rotación de los cultivos, de los métodos de los mismos y de la cría de ganado hasta la agricultura mecanizada de nuestros días -juntamente con los silos y los ferrocarriles-, es una historia de revoluciones, como lo es la historia del aparato de producción de la industria del hierro y acero, desde el horno de carbón vegetal hasta el tipo actual de alto horno, y la historia del aparato de producción de energía, desde la rueda hidráulica hasta la turbina, y la historia del transporte, desde la silla de postas hasta el aeroplano. La apertura de nuevos mercados, extranjeros o nacionales, y el desarrollo de la organización de la producción, desde el taller de artesanía y la manufactura hasta los *concerns*, tales como los del acero de los Estados Unidos (U. S. Steel), ilustran el mismo proceso de mutación industrial -si se me permite usar esta expresión biológica- que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de *destrucción creadora* constituye el dato de hecho esencial del capitalismo. En ella consiste en definitiva el capitalismo y toda empresa capitalista tiene que amoldarse a ella para vivir..." Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, democracia y socialismo*. Tomo 1. Págs. 120-121.

¹¹ Mefistófeles.- ¡Yo soy el espíritu que siempre niega! Y con razón, pues todo cuanto existe es digno de irse al fondo; por lo que sería mejor que nada hubiese. De suerte, pues, que todo eso que llamáis pecado, destrucción, en una palabra, el mal, es mi verdadero elemento." Goethe. Fausto. *Obras completas. Tomo IV*. Pág. 787.

¹² Moses y las autopistas modernas en la reflexión de Berman. "Al ver cómo era derribado uno de los más encantadores de estos edificios para dejar paso a la autopista, sentí una tristeza que, ahora puedo verlo, es endémica de la vida moderna. Pues a menudo el precio de hacer avanzar y expandir la modernidad es la destrucción no sólo de instituciones y ambientes 'tradicionales' y 'premodernos', sino también -y aquí reside la verdadera tragedia- de todo lo más vital y hermoso del propio mundo moderno. En el caso del Bronx, gracias a Robert Moses, la modernidad del bulevar urbano fue sentenciada por obsoleta y hecha pedazos por la modernidad de la autopista interestatal. ¡*Sic transit!* Ser moderno resultaba mucho más problemático y más peligroso de lo que yo había pensado." Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Pág. 310.

Feyerabend, quien reconoce su filiación anarquista, sostiene la idea de producción de autonomía y encuentra en toda visión metodológica el mismo plexo de poder que Nietzsche-Foucault han indicado. Sólo la creatividad individual como una dimensión de libertad y autonomía es un ejercicio de construcción científica propia, ya que el subordinamiento o el sometimiento a una metodología o a una teoría es la aceptación tácita de otro punto de vista, como una adhesión ante el formador de opinión científica¹³. Hawkins ha dicho que la producción de teoría y cultura es un intento por producir orden y organizar el mundo, pero el pensar y el producir intelectualmente genera desorden en la medida que libera energía y por tanto introduce más desorden en el mundo¹⁴. En la visión inflacionaria del universo físico se tiene la idea de que el universo está en expansión y que la naturaleza (y por tanto la sociedad) va del orden al desorden, de la simplicidad a la complejidad.

¹³"El desarrollo del punto de vista copernicano desde Galileo al siglo XX constituye un perfecto ejemplo de la situación que queremos describir. Se parte de una fuerte creencia que va contra la razón y la experiencia contemporáneas. La creencia se extiende y encuentra apoyo en otras creencias que son igualmente irrazonables, si no es que lo son más (ley de la inercia y telescopio). La investigación se dirige a partir de ahora en nuevas direcciones, se construyen nuevos tipos de instrumentos, se relaciona de forma nueva la 'evidencia' con las teorías, hasta que surge una ideología que es bastante rica para proporcionar argumentos independientes para cualquier zona particular de ella y bastante ágil para encontrar tales argumentos siempre que parezcan necesarios. Hoy podemos decir que Galileo siguió el camino correcto, porque su persistente empeño en lo que en un tiempo parecía ser una cosmología estúpida, consiguió crear el material necesario para defenderla contra todos aquellos que sólo están dispuestos a aceptar un punto de vista en caso de que contenga ciertas frases mágicas, llamadas 'informes observacionales'. Y esto no es una excepción sino el caso normal; las teorías devienen claras y 'razonables' sólo después de que las partes incoherentes de ellas han sido utilizadas durante largo tiempo. Así pues, este prólogo irrazonable, amotético y sin sentido resulta ser un prerrequisito inevitable de claridad y éxito empírico." Feyerabend. Paul. Tratado contra el método. Págs. 10-11.

¹⁴"El progreso de la raza humana en la comprensión del universo ha creado un pequeño rincón de orden en un universo cada vez más desordenado. Si usted recuerda cada palabra de este libro, su memoria habrá grabado alrededor de dos millones de unidades de información: el orden en su cerebro habrá aumentado aproximadamente dos millones de unidades. Sin embargo, mientras usted ha estado leyendo el libro, habrá convertido al menos mil calorías de energía ordenada, en forma de alimento, en energía desordenada, en forma de calor que usted cede al aire de su alrededor a través de convección y sudor. Esto aumentará el desorden del universo en unos veinte billones de billones de unidades -o aproximadamente diez millones de billones de veces el aumento de orden de su cerebro- y eso si usted recuerda *todo* lo que hay en este libro..." Hawkins, Stephen. Historia del tiempo. Pág. 200.

de la unicidad a la diversidad¹⁵.

La explosión del sujeto se ha dado en tanto surge de un sujeto unitario, dependiente o vinculado a una relación necesaria o causal. La línea que va de Sade (como liberación del deseo) a Nietzsche (como individualidad desbordada), Freud (la recuperación del inconsciente y de la sexualidad) Batelle (la heterogeneidad), y Foucault (la crítica de la sociedad disciplinaria), tiene en común la formación de una subjetividad expansiva y diversa del fin de la unicidad del sujeto o del individuo. Feyerabend ofrece una visión optimista de la capacidad humana para regular y controlar la potencia liberada y desplegada¹⁶. Más que sujetarnos a formas y pautas de conocimiento y pensamiento ya existentes, Feyerabend apele a la producción de diversidad y diferencia. No existe un método como no existe una sola subjetividad o una experiencia última. La quietud del mundo tradicional se sustenta en una percepción pastoral y unitaria del mundo y su entorno, por lo que la ampliación de horizontes o de percepciones resulta en una pulverización de la unicidad del objeto y del sujeto. La modernidad despliega múltiples direcciones y pluralidades expresadas en diferentes subjetividades que producen y generan la pluralidad y la diversidad existente.

Nietzsche y los neonietzscheanos concluyen que la omnipresencia del poder obliga a considerarlo como inserto en el discurso de los dominadores y de los dominados. Por ejemplo, Foucault menciona cómo el poder no es sólo una creación desde arriba

¹⁵"El universo habría comenzado con un período de expansión exponencial o 'inflacionaria', en el que habría aumentado su tamaño en un factor muy grande. Durante esta expansión las fluctuaciones en la densidad habrían permanecido pequeñas al principio, pero posteriormente habrían empezado a crecer. Las regiones en las que la densidad fuese ligeramente más alta que la media habrían visto frenada su expansión por la atracción gravitatoria de la masa extra. Finalmente, tales regiones dejarían de expandirse y se colapsarían para formar galaxias, estrellas y seres como nosotros. El universo, al comienzo en un estado suave y ordenado, se volvería grumoso y desordenado a medida que el tiempo pasase. Lo que explicaría la existencia de la flecha termodinámica del tiempo." Hawkins, Stephen. *Ibid.* Pág. 196.

¹⁶"Ciertamente existen personas para quienes esto 'no está nada claro'. Empecemos, pues, con nuestro esbozo de una metodología anarquista y correspondientemente de una ciencia anarquista. No hay nada que nos obligue a temer que la disminución del interés por la ley y el orden por parte de la ciencia y de la sociedad, que caracteriza a un anarquismo de este tipo, conduzca al caos. El sistema nervioso del hombre está demasiado bien organizado para que suceda esto. Puede llegar una época en que sea necesario conceder a la razón una preponderancia transitoria y en la que resulte aconsejable defender sus reglas con exclusión de todo lo demás. No creo que hoy estemos viviendo en semejante época." Feyerabend, Paul. *Op. cit.* Pág. 6.

ya que se edifica y se institucionaliza desde abajo¹⁷. Los hombres dominan en tanto existen otros hombres habituados a la obediencia. En tanto la heteronomía es una necesidad de subsistencia para las mayorías, las minorías gobiernan y conforman la opinión pública centralizando la toma de decisiones. El poder es absoluto pero en tanto se ha expandido y se encuentra en múltiples situaciones y relaciones. Del ejercicio del poder no podemos escapar en tanto es el fundamento de la actividad humana pero, por lo mismo, se encuentra en todos los niveles y momentos de la sociedad moderna. La misma postura de omnipresencia del poder lo torna distribuible y por tanto difuso en la sociedad. Pierde su carga mítica y externa y adquiere una condición secular y humana en la medida que nos determina, pero es susceptible de encontrarse en los hombres menos poderosos.

La intensidad con que se entiende un problema genera niveles de participación y, a partir de ello y del carácter relacional del poder se da pie a la toma de una decisión. Es decir, si a un vecino le molesta un asunto y el resto se presenta indiferente, el vecino puede lograr resolver favorablemente el asunto en litigio, pero al encuentra el mismo grado de interés o mayor en los otros vecinos y se enfrentan en la decisión, la intensificación con que se actúa puede sesgar la decisión y la resolución del conflicto. En la política de los comités de Sartori, el compromiso y la reciprocidad política, como es el caso de dar para recibir y ceder para después ser beneficiado por una concesión, son mecanismos habituales con los cuales se arma una decisión¹⁸. Pero en todos estos casos se parte del ciudadano activo y

¹⁷... que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vínculos; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos;” Foucault, Michel. El discurso del poder. Pág. 176.

¹⁸“La esencia de este código es el *do ut des*. Doy algo para recibir algo a cambio. Las nociones de convenio de mutua ayuda, negociación, compromiso y ajuste mutuo intervienen también en este *modus operandi*. Hoy se habla mucho también de comercio de votos y de ‘pagos’. Sin embargo, ninguna de estas expresiones contribuye a revelar la singularidad del ‘compromiso’ de tipo comité. Cuando decimos compromiso, generalmente entendemos que las partes de un convenio se encuentran a medio camino en la cuestión específica que debe solventarse. Ahora bien, inclusive en los comités puede librarse una lucha para alcanzar una resolución y, al final, llegar a una solución que satisface a medias las pretensiones de todos. Pero hay algo más. Lo que es peculiar de los comités es que

miilitante como puede sesgar las decisiones. El ciudadano activo recurre a la política relacional como política ante otros, para impulsar sus puntos de vista y hacer prevalecer sus intereses.

Esta visión relacional del poder y la política choca con una realidad creciente que está formando una nueva dimensión del poder o una forma distinta de su presentación. Nos referimos a lo que los norteamericanos en la discusión sobre el individualismo metodológico han llamado la teoría del "gorrón". La teoría de la acción colectiva de Olson construye los espacios públicos a partir de la razón utilitaria posmoderna. Es decir, en el extremo del pensamiento utilitario y de la manipulación de los otros, si bien una minoría intensifica su actividad y centraliza y ejerce el poder sobre el resto, los logros son en beneficio de todos y el ciudadano pasivo que no actúa saca provecho de su no inmersión en el colectivo cuando no sacrificó nada. Es cada vez más común, en una tendencia hacia la secularización del poder la existencia de puestos y posiciones clave a los que muchos ciudadanos o miembros de un conglomerado colectivo evaden la responsabilidad de asumirlas y no quieren enfrentarse al poder. La teoría del "gorrón" ha generado una conversión en el ejercicio del poder, ya que los inactivos y los pasivos, pueden llegar a sacar mayor provecho y beneficio en razón de lo que invirtieron en tiempo y energía física y psíquica que los que asumen el poder directamente. Sin duda esto tiene qué ver con una tendencia fuerte hacia el desplazamiento del ejercicio del poder del ámbito público hacia la dimensión privada. Forma parte del desencanto ante la política, de la crisis de la representación y de la formación de una subjetividad expansiva y diversa.

En la Escuela de Frankfurt se presenta la otra visión última de la dialéctica del poder y la dominación. De ahí su pesimismo y la retracción del sujeto y de la posibilidad de expansión de alternativas. La escuela de Frankfurt configura una visión pesimista desde el momento que se encuentra con la misma omnipresencia del poder, pero con una lectura distinta a la de Nietzsche, ya que ellos sí tratan de buscar una salida alternativa pero se encuentran con la crisis de la subjetividad y con el triunfo de la objetivación social y de la homogeneidad. Toda la cultura de izquierda ha partido de la potenciación de un sujeto social que es portador de un futuro distinto, ya que en tanto la derecha se sustenta en la defensa del universo cristalizado y reduce el cambio a la transformación del mundo material, deja intocados y ve como ineluctables ciertas condiciones naturales que fijan la diferencia y la desigualdad. En el espíritu faústico, se puede cambiar intermitentemente el mundo exterior, pero la naturaleza humana es intocable y fija, ya que siempre existirán Faustos que desplazan a hombres y mujeres débiles que se dejan llevar por la vida intensificada y compleja de los hombres fuertes. Esta percepción naturalista de la condición del hombre subsiste con la idea de la mutación de la naturaleza y de la creciente secularización de los ámbitos sagrados.

sus miembros se comprometen a *intercambios todo el tiempo* con la vista puesta especialmente en el futuro. Para traer a colación este elemento del tiempo, hablaré del principio o mecanismo de la *compensación recíproca diferida*." Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia, Tomo 1. El debate contemporáneo. Pág. 281.

Por eso la derecha no busca ni pretende potenciar una subjetividad creciente o alternativa, le basta con el crecimiento del mundo material y sistémico y con el peso de lo existente.

La escuela de Frankfurt construyó un discurso realista sobre la acción de la clase obrera como posible sujeto revolucionario. Ellos ven la incorporación de la clase obrera a las pautas del capitalismo, el término de su toma de distancia con relación a la objetividad social y la formación del totalitarismo como pérdida de la individualidad. Sólo Marcuse llega a configurar una estrategia alternativa a partir del gran rechazo que se puede conformar desde los sectores de intelectuales y estudiantes, o sea, los medios universitarios. La única resistencia posible se encuentra en el ámbito de la cultura y el conocimiento, ya que toda actividad práctica se inserta desde la lógica del poder omnipresente. La práctica se ha pervertido de modo que la socialdemocracia o los comunistas, lejos de gestar un mundo distinto, de ser expresión de una subjetividad cargada de futuro, se convierten en punto de apoyo de la sociedad industrial avanzada. La idea de progreso y de dominación genera por sí misma una dialéctica perversa de la que no es posible salir. Sólo se puede resistir desde el ámbito de la cultura, desde una crítica total de la sociedad burguesa.

El cuestionamiento que Marx hizo a los neohegelianos de izquierda, por expresar una conciencia escindida, lo podemos rescatar para el análisis de la Escuela de Frankfurt. En un primer momento la Escuela de Frankfurt trata de recuperar la raíz hegeliana del marxismo, como dice Jay¹⁹. Aparece la conciencia escindida en la escuela de Frankfurt en el momento en que se deteriora el potencial subjetivo y la cosificación y la objetividad social son tan crecientes, que toda práctica se reduce a una condición instrumental o es una práctica alienada a la dominación y al progreso material. La teoría se vuelve a desprender del compromiso y el marxismo deja de tener sentido como una filosofía de la praxis, desde el momento en que se convierte en una conciencia escindida que rechaza la realidad y el mundo existente y se retrae a la dimensión filosófica y estática. Por este motivo, en la tradición cultural más rica de la izquierda -como es el caso de la escuela de Frankfurt- no aparece la discusión sobre la democracia. En Marcuse, por ejemplo, existe una crítica radical a la sociedad plural a la que concibe como una pluralidad inducida y creada, donde la subjetividad existente no es producto de una individuación prometeica, sino de una reproducción del plexo del dominio y del poder que se expande en la sociedad unidimensional, en donde las posibilidades de otras

¹⁹"En un cierto nivel, por consiguiente, puede decirse que la Escuela de Frankfurt estaba retornando a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. A semejanza de aquella primera generación de teóricos críticos, sus miembros estaban interesados en la integración de filosofía y análisis social. Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trataron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explorar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una *praxis humana*." Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Pág. 85.

dimensiones se reducen progresivamente hasta que un nuevo lenguaje y un universo cerrado vuelven a cerrar la distancia entre la subjetividad y la objetividad instituida. El pluralismo es una ficción dentro de una totalidad organizada²⁰.

En Horkheimer y Adorno la subjetividad se torna mimética ya que trata de identificarse con la realidad existente, pues evita toda toma de distancia con el mundo objetivo. La capacidad adaptativa del sujeto genera una subjetividad mutilada y constreñida. La mimetización es una identificación del sujeto con el universo reificado²¹. Por eso, la pluralidad existente no es sino la expresión de

²⁰"Bajo estas circunstancias, incluso las libertades y escapes existentes encuentran lugar dentro de la totalidad organizada. En esta etapa del mercado reglamentado, la competencia, ¿alivia o intensifica la carrera hacia cada vez mayores y más rápidos cambios y superaciones? Los partidos políticos, ¿están compitiendo por la pacificación o por una industria del armamento cada vez más fuerte y más cara? La producción de 'opulencia', ¿promueve o retarda la satisfacción de necesidades vitales no cubiertas todavía? Si las primeras alternativas son verdaderas, la forma contemporánea del pluralismo fortalece el potencial de contención del cambio cualitativo y así prevendrá antes que impulsará la 'catástrofe' de la autodeterminación. La democracia aparecerá como el sistema más eficaz de dominación." Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Págs. 73-74.

²¹"En el lugar de la adhesión orgánica el otro, del mimetismo propiamente dicho, la civilización introdujo primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mimesis, y luego, en la fase histórica, la *praxis* racional, el trabajo. La mimesis sin control es prohibida. El angel de la espada flamígera, que ha expulsado a los hombres del paraíso y los ha puesto en el camino del progreso técnico, es ya el símbolo de este progreso. La severidad con que en el curso de los milenios los dominadores han prohibido a su propia prole y a las masas sometidas la recaída en las formas miméticas de vida, empezando por la prohibición religiosa de las imágenes, a través de la condena social de los actores y de los gitanos, hasta llegar a la pedagogía que enseña a los niños a no ser pueriles, es la premisa de la civilización. La educación social e individual refuerza al hombre en la actitud objetivadora del trabajo y lo preserva así de la posibilidad de ser reabsorbido por el ritmo de la naturaleza ambiente. Toda diversión, todo abandono, tiene algo de mimético. El yo en cambio se ha forjado a través del endurecimiento. Con su formación se cumple el paso del reflejo mimético a la reflexión controlada. En el lugar de la adecuación física a la naturaleza se coloca el 'reconocimiento por medio del concepto', la asunción de lo diverso bajo lo idéntico. Pero la constelación dentro de la cual se instaura la identidad (la inmediata de la mimesis como la mediata de la síntesis, la adecuación a la cosa en el ciego acto vital o la comparación de lo reificado en la terminología científica) es siempre la del terror. La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación coherente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella. La ciencia es repetición -elevada a la categoría de regularidad precisa- conservada en estereotipos. La fórmula matemática -al igual

fenómenos inducidos donde los sujetos van perdiendo creatividad y la complacencia se instaura, junto a la conciencia feliz como una plena identificación del sujeto con el mundo existente. La racionalidad electiva que tanto pregona la derecha es una mutilación de opciones, es un cierre de posibilidades ya que la misma electividad que existe entre una Coca-cola y una Pepsi-cola, se expresa en la electividad entre el Partido Republicano y el Demócrata.

En los extremos, donde se expresa una visión cínica o cruda del poder, la conclusión no es democrática ya que, en tanto Nietzsche cree que la voluntad de poder no está distribuida equitativamente por la naturaleza y por tanto no puede existir una individualidad rica en la mayoría de la población, los teóricos de la escuela de Frankfurt concluyen que la mayoría está mediaticada por la mediocridad, la complacencia y el mal gusto, de modo que sólo el ejercicio crítico e intelectual de una minoría puede generar una apertura de horizontes. La disyuntiva no es fácil de resolver ya que el mismo Foucault reconoce que la creciente complejidad del saber genera desorganización, en tanto lo contrario, la mimetización con el mundo natural es signo de debilidad. En términos nietzscheanos, la humanidad perecerá por fortaleza en la medida que destruirá la naturaleza y se destruirá a sí mismo o perecerá por debilidad, por incapacidad para elevarse y expandirse. Pero esa sería la visión naturalista y fatalista del devenir y del despliegue de la humanidad, ya que una interpretación distinta sería que el ejercicio racional puede moderar sus logros y regular lo construido.

Habermas ha señalado en el debate sobre la modernidad, cómo los extremos de la subjetividad, sea en la subjetividad desbordada y dionisíaca (Nietzsche) o en la subjetividad mimetizada y coartada (Adorno, Horkheimer) no corresponden más que a la conclusión lógica de un forma de entender la subjetividad. Habermas realiza un desplazamiento en la priorización de la subjetividad, ya que concibe que la razón centrada en el dominio y en el logocentrismo, tendría que abrir terreno ante la subjetividad orientada hacia el entendimiento y hacia la conformación de vínculos intersubjetivos²². La resolución del dualismo del sujeto y el objeto, por una

que el rito mágico- es una regresión empleada en forma consciente: es la forma más sublimada del mimetismo. La técnica cumple la adaptación a lo muerto con el fin de la autoconservación y ya no, como la magia, mediante la imitación material de la naturaleza externa, sino con la automatización de los procesos espirituales, con la transformación de éstos en ciegos decursos. Con su triunfo, las manifestaciones humanas se tornan a la vez controlables y forzadas. De la adecuación a la naturaleza no queda más que la esclerosis hacia ella. El color protector y disuasivo está representado hoy por el ciego dominio sobre la naturaleza, que es idéntico a la finalidad de largas miras." Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Págs. 213-214.

²²"Si presuponemos por un momento el modelo de la acción orientada al entendimiento, que he desarrollado en otro lugar, aquella actitud objetivante en que el sujeto cognoscente se refiere tanto a sí mismo como a entidades en el mundo, ya no puede gozar de *privilegio* alguno. En el paradigma del entendimiento

subjetividad fuerte y posesiva, dominante y objetualizante, sólo genera la pérdida de la subjetividad misma sea por el desborde o por la subsunción en su creación que se ha cristalizado. Foucault construye una visión de presencia ampliada del poder que se expresa en el discurso y en el logos. Detrás de todo discurso existe una voluntad de dominación y sometimiento. Foucault encuentra en el lenguaje y en el discurso la expresión del plexo del poder. Adorno y Horkheimer encuentran en la comunicación de masas la expresión más acabada de la pérdida de la subjetividad y de la mimetización del hombre moderno con su objeto. En el mito el hombre se identifica con la naturaleza sagrada, a la que no toca y con la que quiere establecer un vínculo armonioso y de inserción. La radio o el cine sonoro son técnicas masivas donde la actividad y la praxis se pierden ante la actitud pasiva y contemplativa del hombre²³. El progreso se encuentra con el mito y la Ilustración

intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar ego un acto de habla y al tomar *after* postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal. Ésta viene estructurada por el sistema de perspectivas recíprocamente entrelazadas de hablantes, oyentes y asistentes actualmente no implicados. A ello corresponde en el plano gramatical el sistema de pronombres personales. Quien se ha ejercitado en este sistema ha aprendido cómo adoptar en actitud realizativa las perspectivas de primera, segunda y tercera persona y cómo poder transformarlas entre sí." Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Págs. 353-354.

²³ Quienes tienen intereses en ella gustan explicar la industria cultural en términos tecnológicos. La participación en tal industria de millones de personas impondría métodos de reproducción que a su vez conducen inevitablemente a que, en innumerables lugares, necesidades iguales sean satisfechas por productos *standard*. El contraste técnico entre pocos centros de producción y una recepción difusa exigirla, por la fuerza de las cosas, una organización y una planificación por parte de los detentadores. Los *clichés* habrían surgido en un comienzo de la necesidad de los consumidores: sólo por ello habrían sido aceptados sin oposición. Y en realidad es en este círculo de manipulación y de necesidad donde la unidad del sistema se afianza cada vez más. Pero no se dice que el ambiente en el que la técnica conquista tanto poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma. Automóviles y *films* mantienen unido el conjunto hasta que sus elementos niveladores repercuten sobre la injusticia misma a la que servían. Por el momento la técnica de la industria cultural ha llegado sólo a la igualación y a la producción en serie, sacrificando aquello por lo cual la lógica de la obra se distinguía de la del sistema social. Pero ello no es causa de una ley de desarrollo de la técnica en cuanto tal, sino de su función en la economía actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. El paso del teléfono a la radio ha separado claramente a las partes. El teléfono, liberal, dejaba aun al oyente la parte de sujeto. La radio, democrática, vuelve a todos por igual escuchas, para remitirlos autoritariamente a los programas

conforma una nueva sacralización y mimetización del sujeto moderno con su objeto. Habermas concibe que la comunicación masiva puede gestar vínculos desprovistos de dominación orientados y sustentados en el entendimiento. La formación de un habla ideal, de un lenguaje universal, puede ser una tendencia hacia la depuración de la condición perversa del lenguaje sustentado en la dominación y la heteronomía. El saber disciplinario puede abrirle el camino hacia el saber comunicativo y socializado.

La democracia se convierte en este desplazamiento en un tema capital, ya que lo que existe es una proliferación de subjetividad inserta en condiciones de entendimiento, es decir, Habermas trata de evitar al sujeto disparado que no se puede reconocer en su entorno y rechaza el vínculo comunitario, lo cual es una manifestación de la perversidad de la modernidad instaurada. En este desplazamiento también se encuentra presente la crisis de la razón fuerte y la gestación de una razón débil y proclive por lo mismo al entendimiento y a la comunicación. La crisis de las metahistorias y el fin de las grandes narraciones le han dado la puntilla al saber absoluto, y a la dialéctica cerrada, de modo que se ha formado una visión secular del conocimiento y de la cultura. Ya no existe (por fortuna) un autor que sinteticamente englobe toda la dimensión lógica e histórica de su momento, de modo que la ruptura de fronteras ideológicas y culturales generan una visión de mayor tolerancia y apertura. Dentro de un plexo dominante se forman visiones diversas y plurales del mundo y de la vida, lo cual conlleva una creciente complejidad y crecimiento de la sociedad y la individualidad. Existen macropoderes y poderes sistémicos instituidos sobre los cuales se reproduce la individualidad moderna y posmoderna, pero la formación de poderes autónomos y difusos se convierten en fuertes contrapesos o, al menos, en focos de resistencia del macropoder.

En la sociedad esclavista no se podía hablar de la existencia de poderes difundidos y distribuidos, lo mismo en la relación de dependencia personal del señorío y la nobleza. Para que Foucault hubiese pensado en la omnipresencia del poder, se tenía que distribuir y expandir como una dimensión de la modernidad y de la subjetividad instituida. Las sociedades occidentales presentan poderes apabullantes de orden militar, político, económico o comunicativo que, sin embargo, tienen que sustentarse en una cohabitación con poderes contraculturales, informativos,

por completo iguales de las diversas estaciones. No se ha desarrollado ningún sistema de respuesta y las transmisiones privadas son mantenidas en la clandestinidad. Estas se limitan al mundo excéntrico de los 'aficionados', que por añadidura están aun organizados desde arriba. Pero todo resto de espontaneidad del público en el ámbito de la radio oficial es rodeado y absorbido, en una selección de tipo especialista, por cazadoras de talento, competencias ante el micrófono y manifestaciones domesticadas de todo género. Los talentos pertenecan a la industria incluso antes de que ésta los presente: de otro modo no se adaptarían con tanta rapidez. La constitución del público, que teóricamente y de hecho favorece al sistema de la industria cultural, forma parte del sistema y no lo disculpa." Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. Op. cit. Págs. 147-149.

contestatarios, obreros, de minorías marginales, etc. La sociedad actual de Occidente no es una creación unidireccional gestada desde arriba, ya que ello sería una visión reductiva y parcial. La música de rock fue integrada y subsumida por el poder del *marketing*, pero quién puede negar el efecto transformador que ha generado en la subjetividad de las últimas generaciones. La sexualidad que apareció como un espacio de libertad ha sido corrompida y pervertida por la pornografía y el dinero, pero quién puede negar que la manera de sentir o gozar de la sexualidad de la juventud está generando cambios en la subjetividad y en la sensibilidad del hombre y la mujer actuales. O el caso más sonado del poder obrero que aun cuando se ha expresado en un compromiso reformista con la sociedad burguesa, ha resultado un poder social de tal orden que ha generado la ingobernabilidad, la ampliación de la demanda y la generación de complejidad social en el Occidente capitalista. La lucha contra el macropoder o contra los poderes sistémicos no es por la mimetización sino por la formación y expansión del poder democrático. La democracia sería una tendencia hacia la difusión, distribución y socialización del poder.

El fin de la política y de la dominación puede ser conseguida o al menos acercarnos hacia ella, no sólo en la eliminación de un gran poder que por la misma dialéctica de la dominación debe ser sustituido por otro poder tan fuerte y hegemónico, sino en la proliferación de poderes autónomos y expansivos que vayan superando la dependencia. El crecimiento autónomo de la individualidad se puede expresar en la formación de minorías excelsas, que en una visión aristocrática, prescindieran y se sirviera de las mayorías, pero también se puede expresar en una potenciación de la autonomía y la libertad a través de la distribución del poder. Para los liberales clásicos la lógica civilizatoria era el acotamiento del poder, ya que se concebía que se encontraba localizado y reducido a una expresión física y tangible. Los hilos invisibles del poder sólo pueden ser regulados en la medida que existe una distribución democrática que apunte hacia la superación de la dominación y la elevación de la ciudadanía. La demodistribución entre grupos activos y pasivos, de acuerdo a la intensificación y al cálculo político, es una tendencia hacia la pluralidad y la difusión del poder.

6.2.- El relativismo productor de diversidad.

La democracia es un proyecto racional. Está sustentado en la modificación del entendimiento del hombre moderno. Ver la historia como un proceso ineluctable y natural o concebir a la existencia humana sujeta a reglas y leyes invariables que han sido diseñadas por poderes metafísicos o celestiales, es concebir que el ejercicio político es un mandato de autoridad para cumplir y cubrir algún destino fatal e irreversible. La viabilidad del gobierno de uno o de unos pocos, no obedece sólo a la capacidad, la eficacia y al talento político mal distribuido que obligó a la conformación de gobiernos tutelares. Existe una cultura política que rechaza la equidistancia y la equidad, ya que el vasallo y el siervo no deben influir en la orientación gubernamental.

El democratismo radical invirtió la escala de configuración del poder, ya que la soberanía dejaba de estar en manos de una persona o de un grupo de notables y se depositaba en el pueblo, en tanto mayoría de la población. La política se seculariza, deja de ser territorio sagrado de un cuerpo de nobles y notables y se convierte en un arte popular. Sin embargo, la deificación del pueblo concibe que existe una delegación y un mandato soberano del pueblo sobre un cuerpo representativo, lo cual implica que la secularización es todavía incipiente ya que la razón se sujeta al tribunal del pueblo. Aún no existe el libre arbitrio pues la misma libertad está condicionada a la necesidad histórica. En este historicismo, que Popper criticó, la huella naturalista sigue presente en la medida que la regularidad histórica conforma una racionalidad objetiva que está por encima de cualquier razón arbitraria e imaginativa²⁴. En la primera época de la democracia existe aún una

²⁴ "Estas consideraciones nos han llevado al corazón mismo del cuerpo de doctrina, para el que propongo el nombre de 'historicismo', y justifican la elección de este rótulo. La ciencia social no es nada más que historia; ésta es la tesis. No, sin embargo, historia en el sentido tradicional de mera crónica de hechos históricos. La clase de historia con la que los historicistas quieren identificar la sociología no mira sólo hacia atrás, al pasado, sino también hacia adelante, al futuro. Es el estudio de las fuerzas que operan sobre el desarrollo social, y sobre todo, el estudio de las leyes de éste. Por tanto, se la podría describir como teoría histórica o como historia teórica, ya que sólo leyes sociales universalmente válidas han sido reconocidas como leyes históricas. Tienen que ser leyes de proceso, de cambio, de desarrollo; no las pseudo-leyes de aparentes constancias o uniformidades. Según los historicistas, los sociólogos tienen que intentar formarse una idea general de las *tendencias amplias* según las cuales cambia la estructura social. Pero además de esto, deberían intentar comprender las causas de este proceso, el funcionamiento de las fuerzas responsables del cambio. Deberían intentar formular alguna hipótesis sobre las tendencias generales que se esconden bajo el desarrollo social, de tal forma que los hombres puedan prepararse para los cambios futuros y acomodarse a ellos por medio de profecías deducidas de estas leyes." Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Págs. 59-60.

visión muy extendida de razón influida por este historicismo que da pie para la formación de una razón absoluta.

Quien lograra descifrar el ritmo de los tiempos, quien pudiera descubrir el devenir histórico, podría estar en condiciones de preveer el futuro y de preparar condiciones más óptimas para la situación que se avecinaba. En la cultura de los vasaños, la escala del ser estaba determinada por razones celestiales y divinas, de manera que la sociedad y el Estado eran creaciones suprahumanas que no podían ni debían ser tocadas. Si algo hicieron las revoluciones fue desacralizar el principio de autoridad y el carácter sagrado de los gobiernos y los Estados. La idea misma de revolución conformó una poderosa tendencia hacia la destrucción de la estructura de poder tradicional. Y sin embargo, las revoluciones y los movimientos históricos nacidos del subsuelo gestaron una visión providencial de la historia. Ya no se obedecía a un mandato divino pero el pueblo y sus revoluciones estaban generando un movimiento avasallador e irresistible hacia un mundo más justo y mejor. De aquí nació el historicismo con vestigios naturalistas que pretendía encontrar leyes históricas y descifrar los movimientos históricos para configurar una nueva lógica de regularidades. Ya no era Dios sino el pueblo, en tanto realidad deificada, quien conformaba la política de la vida moderna.

El efecto secularizante fue indudable en la medida que desacralizó la alta política y elevó a los plebeyos a la ciudadanía. La secularización fue una democratización del ejercicio del poder público ya que el demos se conformó y se amplió. La sociedad y los Estados dejaban de ser creaciones intocables para convertirse en realidades por devenir. La política y el poder dejaban de ser realidades dadas para convertirse en realidades dándose, donde la huella de los nuevos sujetos y actores sociales podían quedar presentes. A pesar de ello, la deificación y el culto a la revolución ofrecía una visión mitificada de la historia, ya que configuraba una realidad demilúrgica en donde el sujeto y el actor se podían mover sólo dentro de ciertas condiciones. La libertad se encontraba alienada a la necesidad histórica. La elección era posible dentro de los ámbitos que permitía la interpretación de las leyes históricas. Oponerse a ellas implicaba quedarse fuera del curso de la historia universal.

Los grupos revolucionarios representaron la deificación popular y la conformación de una vanguardia que se pondría por delante del resto de la sociedad, leyendo el futuro a partir de pulsar las leyes de la historia. La razón absoluta y la razón fuerte tenían sustento en dicha percepción de la sociedad y de la política. La razón existe en tanto se inscribe dentro de la regularidad de la historia existente o devenida. La vanguardia o el núcleo dirigente que pudiese representar la tendencia histórica más poderosa y encabezar la movilización popular, se convertía en el depositario de la razón. Se tenía la noción de razón fuerte en la medida que el grupo que se considerara expresión auténtica de la historia, defendía su punto de vista como su verdad y trataba de hacerla prevalecer. Cada conglomerado o grupo político y social pensaba que era la expresión de la verdad, de una verdad absoluta que no ofrecía fisuras ni intersticios. La razón histórica de las vanguardias coincidía con la razón instrumental de los técnicos en que su verdad era La Verdad.

