

Alain Touraine

¿Qué es la democracia?

1. La democracia: una idea nueva
2. Derechos del hombre, representatividad, ciudadanía
3. La limitación del poder
4. Representatividad de los actores políticos
5. Ciudadanía
6. Republicanos y liberales ¹
7. La apertura del espacio público
8. La política del sujeto
9. La recomposición del mundo

1. La democracia: una idea nueva

FCE, México, 2001, págs. 15-34

Un triunfo dudoso

La DEMOCRACIA es una idea nueva. Como el Este y en el Sur se derrumbaron los regímenes autoritarios y Estados Unidos ganó la guerra fría contra una Unión Soviética que, después de haber perdido su imperio, su partido todopoderoso y su adelanto tecnológico, terminó por desaparecer, creemos que la democracia ha vencido y que hoy en día se impone como la forma normal de organización política, como el aspecto político de una modernidad cuya forma económica es la economía de mercado y cuya expresión cultural es la secularización. Pero esta idea, por más tranquilizadora que pueda ser para los occidentales, es de una ligereza que debería inquietarlos. Un mercado político abierto, competitivo, no es plenamente identificable con la democracia, así como la economía de mercado no constituye por sí misma una sociedad industrial. En los dos casos, puede decirse que un sistema abierto, político o económico, es una condición necesaria pero no suficiente de la democracia o del desarrollo económico; no hay, en efecto, democracia sin

¹ Alain Touraine, “Republicanos y Liberales” en *¿Qué es la democracia?*, c.6, FCE, México, 2001, 115-132. Para uso exclusivo de los estudiantes.

libre elección de los gobernantes por los gobernados, sin pluralismo político, pero no puede hablarse de democracia si los electores sólo puede notar entre dos facciones de la oligarquía, del ejército o del aparato del Estado. Del mismo modo, la economía de mercado asegura la independencia de la economía con respecto a un Estado, una Iglesia o una casta, pero hace falta un sistema jurídico, una administración pública, la integración de un territorio, empresarios y agentes de redistribución del producto nacional para que pueda hablarse de sociedad industrial o de crecimiento endógeno (*self-sustaining growth*).

En la actualidad muchos signos pueden llevarnos a pensar que los regímenes llamados democráticos se debilitan tanto como los regímenes autoritarios, y están sometidos a exigencias del mercado mundial protegido y regulado por el poderío de Estados Unidos y por acuerdos entre los tres principales centros de poder económico. Este mercado mundial tolera la participación de unos países que tienen gobiernos autoritarios fuertes, de otros con regímenes autoritarios en descomposición, de otros, aún, con regímenes oligárquicos y, por último, de algunos cuyos regímenes pueden considerarse democráticos, es decir donde los gobernados eligen libremente a los gobernantes que los representan.

En retroceso de los Estados, democráticos o no, entraña una disminución de la participación política y lo que justamente se denominó una crisis de la representación política. Los electores ya no se sienten representados, lo que expresan denunciando a una clase política que ya no tendría otro objetivo que su propio poder y, a veces, incluso el enriquecimiento personal de sus miembros. La conciencia de ciudadanía se debilita, ya sea porque muchos individuos se sienten más consumidores que ciudadanos y más cosmopolitas que nacionales, ya porque, al contrario, cierto número de ellos se sienten marginados o excluidos de una sociedad en la cual no sienten que participan, por razones económicas, políticas, étnicas o culturales.

La democracia así debilitada, puede ser destruida, ya sea desde arriba, por un poder autoritario, ya desde abajo, por el caos, la violencia y la guerra civil, ya desde sí misma, por el control ejercido sobre el poder por oligarquías o partidos que acumulan recursos económicos o políticos para imponer sus decisiones a unos ciudadanos reducidos al papel de electores. El siglo XX ha estado tan fuertemente marcado por regímenes totalitarios, que la destrucción de éstos pudo aparecer a muchos como una prueba suficiente del triunfo de la democracia. Pero contentarse con definiciones meramente indirectas, negativas de la democracia significa restringir el análisis de una manera inaceptable. Tanto en su libro más reciente como en el primero, Giovanni Sartori tiene razón al rechazar absolutamente la separación de dos formas de democracia, política y social, formal y real, burguesa y socialista, según el vocabulario preferido por los ideólogos, y al recordar su unidad. Tiene, incluso, doblemente razón: en primer lugar, dado que no podría emplearse el mismo término para designar dos realidades diferentes si no tuvieran importantes elementos comunes entre sí y, en segundo lugar, porque un discurso que conduce a llamar democracia a un régimen autoritario y hasta totalitario se destruye a sí mismo.

¿Será preciso que nos contentemos con acompañar al péndulo en su movimiento de retorno a las libertades constitucionales, después de haber buscado extender durante un largo siglo que comenzó en 1818 en [Francia, la libertad política a la vida económica y social? Una actitud semejante no aportaría ninguna respuesta a la pregunta: ¿cómo combinar, cómo asocial el gobierno por la ley con la representación de los intereses? No haría sino subrayar

la oposición de esos dos objetivos y por lo tanto la imposibilidad de construir e incluso de definir la democracia. Henos aquí de vuelta en nuestro punto de partida. Aceptemos con Norberto Bobbio, entonces, definir a la democracia por tres principios institucionales: en primer lugar como "un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado a tomar las decisiones mediante qué procedimientos (*Il futuro della democrazia*, 5); a continuación, diciendo que un régimen es tanto más democrático cuanto una mayor cantidad de personas participa directa o indirectamente en la toma de decisiones; por último, subrayando que las elecciones a hacer deben ser reales. Aceptemos también decir con él que la democracia descansa sobre la sustitución de una concepción orgánica de la sociedad por una visión individualista cuyos elementos principales son la idea de contrato, el reemplazo del hombre político según Aristóteles por el homo *oeconomicus* y por el utilitarismo y su búsqueda de la felicidad para el mayor número. Pero después de haber planteado estos principios "liberales", Bobbio nos hace descubrir que la realidad política es muy diferente del modelo que acaba de proponerse: las grandes organizaciones, partidos y sindicatos, tienen un peso creciente sobre la vida política, lo que a menudo quita toda realidad al pueblo "supuestamente soberano"; los intereses particulares no desaparecen ante la voluntad general y las oligarquías se mantienen. Por último, el funcionamiento democrático no penetra en la mayor parte de los dominios de la vida social, y el secreto, contrario a la democracia, sigue desempeñando un papel importante; detrás de las formas de la democracia se constituye cuando un gobierno de los técnicos y los aparatos. A esas inquietudes se agrega un interrogante más fundamental: si la democracia no es más que un conjunto de reglas y procedimientos, ¿por qué los ciudadanos habrían de defenderla activamente? Sólo algunos disputados se hacen matar por una ley electoral.

Es preciso concluir que la necesidad de buscar, detrás de las reglas reprocedimiento que son necesarias, e incluso indispensables para la existencia de la democracia, cómo se forma, se expresa y se aplica una voluntad que representa los intereses de la mayoría al mismo tiempo que la conciencia de todos de ser ciudadanos responsables desorden social. Las reglas de procedimiento no son más que medios al servicio de fines nunca alcanzados pero que deben dar su sentido a las actividades políticas: impedir la arbitrariedad y el secreto, responder a las demandas de la mayoría, garantizar la participación de la mayor cantidad posible de personas en la vida pública. Hoy, cuando retroceden los regímenes autoritarios y han desaparecido las "democracias populares" que no eran sino dictaduras ejercidas por un partido único sobre un pueblo, ya no podemos contentarnos con garantías constitucionales y jurídicas, en tanto la vida económica y social permanecería dominada por oligarquías cada vez más inalcanzables.

