



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**PROBLEMAS DEL SISTEMA DEMOCRÁTICO CONTEMPORÁNEO: LA LEGITIMIDAD DE
LA REPRESENTACIÓN Y DEL ESTADO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

CARLOS GERARDO RAMÍREZ SANDOVAL

ASESOR DE TESIS

MTRO. ALBERTO FERNANDO RUÍZ MENDEZ

MEXICO, D.F.

2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Índice

Introducción General	pg. 3
Capítulo 1	
La fundamentación ética de la democracia	
1. Introducción al problema	pg. 14
2. La filosofía política de Kant como guía de lo que el Estado debe ser	pg. 15
1. El cosmopolitismo	pg. 21
2. Problemas sobre la estructura del estado, la representatividad y la libertad	pg. 27
3. El problema de la justicia distributiva y el futuro del Estado	pg. 30
Capítulo 2	
Hacia una definición de democracia	
1. Las formas de la democracia	pg. 37
2. Los problemas de la democracia representativa	pg. 40
1. El voto	pg. 40
2. La información necesaria para emitir el voto	pg. 44
3. Los grupos de intereses particulares	pg. 48
4. Las Constituciones y sus límites	pg. 49
5. La legitimidad de las elecciones	pg. 50
6. La representación y la lucha de clases	pg. 53
3. La propuesta de la democracia directa	pg. 58
1. Los ejemplos históricos de la democracia directa	pg. 62
2. De la relación de la democracia directa con la representativa	pg. 66
Capítulo 3	
Los retos de la democracia en el siglo XXI	
1. La sociedad contemporánea	pg. 70
1. Globalidad	pg. 72
2. La revolución tecnológica	pg. 74
3. La revolución financiera	pg. 76
4. La información como mercancía	pg. 79
5. El reto de la tecnocracia	pg. 80
6. Pluralidad e individuación	pg. 82
7. La “crisis de la identidad”	pg. 88
2. El futuro espacio político	pg. 94
Bibliografía	pg. 99

Introducción General

En este trabajo busco ofrecer algunas perspectivas sobre la legitimidad del Estado; y me referiré específicamente al Estado tal como existe en la actualidad en las Repúblicas democráticas representativas occidentales. El tema de la legitimidad del Estado ha sido tratado a profundidad a lo largo de los siglos (pues es un tema tan viejo como el Estado mismo) y sin embargo nunca deja de ser pertinente, porque las condiciones sociales cambian constantemente y en consecuencia la posibilidad de nuevas formas de gobierno y nuevos modelos de lo que el Estado puede ser emergen constantemente a lo largo de la historia. Por otro lado, la discusión sobre los aspectos éticos/normativos que establecen lo que el Estado *debe ser* es también siempre pertinente pues todas las formas del Estado buscan emular en mayor o menor medida una formulación teórica de lo que el Estado debe ser.

El modelo ético que define lo que el Estado debe ser que consideraré aquí es aquél que nace con la Ilustración y con las revoluciones burguesas en contra de las monarquías. Es un modelo ético que, en términos generales, establece que la estructura del Estado debe de ser la República. Es especialmente importante porque es la justificación ética y/o moral de prácticamente todo gobierno occidental. Nuestros gobiernos se asumen herederos de la tradición republicana y pretenden defender los ideales republicanos. No sólo esto sino que además se asumen herederos y pretenden defender los ideales democráticos si bien el vínculo entre la República y la democracia no es siempre claro.

El sistema nominalmente democrático que existe en las repúblicas occidentales contemporáneas tiene su origen histórico en la actividad revolucionaria de los liberales burgueses del siglo XVIII. Las revoluciones burguesas lucharon por el sometimiento político de la monarquía, la aristocracia y el clero frente a la incipiente burguesía. Lucharon por un orden social en donde todos los ciudadanos tendrían igualdad jurídica, esto es, serían juzgados por las mismas cortes y bajo las mismas leyes aboliendo así los privilegios de los que gozaban la aristocracia y el clero, por no mencionar a los monarcas que estaban por encima de toda ley. Algunos ciudadanos (los hombres blancos, generalmente) tendrían asimismo una igualdad política a través del derecho a un voto con el cual elegirían representantes que ocuparían los cargos públicos. Sin embargo, tanto la aristocracia como el clero se acomodaron en posiciones ventajosas en el nuevo orden social, en gran medida gracias a las propiedades y capitales que poseían. Por otro lado, la mayoría de las monarquías europeas no fueron abolidas en este ciclo revolucionario, y siguen existiendo a la fecha.

Si la característica definitoria de la burguesía de la época era el tener propiedades y capital, entonces tanto la aristocracia como el clero, por no decir la corona, tenían mucho en común con la burguesía pues todos estos sectores se caracterizaban por su riqueza. Podemos pensar en la aristocracia como una burguesía que gozaba de privilegios enraizados en la tradición y la historia además de los que compra la riqueza en cualquier época y cualquier sociedad. Si bien en algunos casos, como en la revolución francesa, la violencia revolucionaria devastó a las familias aristócratas y arrebató algunas propiedades a la iglesia católica; En la mayor parte de Europa la monarquía, la aristocracia y el clero mantuvieron su posición ventajosa en la jerarquía socio-económica.

Desde un primer momento las llamadas “repúblicas democráticas” tuvieron muy poco de democráticas. Es completamente absurdo hablar de democracia en una sociedad en donde la mitad de la población carece de derechos políticos: Simplemente la exclusión de la mujer de la política demuestra que las sociedades que nacieron con el triunfo de las revoluciones burguesas no fueron sociedades democráticas y, por muchos “avances democráticos” que tuvieran, no comenzaron a construir una auténtica democracia sino hasta bien entrado el siglo XX con la lenta inclusión de la mujer en la vida pública. Por otro lado también es absurdo hablar de democracia en una sociedad en donde una minoría, por pequeña que sea, carece de derechos políticos. En la actualidad existen muchas minorías, raciales, étnicas y sociales que aún carecen de derechos políticos plenos en las repúblicas nominalmente democráticas de occidente.

Es por lo tanto evidente que las revoluciones burguesas no generaron democracia en la esfera político-social sino que crearon sociedades muy poco igualitarias, gobernadas por las élites socio-económicas; En muchos casos siendo estas élites descendientes de las familias aristocráticas que de todos modos habrían gobernado si no hubieran habido revoluciones, y si no se hubieran proclamado las Repúblicas. En efecto, muchos pensadores republicanos del siglo XIX fueron abiertamente antidemocráticos y promovieron ideas como el elitismo, la meritocracia y la aristocracia en su sentido griego (como el gobierno de unos pocos virtuosos). Sin embargo, en todos los casos el resultado real y concreto de esta forma de hacer política ha sido la oligarquía y la plutocracia.

Las ideas de libertad, igualdad y fraternidad expresadas por algunos pensadores liberales del siglo XVIII no tuvieron un impacto determinante en las sociedades que se constituyeron a partir del triunfo de las revoluciones burguesas. Así como el concepto mismo de democracia tampoco tuvo el peso ideológico necesario para determinar la estructura de estas nuevas sociedades. No quiero señalar aquí debilidad alguna en los planteamientos teóricos de los pensadores republicanos que defendieron el ideal democrático, sino señalar una incompatibilidad y una profunda contradicción entre el espíritu

de la democracia como un gobierno del pueblo y para el pueblo frente al orden social realmente existente en donde las responsabilidades públicas eran acaparadas por la élite socio-económica, por la burguesía.

Evidentemente, los obreros y campesinos de la época no tenían en general ni la educación ni los recursos como para participar en la política y pensar que desde un primer momento estas clases, oprimidas por siglos, tomarían el control del gobierno de las Repúblicas resulta utópico y absurdo. Sin embargo, esto ilustra un hecho de vital importancia: Que la democracia, el gobierno del pueblo, requiere de un pueblo educado. El establecimiento de las primeras Repúblicas en Europa y en América en los siglos XVIII y XIX fue sin duda un paso hacia la democratización del mundo. Pero los gobernantes de la época no tuvieron ni la visión ni la intención de crear sociedades democráticas. Basta un breve ejemplo para demostrar lo dicho: En México, el partido liberal resultó triunfante en la Guerra de Reforma y se restauró la República con los presidentes Ignacio Comonfort y Benito Juárez a la cabeza de un gobierno de liberales republicanos y, nominalmente por supuesto, demócratas. Era de esperarse que semejante gobierno se ocupara de la educación más elemental del pueblo. Sin embargo, para el año 1895 el 82.1% de la población era analfabeta. Después de la revolución, era de esperarse que el gobierno revolucionario y nacionalista se ocupara de la educación más elemental del pueblo. Sin embargo, para 1930 el 61.5% de la población seguía siendo analfabeta y para 1940 el 58.2% de la población estaba en la misma condición¹. En la actualidad aún se estima alrededor de un 10% de analfabetismo en México. Sólo como un punto de comparación, el gobierno cubano redujo el grado de analfabetismo en Cuba de 20% en 1958 a 3.9% en 1961, siendo la campaña de alfabetización uno de los primeros proyectos prioritarios tras el triunfo de la revolución cubana. Dos años para lograr lo que en México no se ha podido en más de un siglo.

Yo sostengo que no ha habido democracia a gran escala en toda la historia de la civilización humana. Pues toda “democracia” que analicemos tendrá los defectos que ya he mencionado. Será, como las democracias griegas, un sistema esclavista en donde sólo una pequeña minoría goza de derechos políticos y del control del gobierno (sería interesante en este sentido problematizar la demarcación entre democracia y oligarquía). Será un sistema en donde la mitad de la población está excluida de la vida pública; Pues incluso en las democracias más antiguas del mundo, como la de Islandia, que se remonta al siglo IX, las mujeres no obtuvieron el derecho al voto sino hasta 1915. Será un sistema en donde la élite socio-económica, siempre una diminuta minoría social, tiene una representación mayor en el gobierno que la vasta mayoría de la población (y aquí sería interesante

¹ Todo lo anterior según datos del INEGI.

<http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/comunicados/ehm2010.asp>

problematizar la demarcación entre democracia y plutocracia); Como sucede en cualquiera de la repúblicas democráticas contemporáneas. Cualquiera de estos defectos es suficiente para anular toda pretensión de “democracia” a la que puedan apelar estos sistemas para legitimarse ante los gobernados.

Y sin embargo, la democracia ha permanecido en el imaginario colectivo de occidente como un ideal de buen gobierno. De hecho es *el* ideal de buen gobierno, pues tanto las fuerzas políticas de izquierda como las fuerzas políticas de derecha usan a la democracia como referente y como guía, aunque tengan diferencias en su interpretación (vale la pena aclarar que la “extrema derecha”, el fascismo, es una excepción, pues es abiertamente antidemocrático, excluyente y elitista).

Pero la democracia no es sólo un ideal abstracto sino que el grado de democracia de las sociedades puede estimarse, si bien de manera burda, a través del análisis estadístico y demográfico. Dado que cuando hablamos de la democracia tal como existe en el mundo nos referimos a la democracia representativa, es útil analizar si los gobiernos reflejan demográficamente a los pueblos que se supone representan. En muchos países de occidente, por ejemplo, las mujeres constituyen una mayoría social siendo incluso más de la mitad de la población. En muy pocos parlamentos y congresos se refleja la misma proporción demográfica. Incluso en Suecia, generalmente considerada el ejemplo a seguir en el tema de equidad de género, la composición del parlamento en el 2013 refleja un 44.7% de mujeres siendo que las mujeres son una mayoría en ese país con 0.98 hombres por cada mujer. Es pueril afirmar que una sociedad en donde la representación de sexos en los cargos públicos sea proporcional a la demografía de los representados sea por ello más democrática que una en donde no lo sea. Pero el hecho de que en toda la historia no se haya dado un solo congreso en donde la mujer haya estado bien representada demuestra un grave problema estructural, íntimamente relacionado a la democracia. En Estados Unidos, tan solo el 17.9% de los asientos en la Cámara de Representantes son ocupados por mujeres.

La posibilidad de usar indicadores estadísticos y demográficos para determinar el grado relativo de democracia en las sociedades nos ayuda también a evidenciar en donde es que la democracia está más ausente. La ausencia de democracia resulta más que evidente en la esfera económica, en las relaciones de producción y en el mundo laboral. En donde un pequeñísimo porcentaje de la población mundial, conocido popularmente como el “1%”, concentra la propiedad de la mayor parte de la riqueza del mundo.

Si las revoluciones burguesas no introdujeron democracia en la esfera política, mucho menos hicieron por la democratización de la esfera económica. La burguesía se erigió como administradora unilateral del capital, que es producto del trabajo de la sociedad en su conjunto. La clase trabajadora tuvo una participación mínima en lo que se refiere a la gestión de la riqueza hasta finales del siglo XIX cuando los movimientos socialistas y sindicalistas comenzaron a luchar por la propiedad del capital y de los medios de producción. Sin embargo, estos movimientos no han logrado socializar la riqueza ni los medios para producir riqueza a gran escala, y prácticamente todos los experimentos en ese sentido que se dieron en el siglo XX han sido sepultados. Por lo tanto podemos afirmar que, en lo que concierne a la esfera económica, vivimos una ausencia casi total de democracia.

Quien es un ciudadano libre y soberano con plenos derechos políticos se convierte todos los días en un siervo al servicio de un jefe que le dice qué hacer, cómo hacerlo, cuándo hacerlo, en donde hacerlo y que se apropia de la mayor parte de la riqueza que produce con su trabajo. De no hacerlo se arriesga a perder los medios para garantizar su subsistencia, a pasar hambre y carecer de vivienda. ¿Cómo impacta en el proceso político y en el gobierno esta ausencia de democracia en un área tan fundamental (para algunos la más fundamental) como es la economía? Ofrezco un breve análisis sobre el tema en el segundo capítulo de este trabajo.

No podemos hablar de la ausencia de democracia en la actividad económica sin hablar del sistema que se opone activamente a la democratización del capital y de los medios de producción: el capitalismo. Los filósofos liberales han defendido desde el siglo XVIII la idea de que la propiedad privada y la libertad de comercio, pilares del capitalismo, no son sólo compatibles con el ideal democrático sino que son un requisito fundamental y necesario para la construcción de una sociedad democrática. Es la idea de que el capitalismo y la democracia van de la mano, idea popularizada sobre todo por los Estados Unidos que se han dedicado durante la mayor parte del siglo XX a exportarla al resto del mundo. Esta es hoy la base de la plataforma política de todos los partidos liberales del mundo y también de muchos partidos socialdemócratas. Sin embargo, el éxito reciente del capitalismo chino levanta sospechas respecto a la sugerencia de que la democracia (por lo menos tal como es entendida en occidente) es necesaria para que el capitalismo prospere. Por otro lado la reciente crisis económica precipitada por la especulación financiera de los bancos occidentales levanta sospechas respecto a la sugerencia de que el capitalismo abona a la construcción de una sociedad democrática.

El capitalismo contemporáneo cumple con todas las características de lo que los marxistas llamaron, hace ya un siglo, la fase final y más avanzada del capitalismo. En *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Lenin anotaba cinco características de esta fase del desarrollo del sistema

capitalista: 1) La concentración de la producción y del capital en un grupo cada vez más reducido de firmas se ha desarrollado a tal grado que la libre competencia se ha transformado en su opuesto: el monopolio. 2) La creación de un capital financiero y de una oligarquía financiera a partir de la fusión del capital de los bancos y del capital industrial. 3) La exportación del capital adquiere una importancia superior a la exportación de mercancías. 4) La formación de asociaciones capitalistas monopólicas que comparten entre sí el mercado global. 5) La división territorial del mundo entero entre los mayores poderes capitalistas.

Aunque un análisis exhaustivo de la evolución del capitalismo está fuera de los límites de este trabajo es necesario señalar que el capitalismo, al concentrar la mayor parte de la riqueza en un diminuto sector de la población, otorga a ese sector los medios necesarios para hacerse con el control político de cualquier gobierno. La tendencia monopolista del capitalismo tardío tiene como consecuencia inevitable la formación de un grupo de poder que eventualmente supera al poder de cualquier Estado.

El gobierno republicano inspirado en los ideales del liberalismo está obligado a proteger la propiedad privada de los grandes capitalistas. Está también obligado a permitir la libre compra y venta de periódicos, casas editoriales, universidades, estudios de cine, compañías mineras, constructoras, estaciones de radio y de televisión, etc. Por supuesto, esta libre compra y venta no es libre en el sentido de “accesible a todos” sino que es sólo accesible a quienes son propietarios de capitales lo suficientemente grandes como para comprar una universidad o una estación de radio. Además, los propietarios se reservan el derecho de comprar y vender a quien mejor les parezca.

Bajo estas condiciones no sorprende el hecho de que en la gran mayoría de los países capitalistas de occidente, la totalidad de los medios de comunicación masivos o de circulación nacional son propiedad de unas cuantas de familias de la élite económica nacional. La influencia de esta élite económica en los medios es determinante en la percepción pública de los candidatos a los cargos de elección popular, del desempeño de los burócratas al servicio del Estado, y de las actividades de los diversos actores sociales como sindicatos u organizaciones no gubernamentales. La burguesía no sólo defiende intereses comunes al interior de una nación, sino que defiende intereses comunes de manera coordinada con la burguesía internacional. De tal manera que un personaje como Hugo Chávez, ganador de 15 elecciones y único presidente en la historia de Latinoamérica que ha enfrentado y ganado un referéndum revocatorio, fue llamado constantemente “dictador” por conglomerados de medios tanto internacionales como nacionales, desde FOX y CNN hasta El País, El Universal, Milenio, Televisa y TV Azteca. Esta manipulación mediática constituye el verdadero poder en la democracia

representativa contemporánea en donde los candidatos a los cargos públicos son personas que la gran mayoría de la población sólo conoce a través de las pantallas. Además de la influencia de los grandes capitales en los medios, éstos, como veremos más adelante en este trabajo, tienen la posibilidad de influenciar el gobierno de un país en todos sus niveles (legislativo, ejecutivo y judicial) utilizando el capital para comprar voluntades, conseguir la aprobación de ciertas leyes o la revocación de otras, corrompiendo autoridades, etc.

Un gobierno republicano con una “democracia representativa” funcionando sobre la base de un sistema económico capitalista no puede ser democrático sino que será necesariamente una oligarquía y, más específicamente, una plutocracia. Este estado de las cosas es inalterable en tanto no se modifique la base económica de la sociedad. En tanto que exista un sistema económico que concentre la riqueza en un pequeño sector de la población, los intereses de este sector privilegiado estarán por encima de los intereses de la mayoría y su ideología será la ideología dominante y se reproducirá en los medios y en la cultura con el apoyo de todos los recursos económicos e institucionales mientras que cualquier ideología contraria al sistema será reprimida o marginalizada.

Es por esto que cuando nos planteamos el problema de la democracia debemos de pensar fundamentalmente en la democracia a nivel económico como requisito fundamental para pensar en la democracia a nivel político y en la posibilidad de una República democrática. Aunque no podemos señalar ningún ejemplo concreto de democracia económica a gran escala en la historia, debemos suponer que tal cosa es posible para siquiera considerar de manera teórica una República democrática.

¿Pero, por qué hablar de democracia en primer lugar? La respuesta a esta interrogante nos obliga a considerar la naturaleza misma del Estado y de los seres humanos que lo conforman.

El Estado, sea cual sea la forma de gobierno que adopte, es fundamentalmente un instrumento de coerción que monopoliza el uso de la violencia. Frente a la realidad del Estado, la filosofía se cuestiona si es ética la existencia de este instrumento de coerción y si es ético el monopolio de la violencia y su ejercicio. Para la filosofía, la justificación ética no puede estar basada en la mera aprobación popular: en la falacia *ad populum*. La aprobación popular puede ser suficiente para los políticos y para los juristas, pero no para los filósofos. Quiero decir que aun cuando la gran mayoría de la población considere un Estado en particular legítimo y justo el uso que este Estado hace del monopolio de la violencia, esto no es en sí un argumento en pro o en contra de la legitimidad del Estado ni de su monopolio de la violencia, sino sencillamente una circunstancia. Debemos atender razones antes que circunstancias.

Los anarquistas cristianos como León Tolstói y los pacifistas de todas las épocas nos ofrecen razones muy poderosas para manifestarnos en oposición absoluta a toda forma de violencia, incluyendo a la violencia que toma la forma del Estado. El mensaje, que no podemos ignorar o minimizar, es muy simple: La violencia engendra violencia. El Estado, al hacer uso de la violencia, es responsable de la continua reproducción de la violencia. Leemos en el sermón del monte:

“Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses. (Mateo 5:38-42)”

De lo que se deduce que la manera de romper con el círculo vicioso de la violencia es a través de la práctica del amor al prójimo, de la no-resistencia y de la generosidad. Esta es una posición de una radicalidad difícil de comprender a cabalidad. El origen religioso de estas ideas no les resta validez ni consistencia lógica y no es necesario ahondar demasiado en el contexto histórico que les ha dado origen para comprender en términos generales este posicionamiento

Yo no encuentro ninguna otra aproximación al problema de la violencia que no implique una lucha en contra de la violencia proveniente de la fuente “x” utilizando para ello la violencia proveniente de la fuente “y”. Aún desde una perspectiva puramente racionalista y secular, no veo ninguna solución más racional ni más ética que esta. No encuentro razón alguna por la cual yo sería incapaz de responder a la violencia de esta manera, sacrificando mi vida de ser necesario. Pues si puedo responder a la violencia tomando las armas, matando y muriendo en el campo de batalla como millones lo han hecho a lo largo de la historia; Resulta lógico que también puedo elegir morir con la dignidad de quien se rehúsa tajantemente a participar en el ciclo de la violencia sin importar las calamidades a las que pueda ser sometido, que a fin de cuentas no pueden ser mayores que las de la guerra. Ya que me considero un ser humano como cualquier otro, sin diferencias fundamentales respecto a los otros seres humanos, no tengo reparo en pensar que todo ser humano podría actuar de la misma manera. Dicho esto es necesario asumir que los seres humanos realmente existentes no parecen tener el más mínimo interés de conducirse así.

Todo lo anterior es relevante porque nos revela que las personas no están dispuestas a vivir sin la violencia. Ni los individuos ni los pueblos están dispuestos a padecer la violencia de un otro sin ejercer ellos mismos la violencia como respuesta. Partimos de una negativa, consciente o no, frente a la posibilidad de actuar de la manera más racional o ética.

La política se hace con los hombres tal como existen en una situación histórica concreta; La política hoy no puede sino hacerse con los hombres que existen hoy. Cuando hablamos de política y de la estructura del Estado no podemos suponer hombres éticos para quienes el Estado resultaría una aberración superflua. Tenemos que pensar en la política y en la estructura del Estado asumiendo hombres negados a la eticidad como los realmente existentes, tenemos que pensar en una sociedad de verdaderos demonios, como sugiere Kant.

El pensamiento político kantiano no es un abandono de los ideales éticos, sino todo lo contrario. Es la búsqueda de esos ideales éticos aun partiendo de una sociedad de demonios. Para Kant, la finalidad del Estado es proteger la libertad de quienes aspiran a vivir de manera ética aunque éstos se encuentren rodeados de individuos negados a eticidad. En efecto, por muy loables que puedan parecer las ideas de hombres como Tolstói, lo cierto es que aún una apartada comunidad rural de anarquistas pacifistas cristianos y vegetarianos viviendo en paz y armonía está bajo la protección del Estado: de la policía y del ejército. En caso de invasión, de guerra, de golpe de Estado o de cualquier otra circunstancia que trastoque el funcionamiento del aparato de seguridad que provee el Estado, estas comunidades serán las más vulnerables precisamente por su compromiso con un referente ético. Sin la violencia institucional que impone la paz y el respeto a un marco legal, los individuos menos éticos no tendrán reparo en despojar y someter por la fuerza a quienes se niegan a hacer uso de esta.

En el primer capítulo, haré un resumen del proyecto político kantiano y exploraré las condiciones que debe satisfacer un Estado para ser éticamente aceptable según Kant. Estas serán las condiciones que retomaré en los siguientes capítulos para contrastarlas con las condiciones de los Estados tal como realmente existen. Aunque podría haber acudido a otros pensadores ilustrados para elaborar este trabajo, me he centrado en Kant porque considero que la ética kantiana tiene una fundamentación filosófica especialmente rigurosa que es particularmente útil para sostener una interpretación sólida de la legitimidad que puede tener un Estado.

El ideal kantiano es un referente importante en un sentido teórico, pero su realización práctica en el presente y en el futuro requiere de flexibilidad en su interpretación. Las ideas de Kant fueron formuladas en un mundo no democrático, mientras que toda relectura de estas ideas en el presente se hace desde un mundo que es por lo menos nominalmente democrático. Las diferentes interpretaciones de lo que la democracia podría o debería ser, son también ajenas al pensamiento kantiano. Es necesario pensar en la relación entre democracia y Kant simplemente porque vivimos en un mundo nominalmente democrático, pero yo sostengo que es necesario introducir la democracia en el proyecto político kantiano para resolver un problema fundamental que queda sin solución en Kant.

El problema es el siguiente:

- 1) Un sistema de gobierno republicano no democrático o sólo parcialmente democrático construido sobre la base de un sistema económico capitalista será en los hechos un gobierno plutocrático.
- 2) El proyecto político kantiano debe funcionar incluso para una sociedad de demonios.
- 3) Bajo un gobierno plutocrático, todo el poder queda en manos de unos pocos demonios.

Un sistema con estas características no puede garantizar la libertad de los individuos para vivir de forma ética y por lo tanto el proyecto político kantiano resulta irrealizable en él. Es inútil pensar en la inviolabilidad de la ley en un gobierno semejante pues aunque la ley fuese inviolable quienes hacen la ley tienen una libertad absoluta de legislar para sus intereses particulares y de modificar la ley existente sin necesidad de violarla. Es inútil también apelar a la buena voluntad o a la eticidad de los demonios en el poder. Sostengo que la única manera de resolver este problema es distribuyendo el poder de tal manera que ningún demonio tenga más o menos poder que los demás. A esto le llamo democracia. En mi trabajo incorporo interpretaciones de la democracia posteriores a la época ilustrada, como la interpretación socialista del siglo XIX y como la idea de la *ciberdemocracia* propia del siglo XXI. Esto me permite pensar en la democracia en un sentido amplio y diferenciar distintas formas de democracia como la democracia representativa y la democracia directa; Así como distintas áreas en las que puede existir la democracia como lo son la esfera política y la económica. Al defender yo una idea de democracia me referiré siempre a la democracia directa en lo político y a la democratización del capital y de los medios de producción en la esfera económica.

La legitimidad del Estado (y del uso de la violencia) desde la ética kantiana que he tomado de guía en este trabajo depende de la capacidad de este de generar las condiciones indispensables que hacen posible la vida ética de todos los ciudadanos (en potencia). Si para generar estas condiciones se requiere la democratización de la sociedad, entonces también puede decirse que la legitimidad del Estado depende del grado de democracia que exista en él.

Evidentemente no me refiero a la forma de democracia que vivimos en el presente, en las Repúblicas democráticas del mundo occidental. Pero en el análisis de los Estados existentes hoy podemos emprender la búsqueda de aquellos elementos que contribuyen a un acercamiento al ideal kantiano y también de aquellos que contribuyen a un distanciamiento de este, para buscar la reproducción de los primeros y la desaparición de los segundos.

Realizaré esto evidenciando que la democracia representativa en una forma de la democracia difícil de legitimar, pues está ella plagada de elementos que obstaculizan el acercamiento al ideal kantiano. También será necesario distinguir entre la democracia directa limitada meramente a la esfera política y la democracia directa capaz de gobernar la esfera económica: Sólo esta última puede crear las condiciones de libertad e igualdad que permitan la búsqueda de la vida ética y sólo así puede quedar el Estado legitimado.

La democratización de un mundo que se asume democrático nos plantea nuevas interrogantes: ¿Cómo pensar en esta nueva forma de democracia?, ¿Cuáles son sus obstáculos en el mundo contemporáneo?, ¿Qué tan viable es?

Pero sobre todo, nos obligan a cuestionarnos sobre nosotros mismos. ¿Qué somos? ¿Demonios egoístas que sólo pueden ser pacificados con una política basada en la Destrucción Mutua Asegurada?, ¿Cómo es el hombre contemporáneo, cuyas acciones decidirán si la democracia existirá en el futuro?

En el tercer capítulo exploraré las condiciones sociales reales que se dan en el mundo contemporáneo occidental, buscando procesos y tendencias relevantes para el tema que nos ocupa. Procesos y tendencias como la globalización, la revolución tecnológica y las nuevas tecnologías digitales, se revelarán como factores que podrían contribuir a la consolidación de una democracia tal como la he delineado pero también a la consolidación de sistemas totalitarios imposibles de justificar desde la ética kantiana. Es la necesidad de señalar estas oportunidades y estos peligros lo que me ha motivado para realizar este trabajo.

CAPÍTULO 1

La fundamentación ética de la democracia

Nunca habrá un Estado verdaderamente libre e iluminado hasta que éste reconozca al individuo como un poder más alto e independiente, del cual se derivan su propio poder y autoridad.

- Henry David Thoreau, *Civil Disobedience*

1. Introducción al problema

En este trabajo voy a hablar de la democracia: voy a analizar lo que la democracia es, las formas que adopta, su historia, sus alcances y sus problemas. Quiero pensar en la democracia desde una perspectiva contemporánea que, sin embargo, no deja de lado la historia. Quiero pensar en la democracia en su forma actualmente existente, como un sistema representativo, pero considerando las formas alternativas que podría adoptar. Sin embargo, antes de abordar el tema de la democracia es necesario entender cuál es su fundamento teórico-filosófico, este será el tema de este primer capítulo.

He decidido acudir a Kant, un autor no democrático, para hablar de la fundamentación ética del Estado a través de la democracia porque no quiero defender a la democracia en sí misma, a partir de las virtudes que pueda tener como ideal o concepto; tampoco quiero hablar de democracia como una finalidad, sino como un medio para lograr un conjunto de fines: fines éticos sustentados en la razón universal como los que podemos encontrar en Kant. Con base en la fundamentación ética de la democracia y del Estado quiero construir una base sólida desde la cual cuestionar la legitimidad de la representación y plantear alternativas. En Kant encontraremos posibles soluciones a algunos de los problemas del sistema político contemporáneo, sin embargo varios problemas quedan abiertos. Para Kant, la representación es el mejor método para organizar el gobierno al interior de las sociedades, pero la representación no es para Kant un fin sino un medio. La historia de la civilización occidental en los últimos siglos da cuenta de las enormes dificultades implicadas en el uso de la representación como un medio para lograr sociedades libres y justas. Es por ello preciso pensar en medios alternativos para lograr los fines que la representación no ha logrado conquistar.

Kant no es un autor que hable de democracia, y mi interés aquí no es vincular las ideas de Kant con un programa democrático. De lo que Kant sí habla es del Estado y mi interés es analizar qué es lo que dice sobre el Estado. Kant adopta la teoría del contrato social para dar cuenta del Estado, y en

consecuencia la concepción de Kant del Estado tiene una vena idealista que no presta atención a las circunstancias materiales que han dado origen al Estado. Pero más allá de la explicación del *origen* del Estado, lo interesante en Kant es su idea de la *finalidad* del Estado que no depende de la idea que se tenga sobre el origen de éste. Como veremos, el no tener una base empírica sobre el origen del Estado llevará a Kant a no ser capaz de vincular lo que el Estado es con lo que, según él, debería ser. Sin embargo, nosotros sí podemos plantearnos la tarea de pensar en los vínculos que pueden construirse entre la forma ideal del Estado kantiano y una comprensión empírica y material de lo que el Estado es. La democracia puede ser ese vínculo entre realidad y utopía. Pero para llegar a eso es necesario primero hacer una revisión de la filosofía política de Kant en general.