El parámetro amigo-enemigo y la visión de la confrontación se sustentan en la disputa inevitable y antagónica de visiones opuestas y monológicas. Toda razón absoluta se vuelve autorreferencial, torna inconmensurable su lenguaje y vuelve imposible la traducción hacia discursos y lenguajes igualmente autorreferentes y circulares. En relación a las comunidades académicas, Kuhn hace una crítica del positivismo y demuestra que la verificación o la comprobación no son sino realidades vistas desde un prisma o paradigma, de modo que toda empiria o toda supuesta objetividad está imbuida de la visión paradigmática²⁵. Kuhn plantea que las comunidades académicas son inconmensurables pues construyen discursos que los cohesionan en tanto comunidad, pero los aleja del sentido común y de las otras comunidades²⁶. Uno de los cuestionamientos de los neopositivistas cuando

²⁵ "Las operaciones y mediciones que realiza un científico en el laboratorio no son 'lo dado' por la experiencia, sino más bien 'lo reunido con dificultad'. No son lo que ve el científico, al menos no antes de que su investigación se encuentre muy avanzada y su atención enfocada. Más bien, son índices concretos del contenido de percepciones más elementales y, como tales, se seleccionan para el examen detenido de la investigación normal, sólo debido a que prometen una oportunidad para la elaboración fructífera de un paradigma aceptado. De manera mucho más clara que la experiencia inmediata de la que en parte se derivan, las operaciones y las mediciones están determinadas por el paradigma. La ciencia no se ocupa de todas las manipulaciones posibles de laboratorio. En lugar de ello, selecciona las pertinentes para la yuxtaposición de un paradigma con la experiencia inmediata que parcialmente ha determinado el paradigma. Como resultado, los científicos con paradigmas diferentes se ocupan de diferentes manipulaciones concretas de laboratorio. Las mediciones que debe tomarse respecto a un péndulo no son las apropiadas referidas a un caso de caída forzada. Tampoco las operaciones pertinentes para la elucidación de las propiedades del oxígeno son uniformemente las mismas que las requeridas al investigar las características del aire desflotizado." Kuhn, Thomas. La estructura de las revoluciones científicas. Págs. 197-198.

²⁶ "¿Qué aspecto de la ciencia será el más destacado durante ese esfuerzo? El primero, al menos en orden de presentación, es el de la insuficiencia de las directrices metodológicas, para dictar, por sí mismas, una conclusión substantiva única a muchos tipos de preguntas científicas. Si se le dan instrucciones para que examine fenómenos eléctricos o químicos, el hombre que no tiene conocimientos en esos campos, pero que sabe qué es ser científico, puede llegar, de manera legítima, a cualquiera de una serie de conclusiones incompatibles. Entre esas posibilidades aceptables, las conclusiones particulares a que llegue estarán determinadas, probablemente, por su experiencia anterior en otros campos, por los accidentes de su investigación y por su propia preparación individual. ¿Qué creencias sobre las estrellas, por ejemplo, trae al estudio de la química o la electricidad? ¿Cuál de los muchos experimentos concebibles apropiados al nuevo campo elige para llevarlo a cabo antes que los demás? ¿Y qué aspectos del fenómeno complejo que resulta le parecen particularmente importantes para elucidar la naturaleza del cambio químico o de la afinidad eléctrica? Para el

sugieran la simplificación del lenguaje, consiste en superar dicha complejización del lenguaje en aras de garantizar el entendimiento.

La razón fuerte es monológica en tanto la razón débil es una forma de razón dialogante y tolerante. Un hombre o un grupo de hombres que tienen una autoconciencia muy elevada y creen poseer la verdad absoluta, que han encontrado el hilo de la realidad y tienen las herramientas o las armas para resolver las deficiencias y los males, pugnará por hacer prevalecer su punto de vista y poco o nada tomará en cuenta el entorno que las rodea, ya que están convencidos de su verdad. Tratarán de persuadir al resto y de convencerlos de su punto de vista, pero hablarán más que escuchar. El vínculo con los otros será el vínculo del orador con su público, no el trato entre iguales y entre equidistantes. Tocqueville pudo percibir como en los Estados Unidos la excelencia escaseaba, en tanto la mediocridad crecía por lo que la razón se tornaba democrática. La razón débil es más democrática, en tanto apunta al reconocimiento del otro, del distinto, de la diversidad y de la pluralidad, al hecho de que nadie ni nada tiene la última palabra con respecto a la verdad de la naturaleza, de la sociedad o de la historia y que por tanto la razón se torna dialogante y tolerante. El punto de vista de un autor o de un ciudadano, por más distinguido que sea, es sólo eso, un punto de vista más, quizá de mayor calidad y claridad que el resto, pero no es la nueva visión providencial que proyecte un futuro ineluctable y necesario.

En la discusión epistemológica, la crisis de la ciencia fuerte y dura ha conducido a una reconstrucción de la racionalidad donde la idea de una objetividad externa a la subjetividad, de una regularidad en la naturaleza y en la historia y de leyes necesarias que determinan la vida, han entrado en crisis. La crisis de los paradigmas y de las grandes narraciones reflejan dicha pulverización del conocimiento y dicha secularización del conocimiento y la cultura. En la idea providencial y absoluta del conocimiento bastaba leer y entender a Hobbes o Locke, a Kant o Hegel, a Marx o Comte, a Darwin o Freud, a Popper o Wittgenstein

individuo al menos, y a veces también para la comunidad científica, las respuestas a preguntas tales como éstos son, frecuentemente, determinantes esenciales del desarrollo científico. Debemos notar, por ejemplo, en la sección II, que las primeras etapas de desarrollo de la mayoría de las ciencias se han caracterizado por una competencia continua entre una serie de concepciones distintas de la naturaleza, cada una de las cuales se derivaba parcialmente de la observación y del método científicos y, hasta cierto punto, todas eran compatibles con ellos. Lo que diferenciaba a esas escuelas no era uno u otro error de método - todos eran 'científicos' - sino lo que llegaremos a denominar sus modos inconmensurables de ver el mundo y de practicar en él las ciencias. La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado." Kuhn, Thomas. *Ibid.* Págs. 24-25.

para captar la esencia de la cultura y del conocimiento, de manera que en uno o varios autores se condensaban o sintetizaban las tendencias de una época. La crisis paradigmática ha presentado un efecto secularizante y democratizador, ya que ha obligado a una mayor autonomía conceptual, a que toda una generación piense con su propia cabeza y desde su propio momento.

Kuhn fue uno de los autores que más influyó en la crisis de los paradigmas, ya que planteó que la racionalidad objetiva que era el trasfondo de la idea de ciencia fuerte se desvanece cuando la ciencia se refiere más bien a acuerdos tácitos de comunidades académicas, es decir, la ciencia deja de ser una empresa neutral u objetiva para convertirse en una actividad intersubjetiva, donde el plexo comunitario es lo que le da la objetividad a la propuesta de un académico²⁷. El aval de la institución académica, el reconocimiento del cuerpo de notables, el respeto y aceptación de las reglas metódicas del logos, es lo que torna objetiva una postura científica. El descubrimiento deja de ser tal para devenir en construcción objetiva sujeta a condiciones sociológicas, psicológicas, políticas e históricas. Popper siempre defendería la logicidad del método como garantía de cientificidad²⁸, en tanto Kuhn rechaza la centralidad del logos y de que una lógica de investigación garantice una construcción original²⁹. Para Kuhn al igual que para

²⁷"Por supuesto, la circularidad resultante no hace que los argumentos sean erróneos, ni siquiera inefectivos. El hombre que establece como premisa un paradigma, mientras arguye en su defensa puede, no obstante, proporcionar una muestra clara de lo que será la práctica científica para quienes adopten la nueva visión de la naturaleza. Esa muestra puede ser inmensamente persuasiva y, con frecuencia, incluso apremiante. Sin embargo, sea cual fuere su fuerza, el status del argumento circular es sólo el de la persuasión. No puede hacerse apremiante, lógica ni probablemente, para quienes rehusan entrar en el círculo. Las premisas y valores compartidos por las dos partes de un debate sobre paradigmas no son suficientemente amplios para ello. Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos." Kuhn, Thomas. *Ibid.* Págs. 152-153.

²⁸"No, no es éste el camino, como la mera lógica puede mostrar; así que a la pregunta 'Lógica del Descubrimiento o Psicología de la Investigación?' que hace Kuhn, la respuesta es que mientras que la Lógica del Descubrimiento tiene poco que aprender de la Psicología de la Investigación, ésta tiene mucho que aprender de aquélla." Popper, Karl. *La ciencia normal y sus peligros*, en Lakatos, Musgrave, A. (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Pág. 157.

²⁹"... Al plantear estas preguntas mi objeto es sugerir que, aunque la lógica es una herramienta poderosa y esencial de la investigación científica, podemos obtener conocimiento válido en formas a las que escasamente puede aplicarse la

Feyerabend, la nueva construcción sólo es posible cuando el investigador se sale o supera el logos dominante, lo cual vuelve endeble el argumento positivista de la centralidad del método³⁰.

La razón fuerte se sustenta en la racionalidad centrada en el sujeto dominante y en el logocentrismo. En dicha razón fuerte los discursos son inconmensurables y circulares. La razón débil realiza un desplazamiento ya que enfatiza la búsqueda del entendimiento y por tanto, rompe con la circularidad del discurso y con su carácter autorreferente. En ese sentido las fronteras se difuminan. Se crean las condiciones para la configuración de un habla ideal y universal susceptible de ser entendido y comprendido por la mayoría de la población. Un discurso complejo puede tener una carga implícita de dominación y de sujeción, puede ser un discurso no liberador, no potenciador de nuevas realidades sino cristizador de nuevas formas de heteronomía y alienación. El discurso simplificado rompe las fronteras y formula discursos equidistantes e igualitarios. El poder secularizante de un habla democrática se sustenta en la búsqueda del entendimiento y el diálogo para incorporar al conjunto de la comunidad a la formulación del discurso; no trata de gastar un vínculo de distancia entre el orador o el autor y el público o el demos.

El lenguaje débil es proclive a aceptar otras posibilidades y a sentarse a dialogar con los distintos y los otros. La razón fuerte es propia de universos cerrados y de lenguajes circunscritos. Una secta protestante no puede dialogar con un grupo católico. No se podrían poner de acuerdo jamás sobre la base de un discurso cerrado y fuerte, ya que cada uno cree poseer la verdad y trata de eliminar al otro

lógica. Simultáneamente, indicaré que la articulación lógica no es un valor por sí misma, sino que debe emprenderse sólo cuando y en la medida en que las circunstancias lo requieran." Kuhn, Thomas. *¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?*, en Lakatos, Musgrave, A. (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Págs. 98-99.

³⁰"La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra. Resulta evidente que esas infracciones no son sucesos accidentales, que no son consecuencia de una falta de conocimiento o de atención que pudiera haberse evitado. Por el contrario, vemos que son necesarias para el progreso. En realidad, uno de los rasgos más llamativos de las recientes discusiones en historia y filosofía de la ciencia consiste en la toma de conciencia de que sucesos y desarrollos, tales como el descubrimiento del atomismo en la antigüedad, y la Revolución Copernicana, el surgimiento del atomismo moderno (teoría cinética, teoría de la dispersión, estereoquímica, teoría cuántica), o la emergencia gradual de la teoría ondulatoria de la luz, sólo ocurrieron o bien porque algunos pensadores decidieron no someterse a ciertas reglas 'obvias' o porque las violaron involuntariamente." Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Pág. 7.

o al menos de convencerlo, de plegarlo a su concepción. Un trotskista y un maoísta no podían entenderse ni querían hacerlo pues se enfatizaba la diferencia y se profundizaba la distancia. La disputa era por ver qué visión de la política se imponía.

La razón dialogante sólo podía existir dentro del grupo homogéneo, dentro del círculo estrecho de activistas políticas, en el pequeño demos se podían procesar decisiones en la medida que el lenguaje era común y asequible para todos, pero más allá del espacio restringido se presentaba la diferencia. En los círculos académicos un weberiano no podía tolerar a un marxista y viceversa, sus discursos eran autorreferenciales y cualquier mezcla o integración conceptual era concebida como eclecticismo o como confusión metodológica. Los discursos interparadigmáticos eran raros y los que se aventuraban a hacerlo corrían el riesgo de ser expulsados de la comunidad transgredida. La óptica amigo-enemigo era más aguda en la medida que las diferencias se profundizaban, ya que un hombre de derecha no podía ni verse con un hombre de izquierda. En la era de la razón fuerte la frontera entre un hombre comprometido con el pueblo y un hombre que explotaba al pueblo era nítida y clara. La crisis paradigmática y el ascenso del pensamiento débil ha implicado una apertura hacia la otredad y la diferencia. El efecto democratizante de la razón debilitada es que las diferencias se han subsanado y se ha profundizado en la convergencia y la coincidencia de manera que, salvo las diferencias extremas y polarizadas, las fronteras se difuminan y se disuelven. En los círculos de mayor cercanía se da el desplazamiento hacia el entendimiento y el acuerdo. La complejización de la sociedad y de la individualidad junto con la crisis paradigmática, han obligado a que los nuevos discursos reconstructivos sean multiparadigmáticos. Habermas o Luhmann, dos de los intentos más serios por reconstruir la teoría y el pensamiento social moderno, lo hacen a partir de una recuperación compleja y múltiple de las corrientes contemporáneas. Palestinos y judíos han tenido que reconocer su limitación y su relatividad, ninguno puede desaparecer al otro y debe reconocer que tiene que coexistir con quien fuera su enemigo. Las guerrillas centroamericanas no pueden ganar la guerra pero tampoco pueden ser eliminadas del mapa, de manera que se ven obligados a dialogar y acordar con los gobiernos del área. Éstos mismos están obligados a dialogar, en la medida que aceptan y saben que no pueden aplastar a su enemigo. El reconocimiento de que el enemigo no puede ser aniquilado, subordinado, ni soslayado, sólo representa la otra cara del reconocimiento de que la razón absoluta se debilita.

Es posible que el reconocimiento de la otredad sea sólo un ejercicio táctico para recomponer el vínculo amigo-enemigo, que detrás de los pactos políticos exista el desprecio al otro y que las construcciones múltiples y dialogantes escondan un lenguaje críptico que trata de acumular fuerzas para nuevos embates de la razón monológica. Tampoco podemos negar que toda razón dialogante lleva implícita un ejercicio de poder y de dominación. Que el diálogo es una creación de la argumentación y de la correlación de fuerzas. Pero la razón dialogante apunta al entendimiento y debilita la noción de negación del distinto, ya que le da título de existencia. La razón débil seculariza el discurso y fomenta un lenguaje igualitario y simple, pero ello puede presentar un reconocimiento e identidad con la realidad

de tal manera que los giros lingüísticos y culturales que tratan de representar la complejidad del mundo, se diluyen en aras de un conocimiento simplificado y hasta vulgarizado.

El asunto de la razón dialógica es similar al del resto de los temas cruciales de la democracia. Si bien la razón débil y dialogante es el pivote para la cultura democrática, hay que tener presente que ello no implica que cualquier plexo lingüístico y cultural es espacio propicio para la razón débil, ni cualquier entendimiento es manifestación de razón tolerante. La razón débil con su tendencia a la formación de un habla ideal y de un lenguaje simple y depurado puede gestar una percepción limitada y estrecha del mundo. Marcuse señalaba cómo el neopositivismo quería reducir el lenguaje para facilitar la comunicación, pero lo hacía retirándole la carga crítica, especulativa y subjetiva que pudiese tener, de manera que el lenguaje circunscrito se tornaba operacional y por tanto era una nueva forma de lenguaje cerrado³¹.

El lenguaje de las computadoras es un lenguaje despótico que no permite la existencia del diálogo, al contrario, el operador sólo obedece los mandatos del programa y sigue pasivamente todas las indicaciones del lenguaje operacional. Es una forma sofisticada de dominación en cuanto obliga a que millones de usuarios de las microcomputadoras, tengan que ceñirse a la construcción de un creador. Y a la vez, la computadora facilita la comunicación con los otros. Es un lenguaje cerrado que permite la apertura de comunicación. La simplificación puede aparecer como muy democrática porque cualquiera podría entender el lenguaje de una computadora y, sin embargo, existe una homogeneización implícita en el lenguaje depurado y filtrado. En tanto, el concepto o el sujeto categorial generan construcciones que tratan de captar la multiplicidad de determinaciones que están presentes en la realidad y el lenguaje complejo puede representar la complejidad y diversidad del mundo. Pueden ser de difícil discernimiento si la humanidad no se eleva culturalmente, pero refleja la densidad de la realidad. De modo que todo reduccionismo es la mutilación de la sociedad y su cultura.

El democratismo norteamericano resolvió o creyó resolver la cuestión del conocimiento y su difusión por la vía del pragmatismo, de la exaltación de la experiencia y de la práctica inmediata, de manera que los giros complejos que pudiera generar la cultura teórica generarían confusión y desorden. La claridad

³¹"El lenguaje cerrado no demuestra ni explica: comunica decisiones, fallos, órdenes. Cuando define, la definición se convierte en 'separación de lo bueno y lo malo'; establece lo que es correcto y lo equivocado sin permitir dudas, y un valor como justificación de otro. Se mueve mediante tautologías, pero las tautologías son 'frases' terriblemente efectivas. Enjuician en 'forma prejuugada'; pronuncian condenas. Por ejemplo, el 'contenido objetivo', esto es, la definición de términos como 'desviacionista', 'revisionista', es la de un código penal, y este tipo de validación hace nacer una conciencia para la que el lenguaje de los poderes existentes es el lenguaje de la verdad." Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Pág. 121.

residía en la simplicidad del pensamiento y por ende, en su extensión y universalización. Lo que sucede es que, si diéramos por válido el universo existente podríamos caer en la depuración del lenguaje y la cultura, pero la democracia está lejos de agotarse en la experiencia norteamericana y más bien se encuentra limitada por la misma reducción teórica y reflexiva. Por ejemplo, en los Estados Unidos los estudios de Ciencia política que proliferan lo hacen sobre el reconocimiento de lo dado o sea, de la democracia existente. Los estudios tienen un claro sesgo cuantitativo soslayando la variante cualitativa del democratismo, pues existe una aceptación tácita de la democracia vigente.

En la formación de la razón dialógica se percibe uno de los temas límites en que se mueve la democracia actual y que no presenta una solución clara a la problemática. La razón fuerte consistía en negar al otro y buscar eliminarlo. La democracia americana considerada por Tocqueville como el modelo de democracia representativa y moderada, se construyó sobre la negación de los otros, sobre el exterminio de los nativos de Norteamérica y dándole la espalda a Europa y la historia universal. La noción misma de modernidad fuerte como apertura de futuro y de rechazo a la historia y al pasado, hacen de la cultura norteamericana la cultura del desecho donde todo se usa y se tira. En la levedad instaurada la otredad no existe. Se ejerce el poder dialogante entre ellos, como iguales, como comunidad inconmensurable, pero más allá de dicha comunidad autorreferencial se estrellan con la diversidad. La misma diversidad creciente en Estados Unidos no deja de generar preocupación a ciertos sectores conservadores, por el crecimiento y autonomización de minorías que ello representa. El trato de la mayoría anglosajona para la minoría mexicana dentro de la nación norteamericana es un síntoma de incompatibilidad y de antagonismo. En el vínculo de los macropoderes o de las instituciones sistémicas con los individuos o las subjetividades emergentes, se expresa la misma dificultad para la apertura y flexibilización de las fronteras.

Se puede hablar de diálogo entre iguales y entre personas con reconocimiento tácito, pero no existe la razón dialogante cuando el ciudadano es rechazado o se le niega el derecho a expresarse y actuar. El indígena chiapaneco no puede recurrir al diálogo si existe la percepción en el finquero o ganadero chiapaneco de que ellos no son humanos o de que no se pueden alzar ni se pueden tratar como iguales. El conflicto de clases, tan crucial en la sociedad capitalista, no puede ser resuelto por la razón dialogante en tanto el obrero viva en el embotamiento y el gran capital reproduzca la desigualdad y la diferencia, como una manera de imponer una razón fuerte y absoluta. La razón de la fábrica es una racionalidad despótica y utilitaria donde no existe la elevación del asalariado ni puede sustentarse la equidad, ya que la razón y los argumentos se ven rebasados por la fuerza de los acontecimientos, de la fuerza de la economía, de la productividad y la necesidad.

El absoluto exige deferencia. La verticalidad del saber conforma una estructura piramidal del poder. Del vasallo y del súbdito sólo se espera obediencia y aceptación pasiva del mandato superior. Es claro que la religiosidad con que se inserta el súbdito dentro de la totalidad está determinada por la deferencia ante el Absoluto. La quiebra de lo absoluto y la proliferación de una conciencia relativa, es una condición cultural básica de toda democratización. Nietzsche le llamó la muerte

de Dios, de donde se deriva el surgimiento de una conciencia humana emancipada de un absoluto superior y extraño. El inicio de la desalienación y del extrañamiento, que eran propios del espíritu religioso, tenía en la crítica de la religión el momento de superación del Absoluto ajeno. Saber absoluto y poder absoluto iban de la mano en tanto la conciencia secular era mínima. Marx hace la crítica de la religión dominante y encuentra cómo ha operado una sustitución religiosa en la sociedad secular que el capitalismo está conformando²². El nuevo absoluto es el dinero cuyo poder sagrado establece un nuevo vínculo religioso, infinito y trascendente con el hombre moderno. A pesar de que ha operado la inversión valorativa y la exaltación de lo material sustituye la anterior postración ante lo divino, la religiosidad sigue operando en la medida que el hombre común requiere de un absoluto, de un vínculo sustentado en la fe y en la esperanza.

La heteronomía es una condición de la religiosidad del hombre genérico, en cuanto éste necesita de un poder absoluto, omnipresente, omnisciente, que dé la sensación y confianza de trascendencia, de que no estamos solos, ni que somos una humanidad que construye y reconstruye en el vacío. El principio de acumulación como instinto de conservación y trascendencia, es como opera en la nueva religiosidad material el nexo del hombre ante lo desconocido y lo inesperado. Kelsen ha señalado que la sociedad democrática real, a diferencia de las experiencias totalitarias, se caracteriza por la existencia de una cultura relativa y

²² "... Desde el mismo punto de vista subjetivo, tenemos que, al menos en parte, la extensión de los productos y de las necesidades, se convierte en esclava *inventiva* y siempre *calculadora* de apetitos inhumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios*: la propiedad privada no sabe transformar la tosca necesidad en necesidad *humana*; su idealismo es la *imaginación*, la *arbitrariedad*, el *capricho*, y ningún eunuco adula más vilmente a su déspota ni trata de excitar su embotada capacidad de disfrute recurriendo a medios más infames, para beneficiarse él mismo, que el eunuco industrial, el productor, con objeto de obtener unas cuantas monedas, arrancándolas al bolsillo de su prójimo, al que se halla unido por el amor cristiano (todo producto es un cebo con el que se trata de captar la esencia del otro, su dinero, toda necesidad real o posible una tentación para hacer al otro morder el anzuelo-explotación general de la esencia humana común, a la manera como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un rescuicio por el que su corazón es accesible al sacerdote; toda penuria constituye una ocasión para presentarse ante el prójimo bajo la más amable de las apariencias y decirle: querido amigo, te doy lo que más necesario te es, pero ya conoces la *conditio sine qua non*; ya sabes cuál es la tinta con que tienes que firmar la escritura; te estafo, procurándote un disfrute), se somete a sus caprichos más reprobables, actúa de alcahuete entre él y sus necesidades, suscita en él, apetitos morbosos, acecha todas sus debilidades, haciéndose pagar este servicio amoroso..." Marx, Carlos. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Obras fundamentales, Tomo 1. Escritos de juventud*. Pág. 627.

porque se realiza la crítica al Absoluto³³.

Esta es una verdad a medias ya que, si bien es cierto que el Absoluto de la sociedad capitalista no es ideológico o teológico, existe en tanto sacralización de la economía, en tanto culto al bien material. Aunque el paso de un Absoluto ideológico o teológico a un absoluto material, es un momento secularizante y puede coincidir con una era de extensión y profundización de la democracia, en términos de democracia avanzada y compleja, de sociedad plural y diversificada, de crecimiento múltiple de la individualidad y la subjetividad social, la existencia del Absoluto económico no deja de presentar un límite del proceso democrático. Capitalismo y democracia se contraponen y están muy lejos de ser coincidentes.

³³"Fue un discípulo de Hegel quien, en la lucha contra el movimiento democrático en Alemania en el siglo XIX, formuló la consigna: ¡Autoridad, no mayoría! Y, en efecto, si uno cree en la existencia de lo absoluto y, por consiguiente, en valores absolutos, en el bien absoluto -por usar la terminología de Platón- ¿no es un sinsentido dejar que el voto mayoritario decida lo que es bueno políticamente? Legislar, y ello quiere decir determinar los contenidos del ordenamiento social, no con arreglo a lo que es objetivamente mejor para los individuos sujetos a ese ordenamiento, sino con arreglo a lo que esos individuos, o la mayoría de ellos, correcta o equivocadamente creen que es lo mejor -esta consecuencia de los principios democráticos de libertad e igualdad sólo es justificable si no hay una respuesta absoluta a la cuestión de qué sea lo mejor, si no hay cosa tal como un bien absoluto. Permitir que una mayoría de hombres ignorantes decidan, en lugar de reservar la decisión a la única persona que, en virtud de su origen o inspiración divina, tiene el conocimiento exclusivo del bien absoluto, no es el más absurdo de los métodos si se cree que un conocimiento así es imposible y, en consecuencia, que ningún individuo tiene derecho a imponer su voluntad sobre los demás. Que los juicios de valor tengan únicamente validez relativa -uno de los principios básicos del relativismo filosófico- implica que juicios de valor contrarios no están excluidos ni lógicamente ni moralmente. Uno de los principios fundamentales de la democracia es que cada cual ha de respetar la opinión política de todos los demás, dado que todos son iguales y libres. Tolerancia, derechos de las minorías, libertad de palabra, y libertad de pensamiento, rasgos tan característicos de la democracia, no tienen sitio en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos. Esta creencia conduce -y ha conducido siempre- irresistiblemente a una situación en la que quien cree poseer el secreto del bien absoluto pretende tener derecho a imponer su opinión y su voluntad a los demás, quienes, si no están de acuerdo con él, están equivocados. Y estar equivocado es, con arreglo a esta concepción, ser malo y, por consiguiente, digno de castigo. Sin embargo, si se reconoce que solamente son accesibles al conocimiento y a la voluntad humana valores relativos, entonces solamente es justificable imponer un ordenamiento social a individuos que no lo acepten de buena gana si este ordenamiento está en armonía con el mayor número posible de individuos iguales, es decir, con el deseo de la mayoría. Puede suceder que la opinión de la minoría, y no de la mayoría, sea correcta..." Kelsen, Hans. Escritos sobre la democracia y el socialismo. Págs. 258-259.

ya que la lógica de la acumulación material y del dominio de unos cuantos sobre la mayoría (teniendo como mediación la propiedad material), se opone a la elevación ciudadana de dicha mayoría y al despliegue libre y creativo de la misma.

El hecho de que la economía deje su condición central y se convierta en un referente más, no es sólo una proyección de una sociedad postmaterial, ya que la creciente autonomización de la economía la ha llevado paradójicamente a convertirse en un subsistema más, de manera que el carácter autorreferencial de los diferentes subsistemas les permite que se autoproduzcan de una manera independiente. Es así como el subsistema político deja de depender de la economía y viceversa. Luhmann, cuando diseña su teoría sistémica sobre la autorreferencialidad de los subsistemas con relación a sus entornos y a los otros subsistemas, diseña una teoría de alta complejidad sistémica que los vuelve autosuficientes y con capacidad para el autodesarrollo y el autogobierno²⁴. Si bien es una visión tecnocrática y con una clara intención de someter y subordinar la complejidad social a la complejidad sistémica, nos indica cual es la implicación de la creciente autonomización de las entidades funcionales. El mismo pensamiento sistémico complejo le ha restado a la economía, en aras de su sobrevivencia, dependencia y le ha quitado su centralidad. Es más, no existe un sistema o subsistema que se convierta en factor protagónico o determinante de la sociedad compleja, de modo que existe una cierta equidistancia entre economía, política y cultura. Se da un trato entre iguales, entre entidades autonomizadas e independientes entre sí que se han igualado como entidades funcionales.

La desecralización de la economía y la pulverización de su carácter absoluto en una sociedad de mediano desarrollo es una condición importante para acceder a etapas avanzadas de democratización. En cualquier país periférico, urgido de desarrollo industrial y de progreso material, instalado dentro de los parámetros del siglo XIX, es obligado hacer de la economía y del progreso material la base de todo desarrollo y despunte nacional. La centralidad económica es propia de sociedades de escasez material y de dirección hegemónica de la clase empresarial. Pero en condiciones de abundancia la economía se tiende a convertir en un subsistema e incluso la democratización progresiva como tendencia a la igualación debe buscar dicha descentralización. La democracia avanzada se sustenta en la descentralización y en la distribución y difusión del poder y en la pérdida de centralidad de la economía. La difusión se expresa como equidistancia de los subsistemas y entidades funcionales.

²⁴"El intento que aquí se presenta conoce ya ese destino, y por lo mismo tiene que conceder valor al hecho de evitarlo. Desarrolla una teoría policéntrica y por consiguiente policontextual, en un mundo y una sociedad concebidos acéntricamente. Ni siquiera intenta armonizar la forma de la teoría con la de su presentación. Por cierto, el libro deberá leerse siguiendo la secuencia de los capítulos, pero sólo porque así fueron escritos. La teoría misma podría haberse presentado en una secuencia distinta: abriga la esperanza de que lectores con suficiente paciencia, habilidad, fantasía y curiosidad por experimentar intentaran escribirla de otro modo." Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales*. Pág. 14.

El relativismo incorpora una nueva problemática que es uno de los riesgos de la igualación radical. En una estructura de valores cerrada y definida, las actividades sociales y la existencia humana está ordenada y organizada de acuerdo a un orden de prioridades. Uno de los elementos que la filosofía pesimista incorporó a la discusión es la relativización de la moral y el conocimiento. Kierkegaard, uno de los precursores del existencialismo, señaló que la finalidad de su vida era alcanzar un ideal estético, vivir poéticamente³⁵. El estado moral es un estado personal e íntimo, de modo que la estructuración social sobre el bien y el mal puede resultar falsa e hipócrita. Un hombre esclarecido puede saber lo que es bueno y lo que es malo y el crecimiento cultural puede corresponder a una conducta personal sustentada en la dignidad individual. En un momento determinado es más probable que una persona lúcida pueda presentar mayor solidez y autonomía, en el sentido de saber lo que se quiere y cómo se quiere, que una sociedad adocenada o embrutecida.

Nietzsche y Marx o Engels, con todo y sus diferencias antagónicas, coinciden en que el mundo está invertido, de manera que la elección moral se daba sobre premisas sociales falsas. Nietzsche, instalado en los límites de la modernidad, concibe que el hecho de ponerse más allá del bien y del mal obedece a una transgresión que obedece a la necesidad de una transvalorización de los valores. Engels hace una crítica ríspida al moralismo y a la hipocresía de la sociedad burguesa³⁶. El orden moral y ético en que se sustenta la sociedad moderna es cuestionado por la filosofía crítica (de izquierda) y la filosofía pesimista y existencialista. Sin embargo, la crítica de la moral existente y del saber absoluto prevaeciente, conduce a una drástica igualación de los valores que los torna intercambiables y frágiles. El universo tradicional tiene una fuerte cohesión

³⁵"El que lo escribió tenía una naturaleza de poeta, una de esas naturalezas que no son, por así decirlo, ni bastante ricas, ni suficientemente pobres, para saber separar la poesía de la realidad. El espíritu poético era ese 'plus' que él mismo agregaba a la realidad. Ese 'plus' era lo *poético* que él gozaba en una situación *poética* de la realidad; y volviendo a invocarla en forma de imaginación poética, gozaba de ella una segunda vez; de modo que así, en toda su existencia, él sabía sacar partido del placer. En el primer caso gozaba su ser del objeto estético; en el segundo, gozaba estéticamente su propio ser." Kierkegaard, Sören. *Diario del seductor*. Pág. 9.

³⁶Engels realiza su famosa comparación entre el matrimonio y la prostitución. "Pero, en ambos casos, el matrimonio se funda en la posición social de los contrayentes y, por tanto, siempre es un matrimonio de conveniencia. También en los dos casos, este matrimonio de conveniencia se convierte a menudo en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer; ésta sólo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre, como una esclava..." Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Obras escogidas, Tomo 3*. Pág. 259.

valorativa. La sociedad moderna al conformar la individuación pulveriza dicha realidad cerrada y provoca el descentramiento de la subjetividad, donde el poder y el saber absoluto son cuestionados. El resultado es una paulatina relativización cultural y valorativa que permite el crecimiento y la ampliación experimental del sujeto moderno, pero vuelve endeble las bases de certeza. La sensación de vacío existencial que portan las nuevas generaciones se vincula a una difuminación de los universos valorativos. Existe una radical coexistencia y cohabitación de religiones tradicionales con formas de sexualidad desbordadas. Un signo de la postmodernidad es el relativismo cultural que ha generado fronteras flexibles y frágiles, creando condiciones para sujetos universales y comunicativos pero, a la vez, con una sustentación valorativa muy endeble.

La radicalización de la igualdad y el relativismo se expresa en una creciente igualdad que no opera sólo en la equidistancia de las entidades funcionales, sino en la igualdad de las historias de vida. Aquí es donde reside uno de los riesgos de una democratización que genere mediocridad, ya que ello puede generar una igualdad entre un hombre íntegro y un hombre sin escrúpulos. Todos somos iguales, diría un relativista radical, de manera que todo orden de prioridad se pulverizaría. Y esta visión está lejos de reflejar una identidad cristiana, ya que la igualdad no se realiza en el vacío, es decir, se sustenta en una igualdad dentro de ciertas condiciones y con una tendencia hacia un sitio. Igualación hacia abajo, hacia la degradación masiva, hacia la barbarie. Igualación masiva hacia la violencia y el crimen, hacia la anomia y la descomposición, es una tendencia. La otra, es la tendencia emancipatoria como igualación hacia arriba, hacia el crecimiento cultural y psíquico, hacia la superación de la inhumanidad y la construcción de una nueva socialidad e individualidad enriquecidas.

El límite del relativismo es similar al que tiene la igualdad radical. Así como se puede confundir la calidad en la igualdad cuantitativa, el relativismo puede pulverizar la verdad, no sólo los absolutos como hegemonía de un particular, sino tornar frágil todo principio de verdad y de objetividad. En este momento estoy escribiendo el texto y habrá quien lo lea después. Éstas son verdades absolutas en la medida en que están delimitadas y tienen un corte espacial y temporal muy bien definido. Se torna una verdad relativa si establezcó un principio de generalidad del hecho de que esté escribiendo o de que alguien esté leyendo. El tránsito de una verdad absoluta como verdad circunscrita y delimitada a una verdad general es complicada, porque ahí implica el paso a otra temporalidad y espacialidad y la articulación de una verdad delimitada, con múltiples cruces de intención y subjetividad que se crean desde que mi verdad se vuelve colectiva o genérica. Pero la existencia de la intersubjetividad o el giro que se ha dado hacia dicho plexo, no nos debe hacer perder de vista que la verdad absoluta sigue existiendo en la medida que sea circunscrita y delimitada. Afirmar que en tal fecha hubo una revolución es una verdad que nadie puede negar, si no corremos el riesgo de que el mismo giro hacia la intersubjetividad torne frágil toda afirmación objetiva o material. Así como se puede confundir el bienestar de la humanidad, se puede deteriorar la razón verdadera.

De igual manera, en la medida que la democracia se inscribe dentro de una visión

axiológica, no podemos relativizar los valores sustantivos y reducir la democracia a sólo una forma vacía que puede ser usada para cualquier cosa. Por ello, la subjetividad y la existencia de pluralidad, tienen que sostener un plexo valorativo sobre el que se reconstruya la totalidad. No es el regreso a la totalidad inicial sino la construcción de una nueva totalidad, como inclusión de la diferencia y la diversidad. Por eso la solución no está en el pasado mítico ni en el momento originario, sino en una nueva totalidad como superación de la diversidad, en donde dicha totalidad es una construcción y reconstrucción de los individuos asociados. No es la totalidad estática o previa que regula y gobierna la actividad humana, sino el momento de realización de la emancipación del hombre. En ese sentido sería una totalidad abierta y humana.

6.3.- La pluralidad democrática.