Tal es el objeto de esta reflexión. Desconfiado con respecto a la democracia participativa, inquieto ante todas las formas de influencia de los poderes centrales sobre los individuos y la opinión pública, hostil a los llamados al pueblo, la nación o la historia, que siempre termina por dar al Estado una legitimidad que ya no proviene de una elección libre, se pregunta acerca del contenido social y cultural de la democracia de hoy en día. A fines del siglo XIX, las democracias limitados fueron desbordadas, por un lado, por la aparición de la democracia industrial y la formación de gobiernos socialdemócratas apoyados por los sindicatos y, por el otro, por la formación de partidos revolucionarios originados en el pensamiento de Lenin y de todos los que daban prioridad a la caída de un antiguo régimen

sobre la instauración de la democracia. Esa época de los debates sobre la democracia "social" está cerrada, pero en ausencia de todo contenido nuevo, la democracia se degrada en libertad de consumo, en supermercado político. La opinión se contentó con esta concepción empobrecida en el momento en que se derrumbaban el régimen y el imperio soviéticos, pero no es posible abandonarse durante mucho tiempo a las facilidades de una definición puramente negativas de la democracia. Tanto en el interior de los países "liberales" como en la totalidad del planeta, este debilitamiento de la idea democrática no puede desembocar más que en la expresión extra parlamentaria e incluso extra política de las demandas sociales, las reivindicaciones y las esperanzas. Privatización de los problemas sociales aquí, movilización "integrada" en atrapa-te; ¿no se ve a las instituciones democráticas perder toda eficacia y aparecer ora como un juego más o menos amañado, ora como un instrumento de penetración de intereses extranjeros?

En contra de esta pérdida de sentido, es preciso recurrir a una concepción que defina la acción democrática por la liberación de los individuos y los grupos dominados por la lógica de un poder, es decir sometidos al control ejercido por los dueños y los gerentes de sistemas para los cuales aquellos no son más que recursos.

En contra de las monarquías absolutistas, algunos convocaron a los pueblos a la toma del poder; pero esta convocatoria revolucionaria condujo a la creación de nuevas oligarquías o a despotismos populares. En nuestro período dominado por todas las formas de movilización de masas, políticas, culturales o económicas, es necesario marchar en una dirección opuesta. Por esa razón asistimos al retorno de la idea de derechos del hombre, más fuerte que nunca porque fue enarbolada por los resistentes, los disidentes y los espíritus críticos que lucharon en los momentos más negros del siglo contra los poderes totalitarios. De los obreros e intelectuales de Gdansk a los Tien An Men, de posmilitares americanos de los Civil Rights a los estudiantes europeos de mayor de 1968, de quienes combatieron el apartheid a quienes aún luchan contra la dictadura en Birmania, de la vicaría de solidaridad chilena a los opositores serbios y los resistentes bosnios, de Salmanm Rushdie a los intelectuales argelinos amenazados, el espíritu democrático fue vivificado por todos aquellos que opusieron sus derecho fundamental de vivir libres a poderes cada vez más absolutos.

La democracia sería una palabra muy pobre si no fuera definida por los campos de batalla en los que tantos hombres y mujeres combatieron por ella. Si necesitamos una definición fuerte de la democracia, es en parte porque hay que oponerla a aquellos que, en nombre de las luchas democráticas antiguas, se constituyeron y siguen constituyéndose en los servidores del absolutismos y la intolerancia. Ya no queremos una democracia de participación; no podemos contentarnos con una democracia de liberación; necesitamos una democracia de liberación.

Antes que nada hace falta, por cierto, separar las concepciones que los individuos se forman de la "buena sociedad" de la definición de un sistema democrático. Ya no concebimos una democracia que no sea pluralista y, en el sentido más amplio del término, laica. Si una sociedad reconoce en sus instituciones una concepción del bien, corre el riesgo de imponer creencias y valores a una población diversificada. Del mismo modo que la escuela pública separa lo que compete a su enseñanza de lo que corresponde a la elección de las familias y los individuos, un gobierno no puede imponer una concepción

del bien y del mal y debe asegurarse antes que nada de que cada uno pueda hacer valer sus demandas y sus opiniones, ser libre y estar protegido, de manera tal que las decisiones tomadas por los representantes del pueblo tengan en cuenta en la mayor medida posible las opiniones expresada y los intereses definidos. En particular, la idea de una religión de Estado, si corresponde a la imposición por parte del Estado de reglas de orden moral o intelectual, es incompatible con la democracia. La libertad de opinión, de reunión y de organización es esencial a la democracia, porque no implica ningún juicio del Estado acerca de las creencias morales o religiosas.

No obstante, esta concepción procesual de la libertad no basta para organizar la vida social. La ley va más lejos, permite o prohíbe, y por consiguiente impone una concepción de la vida, de la propiedad, de la educación. ¿Cabe imaginarse un derecho social que se redujera a un código de procedimientos?

Así, pues, ¿Cómo responder a dos exigencias que parecen opuestas: por un lado respetar lo más posible las libertades personales; por otro, organizar una sociedad que sea considerada justa por la mayoría? Este interrogante atravesará toda nuestra reflexión hasta el final, pero el sociólogo no puede esperar tanto tiempo antes representar una respuesta propiamente sociológica, es decir, que explica las conductas de los actores mediante sus relaciones sociales. Lo que vincula libertad negativa y libertad positiva es la voluntad democrática de dar a quienes están sometidos y son dependientes la capacidad de obrar libremente, de discutir en igualdad de derechos y garantías con aquellos que poseen los recursos económico, políticos y culturales. Es por esa razón que la negociación colectiva y, más ampliamente, la democracia industrial, fueron una de las grandes conquistas de la democracia: la acción de los sindicatos permitió que los asalariados negociaran con sus empleadores en la situación menos desigual posible. De la misma manera, la libertad de prensa no es sólo la protección de una libertad individual; da también a los más débiles la posibilidad de ser escuchados en tanto que los poderosos pueden defender sus intereses en discreción y el secreto, movilizando redes de parentesco, de amistad, de intereses colectivos. Es entre la democracia procesal, que carece de pasión, y la democracia participativa, que carece de sabiduría, donde se extiende la acción democrática cuya meta principal es liberar a los individuos y a los grupos de las coacciones que pesan sobre ellos. Los fundadores del espíritu republicano querían crear al hombre ciudadano y admiraban por encima de todo el sacrificio del individuo al interés superior de la ciudad. Esas virtudes republicanas suscitan nuestra desconfianza más que nuestra admiración; ya no convocamos al Estado para que nos arranque de las tradiciones y los privilegios; es al Estado y a todas las formas de poder a quienes tememos, en estas postrimerías de un siglo que estuvo más dominado por los totalitarismos y sus instrumentos de represión que por los progresos de la producción y el consumo en una parte del mundo. El llamado a las masas e incluso al pueblo ha sido con demasiada constancia el lenguaje de los déspotas como para que no nos horrorice. Ni siquiera aceptamos ya las disciplinas impersonales que nos habían sido impuestas en nombre de la técnica, la eficacia y la seguridad. La democracia sólo es vigorosa cuando está contenida en un deseo de liberación que se da constantemente nuevas fronteras, a la vez más distantes y más cercanas, puesto que se vuelve contra las formas de autoridad y de represión que tocan la experiencia más personal.

Así definido, el espíritu democrático puede responder a las dos exigencias que a primera vista parecían contradictorias: limitar el poder y responder a las demandas de la mayoría. ¿Pero en qué condiciones y en qué medida? Es a estos interrogantes los que debemos responder.