2. La filosofía política de Kant como guía de lo que el Estado debe ser

Las metas últimas de la filosofía política de Immanuel Kant son sumamente ambiciosas. La justicia universal es un proyecto colosal. La paz perpetua y la formación de todos los individuos como sujetos autónomos son ideales que a lo largo de la historia muchos hombres notables han considerado como sublimes. Estos ideales que adopta Kant como metas últimas de su programa ético y político no nacen con Kant, son tan antiguos como la antigua república romana, en donde encontramos estos ideales y a hombres que imaginaron maneras de acercarse a ellos por medio de diversas leyes e instituciones. La propuesta de Kant es una contribución más en una discusión que tiene cientos de años, pero es una contribución especialmente destacada. Kant ofrece una perspectiva sistémica que nos muestra con rigor filosófico como de la razón humana se desprenden los principios que han de guiar el quehacer político universal. En este sentido, el proyecto kantiano es un claro ejemplo del pensamiento ilustrado: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad” dice Kant (Kant, 2005a, p. 21); es la propuesta y el llamado a atrevernos a estructurar a la sociedad en torno a principios racionales. Dice al respecto Enrique Serrano:

Como actividad crítica, la filosofía no pudo limitarse a establecer un contraste entre el ser y el deber ser, sino que al mismo tiempo, asume la necesidad de determinar las posibilidades de establecer una mediación entre estos dos niveles, mediante la determinación de las posibilidades de realizar o de aproximarse lo más posible a los ideales establecidos mediante la actividad racional (Serrano, 2004, p. 1).

En cierto sentido, esto es contradictorio en el contexto del Estado visto desde la hipótesis del contrato social. Si somos llamados a asumir la “mayoría de edad” y a usar la razón, es porque hasta ahora no hemos asumido esta condición y no hemos basado la estructura de la sociedad en la razón. Pero si no hemos hecho esto, ¿cómo se explica el contrato social originario, que es claramente un acto racional entre dos partes en condiciones de igualdad? Cuando habla de la “minoría de edad” Kant menciona a una serie de “tutores” cuyo rol hasta ahora ha sido el de pensar por los demás: “¡Es tan

cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea” (Kant, 2005a, p. 21). ¿Son los tutores ‘mayores de edad’? ¿No representan acaso a los poderes establecidos, poderes que independientemente de si basan sus ideas en la razón o no imponen un modo de pensar?²

El proyecto de Kant se enfoca en el problema de cómo crear las condiciones de posibilidad que podrían permitir la materialización del ideal de individuos autónomos viviendo en una sociedad libre y justa en donde la libertad de todos sus miembros es respetada escrupulosamente tanto por el Estado como por los particulares que están sometidos a las leyes que emanan de este. Cómo crear estas condiciones implica una actividad política en donde la aspiración utópica y un cierto realismo práctico deben conjugarse (Serrano, 2004, p. 2).

Dado que los ideales de lo que hablamos, ideales como justicia, autonomía y bondad moral, no pueden ser impuestos (pues la imposición resulta una contradicción directa con la esencia de estos ideales), éstos pueden resultar utópicos pues sólo podrán ser alcanzados por individuos que libre y voluntariamente decidan alcanzarlos. Por lo tanto, el vínculo entre realidad y utopía es el hombre, el individuo concreto, desde su autonomía. La idea es, como apunta Beresñak “que los hombres se vayan dando gradualmente sus propias leyes” (Beresñak, 2010, p. 257).

Kant pone su esperanza en la razón: si el hombre es racional y si las condiciones para que el hombre ejerza su razón están dadas entonces, eventualmente, el hombre llegará a realizar los ideales de la justicia universal y la autonomía.

Para Kant la política es una actividad teleológica. La función de la política es transformar al mundo de acuerdo con las exigencias de la razón. Si se toma esto en serio, no hay una propuesta política demasiado utópica sino, muy por el contrario, toda la política debe de ser utópica pues sólo en la utopía se vislumbran los ideales de la razón. La política media entre lo que es y lo que debe ser, es decir, entre los hechos y la ley, pero no busca transformar a la ley para que esta se conforme a los hechos sino que, al contrario, busca transformar los hechos para que estos se conformen a la ley.

¿Qué es la razón? Para Kant, la razón es la facultad formuladora de los principios. En el análisis de la constitución intelectual del hombre según Kant, la razón puede dividirse en dos: hay una razón teórica y una práctica, y a cada una le corresponde una parte de la actividad mental humana. Los principios de la razón teórica son aquellos que establecen lo que se puede conocer y los límites del

² Como diría Nietzsche, todas las cosas están sujetas a la interpretación y la interpretación que prevalece en un momento dado es una función del poder y no de la verdad.

conocimiento, se ocupan de lo que es. Por otro lado, los principios de la razón práctica son aquellos mandatos respecto a lo que debe ser en relación a lo que es moralmente bueno. Para Kant es necesario que tanto la razón teórica como la práctica se impliquen en la conformación del orden jurídico que ha de dar lugar al estado civil que establecerá las condiciones indispensables para la persecución del ideal de la justicia universal. Además la razón tiene un uso privado y un uso público que pueden ser explicados así:

El primero —el uso privado de la razón— se corresponde con el lugar o función social que ocuparía el hombre en su dimensión privada; es decir, como si su ámbito privado fuera el engranaje de una máquina social en dónde, obviamente, la libertad se vería extremadamente reducida. Así, aunque la persona no esté de acuerdo con la acción que tiene que llevar adelante en su ámbito privado (ejemplo: pagar determinado impuesto), tiene que realizarla de todas formas en virtud de la función social que también está cumpliendo (Beresñak, 2010, p. 258).

Mientras que:

En el segundo uso de la razón, el público, se permite el grado máximo de libertad, ya que a través de éste va a ser posible la Ilustración de los hombres. Este uso es propio del docto, quien lleva adelante sus críticas, ideas y comentarios —en principio, sin límite alguno— ante el ámbito público, al que Kant caracteriza como “el gran público del mundo de los lectores (Beresñak, 2010, p. 259).

Para Kant, el hombre es libre cuando el uso público de la razón coincida con la ley que rige el uso privado de la misma, que es un deber ser enfocado a lo social.

El deber ser de Kant es estricto. No es la felicidad. No hay una exigencia moral coercitiva orientada a que todos los individuos sean felices. El deber ser (o exigencia moral) está orientado a la virtud. La virtud del hombre para Kant, como para muchos otros pensadores humanistas e ilustrados es el cultivo de la razón. Siendo que el hombre es el único animal racional, resulta evidente que la actividad más propia del hombre en tanto que hombre es el uso de su razón. Y la razón es perfectible. El perfeccionamiento de la propia razón es lo que permite a un individuo llegar constituirse como un sujeto (el individuo debe de ser un sujeto autoconstituido primero antes de poder ser ciudadano). La *eleuteronomía*, la capacidad de cada quien de darse la propia ley, es el fin último del hombre y el rol del Estado es generar el espacio en el que todo hombre pueda perseguir este deber moral en un contexto de libertad, paz y justicia. La autonomía sólo es posible como producto de la actividad de la razón.

El fin último de la razón en Kant, según Serrano, se constituye por dos aspectos “a) El individual, constituido por el imperativo de autonomía y b) el intersubjetivo, conformado por la exigencia de reconocimiento de la autonomía de los otros” (Serrano, 2004, p. 5). Según el análisis del mencionado autor este fin último de la razón puede entenderse así:

1) El camino que tiene un individuo para saber si sus acciones son autónomas, se encuentra en su capacidad de justificar racionalmente los motivos que las impulsan. 2) Para comprobar que los argumentos esgrimidos en esa justificación son realmente racionales, se requiere que sean reconocidos como válidos por cualquier sujeto racional posible. 3) Por tanto, el proceso de constitución de la autonomía individual implica la presencia de otros sujetos racionales, capaces de actuar de manera autónoma (Serrano, 2004, p. 5).

Al contrario de otros filósofos como Aristóteles, Kant no sostiene que la felicidad sea el resultado de actuar virtuosamente. Para Kant, el actuar virtuoso sólo hace al hombre digno de la felicidad. Es una postura dura, pero conforme con la realidad, pues abundan los ejemplos de individuos ruines y felices y también los ejemplos de individuos virtuosos y desdichados. Sin embargo, la dignidad que se adquiere con el actuar virtuoso, dice Kant, trae consigo algo similar a la felicidad. Una “autosatisfacción” producto de la consciencia de haber actuado virtuosamente.

Según Kant, para que tenga sentido para un individuo racional el proyecto de dedicarse al cultivo de la virtud, aunque esto no lo haga feliz y además exija grandes esfuerzos, es necesaria la intervención del Estado. Un individuo racional en estado de naturaleza sería un depredador. Sin el contexto de libertad, paz y justicia que trae el Estado consigo, el individuo hará uso de su razón para garantizar su propia supervivencia, y elucubrará estrategias para someter por medio de la violencia a sus vecinos, enemigos en potencia. Este es un argumento hipotético. Kant parte de suponer al hombre como un ente racional, pero no como un ente moral. Dado que el deber ser es producto de la razón, actuar en contra del deber ser (esto es, conocer lo que debo hacer pero no hacerlo) es también actuar en contra de la razón. Es entregarse a la sinrazón. De todos modos, para que el cultivo de la virtud tenga sentido para cualquier individuo racional, debe de haber alguna unión entre virtud y felicidad. Dado que esta unión no existe naturalmente, debe de ser creada artificialmente y esta es una función del Estado.

Kant usa este argumento para defender el ideal de la justicia como finalidad del Estado. No es que en un Estado plenamente justo, todos los individuos virtuosos serán felices. Pero en un Estado plenamente justo, los individuos virtuosos se verán libres de ser felices (léase no encontrarán obstáculos externos que les impidan ser felices) y en la seguridad de disfrutar de esa felicidad. En otras palabras, quienes sean dignos de ser felices no tendrán contratiempos para disfrutar de esa felicidad de la que se han hecho dignos. Tampoco es que en un Estado plenamente justo los individuos se dedicarán a la práctica de la virtud, pero serán libres de hacerlo con tranquilidad si así lo deciden.

Los conceptos de “cultivo de la razón”, “práctica de la virtud” y “formación moral” están unidos. Una característica fundamental de todos ellos es que se refieren a actividades que sólo pueden realizarse como obra de los propios individuos. Nadie puede forzar al individuo a cultivar su razón, practicar la virtud ni formarse moralmente. Kant señala que:

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina

indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno (Kant, 2005b, p. 27).

Hay casos en donde estas actividades se convierten en obligaciones autoimpuestas. Por ejemplo, todo aquél que quiera vivir una “vida filosófica” adquiere la obligación de cultivar su razón, de pensar en qué es la virtud, qué es el bien, qué es el deber. Y si se toma la vida filosófica lo suficientemente en serio adquiere también la obligación de actuar de forma coherente con sus pensamientos, de actuar moralmente. De manera similar, alguien que quiera hacer un verdadero compromiso religioso tiene la obligación de formarse moralmente según los preceptos de la religión que ha adoptado. El Estado, tal como lo plantea Kant, puede entenderse como una circunstancia que obliga (aunque no fuerza) a los individuos a cultivar la razón, practicar la virtud y formarse moralmente. Esto a través de la actividad propia del Estado, que es la política. La formación moral de los ciudadanos y el ejercicio de la política van juntos. Los ciudadanos se forman como entes morales conforme participan junto con sus semejantes en la vida política.

En el contexto de la filosofía del derecho, los principios de la razón teórica son las leyes dadas, el marco jurídico en pie en un momento dado. La razón teórica será la que proveerá la base fáctica del derecho, lo que las leyes van a establecer en un momento y lugar determinado. Mientras que la razón práctica será la que juzgue la validez de esas leyes en relación a la idea de justicia y transforme las leyes dadas en leyes cada vez más cercanas al ideal de justicia. El uso de la razón práctica recae en el ciudadano, mientras que el uso de la razón teórica recae en el legislador. La razón práctica es en este sentido más relevante para un mayor número de individuos en una sociedad. *La ciudadanía se caracteriza ante todo por la pertenencia activa y voluntaria en el orden civil de la sociedad y, en ese sentido, todo participante activo de la sociedad ejerce la razón práctica en el proyecto constante de acercar las leyes al ideal de justicia.* La razón práctica introduce la eticidad en el derecho, al demandar de este una validez racional. Enrique Serrano señala que “A diferencia de los imperativos de un asaltante, el derecho presupone junto a la amenaza de coacción una pretensión de validez racional” (Serrano, 2004, p. 76). Esta pretensión de validez racional es lo que otorga legitimidad a la ley.

El que una ley sea legítima (léase: susceptible a ser sometida al juicio de la razón) es lo que la hace compatible con el proyecto político de Kant. Al ejercer la razón práctica encaminada a la reforma de las leyes, el ciudadano constantemente legitima a las leyes y al orden jurídico en su conjunto. Además la participación del ciudadano en esta dinámica actualiza constantemente las leyes de manera que estas respondan siempre a los retos, necesidades y problemas de la sociedad en un tiempo determinado. La validez racional de la ley precede a toda relación de mando y obediencia, la

justificación del mando y la obediencia así como la coerción sólo se justifica con la aceptación voluntaria, el consentimiento racional de todos los participantes.

Empezaré ahora a introducir los problemas que no quedan del todo resueltos en el sistema kantiano, conforme ahondamos en su pensamiento político. Pero primero es necesario hacer algunas aclaraciones, Serrano señala que:

El propósito central de la filosofía práctica de Kant es demostrar que la razón no sólo permite determinar los medios más eficaces para acceder a un fin dado, sino que también es capaz de establecer los fines de la acción [y que además, Kant] desde el principio de su proyecto filosófico era consciente de que no era suficiente encontrar una ley moral sustentada en la razón, sino que también era indispensable saber si esa ley podía ser asumida por los individuos en sus acciones. Esto significa que una metafísica de las costumbres (aquella que establece los principios a priori de la razón práctica) no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella (Serrano, 2004, p. 2).

Esto es cierto, los principios morales/éticos alrededor de los que se estructura el proyecto de Kant pueden aplicarse teóricamente al hombre independientemente de las condiciones materiales y de su historia. Pero es imposible establecer el vínculo práctico entre la teoría y la praxis, entre la utopía y la realidad sin considerar estas condiciones materiales y esta historia porque sólo podemos acercarnos al ideal desde la circunstancia real en la que nos encontramos en un momento determinado, circunstancia que es producto de la historia.

Como observan Marx y Engels, “lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción” (Marx y Engels, 1986, p. 16). Y la transformación de los individuos (y como consecuencia la transformación de la sociedad, como de una que no es libre, igualitaria, autónoma, y justa en una que si lo sea) requiere de la transformación de las relaciones de producción.

La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto [...] la relación existente entre la estructura social y política y la producción. La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (Marx y Engels, 1986, p. 20).

Aunque es posible vincular los ideales éticos que plantea Kant con los individuos concretos que viven en una sociedad, es imposible plantear un vínculo práctico en tanto que las condiciones materiales de la sociedad, condiciones independientes a la voluntad de los individuos, no sean transformadas en condiciones que, por un lado, sean producto de la voluntad de los individuos y, por otro lado, estén encaminadas a permitir la manifestación de estos ideales éticos. Las condiciones materiales bajo las que existen la mayoría de los hombres (tanto en la época de Kant como en la actual) tienen que ser asumidas como explícitamente contrarias a la manifestación de una ética como la propuesta por Kant, pues estas condiciones materiales son producto de una historia saturada de

relaciones de sumisión y dominación, de mando y obediencia, y de uso arbitrario del poder; una historia en general ajena a toda aspiración de libertad, igualdad, justicia o autonomía. Las condiciones materiales en una sociedad no son las mismas para todos los miembros de esa sociedad; y es posible para ciertos individuos, como un Kant, producir ciertas ideas y proponer una forma de vida que resultan impracticable para otros individuos cuyas condiciones materiales dificultan o anulan la posibilidad de esa práctica. Pregonar la moral kantiana al proletariado industrial es un absurdo, no porque la moral kantiana sea absurda sino porque el proletariado industrial está sometido a condiciones materiales bajo las cuales la práctica de la moral kantiana es imposible. Marx y Engels insisten en que:

La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas (Marx y Engels, 1986, p. 21).

Si bien en el análisis de Serrano se argumenta que “aunque Kant acepta que gran parte de las normas sociales son un producto de la historia y de las circunstancias imperantes en las sociedades, no acepta que ello implique renunciar a un criterio de validez universal” (Serrano, 2004, p. 3); lo cierto es que hay circunstancias que aunque no imposibilitan en teoría criterios de validez universal, sí dificultan la aplicación de estos criterios en la práctica. Kant tiene razón al afirmar que los valores son producto de la voluntad de los individuos pero, en la construcción de la política, los valores deben ser capaces de trascender la individualidad y convertirse en referentes comunes. Este es un requisito para lograr algo tal como la “voluntad unida de un pueblo” capaz de legitimar al Estado. Y esto es imposible si las condiciones materiales e históricas de la sociedad impiden la manifestación de valores que sean referentes comunes. Por poner un ejemplo de amplias implicaciones, en las condiciones materiales dadas en una sociedad dividida en clases sociales es imposible un criterio de validez universal por muy “racional” que este sea porque las diferentes clases razonan de manera diferente y atribuyen diferentes grados de importancia a la razón misma, como consecuencia de las diferencias entre las circunstancias materiales en las que se desenvuelven los individuos en una u otra clase social. Veamos cómo se manifiestan este tipo de problemas en aspectos más específicos de la filosofía política de Kant.

2.1 El cosmopolitismo

La filosofía política de Kant no se detiene en el Estado-nación, sino que va más allá y se ocupa de la relaciones entre Estados, de cómo garantizar la paz entre estos, del problema de la soberanía y de la posibilidad de un orden político supranacional que él llama “cosmopolita”. Para Kant el mejor método

de garantizar la paz y preservar la autonomía de los Estados-naciones es la confederación de Estados independientes.

Entre los diferentes Estados lo que impera es un “estado de naturaleza”, una especie de estado de guerra constante con treguas más o menos prolongadas pero sin ninguna autoridad que someta a los diferentes Estados a una reciprocidad mutua en la obediencia de una ley que garantice la justicia y la paz para todos. La consecuencia de esta situación es que la resolución de los conflictos entre los diferentes Estados es la violencia, la guerra. Es posible pensar hipotéticamente en una guerra justa, como es posible pensar en un Estado castigando justamente a un transgresor del orden civil; pero cuando no hay una autoridad supranacional a la que estén sometidos los Estados, toda guerra entre ellos es injusta. Para que pueda darse una distinción entre una guerra justa y una injusta debe de haber primero una legalidad a la que los Estados estén sometidos que establezca que actos en las relaciones internacionales son justos y cuáles no, y cuáles serán las consecuencias de realizar actos injustos. Hay similitudes y diferencias interesantes entre la visión de Kant de las relaciones entre los Estados y de las relaciones entre los individuos. Se parte del supuesto de que tanto entre los individuos como entre las naciones, hay un estado natural de guerra que sólo puede ser superado con un contrato.

Pero hemos de considerar, por otro lado, que el Estado es un producto de la actividad militar y la actividad militar es una necesidad del Estado, especialmente del Estado expansionista. Si bien podía haber violencia, conflictos y combates antes del Estado y de los ejércitos (y hubo mucha violencia, al grado de que otras razas de homínidos como el Neandertal fueron extinguidos por el Homo Sapiens), el exterminio sistemático de otros humanos a través de instituciones diseñadas expresamente para ello como el ejército era impensable en el Paleolítico y en el Neolítico temprano. Los conflictos entre una tribu de cazadores-recolectores y otra consistían en brotes de violencia esporádicos, más parecidos a los conflictos territoriales comunes entre todos los animales que a cualquier cosa semejante a una “guerra”. En términos históricos y materiales, ningún Estado ha buscado la abolición de la guerra y de la violencia sino más bien, el monopolio de la guerra y de la violencia. Incluso en los términos ideales que plantea Kant, la paz perpetua se revela más como un cese a las hostilidades, una paz armada como la de la Guerra Fría, que como una verdadera superación de las guerras. Pero aunque la violencia institucionalizada siga siendo una parte intrínseca del Estado, a Kant le interesa lograr la paz entre los Estados y para ello hace uso del mismo argumento que fundamenta al Estado mismo.

Si el argumento para sostener el contrato social que da pie al Estado-nación es la necesidad de dar por terminado el estado de naturaleza (que se puede interpretar como un estado de guerra constante) que se da entre los individuos e inaugurar un orden civil que dará un espacio a la manifestación de la libertad y la justicia y un fin de la violencia, el mismo argumento pero con mucha

mayor urgencia debe hacerse para dar por terminado el estado de naturaleza que se da entre los Estados. Sin necesidad de ir más allá de Kant, la necesidad del Estado mundial parece una prioridad de primer orden que se sigue fácilmente de las mismas premisas fundamentales que sostienen la necesidad de un Estado-nación. Para Kant:

Que un pueblo diga: «No quiero que haya guerra entre nosotros; vamos a constituirnos en un Estado, es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias»; que un pueblo diga eso, repito, es cosa que se comprende bien. Pero que un Estado diga: «No quiero que haya más guerra entre yo y los demás Estados; pero no por eso voy a reconocer un poder supremo, legislador, que asegure mi derecho y el de los demás», es cosa que no puede comprenderse en modo alguno. [...] Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones -*civitas gentium*- que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. (Kant, 2012, p. 10)

Todas las razones que se puedan pensar para sostener el atractivo del Estado valen, y valen aún más, para sostener el atractivo del Estado mundial. La violencia que se podría dar entre grupos de individuos en estado de naturaleza no es nada en comparación a la violencia que se da entre los Estados. Todo tipo de injusticias respecto a la propiedad y el uso y manejo de los recursos que se podrían dar entre las pequeñas sociedades en estado de naturaleza son nimiedades a comparación con las injusticias en el reparto, administración y uso de propiedades, recursos y capitales que de hecho se dan entre los Estados.

Podemos hacer dos observaciones al respecto: una, el contrato social y el Estado se ofrecen como solución a un conflicto ficticio basado en una hipótesis de trabajo que, a su vez, no está basada en datos empíricos. Dos, el Estado mundial se ofrece (tentativamente y con reticencias en el contexto de la filosofía política de Kant) como solución a un conflicto real, histórico y constante de proporciones mucho mayores. El contrato social y el Estado serán defendidos a capa y espada por Kant mientras que el Estado mundial presentará una serie de obstáculos y dificultades importantes para él. Kant se resiste a la idea de un Estado mundial³. De manera similar a como cuando habla sobre la democracia, parece que los principales obstáculos que Kant percibió en su época frente a la posibilidad de un verdadero orden cosmopolita o una república mundial fueron obstáculos técnicos: Kant pensaba que un Estado mundial sería simplemente demasiado grande; una pesadilla administrativa para un único gobierno. Pero esto puede ser cuestionado. El Estado-nación también puede llegar a ser muy grande, pero el federalismo no sólo es una herramienta para preservar la autonomía sino que también es útil para agilizar los procesos administrativos: al permitir una amplia libertad en la toma de decisiones y en

³ Entendido no como una federación de Estados independientes y soberanos sino como un Estado único de alcance global.

la administración a nivel local se disminuye la burocracia a nivel nacional. Si esto funciona al interior de los Estados, ¿por qué no funcionaría al exterior de los mismos? ¿Acaso las empresas transnacionales son menos eficientes que las empresas basadas en un país específico? Si hemos de juzgarlas con base en sus ganancias (¿de qué otra manera se podría juzgar a una empresa?), más bien parece que las más grandes empresas son también las más lucrativas, de lo que podemos deducir un alto grado de eficiencia administrativa

Pero hay otra razón de peso para que Kant rechazara la idea de un Estado mundial: partimos de unas condiciones iniciales en donde simplemente hay naciones más poderosas que otras: militarmente, económicamente, políticamente. Esta riqueza y poder resultarían en un desequilibrio en el contexto supranacional, en donde las naciones más ricas y poderosas decidirían la legislación que tendrían que obedecer todas las demás. Para Kant esta situación sería básicamente una forma de monarquía, y es por eso que la rechaza. El Estado mundial federal sería en la práctica un imperialismo en donde los Estados más poderosos imponen su voluntad a los Estados más débiles. La historia empírica desde Kant a la fecha le da la razón, pues esto es exactamente lo que ha sucedido en todos los niveles de política internacional, ya sea en cuestión de acuerdos comerciales, en la banca internacional, en las Naciones Unidas, o en los tratados de cooperación militar. La República Socialista Soviética Rusa decidía las políticas de las demás Repúblicas Socialistas Soviéticas de la URSS y, actualmente, la influencia de Alemania en la Unión Europea y de Estados Unidos tanto en las Naciones Unidas como en el grupo de naciones agrupadas bajo el Tratado del Atlántico Norte crean notorios desequilibrios. Las llamadas superpotencias han utilizado su influencia para construir leyes internacionales que funcionan para su beneficio y, frecuentemente, en perjuicio de muchas naciones débiles. Es una situación que destruye la autonomía de las naciones. Es por estas razones que, para Kant, el orden jurídico internacional debe de limitarse a fomentar la paz e impedir las guerras⁴.

⁴ Aunque Kant no llega a pronunciarse a favor de un Estado mundial, si defiende un fuerte cosmopolitismo que se sigue muy naturalmente de todo lo que ha planteado tanto en lo que respecta a la organización política al interior de un Estado-nación, como en lo que respecta a las metas últimas del orden civil. Dado que las leyes en Kant están basadas en la razón, y la razón es universal y todos los hombres tienen acceso a ella, un resultado natural de la filosofía política de Kant sería una legislación *universalizable*. Si todos los Estados se sometieran a esta legislación de manera análoga a como se somete el individuo a la legislación de su Estado-nación, tendríamos un Estado mundial. Como el Estado-nación, el Estado mundial guiado por principios racionales tendría que estar organizado de tal manera que permita a los individuos participar ampliamente en el gobierno de sus sociedades. Si para Kant la mejor estrategia para lograr esto al interior de los Estados-nación es el federalismo, es natural pensar que el federalismo entre los diferentes Estados podría dar lugar a un Estado mundial federal en donde se preserve la autonomía de las naciones que lo conforman. Aún bajo estas condiciones es posible pensar que un Estado particularmente poderoso se convertiría en una suerte de 'monarca universal' capaz de imponer su ley sobre los demás Estados, pero para que esto sucediera en un Estado democrático sería necesario que la mayoría, si no es que la totalidad de la población de ese país poderoso, estableciera una política imperialista de dominio político sobre el resto del mundo. En el ejemplo de Estados Unidos, que mencionaba anteriormente, esto no es así. La mayoría de la población no ha decidido las condiciones de la política exterior de dicho país sino

Sin embargo, podemos volver a hacer la analogía al interior del Estado-nación. Sería un equívoco suponer que había una igualdad absoluta entre los individuos y sociedades que vivían en estado de naturaleza en la hipótesis del contrato social originario. Si no hacemos semejante suposición, nos encontramos en la misma situación que Kant considera, en el contexto internacional, suficientemente peligrosa como para alejarse de la idea del Estado mundial. Pero en este otro caso, entre los individuos, la situación no es suficientemente peligrosa y resulta justo y necesario establecer el Estado. ¿Pero por qué es lícito para el Estado extenderse más allá de la prevención de la violencia entre los individuos (la mera actividad policial)?, ¿por qué es lícito para el Estado normar aquellos aspectos de la vida en colectividad que no tienen que ver con la violencia? Se puede responder a esta pregunta en términos prácticos argumentando que es lícito para el Estado regular cosas como la propiedad de las tierras, el uso de los recursos naturales, las importaciones y exportaciones, etcétera porque estas actividades del Estado se fundamentan en el consentimiento de los gobernados. ¿Pero cómo se produjo este consentimiento?

En el establecimiento de un nuevo orden civil, la constitución y las leyes son producidas por aquél sector de la sociedad que está en mejor posición para producirlas: aquél que concentra el mayor poder. Las leyes que este sector produce son leyes que lo benefician. No resulta sorprendente, por poner un ejemplo, que la constitución de los Estados Unidos reflejara principalmente los intereses de hombres blancos protestantes propietarios de pequeños capitales y no los de otros grupos, aunque hubiera un interés en muchos de estos hombres de crear una ley universal. Lo que es lícito para el Estado, las obligaciones que asume y los límites respecto a lo que la ley puede normar son determinados por la misma clase que pone en pie al Estado en primer lugar, de manera unilateral. El Estado defiende desde un primer momento un interés de clase: el interés de los propietarios. Sólo podemos entender el consentimiento de los gobernados a las atribuciones del Estado como un desarrollo histórico, como el resultado de miles de años de existencia de Estados estructurados alrededor de la defensa de la propiedad privada.

¿Qué relación puede haber entre un orden civil como este y la meta última de lograr la autonomía de todos los individuos? El mismo “imperialismo” que despierta la cautela de Kant en el contexto internacional se hace presente y quizás de una manera aún más cruel al interior de los Estados (un Estado, por débil que sea, siempre puede organizar una defensa militar contra el dominio de otro Estado; no así el ciudadano frente al Estado en el que nace arbitrariamente). Yo quiero plantear aquí

comités no electos al interior del gobierno a lo largo del siglo XX. El peligro del imperialismo quedaría drásticamente reducido de haber una democracia al interior de las repúblicas.

que la manera de vincular este orden civil que ha producido la historia con la autonomía de los individuos como ideal, respetando la legitimidad de los Estados cuando es el resultado del consentimiento de la mayoría de los gobernados, es a través de una ampliación de lo que Kant llama la “hospitalidad universal”. Esta hospitalidad universal ampliada es, además, necesaria para concebir una democracia real.

Para Kant la hospitalidad universal, el derecho a no ser tratado de manera hostil en un país extranjero, es un derecho fundamental. La hospitalidad universal es un aspecto del proyecto de la paz perpetua. Introduce la necesidad de un contexto legal internacional que debe reconocer derechos de personas y no solo de personas en tanto que ciudadanos. Desde el momento en que una nación declara en sus leyes internas que las personas extranjeras tienen derecho a su vida y a sus posesiones, al tránsito o al comercio, se hace necesario si no una ley por lo menos un acuerdo a nivel internacional que haga recíproco este trato de tal manera que los ciudadanos de esta nación en países extranjeros sean tratados de igual manera.

Para que la ciudadanía entendida como pertenencia voluntaria a un Estado-nación tenga sentido, esta tiene que verse en un contexto supranacional. La ciudadanía se nos presenta como un contrato voluntario entre la persona y el Estado, pero el hecho es que simplemente nacemos arbitrariamente en un Estado que no elegimos y no hay nada de contractual ni de voluntario en esta situación. Sin embargo, hay otros Estados. Si fuera posible para cualquier persona afiliarse con cualquiera de esos otros Estados, entonces la ciudadanía sería tanto verdaderamente contractual como voluntaria. Si no hay la libertad de abandonar el Estado en el que se nace y unirse a otro (o no unirse a ningún otro), entonces tampoco hay ciudadanía (por lo menos no tal como la entiende Kant): estamos frente a un Estado y sus súbditos, no frente a un Estado constituido por ciudadanos. Sostengo que este es un aspecto clave de la legitimación del Estado; sólo puede ser legítimo un Estado conformado por ciudadanos entendidos como participantes voluntarios y activos del orden político.

Es evidente entonces que el reconocimiento de los derechos de la persona como persona antes que como ciudadano y el derecho de la persona a migrar libremente no sólo son estrategias para promover la paz en las relaciones internacionales sino que resultan necesarios para sostener los conceptos más básicos de Kant sobre la ciudadanía y la autonomía del ciudadano. No sólo eso sino que son necesarios para sostener la noción de sujeto que Kant está planteando. También es claro que, en un sentido práctico, se necesita de un orden civil supranacional para poder defender el derecho de las personas a entrar y salir de los diferentes Estados, a transitar, trabajar, comerciar, vivir y convertirse en ciudadanos de estos y participar en la política local.