La democracia como igualación radical de condiciones tiende a identificarse con la modernidad. La subjetividad creciente gesta una sociedad desgarrada, una totalidad ética perdida, quizás irremisiblemente, por el ascenso de las subjetividades descentradas. Para la Escuela de Frankfurt la libertad existente, la elección posible y la subjetividad ejercida no son más que una ficción y un engaño, ya que el plexo de los poderes dominantes no permite la superación de ciertas fronteras. Por otro lado, Luhmann sintetizó en una frase la esencia de la tensión de la subjetividad y de la objetivación existentes. Dijo Luhmann:

*"Todo podría ser diferente, pero, de hecho, no puedo cambiar casi nada."*³⁷

La sociedad post68 se caracteriza por estar inserta en un momento en el cual la experimentación, las subjetividades desbordadas y las múltiples experiencias políticas o culturales, sea como colectividades o como individualidades, han creado una era en la que, si bien los principios absolutos se resquebrajaron, las subjetividades desplegadas han dado síntomas de agotamiento, de modo que el nuevo pasmo y la quietud se dan en condiciones de pluralidad y diversidad. Si bien el conflicto trabajo-capital o la lógica esencial del capitalismo, sigue sin ser tocada la sociedad democrática está atravesada por múltiples luchas y subjetividades sociales y políticas que hacen del plexo principal una realidad mediada por las visiones alternativas. En la cultura socialista siempre se concibió al poder como una fuerza omnipresente y monolítica que obedecía ciegamente a los requerimientos de reproducción del capital. Autores como Poulantzas, ya habían señalado hacia finales de los setentas, una tendencia del Estado moderno a estar penetrado e imbuido de luchas que amenazaban desbordarlo³⁸. El tema de la ingobernabilidad

³⁷Luhmann, Niklas. Complejidad y democracia, en *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. Pág. 216.

³⁸"Si los análisis precedentes sobre la relación entre el Estado y las clases dominantes parecen fácilmente aceptables, en la aplastante mayoría de los casos se tiene tendencia a considerar que el Estado constituye, frente a las clases dominadas, un bloque monolítico que se les impone desde fuera, y sobre el cual, por otra parte, no tienen impacto más que asaltándolo y cercándolo desde el exterior como una fortaleza impermeable y aislada de ellas. Las contradicciones entre clases dominantes y clases dominadas quedarían en contradicciones entre el Estado y las masas populares exteriores al Estado. Las contradicciones internas del Estado no podrían deberse más que a las contradicciones entre clases y fracciones dominantes, dado que la lucha de las clases dominadas no podría ser una lucha presente en el Estado, sino que consistiría, simplemente, en partes sobre el Estado. De hecho, las luchas populares atraviesan al Estado de parte a parte y ello no se consigue penetrando desde fuera en una entidad intrínseca. Si las luchas políticas referentes al Estado atraviesan sus aparatos es porque estas luchas están

y del Estado sobrecargado se convierten en tópicos predilectos de la nueva derecha, ya que ponen el dedo en el renglón de que la democracia legal y reglamentada que ellos habían diseñado y en donde se habían apropiado la noción misma de democracia, corría el riesgo de ser desbordada por las luchas sociales, por la expansión de las demandas y por el ascenso de subjetividades crecientes que superaban la capacidad oferente de los Estados tradicionales.

La disputa sobre el pluralismo es más importante de lo que se piensa para la cultura de la izquierda. La razón débil y el amortiguamiento de formas de saber y poder absoluto, obligan a una necesaria responsabilidad ciudadana, a entender que el demos es nuestro y no de unos cuantos, que no hay poder absoluto que logre resolver la complejidad y la diversidad de las sociedades de fines de nuestro siglo. Habermas ha señalado que la totalidad era propia de universos pastorales donde todo estaba en su sitio²⁹. Pensar desde la totalidad apriorística y desde lo

ya inscritas en la trama del Estado, cuya configuración estratégica perfilan. *Cierto, las luchas populares, y más generalmente los poderes, desbordan con mucho al Estado; pero en la medida en que son (y aquéllas que son) propiamente políticas, no son realmente exteriores a él. Hablando en rigor, si las luchas populares están inscritas en el Estado ello no significa que se agoten por la inclusión en un Estado-Moloch totalizante, sino más bien porque es el Estado el que sobrenada en las luchas que lo inundan constantemente. Quedando entendido, sin embargo, que incluso las luchas (y no sólo las de clase) que desbordan al Estado no están, por ello, 'fuera del poder' sino inscritas siempre en aparatos de poder que materializan esas luchas y condensan una relación de fuerzas (las fábricas-empresas, en cierta medida la familia, etc.). En virtud del encadenamiento complejo del Estado con el conjunto de los dispositivos del poder, esas mismas luchas tienen siempre efectos, esta vez 'a distancia', en el Estado.*" Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Págs. 169-170.

²⁹"Ciertamente, si se entiende en el sentido romántico-especulativo de los 'Manuscritos de París', donde la supresión de la propiedad privada de los medios de producción significa 'la solución al enigma de la historia' o, dicho de otra manera, si se lo entiende como el establecimiento de relaciones solidarias entre los hombres para que éstos no sean alienados del producto de su trabajo, de sus semejantes y de ellos mismos. Para el socialismo romántico, la supresión de la propiedad privada significa la total emancipación de todas las cualidades humanas, la verdadera resurrección de la naturaleza y la realización del naturalismo de la humanidad, la eliminación del conflicto entre reificación y actividad propia, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Pero no tenemos que esperar a las más recientes críticas a las falsas totalizaciones de la filosofía de la reconciliación, o a Solzhenitsyn, para saber que no es así. Hace mucho tiempo que se conocen los vínculos que mantiene el socialismo romántico con su contexto de origen en la etapa del primer industrialismo. La idea de una libre asociación de productores directos ha estado siempre impregnada de imágenes nostálgicas que remiten a las comunidades propias del mundo de campesinos y artesanos (la familia, el vecindario, el gremio), un mundo que la violenta emergencia de la sociedad

Absoluto, es pensar desde un mundo que ha sido creado y que está hecho. Pensar más allá del absoluto y desde los contornos del universo existente, es hacerlo desde un mundo que nos pertenece, que ha sido secularizado, ante el que tenemos que ser responsables y que está por construirse. La idea misma de democracia como régimen autoinstituyente ha sido sugerida por Castoriadis, como sociedad que se recrea una y otra vez, que ve en la argumentación y en la creación de nuevas subjetividades y nuevas experiencias, un potencial para inventar una y otra vez un mundo nuevo y mejor. El mismo Castoriadis, potenciando la filosofía de la praxis, concibe que la sociedad democrática es una sociedad abierta radical, donde la ciudadanía puede abrir nuevos mundos poniendo en operación el inagotable imaginario de los pueblos. Para Castoriadis no se trata de que un hombre capte toda la realidad en una obra y la vuelva clásica, ni que un dirigente mantenga su inmortalidad convirtiéndose en guía espiritual de generaciones venideras⁴⁰. El pasado siempre estará presente y no podemos ni debemos evitarlo, pero una sociedad democrática radical se sustenta en la potenciación del hombre, en la apertura de fronteras y en la prolongación del hombre hacia lo inesperado y lo

competitiva comenzaba a destruir y cuya disolución se percibía como una pérdida. Desde muy temprano, la idea de preservar esas comunidades erosionadas ha sido asociada al 'socialismo'; en medio de las condiciones de trabajo y de las nuevas formas de interacción social del primer industrialismo, las fuerzas de integración social del mundo que desaparecía debían ser rescatadas y transformadas. Ese socialismo, de cuyo contenido normativo Marx prefirió no hablar, lleva el doble rostro de Jeno: mira hacia atrás, hacia un pasado idealizado, a la vez que mira hacia adelante, hacia un futuro dominado por el trabajo industrial." Habermas, Jürgen. ¿Qué significa el socialismo hoy? Págs. 30-31.

⁴⁰ Reconocer estas evidencias no conduce en absoluto a un simple escepticismo o relativismo. El hecho de que no podamos explorar más que 'aspectos' sucesivos de un objeto no suprime la distinción entre un ciego y un hombre que ve, entre un daltónico y un normal, entre alguien que está sujeto a alucinaciones y alguien que no lo está. No abole la distinción entre el que no sabe que el palo acodado en el agua es una ilusión óptica y el que lo sabe -y que, por este hecho, ve al mismo tiempo el bastón derecho. A lo que apunta la verdad, ya se trate de historia o de cualquier otra cosa, no es más que a ese proyecto de esclarecer otros aspectos del objeto, y de nosotros mismos, de situar las ilusiones y las razones que los hacen surgir, de ligar todo esto de una manera que llamamos -otra expresión misteriosa- coherente. Proyecto infinito, está claro. Y, contrariamente a lo que pensaban los marxistas (y a veces el propio Marx), la 'posesión de la verdad' tomada en sentido 'absoluto' y por tanto mítico, jamás fue y no es el presupuesto de la revolución y de una reconstrucción radical de la sociedad; la idea de semejante 'posesión' no sólo es intrínsecamente absurda (pues implica el acabamiento de ese proyecto infinito), sino que también es profundamente reaccionaria, pues la creencia en una verdad acabada y adquirida de una vez por todas (y también susceptible de ser poseída por uno o algunos) es uno de los fundamentos de la adhesión al fascismo y al stalinismo." Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad, Tomo 1. Pág. 70.

desconocido. La certeza absoluta es propia de universos amurallados, no de una etapa donde se ha impuesto en la física teórica el principio de incertidumbre, de manera que sólo con un juego probabilístico puede darse un acercamiento ante un mundo cambiante donde se pueden presentar varios escenarios⁴¹.

Entre razón y mito hay un nexo problemático⁴². La racionalidad política parte de

⁴¹"El principio de incertidumbre tiene profundas implicaciones sobre el modo que tenemos de ver el mundo. Incluso más de cincuenta años después, éstas no han sido totalmente apreciadas por muchos filósofos, y aún son objeto de mucha controversia. El principio de incertidumbre marcó el final del sueño de Laplace de una teoría de la ciencia, un modelo del universo que sería totalmente determinista: ciertamente, ¡no se pueden predecir los acontecimientos futuros con exactitud si ni siquiera se puede medir el estado presente del universo de forma precisa! Aún podríamos suponer que existe un conjunto de leyes que determina completamente los acontecimientos para algún ser sobrenatural, que podría observar el estado presente del universo sin perturbarlo. Sin embargo, tales modelos del universo no son de demasiado interés para nosotros, ordinarios mortales. Parece mejor emplear el principio de economía conocido como 'cuchilla de Occam' y eliminar todos los elementos de la teoría que no puedan ser observados. Esta aproximación llevó en 1920 a Heisenberg, Erwin Schrödinger y Paul Dirac a reformular la mecánica con una nueva teoría llamada mecánica cuántica, basada en el principio de incertidumbre. En esta teoría las partículas ya no poseen posiciones y velocidades definidas por separado, pues éstas no podrían ser observadas. En vez de ello, las partículas tienen un estado cuántico, que es una combinación de posición y velocidad." Hawkins, Stephen. *Historia del tiempo*. Págs. 83-84.

⁴²"Creemos contribuir con estos fragmentos a dicha comprensión en la medida en que muestran que la causa de regresión del iluminismo a la mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas, etc., elegidas deliberadamente como fines regresivos, como en el propio iluminismo paralizado por el miedo a la verdad, entendiendo a ambos conceptos no sólo en el sentido de la 'historia de la cultura' sino también en sentido real. Así como el iluminismo expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en general bajo la especie de sus ideas, encarnadas en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no es sólo la conciencia racional sino también su configuración en la realidad. El miedo característico del auténtico hijo de la civilización moderna de alejarse de los hechos, que, por lo demás, desde que son percibidos se hayan ya esquemáticamente preformados por las costumbres dominantes en la ciencia, en los negocios y en la política, es idéntico al miedo respecto a la desviación social. Tales costumbres determinan incluso el concepto de claridad (en la lengua y en el pensamiento) al que arte, literatura y filosofía deberían hoy adecuarse. Este concepto -que califica de oscuro y complicado, y sobre todo de extraño al espíritu nacional, al pensamiento que interviene negativamente en los hechos y en las formas de pensar dominantes -condena al espíritu a una ceguera cada vez más profunda. El hecho de que incluso el *reformar* más honesto, que recomienda la renovación de un lenguaje consumido por el uso, refuerce -al hacer suyo un aparato categorial

una conciencia de presente-futuro y de compromiso ante un mundo que está por hacerse. Tal es el peso racional en la democracia autoinstituyente. Y sin embargo, como Adorno y Horkheimer lo señalaron, el mito reaparece con formas racionales, o como lo decía Marx, la religiosidad o la cultura tradicional se recrea en el fetichismo de los bienes materiales. El mito regresa y construye un universo sagrado de la vida material y del universo racional y de igual manera el mito o la utopía (en la tradición latinoamericana) se convierten en un universo imaginario que superan la racionalidad dominante e instituida. El mito y la utopía pueden ejercer una función desacralizadora de valores modernos y de autoinstitución hacia adelante. Aún con su carga histórica de recuperación del pasado, el mito latinoamericano se sustenta en la recuperación de historias soterradas e interrumpidas que superan el presente. El sandinismo en Nicaragua, el zapatismo o el cardenismo en México, el pensamiento martiano en Cuba, por mencionar algunos casos, son símbolos movilizantes, irruptivos y hasta revolucionarios, que rompen la institucionalidad imperante y ejercen un poder hacia la creación-recuperación. Zapata, un hombre que se negaba a cambiar, en su rechazo a la racionalidad dominante, terminó por cambiar todo e iniciar una revolución popular⁴³.

A diferencia de las dialécticas cerradas, se trata de que la subjetividad avance y reconstruya éticamente la sociedad desgarrada. Habermas le ha puesto los puntos a las fes, cuando de la modernidad postergada se habla, ya que ha dejado en claro que nuestra modernidad es mutilada y parcial, en la medida que la dimensión espiritual no se ha potenciado tan ampliamente como la dimensión material⁴⁴. La

prefabricado y la mala filosofía en que éste se sostiene- el poder de lo que existe, ese mismo poder que quería quebrantar, forma parte de la situación sin camino de salida. La falsa claridad es sólo otra forma de indicar el mito. El mito ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y se ha distinguido siempre por su familiaridad, lo que exige del trabajo del concepto." Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Págs. 10-11.

⁴³"Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución. Nunca imaginaron un destino tan singular. Llovera o tronase, llegaran agitadores de fuera o noticias de tierras prometidas fuera de su lugar, lo único que querían era permanecer en sus pueblos y aldeas, puesto que en ellos habían crecido y en ellos, sus antepasados, por centenas de años, vivieron y murieron: en ese diminuto estado de Morelos del centro-sur de México." Womack Jr., John. *Zapata y la revolución mexicana*. Pág. XI.

⁴⁴"Hoy el tema de Max Weber aparece a una luz distinta -y este cambio de perspectiva se debe, así al trabajo de los que apelan a él, como al trabajo de sus críticos. El vocablo 'modernización' se introduce como término técnico en los años cincuenta; caracteriza un enfoque teórico que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de los

descentralización de las entidades funcionales permite que la economía pierda centralidad, pero para ello se tiene que profundizar en el desborde de la subjetividad por otras dimensiones. La subjetividad cultural, artística o creadora, es una forma de subjetividad que puede trastocar la centralidad de los circuitos económicos. Por algo Marcuse encontró en los campus universitarios un potencial crítico y por algo Bahro ubicó en la conciencia excedente de los intelectuales el potencial emancipatorio que superara la subalternidad y la dependencia. La modernidad valorativa o cultural, como modernidad pendiente e inacabada, generaría una creciente complejidad social y subjetividad creciente, ya que la diversidad tiene su sustento en la diferencia con que las individuaciones asumen la realidad. La pluralidad es un momento en que las tendencias homogeneizantes y hegemónicas son trastocadas desde la producción de diferencia y subjetividad. La tensión de la modernidad democrática se presenta entre los procesos de objetivación y cosificación social y la subjetivación e individuación que son portadoras de pluralidad.

La razón débil genera pluralidad, diversidad y confluencias múltiples, pero ello no quiere decir que la verdad fenezca o que la relativización sea tal que se pierdan criterios de universalidad o de acceso a una visión integrada del mundo. Es una de las posibilidades de la pulverización de las grandes narraciones y de los metadisursos, de manera que se fragmenta la conciencia y la creciente especialización y diversificación social crea una imagen parcial y compartimentada del mundo, lo cual puede reforzar los vínculos descomunicantes de poderes y saberes más omniscientes y comprensivos. Como lo hemos visto al analizar el panoptismo y la individuación como atomización, se puede conformar un poder sustentado en saberes altamente especializados y complejos que ejerzan una función vigilante sobre conocimientos aislados y fragmentarios. Pluralidad no debe ser sinónimo de pulverización del conocimiento, de habituamiento para un oficio, de manera que se vea el mundo desde la celdilla estrecha en que nos

recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc. La teoría de la modernización practica en el concepto de *modernidad* de Max Weber una abstracción preñada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales. James Coleman ve en ello la ventaja de que tal concepto de modernización, generalizado en términos de teoría de la evolución, ya no necesita quedar gravado con la idea de una culminación o remate de la modernidad, es decir, de un estado final tras el que hubieran de ponerse en marcha evoluciones 'postmodernas'." Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Págs. 12-13.

encontramos. Ésta es una tendencia fuerte hacia la pluralidad pero no es la única. La otra pluralidad como subjetividad emergente puede implicar una discontinuidad y una ruptura con las tendencias heterónomas de la homogeneización.

La pluralidad como subjetividades enriquecidas y diversas sustentadas en un plexo de eticidad comunicativa, sería muy distinto a la pluralidad como fragmentación y parcelación de la conciencia y el conocimiento como mutilación de la experiencia vital. Una sociedad altamente funcional donde cada uno asume su rol y función social y se encuentra habituado para la adaptación al sistema funcional, presenta una pluralidad fija, dependiente de los roles y actividades funcionales. La pluralidad funcional se expresa en la diferencia de intereses entre el empleado de confianza y el trabajador sindicalizado, entre el industrial y el granjero. La diferencia de funciones, de inserciones en el universo cosificado, gesta una diversidad de intereses, una pluralidad de demandas, pero dentro de una visión estrecha y parcial del mundo. Esta es una dimensión de la pluralidad, la que defienden los teóricos norteamericanos, como fundamento de la democracia real.

El tema de la pluralidad va mucho más allá de como ha sido tratado hasta ahora. Uno de los teóricos que más ha abordado el debate sobre el pluralismo, tanto que lo ha convertido en el signo principal de la democracia es Dahl. Reconoce que el esquema ideal no se ha alcanzado y que quizás no se alcance nunca. Sartori le ha dado a la dimensión ideal la función de depurar la tradición y la historia de la democracia, ya que si la democracia fuese cualquier cosa o si la sociedad se definiera como democrática y punto, sin considerar la dimensión valorativa, no quedaría claro hacia dónde se empuja hacia ella y en dónde se niega⁴⁶. El valor democrático es indispensable para interpretar y leer la realidad. Dahl concibe a la democracia como un ideal a alcanzar y en su texto de *La poliarquía*, concibe el proceso democratizador como una tendencia que parte de la hegemonía cerrada y

⁴⁶"Hay, pues, varias razones que concurren a explicar nuestra aflicción. Bertrand de Jouvenel destacaba ya en 1945 que 'las discusiones sobre la democracia, los argumentos en su pro y en su contra, son intelectualmente inútiles porque no sabemos de qué estamos hablando'. Su opinión fue entonces exagerada. Pero Jouvenel había percibido lo que se vislumbraba como consecuencia de la transformación de la democracia en una palabra vacía o, como también puede decirse, en un término omnicomprensivo. Y mientras múltiples tendencias intelectuales y circunstancias contribuyen a debilitar la corriente principal del discurso sobre la democracia, el elemento básico de ese debilitamiento es, según mi diagnóstico, la degradación del vocabulario político. Hasta la década de los cuarenta la gente sabía lo que era la democracia y o bien la deseaba o bien la rechazaba; desde entonces todos decimos que queremos la democracia, pero ya no sabemos (entendemos o estamos de acuerdo en) lo que es. Vivimos, por tanto, inequívocamente en una época de *democracia confusa*. Podemos aceptar que el término democracia comprenda diversos significados. Pero que pueda significar cualquier cosa es demasiado." Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, Tomo 1. El debate contemporáneo. Pág. 25.

llega a la poliarquía⁴⁶. Le llama poliarquía ya que considera que la democracia real actual no es una forma de democracia plena, que los procesos democráticos no han terminado y que es insuficiente el despliegue democrático existente⁴⁷. Dicha insatisfacción con los alcances de la democracia lo llevan a realizar una reconstrucción más allá de la articulación funcional, en una obra que recupera la dimensión histórica y que es un texto más reciente: *La democracia y sus críticas*. La democracia vista en su historicidad, es criticada y a partir de ello elabora un juicio sobre formas de democracia avanzada que superen el presente.

En *La poliarquía*, Dahl establece dos condiciones para la misma, para la existencia de la democracia realmente existente que son: la alternancia en el poder, que implica la existencia de una pluralidad de opciones de poder y la existencia de una opinión pública y por ende de una crítica hacia el poder gubernamental⁴⁸. Son dos

⁴⁶"El esquema conceptual utilizado por mí en este libro refleja mi compromiso (quizá algunos lo llamen 'sesgo') en favor de la poliarquía y contra los regímenes menos democratizados. (Lo que tal vez no sea tan palpable, puesto que tiene menos relación con el tema de este libro, es un sesgo en favor de una democratización mayor de las poliarquías.) No obstante, yo no doy por hecho que, invariablemente, sea de desear la transformación de las hegemonías en poliarquías. Quiero dejar de una vez por todas bien establecida mi convicción de que el tránsito de una hegemonía a una poliarquía suele ser deseable y esta creencia mía es uno de los motivos para analizar el tema de este libro, y para formular las preguntas y conceptos básicos en la forma que lo hago." Dahl, Robert. *La poliarquía*. Pág. 38.

⁴⁷"En este esquema la 'Democracia' se situaría en el ángulo superior derecho. Pero como quiera que la democracia comprende más dimensiones que las expresadas en la figura 1.2 y que, a mi entender, no hay en la realidad ningún régimen, de dimensión considerable, totalmente democratizado, prefiero llamar poliarquías a los sistemas actuales más próximos al ángulo superior derecho. Puede decirse que toda modificación de un régimen que conduzca hacia arriba y hacia la derecha, siguiendo por ejemplo la trayectoria III, representa un grado de democratización. Así, pues, cabría considerar las poliarquías como regímenes relativamente (pero no completamente) democráticos; o, dicho de otra forma, las poliarquías son sistemas sustancialmente liberalizados y popularizados, es decir, muy representativos a la vez que francamente abiertos al debate público." Dahl, Robert. *Ibid.* Pág. 18.

⁴⁸A primera vista parece que podríamos utilizar estas ocho características institucionales como escala teórica para contrastar los distintos regímenes políticos. Sin embargo un examen más profundo pone de manifiesto que una interpretación acertada sería la de considerar dos dimensiones teóricas, un tanto diferentes, de la democratización.

1. En el pasado y en el presente los regímenes divergen grandemente por la amplitud con que conceden abiertamente, aplican públicamente, y garantizan plenamente estas ocho oportunidades institucionales, cuando menos a algunos

condiciones que, claro está, proyectan hacia la cultura universal las condiciones mínimas que existen en las llamadas democracias consolidadas. La idea de poliarquía en Dahl como el nivel de democracia que se ha podido alcanzar no deja de ser sugestivo. La democracia deja de ser un ejercicio de autogobierno del pueblo o de igualación política y social para convertirse en las sociedades y Estados sustentados en la pluralidad de opciones. Para esta versión de la democracia existente, la democracia como pluralidad es una sociedad de poder difuso y disperso, descentralizado y acotado, ya que está sujeto a los contrapesos de los otros poderes o de la llamada opinión pública. Coincide con la visión luhmanniana en la tendencia a la fuga de poder, es decir, la democracia como gobierno centrífugo que no puede controlar el suficiente poder absoluto y debe ceder a la pluralidad de poderes e intereses.

La poliarquía es la confluencia y la lucha de múltiples poderes regionales y locales, nacionales y funcionales, sectoriales y grupales, formales e informales. El relativismo opera como distribución funcional y como dispersión de la verdad. Esta visión pluralista es también coincidente con la teoría schumpeteriana de la competencia de caudillaje político, en la medida que concibe que todo proyecto o propuesta, como postura terrenal y humana es perfectible y susceptible de error, por lo que se requiere la vigilancia de otros poderes o de la ciudadanía a través de la opinión pública para acotar el poder gobernante. La alternancia es un vehículo de acotación en cuanto ejerce presión sobre el poder predominante para que gobierne bien y considere que si no lo hace puede ser sustituido por otro poder alternativo. En deuda con la cultura liberal, en dicho pluralismo se justifica la alternancia en la medida que se desconfía del poder gubernamental, en tanto poder humano y por tanto equidistante.

En este pluralismo se han construido sólo opciones funcionales, tolerables y aceptables dentro de las reglas del sistema. El democratismo pluralista de corte norteamericano sustenta la existencia de la pluralidad en la existencia de poderes contrastantes entre sí, que pugnan y luchan por el concurso ciudadano. Es una pluralidad sistémica, ya que es desde la institucionalidad sistémica, desde un juego tolerable de posibilidades donde se practica la alternancia y la crítica de la opinión

miembros del sistema político que quieran oponerse al gobierno. De forma que una escala que refleje las ocho condiciones nos permitirá comparar los distintos regímenes de acuerdo con la amplitud con que facilitan la oposición, el debate público o la lucha política. Ahora bien, puesto que un régimen puede permitir que se le oponga una parte muy pequeña o muy grande de la población, parece evidente que necesitamos una segunda dimensión.

2. En el pasado y en el presente los regímenes varían también según el número de personas facultadas para participar, en un plano de mayor o menor igualdad, en el control y discusión de la política del gobierno: Participar, es decir, tener voz en un sistema de debate público. Una escala que expresara el derecho a participar en el debate público nos permitiría comparar los diferentes regímenes de acuerdo con su capacidad de representación." Dahl, Robert. La poliarquía. Págs. 14-15.

pública. El pluralismo sistémico sería la expresión más depurada del pensamiento democrático elitista, ya que la formación de opinión y la existencia de opciones alternativas dependen de la proliferación de grupos de activistas políticos, de grupos de interés, de presión y de opinión. Sartori ha señalado cómo la participación de minorías activas y de comités políticos es lo que garantiza la existencia de poderes múltiples y diversos en la sociedad moderna⁴⁸. El activista político al conformar grupos de poder, logra influir en la decisión inmediata y trata de incidir hacia decisiones más relevantes. La proliferación de comités políticos reproduce las condiciones de pluralidad necesarias para garantizar la dispersión del poder.

Un rasgo relevante de las teorías empíricas de la democracia es la identificación de ésta con un juego competitivo de poder. La reducción de la democracia a un mercado político, a un juego libre de competidores políticos por una demanda agregada de votantes, es una reducción drástica y peligrosa de la discusión democrática. La economía que pierde centralidad en aras de transformarse en un subsistema autosuficiente, reaparece con determinación en la medida que ha imbuido de su cultura y de su historia vital el resto de los subsistemas. Las teorías competitivas del poder o la visión poliárquica de la democracia, podrían señalar que el poder económico puede estar bloqueado por el poder político o el poder cultural y ello es una verdad a medias, ya que la política y la cultura pueden ser convertidas en mercados paralelos y estar penetrados por el *pathos* económico. La idea misma de competitividad es una idea donde la centralidad del hombre económico, penetra la esfera política y aunque ésta adquiera autonomía, ha abrevado de la centralidad económica en tanto figura que da la pauta e impone su sello al resto de los subsistemas o de los poderes dispersos. En ese sentido, la difusión del poder y su distribución se convierten en un mito y lo que existe es una exaltación de una figura dominante del poder que extiende sus redes hacia el resto de las esferas, y aunque se manifiesta una cierta capacidad del poder político para diferenciarse de los circuitos económicos, no deja de reconocer en la economía un nuevo absoluto

⁴⁸ "La importancia de la determinación de la noción de comité viene corroborada por dos consideraciones adicionales. La primera es que los comités y el sistema de comités resultante no son en gran parte visibles ni se tiene conocimiento de ellos. Lo cual no es debido sólo a que el sistema de comités actúe realmente en la penumbra en condiciones de escasa visibilidad (una característica añadida que, como veremos, es muy importante), sino también a su dispersión, a su fragmentación. Resulta que el papel fundamental que desempeña el 'subsistema de comité' dentro de cualquier sistema político es -con frecuencia- o enormemente subrayado o enormemente despreciado, y generalmente ambas cosas. La segunda razón de que me explique en torno a la definición es que el sistema de comité es la parte más omnipotente, crucial, y peor entendida del contenido real de la política. Todas las decisiones que se adoptan por cualquier comunidad política son previamente examinadas, discutidas y preparadas por uno o más comités. Y puesto que el gobierno es (según mi definición) un comité, es un comité el que, a menudo, decide en última instancia." Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, Tomo 1. *El debate contemporáneo*. Págs. 280-281.

en tanto formado de hombres productivos, competitivos, racionales e instrumentales.

La idea misma de racionalidad, como razón utilitaria y manipulable es una forma de concretar desde la figura del hombre de industria y de finanzas un prototipo cultural. En esas condiciones la fuerza homogeneizante del sistema es poderosa y las condiciones de pluralidad son insuficientes, ya que está sujeta a la funcionalidad del sistema. A ello nos referimos con el pluralismo sistémico como una forma de pluralismo insuficiente. Dahl apunta a la apertura del universo cerrado, a la conversión de una sociedad de hegemonía cerrada, hacia una de horizontes abiertos y cargada de potencialidad y de futuro, pero muy fiel al espíritu anglosajón se detiene ante el carácter sagrado de la economía y de su cultura y sólo concibe el pluralismo como la existencia de la diversidad dentro de la sociedad capitalista. En su último texto, Dahl esboza ideas para una democracia avanzada y trata de señalar la necesidad de una democracia económica, de cómo la democracia debe revertir la subsunción real de la sociedad burguesa. De una manera titubeante intuye la insuficiencia de la postura funcional para profundizar en la discusión sobre la democracia⁵⁰.

Cerroni ha llegado más lejos cuando concibe que el liberalismo y el socialismo clásicos tienen la misma matriz económica y que la cultura democrática puede superar la economía ya que se instala más allá de la cultura económica⁵¹. Éste es

⁵⁰"Por este motivo, los ciudadanos de una sociedad democrática avanzada estimarán importante analizar cuidadosamente esta pregunta: ¿Qué asociaciones, aparte del Estado, deben ser gobernadas mediante el proceso democrático, y cuáles otras no pueden o no deben serlo? En un país democrático avanzado con una sociedad MDP, las más evidentes candidatas a serlo son las empresas o, en términos generales, las entidades económicas; ya que, en el caso típico, si bien en todas las sociedades MDP estas organizaciones no tienen una inmensa importancia en la vida cotidiana de la mayoría de los ciudadanos, se caracterizan porque su conducción no es democrática: se rigen por sistemas de tutelaje, en el mejor de los casos, o despóticos, en el peor. Aun en países democráticos donde está muy difundida la opinión (correcta) de que el tutelaje (y peor aún, el despotismo) no constituye un método justificable para el gobierno del Estado, sin embargo el tutelaje (que a veces degenera en despotismo) parece ser la forma predilecta de conducción de las entidades económicas. Este contraste sugiere la conveniencia de una reflexión pública, pese a lo cual, en general, la creencia de que los sistemas no democráticos son los mejores para la conducción de las empresas parece ser objeto de muchos cuestionamientos." Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Pág. 392.

⁵¹"Sería interesante profundizar ante todo en el general retroceso cultural de la dificultad común que el liberalismo y el socialismo tradicionales encuentran ante la democracia fundada sobre el sufragio universal. En efecto, ambos se encuentran conjuntamente dominados por un sustancial 'economicismo' cultural, que revela una misma matriz teórica. No hay que dejar en el olvido la cultura del *homo*

uno de los puntos cruciales de la democracia moderna ya que la crítica y el deslinde con la reducción de la democracia a pura economía, es un mérito de la cultura democrática más genuina, en tanto la producción de pluralidad y la distribución y difusión de poder más allá de los contornos de la sociedad burguesa y capitalista, son un avance democratizante en tanto apunta a la pérdida de todo absoluto único y a la construcción de universales y de acuerdos éticos sobre la base de una reconstrucción y un reconocimiento a lo diverso, a lo múltiple, de una regulada integración de la otredad en el nosotros y en el yo de la autonomía avanzada.

6.4.- La consensualidad como compromiso.

La democracia holística partía de la generalidad y de la necesaria conformación de una voluntad popular. En la democracia pluralista, existe una distribución y fragmentación del poder, en la que se pulveriza la voluntad general y se vuelve difícil reconstruirla, ya que la diversidad particular es creciente y la misma tónica del poder y la subjetividad centrífuga genera la existencia de intereses y demandas múltiples y variadas. La política muy bien puede procesar la diversidad y articular los intereses enfrentados o distintos o bien puede agudizarlos y potenciarlos, de manera que se convierte en el escenario del conflicto. En algún momento, Bovero mencionó que la política podía ser considerada como conflicto o como racionalidad,

oeconomicus, en lo que respecta al liberalismo y a la reducción clasista-económica de la cultura socialista. Emblema de esta común derivación parece ser todavía la persistencia, en el centro del análisis político, de la dialéctica propiedad-trabajo, como se ha esbozado según la clásica *teoría del valor-trabajo* [...]. Si bien los dardos de la crítica científica habían herido siempre la vertiente marxiana de esta teoría, no cabe la menor duda de que esta es sólo un desarrollo de la teoría clásica del valor, elaborada por los teóricos liberales Smith y Ricardo. Precisamente esta matriz común ha excitado la atención teórica del protoliberalismo y del protosocialismo hacia una contraposición radical de Estado y sociedad. El primero ha concebido al Estado como 'guardián nocturno', puesto de garantía de la libre empresa del propietario privado. El segundo, con una óptica en el fondo no diferente, ha concebido al Estado como opuesto ('enemigo') de la sociedad, como máquina de las opresiones impuestas a los trabajadores. Así, el liberalismo ha concebido como intrascendente, y por tanto peligrosa, la expansión del universo político, prefiriendo un Estado de magnates a procedimientos garantizados y garantizantes. Y el socialismo ha concebido como intrascendente o menos trascendente, la expansión de la subjetividad política, respecto a la 'emancipación social'. Las categorías que conllevaban eran, en el primer caso, la autonomía de la propiedad privada y la no intervención del Estado; y, en el segundo caso, la solidaridad de los trabajadores y el intervencionismo-estatización." Cerroni, Umberto. *Reglas y valores en la democracia*. Págs. 43-44.

es decir, se podía tener una visión negativa o positiva de la política⁹². En la primera acepción, la política y el Estado como su expresión más nítida aparecen como realidades negativas imbuidas de pasión, fuerza y dominación, que sólo atiza y fomenta el conflicto. Para Marx o para Nietzsche la política sólo es expresión de la fuerza, reproduce el conflicto o es causa sustancial del enfrentamiento y la guerra. Es la política como guerra. De ahí que la aceptación de esta visión negativa de la política conduce al reconocimiento de que se tiene que vivir en la fuerza y al conflicto o que sólo se puede superar el conflicto cuando se supere la política.

⁹²"Cuando nos sucede referir o ver referida la categoría política a una pluralidad de centros de poder y a sus relaciones, y estas son consideradas esencialmente como relaciones de fuerza, unas veces permanentes, otras veces variables, modeladas por episodios de resistencia y rendimiento, de rebelión y sumisión, la idea de política que viene delineada es la idea de un *conflicto*, más aún del conflicto extremo, incorregible o antagonista cuyo éxito no coincide jamás con una verdadera solución, con una superación de la contradicción original, sino con el cristalizarse de ésta en la forma de imposición. Teorías divergentes por muchos aspectos, y a veces opuestas en la preferencia de valores, comparten esta referencia inmediata, aunque conceptualizada de muchas maneras, de la noción de política referida a la contraposición y a la lucha, y/o a la dominación y a la imposición del dominio del más fuerte. Sin tener que recurrir a las clásicas figuras de Trasimaco o de Maquiavelo, puede ser interesante resaltar que sobre el mismo plano de esta noción genérica, aunque a distancia notable, se encuentran la posición de Marx, quien piensa como 'político' el campo de la lucha de clases, y la posición de Carl Schmitt, quien circunscribe como político el campo de la relación amigo-enemigo.