La libertad del sujeto

Todos estos temas se reúnen en un tema central, la libertad del sujeto. Llamo sujeto a la construcción del individuo (o del grupo) como actor, por la asociación de su libertad afirmada y su experiencia vivida, asumida y reinterpretada. El sujeto es el esfuerzo de transformación de una situación vivida en acción libre; introduce libertad en lo que en principio se manifestaba como unos determinantes sociales y una herencia cultural.

¿Cómo se ejerce esta acción de la libertad? ¿Es puro no compromiso, repliegue en la conciencia de sí, meditación del ser? No; lo propio de la sociedad moderna es que esta afirmación de la libertad se expresa antes que nada por la resistencia a la dominación creciente del poder social sobre la personalidad y la cultura. El poder industrial impuso la normalización, la organización llamada científica del trabajo, la sumisión del obrero a cadencias de trabajo impuestas; luego, en la sociedad de consumo, el poder impuso el mayor consumo posible signos repartición; por su lado, el poder político movilizador impuso unas manifestaciones de pertenencia y lealtad. Contra todos esos poderes que como ya lo anuncia Tocqueville, constriñen a los espíritus aún más que a los cuerpos, que imponen una imagen de sí y del mundo más que el respeto a la ley y el ordenamiento, el sujeto resiste y se afirma al mismo tiempo mediante su particularismo y su deseo de libertad, es decir de creación de sí mismo como actor, capaz de transformar su medio ambiente.

La democracia no es únicamente un conjunto de garantías institucionales, una libertad negativa. Es la lucha de unos sujetos, en su cultura y su libertad, contra la lógica dominante de los sistemas; es, según la expresión propuesta por Robert Fraisse, la política del sujeto. El gran cambio es que a comienzos de la época moderna, cuando la mayoría de los seres humanos estaban confinados en colectividades restringidas y sometidas al peso de los sistemas de reproducción más que a la influencia de las fuerzas productivas, el sujeto se afirmó, identificándose con la razón y el trabajo, mientras que en las sociedades invadidas por las técnicas de producción, de consumo y de comunicación de masas, la libertad se separa de la razón instrumental, con el riesgo, a veces de volverse contra ella, para defender o recrear un espacio de invención al mismo tiempo que de memoria, para hacer aparecer un sujeto que sea, a la vez, ser y cambio, pertenencia y proyecto, cuerpo y espíritu. Para la democracia, la gran cuestión pasa a ser defenderse y producir la diversidad en una cultura de masas.

La cultura política francesa ha llevado lo más lejos posible la idea republicana, la identificación de la libertad personal con el trabajo de la ley, la asimilación del hombre al ciudadano y de la nación al contrato social. Ha logrado concebirse a sí misma como el agente de valores universales, borrando casi completamente sus particularidades y hasta su memoria, creando una sociedad por la ley a partir de los principios del pensamiento y la acción racionales. De modo que es mostrando la oposición entre la cultura democrática, tal

como se la define aquí, y la cultura republicana a la francesa como se comprende mejor la transformación de la idea democrática. Ésta procura la unidad, la cultura democrática protege la diversidad, la primera identifica la libertad con la ciudadanía; la segunda opone los derechos del hombre a los deberes del ciudadano o a las demandas del consumidor. El poder del pueblo no significa, para los demócratas, que el pueblo se siente en el trono del príncipe sino, como lo dijo Claude Lefort, que ya no haya trono. El poder del pueblo significa la capacidad, para la mayor cantidad posible de personas, de vivir libremente, es decir de construir su vida individual asociando lo que se es y lo que se quiere ser, oponiendo resistencia al poder a la vez en nombre de la libertad y de la fidelidad a una herencia cultural.

El régimen democrático es la forma de vida política que da la mayor libertad al mayor número, que protege y reconoce la mayor diversidad posible.

En el momento en que escribo, en 1993, el ataque más violento contra la democracia es el efectuado por el régimen y los ejércitos serbios en nombre de la purificación étnica y la homogeneización cultural de la nación, y Bosnia, donde vivían desde hace siglos personas de afiliaciones nacionales o religiosas diferentes, es desmembrada; centenares de miles de individuos son expulsados de su territorio por las armas, la violación, el saqueo, el hambre, a fin de que se constituyan Estados étnicamente homogéneos. La mejor forma de definir a la democracia en cada época es mediante los ataques que sufre. Hoy en día, en Europa, los demócratas se reconocen por el hecho de ser adversarios de la purificación étnica. Un régimen democrático no habría podido proclamar un objetivo semejante; hacía falta una dictadura antidemocrática para lanzarse a una política de esa naturaleza, e importa poco que Milosevic y los nacionalistas aún más extremistas que él presenten una fuerte mayoría de la opinión servia. Lo que ocurrió en Bosnia demuestra que la democracia no se define por la participación ni por el consenso sino por el respeto de las libertades y la diversidad. Es también por esta razón que hemos recibido una victoria de la democracia el fin del apartheid en Sudáfrica. Si mañana una elección directa con sufragio universal permite a la mayoría negra eliminar a la minoría blanca, no invocáramos a la democracia para justificar esa política de intolerancia; al contrario, nos parece que el acuerdo de De Klerk y Mandela, el reconocimiento de la diversidad de un país en el que viven negros africanos, afrikaners, británicos, indios y otros marca un gran paso hacia delante.

Nuestros Estados nacionales europeos, que tan a menudo fueron gobernados por monarquías, se convirtieron en democracias porque las más de las veces reconocieron —de buen grado o a la fuerza— su diversidad social y cultural, en contra del territorialismo religioso —*cuius regio, huius religio*— que se había expandido durante los siglos XVI y XVII. Los Estados, en los que el poder central penetraba cada vez más en la vida cotidiana de los individuos y las colectividades, aprendieron a combinar centralización y reconocimiento de las diversidades. Estados Unidos, y más aún, Canadá, se construyeron como sociedades reconociendo el pluralismo de las culturas y lo combinaron con el respeto a las leyes, la independencia del Estado y el recurso a las ciencias y las técnicas. La democracia no existe al margen del reconocimiento de la diversidad de las creencias, los orígenes, las opiniones y los proyectos.

Así pues, lo que define a la democracia no es sólo un conjunto de garantías institucionales o el reino de la mayoría sino, ante todo, el respeto a los proyectos individuales y colectivos, que combinan la afirmación de una libertad personal con el derecho a identificarse con una colectividad social, nacional o religiosa particular. La democracia no se basa únicamente en leyes sino sobretodo en una cultura polaca. Con frecuencia, la cultura democrática fue definida por la igualdad. Es verdad, si se interpreta esta noción como lo hizo Tocqueville, pues la democracia supone la destrucción de un sistema jerarquizado, de una visión holista de la sociedad y la sustitución de *homo hierarchicus* por el *homo aequalis*, para retomar las expresiones de Louis Dumont. Pero este individualismo, una vez obtenida la victoria, puede conducir a la sociedad de masas e incluso al totalitarismo autoritario, como ya lo hacía notar Edmund Burke durante la Revolución Francesa. La igualdad, para ser democrática, debe significar el derecho de cada uno a escoger y gobernar su propia existencia, el derecho a la individuación contra todas las presiones que se ejercen en favor de la "moralización" y la normalización. Es sobre todo en este sentido que los defensores de la libertad negativa tienen razón contra los defensores de la libertad positiva. Su posición puede ser insatisfactoria, pero su principio es justo, así como el de la libertad positiva, por más atractivo que sea, está cargado de peligros.