Los acuerdos internacionales que actualmente existen no son suficientes para defender estos derechos. Los tratados internacionales de derechos humanos no confieren ni siquiera el derecho de entrar a un Estado. El artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos restringe la libertad de tránsito de los ciudadanos de cada Estado al interior del mismo. Establece que “1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. [y] 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.” Lo que no establece es que toda persona tenga derecho a *entrar* a cualquier país. El artículo 14 de la citada Declaración establece que “1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país”. Esto significa que incluso en el caso de persecución política (la razón principal por la que Kant se pronuncia a favor de la “hospitalidad universal” en la *Paz Perpetua*) una persona sólo tiene derecho a solicitar asilo y ningún país está obligado a darlo. Esta situación no puede servir para el propósito de dar autonomía a los ciudadanos de ningún país y actúa como un obstáculo frente a cualquier Estado que se proponga como finalidad de su propia existencia dar esa autonomía a sus ciudadanos, efectivamente haciendo imposible lograr esa meta.

Sin duda, una ley internacional que forzara a todos los Estados a abrir sus fronteras al libre tránsito y migración sería un duro golpe a la soberanía de los Estados. Pero la idea del contrato social nos dice que hemos de sacrificar libertades en favor de “la seguridad y la justicia” que representa el Estado. Exactamente la misma situación se da en el contexto internacional, los Estados tendrían que sacrificar la libertad de restringir el acceso de los “extranjeros” a favor de permitir la existencia de una ciudadanía verdadera formada por individuos autónomos en todos los Estados. Para ello no es necesario un Estado mundial, en el sentido tradicional del término. Es tan solo necesaria una ampliación del principio de hospitalidad universal, su transformación en ley internacional y el sometimiento de todos los Estados a dicha ley. Este es un primer paso en el reemplazo de una soberanía basada en la arbitrariedad por una soberanía basada en el acuerdo común y voluntario.

2.2 Problemas sobre la estructura del estado, la representatividad y la libertad

Uno de los aspectos más fundamentales del proyecto político de Kant es que el hombre debe tener siempre la posibilidad de realizar sus aspiraciones de libertad. ¿Pero, como puede ser libre el hombre si está sometido a la coacción del derecho en todo momento?

Según Serrano, Kant reconoce la “necesidad de proponer, a partir del ideal máximo de la razón práctica, un segundo ideal que responda a la experiencia” (Serrano, 2004, p. 6). Pero el vínculo entre la teoría y la práctica en Kant resulta ser la coacción a través de la violencia (no hay formas no violentas de coacción si definimos a violencia como el acto de imponer una voluntad ajena sobre un individuo). Dice Kant que “sólo alguien que por estar ilustrado no teme las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un ejército numeroso y disciplinado, que les garantiza a los ciudadanos una paz interior, sólo él podrá decir algo que no es lícito en un Estado libre: ¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!” (Kant, 2005). Para Kant el Estado, la ley y el derecho deben estructurarse alrededor de la coacción porque esta es la manera de hacer coincidir los ideales morales con la naturaleza irracional de los hombres y los pueblos. Como apunta Beresñak:

El buen uso de la razón, la dignidad, la voluntad, el valor de sus opiniones y, sobre todo, la capacidad de juicio, todo lo cual le es atribuido por él mismo al ser humano, no son de por sí suficientes para que la sociedad se encamine o le sea permitido encaminarse a la Ilustración; para el filósofo alemán, según hemos visto, también resulta necesario una fuerza militar que la controle. Es más, todo parecería indicar que — para él— este último es el único elemento verdaderamente indispensable (Beresñak, 2010, p. 260).

La idea de Kant es proponer un modelo de Estado que sea verosímil “hasta para un pueblo de demonios”, es decir, está asumiendo los peores aspectos del ser humano que podamos pensar. Y sin embargo “en el diseño del estado civil de derecho se requiere hacer compatible la presencia de la coacción y la posibilidad del ejercicio de la libertad” (Serrano, 2004, p.6).

Primero es necesario aclarar que cuando Kant habla de libertad, incluso cuando habla de libertad como derecho natural (el único derecho natural), Kant no se está refiriendo a un atributo de los individuos en estado de naturaleza o de los individuos aislados. La libertad de la que habla Kant es una facultad que se adquiere a través de un proceso de socialización, es libertad en el contexto de las leyes voluntariamente aceptadas y legítimamente constituidas de una sociedad republicana. Para Kant la libertad es un atributo de las acciones, no de los individuos. Se da en el contexto de un orden civil que permite a los individuos actuar libremente (esto es, actuar sin que un poder externo obstaculice dicho actuar). El fundamento teórico es que “Para Kant el Estado civil de derecho debe ser un orden civil republicano, esto es, un Estado en el cual la soberanía resida en la legalidad y, por tanto, donde nadie se encuentra sometido al arbitrio de otro” (Serrano, 2004, p.6)

Pero todos se encuentran sometidos al arbitrio del Estado y de la ley y además están coaccionados a aceptar ese arbitrio bajo la amenaza de la violencia. ¿Cómo hacer coincidir esta situación práctica con el fundamento teórico? La solución de Kant es “obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo el pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado

su acuerdo con una voluntad tal” (Kant, 2012, p. 36-37). Serrano nota que “El papel del legislador es transformar estos principios racionales en derecho positivo, es decir, darles una vigencia o efectividad social, a través del respaldo en la coacción pública organizada” (Serrano, 2004, p.7).

La estrategia es tener en teoría un sistema y en la práctica otro. Esto tiene sentido si es que es imposible para un legislador dictar leyes que emanen de la voluntad unida de todo un pueblo, pero ¿cómo sabremos si es posible siquiera legislar desde la voluntad unida del pueblo si el legislador ha de actuar como si conociera cual es esta voluntad a priori? Kant defiende el principio de representatividad, “toda verdadera república es —y no puede ser más que— un sistema representativo del pueblo que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)” (Kant, 2005). En el siguiente capítulo analizaré a profundidad los problemas que implica la representatividad. Al hacer esa crítica a la representatividad, también estaré criticando esta postura de Kant.

El rechazo de Kant a la democracia se basa en la misma razón por la que rechaza al Estado mundial: un grupo (podemos suponer que el más poderoso) se asumiría como la encarnación de la voluntad general y decidiría por los demás. Esto podría incluso tomar la forma de una “dictadura de la mayoría” (si la mayoría tuviera suficiente poder). Pero este problema no se resuelve a través del sistema de representación, que consiste en la práctica en la creación de una clase política dedicada de “tiempo completo” a encarnar la voluntad general y decidir por otros, aunque en teoría la representatividad genuina podría resolver el problema, permitiendo una pluralidad de ideas dentro de un marco institucional. Sin embargo la experiencia empírica muestra que la representatividad genuina es poco común. Para Kant el problema de una representatividad espuria recae en última instancia en la moral/ética de los individuos que forman la sociedad. Como señala Serrano “por más sofisticado que sea el sistema de procedimientos y contrapesos, no podrá cumplir su función adecuadamente de limitar el poder del Estado si no está lubricado por la virtud ciudadana” (Serrano, 2004, p. 8). ¿Pero cómo puede el ciudadano hacer valer la legalidad y los principios éticos en los que se basa en Estado si no es directamente responsable de la toma de decisiones? Para Kant puede hacerlo a través del principio de publicidad. Esta es la mayor expresión de la libertad individual en el contexto de la república kantiana. El ciudadano tiene la libertad (incluso, la obligación) de hacer una crítica pública de toda actividad del Estado mientras que el Estado tiene la obligación de hacer públicas para los ciudadanos todas sus actividades.

En este sentido dice Serrano que “El primer deber de los ciudadanos es ejercer su libertad de pensamiento para constituirse en un público capaz de juzgar racionalmente sobre las decisiones políticas y los fines que en ellas se contienen” (Serrano, 2004, p 8). Pero la libertad para Kant no

consiste exactamente en el *actuar*. Es una libertad que se expresa principalmente en el *hablar*. Como señala Beresñak:

Kant pareciera entender que la dignidad del hombre se encuentra en la palabra, o —para ser más específicos— en la razón y en lo que ésta enuncia. Pero podemos observar que su accionar concreto en la máquina social no pueda participar de esa dignidad. [Y también] Si bien el hecho de poder expresarse públicamente debe ser considerado un logro digno de festejo, la lógica operacional kantiana ofrece sobradas muestras de que ello es posible sólo en virtud de contar con un ejército numeroso y disciplinado, a través del cual el Estado se pueda garantizar, no —sólo— la tranquilidad ciudadana, sino —también— la continuidad de la máquina estatal y sus respectivos fines (Beresñak, 2010, p. 260).

Sólo hay libertad en un contexto represivo en donde la palabra no puede transformarse en acto. Puede haber crítica pero no transformación de la dinámica del Estado. En este conflicto entre teoría y praxis se subordina la libertad del individuo a la estabilidad del Estado.

En un contexto democrático podría darse el vínculo entre la crítica ciudadana basada en el principio de publicidad y el gobierno, sólo en ese contexto los ciudadanos que critican la ley y los ciudadanos que producen la ley son los mismos. Asimismo, es más factible algo tal como una “voluntad unida del pueblo” en un contexto en donde el pueblo no está dividido entre un sector que única y exclusivamente produce leyes y otro que única y exclusivamente las critica. Una democracia semejante (hablamos de una democracia ante todo capaz de realizar en la práctica los ideales éticos del programa kantiano) necesitaría también de una ciudadanía no dividida entre clases sociales, entre propietarios y desposeídos. Necesitaría de la justicia distributiva.

2.3 El problema de la justicia distributiva y el futuro del Estado

Los ciudadanos como entes autónomos y libres dan su consentimiento a través del uso de la razón práctica sólo a la legalidad que reconoce sus aspiraciones de libertad. Para ello Kant exige que las leyes hagan de la libertad de cada uno compatible con la de los demás (Kant, 2010, p. 312-313). Esto implica unir a la idea de libertad una cierta noción de igualdad ante el otro; por libertad Kant entiende la “independencia respecto al arbitrio constrictivo del otro” (Kant, 2005, p. 237). Pero para que la libertad sea justa esta independencia respecto a la coerción del otro debe ser mutua: sólo puedo obligar al otro en aquello en que el otro también puede obligarme a mí. El Estado satisface una “necesidad” del derecho de que exista una “tercera persona” con la capacidad de implementar y hacer cumplir una ley que proteja la libertad de todos al restringir el uso de la coerción a los límites que acabo de mencionar. Estas son las condiciones de la libertad, y dado que la libertad se da únicamente dentro del Estado y dado que esta ha de ser defendida, la consecuencia es que el Estado no puede dejar de funcionar por

ningún motivo pues esto pone en peligro la posibilidad misma de la libertad tal como la entiende Kant. Es por esta razón que Kant aprueba las reformas como el método más apropiado para mejorar al Estado y condena las revoluciones (si bien acepta que puede haber revoluciones legítimas).

El requisito fundamental para que haya libertad es que la ley debe de ser producto de la voluntad unida de un pueblo y debe de aceptada voluntariamente por cada individuo que conforma dicho pueblo. Esto sólo es posible cuando, como mencionaba en el apartado anterior, los individuos pueden cambiar libremente el pueblo al que pertenecen. Pero esto no es suficiente, porque como hemos visto, la ley es producida en todos los Estados por la clase dominante de la sociedad global. Por lo tanto, incluso en el caso de que fuese posible migrar libremente a otros países, en casi todos ellos nos encontraríamos con un sistema político similar además de una misma estructura económica. La solución a este problema que quiero esbozar aquí se basa también en la ampliación del principio de hospitalidad universal, y además en la introducción de elementos democráticos en la estructura del Estado. De existir una democracia capaz de alterar la estructura económica de las sociedades, habría no sólo una amplia diversidad de leyes en los distintos Estados sino también una amplia diversidad de sistemas económicos. La legitimidad del Estado, la legitimidad de ley e incluso de la coacción y la violencia, sólo puede darse en estas condiciones, sólo pueden darse en la diversidad⁵ (resulta inimaginable una situación en la que todas las personas deciden por unanimidad adoptar el mismo sistema político y/o económico).

El gran problema tanto en el Estado-nación como en el Estado mundial es cómo asegurarnos de que el orden civil será verdaderamente justo si el Estado-nación nace auspiciado por las familias, empresas, bancos y sectores sociales más poderosos y el Estado mundial nace auspiciado por las naciones, las empresas y las bancas internacionales más poderosas.

Algo que no puedo sino señalar como una franca deficiencia en la filosofía política de Kant, quizás la única deficiencia verdaderamente grave, es la poca atención que se le da al problema de la justicia distributiva. *Para Kant es necesario que el individuo tenga una independencia económica para poder ser un verdadero ciudadano*, de otro modo sus circunstancias lo fuerzan a someterse a las órdenes de otros y su personalidad civil y existencia es “de inherencia” (Kant, 2005, p. 314). Kant distingue entre dos tipos de ciudadano, el ciudadano pasivo que tiene derechos civiles y sociales y el

⁵ Como veremos en el tercer capítulo, el individuo contemporáneo vive en sociedades que son profundamente diversas en la esfera de lo social. Sin embargo, esta diversidad no queda manifiesta en la estructura de los Estados (siendo las diferencias estructurales entre unas y otras Repúblicas democráticas representativas de occidente prácticamente cosméticas) ni en la estructura económica de la sociedad global en donde impera el capitalismo, de lo que resulta una fuerte contradicción.

ciudadano activo que goza de todos los derechos, es decir, que tiene derechos civiles, sociales y políticos. Según este modelo *el ciudadano que no es económicamente independiente es un ciudadano pasivo*.

La independencia económica, según Kant, tiene que ser conquistada por cada individuo; esto por respeto a la libertad y autonomía de los individuos para autoconstituirse. Pero Kant no ignora el origen histórico de la desigualdad económica y dice que debe haber una política para garantizar que la posición económica de los individuos dependa únicamente de su “capacidad, esfuerzo y suerte”. Lo malo es que no dice cuál podría ser esa política. Hay un principio de solidaridad en Kant, que dice que el orden civil debe ofrecer seguridad y crear las condiciones para la formación de todos los individuos como seres libres, pero no se explica qué políticas concretas podrían contribuir a ese estado de cosas.

La propuesta de Kant no es suficiente, porque en un contexto social en donde las posiciones económicas de los individuos son de entrada inequitativas, desde el primer momento quienes tienen el mayor poder económico tienen también la capacidad de impedir que otros se enriquezcan; tienen la capacidad de crear y mantener una estructura de poder cuya existencia depende de la exclusión y la opresión sistemática de una mayoría social. Además cuando enriquecerse se convierte en un requisito para participar en la política, quedamos excluidos quienes tenemos interés en participar en la política pero no en enriquecernos y la política que dominada por quienes no sólo tienen un interés de participar en ella sino, además, un interés de enriquecerse.

Cuando desde el origen del Estado se acepta la existencia de una oligarquía originaria, la idea de llegar en algún momento a la igualdad (igualdad que es necesaria para justificar el contrato social que justifica y legitima al Estado mismo) se torna inverosímil. Pero somos producto de la historia y hemos nacido en un mundo que ya ha sido repartido (como resultado de sangrientas guerras) entre diversos Estados, en todos los cuales ha habido oligarquías originarias y en muchos de los cuales las mismas oligarquías (por ejemplo, las mismas familias y empresas) detentan el poder hasta nuestros días. Por lo tanto cualquier propuesta a futuro debe de partir desde este presente y desde estas circunstancias.

La solución a este problema, en el contexto contemporáneo, apunta hacia la democracia radical; democracia en la dinámica de producción que implica no sólo la participación colectiva en la toma de decisiones de carácter político sino también en las decisiones de carácter económico. Diferentes maneras de estructurar un sistema económico basado en el reparto equitativo de la riqueza han sido propuestas haciendo uso de “innovaciones” como la autogestión de los trabajadores en las industrias

y formas de seguridad social como la renta básica universal⁶. Corresponde a la sociedad civil impulsar la transformación de la estructura económica de la sociedad utilizando estas y otras herramientas para generar las condiciones de equidad necesarias para establecer un pacto social real (no una mera hipótesis como lo es el “contrato social”).

Pero como hemos visto, los requisitos indispensables para formular un verdadero pacto social son: 1) Que este sea un contrato entre individuos que voluntariamente deciden asociarse bajo la forma de un Estado, teniendo como alternativas asociarse a otros Estados o a ninguno. 2) Que los individuos que deciden asociarse de esta manera estén en igualdad de condiciones económicas, políticas y jurídicas.

Kant admite que ninguna forma de Estado puede considerarse definitiva, esto es, siempre es perfectible. Para Kant el Estado es algo que se debe perfeccionar a través de la reforma y hacer reformas es una obligación de los ciudadanos. Sólo la apertura permanente a las reformas puede dar solidez y duración a un orden civil. Pero esta es un arma de doble filo, pues si el orden civil es inherentemente injusto, entonces su solidez y su duración se traducen en la perpetuación de la injusticia. Como hemos visto, desde su origen el Estado arrastra tras de sí la memoria de incontables injusticias. No podemos entender al Estado sino como el producto histórico de la violencia organizada, transformada en institución. Hemos visto como, incluso en el panorama kantiano, que muchos acusarían de excesivamente utópico, el Estado sigue estructurado alrededor de la violencia representada por el ejército y la coerción de leyes que no son en realidad producto de la voluntad unida de los pueblos (si bien el ideal es que lleguen a serlo). Entendiendo al Estado desde su historia, parece absurdo pensar que éste pueda ser un medio para lograr fines como la paz o la autonomía de los individuos. Es por esto que desde una concepción materialista de la historia, compartida por anarquistas y comunistas, el Estado no puede ser sino una forma de organización social transitoria que debe ser eventualmente abolida. Pero la abolición del Estado no se traduce en la abolición de la violencia organizada o de la coerción. E incluso si tenemos una perspectiva no-estatista, es necesario pensar en la forma de organización y de gobierno de la sociedad después de que el Estado ha sido abolido.

Kant distingue entre una *republica noumenon*, que se refiere al estado ideal y una *republica phaenomenon* que se refiere a las repúblicas empíricas tal como existían en su tiempo y como existen

⁶ Podemos encontrar ejemplos de autogestión obrera en los soviets rusos y chinos al comienzo de sus respectivas revoluciones, en las colectividades españolas durante la guerra civil, en las comunas “kibutz” israelíes, etcétera. Sobre la renta básica universal se han publicado varios textos; una defensa de este mecanismo por un filósofo liberal pro-capitalista puede encontrarse en: Van Parijs, P., *Real Freedom for all? What (if anything) can justify Capitalism?*, Oxford University Press, 1995.

hoy. En la *respublica noumenon*, hay una correspondencia directa entre la voluntad unida del pueblo y el poder legislativo. Mientras que en la *respublica phaenomenon* la correspondencia es indirecta porque lo que se da es un poder legislativo constituido por delegados o diputados elegidos mediante el voto. De acuerdo con los fines últimos del proyecto político kantiano, tenemos la obligación de buscar constantemente los medios a través de los cuales pueda haber una mayor participación ciudadana en el gobierno y especialmente en la legislación, esto es, un mayor acercamiento a la *respublica noumenon*.

Kant busca una mediación saludable entre los dos tipos de *respublica*, constreñida por las limitaciones de su época. Esta mediación se da en la esfera pública, a través del principio de publicidad y es, como ya hemos visto, una excelente idea que implica a los ciudadanos en el proceso legislativo. Toda ley debe ser hecha pública, y en esta esfera pública en donde la ley es expuesta toda persona privada tiene la capacidad de hacer uso público de su razón al criticar la ley. La publicidad permite verificar la validez (racionalidad) de las leyes, y al fomentar un análisis crítico contribuye a la autoconstitución del ciudadano como ciudadano. Pero la deficiencia de esta mediación es su unilateralidad. Las leyes sólo pueden ser establecidas por los diputados, después criticadas por los ciudadanos y finalmente no hay, ni en Kant ni en general en ningún pensador de la época, ningún mecanismo institucional a través del cual una crítica ciudadana a una ley particular pueda transformarse en la reforma o derogación de dicha ley. Nos corresponde a nosotros ir más allá en el proyecto de acercar la *respublica phaenomenon* a la *respublica noumenon*, y si descubrimos que es a través de la democracia que se puede dar este acercamiento, entonces hemos de hacer una apropiación de la democracia aunque Kant no haya creído en ella.

La organización social en el tiempo de Kant es aún pre-industrial. Las grandes masas se encuentran aún en el campo, totalmente desarticuladas, sin acceso a la alfabetización y mucho menos a la educación. En este contexto social sería posible pensar que alguien como el mismo Kant, un ciudadano burgués bien educado, podría en cualquier momento hacer una crítica pública de las leyes y que esta crítica pública sería tomada en cuenta y discutida por los diputados locales. Pero la fundamentación ética de la ley, y por lo tanto la fundamentación ética del Estado, exigiría como un requisito mínimo e indispensable que cualquier ciudadano, no sólo Kant, pudiera hacer lo mismo. La legitimidad del Estado, por ende, requiere de una ciudadanía educada. El Estado que se propone como meta alfabetizar y educar a su población se dedica sin duda a una noble tarea, pero incluso este Estado no es un Estado legítimo sino hasta que una población suficientemente educada lo refrenda y acepta pertenecer voluntariamente a él.

La fuerza de las críticas ciudadanas a las leyes recae en su racionalidad, en su lógica y consistencia. No estamos hablando de un concurso de popularidad (como en el caso de la “opinión pública” mediada por los medios masivos de comunicación), ni tampoco hablamos de una situación en donde si la mayoría de la población vota a favor de una propuesta de ley, esta se convierte en ley o si la misma mayoría se pronuncia en contra de una ley, esta ley se reforma o deroga (como los mecanismos de democracia directa que se han implementado en algunas repúblicas en el siglo XX: iniciativas ciudadanas, propuestas de los votantes, etcétera). No, hablamos de una situación en donde una persona privada cualquiera tendría la capacidad de modificar una ley si su propuesta de reforma es *más racional* que la ley tal como está establecida. El problema es que el juez de la racionalidad de la ley tiene que ser la razón misma, no la opinión de la mayoría de la población, ni la de los jueces ni la de los legisladores ni la del ejecutivo⁷.

Es esencial crear las condiciones que permitan que la “mera crítica” se transforme en cambios reales. Las características de la sociedad contemporánea se prestan para una aproximación a la *resública noumenon*, entendida como una circunstancia en la que la voluntad del pueblo se transforma verdaderamente en ley y política pública, a través del ejercicio de la democracia.

Como escribiera Philip K. Dick (Dick, 1978), “la herramienta básica para la manipulación de la realidad es la manipulación de las palabras. Si puedes controlar el significado de las palabras, puedes controlar a las personas que deben usarlas”. La palabra democracia se ha convertido en un descriptor de la sociedad ideal en la opinión pública de la sociedad occidental contemporánea. Es una palabra que utilizan tanto los gobernantes como los gobernados como referente de lo que “debe ser”. Mientras que la transformación de la sociedad resultado de la aplicación de conceptos como “dictadura del proletariado” y “revolución social” resulta difícil de imaginar y poco viable, la transformación de la sociedad como resultado de una reinterpretación del concepto “democracia” parece mucho más factible.

Es posible reinterpretar el concepto “democracia” destacando las contradicciones entre el significado teórico de la democracia y la democracia tal como es practicada en las Repúblicas democráticas representativas e insistiendo en la búsqueda de una democracia alternativa que realmente honre las aspiraciones teóricas de la democracia y del ideal republicano. Esto es lo que haré en el segundo capítulo de este trabajo. Para una sociedad como la nuestra, en los inicios de una

⁷ El único ejemplo que encuentro de una situación similar es en las ciencias duras, especialmente las matemáticas. Si alguien resuelve alguno de los problemas abiertos, sin importar si este alguien es un matemático del *Massachusetts Institute of Technology* o un ruso que vive en una cabaña en el bosque, si la solución es verificada como matemáticamente correcta, esta es aceptada inmediatamente por la comunidad mundial de matemáticos. En teoría, la política no debería ser demasiado diferente si es que es verdaderamente posible hacer que la política se guíe por principios racionales, como sugiere Kant.

profunda revolución tecnológica, pensar en la democracia implica pensar en la relación entre tecnología y democracia. Desde este presente es posible reconocer la posibilidad de una democracia directa real a través de los medios digitales, como también es posible reconocer la posibilidad de la dictadura despótica de una tecnocracia. Abordaré estos temas en el tercer capítulo.

Concluyo el presente capítulo recordando a Henry David Thoreau quien escribió:

Me complace imaginar un Estado al fin que pueda permitirse ser justo con todos los hombres, y tratar al individuo con respeto como a un vecino; que incluso no encontraría inconsistente con su propia calma que algunos vivieran distantes de él, no interfiriendo en él ni siendo acogidos por él, que cumplieran todas sus obligaciones de vecinos y prójimos. Un Estado que diera este tipo de fruto, y sufriera el soltarlo tan pronto como madurara, prepararía el camino para una forma aún más perfecta y gloriosa del Estado, que también he imaginado, pero que aún no he visto en ningún lado (Thoreau, 2011).

CAPÍTULO 2

Hacia una definición de la democracia

La democracia es una mentira, es opresión y es en realidad, oligarquía; esto es, gobierno por los pocos para el provecho de una clase privilegiada. Pero todavía podemos combatirla en el nombre de la libertad y la igualdad, al contrario de aquellos que la han reemplazado o la quieren reemplazar con algo peor.

- Errico Malatesta, *Democracia y Anarquía*

1. Las formas de la democracia

La democracia es (nominalmente por supuesto) el sistema político “más importante” en el mundo contemporáneo. Es el modelo que los países desarrollados pretenden tener, y que los países en vías de desarrollo y subdesarrollados buscan imitar. La democracia puede significar en este contexto contemporáneo tanto un sistema de exclusión sistemática que impide a las masas participar en la toma de decisiones, como también un sistema de inclusión total en donde todos tienen la capacidad de proponer y de ser escuchados y de ver sus propuestas transformarse en realidades concretas tanto en lo político como en lo económico y social. Estos dos sentidos en los que la democracia puede ser concebida dependen de si esta se interpreta como “democracia representativa” o como “democracia directa”.

La filosofía política contemporánea reconoce distintas *formas* de la democracia. Se tiene por una obviedad que cuando hablamos de democracia en un contexto contemporáneo nos referimos a un tipo de gobierno distinto al de la antigua Atenas. También se entiende que no nos referimos al tipo de organización espontánea que se da en una comuna de París. La forma oficial de la democracia actual es la de una democracia institucional y representativa al interior de una República que puede seguir un modelo parlamentario o presidencialista. La principal alternativa teórica a este tipo de democracia es la idea de una democracia directa. En este capítulo contrastaré estas dos formas de democracia buscando una interpretación de la democracia que sea fiel al concepto de un “gobierno del pueblo”. Buscaré hacer esto a través de un análisis material, empírico, recurriendo a la historia y no meramente desde la teoría. Con esta interpretación de democracia y con una comprensión sólida de la sociedad contemporánea y del origen y desarrollo del Estado, quiero llegar a mi objetivo final en este trabajo: la propuesta de una forma de democracia capaz de transformar al Estado en un proyecto ético legítimo.

Estas dos formas de democracia, representativa y directa, son típicamente consideradas antagónicas, principalmente como consecuencia del rechazo a la democracia representativa de quienes han defendido históricamente la idea de una democracia directa. Curiosamente, en varios textos contemporáneos que tratan sobre este tema la democracia directa no es analizada a profundidad y es más bien mencionada tangencialmente, como en el caso de Francisco Lizcano, para quien la democracia directa y la democracia representativa no son totalmente incompatibles entre sí, pues pertenecen a un mismo *género* de sistema político: el democrático (Lizcano, 2009, p.1). Para que este modelo que propone Lizcano tenga sentido es necesario, como hace el mencionado autor, oponer al *género* democrático el *género* autoritario. Esta manera de diferenciar entre democracia y autoritarismo no me parece del todo correcta. No se puede considerar a la democracia representativa tan “democracia” como la democracia directa, pues la primera está más cerca del autoritarismo que la segunda. El sistema democrático bien puede ser autoritario y no por carencia de mecanismos democráticos o por presencia de elementos autoritarios, sino como consecuencia de los mecanismos democráticos mismos, especialmente cuando estos mecanismos tienen por base la representatividad. Si bien hay una distinción formal entre las autoridades autoritarias y las autoridades democráticas, estas últimas bien pueden trabajar para mantener e incluso acrecentar el grado de autoritarismo presente en una sociedad.

Lizcano define a los sistemas democráticos por tres características: El control de los ciudadanos sobre las autoridades, el respeto al disenso por parte de las autoridades y la autonomía entre las autoridades (Lizcano, 2009, p. 8); entendiendo a las autoridades como al conjunto de individuos cuya función social consiste en tomar decisiones vinculantes. Lo que diferencia a las autoridades democráticas de las autoridades autoritarias es la capacidad de la comunidad política/sociedad civil de ejercer algún grado de control sobre lo que estas autoridades hacen o dejan de hacer, por lo tanto, la primera característica tiene especial importancia. Estas características de la democracia, según el autor, son válidas para las dos formas de democracia que se discuten en este trabajo: representativa y directa.

Norberto Bobbio ofrece una “definición mínima de democracia” en los siguientes términos: “se entiende por régimen democrático un conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados.” Y comenta respecto a su propia definición: “Sé bien que semejante definición procesal, o formal, o, en sentido peyorativo, formalista, es demasiado pobre para los movimientos que se dicen de izquierda.” (Bobbio, 1986, p. 8). Esta definición no me parece pobre en ningún sentido y me parece incluso más

completa que la anterior. ¿Cuál es la “más amplia participación posible” en la toma de decisiones colectivas sino la autogestión? Bobbio menciona que:

la democracia, como método, está abierta a todos los posibles contenidos, pero a la vez es muy exigente en el pedir respeto para las instituciones, porque precisamente en esto reposan todas las ventajas del método; entre estas instituciones están los partidos, únicos sujetos autorizados para fungir como mediadores entre los individuos y el gobierno (Bobbio, 1986, p.9).

Hemos de admitir que los partidos políticos son, de hecho, el único intermediario entre los ciudadanos y el gobierno pero esta situación es consecuencia de un proceso histórico y de una estructura económica que generó las condiciones para que los partidos políticos se apropiaran de la actividad política y del gobierno, por lo tanto, no es lícito afirmar que los partidos políticos son parte intrínseca del proceso democrático, siguiendo la definición del mismo Bobbio de dicho proceso. No hay razón para asumir a los partidos como únicos mediadores entre los individuos y el gobierno, de hecho ni siquiera hay razón para asumir mediación alguna entre individuos y gobierno, partiendo de la definición mínima de democracia que ha planteado el autor. Es decir, no hay en teoría ninguna razón para pensar que los partidos políticos son parte intrínseca o necesaria de aquél conjunto de reglas procesales que menciona Bobbio como necesario para la toma de decisiones colectivas. No hay razón para pensar que son instituciones imprescindibles sin las que la democracia no es posible. Además el mismo Bobbio añadirá más adelante:

No basta ni la atribución del derecho de participar directa o indirectamente en la toma de decisiones colectivas para un número muy alto de ciudadanos ni la existencia de reglas procesales como la de mayoría (o en el caso extremo de unanimidad). Es necesaria una tercera condición: es indispensable que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quienes deberán decidir, se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una u otra. (Bobbio, 1986, p. 15)

Aquí se está planteando la necesidad de una decisión (ya sea directa o indirecta) entre “alternativas reales” respecto a lo que se va a hacer más que sobre quien va a hacerlo. Bobbio incluso va más allá cuando habla de que se esté en “condiciones de seleccionar entre una y otra” alternativa. Para que podamos hablar de democracia de acuerdo con la definición de Bobbio tendríamos que decidir entre distintas propuestas concretas con pleno conocimiento de lo que implican todas y cada una de ellas.