La exitosa fórmula de Carl Schmitt puede ser considerada paradigmática; pero ha sido quizás Michel Foucault, modificando una célebre afirmación de Clausewitz, quien ha encontrado la fórmula que expresa mejor esta primera idea general de política: *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. De frente a ésta, no puedo presentar una fórmula más adecuada para expresar la otra idea general de política, sino la de la primera ley natural fundamental de Hobbes: *se debe buscar la paz*. Y desde el punto de vista de Hobbes es la condición de paz la que aparece propiamente como 'política': la salida del estado de guerra, debido a la contraposición de las fuerzas y de los poderes particulares, se da a través de la institución del poder *super partes*, precisamente el poder *político*, y por tanto coincide con el ingreso en la sociedad civil (donde civil, de *civitas*, recordémoslo una vez más, significa política). Mientras que en la perspectiva anterior el campo de la política es inmediatamente el del conflicto, en esta perspectiva el campo de la política se abre más allá del conflicto, con la conjugación de las múltiples fuerzas contrapuestas en la unidad del poder común. En otras palabras, en el primer caso, 'política' es propiamente la contraposición, en el segundo caso, 'política' es propiamente la composición." Bovero, Michelangelo. *Luchas clásicas y perspectivas contemporáneas sobre política y poder, en Origen y fundamentos del poder político*. Págs. 37-39.

Pero existe otra versión de la política más complaciente de ella y que la refiere como el espacio de la no-violencia, la superación del conflicto y la diferencia a través de una articulación superior de intereses. Esta idea de la política tiene una singular huella absolutista, ya que la política se convierte en el único espacio para evitar la guerra y la descomposición de las sociedades. Sin embargo, tiene un elemento válido que la torna actual y que la ha convertido en el fundamento de una política pluralista. Nos referimos al hecho de reconocer el conflicto e incluso aceptarlo como algo inevitable y hasta positivo, en la medida que la política es el vehículo que puede procesar la diversidad y el conflicto.

Si el saber absoluto fenecce y los poderes verticales se vuelven problemáticos en las condiciones de proliferación de poderes hacia arriba y hacia abajo, de poderes horizontales y transversales, la conformación de una racionalidad política no depende del ejercicio virtuoso de unos cuántos, sino de un reconocimiento a la diversidad social y cultural. Para el saber absoluto toda relativización de sus alcances es un desafío a la concentración del saber. Para los poderes verticales y panópticos, todo poder comunicativo y horizontal que se conforme es un ejercicio que los vuelven anacrónicos e inviables. El poder comunicativo u horizontal que se conforma a partir del crecimiento de la ciudadanía y de formación de una diversidad, genera una apertura de fronteras y el fortalecimiento de los vínculos equidistantes, en la medida que los vasos comunicantes hacia arriba se pueden volver incómodos y pesados, ya que obstruyen y distorsionan los flujos de información y argumentación que fluyen entre los integrantes del demos.

La modernidad ha conformado una subjetividad que ha desgarrado el universo pastoral y armonioso de la sociedad cerrada y comunitaria, pero al conformar la diversidad, orilla a que la sociedad plural sólo se pueda organizar por procedimientos que reconozcan la diferencia y que articulen los consensos a partir del juego comunicativo y argumentativo. La totalidad ética se ha roto y no se recobrara, pero el despliegue de la experiencia diversa genera una autonomía tal que permite que desde la equidistancia se reconstruya una nueva totalidad como reconocimiento de la diversidad y de la parcialidad. El consenso puede ser el momento de superación de la sociedad fragmentada y parcializada y de la reconstitución de la universalidad y la totalidad, pero sobre la base de individuos desplegados. Es decir, la totalidad apriorística o vacía de contenido, debe dejar su sitio a una totalidad como construcción y reconstrucción de la diversidad y pluralidad. La totalidad como resultado no como presupuesto.

La coacción material o física que eran propias de sociedades normalizadas por la disciplina y que por ello anulaban y enfrentaban toda producción de diversidad o subjetividad, dejan el espacio a la argumentación o a la sistematicidad. En un universo cerrado, estructurado en torno a un absoluto, la escala del ser es continua y jerárquica, de modo que la normalización es un vehículo de socialización y adaptación del individuo hacia los principios rectores de la comunidad. Toda transgresión es cuestionada. Por ello la sociedad se sostiene en la homogeneidad y en la producción de identidad. Existe la identidad y una cierta igualación del individuo en torno a un espejo que le refleja quién es y quién debe ser. En las sociedades plurales y de creciente complejidad, la diversidad alcanza niveles

insospechados y la formación de la individualidad o de la personalidad, puede no estar contenida de antemano, apriorísticamente, en un texto de psicología, civismo o historia y estar sujeto a un proceso de socialidad e individualidad autoinstituyentes donde el ejercicio de la responsabilidad como condición de autonomía es necesario, pero los horizontes del despliegue de la libertad se pueden expandir una y otra vez. En una comunidad homogénea el que es diferente es castigado, penalizado, condenado y perseguido. La crítica a la diversidad era propio del autoritarismo y de la existencia de un poder jerarquizado y legitimado por razones que estaban antes de la consensualidad del demos. Bataille llamó la atención sobre lo que significaba la heterogeneidad cultural como transgresión de normas disciplinarias. La formación de la subjetividad moderna y posmoderna ha atravesado las fronteras de la diversidad funcional y administrativa que era propia de la compartimentación y la fragmentación de la conciencia por la creciente división del trabajo y ha explorado la diversidad valorativa como una variante soterrada de la modernidad.

La formación de diversidad tiene cuando menos 2 variantes que pueden llegar a enfrentarse: una, la pulverización de la comunidad por la división del trabajo, la especialización y la compartimentación que garantiza que dicha producción de diversidad dependa de la institucionalidad sistémica. Y la segunda, cuya producción de subjetividad es valorativa y existencial y no está mediada necesariamente por el universo cristalizado, ya que quizás ni siquiera se reconoce en él y tiene por ello que encontrar en un lenguaje sustentado en la comprensión mutua, la reconstrucción de vínculos éticos y sociales. La polémica de Habermas con Weber sobre la modernidad incompleta y sobre el triunfo de la razón instrumental, está presente cuando se trata de definir la producción de diversidad y las fuentes de generación de pluralidad⁵³. Cuando la razón instrumental y la economía penetran

⁵³ Pero Max Weber describe bajo el punto de vista de la racionalización no sólo la profanización de la *cultura* occidental sino sobre todo la evolución de las *sociedades* modernas. Las nuevas estructuras sociales vienen determinadas por la diferenciación de esos dos sistemas funcionalmente compenetrados entre sí que cristalizaron en torno a los núcleos organizativos que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Este proceso lo entiende Weber como institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. A medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de esta racionalización cultural y social, se disolvieron también las *formas* tradicionales de *vida* diferenciadas a principios del mundo moderno mayormente en términos de estamentos profesionales. Con todo, la modernización del mundo de la vida no viene determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. E. Durkheim y G. H. Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasinnatural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de 'identidades del yo' abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse. Ésta es a grandes

una comunidad cerrada y homogénea, desintegran lazos culturales societarios y los sustituyen por lazos de intercambio y externos, de modo que el mercado y los vehículos sistémicos se convierten en el espacio sucedáneo de la solidaridad social. Existe la razón del sistema y no otra. El argumento se desvanece ante la premura o la eficacia del sistema o la función social. Es el argumento de los hechos fácticos, de la segunda naturaleza, que construye vínculos sociales sustentados sobre las cosas y bienes materiales. Aquí se generan diferencias y se pulveriza la convergencia de la comunidad homogénea, de modo que aparecen los intereses y la diversidad está mediada, creada e inducida por el sistema. A esta producción de pluralidad se refieren los clásicos de la política norteamericana. Por ella han concebido que los tópicos holísticos de la democracia clásica son insuficientes ante una democracia sustentada en un individuo que consume y demanda y que lo hace dentro de un ámbito de elección racional. Aquí la pluralidad y la diversidad coexisten con una homogeneización sistémica que aparece como el plexo central sobre el cual la diferencia es de matiz.

La otra producción de diversidad y diferencia es más compleja y puede llegar a ser poco funcional para el pluralismo que nos ocupa. Nos referimos a la diversidad que no está necesariamente mediada por la estructura del trabajo de la sociedad moderna. Una subjetividad emergente e inquieta también genera la desintegración de los vínculos sólidos de la comunidad cerrada, pero en la medida que no está sustentada en la economía, no ofrece un sucedáneo inmediato, de tal modo que debe recurrir a la argumentación y a la discusión democrática. Trata de convencer y persuadir de su punto de vista y no tiene la fuerza de los hechos para lograr hacer prevalecer su opinión, pero sí conforma una diversidad en cuanto seculariza los espacios sagrados del universo cerrado. El argumento sustituye a la fe y la certeza. La fuerza del discurso obliga a la formación de una actitud pensante ante el entorno y la realidad. La formación de cultura excedente y de visión crítica sobre el mundo real, es propia de los espacios de producción intelectual y de las regiones donde se recibe su irradiación. La razón argumental y valorativa obliga a tomar distancia del objeto en la medida en que nos permite pensarlo y hacer la historia, en tanto la razón instrumental y funcional, no nos permite tomar distancia del objeto, nos subsumimos en él y compartimos con la cultura tradicional una mimetización e identificación de la subjetividad funcional con la institución creada. La razón argumentativa es potencialmente una base más sólida de generación de diversidad y pluralidad, de diferencia y subjetividad, que la razón instrumental que ha sido pensada como la base de los intereses y del conflicto.

La pluralidad de la sociedad moderna se refleja en la diferencia de intereses entre el hombre rico y el pobre, entre el productor y el consumidor, entre el proletario y el burgués, entre el negro y el blanco, entre el hombre del primer mundo y el inmigrante, entre el gobernante y los gobernados, etc. Son diferencias inevitables dentro de los marcos del actual sistema en la medida que la razón fuerte del

rasgos la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad." Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Págs. 11-12.

capitalismo genera disrupción y rupturas, disloca y subvierte los universos pastoriles y armoniosos. Empuja compulsivamente a la humanidad a la violencia y al torbellino de la economía. Rousseau creía en la homogeneidad porque pensaba en una sociedad precapitalista y la democracia antigua era posible en los marcos de una sociedad no económica. La democracia moderna está atravesada por la pluralidad y por la divergencia, ya que el sentido mismo del capitalismo produce y genera conflictos. De allí viene el reconocimiento al conflicto y la diferencia. No sólo de la elevación ciudadana y de la crisis del saber y el poder absoluto, sino de la existencia habitual de la divergencia. La política como ejercicio positivo ha dependido de un juicio crudo sobre la no-política, la pre-política o la misma post-política, las cuáles son vistas como momentos de violencia, caos, desorden e inestabilidad. Sólo la política puede articular y superar dicho momento catastrófico y traumático. El espacio de la civilidad moderna sería la construcción política como poder democrático y mediador de conflictos e intereses diversos. Kelsen realizó una modificación singular del tópico principal cuando señala que el compromiso y la concertación son los valores principales de la democracia centrífuga y dispersa.

Ésta es una de las contradicciones capitales del régimen actual, ya que la economía y la acumulación empujan hacia la ruptura de homogeneidad y la conformación de universos cristalizados que sustituyen la antigua unidad, de modo que el mismo capitalismo provoca el pluralismo y trata de moderarlo por una política positiva, comprensiva y argumentativa. Pero es este espacio el que a su vez genera una subjetividad comunicativa y universal, que puede romper los vasos comunicantes de la estructura funcional y constituir relaciones horizontales sustentadas en nuevas formas de socialidad tales como la racionalidad tolerante y comunicativa. El poder se difunde y pierde su carga sagrada en cuanto los poderes equitativos desacralizan el poder disciplinario y normalizador. El poder dominante recurre y se sustenta en la articulación democrática ya que no puede negar la existencia de la diversidad que se produce incesantemente. Ya no es sólo la simplicidad del liberalismo que propugna la libertad y tiene que extenderla a todo el pueblo o la libertad económica que se tiene que ampliar a planos más problemáticos. O la democracia, donde una tendencia igualadora termina por igualar todo o casi todo y las áreas que generan desigualdad, en cualquier momento se encuentran acuchadas por la fuerza niveladora e igualadora de la democracia. La proliferación de diversidad y conflicto es condición de la política moderna de manera que ya no se gobierna sobre una virtud individual, que puede ejercer el poder y demostrar habilidad sin ser mediado por fuerzas sociales horizontales o transversales. Ahora la política que se sustenta en la democracia articuladora debe aprender a procesar demandas, resolver conflictos y contemporizar con antagonismos.

En ese sentido, los políticos conservadores han tenido que someterse a un proceso de adaptación para aceptar como inevitable la existencia del conflicto y la diversidad. De ahí su capacidad para ganar cierto consenso entre las masas. Los partidos del orden, estabilizadores o conservadores, están muy lejos de parecerse al viejo conservadurismo ya que han tenido que aceptar el juego político en términos de resoluciones algebraicas a la diversidad y conflictualidad política. Los partidos y movimientos de izquierda también han tenido que reconocer la existencia

del enemigo y contemporizan con el poder, de manera que sus luchas tienen soluciones dentro de los marcos de la sociedad actual y las rupturas se vuelven extrañas, en cuanto la búsqueda del acuerdo tiende a prevalecer sobre la búsqueda del enfrentamiento o la eliminación del enemigo. De la óptica amigo-enemigo a la formación de un consenso democrático comprometido existe una diferencia.

La democracia se convierte en una ingeniería social como ingeniería fragmentaria, es decir, se trata de enmendar los males y los errores atacando sus aspectos parciales dejando a un lado las soluciones absolutas y radicales. Por eso el reformismo o el conservadurismo moderado se convierte en interlocutores centrales del momento en que se ha estabilizado una democracia procesal. En este sentido, la mayor parte de los escritos sobre la democracia moderna se detienen en las reglas y procedimientos para garantizar una mayor eficacia de la democracia plural y sobre las condiciones para su estabilización. Pero aquí hay algo que se deja de lado y es que la democracia estabilizada es producto de acuerdos y pactos entre fuerzas y sujetos sociales y políticos que han coincidido en lo fundamental. Y existen subjetividades sociales y políticas que no se identifican en dicha democracia legal y estabilizada. Por más plural que sea el proyecto siempre ocurren situaciones inesperadas e imprevistas, fuerzas disruptoras que rompen la normalidad y obligan a un conjunto procesal y procedimental a modificar las reglas del juego. La democracia existente está muy lejos de haber agotado la pluralidad posible, aunque se ubica en los ámbitos del reconocimiento a lo diferente. Si bien las reglas y procedimientos democráticos son acuerdos de fuerzas actuantes, deben ser de tal índole abiertas que permitan la adecuación de nuevas realidades y subjetividades, ya que la ley y la regulación democrática no se deben convertir en una forma de coacción cruda ante la comunidad y colectividad social. El peso reciente de la argumentación y la deliberación, hacen que la conformación de reglas y normas sociales estén sujetas a una discusión deliberativa constante que les garanticen legitimidad y actualidad.

Por otro lado, uno de los dilemas de la democracia procesal y legal es que, al reducir la democracia a una forma de gobierno y a un conjunto de reglas y procedimientos que conforman decisiones y resuelven políticas, generan el vaciamiento de la dimensión sustantiva de la democracia. O sea, si la democracia son sólo reglas de convivencia política y cualquier sustancia o contenido puede vaciarse sobre la forma democrática, la eticidad o la postura ante el hombre que está presente en la democracia emancipatoria se pierden. No cualquier decisión mayoritaria es democrática ya que, si bien la forma y el procedimiento pueden ser democráticos, el contenido puede referirse a un proyecto o a una propuesta de corte autoritario, desigualador e inhumano. Si una mayoría vota por una guerra de agresión externa contra un pueblo indefenso, la decisión podrá ser técnicamente hablando democrática, en cuanto mayoritaria, pero su carga axiológica apunta a la negación y al rechazo de la democracia. La democracia vulgar y procesal que ha reducido la dimensión axiológica del democratismo, se sostiene sobre la cantidad y el procedimiento sin importarle el contenido ni la calidad de la decisión o de la sociedad en que se decide. El proceso democratizador del futuro deberá considerar la recuperación de la dimensión axiológica de la democracia y con ella la valorización de la calidad política y humana. De no ser así la democracia como

procedimiento puede ser la técnica decisional para avanzar a la inhumanidad y la descomposición de las sociedades.

6.5.- La Pluralidad corporativa.

El hombre genérico que crea la democracia formal ha dado lugar a una representación ciudadana y nacional. La igualación democrática es una abstracción en la medida que iguala formal y legalmente a los hombres ante la ley y el Estado, pero la diferencia subsiste y se reproduce en la vida cotidiana y productiva. Se es obrero, campesino, burócrata, intelectual o desempleado. Se tienen intereses y diferencias que se sustentan en la diversidad funcional o cultural. En la democracia en que existe una visión homogénea del hombre se tiende a la igualación genérica, ya que las diferencias no son sustanciales ni antagónicas pues la generación de consenso y unanimidad es más posible en una comunidad que tiene intereses similares y semejanzas que en aquellos conglomerados que presentan nítidas diferencias. La identidad forma un grupo o conglomerado social o político, ya que en torno a la otredad, a la diferencia y a los que son distintos se agrupan los hombres y mujeres que presentan semejanzas y coincidencias. Los comités políticos y las organizaciones que se construyen se forman como un resultado de la conformación de semejanzas y la configuración de una cierta frontera con los otros. El *nosotros* es un momento de conformación de identidad, de semejanza y de delimitación de fronteras. La democracia no se ha construido sobre la base de un vínculo directo e inmediato del individuo o el hombre solo con el cosmos político, ya que la mediación de sus semejantes y sus iguales crea el grupo y la asociación colectiva.

Si bien la tendencia actual es hacia la apertura y flexibilización de las fronteras, ello no quiere decir que los espacios grupales y colectivos dejen de tener sentido, ya que expresan la formación de consenso y de identidad. Aún en el individualismo en boga donde la acción colectiva es una creación de individuos utilitarios y competitivos que, de acuerdo a una elección racional deciden crear espacios colectivos y deciden hasta dónde se involucran con ellos, se tienen que conformar asociaciones o mediaciones grupales que logren potenciar y conformar una fuerza organizada sustentada en la consensualidad de un grupo. La crítica al holismo se hace en el sentido de que la colectividad se sustenta en la elección racional de individuos y no en función de una racionalidad histórica u objetiva que esté por encima de la constitución de los individuos asociados⁵⁴.

⁵⁴ Estas consideraciones sugieren insistentemente una íntima conexión entre el historicismo y la llamada *teoría biológica u orgánica* de las estructuras sociales -la teoría que interpreta a los grupos sociales por medio de una analogía con los organismos vivos. En efecto, se dice que el holismo es característico de los fenómenos biológicos en general, y el punto de vista holístico es considerado indispensable para el estudio de cómo la historia de los diferentes organismos influye en su comportamiento. Los argumentos holísticos del historicismo tienden de esta forma a acentuar la semejanza entre grupos sociales y organismos, aunque

La mediación grupal o colectiva presenta ciertas diferencias con el pasado. En la democracia griega, el individuo está subsumido en un demos deliberante y orientado hacia el bien público, de modo que existen los grupos y organizaciones que median entre el individuo y el espacio democrático, pero dichas organizaciones son flexibles y se sustentan en acuerdos pasajeros y efímeros. No existen grupos de interés o de presión de carácter permanente. La democracia moderna, en la medida que está atravesada por los intereses y regulada por el criterio económico, ha visto proliferar una gran cantidad de grupos organizados que mantienen una continuidad en su existencia. Los partidos de clase o los movimientos sociales clasistas o culturales fueron rasgos relevantes de los dos últimos siglos. La tendencia a la individuación y al individualismo subsiste con la existencia de un ciudadano abstracto y genérico que se homogeneiza en tanto se iguala, se vuelve universal y supera el particularismo de clase o de función. En tanto la ley iguala y las elecciones rompen diferencias y distinciones, la individuación es un momento de formación de ciudadanía en la medida que el voto representa la expresión de un individuo con capacidad de discernimiento y elección.

La democracia garantiza el tránsito de la selección a la elección. Selección que puede ser divina o natural pero selección al fin. La elección es un momento de configuración de una voluntad secular realizada por individuos ciudadanos con capacidad electiva, que han tenido que ser igualados y por ende relativizados, para darle el mismo peso a la diferencia de opiniones, decisiones y votaciones. Vale igual el voto de todos y es independiente de su posición o condición social o cultural, pero es evidente que la individuación garantiza que no todos voten igual y que se refleje la diferencia en los resultados. En una democracia sin individuo y donde sólo exista el momento holístico o colectivo, no se expresaría la diferencia de ninguna manera y la homogeneidad y el carácter genérico del ciudadano serían evidentes. Tal sería el caso de las democracias antiguas. En la medida que la pluralidad no existe y el individuo está mediado por el demos, la existencia de grupos de interés no es tan importante ya que la convergencia entre todos es mayúscula. En ese sentido, los colectivos se agrupan y reagrupan en razón de debates o decisiones específicas y puntuales. No hay elementos significativos que obliguen a una asociación intermedia sostenida.

En la democracia moderna, donde se manifiestan la diferencia y la pluralidad, los grupos se conforman ya que la comunidad es heterogénea. Entre el individuo-ciudadano y el Estado-nación existen múltiples intereses y conflictos que el ciudadano tiene que considerar para su participación en el espacio público, de manera que se ve obligado a insertarse en él de una forma mediada por grupos, organizaciones o asociaciones. Y ellas tienen un carácter permanente o al menos de cierta continuidad, ya que la participación del ciudadano se da en un espacio

no conduzcan necesariamente a la aceptación de la teoría biológica de las estructuras sociales. De igual forma, la conocida teoría de la existencia de un *espíritu del grupo*, como portador de las *tradiciones del grupo*, aunque no sea necesariamente parte del argumento historicista, está profundamente relacionado con el punto de vista holístico." Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Pág. 33.

público amplio y extenso donde la homogeneidad y la heterogeneidad van conformando y reconformando el nosotros y el otro de la comunidad nacional. La formación de la nación conformó un universo de semejanzas que fijó fronteras físicas y culturales ante los otros. En cada una de estas naciones se conformaron clases y grupos sociales, políticos y culturales que afirmaban su semejanza y su identidad y establecían las fronteras ante la otredad. Dichos grupos eran la fuente del conflicto y la diversidad de los Estados democráticos nacionales. Las fronteras se han vuelto flexibles hasta en el sentido físico, de manera que la conformación y reconformación de grupos y mediaciones organizadas y colectivas del individuo-ciudadano ante el Estado nación y el sistema-mundo, están obligando a una redefinición de los espacios de mediación. Más aún, porque se ha señalado que muchos grupos y organizaciones existentes son mediaciones organizadas de fuerzas del pasado. La representación corporativa o estamental fue considerada dentro del pensamiento democrático como una forma de representación de intereses y funcional que se encontraba por encima del individuo-ciudadano y que, por ello, era un mecanismo de pervasión de la democracia, ya que el bien común se tendría que construir sobre la articulación de la diferencia ciudadana y no sobre la suma de intereses gremiales o parciales o sobre la presión corporativa y funcional sobre el bien común.

Sin duda, en la discusión sobre la representación ciudadana y la representación corporativa y profesional, no deja de haber una toma de posición en función del individualismo o del holismo en que se sustenta la reflexión. Hegel, por ejemplo, tiene una visión de totalidad y como tal no concibe que la parte esté por encima del todo. Toda agregación de particulares sólo es una suma de parcialidades y por tanto de visiones o intereses limitados. Sólo la visión esencial que no puede ser fragmentaria, puede generar un estado cultural superior. Por ello, en su construcción sobre la eticidad, Hegel concibe que la sociedad civil es apenas el primer momento en la eticidad y ello lo ve así en la medida que la sociedad civil (mediada por los intereses privados y materiales) está fragmentada y pulverizada por los intereses personales y materiales del hombre económico⁵⁵. Sólo el Estado puede significar un momento superior en la eticidad. Y el tránsito de la sociedad civil a la eticidad, Hegel la encuentra en la corporación y en los estamentos⁵⁶. En

⁵⁵"El fin egoísta en su realización, condicionado así por la universalidad, establece un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazadas con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimienta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se le puede considerar como Estado externo, como Estado de la necesidad y del entendimiento." Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Pág. 192.

⁵⁶"La finalidad de la corporación, en tanto limitada y finita, tiene su verdad -al igual que la separación existente en el orden exterior de la policía (poder administrativo) y la identidad relativa sólo a ella-, en la finalidad universal en sí y para sí, y en su absoluta realidad. La esfera de la sociedad civil pasa así al Estado." Hegel, G. W. F. *Ibid.* Pág. 241.

la base de la eticidad se encuentra la familia, la cual es un conglomerado de eticidad pero en pequeño, como una pequeña comunidad que tiene que disgregarse cuando los hijos crecen y forman otra familia⁵⁷. En la base de la formación de la familia se encuentra la propiedad y el individuo-propietario conforma un mundo de intereses privados que sólo pueden superar su aislamiento y su parcialidad dentro del Estado como totalidad ética. En ese sentido, la corporación es un Estado incompleto ya que es el momento previo en que los individuos se aglutinan y en torno a sus convergencias superan el individualismo de la sociedad civil y recuperan la eticidad de la familia, pero en un espacio más extenso⁵⁸. La corporación sería el momento precedente del bien común.

Pero ello no es tan simple, ya que la corporación aún está permeada por el interés privado y particular y no es más que la reproducción en una escala colectiva del interés individual y privado del hombre de la sociedad civil. El ganadero visto individualmente tiene intereses y ambiciones personales que no coinciden con el bienestar común, pero su convergencia con otros ganaderos en una asociación gremial, sólo potencia los intereses individuales de los ganaderos sin que se esté más cerca del bienestar común. Se piensa como ganadero y no como ciudadano, no como hombre genérico susceptible de estar inclinado hacia el bien común. Y es que la democracia está sustentada sobre un conflicto y una encrucijada irresoluble que apunta a la formación de individuos genéricos y abstractos, igualados por la ley e idénticos ante ella, que pueden ser la base de una comunidad homogénea y que por lo mismo se identifican con el bien común del espacio colectivo. En tanto, en el Estado-nación se presenta la individuación que produce pluralidad y conflicto y que obliga al individuo genérico a asociarse grupalmente en torno a la comunidad

⁵⁷"El concepto de la idea ética sólo es Espíritu, cosa sabedora de sí y real, ya que es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. En consecuencia, tal concepto es:

- A. El Espíritu ético inmediato o natural: la familia. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la escisión y al punto de vista de lo relativo, y es:
B. La sociedad Civil, la unión de sus miembros como individuos independientes en una universalidad formal, mediante sus necesidades y la constitución jurídica, como medio de garantía de las personas y de la propiedad y en virtud de un orden externo para proteger sus intereses particulares y comunes: es un:
C. Estado externo que se recoge y retrae en la finalidad y en la realidad de lo universal sustancial y de la vida pública dedicada al mismo en la Constitución del Estado." Hegel, G. W. F. *Ibid.* Págs. 172-173.

⁵⁸"La corporación es la segunda raíz ética del Estado, después de la familia, enraizada en la sociedad civil. La familia contiene en la unión sustancial los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva. La corporación unifica de modo interior esos momentos que en un principio se habían escindido en la sociedad civil, como particularidad reflejada sobre sí de las necesidades y goces, y en universalidad abstracta jurídica; de suerte que esa unificación significa que el bienestar particular se realiza como derecho." Hegel, G. W. F. *Ibid.* Pág. 240.

con la que presenta semejanzas y a establecer fronteras dentro del Estado-nación, que son la base del conflicto de la sociedad moderna ya que se reproducen los intereses enfrentados y, de esa manera, la conquista del bien común se vuelve inasible. Homogeneidad y heterogeneidad, identidad y diferencia, igualdad y distinción, comunitarismo e individualismo, son tendencias que sobrevivan y coexisten en los marcos de la sociedad moderna y son focos de tensión de la democracia actual.

La representación corporativa es un momento intermedio entre el particularismo (es el interés individual mediado por un grupo) y la universalidad (es una superación del individuo aislado y es la formación de un pequeño interés general). Por eso Hegel pensó que el salto del interés individual agregado al bien común era más sencillo de realizar, que el salto de la enorme diferencia de los individuos que no tuviesen mediación organizada hacia la eticidad superior. En la visión de la representación nacional no se piensa así. Más bien al contrario, ya que el individuo aislado que se expresa en el voto e influye en la formación de una decisión nacional, es más susceptible de discernimiento que el espacio colectivo al que tendría que asistir y participar. No por nada los Estados fascistas sustituyeron al individuo con la corporación inserta en el Estado. La representación nacional es una forma de representación que se sustenta en que se anteponen los intereses de la nación a los del individuo o del grupo. El límite de la representación corporativa está en que se impone el punto de vista del gremio o la profesión por la visión de conjunto o de nación, de manera que es un tipo de particularismo organizado. Pero por otro lado, la corporación es un acuerdo organizado que forma y genera demanda e influye en la decisión del Estado nacional. Para algunos autores de izquierda la representación sindical ha formado un poder obrero tal, que la fuerza corporativa ha llegado a influir en la política nacional. Y ante las propuestas insolidarias de los neoconservadores, es una base de sustentación de un proyecto alternativo⁵⁹. De no ser por la corporación o los sindicatos, el bien común sería sólo el bienestar y el interés de los más fuertes. En una lectura realista del bien común, el interés del

⁵⁹ "Me siento obligado a hacer aquí un recordatorio elemental para no caer en la demagogia: los neoconservadores ingleses han provocado una grave desindustrialización en el norte de Gran Bretaña y una drástica caída en los niveles de vida de un cierto sector de la clase obrera y de las minorías marginables. Pero han sabido crear una mayoría electoral beneficiada por el crecimiento insolidario. La cuestión no es que una política económica neoconservadora reduzca el nivel de vida global, sino que crea polarización: hace más pobres a los pobres y aumenta el número de pobres. Pero no nos engañemos: eso es compatible con la creación de una mayoría electoral estable. Así ha sucedido en Gran Bretaña, y así puede suceder en muchos países, pues, volviendo a lo anterior, los seres humanos no somos santos ni tontos: somos egoístas. La propuesta de los socialistas es superar ese egoísmo mediante una propuesta de solidaridad colectiva: quien no sea el ganador en la carrera no se hundirá en la más absoluta miseria sino que tendrá garantizados unos mínimos vitales. Pero esta propuesta, que es claro, no puede impedir un consenso egoísta de los más aventajados si éstos son la mitad más uno de los ciudadanos." Paramio, Ludolfo. *Tras el diluvio*. Págs. 203-204.

gran inversionista y del gran especulador se podría convertir en el bienestar general. O sea, el bien común no es sólo una construcción de la argumentación y la deliberación democrática y tampoco es una aplicación correcta de una élite dirigente del mandato popular.

En la formación del bien común se expresa la existencia del conflicto y los antagonismos de la sociedad moderna, de manera que la correlación de fuerzas de los grupos de poder, de presión y opinión inciden en la delimitación del interés común. En clave realista, la corporación sindical es la manera como los asalariados pueden hacer prevalecer su punto de vista en una sociedad definida por intereses y atravesada por el conflicto. Por eso Offe ha mencionado como la representación corporativa es un momento progresivo, ya que a diferencia de la representación nacional que es una forma de representación indefinida y abstraída de la realidad, la representación funcional es operativa y presenta una fuerza más intensa ya que genera una mayor identidad de grupo. Es una forma de la política social dentro de los límites del capitalismo⁸⁰. Offe señala cómo la crítica de la derecha al Estado socialdemócrata ha ido en el sentido de dismantelar la corporación como un espacio colectivo de decisión. Es más, la tendencia autoparalizante de la sociedad moderna no deja de encontrar en la formación y existencia de las corporaciones una forma de generar amplitud de demandas y sobrecargar al Estado moderno⁸¹.

⁸⁰"Lo que quiero decir con corporativismo podría describirse también como un *incremento en el carácter social de la política dentro del capitalismo*, una disolución de la separación institucional o autonomía relativa del Estado, un marchitamiento del Estado capitalista como aparato de poder coherente y estrictamente circunscrito. Lo que encontramos en vez de ello es un proceso donde los poderes que toman decisiones están 'comisionados' (*contracted out*) por consorcios o representantes de grupo que entran en un tipo de negociación semi-privada, cuyos resultados son entonces ratificados como políticas y planes estatales. Desde luego, tales arreglos corporativistas -tal como se hacen manifiestos en cuerpos estatalmente instituidos de consejos económicos y sociales, asociaciones sociales, acción concertada, macrodeterminación, juntas para planificación de inversiones, etc.- se basan significativamente sobre clases en dos aspectos. Primero, los representantes del *capital* no sólo participan en las negociaciones en términos (cuando menos) iguales, sino que permanece incontestado su poder privado; en consecuencia, no sólo negocian, sino que determinan también los *límites de la negociabilidad* usando la amenaza indirecta de no-inversión (esto es, definen el horizonte de cuestiones y exigencias 'realistas'). Segundo, los representantes de la clase trabajadora (*sindicato*) se ven sometidos a restricciones legales y fácticas, pensadas para limitar severamente su poder negociador, si quieren ser admitidos en cuerpos decisorios corporativistas y reconocidos como participantes en la negociación política." Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Págs. 254-255.

⁸¹"Esto nos deja con el dilema inverso, comparado con el que he descrito como problema estructural del Estado capitalista. Si bien el Estado capitalista padece una 'sobrecarga' de demandas y exigencias que no puede *satisfacer* sin destruir la

La representación funcional y profesional garantiza mayores ventajas democráticas en la medida que el representante directo es una expresión de sus representados. Pero como dice Bobbio, es una forma de representación de intereses⁶². El vínculo profesional o funcional es más estrecho y por tanto, la diferencia entre representante y representado es más endeble que en la representación nacional donde la gestación de un discurso omnisciente profundiza la diferencia entre dirigentes y dirigidos. La representación funcional garantiza una mayor presencia de los representados y un mayor mandato sobre los representantes. Ofte hallado a señalar que la representación corporativa y los pactos de organizaciones funcionales y profesionales, pueden sustituir a la representación individuo-ciudadano-nación que se ha vuelto obsoleta e infuncional. Existe un desborde de la forma de la política democrática liberal por un contenido progresivo societal⁶³.

naturaleza capitalista de la economía, ni tampoco *ignorar* sin minar su propio montaje democrático institucional y las regulaciones del conflicto clasista por él suministradas, cualquier Estado socialista sólo *puede* resolver este dilema exponiéndose a otro: el nuevo dilema de un aparato estatal que sólo puede mantener su capacidad directiva en la medida en que renuncia a sí mismo como *Estado* -esto es, como una organización *separada* del poder último para tomar decisiones colectivas-, negando en última instancia su identidad como un 'aparato' y eliminando la distinción categórica de 'Estado' y 'sociedad civil'. Por decirlo concisamente, si bien la naturaleza capitalista de la sociedad civil limita al Estado capitalista, la naturaleza estatista de cualquier Estado socialista constituye su principal barrera." Ofte, Claus. *Ibid.* Pág. 251.

⁶²"Una prueba de la reivindicación, diría definitiva, de la representación de los intereses sobre la representación política, es el tipo de relación que se ha instaurado en la mayor parte de los Estados democráticos europeos, entre los grandes grupos de intereses contrapuestos (representantes de los industriales y de los obreros respectivamente) y el Parlamento, una relación que ha dado lugar a un nuevo tipo de sistema social que ha sido denominado, bien o mal, neocorporativo. Tal sistema está caracterizado por una relación triangular en la que el gobierno, representante de los intereses nacionales (teóricamente), interviene únicamente como mediador entre las partes sociales y, a lo más, como árbitro (generalmente impotente) del respeto de los acuerdos. Aquellos que elaboraron, hace diez años aproximadamente, este modelo, que hoy está en el centro de la discusión, sobre las transformaciones de la democracia, definieron la sociedad neocorporativa como una forma de solución de los conflictos sociales que utiliza un procedimiento, el del acuerdo entre las grandes organizaciones, que no tiene nada que ver con la representación política, y que, en cambio, es una típica expresión de la representación de intereses." Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Págs. 19-20.