Conclusión que lleva a su punto extremo la oposición entre la libertad de los antiguos y la de los modernos y nos obliga a distanciarnos de las imágenes más heroicas de la tradición democrática, las de las revoluciones populares que movilizan a las naciones contra sus enemigos interiores y exteriores. Las revoluciones quisieron a menudo salvar a la democracia de sus enemigos, pero dieron a luz regímenes antirrevolucionarios al concentrar el poder, al convocar a la unidad nacional y la unanimidad del compromiso, al denunciar a adversarios con los cuales se juzgaba imposible la cohabitación pues se los consideraba como traidores más que como portadores de intereses o ideas diferentes.

La libertad, la memoria y la razón.

Amenazada por un poder popular que se sirve del racionalismo para imponer la destrucción todas las pertenencias sociales y culturales y para suprimir así todo contrapeso a su propio poder, degradada por la reducción del sistema político a un mercado político, la democracia es atacada desde un tercer lado por un culturalismo que impulsa el respeto a las minorías hasta la supresión de la idea misma de mayoría y a una reducción extrema del dominio de la ley. El peligro reside aquí en favorecer, en nombre del respeto por las diferencias, la formación de poderes comunitarios que imponen, en el interior de un medio particular, una autoridad antidemocrática. La sociedad política ya no sería entonces más que un mercado de transacciones vagamente reglamentadas entre comunidades encerradas en la obsesión de su identidad y su homogeneidad.

Contra ese encierro comunitario, que amenaza directamente a la democracia, la única defensa es la acción racional, es decir, simultáneamente el llamado al razonamiento científico, el recurso al juicio crítico y a la aceptación de reglas universalistas que protejan la libertad de los individuos. Lo que coincide con la más antigua tradición democrática: el llamamiento, a la vez, al conocimiento y a la libertad contra todos los poderes. Llamamiento tanto más necesario por el hecho de que los Estados autoritarios tienden cada

vez más a atribuirse una legitimidad comunitaria y ya no "progresista", como lo hacían los regímenes comunistas y sus aliados.

Estos tres combates definen la cultura política sobre la cual descansa la democracia: no se reduce al poder de la razón ni a la libertad de los grupos de interés ni al nacionalismo comunitario; combina elementos que tienden constantemente a separarse y que, cuando están así aislados, se degradan en principios de gobierno autoritario. La nación, que fue liberadora, se degrada en comunidades cerradas y agresivas; la razón, que atacó las desigualdades transmitidas, se degrada en "socialismo científico"; el individualismo, asociado a la libertad, puede reducir al ciudadano a no ser más que un consumidor político.

Porque la modernidad descansa sobre la difícil gestión de las relaciones de la razón y el sujeto, de la racionalización y la subjetivación, porque el sujeto mismo es un esfuerzo por asociar la razón instrumental con la identidad personal y colectiva, la democracia se siente de la mejor manera mediante la voluntad de combinar el pensamiento racional, la libertad personal y la identidad cultural.

Un individuo es un sujeto si asocia en sus conductas el deseo de libertad, la pertenencia a una cultura y el llamado a la razón, por lo tanto un principio de individualidad, un principio de particularismo y un principio universalista. De la misma manera y por los mismos motivos, una sociedad democrática combina al libertad de los individuos y el respeto a las diferencias con la organización racional de la vida colectiva por las técnicas y las leyes de la administración pública y privada. El individualismo no es un principio suficiente de construcción de la democracia. El individuo guiado por sus intereses, la satisfacción de sus necesidades o incluso el rechazo a los modelos centrales de conducta, no es siempre portador de una cultura democrática, aun cuando le sea más fácil prosperar en una sociedad democrática que en otra, pues la democracia no se reduce a un mercado político abierto. Quienes se guían por sus intereses no siempre defienden a la sociedad democrática en la que vive; a menudo prefieren salvar sus bienes mediante la huida o simplemente por la búsqueda de las estrategias más eficaces y sin tomar en consideración la defensa de principios e instituciones. La cultura democrática sólo puede nacer si la sociedad política es concebida como una construcción institucional cuya meta principal es combinar la libertad de los individuos y las colectividades con la unidad de la actividad económica y las normas jurídicas.

Ningún debate divide más profundamente al mundo actual que el que opone a los partidarios del multiculturalismo y los defensores del universalismo integrador, lo que a menudo se denomina la concepción republicana o jacobina; pero la cultura democrática no puede ser identificada ni con uno ni con el otro. Rechaza con la misma fuerza la obsesión de la identidad que encierra a cada uno en una comunidad y reduce la vida social a un espacio de tolerancia, lo que de hecho deja el campo libre a la segregación, al sectarismo y las guerras santas, y el espíritu jacobino que, en nombre de su universalismo, condena y rechaza la diversidad de las creencias, las pertenencias y las memorias privadas. La cultura democrática se define como un esfuerzo de combinación de la unidad y la diversidad, de la libertad y la integración. Es por eso que aquí la definió desde le principio como la asociación de reglas institucionales comunes y la diversidad de los intereses y las culturas. Es preciso dejar de oponer retóricamente el poder de la mayoría a los derechos de las

minorías. No existe democracia si una y otras no son respetadas. La democracia es el régimen en el que la mayoría reconoce los derechos de las minorías dado que acepta que la mayoría de hoy puede convertirse en minoría mañana y se somete a una ley que representará intereses diferentes a los suyos pero no le negará el ejercicio de sus derechos fundamentales. El espíritu democrático se basa en esta conciencia de la interdependencia de la unidad y la diversidad y se nutre de un debate permanente sobre la frontera, constantemente móvil, que separa a una de otra, y sobre los mejores medios de reforzar su asociación.

La democracia no reduce al ser humano a ser únicamente un ciudadano; lo reconoce como un individuo libre pero perteneciente también a colectividades económicas o culturales.

Desarrollo y democracia.

Esta afirmación debe asumir formas diferentes en los países en desarrollo endógeno y en aquellos que no conocen este crecimiento autoalimentado. La autonomía de los individuos, de los grupos o de las minorías con respecto a las coacciones del sistema económico y administrativo es más fácil de obtener en los países más "desarrollados". Al contrario, en las sociedades dependientes, cuya modernización no puede provenir más que de una intervención exterior a los actores sociales, del estado nacional o de otra fuente, los derechos que se reivindican son más comunitarios que individuales y oponen resistencia a una política de modernización impuesta en vez de defender las libertades personales. ¿Hace falta decir que esta tensión no tiene sino efectos antidemocráticos y que, por lo tanto, la democracia no tiene lugar en una sociedad dividida entre la intervención autoritaria del Estado y de las defensas comunitarias, y en la que el primero amenaza constantemente con asumir el lenguaje de la comunidad y convertirse de ese modo en totalitario? Una respuesta afirmativa conduciría a una conclusión brutal: la democracia sólo puede existir en los países más ricos, los que dominan el planeta y los mercados mundiales. Una afirmación semejante, a menudo presentada en formas tanto eruditas como vulgares, está en contradicción abierta con el análisis que acabo de proponer. He defendido la idea de que la democracia es la búsqueda de combinaciones entre la libertad privada y la integración social o entre el sujeto y la razón, en el caso de las sociedades modernas; se trata de algo muy distinto de concebirla como un atributo de la modernización económica, por lo tanto de una etapa de la historia concebida como una marcha hacia la racionalidad instrumental. En la primera perspectiva, la democracia es una elección, y puede concebirse –y se realiza con frecuencia– una elección opuesta, antidemocrática; en la segunda, la democracia aparece naturalmente en cierta etapa del desarrollo, y la economía de mercado, la democracia política y la secularización son las tres caras de un mismo proceso general de modernización. A esta teoría de la modernización es preciso responderle, en primer lugar, que la democracia está tan amenazada en los países "desarrollados" como en los otros, ya sea por dictaduras totalitarias, ya por un *laisser-faire* que favorece el aumento de las desigualdades y la concentración del poder en manos de grupos restringidos; pero también y sobre todo, que puede descubrirse la presencia de la acción democratizante, como la de sus adversarios, tanto en las sociedades de modernización exógena como en aquellas cuyo desarrollo es endógeno.