Como veremos, la democracia representativa moderna no satisface ni la definición de Lizcano ni la de Bobbio de lo que una democracia debe ser. Bobbio, en su defensa de la representatividad, señala que:

En términos generales la expresión ‘democracia representativa’ quiere decir que las deliberaciones colectivas, es decir, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin; eso es todo [...] un Estado

representativo es un Estado en el que las principales deliberaciones políticas son realizadas por los representantes elegidos (Bobbio, 1986, p. 34).

Lo que es cierto. Teniendo en cuenta que la representatividad no implica necesariamente democracia (si es una representatividad que no representa a todos los sectores de la sociedad, por ejemplo), pasemos al análisis del sistema representativo.

2. Los problemas de la democracia representativa

Es necesario un análisis de ambas formas de democracia para determinar si cumplen o no con las características que se han señalado. Comenzaré aquí con la democracia representativa.

Retomo la definición de Lizcano:

La democracia representativa es el sistema político en el que la comunidad política elige —directa o indirectamente, pero siempre libre y competitivamente— a sus máximas autoridades de los poderes legislativo (institución colegiada, plural, autónoma e integrada por pares) y ejecutivo, al tiempo que dispone de un poder judicial independiente y controlador de los otros poderes y que garantiza la libertad y la pluralidad inherentes a la comunidad política. (Lizcano, 2009, p. 8)

Adam Przeworski nos ofrece una 'estructura básica' de los gobiernos representativos, que es menos teórica y se apega a la realidad contemporánea:

- 1) Los mandatarios, aquellos que gobiernan, son electos a través de elecciones.
- 2) Mientras que los ciudadanos son libres para discutir, criticar y demandar en cualquier circunstancia, no están capacitados para ordenar qué hacer al gobierno.
- 3) El gobierno se encuentra dividido en órganos separados que pueden controlarse recíprocamente, y está limitado en cuanto a lo que puede hacer, por una Constitución.
- 4) Los gobernantes están sometidos a elecciones periódicas. (Przeworski, 1998, p. 2)

Utilizaré estas definiciones como referencias en lo siguiente.

2.1 El voto

Hay que notar que en el caso de la democracia representativa, el control de los ciudadanos sobre las autoridades, que según Lizcano es característica fundamental de la democracia como género, se manifiesta únicamente en la capacidad de elegir a las autoridades a través del voto.

Si bien es cierto que la democracia representativa ofrece a la comunidad política un grado de control sobre las autoridades que la comunidad política no tendría en un sistema autoritario no-democrático, este control no es tan relevante como podría suponerse. La diferencia entre el control que

los ciudadanos pueden tener sobre sus autoridades en este sistema representativo y en el sistema autoritario no es radical, sino mínima, puesto que es un control que, en la mayoría de los países, se reduce a uno o dos votos, emitidos cada media década (en promedio) en donde es perfectamente legal que los candidatos no hagan público lo que pretenden hacer de llegar al poder y donde no es ilegal que no hagan nada de lo que prometieron hacer una vez han llegado al poder. Los electores depositan su confianza (sería mejor hablar de “fe”) en ellos y les otorgan el poder de tomar sus propias decisiones. Para Bobbio:

por representante se entiende una persona que tiene las siguientes características: a) en cuanto goza de la confianza del cuerpo electoral, una vez elegido ya no es responsable frente a sus electores y en consecuencia no es revocable; b) no es responsable directamente frente a sus electores, precisamente porque él está llamado a tutelar los intereses generales de la sociedad civil y no los intereses particulares de esta o aquella profesión. (Bobbio, 1986, p. 37)

Lo que presenta dos problemas 1) ¿cómo saber cuáles son los intereses generales (y en este sentido el “interés general” mismo bien puede ser criticado como un concepto vacío) de la sociedad civil sin la participación directa de esta? ¿En base a principios constitucionales? ¿Quién tendría la capacidad de corroborar que los representantes están de hecho actuando en el interés general de la sociedad y castigarlos si no lo hacen? Y 2) ¿cómo saber que los representantes no están actuando en el interés económico de una oligarquía, entendida como una clase capitalista?

El mismo Bobbio apunta que “Un ordenamiento de este tipo [refiriéndose al orden democrático] solamente es posible si aquellos que ejercen los poderes en todos los niveles pueden ser controlados en última instancia por los detentadores originarios del poder último, los individuos específicos.” (Bobbio, 1986, p. 10) Pero como señala Manin los políticos no están legalmente compelidos a atenerse a su plataforma electoral en ningún sistema democrático (Manin, 1998) y Przeworski añade que:

Ninguna constitución democrática a nivel nacional admite la revocación” y “Si bien las disposiciones para el ‘impeachment’ y los procedimientos para el retiro de confianza son comunes, nunca han sido considerados para el caso de traición de las promesas preelectorales. [...] Por consiguiente, una vez que los ciudadanos han elegido a los representantes, no cuentan con mecanismos institucionales para obligarlos a mantener sus promesas. (Przeworski, 1998, p. 2)

Aunque Przeworski quizás estaba en lo correcto al afirmar que ninguna Constitución contemplaba la revocación a nivel nacional cuando escribió el texto citado, en la actualidad sí hay países en donde es posible la revocación de mandato a nivel nacional. Es el caso de Venezuela, la Constitución venezolana promulgada en 1999 contempla en su artículo 72 la figura de un “referéndum revocatorio presidencial” en los siguientes términos:

Todos los cargos y magistraturas de elección popular son revocables. Transcurrida la mitad del período para el cual fue elegido el funcionario o funcionaria, un número no menor del veinte por ciento de los electores o electoras inscritos en la correspondiente circunscripción podrá solicitar la convocatoria de un

referéndum para revocar su mandato. Cuando igual o mayor número de electores y electoras que eligieron al funcionario o funcionaria hubieren votado a favor de la revocatoria, siempre que haya concurrido al referéndum un número de electores y electoras igual o superior al veinticinco por ciento de los electores y electoras inscritos, se considerará revocado su mandato y se procederá de inmediato a cubrir la falta absoluta conforme a lo dispuesto en esta Constitución y la ley.⁸

Este artículo no establece ninguna razón específica para invocar el referéndum, por lo que se puede invocar en caso de incumplimiento de promesas de campaña.

Esta figura de referéndum revocatorio ya fue puesta en práctica en 2004 en ese país y es importante notar que la gran mayoría de los problemas que se dieron en su aplicación (cédulas de identidad falsas, falsificación de firmas y firmas asistidas, presiones de distintos grupos y del gobierno para firmar o no firmar, etc.) son problemas relacionados a la implementación técnica del procedimiento y no al procedimiento mismo. La experiencia con las elecciones tradicionales basadas en boletas y urnas demuestran lo complicado que puede ser organizar una consulta a través de un proceso que involucra juntar millones de firmas en papel. Pero con la tecnología adecuada, con la tecnología ya existente en cualquier país “desarrollado”, procesos como este podrían ser seguros y eficientes (que tan seguras pueden ser las elecciones electrónicas actualmente es un problema aparte⁹). La revocación del mandato, además, no sólo funciona para destituir a un representante que no cumple con sus promesas de campaña o que actúa en perjuicio del pueblo, puede también servir para ratificar y fortalecer a un representante que cuenta con el apoyo del pueblo, como sucedió en Venezuela.

Que el castigo a la aplicación de una política que no tiene el apoyo del pueblo, o a la aplicación de una política que aún con el apoyo inicial del pueblo se revele finalmente como perjudicial a la nación, sea la mera revocación del cargo no es una propuesta radical. Si se piensa desde el hipotético caso de una sociedad civil que ejerce plenamente su poder político, es de hecho una gran concesión a la clase política. Es la garantía de que, por malas (y malintencionadas) que sean las decisiones de un gobierno, el pueblo no someterá a los gobernantes y funcionarios a juicio, aunque tenga el derecho de hacerlo. Castigar las malas políticas con el juicio y la prisión, o incluso con la ejecución, había sido la manera en que los pueblos cobraban justicia por los agravios cometidos contra ellos por parte de sus gobiernos hasta el establecimiento de las democracias modernas. Se puede descartar la ejecución y la prisión apelando a principios éticos, pero renunciar a toda forma de hacer responsable al gobernante es un despropósito.

Y eso es precisamente lo que se hace en un sistema como el que describe Przeworski “Los gobiernos son ‘responsables’ si los votantes tienen oportunidad de discernir si están actuando en

⁸ Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Artículo 72, Editorial Artes, Caracas. 2000

⁹ Que será considerado en el tercer capítulo.

función de sus intereses y sancionarlos oportunamente, de modo que aquellos gobernantes electos que actúen de acuerdo con el interés de los ciudadanos puedan resultar reelectos y que quienes actúen en sentido contrario a dicho interés no lo sean.” (Przeworski, 1998, p. 9) Dicho de otro modo, la única manera de responsabilizar y castigar a un mal gobernante es eligiendo a otro potencial mal gobernante de otro partido en el siguiente periodo electoral. Lo que Przeworski describe no es sino un mecanismo que reduce la actividad política de los ciudadanos a un cálculo utilitario, advenedizo, encaminado a elegir al candidato “menos malo” como si fuese institucionalmente imposible garantizar el buen gobierno. Es un mecanismo que en realidad no tiene otro propósito que otorgar impunidad a la clase política. Impunidad en el sentido de que la clase política goza de la libertad de gobernar a su antojo sin tener que rendir cuentas a ninguna corte o tribunal.

Pero como veremos más adelante, la revocación del mandato es propia de la democracia directa y no de la representativa. En la mayoría de las democracias modernas, la única arma del ciudadano es el voto y no existen mecanismos para remover de sus cargos a representantes que después de ser electos, traicionan y perjudican al pueblo.

Przeworski ofrece algunos argumentos históricos que defienden la inexistencia de mecanismos institucionales para remover a representantes de sus cargos cuando estos se desvíen de las plataformas por las que fueron electos que consideraré a continuación.

Un argumento a tal efecto es que “se debe permitir que los legisladores deliberen” (Przeworski, 1998, p. 8), pero los legisladores, si son representantes, no han de deliberar a partir de sus opiniones personales sino representando la opinión de quienes los han elegido o cuando menos representando la plataforma con la que fueron electos. Si son representantes, deben informar de todo nuevo acuerdo y de toda propuesta que se genere en los congresos o parlamentos a los electores que representan y a partir de ya sea la opinión mayoritaria o el consenso de los electores, desarrollar día con día la labor legislativa. Dado que esto no sucede en las democracias representativas, no se puede hablar propiamente de representación. Sin los mecanismos adecuados que garanticen la autenticidad de la representación el diputado es tan representante de sus electores como el papa de Dios. Hablamos de una representación meramente formal, vacía, no legítima, en donde el representante puede afirmar que representa mientras que los supuestos representados reclaman que no están siendo representados.

Si al primer día de gobierno el recientemente electo representante se enfrenta a una decisión que no estaba considerada en su plataforma y si no puede o no quiere hacer una consulta entre sus electores, tome la decisión que tome ha dejado de representar a por lo menos un sector de sus

electores y ha dejado de actuar democráticamente. Por lo tanto argumentos como que “las instituciones deben permitir las condiciones para el cambio. Ninguna plataforma electoral puede especificar de antemano lo que el gobierno debería hacer en cada situación de contingencia” (Przeworski, 1998, p. 8) pueden considerarse argumentos en contra de la idea de que la representatividad pueda ser democrática.

Otro de los argumentos es que “los ciudadanos escogen políticas que representan sus intereses o candidatos que los representan como personas, pero quieren gobiernos con capacidad para gobernar” (Przeworski, 1998, p. 8), que parece asumir que la capacidad de gobernar es contraria a la fiabilidad de la representación. Es decir, que la legitimidad del representante recae en su haber sido electo en un momento dado y que su representación es legítima tome las decisiones que tome porque es parte de su actividad de 'gobernar'. Esta no es sino una forma de autoritarismo, que bien puede ser representativa y democrática cuando la sociedad misma es profundamente autoritaria. Es el caso de un presidente como George W. Bush que llegó a tener un índice de aprobación de tan solo 22%; hacia el final de su segundo periodo como presidente la mitad de los ciudadanos estadounidenses lo consideraba un mal presidente. Sin embargo, seguía siendo un representante legal del pueblo americano. Esta tolerancia solo es posible cuando un pueblo ha renunciado a la posibilidad misma de una representación genuina.

Hay muchas razones para cuestionar la representación que se da en las llamadas “democracias modernas”. ¿Qué es lo que se está eligiendo al votar?

2.2 La información necesaria para emitir el voto

El electorado vota (se supone) con base en la información que recibe de las campañas políticas. Estas son informativas cuando comunican a los votantes “qué políticas pretenden aplicar, con qué propósitos y con qué consecuencias”. (Przeworski, 1998, p. 4) Los candidatos son libres de plantear las políticas que consideren apropiadas en sus campañas y plataformas electorales, pero de la misma manera, son libres de no plantear políticas que también pretenden aplicar cuando no consideran que sean útiles para ganar votos. Dicho de otro modo, las campañas políticas permiten el ocultamiento de información vital sobre lo que los candidatos pretenden hacer.

Los ejemplos en México no faltan. En su plataforma electoral Felipe Calderón proponía en materia de “Estado de Derecho y Seguridad Pública”:

... enfrentar el reto de la seguridad pública desde dos frentes. El primero contempla la aplicación de una política preventiva y el fortalecimiento de los derechos de las víctimas, así como la participación ciudadana en el combate contra el delito. El segundo frente impulsa una política activa contra el delito, con el mejoramiento de las herramientas que tenemos en el sistema de justicia. Esto implica la creación de un Sistema Único de Información Criminal, así como la modernización de los cuerpos policíacos y del sistema de procuración y administración de justicia, transformando nuestros procesos penales en procedimientos orales, públicos, resolutorios y expeditos, en donde la autonomía y la especialización judicial y de los cuerpos ministeriales y de investigadores sea una premisa. A la vez, esta Plataforma propone universalizar el acceso a la justicia, otorgando efectos generales a aquellas resoluciones de amparo cuando éstas recaigan en contra de leyes o actos de la autoridad que tengan impactos colectivos.¹⁰

En el citado documento no se lee en ningún lugar una propuesta de sacar al ejército de los cuarteles para realizar tareas de seguridad pública o de combate al crimen organizado sin aprobación del Congreso (lo que es violatorio a la Constitución mexicana en sus artículos 21 y 129, que están por encima de toda otra ley). Sin embargo eso es precisamente lo que el mencionado presidente hizo al poco tiempo de asumir el cargo. ¿Se le puede llamar informativa a una campaña que menciona algunas políticas que pretenden aplicarse y oculta otras? Y si la campaña no es informativa, entonces el electorado está eligiendo ciegamente. Una elección tal no puede ser genuina y la representatividad ahí no es tan solo “parcial” o “sesgada”, simplemente no existe por falta de elementos.

Przeworski menciona otro problema relacionado con lo anterior “los votantes a menudo no conocen cuáles son las condiciones. Los políticos conocen estas condiciones, pero los electores pueden no estar en capacidad de apreciarlas en absoluto o sólo podrían capacitarse para hacerlo mediante determinados costos” (Przeworski, 1998, p. 11). Desde el momento en el que se ve como normal que el ciudadano no tenga acceso a la información sobre las condiciones económicas y políticas de su país y del mundo se ha perdido la posibilidad de la democracia. El argumento de que aún estando la información al alcance de todos, esta información sólo puede ser entendida y apreciada por un reducido grupo de especialistas es demasiado simplista. Esa información siempre puede ser interpretada, puesta en términos simples y explicada al ciudadano común. No se le puede tratar como a un niño, no se le puede decir algo como “es demasiado complicado, no lo entenderías, sólo vota aquí, sólo firma aquí”. No se puede hacer eso sin echar por la borda la idea de democracia. La democracia implica el dar herramientas de análisis crítico a los ciudadanos, para que éstos sean capaces de elegir adecuadamente entre diferentes propuestas sobre la conducción de los asuntos públicos.

Pero el problema es más profundo. Además de la carencia de educación y herramientas que ayuden a los electores a tomar decisiones informadas, existe el problema del ocultamiento ex-profeso de la información. El acceso a la información es de vital importancia para toda democracia, ya que sin

¹⁰ Partido Acción Nacional, *Plataforma Electoral 2006*, p. 11

la información adecuada es imposible saber cuáles son las alternativas respecto a la forma de conducir los asuntos públicos y tomar una decisión informada al respecto. La falta de información generalizada en todas las democracias modernas no es consecuencia de la incapacidad de la sociedad civil de informarse sino del intento deliberado por parte del gobierno de mantener información en el secreto y de desinformar, utilizando para ello todo el aparato del Estado.

Cuando en 1952 el presidente Truman creó la *National Security Agency* (NSA), la ciudadanía no fue informada al respecto. No se le informó ni de la razón para crear dicha agencia, ni las actividades que realizaría. Durante décadas prácticamente ningún medio de comunicación siquiera mencionó su existencia. Actualmente, tanto el presupuesto que se destina a esa agencia, como la cantidad de empleados, como las actividades que realizan son secretos de estado, altamente confidenciales. La necesidad de una secrecía absoluta de este tipo es propia de Estados enfrascados en campañas imperialistas. Estados Unidos, Israel o China tienen muchos más secretos que Noruega o Uruguay que son países sin una política exterior intervencionista.

La secrecía al interior del Estado no solo viola el principio de publicidad kantiano, según el cual “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite la publicidad” (Kant, 1795), sino también las condiciones indispensables para la democracia. Dice Bobbio que: “Lo que distingue el poder democrático del autocrático es que sólo el primero puede desarrollar en su seno anticuerpos y permitir formas de “desocultamiento” por medio de la crítica libre y el derecho de expresión de los diversos puntos de vista.” (Bobbio, 1986, p. 114). Si el poder democrático no es suficiente para permitir un “desoculamiento” de actividades de agencias como la NSA, la CIA o la Reserva Federal entonces no podemos hablar de democracia. La estrategia de estas agencias para aparentar democracia ha sido desclasificar su información confidencial varias décadas después de los acontecimientos. Así, crímenes como el golpe de Estado al presidente Allende se convierten en meros datos históricos.

¿Qué hacer entonces ante una situación como esta, en donde elementos absolutamente autoritarios que disponen de herramientas de información y control imposibles de imaginar hace tan solo algunas décadas forman una especie de gobierno alterno, no electo, al interior de estados que se suponen democráticos? Przeworski tiene razón cuando dice “tenemos que conocer lo que hacen los gobiernos y por qué lo hacen, independientemente de lo que ellos quieren que nosotros sepamos” (Przeworski, 1998, p. 26), pero ¿de qué manera se podría transparentar esa información que se mantiene deliberadamente en secreto y que ya ni siquiera está en manos del mismo gobierno?

Como afirma Bobbio “la democracia nació bajo la perspectiva de erradicar para siempre de la sociedad humana el poder invisible, para dar vida a un gobierno cuyas acciones deberían haber sido realizadas en público ‘au grand jour’.” (Bobbio, 1986, p. 23). Y la democracia representativa ha demostrado históricamente no ser útil para lograr erradicar ese poder invisible.

La pregunta que hace Przeworski “¿Qué garantiza que las agencias que son independientes del público actúen en función del interés público?” (Przeworski, 1998, p. 18), es de especial importancia. Las agencias a las que se refiere Przeworski no son sólo independientes del público sino que también son independientes del gobierno. Ninguna agencia debería ser independiente del público en una sociedad democrática, pero la existencia de agencias independientes del mismo gobierno (pues no es lo mismo ser independiente del público que independiente del gobierno) es sólo concebible en una sociedad explícitamente antidemocrática.

Incluso las corporaciones privadas tienen que rendir cuentas a la sociedad civil. El Estado tiene la obligación de crear un marco legal que obligue a las corporaciones a dar a conocer información sobre sus procedimientos internos. En tanto que la actividad de las corporaciones tiene impactos directos en la economía, en el medio ambiente y en la vida político-social en general, es necesario que dichas corporaciones den a conocer sus políticas laborales internas, sus flujos de efectivo, sus inversiones, compras y ventas, las materias primas que usan, la manera en la que se deshacen de sus desechos industriales, etcétera. A pesar de que las corporaciones son privadas, y de que su finalidad es proveer bienes y servicios y producir plusvalía, y no actuar en función de un interés público, deben tener un mínimo respeto por dicho interés público al someterse a las normas regulatorias que la sociedad civil propone y el gobierno impone.

Resulta entonces absurdo que dentro de los gobiernos puedan existir agencias que no están sometidas a este tipo de regulaciones. Sin embargo, las llamadas “agencias independientes” o “semi-independientes” son aún menos transparentes que las corporaciones privadas. Mientras que tanto el gobierno como la sociedad civil tienen la capacidad de promover auditorías al interior de empresas y corporaciones privadas, ni el gobierno ni la sociedad civil tienen la capacidad de auditar agencias como la Reserva Federal o la NSA de Estados Unidos. Estas agencias actúan en un nivel de secrecía más allá de toda posible justificación basada el secreto de estado y la seguridad nacional. Este tipo de agencias forman necesariamente un gobierno alterno dentro de o incluso sobre el gobierno y más aún, este gobierno alterno puede competir con el Estado por la soberanía y ganar en esa competencia. Esto no sólo se traduce en la pérdida de la posibilidad misma de la democracia, sino también en la pérdida del Estado republicano para ser reemplazado por otras formas de poder corporativo.

2.3 Los grupos de intereses particulares

Pero el problema es aún más profundo. No es sólo que los electores no tengan información completa y veraz sobre lo que están eligiendo y que por lo tanto no se vean genuinamente representados. El problema es que los representantes realmente representan a otros intereses que no son los de la gran mayoría de los electores.

Bobbio apunta que “los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente pertinentes, las grandes organizaciones, las asociaciones de la más diferente naturaleza, los sindicatos de las más diversas actividades, los partidos de las más diferentes ideologías y, cada vez menos, los individuos [y] no son los individuos sino los grupos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática” (Bobbio, 1986 p. 17-18). Pero no todos los grupos ni al mismo nivel; un sindicato de transportistas puede demandar al gobierno cosas específicas para beneficio del gremio de transportistas y el gobierno puede satisfacer esas demandas pero ahí no está sucediendo nada que violenta la democracia. Una empresa farmacéutica puede pagar a los legisladores para que no aprueben la venta de un producto de una empresa competidora y ahí sí que está sucediendo algo que violenta la democracia. Cuando el gobierno se convierte en un mero mediador entre grupos de intereses especiales en conflicto, no sólo se violenta la democracia sino la actividad política misma, que queda reducida a la mera negociación. Además al asumir el papel de 'mediador', el gobierno está de hecho tomando partido. El gobierno no puede convertirse en un justo árbitro o mediador entre los intereses de la clase capitalista y los intereses de la clase trabajadora porque el poder de la clase capitalista, cuando no se apoya directamente en la fuerza coercitiva del Estado, es completamente nulo. Es decir que, al reconocer el gobierno a la clase capitalista, le otorga un poder ficticio y la presenta ante la clase trabajadora como una fuerza frente a la que es necesario negociar, cuando de hecho absolutamente todo el poder está en manos de los trabajadores, aunque no lo ejerzan. El gobierno entonces al asumirse mediador toma partido en beneficio de la clase capitalista.

Dice Bobbio:

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. (Bobbio, 1986, p.19)

Para ser electos, los políticos no solo pueden hacer promesas a grupos de intereses particulares, sino que en muchos casos tienen que hacerlo. Esta no es una mera cuestión de obtención de fondos para las campañas. En Estados Unidos quien quiera ser un candidato presidencial está obligado a acudir a los grandes capitales en busca de financiamiento. En México, al contrario de Estados Unidos, las campañas son financiadas con dinero del erario y la ley electoral establece límites estrictos sobre cuanto pueden gastar los partidos políticos en publicidad y tiempo en medios masivos de comunicación. La ley no se respeta, pero aunque se respetara, no por ello quedarían los políticos libres de la necesidad de hacer pactos con grupos de intereses especiales. En México grupos como el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) han demostrado ser perfectamente capaces de violar la ley electoral, a sabiendas de que el castigo es una multa que pueden pagar fácilmente, para destruir una candidatura como en el caso de las elecciones de 2006. Para grupos que concentran un gran poder económico las consecuencias de violar la ley son poco significativas. Esta situación es relativamente común y no sólo en México. En Estados Unidos, cualquier crítica a poderosos *lobbies* como el *American Israel Public Affairs Committee* (AIPAC) representa un suicidio político. AIPAC es capaz de llevar a un candidato afín a sus políticas en pro del apoyo económico y militar a Israel a un cargo o de destruir la campaña de un candidato crítico, utilizando para ello un poderoso sistema de financiamiento. Las oligarquías al interior de todos los Estados son capaces de influir en la legislación y en la estructura y operación de los gobiernos a un nivel mucho mayor que “el pueblo” o la clase trabajadora. Cuando hablamos de los gobiernos pactando con grupos de intereses especiales, nos referimos casi siempre a pactos con los dueños de grandes capitales que representan beneficios, generalmente económicos para estos individuos.

2.4 Las Constituciones y sus límites

Considerando todo lo anterior, pareciera que el único control real al que están sometidos los gobernantes en los sistemas representativos es la Constitución del Estado que gobiernan, es decir el único límite es el mencionado en el punto tercero en la “estructura básica” de los gobiernos representativos según Przeworski que citaba al principio y que dice que el gobierno representativo “está limitado en cuanto a lo que puede hacer, por una Constitución”.

La mayoría de las Constituciones son producto de independencias y revoluciones, y han sido escritas por personas de grandes alcances intelectuales en quienes es fácil reconocer un sincero interés en el bienestar de la nación. Esto quizás porque las Constituciones son documentos enfocados al futuro distante, escritos con la intención de que iluminen el camino de las naciones hasta siglos en el futuro. Las ambiciones mezquinas quedan fuera de la mesa, reemplazadas por un genuino “amor a

la patria”. Sin embargo, no se puede dejar la conducción de una colectividad a las letras de hombres muertos. La Constitución no puede defender su “espíritu”. Es un documento inerte. Es interpretada y reinterpretada de acuerdo a los intereses del poder en turno.

Dado que el ciudadano promedio no es un erudito en derecho constitucional, la Constitución puede ser violada cotidianamente sin que la ciudadanía siquiera se entere. Dado que la misma oligarquía que se hace del poder político de un país toma también el control de los medios de comunicación de masas, el erudito en derecho constitucional capaz de explicar dónde y cómo se está violando la Constitución puede ser fácilmente convertido en irrelevante al negársele el acceso a dichos medios.

Conforme nos acercamos al presente, las Constituciones son cada vez menos “sagradas”. En Estados Unidos, de ser necesarias dos enmiendas constitucionales (una para declarar la ley seca entre 1917 y 1920 y otra para derogarla entre 1932 y 1933) para resolver el problema jurídico y constitucional de hacer legal o ilegal una droga como el alcohol, pasando así por encima de las libertades individuales consagradas en la Constitución, se pasó a no necesitar enmienda alguna para ilegalizar decenas de drogas y comenzar una “guerra contra las drogas” durante la administración del presidente Nixon en 1970.

En tiempos más recientes hemos visto como en ese país derechos constitucionales de los ciudadanos americanos como el derecho a la privacidad, al libre tránsito, o a portar armas se han debilitado con leyes como la *Patriot Act* que amplía los poderes del Estado para combatir al terrorismo utilizando para ello espionaje y detenciones arbitrarias. Esto más allá de si la guerra contra las drogas o la *Patriot Act* o el control de las armas son buenas o malas ideas; el punto es que es ahora posible y hasta común que se aprueben leyes a nivel de congresos, parlamentos y senados que entran en conflicto con la Constitución sin que la Constitución tenga que ser necesariamente modificada.

En fin, los límites que marca la Constitución al actuar de los gobernantes, aunque importantes, no nos dicen nada respecto al grado de democraticidad o de genuina representación en una colectividad.

2.5 La legitimidad de las elecciones

Para que esta pobre democracia representativa que nos describen Lizcano y Przeworski funcione en tanto que representativa, es absolutamente necesario que las elecciones sean genuinas. A pesar de todos los problemas que la representatividad implica y que he señalado en lo anterior, ninguno de estos problemas, por sí solo, destruye completamente el principio de representativo como si lo hace la

ilegitimidad de las elecciones. De hecho, no sólo es necesario que las elecciones sean genuinas sino que es necesario además que la percepción pública admita que lo son.

Los fraudes electorales no son del todo excepcionales ni son únicamente situaciones que se den en países a los que se les considera “en transición” del autoritarismo a la democracia o como “democracias incipientes”. Estados Unidos se asume a sí mismo como un referente de la democracia, al grado de “promover” esta supuesta democracia por el mundo derrocando por medios violatorios de leyes internacionales y de las soberanías de otros estados a otros gobiernos elegidos democráticamente (por ejemplo, el grado de involucramiento de la CIA en las elecciones chilenas de 1964 y 1970 y en el golpe de estado de 1973 contra el presidente Allende, así como el apoyo a la dictadura de Pinochet son ampliamente conocidos). Pero aún dentro de Estados Unidos, la posibilidad de fraudes electorales está presente.

Eduardo Andrade en su análisis del sistema electoral americano enumera varios problemas legales/jurídicos que contribuyen a la opacidad de las elecciones en este país: no existe en Estados Unidos una autoridad especializada en la persecución de delitos electorales. No hay un registro único de electores y hay criterios diferentes para los diferentes registros locales y federales. Es posible que una persona este registrada en más de un estado y que vote más de una vez. Hay estados, como Florida, en donde no es necesario dar información como el número de seguro social o siquiera la licencia para conducir para quedar registrado en el padrón y en donde incluso quienes no son ciudadanos americanos pueden registrarse para votar (Andrade, 2001).

Pero más allá de la mera posibilidad del fraude electoral (a mayor o menor escala), hay que pensar en otros aspectos que determinan la autenticidad de una elección. A pesar de su tibieza, Przeworski hace algunas propuestas interesantes al respecto (Przeworski, 1998, p. 13). Nos dice que “Los electores deben ser capaces de asignar claramente la responsabilidad por el desempeño gubernamental” y el problema al que se enfrenta esta propuesta es la dificultad de fincar responsabilidades en un gobierno plural en donde toda decisión depende de varios comités, secretarías, e instituciones. Sin embargo, incluso en una arquitectura institucional en donde fuese sencillo adjudicar responsabilidades, es del todo inútil si los cargos ni siquiera son de elección popular. Si se determina que el que está obstaculizando un proceso, o el que está inmiscuido en un caso de corrupción es un secretario, un juez o un burócrata impuesto por el presidente o por algún comité o se castiga al presidente o al comité o no se hace nada al respecto porque si el secretario no es un representante popular no es posible castigarle de ninguna forma (no es posible para el pueblo, y queda entonces a discreción del capricho de sus superiores). La capacidad de asignar responsabilidad, va íntimamente ligada con la necesidad de una democratización profunda del gobierno y con la necesidad

de verdaderos castigos a los representantes, como la revocación del mandato. Una mejor propuesta es la de Haggard cuando dice que “El último control sobre el gobierno debe realizarse a través de formas institucionalizadas de participación” (Haggard, 1995). Esto podría ponerse en práctica a través de un sistema de auditorías y contralorías, no dependientes del gobierno, con poder de sancionar a los funcionarios y rindiendo cuentas no a los representantes sino directamente a la ciudadanía. Esto implica un debilitamiento de los mecanismos de representación y su sustitución por mecanismos de democracia directa.

Przeworski menciona como “Los ciudadanos pueden, a lo más, considerar la actuación de la burocracia cuando sancionan el comportamiento de los políticos electos. Sin embargo, los políticos no tienen información suficiente para controlar efectivamente las agencias públicas” (Przeworski, 1998, p. 22). Después menciona como “una forma de promover el control público es a través de instituciones que informarían a los representantes electos acerca de las experiencias de los ciudadanos con las agencias públicas.” Esta propuesta peca de inocente porque asume que los representantes no están enterados de cómo trabajan los funcionarios y burócratas y se queda corta al promover la creación de una institución dedicada a una mera labor de observación que rinde cuentas a los representantes.