⁶³"Sin embargo, el desplazamiento desde formas representativas a 'funcionales' de representación rompe la definición burguesa de la política como lucha por el poder estatal institucionalizado. A medida que la dimensión de la *política* trasciende

Si el bien común es articulación y procesamiento de conflictos y diferencias, las corporaciones pueden sustituir la interlocución distante e imprecisa del individuo aislado y atomizado. Offe indica cómo la democratización sustentada en el individuo que desestructura todos los espacios colectivos, los cuales sólo se reconstruyen a partir de la elección individual, es un ataque de la derecha. El individuo tendría, en dado caso, oportunidad de participar en la formación del bien común en la medida que delibere en el espacio corporativo. La defensa que hace Offe de los espacios colectivos es válida, pero soslaya un conjunto de problemas que son propios de la representación funcional o corporativa. Si bien la generación de demandas y la presión de los grupos organizados sobrecargan al Estado y lo conducen a la autoparálisis, la mediación organizativa de la corporación no resuelve la cuestión de la democracia. La oligarquización de la política se presenta lo mismo en un sindicato que en un partido político. El sindicalismo está muy lejos de ser la salida de la crisis y los límites del partido político, ya que además de reproducir los males organizativos de la ley de hierro de Michels, se mantiene en el punto de vista de la corporación y del individuo funcional, lo cual quiere decir que no se supera el mundo de los intereses. Antes al contrario, la representación corporativa y funcional es la mejor salida dentro del conflicto de intereses.

Una propuesta democrática tendría que considerar la existencia de la diversidad profesional, funcional y gremial con sus intereses específicos, pero no se puede construir sobre un punto de vista de clase. La democracia puede convertirse en un gobierno que sobreviva contemporalizando el conflicto o bien sería una forma de gobierno que procese el conflicto, pero que apunte a la superación de los

a las instituciones *estatales*, se abren nuevos escenarios de resistencia. Además, la armonía entre clases que se supone instituida dentro de esos cuerpos decisivos corporativistas se halla claramente limitada por presiones. Primero, el acuerdo y el consenso pacífico presuponen tasas de crecimiento que permitan un permanente juego de suma positiva. Segundo, una actitud cooperativa de sindicatos y otras organizaciones de la clase trabajadora sólo puede lograrse mediante la *exclusión* de temas, grupos e intereses de la clase trabajadora, que se hacen 'no-negociables' por las existentes relaciones coyunturales de poder. Tercero, la legitimidad de convenios corporativistas es extremadamente endeble, pues sólo descansa sobre sus resultados empíricos y no sobre cualquier forma de teoría o ideología democrática. Por consiguiente, estos convenios o acuerdos no suelen mantenerse como acuerdos vinculantes. El hecho de que los centros de poder político se hayan alejado más y más de las instituciones oficiales del Estado (como partidos, parlamento, presidencia o centros burocráticos de planificación), para asumir más bien un carácter crecientemente social, dentro de las fronteras de una política corporativista de acomodación grupal, parece incrementar la potencial influencia de estrategias no estatistas de transformación socialista, orientadas al colapso de las limitaciones de instituciones corporativistas. En un tiempo en que las propias sociedades capitalistas, bajo la presión de crisis sociales y económicas, se ven forzadas a abandonar su propia distinción fundamental de Estado y sociedad civil, la insistencia en estrategias estatistas de transformación socialistas es a la vez irrealista y anacrónica." Offe, Claus. Op. cit. Pág. 255.

antagonismos. La diversidad y la pluralidad existirán pero hay desigualdades y conflictos antagónicos que deben ser resueltos o terminaran con todo vestigio de democracia. La representación de intereses es un momento de consolidación del interés de clase o sector social y, por tanto, es un mecanismo de resistencia dentro de los marcos del capitalismo, pero la superación de los intereses y de la especificidad implica la superación de la representación corporativa y funcional en la medida que el antagonismo es eliminado. La alternativa ante el conflicto de intereses no puede ser arbitrario solamente, ya que, tarde o temprano, la desigualdad funcional acabaría con la democracia. La única manera es emprender formas de democracia económica y funcional que nos acerquen a otra civilización. Y eso no se puede hacer desde el punto de vista de una clase particular.

**CAPITULO 7: LA COMPLEJIDAD
DEMOCRATICA**

Capítulo 7: La complejidad democrática.

7.1.- Crisis de legitimidad.

En los Estados democráticos se ha podido ver cómo la dominación no se reduce a la instauración de formas de control o de coacción política de los gobernantes hacia los gobernados. La dominación se inserta en formas de obediencia y mando, que se sustentan en creencias, hábitos y costumbres y en la manera de ejercer autoridad, pero también en maneras de aceptarla e incluso necesitarla. La dominación coactiva se ha desdoblado en los Estados modernos y se ha encontrado con formas de aceptación y adhesión al poder dominante. Gramsci señaló que la estrategia de cambio en Occidente sería distinta a la de Oriente ya que, en tanto los Estados despóticos orientales se sustentan en la coacción violenta, los Estados occidentales se apoyan en una fuerza gelatinosa y difusa que redimensiona el poder estatal y supera la coacción ya que la dominación se apoya en ideologías y en formas de la cultura popular, que reproducen de una manera invisible los requerimientos del poder estatal¹. Weber no se detiene en la dominación clásica y le llama legitimidad a la dominación que se sustenta en la obediencia y en la aceptación de dicha dominación por los subordinados o por ciudadanos gobernados². La legitimidad se ha convertido en un tema crucial en la

¹"Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que precisamente representa la forma corporativa-económica, o sea, la confusión entre sociedad civil y sociedad política, ya que es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía vestida de coacción). En una doctrina del Estado que conciba ésto como pasible de agotamiento parcial y de resolución en la sociedad regulada, el argumento es fundamental. El elemento Estado-coacción se puede considerar agotado a medida que se afirman elementos cada vez más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)." Gramsci, Antonio. Notas sobre Mequavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Págs. 165-166.

²"No toda dominación se sirve del medio económico. Y *todavía menos* tiene toda dominación fines económicos. Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro* administrativo (...); es decir, la probabilidad, en la que se puede confiar, de que se dará una *actividad, dirigida* a la ejecución de sus ordenaciones generales y mandatos concretos, por parte de un grupo de hombres cuya obediencia se espera. Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia de su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos

consolidación y en la crisis de la democracia occidental, ya que es donde se manifiesta el nexo del poder desde arriba y la necesidad de dominio y del poder que se siente desde abajo. Weber señaló la existencia de tres formas de dominación legítima: la dominación tradicional, la legal-racional y la carismática³.

La primera forma de dominación legítima (la tradicional) se sustenta en la fortaleza de los valores y costumbres antiguas y en la dependencia que se tiene de figuras personales que simbolizan la sacralización del poder. La dominación legal-racional propia de las sociedades modernas, conforma un mundo despersonalizado donde las instituciones y las leyes sustituyen las figuras sagradas y se conforma un poder secularizado y descentrado. El gobierno de la ley y de la institución sustituye el gobierno de las costumbres y de las normas tradicionales. Es una dominación racional ya que se sustenta en el consenso y el contrato de los ciudadanos, a diferencia de la dominación tradicional que se apoya en la fe y en la certeza de un mundo cerrado y hermético donde todo está en su sitio y donde la función de las generaciones nuevas es conservar lo que se ha depositado en sus manos, por razones naturales o metafísicas. El carácter racional y legal de la dominación moderna permite desplazar hacia el mando impersonal de la institución y de la legalidad reinante, la centralidad en la dirección de los asuntos públicos⁴. El

motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos *puramente* materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el imperante y su cuadro implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil. Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de los normales pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, utilitarios, tanto en ésta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*." Weber, Max. *Economía y sociedad*. Pág. 170.

³"Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. El fundamento primario de su legitimidad puede ser:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).
2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)." Weber, Max. *Op. cit.* Pág. 172.

⁴"El tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un *cuadro administrativo burocrático*. Sólo el dirigente de la asociación posee su posición de imperio, bien por apropiación, bien por elección o por designación de

gobierno de las leyes triunfa sobre el gobierno de los hombres. Se entiende que todos los gobernantes de la dominación legal-racional sólo pueden gobernar dentro de ciertos parámetros instituidos que son los que dan validez y legitimidad a las decisiones. Así como la fuerza legítima en una sociedad tradicional se apoya en la fuerza del pasado y de la sociedad estática, en la dominación legal-racional la fuerza legítima sobreviene del consenso ciudadano y de la racionalidad en que se sustenta la toma de decisiones.

La dominación carismática weberiana rompe la dominación legal-racional, desde el momento en que las situaciones emergentes de ejercicio del poder obligan a la sociedad a depositar el poder soberano en manos de una figura carismática y excepcional que salva la situación crítica y restablezca la normalidad⁶. La figura carismática permite la concentración excesiva de los poderes en la persona del hombre providencial, ya que tiene la capacidad para enfrentar la ingente situación y salvar la crisis por la que se atraviesa. El poder carismático reaviva la discusión sobre el individuo y el liderazgo dotado en las condiciones de la sociedad racional-legal. Tocqueville no se equivocaba cuando mencionaba que las democracias como tendencias de igualación, crean un gobierno del hombre común donde no existen hombres imprescindibles y donde la medianía se expresa en el ejercicio del poder público. Por eso, el nexo de los hombres elevados y de los intelectuales ha sido problemático en relación a la democracia. En la antigüedad es conocido el caso de Sócrates quien fue enjuiciado y condenado a beber cicuta acusado de corromper a sus discípulos. La democracia ateniense no era muy complaciente con sus intelectuales y con los hombres que llegaban a elevarse por encima del común, ya que los hombres excepcionales tienden a despreciar y a tomar distancia de los simples. Linz cuando estudió el caso de las democracias occidentales modernas encontró como el intelectual es un poderoso factor de

su predecesor. Pero sus facultades de mando son también 'competencias' legales..." Weber, Max. Op. cit. Págs. 175-176.

⁶"La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto fuera de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación cotidiana, rutinaria -la carismática (genuina) es específicamente lo contrario. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla. La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas; la carismática subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria. No conoce ninguna apropiación del poder de mando, al modo de la propiedad de otros bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima en tanto que el carisma personal 'rige' por su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y 'han menester de ella' los hombres de confianza, discípulos, séquito; y sólo por la duración de su confirmación carismática." Weber, Max. Op. cit. Pág. 195.

legitimidad y autoridad para rebelarse u obedecer un gobierno democrático. Linz ha señalado cómo existe un desprecio y desapego del intelectual y del hombre excepcional por la democracia, ya que tiene que esperar a convencer a la mayoría de su visión clara y penetrante⁶.

El proceso de conocimiento o las empresas heroicas, no tienden a corresponder con un proceso democrático de opiniones o de acciones. El gobierno racional-legal conforma una estructura de poder material que establece una igualación jurídica y política de los ciudadanos, lo cual permite que el ejercicio público no requiera de talento especial o de cierta capacidad directiva para cubrirlo. Si bien en las áreas de especialistas y técnicos se requiere un saber específico, en las áreas de la conducción política lo que se requiere es experiencia y haber demostrado dotes para mantenerse en el ejercicio público. El gobierno de las leyes es un gobierno donde se puede esperar una mayor distribución del poder gubernamental, ya que los criterios igualadores de las normas y de los requisitos para mandar permiten el quiebre de la política selectiva y excluyente. Si bien la sociedad democrática moderna genera nuevas formas de exclusión y de filtración de la clase política, la tendencia igualadora de las leyes rompe con la figura del hombre providencial o del hombre predestinado. El gobierno de leyes pone en igualdad de condiciones jurídicas a todos los hombres por igual para actuar en la vida pública.

Por lo mismo, por ser una forma de gobierno acotada por la ley y las normas prevalentes, la dominación legal-racional no permite que los hombres providenciales o talentosos excedan de las condiciones legales y racionales reinantes. El hombre carismático sobreviene más bien por la crisis de la dominación legal-racional o por el tránsito de formas de poder tradicional a formas de poder moderno. El hombre carismático es más propio de períodos movilizantes,

⁶ "Entre las posibles explicaciones de la ambivalencia del mundo intelectual frente a la democracia liberal podrían sugerirse las siguientes: el elitismo de los intelectuales y su hostilidad hacia el hombre medio que es, después de todo, el votante medio; su aversión a la política basada en los intereses propios de cada persona o grupo más bien que en la idea de una sociedad mejor; su aversión al político profesional, a quien a menudo consideran su inferior y cuya falta de comprensión y respeto a sus ideas resienten, y su repugnancia a aceptar la disciplina burocrática y el *cursum honorum* de los partidos de masas modernos, que reduce su influencia en comparación con la de los dirigentes sindicales, hombres con experiencia en el gobierno local o líderes de grupos de interés. Otros factores podrían ser la frustración de los intelectuales con la falta de interés de los electorados de masas y sus representantes a dedicar recursos a una cultura de élite o de vanguardia; su hostilidad a la influencia ejercida por intereses poderosos empleando dinero para conseguir ventajas en o a través de partidos de masas, en contraste con su propia influencia como hombres con ideas creadoras; la frustración del experto con la distorsión pragmática de sus mejores propuestas, y, finalmente, pero igual de importante, la hostilidad hacia otros intelectuales dispuestos a servir a los que están en el poder minando el papel crítico de la *intelligentsia*." Linz, Juan. La quiebra de las democracias. Pág. 91.

revolucionarios e irruptivos, que crean nuevas circunstancias y tornan endeble los pactos y contratos establecidos en la dominación legal-racional. La figura de un caudillo o de un líder extraordinario se puede llegar a enfrentar con el universo legal cristalizado, como lo son los pactos mayoritarios y se enfrenta a la postura de una mayoría conservadora o complaciente. Así como la figura carismática puede representar un punto de vista más avanzado que el de la mayoría cristalizada, también puede corresponder a visiones retrógradas y tiránicas. En todo caso, la dominación carismática se sustenta en la confianza sobre los dotes y las cualidades excepcionales del líder, que generan un estado excepcional que rebasa las normas de la legalidad mayoritaria. Los períodos críticos y difíciles en que se requieren cualidades excepcionales, son más propicios para que aparezca la figura del líder carismático.

En cualquiera de las formas de dominación legítima que Weber menciona, está implícita la visión de que el mando depende de la obediencia y de la ahesión de los miembros de la comunidad a la forma de dominación reinante. El poder deja de ser visto como un poder impuesto por encima de la sociedad y en el que los súbditos o los ciudadanos no se reconocen en él. La legitimidad, a diferencia de la legalidad, indica la importancia que tiene para el dominio político la obediencia y la subordinación de los integrantes de la comunidad política a la norma existente. En la legitimidad racional-legal, la obediencia y la aceptación de los ciudadanos se da en torno a un conjunto de leyes y de organismos constituidos por pactos y acuerdos ciudadanos. La desacralización que la modernidad instaura se representa en la formación de organismos y poderes seculares que sustituyen las formas de poder y autoridad sagradas y sempiternas. Weber ha señalado cómo la racionalidad de acuerdo a fines ha dado lugar a la empresa moderna y al aparato burocrático. En tales organismos se condensa la racionalidad legal-racional constituida como una forma de razón con fines delimitados y precisos, como el crecimiento del mundo material. En ambos organismos se instituyen formas de autoridad y de jerarquía que no obedecen a criterios naturales o sagrados, sino a las razones mismas de sobrevivencia y reproducción de los organismos racionales conformados. La legitimidad de la sociedad moderna se apoya en el funcionamiento de los organismos que han plasmado el espíritu de la racionalidad utilitaria. Los cambios valorativos y existenciales pueden ser mínimos o imperceptibles porque la esencia de la razón triunfante es el crecimiento expansivo y la conformación de sociedades y Estados altamente regulados por organismos e instituciones que condensan la racionalidad.

Habermas ha introducido una diferencia sugestiva dentro del capitalismo tardío y con ello ha reconstruido la teoría de la crisis y de la reflexión sobre las sociedades de complejidad creciente. Habermas establece la existencia de un sistema y un mundo de vida⁷. Dentro del primero ocurren dos tipos de crisis, la económica y la

⁷ Los procesos de crisis deben su objetividad a la circunstancia de generarse en problemas de autogobierno no resueltos. Las crisis de ideología se encuentran íntimamente ligadas con los problemas de autogobierno. Por eso los sujetos actuantes casi nunca son conscientes de los problemas de autogobierno; estos

de racionalidad administrativa, de modo que ambas son crisis de reproducción y reorganización del circuito sistémico". En el marxismo clásico la centralidad económica hacía pensar que las crisis económicas y de racionalidad administrativa podían generar un efecto directo en la política y la cultura, con sus correspondientes irrupciones sociales. En el capitalismo liberal, por el bajo grado de organización sistémica, la crisis estructural o sistémica podía llegar a afectar directamente las diferentes expresiones de la vida social y hasta podría colapsar el sistema mismo. La teoría del derrumbe del capitalismo como expresión de las tendencias autodestructivas, paralizantes y anárquicas de la economía burguesa, fueron tópicos habituales en sociedades y Estados de capitalismo de baja organización. La sociedad capitalista ha logrado resistir los embates de sujetos organizados y ha logrado regular y moderar los efectos de sus tendencias contradictorias y autoparalizantes. Esto le ha dado una alta capacidad de sobrevivencia y adaptación, de ahí la conformación de un capitalismo organizado,

provocan problemas derivados que repercuten en su conciencia de manera específica, es decir, de tal modo que la integración social resulta amenazada. El problema, consiste, entonces, en averiguar cuándo aparecen problemas de autogobierno que cumplan con esta condición. Según eso, un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre 'integración social' e 'integración sistémica'. Esas dos expresiones derivan de diversas tradiciones teóricas. De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo-de-vida* estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobierno específicos de un *sistema* autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable. Ambos paradigmas, mundo-de-vida y sistema, tienen su razón de ser; otro problema es asociarlos." Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Pág. 19.

"Dejamos de lado ahora esos peligros globales que son los *fenómenos derivados del crecimiento capitalista*, y nos ceñimos al estudio de las *tendencias a las crisis específicas del sistema*. Las crisis pueden surgir en diferentes lugares; diversas son también las formas de manifestación en que una tendencia a la crisis cuaja hasta llegar a la ruptura política, es decir, a la de-legitimación del sistema político existente. Discierno cuatro tendencias *posibles* a la crisis:

Lugar de origen Crisis sistémica Crisis de identidad

Sistema económico Crisis económica

Sistema político Crisis de racionalidad Crisis de legitimación

Sistema sociocultural - Crisis de motivación".

Habermas, Jürgen. *Ibid.* Pág. 63.

de un capitalismo tardío⁹. La crisis, que era vista como catastrófica y esporádica por las sociedades tradicionales, se ha convertido en una característica nodal del régimen capitalista, tanto que el capitalismo tardío está habituado a la crisis, coexiste con ella y hasta la necesita para inducir cambios y transformaciones sistémicas.

La crisis se ha incorporado como algo consustancial dentro de los marcos del capitalismo organizado. Las crisis sistémicas (económica y administrativa) han dejado de tener un efecto revolucionario y si bien ejercen perturbaciones dentro del circuito sistémico, son canalizadas y encauzadas dentro de las condiciones sistémicas reinantes donde el mismo habituamiento a los fenómenos críticos, ha permitido que la sistemática anticrisis sea tan recurrente como las crisis mismas¹⁰. La autonomización de los sistemas y subsistemas y la gestación de

⁹“Las expresiones ‘capitalismo de organización’ o ‘capitalismo regulado por el Estado’ se refieren a dos clases de fenómenos; ambas remiten al estado avanzado del proceso de acumulación: por un lado, al proceso de concentración de empresas (el nacimiento de las corporaciones nacionales y también multinacionales) y la organización de los mercados de bienes, de capitales y de trabajo; por otro lado, al hecho de que el Estado interviene en las crecientes fallas de funcionamiento del mercado. La difusión de estructuras oligopólicas de mercado significa, sin duda, el fin del *capitalismo de competencia*; pero por más que los empresarios amplíen su perspectiva temporal y extiendan los controles sobre el medio que los rodea, el mercado sigue siendo el mecanismo de regulación, puesto que las decisiones de invertir se toman aún según criterios de rentabilidad empresarial. De igual modo, el complemento y la parcial sustitución del mecanismo del mercado por obra de las intervenciones del Estado significa el fin del *capitalismo liberal*; pero por más que el ámbito del intercambio entre los poseedores de mercancías, en cuanto particulares autónomos, se restrinja administrativamente, no podrá hablarse de planificación política de los recursos escasos mientras las prioridades de la sociedad global se establezcan de manera espontánea, es decir como efecto secundario de las estrategias adoptadas por las empresas privadas. Si las consideramos en un nivel elevado de generalización, en las sociedades capitalistas avanzadas los sistemas económico, administrativo y de legitimación pueden caracterizarse como sigue.” Habermas, Jürgen. *Ibid.* Págs. 49-50.

¹⁰“Mientras que en las sociedades tradicionales la forma política de las relaciones de producción permitían identificar fácilmente los grupos dominantes, esa dominación manifiesta es reemplazada en el capitalismo liberal por la coacción anónima, en lo político, de ciudadanos particulares (en las crisis sociales desatadas por crisis económicas, estos últimos recuperan, sin duda, como lo muestran los frentes políticos del movimiento obrero europeo, la figura identificable de un enemigo político). Pero en el capitalismo de organización las relaciones de producción se politizan, por así decir; empero, la forma política de la relación de clases no se restaura con ello. Más bien, la anonimización política del dominio de clase es reforzada por una anonimización social. Las estructuras del capitalismo tardío pueden entenderse, en efecto, como formaciones reactivas contra la crisis

mecanismos autorreferenciales que eviten que los fenómenos críticos de un subsistema se trasladen al otro, han permitido un cierto autogobierno sistémico que hace que los sistemas se vuelvan autosuficientes y autoproduzcan y autorreproduzcan sus fronteras y sus diferencias con los entornos, de manera que se pueden volver distantes de la complejidad del entorno o de las irrupciones de otros sistemas o subsistemas.

En la reflexión luhmaniana los sistemas se vuelven entidades insalvables e inaherentes con capacidad de adaptación y habituamiento que, por lo mismo, pueden sobrevivir en condiciones críticas. La teoría sistémica luhmaniana nos habla no de sistemas cerrados y circulares sino de sistemas autorreferenciales y autoproducentes, pero con flexibilidad y capacidad adaptativa, de modo que la centralidad del sujeto o del hombre se desplaza hacia la centralidad de los sistemas¹¹. En sociedades altamente organizadas y complejas, sugiere Luhmann, sólo se puede sobrevivir en la medida que la sistematicidad sea alta y compleja y en ella se esté cristalizando y materializando el crecimiento. El carácter indestructible del sistema luhmaniano se encuentra en que logra conjuntar autonomización y creciente complejidad con apertura y flexibilidad. Todo es factible dentro de lo sistematizado, nada debe escapar a la reflexión y a la construcción sistemática.

Habermas ha encontrado cómo las crisis sistémicas son consustanciales a la

endémica. Con el propósito de defenderse de la crisis sistémica, las sociedades del capitalismo tardío concentran todas las fuerzas de integración social en los sitios donde es más probable que estallen conflictos estructurales, como medio más eficaz para mantenerlos en estado latente; al mismo tiempo satisfacen así las demandas de los partidos obreros reformistas." Habermas, Jürgen. *Ibid.* Págs. 54-55.

¹¹ "La teoría de sistemas autorreferenciales sostiene que la diferenciación de los sistemas sólo puede llevarse a cabo mediante autorreferencia; es decir, los sistemas sólo pueden referirse a sí mismos en la constitución de sus elementos y operaciones elementales (lo mismo en el caso de los elementos del sistema, de sus operaciones, de su unidad). Para hacer posible esto, los sistemas tienen que producir y utilizar la descripción de sí mismos; por lo menos, tienen que ser capaces de utilizar, al interior del sistema, la diferencia entre sistema y entorno como orientación y principio del procesamiento de información. La cerradura autorreferencial es sólo posible bajo condiciones ecológicas: en el marco de un entorno. El entorno es un correlato necesario para las operaciones autorreferenciales, ya que precisamente esa producción no se puede llevar a cabo bajo la premisa del solipsismo. Se podría decir, también, que todo lo realmente importante que acontece en él, incluso la mismidad (*Selbst*), tiene que ser introducida por diferenciación. La (entretanto) clásica distinción entre sistemas 'cerrados' y sistemas 'abiertos' es sustituida por la cuestión de cómo la clausura autorreferencial puede producir apertura." Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales*. Pág. 32.

sociedad de capitalismo tardío y sólo las crisis que se encuentran más allá de los espacios del sistema pueden volverse disfuncionales y peligrosas para el sistema mismo. Las crisis que se han desplazado del sistema hacia el mundo de vida y que corresponden a crisis que rebasan la naturaleza de alta organización funcional y de racionalidad de acuerdo a fines, son las crisis que generan efectos de mayor peligrosidad para el capitalismo tardío. Las crisis vitales, tales como la crisis de legitimidad y de motivación, son crisis capitales en la situación crítica de la sociedad capitalista. Ambas crisis vitales corresponden a crisis que se instalan en el espacio de la cultura, las creencias, las costumbres y las formas vivenciales en que se reproduce la sociedad contemporánea. Se da el desplazamiento de las crisis sistémicas a la crisis sociocultural¹². El capitalismo altamente organizado está construido sobre la base de que existe una racionalidad utilitaria imperante dentro de la sociedad y que la toma de decisiones políticas corresponde a dicha racionalidad hegemónica. De ese modo, las crisis vivenciales son poco comunes y de baja densidad. En la medida que la razón instrumental esté extendida y se crea en ella, la crisis motivacional puede ser contenida.

La crisis de legitimidad es una crisis de obediencia y de creencias, ya que la racionalidad y la coherencia sistémica son puestas en entredicho y cuestionadas por la crisis de legitimidad. Si la crisis administrativa y burocrática es expresión de irrupciones y deficiencias organizativas, que pueden ser reparadas y enmendadas por la capacidad regulatoria y organizativa del sistema, la crisis de legitimidad rebasa la dimensión organizativa y sistémica y se ancla en la dimensión cultural y vivencial, de manera que no es reparable por procedimientos organizativos y operacionales. Para que el déficit de legitimación que se presenta en la sociedad compleja se transforme en crisis de legitimación, se requiere que el sistema sociocultural manifieste tal rigidez que se dé un agotamiento de la reserva cultural

¹²"Por ahora no veo ninguna posibilidad de decidir, con argumentos sólidos, la pregunta por las posibilidades de autotransformación del capitalismo tardío. Pero no excluyo la perspectiva de que la crisis económica pueda ser contenida en el largo plazo, aunque solo de tal modo que los imperativos contradictorios de autogobierno, determinados por la compulsiva necesidad de valorizar el capital, generen una serie de nuevas tendencias a la crisis. La tendencia, hoy actuante, a la perturbación del crecimiento capitalista puede manejarse administrativamente y ser desplazada poco a poco al sistema sociocultural pasando por el sistema político. Opino que así la contradicción propia de una producción que persigue fines particulares recupera inmediatamente una forma política, si bien no la de la lucha de clases política. Puesto que en el capitalismo tardío la política se desarrolla sobre la base de la crisis sistémica reelaborada y reprimida, se reafirman ciertos antagonismos, con una conciencia de clase fragmentada y en coaliciones variables, que pueden modificar los términos del compromiso de clases. En relación con ello, las constataciones de poder que se presenten de hecho serán las que decidan si la estructura de clases ha de diluirse y si resultará afectada la contradicción intrínseca al principio de organización capitalista como tal, así como el grado en que ambos procesos podrán cumplirse." Habermas, Jürgen. *Ibid.* Pág. 58.

y motivacional¹³. Se requiere la readecuación y renovación de los mecanismos de obediencia y de aceptación de las normas existentes. Si bien las crisis sistémicas, como las crisis económicas y de racionalidad administrativa, pueden ser crisis que generen malestar e inconformidad que deterioran las bases de la legitimidad política y cultural del sistema, no existe una relación causal e inmediata que nos lleve a pensar que las crisis sistémicas pueden incidir hacia la crisis de legitimidad o la crisis motivacional. El hecho es que el carácter crítico que presenta la sociedad de capitalismo tardío, en cuanto a la recurrencia y persistencia de las crisis sistémicas, es un factor permanente de alteración que obliga a la actualización de los mecanismos de legitimidad del sistema. Para ello también ha influido la tendencia a la diferenciación y a la autonomización que presentan los sistemas y sus tendencias críticas, de manera que la crisis económica no influya en las crisis políticas o que éstas no incorporen complejidad y dificultad a la sistematicidad de lo económico.

Donde la crisis de legitimidad se manifiesta en la sociedad moderna es en la tensión que presentan los sistemas con la eficiencia y la eficacia. Aquí la democracia se ha convertido en un elemento significativo en la crisis de legitimidad de la sociedad moderna y en la generación de creciente complejidad que no puede resolver el sistema. La base de la legitimidad moderna es la consensualidad ciudadana y ésta se encuentra atravesada y mediada por los intereses y las demandas, de modo que la legitimidad de un sistema político moderno se sustenta en el apoyo y la adhesión que logra de la ciudadanía, en la medida que responde a sus crecientes demandas e intereses complejos y diversos. A diferencia de la sociedad tradicional, para la cual la base de la legitimidad se encuentra en la autoridad sagrada y en los valores y costumbres ancestrales, en la sociedad democrática la legitimidad del sistema y de los administradores y gobernantes sólo se logra en la medida que la ciudadanía manifiesta el apoyo al sistema, y para que éste se dé el sistema debe lograr cubrir y satisfacer los requerimientos de sus votantes.

La intercambiabilidad de las relaciones sociales modernas hace que la obediencia se sujete a que el mando cumpla ciertos requerimientos y peticiones de la sociedad demandante. La democracia como gobierno sustentado en la soberanía popular y en el concurso ciudadano estimula el carácter demandante de la sociedad moderna, ya que el poder se debe instituir desde abajo y, por lo menos, debe contar con el beneplácito de los ciudadanos equidistantes. La subjetividad emergente y el

¹³"Esta convicción avala mi tesis de que sólo un rígido sistema sociocultural, que no pueda ser fácilmente instrumentado para satisfacer necesidades administrativas, explicaría que una penuria de legitimación se convirtiese en una crisis de legitimación. Por consiguiente, podrá predecirse una crisis de legitimación solo si aparecen expectativas sistémicas que no pueden ser satisfechas con la masa de valores disponible o, en general, con recompensas conformes al sistema. En su base ha de encontrarse, entonces, una crisis de motivación, o sea, una discrepancia entre la carencia de motivos, experimentada... por el Estado y los sistemas de formación y de profesiones, y la oferta de motivación generada por el sistema sociocultural." Habermas, Jürgen. *Ibid.* Pág. 95.

carácter demandante de la sociedad se ven potenciados por la existencia misma de la democracia, de modo que el incremento de demandas genera tendencias poderosas contra el sistema, lo cual afecta la capacidad productiva y la eficiencia terminal de los sistemas y de ese modo los productos se tornan deficientes. El ciclo sociedad demandante-sistema improductivo, no hace sino potenciar aún más el carácter demandante de la sociedad, ya que los productos deficientes son materia de malestar e inconformidad, lo cual repercute a su vez en la capacidad de mando y conducción, que a su vez recicla más incapacidad y limitaciones para ponerse a la par de la sociedad compleja y demandante. Aquí es donde encontramos el déficit de legitimación que es propio de la sociedad democrática compleja.

La legitimidad sustentada en la soberanía ciudadana se llega a contraponer a la eficiencia y la eficacia que requiere de decisiones rápidas, despóticas y verticales. La legitimidad que se construye en la política y que se vuelve indispensable para reciclar todo el sistema, se estrella con la eficiencia y la eficacia sistémica que reproducen mandatos imperativos y despóticos y representan el mundo cristalizado. Por ese motivo, las crisis sistémicas son resolubles dentro de los marcos del capitalismo organizado, ya que se sustentan en el poder despótico y vertical de la institución sistémica. Producen objetividad y normalidad, en tanto la crisis de legitimidad, no es de fácil resolución ya que implica la conformación de consensos y de voluntades consensuadas, lo cual significa moderar el ritmo y afectar la lógica sistémica, en la medida que se requiere legitimidad para seguirse reproduciendo.

Luhmann ha invertido el orden de prioridades y con ello se ha convertido en el intelectual de la tecnoburocracia que ha encontrado en el sistema la centralidad de la sociedad compleja y ha convertido en anacrónicos todos los tópicos del pensamiento iluminista y humanista. Ha diseñado una estrategia sistémica de reducción de posibilidades y ha reducido a la democracia a un procedimiento selectivo, todo ello en aras de la funcionalidad, de la eficiencia y la eficacia de la institucionalidad sistémica. En ese sentido, la legitimidad y el espacio de la política dejan de ser entendidos desde la formación de voluntades consensuadas y se realiza el ideal tecnocrático schumpeteriano, donde la voluntad general y el bien común pueden ser prefabricados. En la medida en que los productos sean eficientes y que las obstrucciones democráticas sean eliminadas, se fortalece la conciencia feliz y la sociedad demandante es regulada desde el poder central, en la medida que el ideal tecnocrático de la ciudadanía maleable y manipulable es realizado. Los ciudadanos pueden demandar cualquier cosa siempre y cuando la voz del sistema lo permita o lo sugiera.

7.2.- La complejidad sistémica.

La teoría sistémica tiene una deuda con la cultura neopositivista, en la medida que realiza una drástica reducción del universo a la dimensión observable y sistematizable de la vida social. Easton percibe cómo los estudios sociales en la cultura norteamericana tuvieron un sesgo cuantitativo, de manera que la reflexión

teórica y conceptual se vio relegada a un plano secundario¹⁴. La abundancia de información y la proliferación de estudios empíricos presentó una situación donde el rezago especulativo debía ser cubierto, si se quería incidir en los debates sobre las ciencias sociales y darle una mayor legitimidad y proyección a los estudios cuantitativos y fácticos. De esa manera, Easton afirma que el conductalismo o behaviorismo social se convirtió en la principal referencia teórica de los estudios empíricos, que encontraron en la teoría de la conducta social el referente teórico necesario para consolidar la escuela de pensamiento que se había desarrollado empíricamente¹⁵. La idea misma de teoría que se encuentra presente en la teoría conductual es la un conocimiento corroborado y verificado por la experiencia y la práctica científica. La conducta social y política, que es objeto de estudio del behaviorismo social, es una referencia directa al carácter observable y tangible que presenta la conducta humana. Al igual que los neopositivistas, lo innombrable o lo no observable no es materia de reflexión y de teorización. El silencio se impone ante lo que no se puede traer al terreno del análisis conductal.

Los sistemas se han convertido en el marco de referencia más solicitado por el pensamiento de lo observable. Luhmann afirma que los sistemas no son una

¹⁴"Cuando se publicó la primera edición de mi obra *The Political Systems*, resultaba imprescindible justificar la construcción de una teoría general de orientación empírica en la ciencia política. Indica del salto gigantesco que se produjo en el desarrollo de la ciencia política como disciplina es que un tema que era entonces apropiado para suscitar intensas discusiones ahora ya no se discute. Muchos podrán dudar aún de que esta disciplina sea capaz de producir teorías generales útiles en la fase actual de desarrollo de la ciencia política misma y de las ciencias sociales en su totalidad. Pero cada vez son menos los individuos de mentalidad arcaica que niegan la utilidad de los esfuerzos que se hacen en este sentido, y muy pocos cometerían la extravagancia de emprender una investigación empírica sin intentar vincularla, por modestamente que fuera, con un contexto teórico más amplio. El rasgo más notable de esta revolución intelectual fue, en realidad, el ritmo con que esta disciplina cambió de rumbo sin perder el control de su aparato intelectual. Ello es testimonio de la gran reserva de talento, aptitudes y conocimientos heredados que la ciencia política, como disciplina, ha logrado reunir. En tan breve tiempo se ha producido una revolución en las perspectivas generales, proliferan nuevos conceptos a un paso cada vez más rápido, y se han presentado, para su investigación y estudio serio, nuevas estructuras conceptuales, de variable claridad." Easton, David. *Esquema para el análisis político*. Págs. 19-20.