El llamado a la comunidad destruye a la democracia cada vez que en nombre de una cultura refuerza un poder político, cada vez, por lo tanto, que destruye la autonomía del sistema político e impone una relación directa entre un poder y una cultura, en particular entre un Estado y una religión. Muchos países del Tercer Mundo, en especial Argelia después del golpe de estado militar, no parecen tener otra elección real que la que hay entre una dictadura nacionalista y una dictadura comunitarista. En ese caso, el pensamiento democrático debe combatir igualmente las dos soluciones autoritarias, defender a aquellos, en particular a los intelectuales, que son víctimas tanto del integrismo como del militarismo, y ayudar a las fuerzas sociales que rechazan a uno y a otro.

Al contrario, la defensa de una comunidad contra un poder autoritario puede ser un agente de democratización si se combina con la obra de modernización en vez de considerar ésta como una amenaza para ella. Este razonamiento puede aplicarse de igual modo a los países de modernización endógena que conocieron bien, y aún conocen, los llamados a la racionalización que eliminan o reprimen al "hombre interior" e imponen la visión utilitarista que Nietzsche denunciaba. La única diferencia consiste en que, en un caso, es la comunidad la que corre el riesgo de rechazar la racionalización, mientras que en el segundo es la racionalización la que amenaza destruir la libertad del actor.

Con seguridad, es inaceptable llamar democráticos a los regímenes autoritarios por el hecho de haber recibido la herencia de movimientos de liberación nacional; tan inaceptable como llamar demócrata a Stalin porque había sido un revolucionario, o a Hitler por haberse impuesto en una elección. Pero nada autoriza a decir que la pobreza, la dependencia o las luchas internas hacen imposible la democracia en los países subdesarrollados. En todos los países, en todos los niveles de riqueza, la democracia, definida como la creación de un sistema político respetuoso de las libertades fundamentales, es puesta en peligro, de manera seguramente muy diferente en las distintas partes del mundo. Pero ¿no es en el corazón de Europa, en la ex Yugoslavia que no es tan rica como los Países Bajos o Canadá pero que lo es mucho más que Argelia o Guatemala, donde contemplamos el triunfo de los regímenes nacionalistas violentamente antidemocráticos y que comenten crímenes masivos contra los derechos humanos más fundamentales?

No hay más evolución "normal" hacia la democracia en los países modernizados que destino autoritario para los países en desarrollo exógeno. La historia lo demostró ampliamente. Pero en los países modernizados, la acción democrática positiva tiende a limitar el poder del Estado sobre los individuos, mientras que en las sociedades dependientes es la afirmación defensiva de la comunidad la que inicia el trabajo de reapropiación colectiva de los instrumentos de la modernización. De un lado, las libertades individuales son portadoras de la democracia pero también pueden hacerla prisionera de intereses privados; del otro, la defensa comunitaria apela a la democracia pero también puede destruirla en nombre de la homogeneidad nacional, étnica o religiosa. Estas dos vertientes de la realidad histórica corresponden a las dos caras del sujeto, que es libertad personal pero también pertenencia a una sociedad y una cultura, que es proyecto pero también memoria, a la vez liberación y compromiso.

El espíritu democrático puede atribuirse tareas positivas de organización de la vida social en los países de desarrollo endógeno; en los otros, al contrario, su acción es sobre todo

negativa, crítica: convoca a la liberación de la dependencia, a la destrucción del poder oligárquico, a la independencia de la justicia o a la organización de elecciones libres. Lo difícil es el pasaje de la liberación a la organización de las libertades, y a menudo se interrumpe. Cuanto más dependiente es una sociedad, más implícita su liberación una movilización guerrera y mayor es el riesgo de un desenlace autoritario de la lucha de liberación. Acabamos de vivir un largo medio siglo masivamente dominado por regímenes autoritarios salidos de movimientos de liberación nacional o social; ya no sentimos la tentación de llamar democráticos a esos regímenes; pero tampoco podemos olvidar las esperanzas de liberación sobre las cuales se montaron para tomar el poder. ¿Es debido a que el Frente de Liberación Nacional de Argelia (FLN) se transformó en dictadura militar que ya no es preciso reconocer que animó un movimiento de liberación nacional? ¿Es debido a que las dictaduras comunistas se presentaron como la vanguardia del proletariado que el movimiento obrero no fue animado por reivindicaciones democráticas? El mundo "en desarrollo" no puede escapar a este "salto mortal" histórico que es la inversión de una acción dirigida contra enemigos u obstáculos exteriores a la creación de instituciones y costumbres democráticas. Entre la liberación y las libertades merodea el monstruo totalitario y, contra él, solo es eficaz la constitución de actores sociales capaces de encabezar una acción económica racional al mismo tiempo que de manejar sus relaciones de poder. Sólo unos movimientos sociales fuertes y autónomos, que arrastren tanto a los dirigentes como a los dirigidos, pueden oponer resistencia al dominio del Estado autoritario modernizador y nacionalista a la vez, dado que constituyen una sociedad civil capaz de negociar con aquél, dando así una autonomía real a la sociedad política.

La necesidad de no oponer los países desarrollados, terreno de elección de la democracia, a los subdesarrollados, condenados a regímenes autoritarios, se impone más aún si se reconoce lo que hay de artificial en esta separación de los dos mundos que hoy en día se mencionan las más de las veces como Norte y Sur. No vivimos en un planeta dividido en dos, sino en una sociedad mundial dualizada. El Norte Penetra al Sur como el Sur está presente en el Norte. Hay barrios americanos, ingleses o franceses en el Sur, así como hay barrios latinoamericanos, africanos, árabes, asiáticos en las ciudades y centros industriales del Norte. *One world* no es sólo un llamado a la solidaridad; es en primer lugar un juicio de hecho. Por consiguiente, no puede haber democracia en el mundo si sólo puede vivir en algunos países, en algunos tipos de sociedad. La realidad histórica es que los países dominantes han desarrollado la democracia liberal pero también impuesto su dominación imperialista o colonialista al mundo y destruido el medio ambiente en un nivel planetario. Paralelamente, en los países dominados, se formaron movimientos de liberación nacional y social que eran llamamientos a la democracia, pero al mismo tiempo aparecieron poderes neocomunitarios que movilizan una identidad étnica, nacional o religiosa al servicio de su dictadura o de los despotismos modernizadores.

El sujeto, del que la democracia es la condición política de existencia, es a la vez libertad y tradición. En las sociedades dependientes, corre el riesgo de ser aplastado por la tradición; en las sociedades modernizadas, de disolverse en una libertad reducida a la del consumidor en el mercado. Contra el predominio de la comunicación es indispensable el apoyo de la razón y a modernización técnica que entraña la diferenciación fundacional de los subsistemas político, económico, religioso, familiar, etc. Pero de la misma manera, contra la seducción del mercado no hay resistencia posible sin apoyarse en una pertenencia social

y cultural. En los dos casos, el eje central de la democracia es la idea de soberanía popular, la afirmación de que el orden político es producido por la acción humana.