También está la idea de que “La oposición debe monitorear el desempeño del gobierno e informar a los ciudadanos.” Esto porque “Los ciudadanos tienen dos agentes, no sólo uno: los mandatarios que gobiernan y la oposición que quiere convertirse en gobierno” (Przeworski, 1998, p. 20). Pero la sociedad civil es en sí misma un agente y la evaluación tanto del gobierno como de la oposición queda a cargo de la sociedad civil por sí misma y es una responsabilidad a la que no puede renunciar sin renunciar también a su capacidad de ejercer el poder político y a la democracia.

Cuando la oposición es el único agente vigilando la labor del gobierno, se pueden dar las situaciones que señala el propio Przeworski:

La oposición puede estar en confabulación con el gobierno o puede estar tan dividida que gasta la mayor parte de sus esfuerzos en luchas internas más que con los gobernantes. La oposición puede no avizorar ninguna posibilidad de triunfar y hacer otra cosa en vez de monitorear al gobierno. Y puede o no tener recursos para actuar de una u otra manera (Przeworski, 1998, p. 20).

Si se le confía esta actividad a la oposición, la exhaustividad y la no parcialidad del monitoreo quedan sujetas a la discreción y capricho de la oposición. El monitoreo ciudadano no es imposible y de hecho se da desde las universidades, desde los medios de comunicación, desde publicaciones independientes.

Lo que falta es que ese monitoreo no sea sólo una observación pasiva de los procesos políticos sino que sea capaz de auditar, de demandar información, de castigar a funcionarios que ocultan

información o que mienten, etc. Una vez más, esto implica la transformación del sistema político, de una democracia representativa a una democracia directa.

2.6 La representación y la lucha de clases

Hemos de tener presente una circunstancia que señala Bobbio:

Los significados históricos de la democracia representativa y de la democracia directa son tales y tantos que no se puede exponer el problema en términos paradójicos como si hubiera una sola democracia representativa posible y una sola democracia directa posible (Bobbio, 1986, p. 40).

Sería un error pensar que la democracia representativa sólo puede existir tal como se ha desarrollado históricamente en nuestras sociedades. Es posible pensar en formas de representatividad genuinamente democráticas. Sin embargo, sólo podemos abordar el problema de la representación en la sociedad contemporánea desde la experiencia material histórica, y no desde la especulación. Es desde esta experiencia material que debemos cuestionar el fundamento teórico, económico, político y filosófico de la representación.

Sería importante preguntar, ¿cuáles son los beneficios de la representatividad en contraste con otras posibles formas de organización social?, ¿cómo contribuye la representatividad a un mayor y mejor ejercicio del poder político de parte de cada individuo?, ¿cómo beneficia a la colectividad, como contribuye a la justicia social y a la igualdad política de todos los integrantes del colectivo? Pero podemos empezar por una pregunta más crítica: ¿A qué intereses se presta la representatividad como sistema? Rosa Luxemburgo observó que:

[...] las instituciones representativas, democráticas en su forma, son en su contenido instrumentos de los intereses de la clase dominante. Ello se manifiesta de manera tangible en el hecho de que apenas la democracia tiende a negar su carácter de clase y transformarse en instrumento de los verdaderos intereses de la población, la burguesía y sus representantes estatales sacrifican las formas democráticas (Luxemburgo, 1986, p. 20).

No faltan ejemplos históricos, especialmente en la época de Luxemburgo, de fuertes reacciones antidemocráticas, protofascistas, frente a la toma de poder político de los trabajadores. En 1919 la monarquía alemana había sido depuesta, y se proclamaba la República de Weimar, controlada por un parlamento burgués y dirigida por Friedrich Ebert quien, a pesar de haber sido un dirigente obrero, llegó a actuar como un reaccionario al servicio de la aristocracia alemana. Había grandes movilizaciones de obreros en toda Alemania que tenían la esperanza de que la revolución traería consigo la posibilidad de la autogestión en las fábricas y las empresas, y que veían en la República un gobierno al servicio de la clase dirigente, de la aristocracia capitalista. Se formaban soviets de obreros y soldados que

desconocían la autoridad de la República, se daba el levantamiento de la liga espartaquista que convocaba a la huelga general. La respuesta de Ebert fue apoyarse en el mariscal Hindenburg (un rico aristócrata a quien terminaría entregándole el poder de la República de Weimar para que a su vez este se lo entregara a Hitler) para reprimir violentamente la incipiente revolución. La misma Rosa Luxemburgo quedaría entre los miles de muertos. Fue precisamente un sacrificio de las “formas democráticas” lo que permitió a Ebert tomar la decisión de que asesinar a miles de personas, reprimir a su propio pueblo, era preferible a que los obreros alemanes tomaran el control de la industria. Los gobiernos aparentemente democráticos se tornan fascistas en la defensa de los intereses de la clase capitalista. Este tipo de situaciones son las que llevaron a Buenaventura Durruti¹¹ a declarar en uno de sus discursos que “Ningún gobierno lucha en contra del fascismo para destruirlo. Cuando la burguesía ve que el poder se les escapa de sus manos, alzan el fascismo para mantener sus privilegios.”

La forma más exitosa del despotismo es aquella en donde una figura transitoria y fácilmente reemplazable, como un presidente o primer ministro, pretende ejercer el poder ante un público que dice representar al tiempo que las “decisiones vinculantes”, las leyes y la dirección general de las políticas públicas son decididas por un grupo de oligarcas en secreto. Pero hay que hablar claro, con oligarquía hemos de referirnos a la clase capitalista. Por élite de poder hemos de referirnos a la élite de la clase capitalista, no a los pequeños capitalistas dueños de una o dos fábricas sino a los grandes conglomerados empresariales como el grupo Inditex en España o el grupo Carso en México.

Hay una reticencia en la discusión contemporánea de filosofía política a utilizar conceptos de claro origen marxista, como si estos restaran automáticamente actualidad a un trabajo. Y sin embargo las clases sociales y la lucha de clases son fenómenos reales, no son producto de la fantasía de Marx ni de ningún otro teórico. Lo que hay es un sistema político y económico, el capitalismo, en donde la clase capitalista explota a la clase trabajadora para producir riqueza y apropiarse de esta. Un sistema que implica también una dominación cultural e ideológica en donde los valores de la hegemonía capitalista son impuestos sobre las masas, lo que tiene una enorme importancia en una discusión sobre la democracia y que es una situación que tiende a hacerse a un lado. En palabras de Marx y Engels:

... cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta (Marx y Engels, 1974).

¹¹ Revolucionario anarco-sindicalista español que se destacó por sus habilidades militares durante la Guerra Civil.

La representatividad es la forma de tener un sistema que siendo nominalmente democrático (o no explícitamente autoritario, como se prefiera) excluye al mayor número de personas posible de la actividad política. La representatividad es una forma de elitismo. Dice Rosa Luxemburgo:

El Estado se volvió capitalista con el triunfo de la burguesía. El desarrollo capitalista modifica esencialmente la naturaleza del Estado, ampliando su esfera de acción, imponiéndole nuevas funciones constantemente (sobre todo en lo que afecta a la vida económica), haciendo cada vez más necesaria su intervención y control de la sociedad. En este sentido, el desarrollo capitalista prepara poco a poco la fusión futura del Estado y la sociedad [...] Pero, por otra parte, el mismo desarrollo capitalista efectúa otra transformación en la naturaleza del Estado. El Estado existente es, ante todo, una organización de la clase dominante. Asume funciones que favorecen específicamente el desarrollo de la sociedad porque dichos intereses y el desarrollo de la sociedad coinciden, de manera general, con los intereses de la clase dominante (Luxemburgo, 1986, p. 18).

En la década de los 40's del siglo pasado, el economista Joseph Schumpeter defendió la idea de que los ciudadanos "ordinarios" deberían limitar su participación en la democracia a la elección de sus líderes. Para este autor "la característica de un gobierno democrático no es la ausencia de élites sino la presencia de muchas élites que compiten entre ellas por la conquista del voto popular" (Bobbio, 1986, p. 21). Es obvio que el resultado de un proceso tal no es una democracia, sino una forma de oligarquía pues todas las élites que compiten por el poder pertenecen a la clase capitalista. En realidad, Schumpeter pretende limitar lo más posible la participación popular en la vida pública para proteger la estructura económica del capitalismo. Schumpeter temía el colapso del capitalismo, su libro *Capitalism, Socialism and Democracy* comienza con la frase "¿Sobrevivirá el capitalismo? No, no creo que pueda." (Schumpeter, 2012). Schumpeter pensaba que el capitalismo sería finalmente destruido por la agitación política de una clase intelectual contraria a la burguesía y la propiedad privada, y por ello, planteaba blindar al sistema político, la democracia representativa, contra la participación de elementos ajenos a la élite capitalista. Luxemburgo señalaba que:

En el choque entre el desarrollo capitalista y los intereses de la clase dominante, el Estado se alinea junto a ésta. Su política, como la de la burguesía, entra en conflicto con el proceso social. Así, va perdiendo su carácter de representante del conjunto de la sociedad y se transforma, al mismo ritmo, en un Estado puramente clasista (Luxemburgo, 1986, p. 20).

Pero no sólo eso sino que además los gobiernos procuran en la medida de lo posible no dejar de representar a una mayoría social. Para lograr eso, la estrategia se basa en la hegemonía cultural e ideológica del capitalismo, que busca hacer de los intereses de la mayoría social los intereses de la burguesía¹².

En algunos casos, como en los Estados Unidos actualmente o incluso en México, aunque en menor medida, la estrategia es exitosa. Hay masas que votan apasionadamente por grandes

¹² Uso el término burguesía tal y como era entendido por los autores que estoy citando, en este caso Luxemburgo, Marx y Lenin.

capitalistas que compiten en las elecciones con plataformas basadas en la disminución de impuestos para las mayores empresas del país, en la lógica de que al pagar menos impuestos crearán más empleos. El que esos empleos no lleguen nunca, cuando estos candidatos ganan, no parece tener un efecto demasiado negativo para los partidos que los postulan en el siguiente periodo electoral. Vemos pues que los beneficios de la representatividad son beneficios únicamente para la clase dominante, para la gran mayoría de los trabajadores la representatividad no es sino una forma de exclusión sistemática.

Przeworski se pregunta ¿por qué los gobiernos han de ser representativos? Y también ¿por qué los gobernantes habrían de actuar en beneficio del interés de los ciudadanos? A lo que ofrece cuatro respuestas genéricas que yo complementaré con contrargumentos. La primera respuesta es que “sólo aquellas personas que muestran espíritu público se proponen a sí mismas para el servicio público y son incorruptibles por el poder mientras se mantienen en el cargo” (Przeworski, 1998, p. 3). Conuerdo con Przeworski en que no se debe desestimar este argumento, a pesar de su aparente ingenuidad. Como señala el autor, los dictadores (como también los monarcas, los directores corporativos y cualquier otra forma de poder ejecutivo autoritario) pueden llegar a hacer lo que el pueblo quiere. El problema es que esto es una mera posibilidad, no basada en el azar como sugiere Przeworski, sino en el capricho de individuos concretos. Pero en la asamblea general de un sindicato, a la pregunta de porque algún individuo va a representar a una sección, bien se le podría responder de esta manera con toda seriedad. Se puede hacer esto sí y solo si existen ahí los mecanismos que obligan a esos individuos a ser verdaderos representantes. Estos mecanismos pueden tener la forma de rendición de cuentas, revocación de mandato, no retribución económica por el cargo, rotación del cargo, etcétera. La razón por la que este argumento no sirve en el caso de la democracia representativa es que irónicamente en ella los llamados representantes no son tales a menos que ellos decidan serlo, sin que haya ningún mecanismo que los obligue a ejercer el cargo de forma representativa.

Una segunda respuesta es “mientras que los individuos que se postulan a sí mismos para el servicio público difieran en sus intereses, motivaciones y competencias, los ciudadanos efectivamente utilizarán su voto para escoger los buenos candidatos” (Przeworski, 1998, p. 3). Para que este argumento tenga peso, tendrían que estar representados todos los puntos de vista y todas las posibles propuestas y, aun en ese caso, no hay ninguna garantía de que los ciudadanos escogerían ni los mejores candidatos ni las mejores propuestas. Pero lo más importante, para la democracia, no es que se escojan los mejores candidatos o las mejores propuestas sino que la elección sea real. Y para que la elección sea real tiene que haber una verdadera pluralidad de puntos de vista, en donde todos estén igualmente representados.

No todos los sistemas de “democracia representativa” son iguales, y hay algunos en donde hay mucha más pluralidad que en otros como los frecuentemente citados casos de los parlamentos del norte de Europa (que no dejan de tener sus problemas), pero la pluralidad de opciones por las que votar no es suficiente por si sola para decir que la democracia es real pues hay otros problemas estructurales en el sistema representativo.

Una tercera respuesta es “mientras cualquiera que esté ocupando un cargo puede querer perseguir intereses o valores particulares y onerosos para el pueblo, los ciudadanos efectivamente usan su voto como amenaza a aquellos que pudieran apartarse del camino virtuoso, con la posibilidad de expulsarlos de su cargo” (Przeworski, 1998, p. 3). Este sería un buen argumento en el caso de que hubiera manera de revocar al representante de su cargo, pero como ya hemos visto, eso no existe. No hay revocación de mandato en la gran mayoría de las 'democracias modernas' y es este un mecanismo más propio de la democracia directa. Ni que decir de los cargos no representativos y los cargos burocráticos (que en cualquier 'democracia moderna' son más y tienen más responsabilidades concretas que quienes ocupan los cargos por representación). Lo que hay es la posibilidad de que, en el siguiente periodo electoral, se vote por otro partido “expulsando” así a ciertos individuos de sus cargos (donde hay reelecciones, porque donde no las hay se iban a ir de todos modos). Cada partido es perfectamente libre de perseguir sus intereses a costa del pueblo cuando le toca su turno, en países en donde sólo hay dos o tres partidos mayoritarios (que son la mayoría), perder una elección presidencial o una mayoría parlamentaria implica un mero cambio de estrategia en el actuar político, y el debilitamiento de cualquier partido generalmente sólo es temporal. Aun cuando el debilitamiento de un partido lleve a su desaparición, los políticos profesionales que militaban en ese partido siempre pueden entrar a otro partido o formar uno nuevo con un color diferente.

La cuarta y última respuesta es que “los poderes separados del gobierno se controlan y equilibran uno al otro de forma tal que, juntos, terminan actuando de acuerdo con los mejores intereses del pueblo” (Przeworski, 1998, p. 3). Sería posible entrar en una discusión sobre hasta qué grado la separación de poderes contribuye al interés común, pero lo importante aquí es notar simplemente que la separación de poderes no es algo privativo del sistema representativo y bien podría existir en otros sistemas políticos, incluido un sistema de democracia directa. Es además una mera cuestión de organización al interior del Estado, que tiene muy poco que ver con las virtudes o vicios de la representación.

Todas las respuestas de Przeworski se enfocan en detalles de carácter político y no tocan el problema principal, que es que la actividad principal del Estado es la protección de la clase capitalista, que es proporcionalmente el grupo más pequeño de la sociedad y el que debería tener en teoría la menor representación en una democracia genuinamente representativa. Lo que revela que ni la democracia ni la representación son genuinas.

Mientras que Przeworski y Bobbio hacen una crítica, a mi juicio muy débil, a la influencia del capital en la política, otros teóricos, como Lizcano, deciden ignorar por completo a ese enorme “elefante en el cuarto” que es el gran capital. No quiero decir que la crítica a la influencia del capital en la política esté ausente entre liberales, socialdemócratas y republicanos, porque sí la hay. Pero no hay un reconocimiento de la simbiosis entre la representatividad y la oligarquía capitalista. La crítica al binomio capitalismo-representatividad, así como la propuesta de una forma distinta de orden social sólo pueden venir de quienes tienen una perspectiva radicalmente distinta.

3. La propuesta de la democracia directa

La forma de democracia de la que me pienso ocupar ahora es la democracia directa. Es importante entender que la democracia directa no se ha opuesto históricamente a la representatividad por considerar que la representatividad sea inherentemente contraria a la democracia, sino que se ha opuesto a ella porque ha notado que sirve a los intereses del capital y no a los intereses del pueblo, es decir, se ha opuesto a la representatividad porque ha demostrado no ser esta auténtica a lo largo de la historia. De la misma manera se ha opuesto al Estado porque este ha actuado históricamente al servicio del capital (hay que aclarar que sólo en los autores anarquistas encontramos una condena al Estado en tanto que Estado, independientemente de si representa o no el interés común o el de una mayoría social).

En la actualidad no existe ningún sistema político en donde haya una “convivencia” entre democracia directa y representativa, o en donde ambos “tipos de democracia” se “complementen” el uno al otro. Incluso en los ejemplos “más avanzados” de democracia directa que podrían citar los escritores contemporáneos de política (sistemas en donde hay varios tipos de referéndum e iniciativas de votantes como el suizo o incluso el estadounidense al nivel estatal en algunos estados), lo que hay son mecanismos de democracia directa dentro de un sistema de “democracia representativa” construido sobre la base de un sistema económico específico, el capitalismo. Allí, los mecanismos de la democracia directa compiten con más que complementar a los de la democracia representativa.

La democracia directa ha sido históricamente sólo una parte de una propuesta alternativa más amplia basada en la transformación de la base económica de la sociedad. Marx escribió en el prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*:

... en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política [...] Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella (Marx, 1974b).

La democracia, desde la perspectiva de Marx, tendría que comenzar en las relaciones de producción, al interior de la fábrica, de la empresa. Los obreros y los trabajadores deberían de decidir qué producir, donde producirlo, cómo producirlo y qué hacer con las ganancias. *Esto es democracia*; una forma de democracia mucho más profunda que la democracia representativa parlamentaria o presidencialista. Es una forma de democracia que satisface inmediatamente las demandas de Bobbio cuando plantea que más que una cuestión de “¿Quién vota?”, debemos pensar sobre “¿En dónde se vota?”. Para Bobbio:

si se puede hablar hoy de un proceso de democratización, éste consiste no tanto, como erróneamente se dice, en el paso de la democracia representativa a la democracia directa, como en el paso de la democracia política en sentido estricto a la democracia social, o sea, en la extensión del poder ascendente, que hasta ahora había ocupado casi exclusivamente el campo de la gran sociedad política al campo de la sociedad civil en sus diversas articulaciones, desde la escuela hasta la fábrica (Bobbio, 1986, p. 42).

Pero es precisamente en la fábrica, en el campo, en la escuela en donde para Marx resulta más importante el proceso de democratización. No es lícito ignorar a Marx aquí.

La democracia directa ha sido históricamente defendida por quienes, desde una perspectiva socialista, comunista o anarquista, se han ocupado de distinguir a este concepto del de democracia representativa, considerando al primero una forma real o auténtica de democracia y al segundo una “perversión burguesa” de dicho concepto. Hay buenos argumentos para defender este punto de vista ya que hay diferencias notorias entre uno y otro tipo de democracia.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la principal queja en contra de considerar a la democracia representativa era, en palabras de Lenin:

En la sociedad capitalista, bajo las condiciones del desarrollo más favorable de esta sociedad, tenemos en la República democrática un democratismo más o menos completo. Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas. En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria,

que 'no están para democracias', 'no están para política', y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social. (Lenin, 2003)

Las condiciones de la sociedad a principios del siglo XXI son distintas con respecto a las condiciones de la sociedad a principios del siglo XX. Se puede hablar de una cierta "ampliación de la democracia" con "avances" como el sufragio universal, la extensión del derecho de voto a las mujeres, el reconocimiento de los derechos civiles de minorías raciales y culturales, como el de la población negra de Estados Unidos o las llamadas "reparaciones" a las maltratadas poblaciones nativas del norte de Canadá o a los aborígenes Australianos. Sin embargo, casi todos estos "avances" gravitan en torno al derecho al voto y a la participación en un sistema representativo que no ha cambiado en lo fundamental desde el siglo XVIII, cuyas deficiencias ya se han planteado en este trabajo.

El argumento central que formulaban los comunistas respecto a que los mecanismos de la democracia están al servicio del capital es tan relevante hoy como entonces. Los capitales actuales son tanto o más grandes que los capitales de principios del siglo XX. La penetración del capital en todos los aspectos de la política y de la vida pública de prácticamente todos los países del mundo es también mucho mayor. A causa del crecimiento exponencial de la población en el último siglo y como resultado de las políticas de imperialismo y colonización, las masas de explotados son hoy mayores a las de entonces, y la cantidad de esclavos¹³ hoy es mayor que nunca antes en la historia.

El capitalismo y las democracias modernas han surgido de las mismas circunstancias históricas, como vertientes la una económica y la otra política, del liberalismo burgués. Al margen de esta corriente de pensamiento y en oposición a ella, otras corrientes han reivindicado los principios de la democracia de forma distinta a la representación parlamentaria o presidencial.

No me ocuparé aquí del proyecto del marxismo-leninismo que plantea la creación de una "vanguardia proletaria" que se consolidaría en un partido político obrero, expropiaría a los expropiadores, y, a través de la dictadura del proletariado llevaría a la colectividad, tarde o temprano, al comunismo. En este programa político la democracia no es posible, porque mientras exista la dictadura del proletariado, inevitablemente autoritaria, y sea necesaria la represión (que no es solo la represión de los capitalistas, sino también la represión del pueblo trabajador que por alguna razón u otra [incluso por mera ignorancia] no se apega a la línea que marca el partido) no se puede hablar de

¹³ Me refiero a esclavitud en su sentido literal, a las personas víctimas de la trata o tráfico de personas y obligadas a trabajar sin remuneración alguna.

democracia y una vez la dictadura del proletariado sea disuelta, la democracia no será ya necesaria. Como apunta Lenin:

... la dictadura del proletariado, es decir, la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante para aplastar a los opresores, no puede conducir tan sólo a la simple ampliación de la democracia. A la par con la enorme ampliación del democratismo, que por primera vez se convierte en democracia para los pobres, en un democratismo para el pueblo, y no un democratismo para los sacos de dinero, la dictadura del proletariado implica una serie de restricciones puestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos reprimir a éstos, para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada, hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente que allí donde hay represión, donde hay violencia, no hay libertad ni hay democracia. Engels expresaba magníficamente esto en la carta a Bebel, al decir, como recordará el lector, que 'mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir' (Lenin, 2003).

Dado que este trabajo se plantea como encaminado hacia una idea de democracia, el marxismo-leninismo no resulta útil. Sin embargo hay formas del marxismo pre-leninista, aquél que existió antes de que la facción bolchevique tomara la dirección del movimiento y de la revolución rusa, como el marxismo de Rosa Luxemburgo, que aún hoy ofrece una útil y poderosa crítica al sistema político que vale la pena recuperar.

La postura general de ese marxismo de principios del siglo XX, en lo que se refiere a la crítica de la democracia representativa moderna, es aún refrendada por muchos socialistas y comunistas actuales. Como señala el psicólogo marxista Ian Parker es su introducción a un libro de Slavoj Žižek:

La democracia en la sociedad contemporánea es una falsedad, predicada en la ilusión de que estamos todos juntos tomando decisiones sobre la mejor manera de administrarnos a nosotros mismos, una ilusión que funciona para encubrir el hecho de que votamos por diferentes individuos para que ejerzan el poder en un aparato estatal que aún está dedicado al manejo eficiente de la economía capitalista. Los imperativos del capitalismo deben siempre socavar la toma de decisiones democrática y el término "dictadura del proletariado" sirve para indicar que la hueca democracia de la "dictadura de la burguesía" debe ser reemplazada por una democracia socialista que haga efectivo todo el potencial de la autogestión abierta y colectiva (Parker, 2004).

En teoría un régimen democrático provee "canales institucionales" y "vías jurídicas" que deberían permitir a los ciudadanos participar en la transformación constante de la sociedad sin la necesidad de ejercer el poder "de facto" que la ciudadanía tiene siempre y en todo momento. La democracia se presenta como una forma de evitar la confrontación y la violencia. En un régimen autoritario perjudicial a los intereses del pueblo, el único recurso de la ciudadanía es ejercer este poder "de facto" a través de la revolución, generalmente armada, mientras que en un régimen democrático debería ser posible reemplazar los elementos lesivos del gobierno y al mismo tiempo evitar la crisis que implica un conflicto armado. En este sentido, una buena definición de la democracia podría ser aquél sistema político en donde todos los ciudadanos pueden participar en el ejercicio del poder sin la necesidad de hacer una revolución.

El poder de las grandes masas de trabajadores nunca ha necesitado del reconocimiento legal de ningún poder. La revolución rusa no se hizo pidiendo permiso al zar, sino a través de la movilización, la huelga, la toma de fábricas y el combate armado. Para algunos, como Lizcano, la comunidad política ni siquiera existe bajo un sistema autoritario (Lizcano, 2009, p. 8), lo que es absurdo. La mal llamada “inexistencia de derechos políticos” (el Estado no otorga derechos políticos, sino que meramente reconoce legalmente o no los derechos políticos inalienables e intrínsecos en el ser humano) y el no-reconocimiento por parte del Estado de la comunidad política no la hacen desaparecer. Las revoluciones no se generan de la nada sino de la efervescencia de una comunidad política que, aún sin ser reconocida y careciendo de derechos políticos, está presente en toda sociedad y es capaz de transformarla en todo momento. Esta capacidad de transformar la sociedad es independiente del sistema político dado, y no es necesariamente más fácil ejercer esta capacidad transformativa bajo un régimen democrático que bajo un régimen autoritario.

3.1 Los ejemplos históricos de la democracia directa

Son muy pocas las experiencias históricas auténticas de democracia directa a gran escala en el mundo moderno. Una de ellas, quizás la más importante, es la experiencia anarcosindicalista española. Un sindicato horizontal, asambleario, enfocado a consensos como en el caso de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) española resulta más democrático que un pseudo-sindicato vertical, manejado por *charros*, donde las decisiones son impuestas como en el caso del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) mexicano. El sindicalismo en sus mejores momentos constituyó una alternativa al proyecto marxista-leninista, una vía genuinamente democrática (aunque quizás no completa) para lograr la revolución social y para llegar al comunismo. Como diría Luxemburgo:

El ultracentralismo que pide Lenin está colmado del espíritu estéril del capataz, no de un espíritu positivo y creador. A Lenin le preocupa más controlar el partido que hacer más fructífera la actividad del mismo; estrechar el movimiento antes que desarrollarlo, atarlo antes que unificarlo. La clase obrera exige el derecho de cometer sus errores y aprender en la dialéctica de la historia. Hablemos claramente. Históricamente, los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más astuto (Luxemburgo, 1904).

Mientras que otras formas de organización, como el autoritarismo y la representación, son utilizadas para mandar e imponer y para tomar decisiones excluyendo a la mayor cantidad de personas posibles, la democracia directa es usada para coordinar y estructurar actividades concretas. En este sentido, la democracia directa se muestra como un sistema de organización social incluyente, plural, dinámico y flexible.

Eso que llamamos “democracia directa” antecede a la representatividad. Así como el colectivismo primitivo, practicado desde el paleolítico, antecede a conceptos como colectivismo, comunalismo o comunismo, así también la toma de decisiones conjunta y por consenso, en “asamblea”, antecede desde tiempo inmemorial al concepto de democracia. La democracia directa es el sistema político más ampliamente usado, no en los parlamentos ni entre los patrones y los trabajadores, pero si entre los trabajadores mismos tanto dentro como fuera de los centros de trabajo. Es la forma en la que se organizan no sólo las actividades productivas sino también las actividades sociales y recreativas. Es la forma en la que los niños se ponen de acuerdo para jugar o para inventar juegos nuevos, la forma en la que se organiza una cena, o el mecanismo que trabajadores sin patrón, por ejemplo albañiles auto-empleados, utilizan para ponerse de acuerdo al desarrollar su labor.

Ahí donde la democracia directa no se usa es porque se ha impuesto el principio de autoridad y el mando. En el gobierno y en el pseudo-sindicato, la autoridad enarbola la representatividad en la búsqueda de legitimación. Dado que la autoridad, se razona, ha sido conferida en representación del pueblo o de la base trabajadora, esa autoridad es legítima y, si es legítima, su mando debe de ser obedecido. En contraste, entre la patronal y los trabajadores no es siquiera necesario vender la idea de representatividad porque el autoritarismo está prácticamente consagrado como modelo único para tomar decisiones al interior de la empresa.

Es verdad que los representantes son, a veces, absolutamente necesarios por logística. Aún en las democracias directas más radicales, hay representantes y representación. Pero, ¿en qué se diferencian los representantes en una democracia directa de los representantes en una democracia representativa? En la CNT:

Todos los comités son mecanismos de gestión y coordinación, no tienen opinión propia, por lo que no podrán tomar acuerdos. Sólo podrán desarrollar las decisiones de las asambleas del sindicato y sus encargos. En el caso que por imperiosa urgencia o necesidad debieran decidir algo, tendrán que dar cuenta de la gestión a la asamblea, que decidirá si su actitud fue o no correcta. Todos los cargos son revocables en cualquier momento. La asamblea es libre de obligar a dimitir a sus representantes si lo estima oportuno. La duración de un cargo es de dos años, pudiendo ser reelegida para otro año como máximo. Se procurará que los cargos sean rotatorios. [...] Los comités no pueden hacer propuestas a la anarcosindical. Estas parten siempre de los sindicatos. [...] Las personas que forman parte de los comités no pueden recibir salarios por sus servicios. Estas actividades son siempre voluntarias y desinteresadas¹⁴.

¿Será válido decir entonces que en la CNT hay democracia representativa o que estamos ante un ejemplo de democracia híbrida o participativa? No me parece que este punto de vista sea sostenible,

¹⁴ Estos y otros aspectos de la forma de organización de la CNT pueden consultarse en: Confederación Nacional del Trabajo, *Anarcosindicalismo Básico*, Federación Local de Sindicatos de Sevilla de la CNT-FAI, 2001

lo que hay es democracia directa que usa una muy limitada representación por comités como herramienta organizativa y logística y que en poco o nada se parece al funcionamiento de un sindicato basado en mecanismos representativos y, en mucho menos, se parece al funcionamiento de un gobierno representativo.

El sindicalismo es relevante porque tiene alcances que van mucho más allá de la reorganización de la labor en una fábrica o en un gremio. Esto es cierto de todo tipo de sindicalismo, pero especialmente del anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario que a corto plazo tiene: “La intención de agrupar al mundo del trabajo para la defensa de sus intereses inmediatos, y obtener mejoras en su calidad de vida.”¹⁵ Pero a largo plazo: “El deseo de transformación radical de la sociedad, transformación a la que se llega por medio de la Revolución Social. Sin finalidad transformadora no existe el anarcosindicalismo¹⁶.”

Mientras que Lenin afirmaba que la clase obrera dejada por sí misma sólo podría desarrollar una conciencia sindical (Lenin, 1902), los anarcosindicalistas españoles desarrollaron, en la práctica y al calor del combate en contra del fascismo, un movimiento autogestionario y democrático opuesto tanto al capitalismo como a toda forma de autoritarismo. Lograron tomar el control de la producción, eliminar el uso de dinero, garantizar el acceso a todos los servicios, a los alimentos y a la salud, colectivizaron fábricas y latifundios, establecieron bibliotecas y ateneos populares, expropiaron los bienes de la iglesia, organizaron milicias y combatieron. Todo desde la organización sindical, todo desde las asambleas generales. Fue un proyecto que implicó también una profunda labor educativa.