¹⁵"Todo esto ha ocurrido bajo el signo de un sismo intelectual que ha sacudido a todas las ciencias sociales, y al que durante un tiempo se denominó enfoque conductalista (*behavioral approach*). La nueva teoría, que luchó por ver la luz en la ciencia política durante toda una década y que solo ahora comienza a tener vida propia, es en gran parte hija de este cataclismo. Su feliz nacimiento promete, a su vez, dar rumbo e inspiración al método conductalista. Siendo producto de este movimiento y estando vinculada a él, la teoría política de orientación empírica se denomina a menudo teoría conductalista." Easton, David. *Ibid.* Pág. 20.

abstracción ni se refieren a una construcción conceptual o especulativa. Los sistemas existen y sobre ellos se sustenta la construcción de la teoría de sistemas¹⁶. El pretendido carácter antimetafísico y fáctico que presenta la teoría sistémica se ilustra en el hecho de que ha pretendido simplificar el lenguaje científico, para conformar una realidad objetiva más manipulable y más fácilmente clasificable. En el mismo texto donde Easton propone un esquema para el análisis de la política, se presenta el modelo teórico sistémico como un sustituto adecuado de la tradición cultural metafísica, especulativa o conceptual¹⁷. Así, se habían construido entidades teóricas y conceptuales que trataban de captar rasgos esenciales y cruciales de la vida social y que, según la visión sistémica, sólo habían generado complejidad teórica y, por ende, una complejidad lingüística, que lejos de facilitar la comunicación y el entendimiento, formaban una teoría autorreferencial con escaso contenido práctico. Sustituir la noción de Estado por sistema político tiene diversas implicaciones, pues el sistema es un recurso teórico más flexible y maleable en su utilización, de manera que se puede extender la existencia del sistema desde la naturaleza hasta las sociedades y las culturas más complejas, en tanto que, el concepto de Estado, presenta una carga teórica y conceptual en que se refleja la subjetividad del autor y la denominación de realidades que están más allá del mundo sistematizado y observable de la política. Tal como el programa positivista lo dejó planteado, la teoría sistémica pretende depurar y limpiar el lenguaje de reminiscencias metafísicas y de giros diversos que puede presentar un lenguaje de alta complejidad.

¹⁶"En la teoría clásica de sistemas se habla de sistemas 'analíticos' (diferentes de los concretos) para aclarar que la concepción de sistema depende del observador. Esto es sólo en parte correcto. Es correcto en cuanto que sólo el observador puede distinguir entre sistema y entorno y que sólo a él incumbe decidir qué sistemas le interesa observar en un momento de su existencia. Pero el observador no tiene libertad para designar cualquier cosa como sistema, pues de ese modo, el concepto perdería su sentido. Para un observador, un sistema es sistema sólo si por medio de sus propias operaciones el sistema se vuelve a sí mismo sistema. A esto me refiero cuando, en una formulación frecuentemente criticada, digo que mi punto de partida es que los sistemas existen. De otra manera no tendría sentido exigirle al lector leer un libro tan extenso que trata de algo que no existe, ni siquiera valdría la pena hablar de ello." Luhmann, Niklas. Op. cit. Págs. 15-16.

¹⁷"Esta somera reseña de los nombres asociados al conocimiento de la realidad social en sus diversas fases nos advierte que la aparición de un nombre nuevo no es un hecho sin precedentes en la historia, en una historia que data de miles de años y que sin duda habrá de continuar. Cada transición, desde la filosofía a la filosofía natural y la filosofía moral, a las ciencias naturales y morales, a las ciencias sociales, y ahora a las *ciencias conductualistas*, señala una fase de un movimiento realmente rectilíneo en la índole de nuestra comprensión del hombre en sociedad y en las suposiciones subyacentes. Bien podemos sospechar que se han producido o se están produciendo algunas transformaciones fundamentales." Easton, David. Op. cit. Pág. 31.

Luhmann ha traducido esta pretensión sistémica en su programa de investigación. Reconoce que la crisis de paradigmas y la situación caótica en que se encuentra la ciencia social y el pensamiento científico contemporáneo, está creando una situación de alta complejidad teórica y cultural. Si el proceso de apertura de lo simple a lo complejo y de ruptura de la unicidad se expresa en el incremento de diferencia y divergencia, el programa sistémico en el terreno teórico se hace más que indispensable¹⁸. Luhmann, ubicado dentro de la tradición sistémica, mantiene la diferencia común a la biología entre sistema y entorno, en donde el sistema se construye como una realidad de regularidades constantes que plasman y cristalizan la experiencia y la actividad social¹⁹. El sistema se conforma sobre la base de la semejanza y de la delimitación de una frontera clara con el entorno, como condición medioambiental que permite que el sistema se autorreproduzca y se autonoque. El sistema se construye con base al entorno²⁰.

¹⁸"Resultado: el observador se desconcierta ante la rápida y creciente complejidad de la discusión teórica. Entre más se conoce a los autores relevantes; entre más altas son las pretensiones de análisis sobre sus textos al urgar en el contexto de la bibliografía secundaria; cuanto más uno se ocupa del juego de las combinaciones y cuanto más cambia el énfasis en el paso de un marco teórico a otro (por ejemplo, entre la des-subjetivización o la re-subjetivización), más complejos se vuelven los conocimientos con los que tiene que cargar la investigación siguiente. La unidad de la sociología no aparece, pues, como teoría ni mucho menos como conceptualización de su objeto, sino como complejidad pura. La disciplina no sólo se vuelve intransparente: encuentra su unidad en la intransparencia. La complejidad se afronta sólo desde la perspectiva: cada intento de asirla la hace variar tanto que no puede ser controlada. Aun cuando se pudiera contar con que, tarde o temprano, uno llegara a agotar el conjunto del pensamiento de los clásicos, tendría que vérselas con la propia oscuridad producida." Luhmann, Niklas. Op. cit. Pág. 10.

¹⁹"El libro no trata de un tipo especial de objetos que podrían ser designados como sistemas y que se distinguirían de otros objetos (por ejemplo, los hombres). Trata, más bien, de la diferencia entre sistema y entorno. El punto de partida consiste en que el mundo, como infinitud inobservable, es cortado por una línea divisoria: de un lado se encuentra el sistema y el otro debe ser considerado como su entorno. Existen distintas clases de sistemas, de acuerdo con su objeto de análisis, de aquí que el entorno se presente como algo distinto en función del punto de vista del sistema." Luhmann, Niklas. Ibid. Pág. 15.

²⁰"¿Cómo un sistema se vuelve a sí mismo sistema? Enlazando las operaciones propias con las operaciones propias y diferenciándose, así, respecto de un entorno. La continuación de las operaciones del sistema es la reproducción del mismo y, a la vez, la reproducción de la diferencia entre el sistema y el entorno. Esto conduce -me parece que inevitablemente- a la determinación paradójica de que un sistema es la diferencia entre el sistema y el entorno, distinción que el propio sistema introduce y en la cual él mismo reaparece como parte de la distinción. A partir de este concepto inicial se anulan las posibilidades descriptivas de la lógica clásica

Luhmann traslada los tópicos clásicos de la cultura ilustrada, del hombre y el sujeto a la centralidad del sistema. En la medida en que las sociedades contemporáneas generan creciente complejidad y se ha superado la etapa de los universos cerrados y de los espacios limitados, la producción de complejidad y de caos es una realidad de la vida finisecular. El orden de prioridades luhmanniano es invertido ante los temas cruciales del pensamiento moderno, ya que la centralidad del sistema se vuelve capital para la existencia y reproducción de la vida contemporánea. El sistema es el universo acumulado y cristalizado que crea y se sostiene en la medida que reafirma sus fronteras con el entorno y tiene la capacidad para autonomizarse y ser autorreferencial. Los sistemas autosuficientes y autónomos son una garantía de supervivencia y reproducción de la vida actual, ya que el sistema trata de reducir complejidad y diversidad del entorno y el medio ambiente y, dicha complejidad, se debe trasladar al sistema mismo.

A diferencia de la producción de subjetividad que estaría presente en la visión democrática avanzada, la visión luhmanniana plantea la producción y autoproducción de objetividad y la disminución de posibilidades de la subjetividad. Los sistemas pueden alcanzar una complejidad inusitada, una creciente diferenciación interna y adquirir un carácter flexible de posible apertura ante el entorno, pero ello a costa de que el entorno vea reducidas sus posibilidades y que la subjetividad social se extinga dentro de la complejidad creciente de los sistemas sociales. La personificación del objeto y del sistema y la deshumanización como negación de la centralidad humana, son referentes claves de la visión sistémica radical. El hombre se convierte en parte del entorno y el medioambiente que el sistema debe tratar de reducir en su complejidad y en su diferencia²¹. El mismo Luhmann aplica

bivalente y la teoría del conocimiento que la sustenta. Al igual que en la cosmología de Einstein (movimiento y aceleración), la observación del mundo con ayuda de la distinción entre sistema y entorno depende de la ubicación del observador." Luhmann, Niklas. *Ibid.* Pág. 16.

²¹ "Como consecuencia de lo anterior, el hombre es considerado como parte del entorno y no como parte del sistema social. Esto frecuentemente ha sido entendido como si el ser humano no desempeñara ningún papel en esta teoría, como si se tratara de una magnitud despreciada. Quien llegue a esta conclusión no ha entendido el planteamiento. El objeto de la teoría es la diferenciación entre sistema y entorno: que un sistema no puede existir sin entorno (lo que entre otras cosas quiere decir que el mundo no es un sistema) se comprende por sí mismo en razón de reflexiones lógicas o en razón del modelo cibernético general del condicionamiento (Ashby). En esta teoría, al hombre no se pierde como entorno del sistema, sólo cambia la posición jerárquica de la que gozaba en la antigua teoría europea de la sociedad civil. Quien considera seriamente al ser humano como una unidad concreta y empírica física y química, orgánica y psicológicamente, no puede concebir al individuo como parte del sistema social. Para empezar, existen muchos hombres, cada uno distinto; entonces, ¿qué se quiere decir cuando se habla del hombre? A la sociología tradicional que como teoría de la acción remite al 'sujeto', habría que reprocharle que, precisamente ella, no toma en serio al ser humano

esta reflexión al estado mismo, de las ciencias sociales pues afirma que la complejidad creciente y la situación caótica que impera en las ciencias sociales, debe ser revertida con la formación de una teoría sistémica que dé cuenta de la creciente complejidad conceptual, especulativa y teórica en que nos encontramos, de modo que emplee a conformarse una teoría sistémica de alta complejidad que tienda a la reducción de la complejidad de las teorías que prevalecen y que sobreviven en una disputa caótica, desordenada y sin sentido. Evidentemente Luhmann piensa que dicha teoría compleja, aquella que reduce la complejidad del entorno teórico es la suya y que, por tanto, la simplificación del entorno caótico es la primera tarea que tiene que cumplir su teoría sistémica compleja.

Esta misma manera de pensar sigue Luhmann para estudiar la democracia y conforma una de las visiones más singulares en tanto cuestiona en sus fundamentos la teoría democrática y nos presenta la democracia sistémica, donde el sistema político y los sistemas inscritos como tales (como los partidos políticos), adquieren la centralidad democrática y se da el gran salto de la democracia como elección a la democracia como selección, lo cual refleja un singular retroceso naturalista dentro de los márgenes de una teoría que se presenta como la reflexión de avanzada²². La democracia genera un incremento de demandas y una producción de subjetividad, diversidad y pluralismo, de manera que el entorno

cuando habla de él mediante construcciones nebulosas y sin referencias empíricas. Tampoco toma en cuenta suficientemente el hecho de que los hombres viven y actúan en un mismo tiempo, aunque con horizontes temporales que remiten al pasado y al futuro. Por consiguiente, el orden social debe estar garantizado en la simultaneidad y no sólo como una secuencia proyectada." Luhmann, Niklas. *Ibid.* Pág. 17.

²²"Esto no sería sólo extraordinariamente irreal, ni sólo una utopía, sino además un *non sense*. Los procesos de decisión son procesos de selección, de eliminación de otras posibilidades. Ellos producen más no que sí, y cuanto más racionalmente procedan, cuanto más examinen rigurosamente las demás posibilidades, tanto mayor se volverá el nivel de sus negaciones. Exigir una participación intensa y comprometedora de todos, significaría ejercer violencia sobre el principio democrático. Quien entiende así la democracia tiene, de hecho, que llegar a la conclusión que ella es incompatible con la racionalidad; o, más sencillamente, que postular su compatibilidad como una razón presente en las mentes de los participantes. En la política práctica, este concepto ocasiona que las decisiones a las cuales tienen que participar todas las personas en cuestión deben limitarse a una pura conservación del *status quo*, y que los cambios asuman la forma de un apoyo a intereses específicos, de un difuso, indirecto, no analizable, y no inmediatamente perceptible agravio de la generalidad de los asociados, con problemas secundarios que llevan sucesivamente a la articulación de nuevos intereses, a aquella concepción de la democracia desarrollada por Lindblom y contra de la cual Naschold argumenta puntualmente." Luhmann, Niklas. *Complejidad y democracia. Sistemas políticos: términos conceptuales temas del debate italiano.* Pág. 208.

político del sistema se torna cada vez más complejo y difícil de procesar dentro de la lógica de un sistema autorreferencial y complejo. La acumulación de demandas, expectativas e intereses generan una saturación de los vehículos de entrada al sistema político y, por lo mismo, la toma de decisiones se torna problemática y lenta.

El sistema se ve sujeto a fuertes presiones de los sujetos demandantes de modo que la precipitación, la improvisación e incluso la sobrepolitización de la demanda genera que el sistema se vuelve incapaz e ineficaz de contener y procesar correctamente las demandas sociales. La toma de decisiones es lenta y desprovista de autoridad, lo cual mella la fuente de legitimidad aumentando la complejidad del entorno. En esas condiciones, la condición pasiva del sistema lo hace ver como una fortaleza asediada por la presión de los sujetos y actores sociales. El producto social se vuelve deficiente y de efectos tardíos, de manera que el resultado final no hace sino reciliar la complejidad de las sociedades democráticas. El planteamiento de una demanda es el camino para la proliferación de demandas y la formación de una subjetividad desplegada y demandante.

Luhmann trata de invertir las cosas de modo que el sistema deje de resultar la fortaleza asediada y se convierta en el productor de consenso y en el fabricante de opinión pública. Afirma que no todo lo que nos proponemos es viable y que la selectividad estructural y sistémica es previa a la elección democrática²³. Los términos de la democracia ya no tienen en la reflexión luhmaniana la importancia y el valor que podían tener en la tradición clásica, pues Luhmann se instala dentro

²³ "Este análisis de formas posibles de democracia está aquí llevado a cabo con muchas incertidumbres e imprecisiones y con el solo fin de ilustrar nuestra concepción del problema. Sin tener en cuenta las formas en que una pluralidad de posibilidades está definida cada vez por las estructuras e insertada en el sistema político, el problema general de la democracia política puede volver a llenarse a la formulación abstracta según la cual la complejidad del sistema político debe estar dispuesta a aceptar cambios, es decir, tiene sobre todo que continuar y poder ser decidida por medio de cambios estructurales. Cuanto mayor sea el número de posibilidades de experiencias y de acciones -así definimos la complejidad- ofrecidas por el mundo o por un sistema en el mundo, tanto más problemático se vuelve el acceso a tales posibilidades. El potencial actual de experiencia del individuo es limitado, y sólo pocas posibilidades de experiencia y de acción se pueden aprehender directamente y sin dificultad en una situación determinada. Todo lo demás queda separado por distancias frecuentemente muy grandes e incalculables y pierde finalmente sus posibilidades de realización. Es posible prohibir los monopolios, autorizar la construcción de una casa para las vacaciones en un parque nacional, volver a introducir la pena de muerte, simplificar la administración, aumentar los subsidios para la vivienda, etc., pero ¿qué cosa puedo hacer yo para provocar tales decisiones? Se pretende que considere como contingente el ambiente social y también el material. Todo podría ser diferente, pero, de hecho, no puedo cambiar casi nada." Luhmann, Niklas. *Ibid.* Pág. 216.

de la visión reductiva de la democracia²⁴. En el mismo esquema sistémico, en un régimen autoritario y despótico, la sociedad es de escasa demanda pues el miedo y la coacción impiden que se exprese la subjetividad expansiva y que la demanda sature los vehículos de entrada del sistema. En la medida que las demandas son escasas y espaciadas y que por tanto el sistema mantiene la capacidad de resolución y procesamiento de las demandas, el producto será eficiente y eficaz.

La toma de decisiones es vertical y jerárquica y se establece sobre una creciente diferencia del sistema y la autoridad con respecto al entorno. Si las demandas no se resuelven la protesta puede no darse y, si la petición se concede es considerada más como una gracia del poder que como una conquista ciudadana. En una sociedad demandante la no resolución favorable de la demanda o de la petición sólo incrementa la complejidad del entorno y, en un régimen despótico, la no resolución o el producto deficiente es visto con fatalidad desde la ciudadanía pasiva y complaciente. En ese sentido, en un régimen despótico se puede garantizar mayor eficiencia en tanto la fuente de legitimidad sea autoritaria y excluyente. En la medida que la legitimidad democrática avanza, la eficiencia tiene que conceder a la sociedad demandante y debe modificar su pauta de generación de resultados o productos. Luhmann ha tomado en cuenta la lección de los regímenes despóticos y le llama democracia a un régimen sustentado en la centralidad de los sistemas donde la demanda debe ser contenida y, más que una apertura de posibilidades se instaure una selección coactiva tendiente a su reducción.

El sistema luhmanniano consiste en reducir la complejidad del entorno demandante y el incremento de la complejidad y la diferenciación del régimen político, de modo que logre cerrar el abanico de posibilidades del universo político. La inversión que los elitistas abrieron cuando desplazaron la cuestión de la democracia, del pueblo y las mayorías hacia la élite y los menos, llega a un nivel evolucionado cuando de la democracia como elección de caudillos o de élites políticas, se pasa a la democracia como selección de posibilidades. Mantiene su carácter racional en tanto la política sigue siendo una construcción secular, pero ella opera desde la racionalidad depositada y plasmada en los sistemas constituidos y no en las formas de racionalidad que pueden sobrepasar o rebasar la institucionalidad vigente. Para la democracia compleja, la toma de decisiones no está sujeta al libre albedrío ya que ello genera una mayor complejidad y una creciente apertura de posibilidades, por lo que se trata de cerrar los caminos y los horizontes dentro de los mandatos e imperativos sistémicos.

²⁴"Ante todo se tiene que aclarar cómo la más reciente teoría sociológica de los sistemas, se ha liberado fundamentalmente de los precedentes presupuestos de las concepciones políticas y sociales anteriores: así que, según esta teoría, la humanidad de las instituciones políticas ya no se puede considerar de ninguna manera un objeto de discusión, un problema, como en el pasado. Con esto no viene menoscabada, de ningún modo, la referencia al hombre en su humanidad, sino que cambia radicalmente el modo de entender, de una manera conceptual, esta referencia." *Ibid.* Pág. 201.

Uno de los recursos interesantes que Luhmann presenta, en relación a la vitalidad de los sistemas, es cuando los considera como entidades flexibles y con capacidad de adaptación, lo cual permite que no se cierren, ya que ello puede ser un motivo de conflicto e insatisfacción que conduce a la incapacidad para sobrevivir. Este carácter adaptativo y mimético del sistema, deja entrever que los sistemas deben de tener la capacidad de adaptarse a cualquier entorno y circunstancia. Si ello no ocurre así, en el entorno se empiezan a crear condiciones medioambientales negativas que perjudican y no permiten la correcta autoproducción y autorreproducción del sistema. Por eso la semejanza y la diferenciación están abiertas a las condiciones que se presentan y a la evolución misma de los sistemas.

En todo caso, la visión luhmaniana permite concebir que el sistema puede estar abierto a cualquier circunstancia, es más, debe tener la capacidad de prevención y de creación de nuevas condiciones pero, sobre todo, el sistema complejo debe crear una selección coaccionada de modo que las irrupciones y emergencias inesperadas sean imposibles. En los sistemas autoritarios la demanda se encuentra contenida y regulada por el poder vertical; en la democracia compleja, el sistema presenta la centralidad decisiva de manera que la selección debe darse dentro del universo de lo posible. La sociedad autoritaria inhibe la petición ciudadana y retrae la expresión subjetiva, en tanto el sistema autoritario-eficiente conforma una ciudadanía pasiva y conformista. En la visión luhmaniana, el sistema conforma un nuevo poder coactivo que produce objetividad y normalidad y habitua a su entorno a que toda diferenciación se traslade hacia el sistema. Toda producción nueva y original debe trasladarse hacia la complejidad sistémica como universo cristalizado y objetivado.

Luhmann concibe al hombre como parte del entorno, como condición medioambiental del sistema. Es un componente más, un integrante más del entorno, sin centralidad ni relevancia, de modo que por ello el humanismo fenece y se vuelve anacrónico. La visión luhmaniana sería una proyección de sistemas como entidades que materializan y cristalizan la experiencia y vivencia social y que son la base de la continuidad y de la existencia misma de la actividad social. Dichos sistemas deben de ser de tal complejidad y tal autorreferencia que puedan prescindir lo más posible de toda contingencia y emergencia inesperada e inusual. Es por esto que la tecnocracia como gobierno de especialistas se inserta dentro de la visión sistémica radical ya que los sistemas complejos sólo pueden ser administrados, perfeccionados y conservados por cuerpos de especialistas y de avezados en el conocimiento sistemático. El margen de acción del gobernante se reduce a una función gerencial y administrativa, ya que el gobierno de los sistemas, a diferencia del gobierno de los hombres, se inserta en una racionalidad política cristalizada e instituida del cual no puede proceder ninguna improvisación u ocurrencia. Al igual que el gobierno de las leyes, el gobierno del sistema es un gobierno de ejercicio político acotado, pero se diferencia del gobierno de las leyes en tanto produce una creciente diferenciación entre sistemas y entornos que reproduce cuerpos de especialistas que hacen languidecer la igualación jurídica que el gobierno de las leyes garantizaba.

Luhmann no le da centralidad a la tecnocracia ya que considera que el hombre ocupa un papel medioambiental y que el mismo sistema tiene que autoproducirse y autonomizarse de modo que el factor humano sea considerado como un elemento no relevante. En cualquier máquina y aparato complejo y sofisticado, el grado de error y de posibilidad de falla humana es mínima, en tanto la información sistematizada en el aparato logra producir la mayor parte del funcionamiento normal de éste, de modo que el accionar humano es cada vez más simple para su operación y su accionar. Pero no ocurre así para la creación del mismo aparato. La función directiva y creativa se sigue manteniendo como importante en la producción y generación de los sistemas; a no ser que se piense que éstos alcancen tal autonomización que por la misma robotización, se instauren formas sofisticadas de resolución de demandas. Queda claro que cuando Luhmann se refiere al hombre como parte del entorno, se refiere al hombre demandante y al votante potencial, pero no es clara la relación que se establece entre el gobierno tecnocrático como gobierno sistemático administrado por hombres y sobre todo lo que sería la producción de sistemas y la capacidad de respuesta ante la complejidad de las sociedades. Si el hombre se mantuviera dentro de los marcos medioambientales, el sistema debía generar formas de inteligencia artificial que deberían superar toda forma de inteligencia humana que produjera tal nivel de complejidad que pudiese condenser la capacidad de resolución del sistema. En todo caso, la visión luhmaniana apunta hacia el gobierno sistemático de los técnicos, hacia la administración total y la superación de la política desde la organización sistémica de la voluntad pública. El único vínculo que mantendría la democracia sistémica con la tradición cultural democrática, es que la selección política no corresponde a la sangre ni al espíritu, sino a una estructura flexible de toma de decisiones, y que la elección existe después de la selectividad sistémica.

7.3.- El Estado sobrecargado.

La democracia moderna está intrincada con la lucha social y con la participación política de los trabajadores asalariados. Por más que el discurso ciudadano trate de abstraer la condición específica de los conflictos sociales y pretenda construir una individualidad genérica alejada de las circunstancias reinantes en la vida productiva y en la actividad cotidiana de los ciudadanos, la formación de la sociedad democrática se entrelaza en sus contradicciones y en sus posibilidades con el futuro de la lucha social y con la articulación de los proyectos democráticos desde la organización social de los trabajadores. Si bien la democracia rebasa la lógica clasista y por ende la discusión económica y estructural sobre el poder, no se puede evadir la problemática clasista dentro de los parámetros de la democracia actual. La lucha de clases marcó el siglo XIX y, la conquista del sufragio universal y la extensión de la ciudadanía política están vinculadas a ella, desde la experiencia de los cartistas ingleses hasta la lucha electoral de la socialdemocracia europea de fin del siglo pasado.

La misma postura consejista nacida de la revolución de Octubre, considera que la democracia instituida desde la base de la actividad productiva es una alternativa

ante el despotismo fabril. El dilema reforma y revolución que permeó la discusión dentro del movimiento obrero y de las fuerzas revolucionarias, consideraba que la democracia verdadera sólo se realizaría en la medida que se cambiara la forma productiva imperante, de modo que la democracia era un acercamiento hacia la socialización del poder y de la producción, aunque sólo la ruptura revolucionaria garantizaría una realización plena de la democracia. Entre la democracia formal y la democracia proletaria se podía establecer una línea de continuidad en la vertiente reformista o una línea discontinua (en la visión revolucionaria), pero la democracia era ya un marco de referencia para la conformación de formas de poder socializado.

La difusión del poder creó a lo largo del siglo XX, no sólo un redimensionamiento del poder con su omnipresencia y su extensión, sino también una sociedad centrífuga en la medida que las fuerzas sociales han presentado demandas y peticiones que atraviesan los Estados modernos y han terminado por saturarlos y determinarlos desde los conflictos y las luchas sociales. Si bien la teoría del derrumbe demostró su inviabilidad y la visión del sujeto revolucionario como potenciación del cambio presentó resultados no halagadores, el conflicto social y la determinación de clase ha definido la vida de los Estados modernos. Paramio ha señalado como la fuerza de trabajo y su organización como clase en partidos y sindicatos, ha configurado una política social que no es sólo una creación del Estado actual, sino acuerdos tácitos de concesión para la subsistencia y reproducción del sistema actual²⁵. La socialdemocracia ha simbolizado dicha situación, ya que si bien ha expresado la inserción e incorporación de la clase obrera en los marcos del sistema capitalista, ello lo ha hecho sobre la base de que ha atravesado virtualmente la política moderna por sus intereses. Poulantzas realizó un cambio en su visión de la autonomía relativa del Estado, cuando concebía que el Estado moderno no sólo presenta un proceso de autonomización con relación a las clases sociales, sino que expresa una condensación de fuerzas sociales y políticas. El Estado deja de ser visto como instrumento político de la clase dominante y es concebido como Estado-correlación de fuerzas y conflictos sociales²⁶.

En algunas opiniones de autores derivacionistas, el Estado adquiría un carácter de

²⁵"En los países capitalistas desarrollados la historia del movimiento obrero es la historia de la creciente construcción de un poder social, poder que aún hoy, en plena crisis general, no ha sido destruido. Si no nos encerramos en la hipótesis revolucionaria ni aceptamos por más tiempo la naturaleza socialista de los regímenes posrevolucionarios, bien podemos tratar de centrar el proyecto socialista sobre la realidad de una tendencia al creciente poder de los trabajadores de las sociedades avanzadas." Paramio, Ludolfo. *Tras el diluvio*. Pág. 45.

²⁶"Pero el Estado no es pura y simplemente una relación, o la condensación de una relación; es la condensación *material y específica* de una relación de fuerza entre clases y fracciones de clase." Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. Pág. 155.

capitalista colectivo, de modo que la visión instrumental del Estado como gerente político de la clase dominante daba su sitio a la concepción del Estado como cerebro colectivo de los capitalistas. En tanto los capitalistas tendían a la anomia y a la incapacidad para ofrecer una visión de conjunto de la clase hegemónica, el Estado da cohesión y unifica a los capitalistas privados, ya que es el momento colectivo y organizado de la clase capitalista²⁷. El Estado sería el momento más preclaro en la reproducción del capitalismo organizado. Los derivacionistas, al igual que Poulantzas, discuten en la era del Estado benefactor y del Estado asistencial. La diferencia que presentan con Poulantzas es que conciben el Estado desde la lógica pura de determinaciones categoriales y la presencia de las luchas sociales y populares dentro del Estado no adquiere la dimensión que tiene en un poder estatal visto como una construcción desde arriba y desde abajo, multidireccional y difuso. Poulantzas reconoce su deuda con Foucault para quien el poder es relacional y no es reducible a una entidad física determinada. La omnipresencia del poder es la puerta que permite entender que la sociedad democrática conforma formas de poder estatal, donde se manifiesta la presencia de los de abajo en los vehículos mismos del poder central. El Estado benefactor no es sólo un programa reformista y gradualista como contención y mediatización de los conflictos sociales, también es la forma que adquiere la correlación de fuerzas y la opresión-resistencia dentro las instancias centrales del poder estatal.

El capitalismo organizado ha logrado captar las crisis y moderar los conflictos, no sin tener que llevar hasta el corazón mismo de la dominación política la conflictualidad y la complejidad de la sociedad moderna. Se ha conformado así todo

²⁷ "El trabajo de ciertos marxistas de la escuela llamada 'lógica del capital', centrada en la Universidad Libre de Berlín, es particularmente importante en este contexto. Han tratado de derivar de la forma general del Estado capitalista, como también sus funciones principales, del modo puro de producción capitalista y de sus condiciones de existencia. En el nivel más general de abstracción argumentan que la separación del Estado y de la sociedad civil característica de las formaciones sociales burguesas brota de la naturaleza de la producción generalizada de mercancías. Porque no solamente es tal separación posible bajo la producción capitalista (porque el trabajo excedente es apropiado en la forma plusvalía realizada a través del intercambio formalmente libre en el mercado más bien que a través de coerción no económica), sino que también es necesaria, porque una institución que no esté inmediatamente subordinada a las fuerzas del mercado es requerida para proveer aquellos requisitos generales de la acumulación de capital como un todo que son inapropiados o imposibles de asegurar por parte de cualquier capital particular que compite. Así, en la medida en que no es un capitalista concreto sino una institución política definida que corresponde a las necesidades comunes del capital, el Estado es un capitalista colectivo ideal (Altvater, 1973, *passim*)."
Jessop, Bob. Teorías recientes sobre el Estado capitalista. *Críticas de la economía política* # 16/17. Historia y teoría del Estado. Págs. 198-199.

un espacio desmercantilizado que se agrega a las zonas no mercantilizadas aún²⁸. El Estado benefactor se había sustentado en el compromiso de clases y en la captación del conflicto social. El Estado gendarme como protector de los derechos de los propietarios había quedado atrás y el Estado social reflejaba un compromiso de clases que politizaba el conflicto económico y conformaba áreas que escapaban a la lógica de subsunción del mercado y del capital. La protección social en materia educativa, salud, transporte, desempleo, seguridad y prestaciones sociales, eran espacios de desmercantilización donde la economía se estrellaba, y el compromiso social creaba una isla socializante dentro del mar de relaciones mercantiles y capitalistas. El Estado era la base de la protección y la ampliación de dichas esferas desmercantilizadas. Su existencia no era sólo una concesión a la lucha de los trabajadores o de los desposeídos, también era desde la óptica del capital colectivo una necesidad política y hasta económica para la reproducción del capital. El Estado benefactor garantizaba la existencia de áreas alejadas de la subsunción que facilitaban la subsunción misma. El Estado salvaba al capital en su conjunto del adiestramiento o de la salud y seguridad laboral. De igual modo, el Estado social podía abaratar costos de producción en la medida que protegía el transporte o áreas estratégicas de las economías nacionales.

El Estado benefactor ocupó toda una parte de la historia del conflicto social del siglo XX, donde el poder central captó la conflictualidad de la sociedad capitalista

²⁸- La contradicción interna en la producción estatalizada de bienes y servicios es de forma y contenido. En virtud de su origen y contenido funcional, la meta de dichas organizaciones es crear opciones de intercambio tanto para la fuerza de trabajo como para el capital. En virtud de su *modus operandi* administrativo formal, se hallan exentos de las relaciones mercantilizadas; los valores de uso se producen y distribuyen sin ser controlados y dominados por valores de cambio. Esto tiende a abrir estos organismos estatales a demandas que a veces (como sucedió con la revuelta estudiantil) se dirigen contra la propia forma mercantilizada, así como contra un aparato estatal que se percibe al servicio de dicha forma. Expandiendo los servicios sociales y la inversión en infraestructura, el Estado no sólo exacerbó los síntomas de la crisis fiscal, sino que se convierte en foco de conflicto sobre el modo en que deberían usarse los recursos sociales. El Estado no se convierte tanto en una fuerza de cambio social y progreso social, según pretenden los reformadores liberales, como en arena de una lucha creciente; suministra el modo rudimentario de una organización de la vida social liberada de la forma mercantilizada, pero sin lograrse poner a la altura de la promesa implícita en ese modelo. Las instancias estatales proyectan una imagen de sí mismas donde se sugiere que valores de uso como educación, conocimiento, salud, seguridad social y otros ingredientes de una vida 'decente' son el propósito final de sus medidas y políticas. La experiencia de que esta imagen es falaz -y que el Estado no produce todos esos servicios para satisfacer las necesidades correspondientes, sino sólo en la medida requerida para mantener en movimiento el universo de bienes con sus implícitas relaciones explotadoras de producción- debe causar conflictos específicos y actitudes de frustración ante 'falsas promesas'." Offe, Claus. *Contradicciones en el Estado de bienestar*. Págs. 132-133.

y liberó al mercado de un conjunto de actividades ya no mediadas por la economía. La politización de la economía funcionó en tanto amortiguó el conflicto social, pero llevó su contradicción al interior del mismo Estado benefactor. Generó efectos autoparalizantes que sólo han sido revertidos desde la nueva invención del mercado y del individuo exacerbado. El Estado aparecía como una auto-obstrucción del mercado capitalista con su consiguiente crisis política²⁹. Así como la economía fue mediada por la política social y la forma de hacer economía keynesiana era generando demanda, de modo que era una economía activa y creadora de nuevas necesidades y expectativas, en su momento se convirtió en un obstáculo para la reproducción del sistema capitalista en la medida que conformó Estados ineficientes y parasitarios. La obstrucción de la economía por el Estado social generó la crisis fiscal del Estado y la ruptura del ciclo productivista y eficientista en que se sustentaba el capitalismo liberal. La economía estaba determinada por la política social y por el conflicto de clases, de modo que no podía realizarse plenamente. Si bien el Estado benefactor abrió un período de compromiso de clases y de convergencia de intereses y por ello logró garantizar todo un ciclo reproductivo de un capitalismo organizado y moderado, a la larga tornó ineficiente y antieconómico al Estado improductivo.

Offe ha señalado cómo el asalto al poder de la derecha y los nuevos conservadores se sustentó en la crítica al Estado benefactor y en el programa para su desmantelamiento³⁰. Ello implica la desestructuración de las colectividades y de

²⁹"Si bien la hipótesis de que la regulación estatal posee un efecto de auto-obstrucción requiere claramente más pruebas empíricas para resultar plausible, suministra un marco conceptual para una teoría de la crisis política. Esta teoría amplía el campo de visión de las teorías tradicionales de la crisis económica en la medida en que ya no retrotrae los orígenes de las crisis a la dinámica de la esfera de producción exclusivamente. En vez de ello, explica las crisis haciendo referencia a la incapacidad del sistema político para prevenir y compensar crisis económicas. En forma resumida, esta incapacidad proviene de imperativos auto-contradictorios de política estatal: si bien debe organizar las consecuencias sociales disfuncionales de la producción privada, se supone que la política estatal no debe lesionar el primado de la producción privada. Sin embargo, si la política estatal quiere ser correcta se ve forzada a apoyarse sobre medios que violan la relación capitalista dominante o minar las exigencias funcionales -la legitimidad y la competencia administrativa- de la propia regulación estatal." Offe, Claus. *Ibid.* Pág. 71.

³⁰"La aguda recesión económica de mediados de los años setenta ha producido un renacimiento intelectual y políticamente poderoso de neo-*laissez faire* y doctrinas económicas monetaristas. Esas doctrinas equivalen a una crítica fundamental del Estado del Bienestar, que se considera la enfermedad de aquello que pretende curar; en vez de armonizar los conflictos de una sociedad mercantil, los exagera e impide que las fuerzas sociales de paz y progreso (a saber: las fuerzas del mercado) funcionen de modo apropiado y benéfico. Se dice que esto es así por dos razones principales. En primer lugar, el aparato del Estado del Bienestar impone una carga fiscal y normativa al capital que equivale a un

las semejanzas e identidades que conformaban la organización social del trabajo³¹. El discurso ciudadano, de hombres genéricos e individualistas que superan la parcialidad del punto de vista de clase y de la agregación colectiva, fue un puntal importante del discurso de la nueva derecha. En realidad los últimos movimientos democratizadores han recibido un estímulo importante del imaginario que los nuevos conservadores han impulsado, aunque en realidad los ha rebasado y ha puesto la lucha democratizadora más allá del individualismo y de la reinvolución del mercado y de las mediaciones de la materialidad social (el poder y el dinero). La izquierda ha entrado en crisis porque el discurso revolucionario y maximalista se había visto desplazado por el ascenso y la funcionalidad de los Estados benefactores y la socialdemocracia y la visión gradualista y reformista se ha quedado sin sustento programático, ya que ha avalado la ineficiencia y la incapacidad administrativa de la conflictividad de la sociedad burguesa. Entre el maximalismo y la socialdemocracia, la izquierda se quedó desnuda e incapacitada para enfrentar las nuevas circunstancias. La nueva derecha con un discurso realista y crudo ha reconstruido los lazos deteriorados de la cultura económica y sobre ellos ha reconfigurado una alianza de los más fuertes y los más capaces, sobre las espaldas de millones de débiles y desprotegidos.