La democracia recibe amenazas desde todos los lados, pero ha abierto rutas en muchas partes del mundo, en la Inglaterra del siglo XVII como en los Estados Unidos y la Francia de fines del siglo XVIII, en los países de América Latina transformados por regímenes nacional populares como en los países poscomunistas de la actualidad. En todas partes, el espíritu democrático está en acción; en todas partes, también, puede degradarse o desaparecer.

La limitación de lo político.

El pensamiento moderno consideró durante mucho tiempo el interés de la sociedad como el principio del Bien: se reconocía como bien lo que era útil a la sociedad, malo lo que le resultaba nocivo. De modo que los derechos del Hombre se confundían con los deberes del Ciudadano. Esta confianza racionalista "progresista" en la correspondencia de los intereses personales y el interés colectivo ya no es aceptable hoy. Es mérito de los partidarios de la libertad negativa haber reemplazado esta confianza tan peligrosa por una desconfianza prudente y la demanda de participación por la búsqueda de garantías más que de medios de participación. Pero esta política defensiva debe compelerse como un principio más positivo. La democracia es el reconocimiento del derecho de los individuos y las colectividades a ser los actores de su historia y no solamente a ser liberados de sus cadenas.

La democracia no está al servicio de la sociedad ni de los individuos, sino de los seres humanos como Sujetos, es decir creadores de sí mismo, de su vida individual y de su vida colectiva. La teoría de la democracia no es más que la teoría de las condiciones políticas de existencia de un Sujeto que nunca puede ser definido por una relación directa de sí mismo consigo mismo que es ilusoria. La organización social penetra al yo tan completamente que la búsqueda de la conciencia de sí y la experiencia puramente personal de la libertad no son más que ilusiones. Éstas son más frecuentes en quienes están situados tan arriba o tan abajo en las escalas sociales que pueden creer que no están colocados allí y que pertenecen a un universo social, puramente individual o definido, al contrario, por una condición humana permanente y general.

El pensamiento no puede sino circular sin descanso entre estas dos afirmaciones inseparables: la democracia reposa sobre el reconocimiento de la libertad individual y colectiva por las instituciones sociales, y la libertad individual y colectiva no puede existir sin la libre elección de los gobernantes por los gobernados y sin la capacidad de la mayor cantidad de participar en la creación y la transformación de las instituciones sociales.

Todos aquellos que pensaron que la libertad verdadera residía en la identificación del individuo con un pueblo, un poder o un dios o, al contrario, que el individuo y la sociedad se hacían libres juntos al someterse a la razón, abrieron el camino a los regímenes autoritarios. En la actualidad, el pensamiento democrático sólo puede sobrevivir a partir del rechazo de esas propuestas unitarias. Si el hombre no es más que un ciudadano o si el ciudadano es el agente de un principio universal, ya no hay lugar para la libertad y ésta está

destruída en nombre de la razón o la historia. Es porque se resistieron a esas ilusiones peligrosas que los partidarios de la libertad negativa y la sociedad abierta, los liberales, en una palabra, defendieron mejor a la democracia que aquellos que llaman a la fusión del individuo y la sociedad en una democracia popular cuyo nombre, en lo sucesivo, la Historia ha hecho impronunciable.

2. Derechos del hombre, representatividad, ciudadanía

FCE, México, 2001, págs. 35-55.

El recurso democrático

Es preciso distinguir dos aspectos de la modernidad política. Por un lado, el Estado de derecho, que limita el poder arbitrario del Estado pero sobre todo ayuda a éste a constituirse y a enmarcar la vida social al proclamar la unidad y la coherencia del sistema jurídico; este Estado de derecho no está necesariamente asociado a la democracia; puede combatirla tanto como favorecerla. Por el otro, la idea de soberanía popular que prepara más directamente el ascenso de la democracia, ya que es casi inevitable pasar de la voluntad general a la voluntad de la mayoría y la unanimidad es rápidamente reemplazada por el debate, el conflicto y la organización de una mayoría y una minoría. Por un lado, entonces, el Estado de derecho conduce hacia todas las formas de separación del orden político o jurídico y la vida social, mientras que la idea de soberanía popular prepara la subordinación de la vida política a las relaciones entre los actores sociales. Pero ¿con qué condición conduce a la democracia la idea de soberanía popular? Con la condición de que sea triunfante, de que se mantenga como un principio de oposición al poder establecido, cualquiera éste sea. Prepara la democracia si, en vez de dar una legitimidad sin límite a un poder popular, introduce en la vida política el principio moral del recurso que, para defender sus intereses y para alimentar sus esperanzas, necesitan quienes no ejercen el poder en la vida social. Carente de esta presión social y moral, la democracia se transforma rápidamente en oligarquía, por la asociación del poder político y todas las otras formas de dominación social. La democracia no nace del estado de derecho sino del llamado a unos principios éticos –libertad, justicia– en nombre de la mayoría sin poder y contra los intereses dominantes. Mientras un grupo dominante procura ocultar las relaciones sociales detrás de las categorías instrumentales, como lo dijo Marx, hablando de intereses y mercancías, aislando categorías puramente económicas, refiriéndose a elecciones racionales, los grupos dominados, al contrario, rempazan la definición económica de su propia situación, que implica su subordinación, por una definición ética: hablan en nombre de la justicia, la libertad, la igualdad o la solidaridad. La vida política está hecha de esta oposición entre unas decisiones políticas y jurídicas que favorecen a los grupos dominantes y el llamado a una moral social que defiende los intereses de los dominados o de las

minorías que es escuchado porque contribuyen también a la integración social. La democracia, por lo tanto no se reduce jamás a uso procedimientos y ni si quiera a unas instituciones; es la fuerza social y política que se empeña en transformar el estado de derecho en un sentido que corresponda a los intereses de los dominados, mientras que el formalismo jurídico y político lo utiliza en un sentido opuesto, oligárquico, cerrando el paso del poder político a las demandas sociales que ponen en peligro el poder de los grupos dirigentes. Lo que, aun hoy en día, opone un pensamiento autoritario a un pensamiento democrático es que el primero insiste sobre la formalidad de las reglas jurídicas, en tanto el otro procura descubrir, detrás de la formalidad del derecho y el lenguaje del poder, elecciones y conflictos sociales.

Más profundamente aún, la igualdad política, sin la cual no puede existir la democracia, no es únicamente la atribución a todos los ciudadanos de los mismos derechos; es un remedio de compensar las desigualdades sociales, en nombre de derechos morales. De modo que el Estado democrático debe reconocer a sus ciudadanos menos favorecidos el derecho de actuar, en el marco de la ley, contra un orden desigual del que el Estado mismo forma parte. El Estado no sólo limita su propio poder, sino que lo hace porque reconoce que el orden político tiene como función compensar las desigualdades sociales. Lo que es expresado con claridad por uno de los mejores representantes de la escuela liberal contemporánea, Ronald Dworkin: la igualdad política "supone que los miembros más débiles de una comunidad política tienen derecho a una atención y a un respeto por parte de sus gobernantes iguales a los que los miembros más poderosos se confieren a sí mismo, de modo que si algunos individuos tienen la libertad de tomar decisiones, cualesquiera sean sus efectos sobre el bien común, todos los individuos deben tener la misma libertad" (*Takin riges seriously, 199*).