Incluso para algunos autores liberales era obvio que la participación de los trabajadores en la vida pública, aunque fuese meramente a través del voto, contribuiría al despertar en estos de una conciencia política. Por ejemplo Stuart Mill escribió:

[...] la participación en el voto tiene un gran valor educativo; mediante la discusión política el obrero, cuyo trabajo es repetitivo en el estrecho horizonte de la fábrica, logra comprender la relación entre los acontecimientos lejanos y su interés personal, y establecer vínculos con ciudadanos diferentes de aquellos con los que trata cotidianamente y volverse un miembro consciente de una comunidad. (Mill, 1977, p. 406)

Si el “insignificante” instrumento del voto tiene tan grande valor educativo, seguramente mucho mayor será el valor educativo de un experimento de autogestión obrera en una fábrica y mayor aún el experimento de autogestión en una ciudad entera. Noam Chomsky ha retomado la idea del sindicalismo revolucionario y menciona sobre España:

Un buen ejemplo de revolución anarquista realmente a gran escala —de hecho el mejor ejemplo que conozco— es el de la revolución española de 1936, durante la cual, y en la mayor parte de España republicana, se llevó a cabo una revolución anarquista que comprendía tanto la organización de la

¹⁵ Id.

¹⁶ Id.

agricultura como de la industria en extensiones considerables, habiéndose desarrollado además de una manera que, al menos visto desde fuera, da toda la impresión de la espontaneidad. Pero si buscamos las raíces más hondas y sus orígenes, caemos en la cuenta de que ese resultado es debido a unas tres generaciones de experimentación, pensamiento y trabajo por difundir las ideas anarquistas entre vastas capas de la población en aquella sociedad eminentemente preindustrial, aunque no preindustrial del todo. También esta experiencia tuvo gran éxito. La producción continuó su curso con más eficiencia si cabe; los trabajadores del campo y de la fábrica demostraron ser perfectamente capaces de administrar las cosas y administrarse sin presión alguna desde arriba, contrariamente a lo que habían imaginado muchos socialistas, comunistas, liberales y demás ciudadanos de la España republicana y, francamente, qué habría pasado [de no haber sido extinguida la revolución] (Jay, 1976).

Si hemos de creer a George Orwell, experimentar la revolución en España fue sumamente educativo:

En Aragón se estaba entre decenas de miles de personas de origen proletario en su mayoría, todas ellas vivían y se trataban en términos de igualdad. En teoría, era una igualdad perfecta, y en la práctica no estaba muy lejos de serlo. [...] Muchas de las motivaciones corrientes en la vida civilizada —ostentación, afán de lucro, temor a los patrones, etcétera— simplemente habían dejado de existir. La división de clases desapareció hasta un punto que resulta casi inconcebible en la atmósfera mercantil de Inglaterra [...] Había vivido en una comunidad donde la esperanza era más normal que la apatía o el cinismo, donde la palabra «camarada» significaba camaradería y no, como en la mayoría de los países, farsante. Había aspirado el aire de la igualdad. Sé muy bien que ahora está de moda negar que el socialismo tenga algo que ver con la igualdad. En todos los países del mundo, una enorme tribu de escritorzuelos de partido y astutos profesores se afanan por «demostrar» que el socialismo no significa nada más que un capitalismo de Estado planificado, que no elimina el lucro como motivación. Por fortuna, también existe una visión del socialismo completamente diferente. Lo que lleva a los hombres hacia el socialismo, y los mueve a arriesgar su vida por él, la «mística» del socialismo, es la idea de la igualdad; para la gran mayoría, el socialismo significa una sociedad sin clases o carece de todo sentido (Orwell, 2002).

Si para Orwell, un mero voluntario extranjero en las milicias del Partido Obrero de Unificación Marxista, la experiencia fue edificante. ¿Cómo sería de edificante para los obreros y campesinos anarquistas aragoneses y catalanes?

En la revolución hubo representantes y comités, hubo mandos en las columnas de milicianos, pero eran elegidos por sus compañeros como líderes con base en su experiencia y al respeto que despertaban. El experimento duró poco, pues los anarquistas quedaron atrapados en el combate entre estalinistas y fascistas, los unos con apoyo de la URSS y otros con el apoyo del nazismo. Abandonados a sus propios medios y traicionados por partidos y sindicatos comunistas, los anarquistas terminaron por perder la lucha y la CNT fue declarada ilegal y no aparecería de nuevo (por lo menos no de manera abierta) sino hasta la caída del franquismo en 1975. Sin embargo, la lección histórica queda ahí para ser analizada. La democracia directa se aplicó con efectividad incluso en condiciones verdaderamente difíciles, y esto se logró gracias a la voluntad de miles de individuos concretos que decidieron aferrarse a los ideales del llamado “socialismo utópico” hasta verlos transformados en una realidad. No estoy defendiendo aquí al sindicalismo ni como el único ni como el mejor método de democratizar a la sociedad contemporánea, lo ofrezco como un ejemplo histórico que atender y del que aprender. Pienso que el sindicalismo aún tiene un rol importante que jugar en la lucha social del siglo XXI. Para Bobbio:

La tesis de que el sujeto de la transformación del sistema capitalista no sea el partido, sino el sindicato es la vieja idea del sindicalismo revolucionario que la nueva izquierda jamás ha retomado seriamente. De ninguna manera podía retomarla en un contexto histórico en el que el sindicato se había vuelto un actor previsto y de alguna manera regulado por el mismo sistema y después de que todas las diversas corrientes de la izquierda revolucionaria habían sido directamente influidas por el leninismo que había hecho del partido de vanguardia, y no del sindicato, el actor de la transformación. (Bobbio, 1986, p. 56)

El análisis es correcto, pero parco y superficial. La “nueva izquierda”, o socialdemocracia,¹⁷ no ha retomado la idea del sindicalismo revolucionario principalmente por una razón: porque el sindicalismo revolucionario es necesariamente anticapitalista y porque por ello implica la transformación de la base económica de la sociedad. La “nueva izquierda” ha aceptado al capitalismo como inevitable, ha decidido jugar el juego de la “democracia representativa” y no puede comprometerse ya con cualquier postura que pueda alarmar a los dueños del capital por su radicalidad.

España es un perfecto ejemplo. Fue Franco quien, después de declarar ilegales los sindicatos revolucionarios como la CNT y la Unión General de Trabajadores (UGT) instauró un sistema de sindicatos verticales, funcionando como una estructura del Estado al más puro estilo del fascismo italiano. Más tarde, después de la caída del franquismo y de la llamada “transición democrática” (curioso nombre para la proclamación de una monarquía) el nuevo gobierno reconoció legalmente a los sindicatos y les ofreció subvenciones estatales, siendo la CNT el único sindicato que se negó a recibir cualquier tipo de subvención del Estado; un sindicato que se alimenta del Estado no puede ser un sindicato revolucionario. La UGT es ahora tan “de izquierdas” como el Partido Socialista Obrero de España (PSOE). Ambos son ahora partidos socialdemócratas viviendo del capitalismo.

3.2 De la relación de la democracia directa con la representativa

Podemos pensar que la democracia directa comienza con un grado mínimo de control sobre las autoridades expresado a través de mecanismos como la revocación de mandato, rendición de cuentas, referéndum e iniciativas de votantes. Pero la democracia directa va mucho más allá del mero control sobre las autoridades y, en su grado máximo, implica la autogestión descentralizada.

Autores como Lizcano, Bobbio y Przeworski suponen que el fortalecimiento de la democracia implica buscar que los mecanismos de la democracia directa y los de la democracia representativa se complementen los unos a los otros. Es la búsqueda de la “democracia participativa”. Sin embargo más

¹⁷ Hay que aclarar que el término socialdemocracia actualmente se refiere a una forma moderada de “socialismo” que lucha por concesiones a la clase trabajadora sin promover la lucha de clases y sin atacar al sistema capitalista. No es la misma socialdemocracia que defendiera Rosa Luxemburgo a principios del siglo XX.

que fortalecimiento de la democracia lo que hay detrás de ese planteamiento es la búsqueda de un fortalecimiento del Estado y de su estabilidad.

Pero el Estado, dividido en clases sociales, es inherentemente inestable, por lo menos en la medida en que hay una clase que ejerce una violencia sistemática frente a la otra, provocando con ello una tensión constante. Esta es una consecuencia de la organización económica de la sociedad en donde una clase tiene privilegios de entrada, aun antes de hablar de un “pacto social”. Mientras que para los revolucionarios franceses la promoción de la fraternidad como valor fundamental humano iba ligada a la libertad y la igualdad, los valores morales asociados a la democracia como la tolerancia y la no-violencia, que promueven tanto los partidos de derechas como los socialdemócratas, obvian o ignoran la necesidad de una igualdad (fundamentalmente de una igualdad económica) de la que partir para construir un pacto social sólido y un Estado verdaderamente estable; es el espinoso tema de la justicia distributiva que el capitalismo no quiere tocar y que escapa al análisis de Kant.

Para Bobbio “se puede decir con una fórmula sintética que en un sistema de democracia integral las dos formas de democracia son necesarias, pero no son, consideradas en sí mismas, suficientes” (Bobbio, 1986, p. 40). Pero si bien podemos aceptar que la representación es una necesidad, esto no implica que la forma de la representación tenga que ser la del representante fiduciario en vez del representante como delegado. El representante en tanto que delegado no compite con la democracia directa, sino que la complementa. Al contrario, el representante fiduciario compite necesariamente con la democracia directa porque toda decisión que dicho representante toma por su cuenta es una decisión que le es negada a la comunidad.

No es cierto que tanto los mecanismos de la democracia directa como los de la democracia representativa aumenten la democraticidad de una colectividad de la misma manera, o siquiera de una manera similar. Podemos hablar de un aumento en la democraticidad de una colectividad cuando mecanismos no-democráticos son reemplazados por mecanismos democráticos, del tipo que sea (esto sin olvidar que el uso de mecanismos democráticos no garantiza, como pensaría Lizcano, el debilitamiento del autoritarismo). Pero no podemos hablar de un aumento de la democraticidad cuando mecanismos de la democracia representativa reemplazan a mecanismos de la democracia directa y sí podemos hablar de un aumento de la democraticidad cuando sucede lo contrario, evidenciando de nueva cuenta una importante diferencia cualitativa entre ambos tipos de democracia.

La democracia directa y la democracia representativa no son *necesariamente* incompatibles, pero para que puedan ser compatibles (léase, para que podamos hablar de un sistema político con

elementos de ambos tipos de democracia en donde dichos elementos no están intentando activamente destruirse mutuamente) debemos o bien relajar la definición de lo que es la democracia, o garantizar que la representación sea genuina y la única forma de garantizar una representación genuina, mientras no exista algún método para que un fiduciario actúe siempre y en todo momento tal como quienes depositan su confianza en el esperan que actúe, es la limitada y controlada representación por delegación reducida al mínimo. Lizcano definitivamente relaja su definición de democracia y, por esta razón, le es sencillo plantear la compatibilidad entre ambas formas de democracia, pero es un ejercicio inútil. Para Bobbio la democracia moderna (y la democracia moderna no es otra cosa que la democracia representativa) es un sistema elitista, aristocrático (Bobbio, 1989), para Przeworski es una “oligarquía competitiva” (Przeworski, 1998, p. 2). Tienen razón. ¿Y qué clase de socialista, así sea de los más moderados, podría aceptar cooperar o convivir con un sistema que puede definirse de esta manera? Partiendo de una definición tal de la democracia, siquiera considerar el reformismo es un insulto a la dignidad. Decir entonces, con Lizcano, que estas democracias representativas en donde se eligen periódicamente a los oligarcas que habrán de explotar al pueblo pertenezcan al mismo género que las democracias directas, parece un despropósito total. Es tan absurdo como intentar convencer a Proudhon, que consideraba que la democracia era la distribución de la autoridad al grado de llegar a la destitución del gobierno, de que debería conformarse con ser capaz de votar cada seis años por algún candidato que ni siquiera ha propuesto. Cuando Lizcano plantea su propuesta de democracia representativa, pretende convencer a los partidarios de la democracia representativa de incluir algunos elementos de la democracia directa en el sistema. Pero no está intentando convencer a los partidarios de la democracia directa de que introducir la representación a la toma de decisiones es útil. Los partidarios de la democracia directa están demasiado conscientes de que eso no traería ningún beneficio. Esto no es una cuestión de ideologías, es una cuestión de congruencia. Hay un mundo de diferencia. La democracia representativa es mucho más parecida al autoritarismo de lo que jamás podría ser la democracia directa.

Por otro lado, quienes defienden esta unión complementaria entre la democracia directa y representativa pintan una caricatura de la democracia directa en donde sus partidarios buscan tomar decisiones sobre todo y participar en todas las asambleas, lo que resulta fácilmente criticable. Pero esa misma crítica se usa frecuentemente, de manera falaz, para denigrar la propuesta real de la democracia directa. Por ejemplo, Bobbio dice que “Si por democracia directa se entiende estrictamente la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones que le atañen, ciertamente la propuesta es insensata” (Bobbio, 1986, p. 33). Pero la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones que les atañen no tiene nada de insensato, porque no son tantas las cosas públicas que le atañen a cada individuo en particular. La participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones

del gobierno, incluso del gobierno local, eso sí que es insensato. Pero la participación de cada individuo particular en lo que él o ella considera que le atañe es sensato en grado máximo. La participación en la democracia directa no deja de ser *voluntaria*, aunque las resoluciones de una asamblea bien pueden obligar no sólo a quienes participaron en ella sino también a quienes decidieron no hacerlo.

La democracia directa no es perfecta, ni es la solución a todos los problemas políticos y sociales. Es simplemente un sistema que permite a los ciudadanos involucrarse en la toma de decisiones colectivas y ejercer un poder político mucho mayor que bajo un régimen representativo. No es, como dice Bobbio, “la reducción de todos los intereses humanos a los intereses de la polis, la politización integral del hombre, la resolución del hombre en el ciudadano, la eliminación completa de la esfera privada en la esfera pública” (Bobbio, 1986, p. 33). Pues son cada hombre y cada mujer en particular quienes deciden cuales son los intereses de la polis que también son sus intereses como individuos y que deciden hasta qué punto participar en la esfera pública y hasta qué punto mantenerse en la esfera privada.

Cuando Bobbio habla del paso de la “democracia política” a la “democracia social” no está hablando de nada distinto a la democracia directa. La reivindicación de esta forma de democracia que implica la capacidad de todos de participar en la toma de decisiones respecto al quehacer colectivo, no es sino parte de un proceso de mayor envergadura que es la revolución social y que no es muy distinto a lo que plantea Bobbio cuando dice que “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, 1986, p. 22). Como ya se ha planteado aquí, la revolución social va de la mano de la democracia directa. Sencillamente porque bajo el capitalismo los trabajadores no pueden decidir respecto a lo que la empresa hace con las ganancias o plusvalía que generan con su trabajo. Al introducir la democracia dentro de la empresa, es de suponerse que los trabajadores decidirán hacer con esas ganancias algo distinto a lo que se hace típicamente, como el gasto discrecional en los lujos de los patrones. Es el principio de la revolución social y del cambio de base económica de la sociedad.

A la pregunta de Bobbio: “¿Quién controla a los controladores?” Si no se logra encontrar una respuesta adecuada a esta pregunta, la democracia como advenimiento del gobierno visible, está perdida” (Bobbio, 1986, p. 24) se le debe responder con firmeza: la sociedad civil, la gran masa de los trabajadores, el pueblo, nosotros. Y en ello consiste la democracia directa.

CAPÍTULO 3.

Los retos de la democracia en el siglo XXI

Marx no llamó por una oposición a las fuerzas de la historia. Por el contrario, las aceptó a todas, el impulso de la tecnología, los efectos revolucionarios de la lucha democrática, incluso los caprichos del capitalismo, como siendo de hecho los portadores de un futuro mejor

- Robert Heilbroner, *The Future as History*

1. La sociedad contemporánea

En este capítulo señalaré algunas características importantes de la sociedad contemporánea occidental, con la intención de entender más profundamente el tipo de sociedades en las que se ha implantado el sistema de la democracia representativa presidencialista o parlamentaria. Veremos cómo circunstancias como la pluralidad cultural, el desarrollo tecnológico y la globalización pueden erosionar o fortalecer el poder de la sociedad civil. Buscaré aquellos aspectos de la sociedad contemporánea que ofrecen la posibilidad de una ampliación de la democracia directa y del cosmopolitismo.

Con el término democracia me refiero no a un sistema representativo parlamentario o presidencial sino más bien a un conjunto de métodos de participación política encaminados a permitir a los individuos el tomar parte en la conducción de los asuntos colectivos, comenzando con la producción al interior de la industria y de la empresa. Estos métodos incluyen a la organización sindical (cuando es genuina, horizontal y ajena al capital y al Estado), la iniciativa ciudadana, el plebiscito, los referéndums revocatorios a todos los niveles, las auditorías ciudadanas independientes y los mecanismos de rendición de cuentas, de transparencia y de publicidad. El uso generalizado, constante y firme de estos métodos conllevaría a una profunda democratización de las sociedades en donde sean aplicados. Sin embargo, todos estos métodos han sido propuestos desde el siglo XIX. Aunque no han perdido actualidad ni han dejado de ser necesarios si han dejado de ser suficientes para construir una democracia sólida en el siglo XXI, pues el presente siglo tiene sus muy particulares retos. Para intentar responder a la pregunta: ¿por qué es importante la idea de la democracia directa en el siglo XXI?, es necesario hacer un análisis de la sociedad contemporánea y de sus características.

El término “posmodernidad” es aun ampliamente discutido y criticado, hay quienes consideran que no hay una posmodernidad sino transformaciones dentro de la modernidad o que el término “posmodernidad” es vago. Filósofos como Noam Chomsky o John Searle han defendido este punto de

vista. Filósofos como Lyotard y Baudrillard han defendido el contrario. Esta fricción podría atribuirse a una forma distinta de pensar, de un lado, de la tradición analítica, y del otro, de la continental. Yo pienso que ambos tienen razón y ambos se equivocan. El concepto posmodernidad sí tiene un significado concreto: el fin de la modernidad. El problema es que este es también un término vago. Pero si podemos concebir algo tal como la modernidad, no debe ser tan difícil de concebir o imaginar su fin (si bien entender la posmodernidad como mera negación de la modernidad no haría del concepto “posmodernidad” particularmente útil en sí mismo). Generalmente se acepta que por modernidad nos referimos a un periodo “post-medieval” que inicia a partir del renacimiento y se extiende hasta la actualidad o termina en algún punto del siglo XX, dependiendo de a quien se le pregunte. El concepto de modernidad no deja de ser hasta cierto punto arbitrario, pero a pesar de la arbitrariedad, hay una serie de características que definen al periodo moderno. Para Anthony Giddens la modernidad es:

Una abreviatura para la sociedad moderna o civilización industrial. Descrita en mayor detalle, está asociada con (1) un cierto conjunto de actitudes hacia el mundo, especialmente la idea de que el mundo está abierto a la transformación por intervención humana; (2) un complejo sistema de instituciones económicas, especialmente producción industrial y una economía de mercado; (3) un cierto rango de instituciones políticas, incluyendo al Estado-nación y la democracia de masas. En gran medida como resultado de estas características, la modernidad es enormemente más dinámica que cualquier tipo de orden social previo. Es una sociedad —mas técnicamente, un complejo de instituciones— que, al contrario de toda cultura precedente, vive en el futuro, en vez de en el pasado (Giddens, 1998, p. 94).

Si bien puede haber polémicas respecto a cuándo considerar que inicia y termina (si es que es verdad que termina la modernidad), es claro que las características 1, 2 y 3 sólo se presentan juntas en un periodo determinado de la historia y por lo tanto es posible hablar de modernidad en términos poco ambiguos. No es el caso con el término posmodernidad. No es mi interés aquí resolver el problema de si hay o no posmodernidad, que es lo mismo que resolver el problema de si la época moderna ha terminado¹⁸. Sin embargo, es necesario entender cuáles han sido los eventos más relevantes que han transformado recientemente a la sociedad, independientemente de que los ubiquemos en una modernidad o posmodernidad.

Hay dos eventos que han transformado profundamente a la sociedad global en el pasado siglo: por un lado, las guerras mundiales y sus secuelas; la desolación de Europa, los millones de muertos, el enriquecimiento de Estados Unidos (mas propiamente de capitales privados dentro de Estados Unidos), la aparición de la bomba atómica con la subsecuente perspectiva de aniquilación total en el

¹⁸ Citaré tanto a autores que piensan que vivimos es una forma de modernidad tardía, como Zygmunt Bauman que llama a la época contemporánea una época de “modernidad líquida” o al mismo Giddens que piensa que los desarrollos posmodernos son parte de la modernidad, y también a autores que hablan claramente de posmodernidad como Diego Bermejo. No me parece necesario defender ni atacar la posmodernidad como concepto para hablar de la sociedad contemporánea. Por lo que no usaré el término posmodernidad, excepto al referirme a las ideas de algún autor en particular que lo use porque me parece que el término tiene una ambigüedad particularmente molesta.

imaginario colectivo de la humanidad, la consolidación de la Unión Soviética y la separación del mundo en dos polos de poder geopolítico, la guerra fría, etcétera. Por otro lado, el colapso del bloque soviético y la disolución de la Unión Soviética, la transformación de China en un capitalismo de Estado, el hundimiento total de países como Corea del Norte y Cambodia en dictaduras absolutas, el abandono de Cuba, el resquebrajamiento de los partidos de izquierda en Europa, el abandono de los planteamientos revolucionarios y del marxismo y el ascenso de la socialdemocracia como la principal fuerza política de izquierda en occidente.

El mundo de la posguerra y el mundo después del colapso del bloque soviético se refieren a circunstancias muy distintas. Mientras que algunos autores ubican el inicio de la posmodernidad tras la segunda guerra mundial y la bomba atómica, alrededor de 1945, otros lo ubican hasta la disolución de la URSS hacia 1989. Esta ambigüedad me resulta intolerable, porque el evento que se decide usar para establecer el inicio de la posmodernidad le da un carácter particular a la posmodernidad y no puede ser el mismo, o siquiera similar, el carácter de una posmodernidad que inicia en la posguerra que una que inicia tras el colapso del bloque soviético.

Al referirme a la sociedad contemporánea me refiero a una sociedad global unipolar cuyo sistema económico es el sistema capitalista. Me refiero a una sociedad culturalmente diversa e ideológicamente compleja, con un acceso cada vez mayor a tecnologías inimaginables hace tan solo algunas décadas. Una sociedad estructurada alrededor de un sistema de gobierno, la república democrática representativa, que no ha cambiado en lo esencial en más de dos siglos. Una sociedad ideológicamente saturada por la hegemonía cultural norteamericana, que predica los valores del consumismo que alimentan al sistema capitalista.

1.1 Globalidad

El carácter global de la sociedad contemporánea es una de sus principales características. Para Diego Bermejo, esta globalidad se puede definir de dos formas distintas: primero porque “no hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás [y además porque] globalismo significa la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político, es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo” (Bermejo, 2001, p. 18) o, en otras palabras, el “triumfo” del capitalismo. Pero ambas formas de concebir la globalidad tienen sus problemas y es necesario pensarlas cuidadosamente.

Una persona común viviendo en el antiguo imperio egipcio podría haber pensado que el imperio era global, pues abarcaba una gran parte del mundo “conocido” o “civilizado” en esa época. Y lo mismo habría pensado el ciudadano típico del imperio romano en la cúspide de su poder y extensión. El imperio británico desde antes del siglo XVIII se planteó el proyecto de crear un imperio verdaderamente global. Al contrario de los imperios antiguos, que desconocían la existencia de continentes enteros, para los británicos el mundo en su totalidad estaba a su disposición, siempre que fueran capaces de someterlo. ¿Cuál es entonces el carácter definitorio de la globalidad contemporánea, que lo distingue, por ejemplo, de la globalidad impuesta por el imperio británico y los otros imperios europeos durante la época del colonialismo?

Bermejo señala de manera precisa dos aspectos clave de la globalidad contemporánea que la distinguen de cualquier forma de globalidad precedente, en primer lugar la *revolución tecnológica* como:

La socialización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación propiciadas por la microelectrónica [...] la socialización de los medios de transporte, con el consiguiente acortamiento de las distancias, la celeridad en los desplazamientos e intercambios de bienes y personas [...] la interdependencia generalizada que convierte en global lo local y lo local en global.

Y también la *revolución financiera* como:

La reorientación del capitalismo neoliberal [...] hacia la mundialización y desterritorialización del mercado, la libre circulación de los flujos financieros en la economía global, la transnacionalización y multinacionalización del capital y de la producción; la deslocalización, precarización y dumperización del trabajo” (Bermejo, 2001, p. 20)

Ambos aspectos son de capital importancia. Hay, además, que señalar un tercer aspecto de la globalidad: la globalidad del riesgo. Las amenazas se experimentan como una “amenaza compartida”. Amenazas como la proliferación nuclear, la crisis energética, la deforestación, la contaminación de los océanos son, como dice Bermejo, “riesgos globales [que] exigen respuestas globales” (Bermejo, 2001, p. 22). Los riesgos compartidos crean la necesidad práctica de leyes y programas internacionales enfocados a erradicarlos o prevenirlos. Una necesidad de unidad urgente que responde a condiciones materiales y no a apelaciones a la ética. El sistema financiero y el desarrollo de la tecnología conllevan sus propios riesgos, que también son de dimensiones globales. El colapso de una divisa, la sobresaturación de un mercado, el enrarecimiento de un mineral son aspectos de las crisis financieras contemporáneas que afectan por igual a todos los países del mundo, alterando la dinámica de los mercados. La posibilidad de un arma biológica o química en las manos de organizaciones terroristas o la capacidad de colocar armas en órbita son problemáticas de carácter tecnológico que conciernen a todos los países del globo. El sobrellevar y superar todos estos riesgos requiere o bien de un altísimo nivel de coordinación entre los distintos Estados o de alguna forma de Estado cosmopolita único, cuyas

leyes y regulaciones sean válidas en todo el planeta. Consideremos más a fondo al impacto de las revoluciones tecnológica y financiera.

1.2 La revolución tecnológica

El siglo XXI promete a una radical transformación de la cultura, sin parangón en toda la historia humana precedente. El motor del cambio es la ciencia y su producto, la tecnología. Estamos en los albores de una revolución técnica como nunca antes ha habido, que transformará a la sociedad de una manera mucho más profunda que la revolución industrial del siglo XIX. El potencial transformativo de la ciencia no se limita a las relaciones sociales, económicas o políticas entre los seres humanos sino que se extiende incluso a la transformación, no metafórica o meramente intelectual, sino física y concreta, del ser humano mismo y de sus capacidades. El afirmar que el hombre es producto de su circunstancia histórica implica también que el hombre es producto del grado de desarrollo científico-tecnológico dado en la época en la que vive.

Esta revolución técnica que apenas ha comenzado no es impulsada por ningún grupo en particular; es el producto de millones de científicos y técnicos en todo el planeta trabajando en problemas específicos. El resultado de ese enorme trabajo colectivo es un progreso constante en la cantidad y calidad de información científica que se produce, y de los experimentos que se realizan. Esta información y experimentación forman la base de la tecnología que revoluciona constantemente la industria y crea nuevas formas de relación social.¹⁹

Para que la ciencia avance lo que se necesita es relativamente sencillo: ofrecer amplio y flexible acceso a una educación científica de calidad, dar todos los recursos que sean necesarios a los científicos y dejarlos trabajar en paz. Siempre que se cumplan estas condiciones habrá un avance científico. Estas condiciones se han cumplido en el nacionalsocialismo del tercer Reich, en el socialismo de Estado de la URSS, en el supercapitalismo de los actuales Estados Unidos, en la socialdemocracia de la actual Unión Europea, en el capitalismo de estado de la actual China. La ciencia, en donde quiera que reciba los recursos y la atención que necesita, progresa y progresa exponencialmente a pesar de todos los cambios y crisis políticas. Mientras que los políticos se encuentran imposibilitados para actuar

¹⁹ La revolución tecnológica es algo que apenas comienza. Me parecen prematuros los planteamientos de filósofos como Jean Baudrillard, Günther Anders o Jacques Ellul encaminados a afirmar que la tecnología contemporánea ya ha transformado al ser humano, trastocado su identidad y sus maneras de vincularse con los otros, etcétera. No por ello dejare de tener en cuenta estas perspectivas, pero hay que aclarar desde ahora que la gran mayoría de los procesos tecnológicos transformativos de la actualidad, desde medios digitales hasta biotecnología y nanotecnología, apenas han comenzado en las últimas décadas y se encuentran en su infancia.

de manera firme en la resolución de grandes problemas como la dependencia petrolera y la crisis energética o el cambio climático, los científicos desarrollan alternativas técnicas que pueden transformarse en soluciones concretas a subproblemas específicos, soluciones que tomadas en su conjunto pueden llegar a resolver esos grandes problemas²⁰.

La intrusión de las nuevas tecnologías (desde internet, localización satelital, dinero electrónico y aviones de combate no tripulados, hasta nuevos medicamentos y la capacidad de crear órganos humanos en el laboratorio) cambia profundamente a todas las sociedades, tanto a las sociedades que deciden usar estos nuevos mecanismos técnicos como a las que deciden no hacerlo o carecen de los recursos económicos, pues el carácter global (en sí mismo en gran medida mediado por las nuevas tecnologías) de la situación contemporánea pone a los unos en ventaja con respecto a los otros.

La implicación político-social del crecimiento exponencial de la tasa de desarrollo tecnológico a largo plazo es la irrelevancia de las formas tradicionales de hacer política. Llegará un momento en el que implementar la solución técnica a un problema será más rápido y eficiente que esperar a que se llegue a un acuerdo político. Las formas tradicionales de hacer política como la discusión parlamentaria, los debates en los congresos y en las cámaras, e incluso las reuniones a puerta cerrada entre presidentes y los poderes fácticos (grandes industriales, dueños de medios, la élite de la clase capitalista) son ineficaces y lentas. No solo son incapaces de satisfacer las demandas de las sociedades contemporáneas, son incapaces de atender siquiera la cantidad de demandas. Pero por otro lado, la técnica ha comenzado a satisfacer algunas de las demandas con las que la política no puede lidiar.

²⁰ La relación entre la tecnología y el capitalismo sería objeto de una tesis diferente, por lo que no trataré el tema a profundidad aquí. Basta notar dos cosas, 1) El capitalismo es producto de una serie de desarrollos científico-tecnológicos que en conjunto llamamos la revolución industrial. Esto no significa que de un evento tal como la revolución industrial, se siga necesariamente el desarrollo de una sociedad capitalista. Significa que en este planeta, en las circunstancias históricas concretas que han dado lugar a nuestro presente, de la revolución industrial (como también de los remanentes del feudalismo, de los capitales del mercantilismo, del colonialismo, etc.) nació el capitalismo moderno. 2) Dado el interés primordial del capitalismo en pos de la ganancia, se da una situación en la que el mercado global acepta solo aquellas tecnologías económicamente redituables. Por ejemplo, a pesar de que existen ya tecnologías capaces de aprovechar y almacenar un cierto porcentaje de la energía producida por fuentes naturales y renovables, su uso es restringido a nivel industrial hasta el agotamiento de las reservas de petróleo. Esto como consecuencia de que el cambio de paradigma representa un enorme gasto inicial y además la perspectiva de una renta inferior a la que se produce actualmente con la explotación del petróleo. Por otro lado el desarrollo científico y tecnológico disminuye constantemente el costo de producción e implementación de la tecnología a tal grado que el individuo promedio en el “mundo desarrollado” puede ya optar por fuentes de energía renovables para su consumo individual.

El punto que quiero traer a colación aquí es que *la dinámica del progreso tecnológico es en sí misma democratizante*. Si bien es cierto que el financiamiento de la ciencia y de la tecnología se encuentra actualmente dominado por los grandes capitales internacionales y los complejos militares-industriales de las superpotencias, principalmente de los Estados Unidos y de China; no es menos cierto que el abaratamiento de la tecnología como consecuencia del desarrollo de mejores tecnologías es una constante, al grado de que actualmente africanos que no cuentan con energía eléctrica en sus casas tienen celulares (del tipo que se usaban hace diez años en los países desarrollados). Este abaratamiento de la tecnología, que es una consecuencia de su dinámica de producción, permite un acceso cada vez mayor a ella²¹.