La producción de subjetividad que se vinculó a la economía keynesiana como producción de demandas y de expectativas, ha sido revertida por la actual política

desincentivo para la inversión. En segundo lugar, y al mismo tiempo, el Estado del Bienestar garantiza pretensiones, títulos y posiciones de poder colectivo a trabajadores y sindicatos que equivalen a un *desincentivo para el trabajo*, o al menos para un trabajo todo lo duro y productivo como el impuesto bajo la égida de fuerzas mercantiles no reprimidas. Tomados conjuntamente, ambos efectos conducen a una dinámica de crecimiento declinante y crecientes expectativas, de 'sobrecarga en la demanda' económica (conocida como inflación) y a una sobrecarga en la demanda política ('ingobernabilidad'), que cada vez pueden satisfacerse menos por medio de la producción disponible." Offe, Claus. *Ibid.* Págs. 137-138.

³¹"Mi tesis es que el Estado del Bienestar, tal como lo conocemos -como un gran logro de las sociedades europeas occidentales de postguerra- está perdiendo rápidamente su apoyo por esas razones de cambio estructural, y que este desarrollo no puede explicarse plenamente por argumentos de crisis fiscal y económica, ni por argumentos políticos que subrayen el ascenso de élites e ideologías neoconservadoras; y que tampoco puede deshacerse mediante llamamientos morales a la justicia y legitimidad de instituciones sociales existentes. Lo que deja tras de sí este proceso de desintegración estructural es una pauta interpretativa que desconfía profundamente de los programas sociales como 'bienes públicos' y que en vez de ello tiende a descifrar tales políticas en términos de ganancias y pérdidas, explotación, parasitismo, redistribución y así sucesivamente, esto es, en categorías individualistas de 'hombre económico', cuyas consecuencias al nivel de la conducta resultan captadas y predichas óptimamente por la teoría de la elección racional." Offe, Claus. *Ibid.* Pág. 201.

contraccionista que reinstituye normalidad y pasividad política y ciudadana. La nueva derecha encontró en el desmantelamiento del Estado benefactor su programa político y económico de varios años. Se establece una contraposición entre la seguridad colectiva, y la justicia social con el componente liberal del Estado moderno³². Se trataba de reducir complejidad y en particular de disminuir la demanda que se expresa en la economía en la idea de la inflación y en la política en el tema predilecto de la nueva derecha, la ingobernabilidad. El Estado se encontraba sobrecargado de demandas y expectativas, saturado en lo económico y en lo político y cada vez más incapacitado para responder a la lógica productivista de la sociedad económica. El Estado se encontraba obstruido y autoparalizado lo que lo llevó a ser disfuncional para el requerimiento del capitalismo. El Estado benefactor fue perdiendo su connotación de capital colectivo para terminar atravesado e imbuido de la lucha social.

El Estado sobrecargado como Estado con escasa legitimidad y con dudosa eficiencia, fue el fundamento sobre el que se presentó el ataque de la derecha a los espacios colectivos. Conjunta legitimidad y eficiencia es uno de los objetivos de los Estados modernos³³. Pero ello es complejo, ya que les subyace la

³² "Al principio de los ochenta, buena parte del discurso dominante sobre los problemas y desarrollos futuros del Estado del Bienestar se concentró en el supuesto antagonismo entre el aspecto de la seguridad civil colectiva del Estado (esto es, del Estado del Bienestar) y los aspectos *liberales* del Estado (esto es, su garantía de propiedad privada, relaciones contractuales de mercado y, por tanto, de una economía capitalista). Este discurso, donde prevalecen las perspectivas filosóficas y políticas de la derecha neoconservadora y liberal, postula que el Estado del Bienestar se ha convertido en una carga demasiado gravosa para la economía, cuyo potencial de crecimiento y competitividad padecen los excesivos costos y rigideces impuestos al mercado por medidas de bienestar y seguridad social organizadas estatalmente. Por otra parte, esas teorías, predicciones y especulaciones alarmistas encuentran la oposición de argumentos y criterios programáticos de la izquierda democrática, sindicatos y partidos y gobiernos socialdemócratas y socialistas de Europa occidental..." Offe, Claus. *Ibid.* Pág. 171.

³³ "No es a primera vista obvio a cuál de esas dos perspectivas estratégicas de la teoría social pertenece la dicotomía 'legitimidad *versus* eficiencia'. A un nivel descriptivo, podemos alegar que mantener tanto legitimidad como eficiencia es una tarea primordial de los modernos regímenes democráticos y que diversas ramas e instituciones del sistema político se especializan en suministrar uno de esos prerequisites funcionales. Cabe alegar que lograr legitimidad y lograr eficiencia son funciones separadas del proceso político, aunque ejecutadas simultáneamente; esto es lo que Edelman ha analizado como aspectos 'simbólico' e 'instrumental' de las agencias estatales. Desde un nivel más teórico, cabe decir que la necesidad de poner en práctica simultáneamente ambas funciones tiende a causar ciertas deformaciones y tensiones que en los sistemas políticos deben resolverse mediante estrategias capaces de reconciliar ambos requerimientos. Por ejemplo, el científico social alemán Fritz Scharpf ha alegado que los obstáculos reales y más importantes

contradicción. La nueva derecha ha priorizado la eficiencia y con ello pretende reconformar el principio de legitimidad. El trabajo colectivo, organizado y socializado como expresión de una fuerza que se manifestaba y logró penetrar la política social estatal, debía ser desagregado y segmentado. La reinversión del individuo ciudadano y del mercado eran un retorno al siglo XIX pero teniendo por delante un entramado de acuerdos tácitos y poderosos que debían ser desmantelados hacia abajo. La política social dejaría de ser sustantiva para tornarse compensatoria. La reconstitución de verticalidad y jerarquización genera la nueva fundamentación del poder autoritario, de modo que los nuevos excluidos y desamparados podrían lograr la gracia gubernamental, pero no como expresión de demandas y peticiones sino como otorgamiento de una gracia del poder estatal, lo cual le garantizaba una nueva legitimidad. La inversión elitista y luhmaniana es ilustrativa, ya que mientras en el momento de la proliferación de las demandas la sociedad era la peticionaria y sobre ella actuaba el sistema y el poder central, en la reconformación de verticalidad y con el Estado social desmantelado es la gracia sistémica como otorgante de productos hacia los hombres-pasivos lo que garantiza la legitimidad del sistema autoritario.

En todo esto existe una invención que va más allá de fuerzas poderosas e irreductibles de la realidad. El programa de la nueva derecha es una forma de utopía negativa, de dis-utopía desoladora, de sistemas complejos y sofisticados que subsumen la condición humana y transforman al hombre en máquinas, autómatas y robots, como momentos del entorno al servicio de macrosistemas todopoderosos y opresivos. El vínculo social es realizado por los mismos sistemas como encarnación del mundo material y cristalizado y, por tanto, la reproducción de todo vínculo social depende de la existencia de los sistemas y de su capacidad de autoproducción. Ese es el ideal de la tecnocracia y la barbarie tecnológica, de la recaída que la civilización puede experimentar. Pero dicho programa donde se proyectan realidades complejas y se simplifican, es irrealizable, en la medida que el capitalismo presenta tendencias contradictorias y autoparalizantes que obstruyen la realización plena del antiparaiso tecnocrático. El mercado y la libertad de competencia son invenciones en momentos en que la protección se garantiza para los más fuertes y los más poderosos y se impone hacia abajo como un mecanismo de disciplina y normalización social. Y hacia los más desamparados y desprotegidos, los mecanismos compensatorios son instituidos como formas que legitiman el poder jerárquico. Los más desamparados y desconsolados llegan a ver en las políticas compensatorias medidas salvadoras que surgen de lo alto. El sujeto demandante y peticionario se ve obstruido por el sujeto pasivo-contemplativo que es premiado por el nuevo poder vertical mitificado, ya que refuerza los mecanismos

a la actividad eficiente de los gobiernos residen en la presión institucionalizada y fragmentada de exigencias específicas a las que deben ceder para mantener su base de legitimación y apoyo popular. Otros autores alegan que se hace cada vez más difícil encontrar una solución a este dilema, justamente porque los valores necesarios para la conducta eficiente del gobierno (como racionalidad instrumental y disciplina intelectual) se ven subvertidos y paralizados por tendencias culturales 'irracionales'.¹ Offe, Claus. *Ibid.* Pág. 118.

de obediencia.

La democracia ha sido un factor generador de la sobrecarga del Estado, ya que ha elevado a la política a millones de hombres y mujeres, a subjetividades nuevas que en los dos últimos siglos han irrumpido en la escena pública y han conformado nuevas visiones del mundo, desde la actividad en el demos hasta el redimensionamiento de la vida cotidiana como un espacio de reconstitución de identidad. A su vez, la nueva derecha ha concebido que la democracia ciudadana era una opción ante la política social y colectiva que el Estado benefactor había conformado. Offe señala cómo la teoría de la acción racional, con su reconstitución de la individualidad, se contraponen a la creación de bienes y espacios públicos³⁴. La nueva derecha inventó el redimensionamiento de la ciudadanía política como una manera de retraer al individuo hacia la esfera privada y reducir el espacio de lo público. Escindir economía y política, autonomizar e independizar los sistemas, es coherente con la reconstitución de la esfera pública y privada como espacios delimitados. La política debía salir de la fábrica y de la actividad productiva. La ciudadanía como un espacio público era un momento de la democracia, en tanto el resto de las esferas sociales debían ser sustraídas de la politización y de la democratización. La economía y la esfera privatista, que imbuiría la mayor parte de la actividad humana, debían ser reconstituídas sobre los códigos de la verticalidad y el autoritarismo.

El neoconservadurismo no atacó sólo desde la economía, ya que desde el espacio privado donde se habían presentado síntomas singulares de agotamiento de la moralidad y la eticidad imperantes, ha tratado de revitalizar valores y tradiciones

³⁴ "El caso del ataque democrático liberal-conservador al Estado del Bienestar se reconstruye fácilmente usando la teoría de la elección racional. Como sabemos por la teoría de la acción colectiva de Olson, no hay razón natural para que un bien público se produzca, incluso aunque pueda mostrarse que es de interés para cada miembro individual de una (amplia) colectividad. Pues más que contribuir a la producción del bien público, la opción más razonable para el individuo racional es dejar que todos los demás lo paguen, mientras el individuo 'chupa rueda' de los esfuerzos ajenos sin contribuir personalmente. Mientras los beneficios provenientes de los bienes no puedan limitarse a quienes han contribuido efectivamente a su producción, chupar rueda es una estrategia racional desde el punto de vista de maximizar la utilidad individual. Esto es así por tres razones: primero, porque la contribución propia al bien sería tan mínima como para no implicar diferencia real (en un grupo 'amplio') a los efectos de que fuese producido. Segundo, porque el bien está disponible de hecho como bien 'público', esto es, libre de cargas para sus consumidores individuales. Tercero, porque los actores individuales pueden tener razones, de acuerdo con su percepción de las propensiones e inclinaciones de otros actores, a sospechar que estos últimos no cooperarán en el futuro relevante, lo cual convertiría la posición del actor original en 'parásito' (*sucker*). Como todos esperan que los otros contribuyan al bien, una secuencia combinada determina que ese bien no será producido, aunque resulte colectivamente beneficioso." Offe, Claus. *Ibid.* Pág. 187.

arcaicas y anacrónicas. La moral autoritaria se ha resignificado a la luz del tiempo de la cultura cínica. En ese sentido, la democracia como ciudadanía y desestructuración de identidades colectivas, trataba de llevar al individuo a una actividad pública limitada a la elección de élites y gobernantes. La reinvención de la democracia ha resultado un tiro por la culata para la nueva derecha, ya que en tanto el programa desmantelador llega a su fin, las oleadas democratizantes se convierten en fuentes de abreviación de la creación de nuevas realidades políticas. La crisis de la política representativa y el alejamiento de la ciudadanía de los partidos tradicionales que empujan hacia la formación de partidos y movimientos ciudadanos que escapan a la visión complaciente de la democracia estable, es una fuerza volátil que resulta peligrosa e irruptiva para la nueva derecha y los nuevos conservadores. Hasta ahora la presencia de los medios de comunicación y de control han permitido que las emergencias ciudadanas se den dentro de los marcos de figuras sistémicas, como Perot o Fujimori, pero la inconformidad y el malestar ciudadano nos indican una crisis profunda de la política electoral, que deja entrever que la forma actual de las democracias legales es insuficiente para captar el potencial ciudadano democratizante que subyace en las sociedades complejas. Toda una vertiente de autores conservadores le han dado centralidad al tema del orden y del control y superación de la ingobernabilidad y con ello han apuntado hacia algo que es cada vez más evidente, que la derecha tiene una visión mutilada y estrecha de la democracia³⁶. Dicha mutilación es creciente y en tanto el

³⁶ "El 'orden político' que se menciona en el título de este libro es un objetivo, no una realidad. En consecuencia, las páginas que siguen abundan en descripciones de violencia, inestabilidad y desorden. En tal sentido, esta obra se parece bastante a las que afirman ocuparse del 'desarrollo económico', pero cuyos temas son en realidad el atraso y el estancamiento económicos. Se supone que los economistas que escriben sobre desarrollo económico son partidarios de él; de la misma manera, este libro tiene su origen en mi preocupación por la estabilidad política. Me esfuerzo en él por sondear las condiciones en que pueden alcanzarse esa meta -hasta cierto punto- las sociedades que experimentan cambios económicos y sociales veloces y desordenados. Los indicadores del desarrollo económico, por ejemplo el producto bruto nacional per cápita, son bastante conocidos y aceptados. Los del orden político, o los del desorden, como la violencia, los golpes de Estado, las insurrecciones y otras formas de inestabilidad son también razonablemente claros e inclusive cuantificables. Así como los economistas analizan y discuten, dentro de su especialidad, las condiciones y medidas políticas que promueven el desarrollo económico, así también los expertos en ciencias políticas deberían tener la posibilidad de elegir como tema de investigación y discusión el análisis de los medios y formas de promover el orden político, aunque existan entre ellos discrepancias acerca de lo aceptable y legítimo de esta meta. Así como el desarrollo económico depende, en alguna medida, de la relación entre las inversiones y el consumo, el orden político está sujeto en parte a la relación entre el desarrollo de las instituciones políticas y el ingreso en ellas de nuevas fuerzas sociales. Por lo menos ese es el encuadre que he adoptado aquí para tratar el problema." Huntington, Samuel. El orden político en las sociedades en cambio. Pág. 11.

programa de la utopía negativa se realiza las fuerzas de la democracia avanzada pueden ser el fundamento y la base para la construcción de formas civilizatorias más humanas y justas.

CONCLUSIONES

1.- El proyecto utópico de la comunicación democrática.

El programa tecnocrático y su manejo de la democracia sistémica y compleja es toda una perspectiva de crecimiento material e institucional, en tanto el horizonte de posibilidades se ve estrecho y muy delimitado. El derrumbe del socialismo real ha generado el deshielo de los conflictos internacionales y ha incidido hacia la apertura de fronteras y la comunicación. La crisis de las ideologías que había sido visualizada por ideólogos norteamericanos desde fines de los cincuenta, sólo ha alcanzado un momento de relevancia en cuanto las definiciones ideológicas han dejado de tener peso y las opciones se reducen a una central que presenta variantes y matices, y en torno a la cual se reagrupan los múltiples problemas y realidades irresueltas. La democracia real se vuelve más hegemónica y la centralidad que adquiere hace que todo gire en torno a su existencia y reproducción.

La utopía ha perdido toda la carga de apertura de posibilidades que tenía. Las utopías negativas y tecnocráticas de Orwell o Huxley se vuelven viables en la medida que la selección de posibilidades se reduce por los imperativos sistémicos. El programa tecnocrático no se reconoce en la utopía negativa y antiparadisiaca. Se presenta como la negación misma de toda utopía en tanto ésta significa lo imposible y lo imaginable. El programa tecnocrático se sustenta en lo fáctico y en la recuperación enaltecida de un horizonte delimitado y estrecho de realidad. El programa tecnocrático como utopía negativa es más propio de una *dis-utopía*, en tanto la mente y la actividad humana se determinan por el crecimiento de la complejidad sistematizada.

Ha sido común de la cultura racional fuerte el rechazo a la utopía y a la imaginación. El postulado mismo de la razón fuerte y el enaltecimiento de la dimensión empírica y fáctica como espacio de comprobación y verificación de las teorías y proyectos, ha hecho que la utopía se retraiga al campo de la fantasía y de las imágenes ensoñadoras. La razón occidental, en tanto ejercicio de la lógica como dominación cultural, desacralizó y objetualizó la naturaleza y la sociedad. La razón se construyó como un triunfo ante la fe y la certeza absoluta. La base de la razón occidental está en la duda cartesiana que implicaba el ejercicio escéptico ante todo el discurso dominante y su reconstrucción desde el logos y la fundamentación de lo afirmado. Por eso la razón occidental ha encontrado en la comprobación fáctica la prueba de validez de un discurso. La ciencia dominante y la razón occidental es dis-utópica como negación de la utopía o como utopía negativa. Es afirmación de mundo objetualizado y rechazo de fantasías creadoras. Así se ha presentado en la visión simplista del positivismo, del neopositivismo y del conductualismo.

Pero la ciencia ha dejado vivas una serie de contradicciones. En primer lugar, la ciencia normal se ha guiado por criterios de verificación empírica que corresponden

a prismas o paradigmas predominantes¹. De manera que la facticidad misma sólo es posible varía a partir de un cristal teórico, conceptual y comprensivo del mundo. No hay objetualidad como referente externo de la subjetividad humana, así como tampoco existe la pureza o neutralidad investigativa del sujeto cognoscente. La crisis de la epistemología ha reflejado las tensiones en que se sustenta el discurso científico. En segundo lugar, los momentos revolucionarios de ruptura de la normalidad, dentro de la historia de la ciencia se vinculan a la apertura de horizontes donde la imaginación, la intuición y otra formas de supuesta irrationalidad (como ruptura con el logos hegemónico), han presentado una situación revolucionaria que ha permitido la apertura de nuevos horizontes en la misma ciencia. La formación de la cultura científica moderna se presenta como superación de una forma de logos que la cientificidad hizo aparecer como irracional, pero que a su vez se presentó como discontinua y como subversión intelectual. Los grandes científicos de la humanidad construyeron su logos a partir de múltiples intuiciones y aproximaciones que no correspondían al logos imperante².

¹"Pocas personas que no sean realmente practicantes de una ciencia madura llegan a comprender cuánto trabajo de limpieza de esta especie deja un paradigma para hacer, o cuán atrayente pueda resultar la ejecución de dicho trabajo. Y es preciso comprender esos puntos. Las operaciones de limpieza son las que ocupan a la mayoría de los científicos durante todas sus carreras. Constituyen lo que llamo aquí ciencia normal. Examinada de cerca, tanto históricamente como en el laboratorio contemporáneo, esa empresa parece ser un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexible que proporciona el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros." Kuhn, Thomas. La estructura de las revoluciones científicas. Págs. 52-53.

²"Examinando el registro de la investigación pasada, desde la atalaya de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos. Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Por supuesto, no sucede nada de eso: no hay transplatación geográfica; fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes. Sin embargo, los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente." Kuhn, Thomas. *Ibid.* Pág. 176.

El programa de la ciencia tecnocrática hace aparecer a la utopía como una postura fantasiosa e ilusa, pero el nexo de la utopía como reino de lo imposible con la estructuración de lo que ha sido posible, es más complejo de lo que las visiones reductivas hacen creer. La ciencia moderna se ha sustentado sobre criterios de objetividad y verificación, como un deslinde con la irracionalidad que la fe y la certeza absoluta habían generado en la cultura medieval. Descartes presenta una parte del programa científico que nos puede ubicar en el sitio donde la ciencia mantiene su relevancia como tribunal de la razón. Cuando se refiere al papel de la duda y la reflexión, del cuestionamiento y la crítica de la realidad fáctica y discursiva, Descartes presenta una de las diferencias nodales de una propuesta científica con la irracionalidad y con el pensamiento tradicional. Kuhn, de una manera lúcida, ha mostrado cómo muchas comunidades académicas sustentadas en la resolución de enigmas y rompecabezas de la ciencia normal reproducen la fe y la certeza absoluta de la misma manera que cualquier comunidad irracional y mítica³. La razón decae en tanto la certeza absoluta y la creencia profunda sustituye a la aventura del conocimiento y la especulación. En todo caso, habría que preguntarse donde está más viva la preocupación cartesiana por la razón, si en las comunidades académicas que hacen ciencia normal (y que pueden reproducir la irracionalidad de una comunidad tradicional) o en el científico revolucionario que mantiene viva la capacidad crítica del ejercicio de la razón y hasta se aleja de los discursos dominantes y de la objetividad imperante que lo hace acercarse a

³En uno de sus ensayos más sugerentes, Sir Karl remonta el origen de 'la tradición de la discusión crítica (la cual) representa el único modo practicable de ampliar nuestro conocimiento' a los filósofos griegos de Tales a Platón, que fueron quienes, a su juicio, estimularon la discusión crítica tanto entre escuelas como entre los componentes de cada escuela. La descripción que Sir Karl hace del pensamiento de los presocráticos es muy atinada, pero lo descrito no se parece en nada a la ciencia. Se trata más bien de la tradición de propuestas, contrapropuestas y debates sobre los fundamentos que, quizás excepto durante la Edad Media, han caracterizado a la filosofía y a gran parte de la ciencia social desde entonces. Ya en el período helenístico las matemáticas, la astronomía, la estática y las partes geométricas de la óptica habían abandonado este tipo de discurso para pasar a la resolución de rompecabezas. Otras ciencias, en número creciente, han experimentado desde entonces la misma transición. En cierto sentido, por poner cabeza abajo la opinión de Sir Karl, es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición a la ciencia. Una vez que determinado campo ha hecho esa transición, sólo se vuelve al discurso crítico en los momentos de crisis en los que las bases de ese campo están de nuevo en peligro. Los científicos solamente se comportan como filósofos cuando deben decidir entre teorías en conflicto. A mi juicio, es por esto por lo que la brillante descripción que hace Sir Karl de las razones para elegir entre sistemas metafísicos se parecen tanto a la descripción que hago yo de las razones para elegir entre teorías científicas. Intentaré mostrar brevemente que la contrastación no puede jugar un papel muy decisivo en ninguna elección." Kuhn, Thomas. *¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?*, en Lakatos, I. y Musgrave, A. (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Pág. 87.

dimensiones imaginarias y hasta utópicas.

En los primeros siglos de la formación del pensamiento científico era más necesaria la conformación de discursos objetivos y el alejamiento de las formas de la irracionalidad existentes. La diferencia entre razón y sinrazón era sencilla y fácil de detectar. El crecimiento del conocimiento racional, sus logros y sus implicaciones dejan entrever que, en los últimos años la lógica dominante y hegemónica ha entrado en retirada. La razón fuerte que nos llegaba de los países avanzados eran visiones esclarecidas como programas de un futuro inevitable. La cultura latinoamericana se sustentó en dicha alienación que generó una carga de neurosis muy poderosa. Pero la tradición latinoamericana es más susceptible de recuperarse con una valoración positiva la dimensión utópica y el reino de lo imposible, como formas de construcción de lo posible y de lo real. En Latinoamérica, la utopía presenta una dimensión epistemológica que, al menos en el pensamiento sistémico es considerada como perniciosa y subversiva. En una lectura luhmanniana la utopía nos presenta el crecimiento de complejidad e incluso la incapacidad del sistema para procesar aspiraciones, demandas o visiones que escapan a lo tangible y lo captable. Pero en otro sentido, la utopía es una dimensión conceptual que permite mantener viva la esperanza y el desarrollo futuro de otras opciones de vida y de existencia.

La utopía se instala dentro de la última de las crisis nodales de las sociedades de capitalismo tardío, como es la crisis motivacional, en la medida que el discurso utópico representa la creación desde la cultura y el pensamiento de otra base motivacional y existencial, de otro sentido de vida humana. Pero no toda utopía es viable o reivindicable, ya que la utopía como momento de aspiración y potenciación de un ideal a alcanzar debe presentar un sustrato real que la haga posible o viable, no ineluctable. Ahora mismo no me propongo una utopía como el reino de lo que nunca será posible, el cual está hecho de material inhumano o celestial, es decir, no hablaría de la utopía como de cualquier ocurrencia sino como la idealización del presente hacia un futuro que quizás no llegue a la perfección, pero al cual nos podemos acercar. La utopía de Huxley se está realizando progresivamente por haber sido pensada desde los contornos de la posible totalidad tecnocrática y, de igual modo, la utopía socialista o de democracia avanzada pueden verse como aproximaciones a realidades deseables y de alcance posible en cuanto exista el sustrato material que nos acerque a ella.

Castoriadis tiene razón cuando señala que ningún texto podría captar toda la esencia de la cultura universal, porque si ello fuera así se terminaría la historia de la cultura y del pensamiento⁴. Sería el fin de la reflexión, y los hombres que

⁴Esta misma idea, de la imagen de, es la que mantiene desde siempre la teoría como Mirada que inspecciona lo que es. Lo que intento aquí no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación, y esta elucidación, incluso si asume una forma abstracta, es indisolublemente de un alcance y de un proyecto políticos. Más que en cualquier otro terreno, la idea de teoría pura es aquí ficción incoherente. No existen lugar y

sobrevendrían serían administradoras y conservadoras de un estatuto conceptual y especulativo inmutable y eterno. De igual manera, ningún texto podría captar y describir tal cual la sociedad del futuro o la democracia que podríamos alcanzar hacia adelante. Sería una forma de totalitarismo intelectual tan pernicioso como lo ha sido la existencia de las *Sagradas Escrituras* o de libros apocalípticos que describen verdades eternas e inmutables de las cuales los hombres somos sólo agentes inconscientes de un destino trágico por inevitable. La propuesta de una democracia avanzada se instala más bien en romper formas de conocimiento cristalizado, mover sus límites y empujar a nuevas definiciones. La construcción intelectual de la democracia avanzada, consiste en develar las encrucijadas y los puntos nodales en que nos encontramos para, a partir de allí, definir el futuro. Por ello, la utopía democrática o de socialismo democrático y avanzado sólo es concebible como superación de la realidad, como un moverse en los contornos de la democracia real para que sea posible la realización de una parte del programa de lo imposible.

La democracia ha adquirido una centralidad inusitada que nos obliga a verla como un referente indispensable en torno al cual se determina una postura. Y como lo he señalado, manifiesto mi malestar e inconformidad con la democracia real existente, pues representa una mutilación de la democracia y una forma aún embrionaria e incipiente de lo que la democracia avanzada puede presentar. La democracia es igualdad pero no en torno a cualquier igualdad. No se puede igualar al hombre lúcido con el hombre embrutecido. Si ello fuera así, la barbarie estaría más cerca de lo que nos imaginamos. Si bien ambos tienen el mismo voto, un programa democrático no puede dejar de considerar que la elevación ciudadana es necesaria para la construcción de una democracia evolucionada. El riesgo de no hacerlo así es enorme, como lo presenta la existencia de mayorías compactas que votan por el racismo y el autoritarismo. Democracia sin autonomía y sin elevación humana

punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o 'lógicamente anterior' a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría -para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, 'constituir las', reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su 'objeto', no es más que un mundo y una forma del *hacer* social-histórico. Puede ignorarse como tal- y es lo que le sucede las más de las veces, por necesidad, por decirlo así, interna. Y que se sepa como tal no lo hace salir de su modo de ser, como dimensión del hacer social-histórico. Pero eso puede permitirle ser lúcido sobre él. Lo que llamo elucidación es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan. Esto también es una creación social-histórica. La división aristotélica *teoría, praxis, poiesis* es derivada y segunda. La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace." Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad, Tomo 1. Págs. 10-11.

deja de ser democracia para convertirse en la realización del programa dia-utópico de la tecnoburocracia. No cualquier mayoría debe ser festejada. La democracia por venir ya no será sólo cantidad sino un salto a la calidad mayoritaria. Cuando las mayorías compactas se afirman en su discurso de masa indiferenciada e irreflexiva la irracionalidad triunfa y el sustrato racional valorativo de la democracia se pierde. Una mayoría que aplasta minorías deja de ser democrática para volverse tiránica y opresiva. En todas las culturas predemocráticas y premodernas la frontera era delimitada y rígida. Los ámbitos de diferenciación y de identidad eran nítidos, en tanto ello permitía la toma de distancia del resto o de la otredad. Pero ello se ha acabado pues tendencialmente las fronteras se vuelven flexibles y franqueables. La horizontalidad se puede imponer como una condición de la democracia plena. La formación del sujeto comunicativo y universal puede incidir hacia la ruptura y apertura de fronteras que construya una comunidad equidistante.

La era comunicativa hace de la formación de sujetos universales uno de los potenciales más claros para la realización de una utopía que supere la dis-utopía sistémica. Los medios de comunicación pueden reproducir discursos anacrónicos y apócrifos sobre la realidad y el mundo, pueden acentuar la impersonalidad y la frialdad de la sociedad altamente sistémica y compleja. Pueden reproducir al big-brother orwelliano, pero a la vez, los *mass media* rompen el aislamiento informativo y cultural del hombre ya que, a pesar de ser por mediación, nos acerca a otras realidades múltiples y distantes; tienen la capacidad de poner en comunicación a la aldea-mundo en torno a una noticia, un acontecimiento o un film. Los *mass media* tienen una capacidad exponencial inusitada de ruptura de fronteras y de límites. Una microcomputadora, puede poner en comunicación a millones de personas en torno a información sistematizada y puede facilitar la comunicación universal al conformar un lenguaje codificado que construye universalidad en torno a una realidad objetiva. La potencia comunicativa y horizontal que tiene la microcomputadora para vincular a la humanidad rebasa cualquier expectativa de los programas de la utopía tradicional, la cual se instalaba dentro de fronteras y horizontes delimitados.

La globalización ha acercado al mundo y ha tenido la capacidad de desconstruir las fronteras tradicionales y, si bien ello se ha realizado por el poder económico transnacional, ha conformado al mismo tiempo una masa de trabajadores inmigrantes que a diario rompen la frontera habitual entre el mundo desarrollado y los pueblos de la periferia. Los movimientos migratorios inducidos desde la economía y la escasez están obligando a la apertura de las fronteras y a la búsqueda del entendimiento. A partir de esto, pueden existir tendencias fundamentalistas y cerradas que quieran evitar la flexibilidad de las fronteras, pero la otra tendencia está ya ahí como una realidad desde la que se puede pensar la comunidad mundial democrática sustentada en el entendimiento y la comunicación. Y dicho acercamiento no lo van a realizar los grandes poderes fácticos del mundo que empujan a la globalización financiera, pero que además levantan fronteras infranqueables en torno a su poder y su dominio. La igualdad radical de la humanidad pasa por la disgregación de la frontera de los poderes centrales y la necesidad del entendimiento, como un vehículo de resolución de diversidad y conflicto. El proyecto emancipatorio puede ser realizado y alcanzable en la medida

que la comunicación y la horizontalidad acerque pueblos y vivencias y se resquebraje la autoridad jerárquica de los grandes poderes transnacionales.

El proyecto comunicativo y democrático avanzado no deja de presentar una serie de obstrucciones y de provocar rupturas necesarias que pueden velar su connotación comunicativa e integral. Me refiero al hecho mismo de su realización y su desarrollo. Ahora mismo existen tendencias poderosas que levantan fronteras y construyen barreras para el entendimiento y la formación de una aldea común, tanto dentro de los diferentes países como esas grandes fronteras invisibles que protegen a los grandes poderes y que evitarán cualquier tendencia poderosa hacia la distribución y difusión del poder. Los finqueros chiapanecos en México con su rechazo a un entendimiento progresivo y verdadero con los indígenas, presentan obstáculos infranqueables que sólo pueden ser superados con el recurso de la ruptura. La aprobación por mayoría de la enmienda 187 en California en contra de los inmigrantes latinos, reproduce una postura egoísta e insolidaria de falta de comprensión de que en la era de la aldea global todos estamos en el mismo barco y que la expulsión de los inmigrantes no hace sino trasladar a la frontera sur de Estados Unidos, un problema que sigue sin resolverse y del cual la humanidad no puede desentenderse. La existencia de la privaticidad atomística y del individuo cauto es un fenómeno pernicioso en la construcción de una socialidad de individuos autónomos. Este individualismo egoísta es la base cultural para la formación de mayorías compactas, inhumanas e irracionales que son el sustento de todo fundamentalismo y de rechazo y desprecio a la otredad. Ante el racismo o el fascismo no se puede responder con la razón débil, pero si se puede vislumbrar un vínculo distinto al que presentó la propuesta bolchevique como destrucción total del enemigo. La existencia de rupturas y de cortes abruptos en la continuidad de la sociedad democrática no se pueden negar y hasta serían necesarios como creación de realidades superiores, pero la continuidad en el proyecto de la democracia como aldea comunicada y comunitaria debe reflejar la superación de todo instrumentalismo o maquiavelismo político.

2.- Hacia dónde va la democracia?

He tratado de moverme en los contornos, en los límites de la democracia moderna, para presentar los momentos en que se abren y se cierran las encrucijadas de la democracia de nuestro tiempo. He realizado una revisión a una serie de problemas que considero cruciales y que permiten pensar y construir una propuesta democrática. En ese sentido, he recuperado la discusión teórica y filosófica sobre la democracia y he tratado de presentar la diacronía y temporalidad que le subyace. Como toda realidad histórica, nuestra democracia real e instituida está sujeta al paso de la temporalidad y al desgaste de la experiencia, de manera que la crítica de la democracia fáctica es una manera de instalar a la democracia dentro de la diacronía y temporalidad que agrieta hasta los postulados y las construcciones más rigurosas y herméticas. El instalarme en los contornos y no realizar un ejercicio de recuperación puntual de la historia de la democracia, del pensamiento democrático o de realizar una modelización de las formas de democracia ha sido porque me

parece más importante la problematización de los tópicos nodales de la sociedad y los Estados actuales, para a partir de ellos plantear los dilemas en que se encuentra la humanidad. No creo que la historia sea un producto lineal de tendencias ineluctables y poderosas donde los hombres seamos simples agentes u operadores inconscientes de leyes necesarias de la naturaleza y la sociedad.

No quiero caer en un voluntarismo ingenuo porque tenemos que reconocer la existencia de una historia estructural, de tendencias de larga duración, como diría Braudel, que fijan líneas de continuidad y ruptura que escapan a las voluntades individuales y aisladas⁵. Pero finalmente, dicha historia material y estructural no es un devenir cerrado de una historia ya escrita y con contornos y límites definidos. Nuestra historia de fin de siglo está determinada por la creación material y estructural, por los procesos de autonomización y crecimiento sistémico, que cualquier proyecto o propuesta tiene que considerar. Pero dicha materialidad u objetivación social es una creación humana y volitiva, de modo que hasta los basamentos más poderosos y las líneas de continuidad más firmes, están sujetas a la historicidad entendida como el devenir libre del hombre en su temporalidad. Si existe la visión providencialista y sacralizante de una historia cerrada y fatalista o de discursos sistémicos y omniabarcadores, es porque ello corresponde a la incidencia que aún tiene en la cultura moderna la concepción determinista y monista de las sociedades y los pueblos. En todo caso, la voluntad humana y la formación de subjetividad se da sobre marcos y basamentos estructurales que no presentan vínculos fatales con la actividad del hombre. La historia como construcción se ve diferente a la historia como revelación o como universo temporal contenido dentro de ciertos límites absolutos y eternos.