Dworkin, combatiendo las tesis del utilitarismo y el positivismo legal, opone los derechos fundamentales a los definidos por la ley, dado que los primeros, que son definidos por las constituciones, residen en la reunión de derechos y principios morales, lo que permite que estos derechos puedan ser utilizados contra el Estado, al mismo tiempo que éste los reconoce. Los teóricos de la democracia, de Locke a Rousseau y Tocqueville, tuvieron conciencia de que ésta no se satisfacía con invocar una igualdad abstracta de los derechos, sino que apelaba a esta igualdad para combatir las desigualdades de hecho, y en especial la de acceso a la decisión pública. Si los principios democráticos no obraran como recurso contra estas desigualdades, serían hipócritas y carecerían de efecto. Y para que la ley desempeñe el papel que le reconoce Dworkin, es preciso que el recurso sea activamente utilizado por "los miembros más débiles". Es necesario también que la mayoría reconozca los derechos y, en particular, que no imponga a una minoría defender sus intereses y expresar sus puntos de vista únicamente a través de los métodos que condenen a la mayoría o a los grupos más poderosos. La idea de democracia no puede separarse de los derechos, y por consiguiente no puede ser reducida al tema de gobierno de la mayoría. Esta concepción, que Dworkin expresa con tanta fuerza y que retoma el tema de la resistencia a la opresión, es diferente a las que, como la de Rawls en Teoría de la justicia, procura definir el principio de justicia refiriéndose a una idea del bien común, como la reducción de las desventajas sufridas por lo menos privilegiados, lo que puede expresarse en términos utilitaristas como la búsqueda del máximo de ventajas para el conjunto de la comunidad. Al contrario, la idea de derechos fundamentales o morales no descansa sobre el interés bien

comprendido de la sociedad, sino sobre un principio exterior a la organización de la vida colectiva. La democracia, en consecuencia, no puede reducirse a unas instituciones públicas, a una definición de poderes y ni siquiera al principio de la libre elección, a espacios regulares, de los dirigentes; es inseparable de una teoría y una práctica del derecho.

Antiguos y modernos.

La distancia entre el Estado de derecho y el recurso democrático, o aun entre la república de los ciudadanos y la protección de los derechos personales, es también la que separa a la libertad de los antiguos de la libertad de los modernos, tal como las definió Benjamín Constant en un texto tan célebre como breve. Puesto que los llamamientos a la voluntad general, al espíritu cívico o republicano, al poder popular, que se hicieron escuchar desde Jean Jacques Rousseau hasta las revoluciones del siglo XX, no son sino evocaciones lejanas de la libertad de los antiguos. Sin embargo, antes de confrontar dos concepciones que, en efecto, son opuestas, es preciso reconocer lo que tienen en común: ya sea que se apele al espíritu cívico o a la defensa de los derechos fundamentales, se está en oposición a la definición del buen régimen político mediante la justicia distributiva. Cuando se reivindica para cada uno la parte que le toca por su trabajo, su talento, su utilidad o sus necesidades, se introduce una imagen económica, la correspondencia deseable de una contribución y una retribución. Ahora bien, este equilibrio explica la satisfacción o las reivindicaciones de los actores, pero no puede definir un régimen político, en especial la democracia, pues ésta debe ser definida en sí misma, según una concepción de la justicia – debería decirse de la justeza- que no tiene nada que ver con la justicia distributiva. Fue Aristóteles quien se opuso con más fuerza a esta reducción de la política a la satisfacción de los intereses y las demandas, y los defensores del derecho natural están tan lejos como él de una concepción económica de la política. Nada exige de una reflexión sobre el poder y sobre la organización de la vida colectiva.

Más allá de este acuerdo sobre la naturaleza propia de lo político, antiguos y modernos, aristotélicos y liberales, se oponen completamente unos a otros. La idea propia de } Aristóteles consiste en definir un régimen por la naturaleza del soberano: uno, algunos o la mayoría, lo que distingue a la monarquía de la aristocracia y de lo que hoy en día llamamos espontáneamente democracia y que los contemporáneos de Aristóteles denominaron *isonomía*, sino en oponer los tres regímenes que apuntan a la defensa de los intereses de quienes ejercen el poder, ya se trate del tirano, de la oligarquía o del demos, a los otros tres que, en las mismas situaciones de posesión del poder, se preocupan por el bien común, es decir que son propiamente políticos. Tal es el sentido del capítulo 7 del libro III de la Política, donde se presenta la clasificación de los regímenes políticos. Puesto que Aristóteles no opone gobernantes y gobernados: define a los ciudadanos por las relaciones políticas que se establecen entre ellos, todos los cuales poseen cierto poder tanto judicial como deliberativo. "Ningún carácter define mejor al ciudadano en sentido estricto que la participación en el ejercicio de los poderes de juez y magistrado" (III, 1,6). Es por eso que la preocupación por los otros, la amistad hacia ellos, son esenciales al buen régimen al que Aristóteles no da otro nombre que el de *politeia*, régimen político por excelencia, que corresponde a la soberanía del pueblo cuando éste ejerce no para la defensa de los intereses de la masa de los pobres sino para construir una sociedad política.

Tal libertad de los antiguos, que, recordando una imagen de Aristóteles, es como la de los astros, ya que consiste en integrarse a una totalidad. La meta de la ciudad es dar felicidad a todos. No es un conjunto social en el que los individuos deben vivir, sino donde deben vivir bien, como lo dice Aristóteles desde el libro I de la Política, al presentar su definición del hombre como ser "político". Pero ¿qué es la felicidad si no la integración cívica que no conduce a la fusión en un ser colectivo sino a la mayor comunicación posible? Si la decisión colectiva, dice Aristóteles, es superior a la decisión que toman aun los mejores de entre los individuos, es porque la política es cosa de opinión y de experiencia más que de conocimiento, y por lo tanto hace falta mucha experiencia y sabiduría práctica: *phronesis* (noción cuya importancia centran en Aristóteles analizó Pierre Aubenque), para permitir la integración relativa, la conciliación de las percepciones y las opiniones individuales. Aristóteles puede ser considerado como el inspirador principal de la libertad de los antiguos, si bien condena lo que llama democracia, en la que veía el triunfo de los intereses egoístas de las mayorías, y teme la destrucción de la ciudad a causa de esta democracia que se opone tanto al régimen constitucional como la monarquía a la tiranía. El ciudadano es diferente al hombre privado. "Está claro, por ende, que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud que hace al hombre de bien" (III,4,4). Esta separación de la vida pública y la vida privada que se realiza en beneficio de la primera, se convertirá en el signo más visible de la concepción cívica de la libertad y de las ideologías republicanas o revolucionarias que recurrirán a ella en el mundo moderno.

¿En qué se opone la libertad de los modernos a esta concepción cívica, republicana de la democracia? En el hecho de que, en el mundo moderno, la política ya no se define como la expresión de las necesidades de una colectividad, de una ciudad, sino como una acción sobre la sociedad. La oposición entre el Estado y la sociedad, actuando uno sobre la otra, tal como se constituyó con la formación de las monarquías absolutas a partir de fines de la Edad Media, crea una ruptura definitiva con el tema de la ciudad, incluso en las ciudades Estados como Venecia, que también se convertirán, en los siglos XIV y XV, en Estados modernos con los mismos títulos que Francia e Inglaterra.

A partir del momento en que queda constituido el Estado, los actores sociopolíticos pueden emplearlo contra sus adversarios sociales o, al contrario, combatirlo para garantizar la mayor autonomía posible de todos los actores sociales. Pero, ya se siga el camino revolucionario o el liberal, la política se ocupa de la acción del poder sobre la sociedad y ya no de la creación de una comunidad política.