1.3 La revolución financiera

El sistema capitalista global de fines del siglo XX tiene como característica que los dueños de grandes capitales de los países desarrollados deciden construir fábricas e industrias en países subdesarrollados a fin de reducir gastos contratando a las poblaciones más vulnerables y míseras de esos países con salarios mucho menores que los que cobrarían los trabajadores del mundo desarrollado. Salarios que estas poblaciones aceptan frente a la carencia de mejores oportunidades, carencias que son frecuentemente consecuencia de políticas económicas empobrecedoras que la élite capitalista global impone a través de instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Es una forma de neocolonialismo. Sin embargo, equiparar esta situación con la revolución financiera sería un error. Aunque sin duda hablamos de una “mundialización y desterritorialización” del mercado y también de una “deslocalización, precarización y dumperización del trabajo” como bien señala Bermejo, la revolución financiera no puede entenderse únicamente como una expansión del modelo de producción del capitalismo neoliberal, pues dicho modelo de producción está en un proceso de agotamiento y el capitalismo como sistema está en una profunda crisis. Sólo podemos concebirlo como un antecedente de la revolución financiera del siglo XXI que, como la revolución tecnológica, apenas comienza. Llamar revolución financiera a la pululación de maquilas sería prematuro y demasiado simplista. La situación del sistema financiero global en la actualidad es especialmente paradójica. Para entenderla es *necesario tener una perspectiva histórica global*:

Para Marx, la revolución socialista tendría que haber comenzado en los países altamente industrializados como Alemania o Estados Unidos. Lenin compartía con Marx esta idea de que el

²¹ Una explicación técnica de esta interesante tendencia como consecuencia del progreso exponencial de la tecnología puede encontrarse en Kurzweil, R., *The Age of Spiritual Machines*, Penguin Books, 2000

socialismo sólo podría triunfar en una nación industrializada pero se enfrentaba al problema de estar al frente de una Rusia que apenas comenzaba a desarrollar su industria e introdujo la “Nueva Política Económica” durante la década de los 20’s del siglo pasado a fin de acelerar el crecimiento económico. El mismo Lenin llamó a esta política económica un “capitalismo de Estado”, necesario temporalmente para llevar a Rusia a un nivel suficiente de desarrollo material que permitiera alfabetizar y llevar el hábito de la lectura a campesinos y obreros y sentar las bases para la industrialización (Lenin, 2000). Rusia se encontraba entonces tremendamente debilitada después de la Primera Guerra Mundial, la Revolución y la Guerra Civil. Esta “Nueva Política Económica” permitía un cierto nivel de libre empresa y de ganancias privadas dentro de Rusia; el Estado no tomaría todos los excedentes de la producción del campo sino que permitiría a los campesinos vender esos excedentes. El resultado de esta política fue una recuperación económica general, especialmente en el campo. Esta “Nueva Política Económica” que en los planes originales de Lenin tendría que haber continuado hasta haber logrado como mínimo la alfabetización total de Rusia terminó abruptamente en 1928 cuando Stalin la reemplazó por el primer plan quinquenal, pues se hacía ya urgente transformar a Rusia en un país con la suficiente capacidad industrial y militar para enfrentar a las potencias capitalistas. Stalin dijo al respecto “Estamos cincuenta o cien años detrás de los países avanzados. Debemos cubrir esta distancia en diez años. O lo hacemos, o nos aplastan...” (Stalin, 2008).

La Unión Soviética no encontró la forma de superar el rígido modelo administrativo de una economía de guerra heredado del estalinismo, cultivó una ineficiente burocracia al interior del Estado y fue incapaz de competir económicamente con los países capitalistas de occidente (cuya competitividad económica era y es resultado del neocolonialismo). Con el colapso de la Unión, los países capitalistas de occidente se volcaron hacia los mercados recientemente abiertos de oriente. Si antes los obreros soviéticos trabajaban para sostener el complejo militar-industrial de la Unión, ahora trabajarían para exportar materias primas, petróleo y manufactura a los voraces mercados de occidente. Pero la historia sería distinta en China. Deng Xiaoping notó la grave situación en que se encontraba la Unión Soviética y aprovechando la debilidad del liderazgo de Mao ante el fracaso de la Revolución Cultural, tomó las riendas del partido, del país y transformó a China en una gigantesca empresa. Deng Xiaoping ofreció a los mercados occidentales lo que estaban buscando: la mano de obra más barata posible del mundo. Sin embargo, al contrario de los demás países transformados en colonias manufactureras y exportadoras de materias primas para los mercados de occidente, China no permitiría la fuga de capitales fuera del país. Ya sea a través de las empresas propiedad del Estado, la renta de recursos naturales propiedad del Estado o los impuestos que el Estado cobra a las empresas privadas y a los grandes capitales nacionales, China ha logrado enriquecerse y tomar posiciones estratégicas en el mercado global.

China es ahora un actor clave en la “revolución financiera”, que como la tecnológica, apenas comienza. La población china demanda salarios cada vez más altos, y esos salarios harán de China un país cada vez menos competitivo en los mercados internacionales de manufactura y materias primas por lo que China deberá abandonar su modelo de gran fábrica y gran exportador. Al cambiar el modelo de producción de la exportación a los mercados occidentales a la satisfacción de la demanda interna de su creciente clase media, al invertir en educación y tecnología y al adoptar un sistema económico basado en la producción de información y conocimientos, China marcará la pauta en la evolución del sistema financiero global. Este desarrollo es consecuente con el “socialismo con características chinas” que se plantea en el Programa General de la Constitución del Partido Comunista de China que dice:

El Marxismo-Leninismo trae a la luz las leyes que gobiernan el desarrollo de la historia de la sociedad humana. Sus principios básicos son correctos y tienen tremenda vitalidad. El más alto ideal del comunismo perseguido por los comunistas chinos solo puede realizarse cuando la sociedad socialista esté completamente desarrollada y altamente avanzada. El desarrollo y la mejora del sistema socialista es un largo proceso histórico [...] China se encuentra en la etapa primaria del socialismo y permanecerá en ella por un largo tiempo. Esta etapa histórica no puede ser evitada en la modernización socialista de una China que está atrasada económica y culturalmente. Durará más de cien años. [...] En la construcción del socialismo, la tarea básica es liberar y desarrollar más las fuerzas productivas y lograr la modernización socialista paso a paso llevando a cabo reformas en aquellos aspectos y vínculos de las relaciones de producción y de la superestructura que no se conforman al desarrollo de las fuerzas productivas.²²

El partido comunista Chino está plenamente consciente tanto de los efectos de la “Nueva Política Económica” de Lenin, como de los problemas que llevaron al colapso de la URSS, como de la presente crisis del capitalismo en occidente, de las causas y consecuencias de la crisis del 2008 y del colapso del Estado de bienestar en el sur de Europa y además tiene una visión a muy largo plazo. Es importante entender la situación de China desde la historia, y es por eso que la memoria de la URSS es relevante, porque en la historia de ese país hay, para China, lecciones tanto sobre políticas exitosas como sobre políticas que han fracasado. Para China y para el partido comunista chino, la URSS es un referente fundamental. Más allá de las ideologías pro-socialistas y pro-capitalistas que hay al interior del partido, está la necesidad pragmática de la estabilidad económica y del progreso tecnológico. El partido comunista chino se encuentra pues en una posición privilegiada desde donde puede si no definir si por lo menos influir decisivamente en el futuro de la política económica mundial en el siglo XXI.

Por “revolución financiera” nos hemos de referir entonces a un cambio en la política económica global que reemplazará el modelo insostenible del capitalismo occidental (si es reemplazado por un modelo aún más insostenible está por verse), en donde China jugará un papel clave. Esta transformación de los mercados financieros también implica el reemplazo de mercancías como el

²² Extracto del Programa General de la Constitución del Partido Comunista de China, traducción mía.

petróleo por mercancías muy distintas como la propiedad intelectual, las patentes y los conocimientos de ciencia y tecnología.

1.4 La información como mercancía

En el mundo contemporáneo los países avanzados ya no son las grandes potencias industriales del pasado, ahora los países avanzados están intentando crear una economía basada en la información y en la tecnología de punta.

El efecto de la tecnología en la nueva dinámica del capital y los flujos financieros es muy complejo. La información que la tecnología permite recabar, almacenar y difundir se ha convertido en una mercancía valiosa y en poder político para todo aquél que tiene acceso a ella. La valía de la información, o que esta constituya un poder político, no es algo nuevo; los censos y el espionaje han sido herramientas valiosas para los detentadores del poder de prácticamente todas las sociedades que la historia guarda memoria. Lo novedoso es la calidad y cantidad de la información y el acceso a ella. Actualmente el ciudadano occidental promedio con acceso a Internet tiene a su disposición más y mejor información sobre un sinnúmero de temas que el jefe de la CIA hace tan solo 30 o 40 años.

Es una situación que tiene el potencial de contribuir a un proceso de democratización general y de empoderamiento político de los ciudadanos como individuos que no obedece a ningún programa político sino a la dinámica del desarrollo tecnológico mismo. Pero también puede contribuir al proceso contrario, un proceso de sometimiento absoluto de aquellos que carecen de acceso a la información a una élite que controla la producción y distribución de la información.

Las nuevas tecnologías están transformando la naturaleza del capital mismo. Hay una diferencia enorme entre el capital producido por la Standard Oil a principios del siglo XX con respecto al capital producido por Microsoft a finales del siglo XX o por Facebook a principios del siglo XXI. El primer capital se creó sobre la base de la explotación sistemática de millones de obreros, a través de políticas de saqueo descarado, violando soberanías, arruinando países enteros, destruyendo el medio ambiente, utilizando el fraude y la extorsión, promoviendo guerras y monopolizando violentamente el mercado. El segundo capital fue producido por pequeños grupos de muchachos escribiendo código en sus computadoras personales. Si bien podemos acusar a Microsoft o a Facebook de competencia deshonestas, de violaciones a la propiedad intelectual, de venta de información confidencial y otros

crímenes de “cuello blanco”, la diferencia entre los crímenes de estas compañías y el cartel que fue Standard Oil es enorme. Incluso una compañía como Lockheed Martin, parte del complejo militar-industrial de Estados Unidos que se dedica a crear máquinas de guerra y destrucción masiva, produce sus mercancías (cazas de última generación, sistemas de lanzamiento de misiles, etcétera) en cómodos cuartos bien iluminados y estériles laboratorios en donde científicos e ingenieros comparten puntos de vista. Allí, la mercancía más importante son los conocimientos que esos científicos e ingenieros tienen.

En el siglo XXI la información se ha convertido en una de las mercancías más importantes y más redituables para el capital. En consecuencia, es necesario para el capital (y por lo tanto también para el Estado) tener un control de la información que les permita influir en su valor en el mercado; al enrarecer artificialmente un tipo específico de información, el valor de ésta puede aumentar. Al ofrecer educación a altos costos en las universidades privadas, y, al limitar los espacios en las universidades públicas, se garantiza el alto valor de mercado de cierto tipo de profesionales: Individuos-mercancía valiosos por la información que poseen. Este es el principio básico detrás de la tecnocracia.

Para que la información contribuya a la democratización de la sociedad y al empoderamiento político, esta tiene que ser pública y libre. La tecnocracia es el proceso contrario, y sus consecuencias son antidemocráticas y contribuyen a imposibilitar el ejercicio pleno de los derechos políticos de los ciudadanos.

1.5 El reto de la tecnocracia

Como señala Bobbio:

La tecnocracia y la democracia son antitéticas: si el protagonista de la sociedad industrial es el experto, entonces quien lleva el papel principal en dicha sociedad no puede ser el ciudadano común y corriente. La democracia se basa en la hipótesis de que todos pueden tomar decisiones sobre todo; por el contrario, la tecnocracia pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos que entienden de tales asuntos (Bobbio, 1986 p. 26).

Un dilema similar se ha vivido constantemente a lo largo de la historia, cuando las clases dirigentes tenían el monopolio de la palabra escrita y por lo tanto del acceso al conocimiento acumulado a través de los siglos. La solución sigue siendo la misma, la alfabetización. Pero no basta ahora con enseñar a leer y escribir, es necesario enseñar las bases de la ciencia, como también de la política y la economía y la manera de pensar críticamente sobre estos y otros temas. Los sistemas universitarios que existen actualmente cumplen de manera más o menos satisfactoria con este objetivo, pero sólo un

sector minoritario de la población, incluso en los países más desarrollados, tiene una formación universitaria.

Para defender la posibilidad misma de la democracia directa en el presente y en el futuro, es absolutamente necesario defender la universalidad de la educación; defender el espíritu de la Universidad. Para ello es necesario combatir la idea que impone la hegemonía capitalista de que el propósito de la educación es adquirir esa información que por su escasez y su rentabilidad en el mercado puede permitir a la pequeña burguesía que tiene acceso a ella, ascender en la escala social y económica dejando lo más atrás posible a las clases pobres e ignorantes. La educación universitaria universal ha de entenderse como una condición y un requisito necesario para la existencia de la democracia en el presente siglo (por no repetir que es absolutamente necesaria para hablar de una fundamentación ética del Estado como veíamos en el primer capítulo). La educación debe asumirse como una herramienta política de la clase trabajadora.

La tecnocracia es hasta cierto punto inevitable y puede ser positiva en las condiciones adecuadas, lo que hace urgente la necesidad de crear esas condiciones. El conde de Saint-Simon no se equivocaba al imaginar que los Estados futuros serían dirigidos por científicos y técnicos, pero se equivocaba al pensar que un Estado tal podría ser elitista y socialista a la vez. Al contrario de otros filósofos, como Augusto Comte que planteaba la necesidad de un centralismo autoritario y uniformizante a Saint-Simon si le interesaba la justicia social. Sin embargo, no podía dejar de pensar en el gobierno como una elite de sabios guiando a las masas de ciudadanos relativamente ignorantes. Para que haya democracia, y socialismo como corolario de la democracia, es necesario que toda la colectividad pueda *participar* en la toma de decisiones. Por lo tanto no puede haber masas de ignorantes.

Para esto no es necesario que todos los individuos sean expertos en todos los temas ni es necesario que todos sean líderes o dirigentes. Pero sí es necesario que tengan conocimientos básicos sobre todos los temas, capacidad de análisis crítico y capacidad para vincular diferentes áreas del conocimiento. Es necesario que sean capaces de tomar parte en una discusión colectiva que no busca ni negociar ni convencer sino buscar, con base en principios científicos y racionales, las mejores soluciones para los problemas comunes. Es necesario que haya expertos independientes que se ocupen del análisis exhaustivo de las actividades de los tecnócratas en posiciones oficiales de liderazgo así como de su difusión, interpretación y crítica.

No crear las condiciones sociales para adoptar una tecnocracia democrática (una situación en donde los tecnócratas no son una clase privilegiada, sino una mayoría social) y con un enfoque social resultaría, como es de suponerse, en una tecnocracia autoritaria. Sería el orden social más despótico que ha existido en la historia, frente al que las distopías de la ciencia ficción se quedarían cortas. Es esa sociedad que describe Bobbio cuando dice que: “el tecnócrata posee conocimientos a los que no tiene acceso la masa, y aunque pudiera tener acceso a ellos no serían comprendidos por la mayoría, o por lo menos la mayoría (es decir, los sujetos del poder democrático) no podrían brindar alguna aportación útil para la discusión a la cual eventualmente fuesen llamados.” (Bobbio, 1986 p. 79). La viabilidad de la democracia en el siglo XXI depende de la dirección que tomen la “revolución tecnológica” y la “revolución financiera”. Depende del grado de libre flujo de información.

1.6 Pluralidad e individuación

La sociedad contemporánea es una sociedad plural. Como apunta Bermejo “la pluralización se ha impuesto como un *factum sociocultural*” (Bermejo, 2001, p. 23). Hay un alto grado de diversidad cultural que obliga a las instituciones y al estado a redefinirse. Hay una “erosión de las identidades tradicionales y normalización de las identidades mestizas” (Bermejo, 2001, p. 24). Este proceso es mucho más visible en países con culturas homogéneas. La introducción de masas de inmigrantes musulmanes en Europa ha tenido como resultado la transformación del continente en una sociedad más plural, pero al mismo tiempo en una sociedad con elementos radicalmente autoritarios y, en algunos casos, un debilitamiento del laicismo y del principio de la separación de la iglesia y el Estado (con la introducción de cortes basadas en la ley Sharia, por ejemplo). En el continente americano el multiculturalismo no es novedad. Norteamérica ha sido desde el principio de su historia una sociedad de inmigrantes. Latinoamérica ha tenido una identidad mestiza desde hace más de cuatrocientos años. El multiculturalismo no se extiende por el mundo al mismo ritmo, aunque sin duda se extiende por todo el mundo.

La sociedad contemporánea occidental es cosmopolita en el sentido kantiano pero únicamente en lo social, quedando la pluralidad sin posibilidad de expresión en lo político, jurídico y económico. El occidente, las instituciones y leyes inspiradas en la antigua República romana son el modelo y referente común de todos los países. Los sistemas alternativos que existen fuera de occidente, como el sistema teocrático de oriente medio, están también inspirados en instituciones y leyes milenarias. Nunca había habido una pluralidad tan grande como la que existe en la actualidad, pero ésta aún no ha tenido oportunidad de traducirse en nuevas formas de hacer política y organizar las sociedades. La forma en la que el cosmopolitismo social puede empoderarse políticamente involucra la ampliación general de la democracia.

Teóricos como Max Weber y Jürgen Habermas hablan de un “politeísmo de valores”, para Daniel Bell hay una “fragmentación social”, para Peter Berger y Hansfried Kellner hay una “pluralización de mundos de vida”²³. Dicen Berger y Luckmann que “El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación” (Bermejo, 2001). Para Bermejo:

El pluralismo [...] produce un efecto secularizador de amplio espectro, la desacralización y relativización de las creencias, normas, prácticas e instituciones” [y también] “la presencia del pluralismo remite al individuo al contacto inevitable con opciones diferentes y legítimas de vida” [con el resultado de que] “ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única, verdadera, e incuestionablemente adecuada (Bermejo, 2001, p. 32-33).

La idea general es que el pluralismo debilita a todas las posiciones (políticas, religiosas, de estilos de vida, etc.) al ponerlas a todas en el mismo nivel y hacerlas totalmente contingentes y sujetas a ser tomadas y abandonadas en cualquier momento y por cualquier razón. Aunque por otro lado está también la idea de que el pluralismo genera reacciones radicales de los grupos más conservadores que al ver amenazada su visión del mundo responden tomando posturas fundamentalistas y xenofóbicas, estas reacciones no parecen ser la consecuencia principal de la introducción de pluralidad en las sociedades.

Más allá de la “erosión” de las “identidades tradicionales” el multiculturalismo también ha resultado en la erosión de la ideología dominante impuesta por la hegemonía capitalista y en la erosión de la identidad del “trabajador-consumidor”. Y aún más allá de eso podríamos entender el pluralismo como un reemplazo de identidades impuestas heterónomamente (impuestas por otros) por identidades elegidas, construidas o creadas autónomamente (creadas por cada individuo para sí mismo). Allí donde la pluralidad y el multiculturalismo toman la forma de un proceso de autodefinición de la identidad, allí donde la identidad se convierte en un objeto de arte que cada individuo puede crear y recrear en total libertad y utilizando para ello elementos de todas las tradiciones culturales, herencia común del ser humano, *allí la pluralidad es un elemento democratizante*.

Hemos de tener presente que el individuo siempre ha estado fragmentado en su interior. El individuo reflexivo se da cuenta de que no tiene una identidad única, permanente, constante. Sabe que la identidad es fluida, que puede ser modificada. Bermejo señala que “se hace complicado para el individuo mantener una identidad unificada en torno a un único referente identitario” (Bermejo, 2001, p. 24) pero pocos son quienes tienen una identidad unificada en torno a un “único referente”. La persona

²³ Al respecto se pueden consultar: Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. De Luis Legaz, México, Fondo de Cultura Económica y Berger, P. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1976

común tiene varios, tiene una identidad distinta dentro de la familia y fuera de ella. Dentro puede aún tener varias: como hijo/a, como padre o madre, como cónyuge. Fuera de la familia puede tener una como miembro de la comunidad política y otra como miembro de un gremio o sector de la producción. Puede además tener diferentes identidades con base en sus posiciones políticas, religiosas, sus intereses y obligaciones. La identidad unificada es un mito. Solo personajes excepcionales crean este tipo de identidades únicas, y estas identidades son míticas. Stalin es un ejemplo de una identidad única, pero es un producto ilusorio creado por una maquinaria de propaganda.

El multiculturalismo entendido como “identidades culturales diversas en un mismo espacio político” (Bermejo, 2001, p. 23) meramente introduce más variables y más elementos identitarios que pueden ser elegidos por los miembros de una sociedad, pero no introduce la diversidad en una sociedad monolítica porque no hay sociedades monolíticas; las sociedades solo pueden acercarse al concepto de una sociedad monolítica a través de la represión y no hay un sistema de represión perfecto. La vida política en las sociedades menos represivas y más abiertas “demanda nuevas actitudes y habilidades para la convivencia plural, basada, no ya en cosmovisiones y creencias compartidas, sino en condiciones de negociación y diálogo permanentes dentro de un marco político que garantiza *de iure* la pluralidad, la diferencia y el disenso” (Bermejo, 2001, p. 26).

Bauman señala que “Más de la mitad de la humanidad vive actualmente en la ciudad y el resto se ve sometido a un rápido proceso de urbanización o al influjo del estilo de vida urbano” [y también] “Los grandes núcleos urbanos densifican las relaciones humanas y con ellas los intercambios inevitables y necesarios, conflictivos muchas veces, pero también convivenciales” (Bauman, 2008, p. 25-27). Sin embargo la urbanización es un proceso que tiene su origen en la segunda mitad del siglo XIX, íntimamente ligado a la revolución industrial. La urbanización y la vida urbana no son una característica particular de la sociedad actual. Aunque no deja de ser verdad que “Las ciudades son laboratorios en los que se desarrollan las formas y los medios para la convivencia humana pacífica y para el diálogo y el entendimiento transculturales” (Bauman, 2008, p. 27) esto describe todas las ciudades que han existido a lo largo de la historia, desde Ur hasta Dubai.

La vida urbana no implica necesariamente la convivencia ni la interacción entre distintos grupos culturales. Incluso se podría defender la idea contraria, que la vida urbana fomenta el aislamiento y la alienación. Es bastante común que el habitante típico de una ciudad, viviendo en un edificio de apartamentos, no conozca a sus vecinos.

Existen grupos que consideran la mera existencia de otros grupos como una afrenta; varios grupos religiosos desearían la desaparición de demografías enteras como la de las personas no heterosexuales. Sin embargo la incapacidad de estos grupos de concebir, tolerar o aceptar la existencia de otros grupos no implica que haya convivencia o interacción cultural, sino todo lo contrario. Hay una falta de interacción al grado de que los grupos aparentemente antagónicos en realidad se desconocen por completo y atacan caricaturas del grupo contrario creadas por ellos mismos.

Más que la ciudad, el gran espacio en donde se manifiesta la pluralidad contemporánea es el Internet. El Internet es el principio de una nueva forma de espacio público (y también de espacio privado) en donde puede haber intercambio de ideas, puntos de vista, argumentos y razones en tiempo real entre personas viviendo en polos opuestos del mundo y en países y situaciones políticas y económicas totalmente distintas.

Por otro lado, la pluralidad no implica la interacción forzosa entre los individuos. Ni en Internet ni en la ciudad. Salir a la calle y ver a una mujer vestida con un burka no califica como una interacción con una cultura distinta. En la ciudad, la actividad política de los distintos grupos (étnicos, religiosos, culturales, etc.) se realiza a través de la participación de voluntarios pertenecientes a cada grupo, que se reúnen con personas similares para lograr objetivos comunes. No se realiza a través del debate y la discusión ni la negociación entre grupos antagónicos o con objetivos que compiten unos con otros. *En este sentido la pluralidad no es un elemento democratizante.* Tampoco lo es en lo virtual en donde, al contrario, la capacidad de ignorar al que piensa diferente y de seguir o interactuar sólo con quienes comparten puntos de vista define la experiencia de la interacción social mediada por el Internet. En Internet si no se desea siquiera ver a alguien con un burka, hacerla desaparecer está a un botón de distancia.

Lo que nos lleva al siguiente punto. La sociedad contemporánea es profundamente individuada. Como señala Bermejo “ni la familia ni la escuela ni la sociedad portan ni transmiten ya señas de identidad fijas y definitivas [...] individualización significa, además, que la identidad se convierte en tarea, no en algo establecido de antemano y de una vez por todas, sino en un proceso interminable de construcción y reconstrucción del yo” (Bermejo, 2001, p. 28).

Bermejo llega a aceptar que cualquier supuesta identidad es una “construcción dinámica”, que las pretendidas identidades “naturales” son siempre “artificiales” y que “la uniformidad y homogeneidad sólo son el resultado de la represión pues se olvida que cualquier supuesta identidad es una construcción dinámica, hecha de préstamos, intercambios, mestizajes y discontinuidades; que no es

posible el acceso a un momento fundacional prístino; que la uniformidad y homogeneidad se pagan al precio del sometimiento” (Bermejo, 2001, p. 52), pero el mismo Bermejo parece olvidarse de ello en ocasiones pues plantea esta 'interminable de construcción y reconstrucción del yo' en oposición a un mundo en donde la identidad está establecida de antemano que él mismo admite que nunca ha existido.

Toda sociedad está constituida de individuos. Toda sociedad es plural porque está constituida de más de un individuo. La individuación y la pluralidad van de la mano, son fenómenos paralelos. Allí donde hay un número limitado de elementos culturales, las identidades serán más homogéneas incluso si no hay ningún tipo de represión. La homogeneidad total sin embargo, no es posible en ninguna circunstancia.

El concepto “no” es todo lo que un individuo racional necesita para tener más de una opción al respecto de 'ofertas de sentido' y elementos con los que construir una identidad. Si la sociedad impone “x”, “no x” constituye en sí una alternativa. El individuo puede ser reprimido externamente por su sociedad, puede ser obligado a adoptar la conducta que la sociedad exige. Pero en el interior de todo individuo cuya razón no ha muerto, siempre hay pluralidad y la identidad de ese individuo es individuada, suya propia y diferente a la de cualquier otro.

La determinación social de la identidad/heteronomía es éticamente inaceptable para la razón. Es básicamente una forma de esclavitud. En una sociedad 'tradicional' lo que hay es represión constante a nivel del individuo, es una sociedad tan plural y fracturada como cualquier otra (quizás no en un sentido cuantitativo pero sí en uno cualitativo) pero en donde los individuos son forzados a determinadas conductas, y son incapaces de compartir sus puntos de vista sobre las cosas. Pero aún en una sociedad de este tipo los individuos siempre serán divergentes y la pluralidad y la individuación estarán meramente ocultas. Sólo en una circunstancia en la que los individuos son libres de formar autónomamente sus identidades se hace posible una noción de sujeto y de ciudadano como la que veíamos que planteaba Kant en el primer capítulo. También, sólo en estas circunstancias es posible una verdadera democracia caracterizada por diversidad de propuestas.

La sociedad contemporánea se caracteriza por ofrecer un espacio abierto al intercambio cultural (mediado en gran medida por las tecnologías digitales) del que resulta un mayor acervo de elementos culturales con los que forjar identidades del que había estado disponible en el pasado. Hay además, por lo menos en occidente, un rechazo constante a la represión de las manifestaciones de la identidad individual. Bauman señala que “los descontentos posmodernos nacen de la libertad más que de la opresión” (Bauman, 2001), pero esto no debe ser interpretado no tanto en el sentido de que la libertad

crea descontentos (aunque los crea) sino en el sentido de que, al disminuir la opresión disminuye también la probabilidad de que la opresión genere descontentos.

La autonomía de cada individuo en una sociedad individuada es necesaria para la democracia.

Una asamblea en donde todos los asistentes comparten las mismas opiniones, los mismos prejuicios, los mismos gustos y la misma identidad no tiene sentido, es innecesaria. La democracia es necesaria sólo entre quienes son diferentes. El exceso de individuación, a su vez, es tóxico para la democracia. Es propio del idiota en su significado tradicional griego: aquél que se ocupa sólo de sus propios asuntos.

En la sociedad contemporánea “las decisiones sobre formación, profesión trabajo, residencia, pareja, número de hijos, etc. con todas sus subdecisiones no sólo pueden, sino deben ser tomadas” (Bermejo, 2001, p. 29). Berger, Berger y Kellner dicen que “La libertad individual, la autonomía individual y los derechos individuales se dan por supuestos como si se tratara de imperativos morales de fundamental importancia, y el primero de esos derechos individuales es el derecho a planificar y forjar la propia vida con la mayor libertad posible...” (Bermejo, 2001).

Según Berger, Berger y Kellner, el “individuo moderno” es “propenso a la conversión”, percibe al mundo como no coherente o inestable, lleva su subjetividad a “profundidades antes impensadas” y valora la libertad, la autonomía y los derechos individuales. ¿Pero quién no es propenso a la conversión? Sólo el necio y el esclavo, aquellos que han sido alienados de su propia racionalidad. Si el individuo está en libertad de ejercer su razón y de dialogar, entonces será propenso a “ser convertido” que no es otra cosa que aceptar elementos culturales, ideas, posturas, opiniones de otras fuentes que si mismo. Creer que el mundo es coherente/firme (o lo contrario) porque la mayoría comparte una representación tal del mundo es una falacia *ad populum* y un absurdo. La coherencia y la firmeza no son además conceptos que se nieguen el uno al otro, el mundo es bastante coherente al grado de poder ser descrito con un alto grado de exactitud por las ciencias y también altamente inestable pues en cualquier momento una variable puede alterarse o un elemento extraño entrar al sistema creando profundos cambios. La libertad, la autonomía y los derechos humanos no son conceptos del todo modernos. Si bien los derechos humanos no cobraron una existencia formal hasta la modernidad en occidente, los derechos naturales y variaciones de la idea de una dignidad del hombre son comunes en todas las culturas y todos los tiempos. Decir que la defensa de la libertad y la autonomía son actitudes modernas es no valorar a muchos pensadores premodernos que reconocieron la importancia de estas ideas.

Bauman resume la situación así “Simplificando, podríamos decir que la identidad en la premodernidad giraba en torno a la heteronomía y determinación social de la identidad, en la

modernidad en torno a la autonomía y autodeterminación compulsivas y en la posmodernidad en torno a la anomia e indeterminación flexibles” (Bermejo, 2001). Situación que podríamos también interpretar de esta manera: en la premodernidad había un alto nivel de represión de la autodeterminación de la identidad aunado a un acervo limitado de elementos culturales con los que formar identidades. En la modernidad el nivel de represión había disminuido y el acervo de elementos culturales había aumentado a tal grado que quienes se preocupaban activamente por la autodeterminación de su propia identidad pudieron desafiar la heteronomía y apropiarse autónomamente de elementos culturales ajenos.

En la llamada “posmodernidad” el grado de represión ha disminuido a tal grado que cualquiera es invitado en todo momento por las circunstancias a apropiarse de cualquier elemento cultural y de crearse una identidad propia. Como apunta Bermejo “las sociedades tradicionales, en la medida en que acometen un proceso de modernización tecnológica –y no parece que nada pueda detener este dinamismo–, devienen aceleradamente plurales y diferenciadas” (Bermejo, 2001, p. 52). Hay una relación importante entre la pluralidad y la individuación y el desarrollo científico tecnológico.

1.7 La “crisis de la identidad”

En este contexto de pluralidad e individuación varios autores señalan una “crisis de la identidad”. Se plantea que se vive la identidad “como crisis permanente. La peculiaridad de la crisis actual de identidad estriba en el hecho de que la crisis se convierte en un estado permanente y, por tanto, normal” (Bermejo, 2001, p. 44). Esta crisis es la característica central de la llamada 'condición posmoderna' que Bermejo define de este modo: “condición posmoderna: el debilitamiento (versión débil) o disolución y muerte (versión fuerte) del sujeto moderno”.