Es por eso que ante la democracia, no podemos realizar predicciones rigurosas sino sólo presentar las tendencias que están presentes y que realizan un combate soterrado para el triunfo o la consolidación de sus posiciones. Son las tendencias dominantes de un posible futuro de la democracia moderna en donde se pueden presentar situaciones inesperadas, e incluso, puede darse una confluencia de esas diferentes tendencias. Sólo indicaré las que considero las tres tendencias posibles de la democratización del mundo y dentro de ello mi visión valorativa que ha estado presente a la luz de la exposición. Las tres tendencias que considero relevantes son: la postura del centramiento democrático, la visión dis-utópica sistémica y la postura emancipatoria-autonomizante. No puedo dejar de referir que las tres tendencias indicadas se ubican dentro de la vieja geometría política, que si bien en

⁵ "Por debajo de estas ondas, en el campo de los fenómenos de tendencia (la tendencia secular de los economistas) se instala, con imperceptibles inclinaciones, una historia de muy largos períodos, una historia lenta en deformarse y, por consiguiente, en ponerse de manifiesto a la observación. Es a ella a la que designamos en nuestro imperfecto lenguaje bajo el nombre de historia estructural (*structurale*), oponiéndose ésta menos a una historia episódica (*évenementielle*) que a una historia coyuntural (*conjuncturelle*) de ondas relativamente cortas. Se puede imaginar las discusiones y los requerimientos que podrían provocar estas pocas líneas." Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Págs. 53-54.

períodos de confusión resulta engañosa y puede oscurecer más el planteamiento de los problemas, lo hago tratando de aclarar cómo entiendo la geometría y por qué la retomo para mi análisis.

Resulta confuso determinar si la visión de izquierda, emancipatoria-autonomizante tiene que cargar el lastre de los errores y horrores de la Unión Soviética o de sus copias. No menos difícil es resolver dónde incorporar los movimientos democratizantes del socialismo real que han instituido el libre mercado y la democracia, pero que presentan muchos matices que superan los parámetros de la democracia occidental. Pero aclaro que me refiero a derechas, centro e izquierda, como tres maneras de entender y asumir la modernidad, la democracia y la postura ante el mundo actual. Habermas realizó una reconstrucción geométrica a la luz de la filosofía alemana del siglo XIX⁶. En torno a Hegel se agruparon derechas e izquierdas como lo habían hecho ante la revolución francesa y como lo harán en torno a los principales movimientos políticos y sociales de los últimos dos siglos.

La formación de la subjetividad y el autocercioramiento del sujeto definieron los campos. La derecha es proclive a buscar las líneas de continuidad y de fortalecer las tendencias de la restauración. Para la cultura de derecha, los cambios imprevistos y la subjetividad creciente podía ser irruptiva porque rompía el universo continuo y cristalizado que es la base cultural del pensamiento conservador. La restauración y la conservación es la base cultural que subyace en la postura de la derecha. En la sociedad capitalista avanzada el pensamiento conservador ha reconocido la importancia del cambio material y económico. El empresario es aventurero e inquieto por naturaleza y en ese sentido se aleja de los viejos conservadores. Pero dentro del mundo sistémico ya conformado ha configurado un nuevo vínculo de restauración-conservación. Si bien el capitalista está movido por

⁶"En este sentido la crítica de los *hegelianos de izquierdas*, vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los *hegelianos de derechas* siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastaría a compensar el desasosiego del mundo burgués con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente. La racionalidad del entendimiento elevada a Absoluto se expresa en el romanticismo y sentimentalismo de las ideas socialistas; contra estos falsos críticos lo que es menester quede implantado es la visión metacrítica de los verdaderos filósofos. *Nietzsche*, en fin, trata de desenmascarar toda la dramaturgia de la pieza en que actúan tanto la esperanza revolucionaria como la reacción. Priva de su aguijón dialéctico a la crítica de esa razón contraída a racionalidad con arreglo a fines, a la crítica de la razón centrada en el sujeto, y se comporta respecto a la razón en conjunto como los jóvenes hegelianos respecto a sus sublimaciones: la razón *no es otra cosa* que poder, que la pervertida voluntad del poder a la que tan brillantemente, empero, logra tapar." Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Pág. 75.

la inquietud y el cambio material, la conservación de la cultura económica ha sido llevada a la mitificación y se ha dado la sacralización del dinero y la acumulación. Ha reaparecido la misma tendencia de defensa de la continuidad en la defensa de la acumulación y del crecimiento expansivo. Ello se ha dado en condiciones donde la modernidad valorativa ha quedado interrumpida, pues tenemos una petrificación de pilares básicos de la sociedad burguesa tales como la familia o la religión. La derecha moderna e ilustrada se sustenta en la misma tendencia de pretender detener lo nuevo y lo emergente, de vencer el tiempo con el fortalecimiento de mundos cristalizados y objetivos. Reducir subjetividad y complejidad es reducir posibilidades de irrupción y, por tanto, proseguir la historia de largo aliento como historia pasado-presente.

La izquierda en tanto, ha concebido que la revolución es positiva y mantiene la insatisfacción y la inquietud con el conjunto de los valores y la realidad de la sociedad moderna. Para esta tendencia la modernidad no es sólo crecimiento material y objetivo, es también y sobre todo crecimiento humano y subjetivo. Por ello siempre la izquierda ha buscado sujetos sociales en los cuales se depositara la continuación del proyecto emancipatorio suspendido o fracasado. En algunos pensadores dichos sujetos no tenían autonomía en tanto operaban dentro de leyes objetivas de la historia universal (Marx). Pero era común, en la cultura de izquierda, la prosecución de la tradición política que se instauró con los movimientos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX. El sujeto en la historia era un tema capital en la cultura de izquierda, de manera que cuando los sujetos sociales se retrayeron y la creciente objetivación obligó a que las fuerzas críticas se plegaran a los grandes sistemas instituidos, en ese momento la cultura de izquierda decayó.

La crisis del socialismo real y la desesperanza que se ha extendido entre los círculos que se identificaban con visiones emancipatorias, hizo pensar que la izquierda se volvería una fuerza marginal y minoritaria y que por ello el porvenir de la sociedad se reduciría a un ciclo continuo de continuidad-renovación, dentro de los cánones del pasado-presente. El presente se prolongaría indefinidamente y la apertura de futuro quedaría cancelada. Se daría un nuevo centramiento del hombre moderno con su entorno. Ésta fue la visión triunfal que algunos pensadores apresurados por sus motivaciones ideológicas presentaron, pero las cosas son más complejas de como aparecen en los discursos simplificadores. Las motivaciones de la existencia de la izquierda siguen vigentes, si no es que se están potenciando exponencialmente. Lo que ha ocurrido es la pérdida de brújula y definición de la izquierda existente, pero la creciente desigualdad social y económica, los fenómenos migratorios con su secuela de racismo y opresión inhumana que se ejerce sobre los inmigrantes o el fortalecimiento de grandes poderes mundiales en el campo de la economía, la política o la información, como focos generadores de inequidad, son algunos motivos que hacen ver que la democracia actual deja una sensación de vacío y que se necesita una nueva ola democratizadora, una nueva subjetividad que continúe el empuje suspendido del proyecto emancipatorio.

Y ello no es una obsesión o un delirio sino una toma de postura ante el mundo actual y la disyuntiva que se abre entre conservarlo o restaurar cosas perdidas y abrir nuevos caminos en una dirección más justa y equitativa. En tanto una minoría

pueda ejercer la libertad a expensas y sin que millones de hombres y mujeres sean invitados al banquete y más ciudadanos-vasallos estén obligados a obedecerles y trabajarles, la insatisfacción será motivo de crítica de la democracia real. Está muy de moda la idea de que lo pequeño es hermoso y que hay que valorar lo poco que tenemos que todo lo demás es ilusión, pero ésta es una verdad a medias. Un hombre libre no puede ser verdaderamente libre mientras la no-libertad lo rodea y lo alimenta. Un hombre culto, emancipado e ilustrado, no puede realizarse como hombre cuando vive en un sistema-mundo en que existen millones de ignorantes y hombres y mujeres degradados al embrutecimiento o subsumidos en la cultura estúpida de los *mass media*. Quien crea que el proyecto ilustrado se ha terminado porque algunos cuantos se han elevado se equivocan. Dicha elevación es más frágil de lo que nos imaginamos. No hemos alcanzado la cúspide ni estamos en el fin de la historia, a no ser que el espíritu crítico decaiga.

Sobre la crisis de la izquierda se ha afianzado el fortalecimiento del centro y la identificación plena de la democracia con el nuevo centramiento que se ha conformado. Don Quijote ha regresado a casa y Odiseo ha retornado con Penélope. Ambos espíritus han encontrado la quietud en la sociedad democrática actual. Quisieron cambiar el mundo pero no pudieron, fue el mundo el que los cambió a ellos. Los hizo regresar al centro, acabar con el desencantamiento y la toma de distancia y los volvió más complacientes, conformistas y hasta tolerantes con su mundo y su gente. Esta es la visión en boga dentro de la exaltación de la democracia legal. Para el centro, la derecha y la izquierda son realidades inevitables y quizás hasta necesarias, ya que el centro se sustenta en la conciliación y la consensualidad que realiza entre la restauración y la revolución, que se convierten en continuación-renovación pues pierden su carga extrema y radical y se modera el dualismo ante el centro democrático. Esta es la tendencia relevante en la actualidad, la que asume que la existencia de diversidad y pluralidad es necesaria para la estabilización hacia el centro de las sociedades democráticas. Y es una tendencia que reduce la democracia a una visión procesal y procedimental. Para este punto de vista, la democracia no es sustantiva en tanto que sea un proyecto de autonomización o emancipación, sino sólo es un constructo legal y estabilizado para dirimir los conflictos. Dentro de las encrucijadas de la democracia, es posible que la democracia se establezca durante años o décadas en este nuevo y repentino centramiento, lo cual es viable por la condición cultural posmoderna y de agotamiento de la subjetividad que vivimos.

El límite del centro democrático y de esta visión estabilizadora, es que contemporiza con los temas cruciales del hombre y sólo logra empates, consensualidad, no siempre como superación sino como postergación. Y es que para que se pueda alcanzar una estabilización de una sociedad democrática, debe haber resuelto las grandes desigualdades e inequidades que se manifiestan en el mundo. El asalto de la derecha hacia la restauración de jerarquías y la imposición de una democracia selectiva, sistémica y elitista, es viable en tanto los grandes poderes sistémicos mundiales siguen creciendo y las fuerzas democratizantes desde abajo se encuentran postradas. Desde la derecha puede haber una restauración conservadora que reconstituya y fortalezca más el poder sistémico y se reinicie la persecución de la subjetividad emergente y progresiva. Del mismo

modo, el hecho de que la democracia estabilizadora contemporice con la miseria o la opresión y le dé la razón por igual a derechas e izquierdas, sólo puede postergar los problemas que pueden generar la irrupción de nuevas subjetividades que rebasen la quietud y la complacencia del centro.

El retorno de los sujetos sociales y la prosecución del proyecto moderno, generará el resurgimiento de la polaridad y la inviabilidad del centro estabilizador. La democracia como centramiento puede representar un proyecto de manejo de conflictualidad y contemporizador que se extienda por un tiempo, pero su base es endeble en tanto se sustenta en un mundo que está muy lejos de tener las características del demos antiguo como demos equidistante e igualitario. Lo que presenta el centro como una sportación significativa es la relevancia de la tolerancia y de la apertura de fronteras. Eso ha permitido que la democracia se establezca en torno al reconocimiento de los contrarios. El centro podría institucionalizar la argumentación, la deliberación, la tolerancia y el reconocimiento a lo diverso y ello puede ser una base importante desde la cual abrevan las otras tendencias, pero el centramiento tiene un contorno nítido y claro más allá del cual se rompe la estabilidad y el acuerdo tácito entre los extremos.

La democracia como disutopía es la democracia sistémica y compleja de la derecha ilustrada. Y creo que a diferencia de la visión de centro que parte del reconocimiento de los otros, del respeto a otras opciones de vida, en este punto de vista y en esta tendencia subyace una recuperación silenciosa de la economía y los vehículos sistémicos a expensas de la diversidad humana. La reducción de diferentes posibilidades que representa el pensamiento de la derecha ilustrada nos presenta un universo cristalizado democrático, visto como selección y como cierre de las opciones de las sociedades y los pueblos en los momentos de definición. Todavía con la democracia centrada como estabilización de la diferencia, se puede vislumbrar la relevancia de la argumentación y de la comunicación democrática, pero la democracia sistémica nos recuerda que existen instituciones sistémicas que se tornan centrales y las cuales limitan los contornos posibles de la elección humana. Instituciones que le quitan al hombre la centralidad y realizan una inversión valorativa crucial, ya que la alimentación y reproducción de los sistemas es más relevante e importante que la existencia de la condición humana.

La inhumanidad que está presente en la cultura sistémica deja entrever la tendencia creciente de los poderes sistémicos y fácticos en la delineación y configuración de la sociedad democrática y desde ese punto de vista la democracia se ve cada vez más mutilada, a no ser que la veamos desde el punto de vista de lo sistémico e instituido. En tanto el centro democrático delibera y contemporiza, promete y soslaya problemas cruciales, la derecha tecnocrática avanza objetualizando y sistematizando el mundo, reduciendo posibilidades y tornando poderosa la fuerza de los poderes fácticos y sistémicos. En este escenario, el centro y la argumentación deliberante, el posible reconocimiento a la diferencia palidece ante el crecimiento de poderes materiales que inducen y sesgan el argumento y la comunicación que predeterminan los resultados y los productos políticos. Ello vuelve débil la sustentación del centramiento ya que el crecimiento sistémico, con su reducción de subjetividad y posibilidades, provoca la respuesta de la otredad y

los distintos. El centro sólo se puede consolidar si realiza golpes significativos a la democracia sistémica. De no ser así, el asalto a la democracia desde la derecha es muy posible. Y detrás de la democracia sistémica se pueden encontrar nuevas formas de totalitarismo, barbarie tecnológica y de fascismo electrónico.

Mi apuesta es por la democracia emancipatoria, por la democracia como sustancia y como recuperación del proyecto suspendido de la modernidad. La democracia no es una invención de la derecha o el centro. Ha sido más una irrupción y elevación de los de abajo, que la construcción legal o el movimiento de élites del presente y por ende, la izquierda tiende una sustentación importante en la cultura democrática como creación de autonomía y como superación de la alienación y la dominación. El ideal libertario de crear sociedades y hoy una aldea global de hombres y mujeres emancipados, nos hace pensar que las causas motivacionales y éticas que llevaron a la formación del socialismo siguen vivas y por tanto la prosecución de los proyectos emancipatorios tienen vigencia, en tanto se instalan dentro de los marcos de una superación de la democracia actual y en una potenciación de una nueva subjetividad, que ya no puede estar determinada por una lógica cerrada de pensamiento, sea por la economía o por una historia todopoderosa a la cual servimos.

La nueva subjetividad democrática es avanzada en tanto es universal y comunicativa, en tanto supera la fragmentación y la compartimentación y erosiona las viejas jerarquías y el viejo edificio omnividente por vínculos y relaciones horizontales que se pueden extender por todo el planeta. Esta nueva subjetividad no es sólo clasista, pues no obedece a determinaciones estructurales o a imperativos sistémicos y se puede encontrar en movimientos democratizantes y ciudadanos y se extiende hasta los nuevos y complejos movimientos sociales. El sujeto comunicativo rechaza la representación y presenta una crítica velada al ejercicio de la política, en tanto ésta es elitista y se sustenta en la representación de los otros. La forma silenciosa que también presenta esta subjetividad emergente e irruptiva deja entrever que el conflicto entre el sujeto comunicativo emancipatorio y los poderes sistémicos, es la forma nueva que está adquiriendo el conflicto de la modernidad. La democracia avanzada sería una vuelta de tuerca en el proyecto emancipatorio y la realización de la modernidad valorativa e interrumpida por la razón cosificada. Y esta profundización es una manera de recuperación de la vertiente interrumpida y abandonada del ideal más noble de la izquierda. El centro quizás se establezca y detenga el conflicto latente, pero si ello no es así, la humanidad avanzará hacia la barbarie de la tecnología y el fin de la humanidad o bien hacia el despertar de las mayorías y la recuperación del movimiento progresivo hacia la emancipación.

Noviembre de 1994.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA.

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*. 1a. Edición: 1944 (Edición español: 1987). Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 302 Págs.
- Anderson, Perry. *Norberto Bobbio y la democracia moderna*. Revista Nexos # 122. Febrero de 1988. México, D. F. Págs. 49-56.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. 1a. Edición inglés: 1976 (3a. Edición español: 1983). Colección Teoría. Ed. Siglo XXI, México. 153 Págs.
- Anderson, Perry. *Tres las huellas del materialismo histórico*. 1a. Edición inglés: 1983 (1a. Edición español: 1986). Colección Teoría. Ed. Siglo XXI, Madrid. 141 Págs.
- Apter, David. *Política de la modernización*. 1a. Edición: 1965 (Edición español: 1972). Ed. Paidós, Buenos Aires. 366 Págs.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. 1a. Edición: 1963, 1965 (Edición castellano: 1988). Alianza Universidad # 536. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 297 Págs.
- Bachrach, Peter. *Crítica de la teoría elitista de la democracia*. 1a. Edición: 1967. Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 173 Págs.
- Bahro, Rudolf. *La Alternativa*. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente. 1a. Edición: 1977 (Ed. castellano: 1979, 1980). Alianza Materiales # 779. El libro de bolsillo, Sección humanidades. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 474 Págs.
- Bahro, Rudolf. *Por un comunismo democrático*. 1a. Edición: Abril de 1981. Col. Ensayo contemporáneo. Ed. Fontamara, Barcelona. 150 Págs.
- Bentham, Jeremías. *Fragmento sobre el gobierno*. Edición Sarpe: 1985. Col. *Los grandes pensadores* # 72. Ed. Sarpe, Madrid. 201 Págs.
- Bensaïd, Daniel, et. al. *Teoría marxista del partido político*, 2 (Problemas de organización). 1a. Edición: 1969 (6a. Edición: 1979. Cuadernos de Pasado y presente # 12. Ed. Pasado y presente, México. 156 Págs.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 1a. Edición inglés: 1982 (6a. Edición español: 1992). Colección Teoría. Ed. Siglo XXI, Madrid. 386 Págs.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. 1a. Edición: 1984 (1a. Edición castellano: 1986). Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 138 Págs.
- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. 1a. Edición: 1985 (1a. Edición español: 1989). Col. Breviarios # 487. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 243. Págs.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. 1a. Edición: 1985 (1a. Edición español: 1989). Col. Breviarios # 476. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 114 Págs.
- Bobbio, Norberto. *¿Qué socialismo?* 1a. Edición: 1976 (1a. Edición español: Febrero 1986). Tribuna de Plaza & Janés. Ed. Plaza & Janés, Barcelona. 173 Págs.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Origen y fundamentos del poder político*. 1a. Edición: 1984 (1a. Edición español: 1985). Col. Enlace. Ed. Grijalbo, México. 135 Págs.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y Estado en la filosofía*

- moderna: el modelo lusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista. 1a. Edición: 1979 (1a. Edición español: 1986). Col. popular # 130. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 272 Págs.
- Bovero, Michelangelo. Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia. *Revista Dianola*. Anuario de Filosofía/ XXXIII/1987. Año XXXIII Núm. 33. Ed. UNAM/Fondo de Cultura Económica, México. Págs. 149-165.
- Braudel, Fernand. La historia y las ciencias sociales. 1a. Edición: 1988 (7a. Edición: 1984). El libro de bolsillo # 139, Sección humanidades. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 222 Págs.
- Carr, E.H. La revolución bolchevique (1917-1923) 1. La conquista y organización del poder. *Historia de la Rusia Soviética*. 1a. Edición: 1972 (5a. Edición: 1985). Alianza Universidad # 15. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 470 Págs.
- Carr, E.H. La revolución bolchevique (1917-1923). 2. El orden económico. *Historia de la Rusia soviética*. 1a. Edición español: 1972 (3a. Edición: 1978). Alianza Universidad # 19. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 429 Págs.
- Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Tomo 1. 1a. Edición: 1975 (1a. Edición español: Septiembre de 1983). Ed. Tusquets, Barcelona. 285 Págs.
- Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad, Tomo 2. 1a. Edición: 1975 (1a. Edición español: Enero 1989). Ed. Tusquets, Barcelona. 334 Págs.
- Castoriadis, Cornelius. La democracia ateniense y sus interpretaciones. *Revista Nueva* # 209. Abril de 1994. México, D. F. Págs. 28-32.
- Cerroni, Umberto. Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho, Estado social, Estado de cultura. 1a. Edición: 1989 (1a. Edición en español: 1991). Col. Los noventa # 80. Ed. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes/Alianza Editorial, México. 217 Págs.
- Cerroni, Umberto, et. al. Teoría marxista del partido político, I. 1a. Edición: 1969 (7a. Edición: 1980). Cuadernos de Pasado y Presente # 7. Ed. Pasado y presente, México. 113 Págs.
- Cerroni, Umberto. Teoría política y socialismo. 1a. Edición: 1973 (2a. Edición: 1980). Ed. Era, México. 200 Págs.
- Cicerón, Marco Tulio. Tratado de la República. Tratado de las leyes catilnarias. 1a. Edición Colección "Sepan Cuantos...": 1973 (6a. Edición: 1986). Colección Sepan Cuantos # 234. Ed. Porrúa, México. 193 Págs.
- Comte, Augusto. Discurso sobre el espíritu positivo. Ed. Sarpe: 1984. *Los grandes pensadores* # 53. Ed Sarpe, Madrid. 159 Págs.
- Dahl, Robert. La democracia y sus críticos. 1a. Edición: 1989. (1a. Edición español: 1992). Ed. Paidós, Barcelona. 476 Págs.
- Dahl, Robert. La poliarquía. Participación y oposición. 1a. Edición: 1971 (1a. Edición español: 1989). Ed. Tecnos, Madrid. 228 Págs.
- Dahrendorf, Ralf. El nuevo liberalismo. 1a. Edición: 1979 (1a. Edición español: 1982). Ed. Tecnos, Madrid. 149 Págs.
- Della volpe, Galvano. Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista. 1a. Edición español: 1969. Ed. Martínez Roca, Barcelona. 190 Págs.
- Descartes, Rene. Discurso del método. Ed. Sarpe: 1984. *Los grandes pensadores* # 27. 173 Págs.
- Dijas, Milovan. La nueva clase. Análisis del régimen comunista. 1a. Edición

español: 1957. Col. Historia y política contemporánea. Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 243 Págs.

- Duverger, Maurice. *Los partidos políticos*. 1a. Edición: 1951 (1a. Edición español: 1957). Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 461 Págs.

- Easton, David. *Esquema para el análisis político*. 1a. Edición castellano: 1969. Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 187 Págs.

- Eisenstadt, S. N. *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social*. 1a. edición 1966 (2a. Edición español: 1972). Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 272 Págs.

- Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Edición español: 1978. Ed. Progreso. Moscú. 215 Págs.

- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. 1a. Edición: 1975 (1a. Edición español: 1976). Ed. Tecnos, Madrid. 319 Págs.

- Finley, Moses. *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*. 1a. Edición: 1973, 1974 (1a. Edición español: Enero de 1980). Ed. Ariel quincenal, Barcelona. 209 Págs.

- Foucault, Michel. *El discurso del poder*. 2a. Edición: 1984. Colección Alternativas # 5, Serie Construcciones. Ed. Folios, México. 245 Págs.

- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 1a. Edición: 1975 (18a. Edición español: 1990). Col. Nueva Criminología y derecho. Ed. Siglo XXI, México. 314 Págs.

- Goethe, Johann W. *Fausto. Obras Completas Tomo IV. Grandes clásicos*. Edición: 1951 (1a. Edición México: Noviembre de 1991. Ed. Aguilar, México. Págs. 723-972.

- Goffman, Erving. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Biblioteca de Sociología. 1a. Edición: 1961 (1a. Edición castellano: 1970). Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 379 Págs.

- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno. Obras de Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel # 1*. Edición 1975. Ed. Juan Pablos, México. 334 Págs.

- Gramsci, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura. Obras de Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel # 2*. Edición 1975. Ed. Juan Pablos. 181 Págs.

- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. 1a. Edición: 1985 (1a. Edición español: 1989). Ed. Taurus, Madrid. 462 Págs.

- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. 1a. Edición: 1973 (1a. Edición español: 1975). Ed Amorrortu, Buenos Aires. 174 Págs.

- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. 1a. Edición: 1962 (1a. edición español: 1981). Col. Mass Media. Ed. Gustavo Gili, Barcelona. 351 Págs.

- Habermas, Jürgen. *Qué significa el socialismo hoy? La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda*. 1a. Edición alemán: 1990 (Edición español: 1991). Colección Mínima. Ed. Almagesto, Buenos Aires. 44 Págs.

- Hawking, Stephen W. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. 1a. Edición: 1988 (1a. Edición castellano: 1988). Serie Mayor. Editorial Crítica, Barcelona. 245 Págs.

- Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. 2a. Edición español: 1985. Colección Nuestros Clásicos # 51. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

340 Págs.

- Held, David. *Modelos de democracia*. 1a. Edición: 1987 (1a. Edición español: 1992). Ed. Alianza Editorial, México. 435 Págs.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 1a. Edición: 1651 (2a. Edición español: 1980). Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 618 Págs.
- Huntington, Samuel. *El orden político en las sociedades en cambio*. 1a. Edición: 1968 (Edición español: 1990). Ed. Paidós, Buenos Aires. 404 Págs.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. La historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social*. 1a. Edición: 1973 (1a. Edición español: 1974). Ed. Taurus, Madrid. 511 Págs.
- Jessop, Bob. *Teorías recientes sobre el Estado capitalista. Críticas de la Economía Política (Edición latinoamericana)*. *Números 16-17: Historia y Teoría del Estado*. Julio-Diciembre 1980. Ed. El Caballito, México. Págs. 181-222.
- Kelsen, Hans. *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. 1a. Edición: Octubre 1988. Colección Universitaria, Serie de Derecho. Ed. Debate, Madrid. 344 Págs.
- Kelsen, Hans. *Teoría general del Derecho y del Estado*. Primera Edición: 1949 (Segunda Edición: 1958). Textos universitarios. Ed. Facultad de Derecho, UNAM, México. 478 Págs.
- Kierkegaard, Sören. *Diario del seductor*. 1a. Edición: 1984 (5a. Edición: 1991). Ed. Fontamara, México. 126 Págs.
- Korsch, Karl. *Escritos políticos (2 tomos)*. 1a. Edición español: 1982. Ed. Folios, México.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. 1a. Edición: 1963 (1a. Edición español: 1967). Colección Norte. Ed. Grijalbo, México. 269 Págs.
- Kuhn, Thomas. *La Estructura de las revoluciones científicas*. 1a. Edición: 1962 (1a. Edición español: 1971). Colección Breviarios # 213. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 320 Págs.
- Lakatos, I. y Musgrave, A. (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Edición español: 1975. Ed. Grijalbo, Barcelona. 523 Págs.
- Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. 1a. Edición: 1988 (Segunda Edición: 1990) Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile. 183 Págs.
- Lenin, Vladimir Ilich. *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Edición castellano: 1966. Ed. Lenguas extranjeras, Pekín. 156 Págs.
- Lenin, Vladimir Ilich. *Obras escogidas (doce tomos)*. Edición: 1975. Ed. Progreso, Moscú.
- Linz, Juan. *La quiebra de las democracias*. 1a. Edición español: 1987. Alianza Universidad # 497, Sección de Ciencias Sociales. Ed. Alianza Editorial. 169 Págs.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. 1a. Edición español: 1969. Biblioteca Aguilar de Iniciación Política. Ed. Aguilar, Madrid. 190 Págs.
- Luhmann, Niklas. *La democracia compleja. Sistemas políticos: Términos conceptuales. Temas del debate italiano*. 1a. edición español: Primavera de 1986. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Serie Sociología. Ed. UAM-Azacapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Págs. 199-218.

- Luhmann, Niklas. **Los sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general.** 1a. Edición: 1984 (1a. Edición español: 1991). Alianza Universidad Textos. Ed. Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana. 496 Págs.
- Lukes, Steven. **El individualismo.** 1a. Edición inglés: 1973 (1a. Edición español: Noviembre de 1975). Colección Homo sociologicus # 8. Ed. Península. Barcelona. 198 Págs.
- Luxemburgo, Rosa. **Obras escogidas. Escritos políticos (dos tomos).** 1a. Edición español: 1978. Colección El Hombre y su tiempo. Ed. Era, México.
- Lyotard, Jean-Francois. **La posmodernidad (explicada a los niños).** 1a. Edición francés: 1986 (1a. Edición español: Enero 1987). Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones # 22. Ed. Gedisa, Barcelona. 123 Págs.
- Maquiavelo, Nicolás. **El Príncipe.** Edición: 1983. Colección *Los Grandes Pensadores # 12*. Ed. Sarpe, Madrid. 202 Págs.
- Macpherson, C. B. **La democracia liberal y su época.** 1a. Edición: 1982. El Libro de Bolallo # 870. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 150 Págs.
- Marcuse, Herbert. **El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.** 1a. Edición: 1964. 1a. Edición español: 1968. Ed. Joaquín Mortiz, México. 273 Págs.
- Marx, Carlos. **Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política.** Edición Madrid: 1933 (Edición: 1974). Biblioteca marxista. Ed. Cultura Popular, México. 273 Págs.
- Marx, Carlos. **El Capital. Crítica de la economía política (tres tomos).** 1a. Edición: 1867, 1885, 1894. (2a. edición español, tres tomos: 1959). Sección de Obras de Economía. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 769 Págs, 527 Págs y 953 Págs.
- Marx, Carlos. **El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción.** 1a Edición español: 1971 (13a. Edición español: 1990). Biblioteca del Pensamiento Socialista. Serie Los clásicos. Ed. Siglo XXI, México. 174 Págs.
- Marx, Carlos y Federico Engels. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Marx. Escritos fundamentales. Obras fundamentales de Marx y Engels # 1.** 1a. Edición FCE: 1982. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. Págs. 557-668.
- Marx, Carlos y Federico Engels. **Obras Escogidas (tres tomos).** Tomo I y II: Edición rusa 1966, Tomo III: Edición rusa 1970 (Edición español, Tomos I y III: 1980, Tomo II: 1976). Ed. Progreso, Moscú. 616 Págs, 536 Págs y 613 Págs.
- Marx, Carlos y Federico Engels. **La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época.** 1a. Edición: 1932 (2a. Edición español: Agosto de 1967). Ciencias Económicas y Sociales. Ed. Grijalbo, México. 308 Págs.
- Merquior, José Guilherme. **Liberalismo Viejo y Nuevo.** 1a. Edición inglés: 1991 (1a. Edición español: 1993). Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 216 Págs.
- Michels, Robert. **Los partidos políticos (2 tomos). Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna.** 1a. Edición en inglés: 1962 (1a. Edición castellano: 1969). Biblioteca de Sociología. Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 231 Págs. y 199 Págs.
- Mill, John Stuart. **Del gobierno representativo.** Edición: 1985. Ed. Tecnos, Madrid. 215 Págs.
- Mossé, Claude. **Historia de una democracia: Atenas. (Desde sus orígenes hasta**

- la conquista macedonia). 1a. Edición: 1971 (Edición: 1987). Akal Universitaria, Serie Historia Antigua. Ed Akal. 149 Págs.
- Negri, Toni. *Fin de siglo*. 1a. Edición: 1989 (1a. Edición español: 1992). Pensamiento Contemporáneo # 19. Ed. Paidós, Barcelona. 164 Págs.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. 1a. edición en "El Libro de Bolsillo": 1974. El Libro de Bolsillo # 507. Ed. Alianza Editorial. 159 Págs.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Edición Sarpe: 1983. *Los grandes pensadores # 77*. Ed. Sarpe, Madrid. 361. Págs.
- Ofte, Claus. *Contradicciones del Estado benefactor*. 1a. Edición: 1988 (1a. Edición español: 1990). Colección Los Noventa # 66. Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial, México. 309 Págs.
- Paramio, Ludolfo. *Tras el diáspora. La izquierda ante el fin de siglo*. 1a. Edición español: 1988 (2a. edición: 1989). Colección Sociología y Política. Ed. Siglo XXI, México. 260 Págs.
- Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*. 1a. Edición Taurus: 1961 (3a. Edición Libro de Bolsillo: 1984). El libro de bolsillo # 477, Serie humanidades. Ed. Alianza Editorial/Taurus, Madrid. 181 Págs.
- Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. 1a. Edición: 1978 (4a. Edición español: 1983). Colección Sociología y Política. Ed. Siglo XXI, Madrid. 326 Págs.
- Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. 1a. Edición: 1968 (18a. Edición español: 1979). Colección Sociología y Política. Ed. Siglo XXI, México. 471 Págs.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Edición: 1985. Colección: *Los Grandes pensadores # 2*. Ed. Sarpe, Madrid. 208 Págs.
- Rosenberg, Arthur. *Democracia y socialismo. Historia y política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*. 1a. Edición: 1938 (1a. Edición español: 1981). Cuadernos de Pasado y Presente # 86. Ed. Pasado y Presente, México. 351 Págs.
- Rosenberg, Arthur. *Historia del bolchevismo*. 1a. Edición español: 1977. Cuadernos de Pasado y Presente # 70. Ed. Pasado y Presente, México. 215 Págs.
- Rossanda, Rossana, et. al. *Teoría marxista del partido político*, III. 1a. Edición: Marzo de 1973 (2a. edición: Octubre de 1976). Cuadernos de Pasado y presente # 38. Ed. Pasado y presente, México. 136 Págs.
- Salama, Pierre y Gilberto Mathias. *El Estado sobre desarrollado (de las metrópolis al tercer mundo)*. 1a. Edición: 1983 (1a. Edición español: 1986). Ed. Era, México. 182 Págs.
- Sánchez Susarrey, Jaime. *La forma Estado, la forma mercancía*. 1a. Edición: 1986. Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México. 188 Págs.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. 1. *El debate contemporáneo*. 2. *Los problemas clásicos*. 1a. Edición: 1987 (1a. Edición castellano: 1988). Alianza Universidad # 566, Ciencias Sociales. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 626 Págs (2 tomos).
- Schmith, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Edición castellano: 1985. Alianza Universidad # 425. Ed. Alianza Editorial, Madrid. 338 Págs.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, democracia y socialismo*. 1a. Edición: 1950. Edición español: 1983. *Biblioteca de Economía # 4 y 5*. Ed. Orbis, Barcelona. 512 Págs (2 tomos).

- Therborn, Göran. *Domineación del capital y aparición de la democracia. Cuadernos Políticos # 23*. Enero- Marzo 1980. Ed. Era, México. Págs. 16-44.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. 1a. Edición francés: 1935 (2a. Edición español: 1957). Sección de Obras de Política y Derecho. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 751 Págs.
- Touraine, Alain. *La sociedad postindustrial*. 1a. Edición: 1969. Ediciones Ariel, Barcelona. 239 Págs.
- Touraine, Alain. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. 1a. Edición: 1987. Ed. PREALC (Programa Regional del Empleo para América Latina y el Caribe), de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT), Santiago de Chile. 233 Págs.
- Weber, Max. *El político y el científico*. 1a. Edición español: 1967 (8a. Edición español: 1984). El libro de bolsillo # 71, Sección humanidades. Ed. Alianza Editorial. 233 Págs.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*. 1a. Edición alemán: 1922 (2a. Edición español: 1964). Sección de Obras de Sociología. Ed. Fondo de Cultura Económica, México. 1237 Págs.
- Womack, Jr., John. *Zapata y la revolución mexicana*. Edición: 1985. Colección Cien de México. Ed. Secretaría de Educación Pública/Cultura/Siglo XXI/Dirección General de Publicaciones, México. 443 Págs.
- Zelman, Hugo. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. 1a. Edición: 1989. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. Ed. Universidad de las Naciones Unidas/Siglo XXI, México. 195 Págs.
- Zelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. I. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. 1a. Edición: 1987 (Edición: Mayo de 1992). Colección: Autores, textos y temas, Ciencias Sociales # 2. Ed. Anthropos/El Colegio de México, Barcelona. 255 Págs.
- Zelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. II. Historia y necesidad de utopía*. 1a. Edición: Septiembre 1992. Colección: Autores, textos y temas, Ciencias Sociales # 3. Ed. Anthropos/El Colegio de México, Barcelona. 191 Págs.
- Zermeno, Sergio. *La democracia como identidad restringida. Revista Mexicana de Sociología 4/87*. Año XLIX/Vol. XLIX/Número 4 Octubre/Diciembre de 1987. Ed. Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, México. Págs. 3-7.