La crisis tiene que ver con cuestionamientos como “¿Por qué, ahora, incluso se aprecian como virtuosas actitudes y conductas –antes consideradas como defectos deleznable– tales como la flexibilidad, la adaptabilidad, el cambio, la provisionalidad o la relativización de las convicciones, criterios, fidelidades y compromisos?” (Bermejo, 2001, p. 16). En esta crisis “el individuo se ve en la necesidad y el deber de gestionar sin descanso respuestas siempre provisionales a entornos cambiantes” (Bermejo, 2001, p. 45).

Sin embargo, el individuo siempre se ha encontrado en esa necesidad, el entorno siempre ha sido cambiante y la estabilidad siempre es algo que se ha pensado del Ser, de Dios, de la Naturaleza pero no del mundo humano en el que vivimos. Esta “necesidad y deber” de gestionar sin descanso respuestas “siempre provisionales a entornos cambiantes” no es una estrategia de adaptación a las sociedades “plurales y líquidas” como sugiere Bermejo, sino una estrategia racional de adaptación al

mundo, presente en mayor o menor medida en toda sociedad. Según Bermejo “El individuo está obligado a vivir en un ‘politeísmo de valores’ que hace difícil una experiencia unificada de mundo” (Bermejo, 2001, p. 45). Pero el mundo no deja de ser uno independientemente del filtro con el que se contemple, y la experiencia colectiva del mundo siempre resulta no-unificada porque es un mundo contemplado desde varios distintos filtros al mismo tiempo. Sin embargo, ¿por qué pensar en una crisis de la identidad a partir de este tipo de circunstancias?

Bermejo señala que “Para quien ha crecido en el mundo posmoderno tan extrañas suenan las invocaciones a la coherencia, la consistencia, la definitividad, la claridad, la simplicidad y la transparencia, consideradas como valores imprescindibles –y las lamentaciones por la pérdida de las mismas– en un mundo que ya no funciona bajo ninguna de esas claves” (Bermejo, 2001, p. 49). Quizás yo no logro comprender esta postura desde mi circunstancia particular como alguien que ha crecido en esta época. Pero mi incompreensión es aún mayor a la que supondría el autor porque no me parecen la coherencia y consistencia ni vilipendiadas ni inservibles, y tengo a la claridad, la simplicidad y la transparencia como valores sumamente relevantes.

Bermejo dice que la coherencia, la consistencia, la definitividad, la claridad, la simplicidad y la transparencia están *out* de los valores dominantes de la sociedad contemporánea. Que vivimos en un mundo que “ya no funciona bajo ninguna de esas claves”. Y sin embargo, en todos lados encontramos a “jóvenes posmodernos” luchando por la transparencia, siendo consistentes, buscando la coherencia y la claridad en sus discursos y valorando soluciones simples. Encontramos a las generaciones anteriores enfrascadas en discursos barrocos incomprensibles que pretenden justificar lo injustificable (la prohibición del uso del condón basada en argumentos teológicos que los católicos predicaban en África, en donde mueren millones de personas al año de SIDA), en actos de ofuscamiento deliberado y de secrecía (corrupción, “presupuestos negros” en agencias militares independientes de los gobiernos), en contradicciones e incoherencias verdaderamente absurdas (la guerra mundial en contra del narcotráfico liderada por un Estados Unidos que transforma los países que ocupa, como Afganistán, en los mayores productores de drogas del mundo). Resulta difícil de creer que fueron las generaciones anteriores a la llamada “posmodernidad” las que lucharon por la coherencia y la transparencia. De ser así, no habríamos heredado este mundo.

No me suscribo a la idea de una “crisis de la identidad”, concepto que me parece vago e innecesario. Sin embargo, sí hay circunstancias novedosas, específicas del mundo contemporáneo, que afectan cómo se forman las identidades y qué identidades son posibles. Una vez más, la tecnología juega un papel especialmente importante. La revolución tecnológica es el principal motor del cambio en la sociedad del siglo XXI. Para Bermejo:

Estamos ante las puertas de una revolución egotista: la cirugía, la dietética y la implantología en sus más variadas formas, además de formas sutiles de eugenesia embrionaria en un futuro inmediato, aliándose para poner en nuestras manos la creación del ser autógeno, un ser eminentemente plástico. El cyborg representa la nueva criatura híbrida entre organismo y tecnología. La construcción de sí mismo se asemeja a la realización de una obra de arte y la interioridad a un campo inagotable de experimentación (Bermejo, 2001, p. 48).

¿Pero por qué tachar de egotista a esta situación? Estamos ante el inminente reemplazo del proceso de la evolución biológica por un proceso de diseño, pero si hemos de tachar de egotista a uno de esos procesos deberíamos tachar de egotista al de la evolución biológica. Este es un proceso basado completamente en la supervivencia y reproducción de individuos y de la supremacía de sus genes a lo largo de generaciones. Sólo en el proceso de diseño podemos pensar en algo distinto, aunque es posible que, por lo menos en sus comienzos, el proceso de diseño se distinguirá poco de la evolución biológica en lo que a egotismo se refiere. Según Bermejo la tecnología produce en los individuos “la sobreestimulación sensorial, la proyección imaginaria o el desdoblamiento del yo en personajes varios simultáneamente interpretados” (Bermejo, 2001, p. 48). Sin duda, la tecnología y los medios digitales proveen la libertad para que quienes encuentran placer o realización existencial en la “sobreestimulación sensorial” (concepto curioso, ¿quién es el encargado de definir el punto en que la estimulación sensorial pasa a ser sobreestimulación?) o en el “desdoblamiento del yo en personajes varios” puedan hacerlo. El afán de entregarse a estas actividades no es algo propio del “individuo moderno” ni de la “era moderna” o “postmoderna”, es propio de la naturaleza humana. La tecnología provee un nuevo medio para lograrlo.

Las tecnologías digitales permiten la comunicación instantánea con grupos de cientos de personas distribuidas en todo el mundo. La posibilidad de una comunicación tal, no obliga a nadie a hacer uso de ella todo el tiempo. No provoca una necesidad de “de estar permanentemente conectado” o de “no dejar escapar ninguna oportunidad” como pretenden muchos autores que se ocupan de la filosofía de la tecnología y de la sociología. Simplemente es conveniente estar conectado la mayoría del tiempo (es decir, más conveniente que no estarlo) y es conveniente aprovechar las más oportunidades posibles. Esta conveniencia es racional.

Bermejo hace eco de una crítica que me resulta bastante molesta que se resume en “se impone la cantidad sobre la calidad de los contactos, lo superficial sobre lo profundo de las relaciones” (Bermejo, 2001, p. 47). Esta relacionalidad es descrita como “fraccionara, provisional, fugaz, continua, múltiple, cambiante, superficial y, por eso, desvinculada y descomprometida” (Bermejo, 2001, p. 46). David Miller dice que “tales relaciones no exigen una expresión total del yo; uno es libre de expresar un aspecto delimitado de sí sin asumir responsabilidad por el resto, ni por su propia coherencia o congruencia” (Bermejo, 2001).

Si como ya hemos visto las identidades contemporáneas son provisionales y cambiantes, ¿cómo podríamos exigir que las relaciones e interacciones entre estas identidades no lo sean? No discuto el hecho de que las personas en general tienen contactos de poca calidad y relaciones superficiales por Internet. Esto sucede así. Lo que discuto es que esto sea una consecuencia del uso del Internet. Si hacen eso es porque eso es lo que quieren hacer, las tecnologías de la información/comunicación solo proveen la libertad de hacerlo. Las personas están expresando su superficialidad, que estaría ahí con Internet o sin él, con celulares inteligentes o sin ellos. Al mismo tiempo, quienes cultivan relaciones no superficiales, quienes se expresan “totalmente” y “coherentemente” y no “parcialmente” y de forma “desvinculada” hacen lo propio haciendo uso de las mismas herramientas.

Se puede ser sumamente selectivo respecto a los contactos que permite el internet. De hecho, yo señalaría esta capacidad de selectividad como una de las principales ventajas que ofrece la interacción social por Internet. En Internet no es necesario interactuar con personas con las que no deseamos interactuar. Todo contacto por Internet es voluntario. Yo elijo seguir a personas que me parecen interesantes. La calidad de mis contactos por internet supera con creces la calidad de mis contactos fuera de internet, porque mis contactos fuera del internet no son todos voluntarios. Me refiero a contactos en un sentido amplio. No me refiero a amistades, sino a todo tipo de individuos, grupos y organizaciones con las que es posible tener contacto o interactuar. Fuera de Internet se puede estar obligado a comprar en el supermercado más cercano, a asistir a las escuelas o a trabajar en lugares a los que se puede llegar en un periodo razonable de tiempo. En consecuencia, las personas con las que nos encontramos, son un sector limitadísimo de la población cuyas circunstancias tienden a ser similares. En Internet no hay ese tipo de limitantes. Cualquiera puede entrar en contacto con cualquier otra persona. Las simpatías entre quienes se conocen por Internet nacen de un aprecio estético por el pensamiento del otro.

No estoy seguro de cuáles son los parámetros de superficialidad/intimidad de los autores que defienden la idea de que la interacción social por Internet es superficial (ellos mismos tienden a no dar muchos datos) pero a menos que seamos el tipo de persona que insiste en tener sexo con todas las personas que conoce (una posición respetable), el Internet permite un grado bastante profundo de intimidad (no olvidemos que es una tecnología que apenas nace y que es razonable pensar que dentro de relativamente poco tiempo el grado de intimidad posible a través de los mundos digitales/virtuales podría incrementarse exponencialmente).

El sociólogo Kenneth Gergen distingue entre comunidades heterogéneas y simbólicas: “Las comunidades heterogéneas son las comunidades urbanas, donde confluyen disparidad de visiones, valores y prácticas obligados necesariamente a convivir, a relacionarse y a influirse, y donde lo propio y lo extraño difuminan sus contornos.” Mientras que “Las comunidades simbólicas son las comunidades producidas por los medios de comunicación de masas [...] donde se comparten símbolos sin compromiso de entrega total y fidelidad absoluta y donde lo próximo y lo lejano, físico y geográfico, dejan de ser categorías nítidas y definitorias de la pertenencia” (Gergen, 2006, p. 252-283). Bermejo argumenta que estas comunidades “simbólicas” responden al anhelo de “comunitariedad directa” (seguridad, familiaridad, contacto afectivo, etc.) con formas de “pura relacionalidad intermitente, aleatoria, opcional, variable, indirecta y no vinculante”.

Aquí hay un curioso uso del término simbólico (¿existe alguna comunidad no-simbólica?), pareciera que se nos quiere hacer creer que estas comunidades son producidas por los medios y no producidas por personas apoyándose en ciertos medios de comunicación. En vez de comunidades simbólicas Bermejo usa un término aún más obtuso “comunidades de reemplazo”. Se le adjudican a las comunidades que Internet hace posibles características bien definidas (relacionalidad intermitente, aleatoria, caducidad) sin mencionar que no tienen ni siquiera dos décadas de existencia y que todo progreso tecnológico transforma sus capacidades y límites (el panorama del Internet ha cambiado enormemente con la introducción de las redes inalámbricas, los celulares inteligentes y las tabletas). No se menciona que las relaciones que comienzan a través de medios como el Internet pueden transformarse en amistades, organizaciones políticas, noviazgos, matrimonios, grupos de poetas y otras muchas cosas en el “mundo real”. No hay un abismo infranqueable entre las comunidades “heterogéneas” y “simbólicas”.

Existe un fenómeno que Kenneth Gergen llama la “saturación social”. Éste consiste en:

Una sobreestimulación y colonización sensorial y relacional del yo, consecuencia de las tecnologías de la comunicación, información y circulación” [la saturación social] “nos proporciona una multiplicidad de lenguajes del yo incoherentes y desvinculados entre sí [...] consecuencia de la multiplicidad de relaciones también incoherentes y desconectadas, que nos impulsan en mil direcciones distintas, incitándonos a desempeñar una variedad de roles en que el concepto mismo de “yo auténtico”, dotado de características reconocibles, se esfuma. Y el yo plenamente saturado deja de ser un yo (Gergen, 2006 p. 13, 26).

Una vez más encontramos conceptos como sobreestimulación y saturación. ¿Quién decide estas cosas, bajo qué criterios es posible hablar de una saturación social que sea universalizable?, ¿Cuándo es exactamente que dejo de ser un yo por desempeñar demasiados roles?, ¿Por qué habría de abandonar mi autenticidad para desempeñar algún rol concreto, no podría acaso desempeñar todos mis roles desde mi autenticidad?

Por otro lado, Bauman habla de “sociedad líquida” que describe una situación en donde dado que las “formas sociales” tienen una caducidad no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y para las estrategias a largo plazo. Para Bauman la incertidumbre, provisionalidad y fragilidad describen a la sociedad. Según él la estrategia vital en la condición posmoderna no es hacer que la identidad perdure sino “evitar que se fije”.

Pero ¿de qué identidad estamos hablando? Es claro que las identidades pueden tener elementos estables, definidos y concretos como también es claro que pueden tener elementos inciertos, provisionales y frágiles. El individuo busca “fijar” sólo algunos elementos de su identidad, sería absurdo “fijar” todos. No me parece que haya muchos argumentos en contra de “fijar” en la identidad una idea como “proteger el medio ambiente”, alguien podría hacer eso y consecuentemente, participar en una política a largo plazo encaminada a proteger el medio ambiente. Por otro lado, alguien puede no querer “fijar” en su identidad un color favorito o una preferencia sexual o una posición con respecto a la teoría de la mente funcionalista. No tener un color favorito no impide defender el medio ambiente, e incluso si en algún momento la persona decide dejar de ser un activista medioambiental, otras personas pueden continuar trabajando en los proyectos que la primera persona abandona. Cualquiera puede trabajar en proyectos a largo plazo mientras se identifica con el activismo medioambiental y los proyectos no tienen porque desaparecen con un reemplazo de los individuos que los impulsan.

Toda identidad es siempre una labor de construcción y reconstrucción inacabable, incluso las identidades que consisten en la mera copia de un patrón de identidad modelo pues nadie reproduce exactamente el modelo todo el tiempo. Toda identidad, al estar en constante construcción y, al estar en mayor o menor medida sujeta a los cambios del mundo, es una especie de borrador. La razón transforma toda identidad en un conjunto de elementos susceptibles a ser aislados, unidos a otros elementos tomados de otras identidades, eliminados o transformados de cualquier forma imaginable. Todas las ideas son “código abierto”. No hay ideas privativas, ni identidades privativas.

Se ha planteado que la no-conformidad con el modelo de identidad que pretende imponer una comunidad dada (la identidad modelo de una hegemonía, la heteronomía) era hasta hace poco 'síntoma de inmadurez, deterioro psicológico y fracaso existencial' (hace falta añadir, “desde la perspectiva de los detentadores del poder de dicha sociedad”) y hoy en día el tener una identidad constituida autónomamente es aceptado o por lo menos tolerado. No sorprende que si hay dos opciones para hacer algo, y una de esas opciones es mucho más libre, y no es reprimida, naturalmente desplazará a la opción más restrictiva.

La democracia se enriquece tanto de esas identidades mayoritariamente inestables y frágiles como de aquellas mayoritariamente estables y concretas. Sin embargo, la participación en la vida democrática exige un cierto grado de flexibilidad en lo que a identidad se refiere. *No puede haber democracia en una sociedad dominada por identidades fijas, perfectamente estables e inflexibles. No puede haber democracia en donde domina la heteronomía.*

2. El futuro espacio político

Bobbio escribía hace un par de décadas que:

Nadie puede imaginar un Estado que pueda ser gobernado mediante el llamado continuo al pueblo: teniendo en cuenta las leyes que son promulgadas en nuestro país cada año, debería preverse un promedio de una llamada al día. Excepción hecha de la hipótesis, que hasta ahora parece de ciencia ficción, de que cada ciudadano pueda transmitir su voto a un cerebro electrónico con sólo oprimir un botón en su casa (Bobbio, 1989, p. 62).

Ya no sólo es fácil imaginarlo, sino que comienza a ser una realidad. Son varios los países europeos en donde es posible votar por Internet sobre propuestas de gobiernos municipales o locales. En las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2012, muchos ciudadanos americanos recibieron boletas por correo físico y pudieron votar desde sus casas y se plantea incluir la votación por Internet en el futuro cercano. En el sitio web de la Casa Blanca, los ciudadanos pueden hacer peticiones al gobierno que de llegar a veinticinco mil firmas reciben una respuesta (si bien es meramente simbólica) de la presidencia. La votación electrónica (distinta a la votación por Internet en que sigue siendo necesario presentarse físicamente en un lugar específico, pero en vez de utilizar una boleta el voto se realiza en una computadora y es totalmente digital) ya ha sido implementada hasta en países como Venezuela y Perú. Esta votación electrónica no deja de levantar sospechas pues se piensa, no sin razón, que se puede prestar al fraude. En Estados Unidos se ha acusado a la compañía encargada de manufacturar y programar las máquinas (Premier Election Solutions, antes conocida como Diebold Election Systems) que se usan para el conteo de las votaciones de favorecer al partido republicano, dado que los dueños de la compañía son eminentes políticos republicanos. Las soluciones técnicas o instrumentales a estos problemas son relativamente sencillas. Estados Unidos es una excepción, en ningún otro país del mundo desarrollado se aceptaría que una compañía privada cuyos dueños son miembros de un partido político se dediquen a manufacturar las máquinas de votación electrónica. Pero más allá de eso, en cualquier país que haga uso de este recurso, o de la votación por Internet, se puede prevenir el fraude. Una solución técnica es el uso de criptografía avanzada para proteger los datos confidenciales de los votantes, al tiempo que se ofrece un acceso libre de “sólo lectura” en tiempo real a las bases de datos que permita hacer un análisis matemático-estadístico del flujo de información para

determinar que sea genuinamente aleatoria. El voto de cada elector podría tener un código particular, que sería dado al elector al momento de emitir su voto y que le permitiría confirmar, al consultar posteriormente la base de datos, que dicho código manifiesta correctamente la intención de su voto. Una solución instrumental aún más sencilla sería el abandono del voto secreto. Otras muchas soluciones son también posibles.

Bobbio tenía más que decir acerca de la votación por Internet, que él llamaba votación por cerebros electrónicos porque el Internet aún no existía:

Es pueril la hipótesis de que la futura computocracia, como ha sido llamada, permita el ejercicio de la democracia directa, es decir, que dé a cada ciudadano la posibilidad de transmitir su voto a un cerebro electrónico. A juzgar por las leyes que son promulgadas cada año en Italia, el buen ciudadano debería ser llamado a manifestar su voto por lo menos una vez al día. El exceso de participación, que produce el fenómeno que Dahrendorf llamó, desaprobándolo, del ciudadano total, puede tener como efecto la saturación de la política y el aumento de la apatía electoral. El precio que se debe pagar por el compromiso de pocos es frecuentemente la indiferencia de muchos. Nada es más peligroso para la democracia que el exceso de democracia (Bobbio, 1989, p. 62).

Una vez más, Bobbio no considera el carácter voluntario de la participación en la democracia. No puede haber un exceso de participación bajo un sistema genuinamente voluntario. No puede haber alienación del individuo, ni pérdida del espacio privado, ni un fenómeno como el de “ciudadano total” si la participación es voluntaria. Un “buen ciudadano” no es aquel que vota sobre todas y cada una de las leyes y reformas que se proponen y debaten, sino aquél que vota sobre aquellas que considera importantes, ya sea porque son relevantes para su vida como individuo o porque despiertan su interés intelectual o emocional. El “buen ciudadano” además es aquél que emite un voto informado, no aquél que vota por votar. Es cada ciudadano el que debe decidir su grado de involucramiento en el espacio público y es la ética de cada ciudadano la que lo debe llevar a informarse sobre lo que vota.

Allí donde priva el involucramiento voluntario no podemos hacer eco de la queja de Bobbio cuando dice que “El costo que se debe pagar por el compromiso de pocos frecuentemente es la indiferencia de muchos. Al activismo de los jefes históricos o no históricos puede corresponder el conformismo de las masas” (Bobbio, 1986, p. 44). La indiferencia de las masas no ayuda pero tampoco estorba. Allí en donde nadie es obligado a no participar (ya sea directamente a través de la coacción/violencia o indirectamente a través de una estructura de Estado que no lo permite) no se puede lamentar esa no-participación más allá de denunciarlo como una debilidad ética de los individuos. Y esto no necesariamente con razón. No toda no-participación es producto de la indiferencia. Alguien a quien le parece bien tanto la propuesta A, B o C sobre un tema específico puede no participar en la votación y no ser ni indiferente ni apático. En el mundo contemporáneo la no-participación de un amplio sector de la sociedad en las elecciones y procesos políticos obedece

generalmente a la razón contraria: las propuestas A, B o C nos parecen todas malas. Podemos votar por la menos mala o no votar. De no votar no necesariamente estamos siendo indiferentes, simplemente no tenemos nada por lo que votar (lo que sí es lamentabilísimo).

La “democracia representativa” es el esquema que se presta a situaciones en donde no hay opciones por las que votar, porque como ya hemos visto no es una representación genuina. Allí en donde toda propuesta es tomada en cuenta (y no sólo las propuestas que la oligarquía y los partidos proponen) es mucho más probable que haya opciones por las que votar. Una importante diferencia entre el voto en la democracia representativa y el voto en la democracia directa es que el voto en la primera es un voto por representantes y en la segunda es un voto por propuestas concretas.

Resulta difícil querer enfrentar la situación social del siglo XXI aplicando métodos como la representatividad que pertenece a un mundo en donde la participación directa era mucho más difícil por una cuestión logística. Hay quienes piensan que métodos como el partido de vanguardia obrera, la revolución proletaria y la dictadura del proletariado son métodos obsoletos de lucha social porque fueron propuestos desde el siglo XIX en circunstancias políticas, sociales y económicas distintas a las actuales. Puede que tengan razón, pero esas mismas personas rara vez se dan cuenta de que la representación, la discusión parlamentaria, la figura de un presidente y las elecciones son métodos de hacer política aún más antiguos que han permanecido sin cambios importantes por mucho más tiempo mientras que las circunstancias en las que se encuentra la humanidad han cambiado radicalmente. Como señala Przeworski:

“Excepción hecha de las nunca implementadas disposiciones de la cogestión para los trabajadores en la Constitución de Weimar, el descubrimiento de la representación proporcional en los años 1860 fue la última invención institucional de importancia. La mayoría de las democracias que han surgido desde fines del siglo XVIII, incluyendo las más recientes, sólo han combinado en diferentes formas, a veces en forma parcelada, las instituciones preexistentes” (Przeworski, 1998).

Se necesitan formas de hacer política verdaderamente nuevas. La democracia directa es una de ellas porque a pesar de haber sido propuesta desde hace más de un siglo, no es sino hasta la actualidad que la democracia directa se vuelve finalmente viable en gran medida gracias a la tecnología. Ya no sólo como un sistema a ser usado en las asambleas sindicales sino como un sistema con un alcance mucho más amplio que el sistema representativo vigente. Bobbio decía que “Para que haya democracia directa en el sentido propio de la palabra, es decir, en el sentido de que directo quiere decir que el individuo participa en primera persona en las deliberaciones que le atañen, es necesario, en primer lugar, que entre los individuos deliberantes y la deliberación que lo involucra no haya ningún intermediario” (Bobbio, 1986, p. 39). Esta situación era realmente difícil de imaginar tan solo hace unos años. Al mismo Bobbio le seguía pareciendo una cosa de “ciencia ficción”. Hoy es perfectamente

posible pensar en una democracia sin intermediarios entre deliberantes y deliberación a través de tecnologías ya existentes actualmente como las computadoras personales y el Internet. Es posible imaginar formas aún más directas de democracia que serán posibles en el futuro como consecuencia del progreso tecnológico.

También es posible imaginar todo lo contrario. Aunque a Bobbio se le dificultaba pensar en el uso de la tecnología en pro de la democracia, no se le dificultaba pensar en el uso de la tecnología en pro del autoritarismo. Decía Bobbio:

Si manifesté algún titubeo en que la computocracia pueda impulsar a la democracia gobernada, no tengo ninguna duda en el servicio que puede prestar a la democracia gobernante. El ideal del poderoso siempre ha sido el de ver cualquier gesto y de escuchar cualquier palabra de sus sujetos (posiblemente sin ser visto ni escuchado): hoy este ideal está a la mano (Bobbio, 1986, p. 24).

Esta posibilidad es muy real, y no es mi intención hacer parecer aquí que el uso democratizante de la tecnología sea en ningún sentido más probable que su uso autoritario. La revolución tecnológica puede ser impulsada tanto por las fuerzas democráticas de los trabajadores del mundo como por oscuros aparatos de poder totalitario. La revolución tecnológica progresará siempre que sea impulsada, independientemente de quien la impulse. Si impulsada por totalitarismos, es mucho más difícil que sus consecuencias abonen a la libertad política de los ciudadanos, que contribuyan a la justicia social y al desarrollo intelectual y espiritual del ser humano. No es imposible. Cuando el Departamento de Defensa de los Estados Unidos desarrolló los primeros protocolos de comunicación electrónica para uso militar que más tarde se convertirían en la base del Internet, no fueron fuerzas democráticas las que impulsaron esta investigación y sin embargo fuerzas democráticas se han beneficiado enormemente de la existencia del Internet. En China, el Internet es censurado y restringido y sin embargo China tiene algunas de las supercomputadoras más poderosas del mundo y los científicos chinos trabajan en cerebros artificiales y biocomputación. Si estas tecnologías tendrán algún beneficio para las fuerzas democráticas está por verse.

Tampoco quiero hacer parecer que la revolución financiera tendrá como resultado la sustitución del sistema económico capitalista por un sistema más justo. El capitalismo bien podría continuar sin cambios notorios, podríamos ver el fin del Estado de bienestar y la lenta erosión de todos los derechos laborales que los trabajadores conquistaron en las luchas obreras de los siglos XIX y XX. El capitalismo podría ser también reemplazado por algún sistema aún más inequitativo. Hasta podríamos pensar que el capitalismo podría transformarse en un sistema justo y vivible a través de una revolución ética o a través de la introducción de instrumentos como la renta básica universal que han propuesto tanto socialistas como capitalistas.

Hemos de tomar la palabra a Kant cuando dice que “Un contrato [...], que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el Congreso y los más solemnes tratado de paz” (Kant, 2005a, p. 27). También hemos de recordar las palabras de Marx cuando dice que “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1986, p. 10). La sociedad deberá definirse o bien como una sociedad que asume su mayoría de edad y reclama la posibilidad de ejercer el poder o bien como una sociedad que renuncia, quizás para siempre, a esa mayoría de edad y entrega definitivamente el poder a las clases que han detentado el poder desde el establecimiento de los primeros Estados. Como parte de esta sociedad nos corresponde, a los individuos concretos, establecer las condiciones que nos permitan desarrollar nuestras vidas de manera digna. Vivir dignamente es vivir en condiciones de libertad e igualdad, en donde cada individuo puede ejercer su autonomía sobre su propia vida y participar de forma igualitaria en las decisiones colectivas; esto es vivir en el reino de los fines de la utopía kantiana.

Pero por ahora, el riesgo está presente. La época actual, los primeros años del siglo XXI, son probablemente la última oportunidad de la humanidad de tomar el control colectivo de su destino, de reivindicar su autonomía y su mayoría de edad; pues aunque en la ciencia ficción abundan los héroes futuristas, los *cyberpunks*, que se oponen a megacorporaciones y gobiernos ultra-tecnológicos capaces de controlar hasta los pensamientos de sus súbditos, en la vida real la oposición a poderes de ese tipo (poderes que ya no son ficticios) será mucho más difícil si no es que verdaderamente imposible.

Bibliografía

1. Malatesta, E. (1924), "Democracia y Anarquía" en *Pensiero e Volontà*, Marzo.
2. Lizcano Fernández, F. (2009), "Compatibilidad Entre Democracia Directa y Democracia Representativa" en *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal (RIDAA)*, Número 55, Otoño.
3. Bobbio, N. (1986), *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
4. Przeworski, A. (1998), "Democracia y Representación" en *Revista del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD) Reforma y Democracia*, Número 10, Febrero 1998, Caracas.
5. Manin, B., *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995 cit. en Przeworski, A., *Democracia y Representación* en *Revista del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD) Reforma y Democracia*, Número 10, Febrero, Caracas.
6. Mearshimer, J. y Stephen, W. (2006), *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, Harvard, Harvard University.
7. Gustafson, K. C., *CIA Machinations in Chile in 1970*, consultado el 1 de marzo de 2013 en <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/csi-studies/studies/vol47no3/article03.html>
8. *CIA Activities in Chile*, Chile Documentation Project, National Security Archive, CIA, consultado el 1 de marzo de 2013 en <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/news/20000919/index.html>
9. Andrade, E. (2001), *Deficiencias del Sistema Electoral Norteamericano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
10. Haggard, S. y Kaufman R. R. (1995), *The political economy of democratic transitions*, Princeton, Princeton University Press.
11. Luxemburgo, R., (1986) *Social Reform or Revolution*, Militant Publications.
12. Marx, K. y Engels, F. (1974), *Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista* (Primer Capítulo de *La Ideología Alemana*) en *Obras Escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú.
13. Schumpeter, J. A. (2012), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge.
14. Marx, K. (1974), *Una Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en *Obras Escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú.
15. Lenin, V. (2003) *El Estado y la Revolución*, consultado el 1 de marzo de 2013 en <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estypev/index.htm>

16. Parker, I. (2004) *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Modern European Thinkers), Pluto Press.
17. Luxemburgo, R., (1904), *Problemas Organizativos de la Socialdemocracia*, Iskra.
18. Lenin, V., *¿Qué Hacer?*, 1902, Marxists Internet Archive, 2000, consultado el 1 de marzo de 2013 en <http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1900s/quehacer/index.htm>
19. Mill, J. S., (1977), "Considerations on Representative Government", en *Collected Papers of John Stuart Mill*, University of Toronto Press.
20. "Noam Chomsky interviewed by Peter Jay" en *The Jay Interview*, Julio 25 1976.
21. Orwell, G., (2002) *Homenaje a Cataluña*, Virus.
22. Bobbio, N. (1989), *Democracy and Dictatorship*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
23. Heilbroner, R. (1960), *The Future as History*, Harper & Brothers, 1960.
24. Giddens, A. (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press.
25. Bermejo, D. (2001), "Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna" en *La identidad en sociedades plurales*, Anthropos.
26. Lenin, V. (2000), *On Cooperation*, Lenin Internet Archive, 2000, consultado el 1 de marzo de 2013 en <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1923/jan/06.htm>
27. Stalin, I. V., "Las Tareas de los Ejecutivos de Empresas" Discurso pronunciado en la primera conferencia de toda la unión de los líderes del personal de la industria socialista, Febrero 4 1931
28. Bauman, Z. (2008), *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Buenos Aires/Madrid.
29. Bauman, Z. (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*, Ediciones AKAL.
30. Gergen, K. J. (2006), *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós Ibérica.
31. Zetter, K., "Company Connected to GOP and Romney Delivers Diebold Machines to Maryland Polls" en *Wired*, 17 Enero 2008, consultado el 1 de marzo de 2013 en <http://www.wired.com/threatlevel/2008/01/company-connect/>.
32. Thoreau, H. D. (2011), *Civil Disobedience*, Empire Books.
33. Kant, I. (2005), "¿Qué es la Ilustración?", en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Ed. Cátedra.
34. Kant, I. (2005), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Tecnos.
35. Kant, I. (2012), *Sobre la Paz Perpetua*, Akal.

36. Beresñak, F. (2010), "Aproximaciones críticas a la conformación de la ciudadanía y del espacio político en la obra de Immanuel Kant" en *Revista Pléyade*
37. Serrano, E. (2004), *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos.
38. Kant, I. (2010), *Crítica de la Razón Pura*, Taurus.
39. Organización de la Naciones Unidas (2011), *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, United Nations.
40. Dick, P. K. (1978), *How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later*, 1978.