Es por ello que quienes trasladaron al mundo moderno la libertad de los antiguos, la concepción cívica de la democracia, prepararon la destrucción de la libertad, mientras que la defensa de las libertades sociales, incluso cuando se la puso al servicio de intereses egoístas, protegió e incluso reforzó la democracia si se define al liberalismo como sinónimo de la libertad de los modernos, de la defensa de los actores sociales contra el Estado, quienes no son liberales son, directa o indirectamente, responsables de la destrucción de los regímenes democráticos, y que esto sea en nombre de la liberación de una nación, de los intereses de un pueblo de la adhesión aun jefe carismático no modifica lo esencial: en el mundo de los Estados, no es posible hablar de democracia de otra forma que como un control ejercido por los actores sociales sobre el poder político.

Lo que permite indirectamente la formación del Estado en el mundo moderno es la aparición de la categoría de lo social. La sociedad ya no es un orden, una jerarquía, un organismo; está hecha de relaciones sociales, de actores definidos a la vez por sus orientaciones culturales, sus valores y sus relaciones de conflicto, cooperación o compromiso con otros actores sociales. Desde entonces, la democracia se define ya no como la creación política de la ciudad sino como la penetración del mayor número de actores sociales, individuales y colectivos, en el campo de la decisión, de tal modo que "el lugar del poder se convierte en un lugar vacío", según Claude Lefort (*Essais sur le politique*, 27). Lo que hace difícil de comprender la adhesión de este mismo autor a la política como "la constitución del espacio social; es la forma de sociedad; es la esencia de lo que antaño se denominaba ciudad". Dificultad que alcanza a la idea misma de soberanía popular. Imaginar que el pueblo es un soberano que reemplaza al rey no es avanzar mucho por el camino de la democracia; es en el momento en que ya no hay soberano, en que nadie se apropia del poder, en que éste cambia de manos según los resultados de elecciones regulares, cuando nos encontramos ante la democracia moderna. No hay una sociedad ideal en el mundo moderno; no puede existir nada mejor que una sociedad abierta, que sea toda ella su historicidad, mientras que, recuerda el propio Claude Lefort, lo que define a la sociedad antidemocrática y sobre todo totalitaria es su inmovilidad, su índole antihistórica. Ya no es posible ubicar lo político por encima de lo social, como lo hizo, de una forma extrema, Hanna Arendt, que oponía el mundo económico y social, dominado por las necesidades, al mundo político, que es el de la libertad. Más concretamente, es la idea de derechos sociales la que, en el mundo moderno, da toda su fuerza, a la idea de los derechos del hombre. Toda tentativa por oponer la política universalista a los actores sociales particularistas conduce, ya a reivindicar privilegios y el derecho a gobernar para una elite de sabios liberados de las preocupaciones de los trabajadores corrientes, ya a reducir la escena política al choque de intereses particulares.

Tres dimensiones.

La definición de democracia como libre elección, a intervalos regulares, de los gobernantes por los gobernados define con claridad el mecanismo institucional sin el cual aquélla no existe. El análisis debe situarse en el interior de esta definición sin superar nunca sus límites. No hay poder popular que pueda llamarse democrático si no ha sido acordado y renovado por una libre elección; tampoco hay democracia si una parte importante de los gobernados no tiene derecho al voto, lo que ha ocurrido las más de las veces y concernido hasta una fecha reciente, al conjunto de las mujeres y concierne aún a quienes no alcanzaron la edad de la mayoría legal, lo que desequilibra el cuerpo electoral a favor de las personas entradas en años y de los jubilados en detrimento de quienes todavía no ingresaron a la vida profesional. La democracia es igualmente limitada o destruida cuando la libre elección de los electores es restringida por la existencia de partidos que movilizan los recursos políticos e imponen a aquellos la elección entre dos más equipos aspirantes al poder, pero en los que no está claro que su oposición corresponda a las decisiones consideradas como las más importantes para los electores. ¿Y quién hablaría de democracia allí donde el poder legítimo no pudiera ejercerse, donde reinaran sobre una gran parte de la sociedad la violencia y el caos? Pero lo que basta para identificar unas

situaciones no democráticas no puede constituir un análisis suficiente de la democracia. Ésta existe cuando se crea un espacio político que protege los derechos de los ciudadanos contra la omnipotencia del Estado. Concepción que se opone a la idea de una correspondencia directa entre el pueblo y el poder, pues el pueblo no gobierna sino que sólo lo hacen quienes hablan en su nombre y, paralelamente, el Estado no puede ser únicamente la expresión del sentimiento popular ya que debe asegurar la unidad de un conjunto político, representarlo y defenderlo frente al mundo exterior. Es en el momento en que se reconoce y se garantiza a través de instituciones políticas y por la ley la distancia que separa al Estado de la vida privada cuando existe la democracia. Ésta no se reduce a procedimientos, porque representa un conjunto de mediaciones entre la unidad del Estado y la multiplicidad de los actores sociales. Es preciso que sean garantizados los derechos fundamentales de los individuos; es preciso, también, que éstos se sientan ciudadanos y participen en la construcción de la vida colectiva. Es necesario, por lo tanto, que los dos mundos –el Estado y la sociedad civil-, que deben mantenerse separados, estén igualmente ligados uno al otro por la representatividad de los dirigentes políticos. Estas tres dimensiones de la democracia: respecto a los derechos fundamentales, ciudadanía y representatividad de los dirigentes, se completan; es su interdependencia la que constituye la democracia.

Ésta exige, en primer lugar, la representatividad de los gobernantes, es decir la existencia de actores sociales de los que los agentes políticos sean los instrumentos, los representantes. Como la sociedad civil está hecha de una pluralidad de actores sociales, la democracia no puede ser representativa sino siendo pluralista. Algunos creen en la multitud de los conflictos de interés; otros en la existencia de un eje central de relaciones sociales de dominación y dependencia; pero todos los demócratas se resisten a la imagen de una sociedad unánime y homogénea, y reconocen que la nación es una figura política antes que un actor social, al punto que –a diferencia de un pueblo- no puede concebirse una nación sin Estado, aunque haya algunas que estén privadas de éste y sufran por ello. La pluralidad de los actores políticos es inseparable de la autonomía y del papel determinante de las relaciones sociales. Una sociedad política que no reconoce esta pluralidad de las relaciones y los actores sociales no puede ser democrática, aun si, repitámoslo, el gobierno o el partido en el poder insisten en la mayoría que los apoya y, por lo tanto, sobre su sentido del interés general.

La segunda característica de una sociedad democrática, tal como está en su definición, es que los electores son y se consideran ciudadanos. ¿Qué significa la libre elección de los gobernantes si los gobernados no se interesan en el gobierno, si no sienten que pertenecen a una sociedad política sino únicamente a una familia, una aldea, una categoría profesional, una etnia, una confesión religiosa? Esta conciencia de pertenencia no está presente en todas partes, y no todos reivindican el derecho de ciudadanía. Ya sea porque se contentan con ocupar lugares en la sociedad sin interesarse por modificar las decisiones y las leyes que regulan su funcionamiento, ya porque procuran escapar a unas responsabilidades que pueden implicar grandes sacrificios. Con frecuencia, el gobierno es percibido como perteneciente a un mundo separado del de la gente corriente: ellos, se dice, no viven en el mismo mundo que nosotros. La democracia ha estado asociada a la formación de los Estados nacionales y es posible dudar de que, en el mundo actual, pueda subsistir al margen de ellos aun cuando cada uno acepte con facilidad que la democracia debe

desbordar el nivel nacional hacia abajo, hacia la comuna o la región, y hacia arriba, hacia un Estado federal, como la Europa que trata de nacer, o hacia la Organización de las Naciones Unidas. La idea de ciudadanía no se reduce a la idea democrática; puede oponerse a ésta cuando los ciudadanos se convierten en nacionales más que en electores, en especial cuando son llamados a las armas y aceptan la limitación de su libertad. Pero no puede concebirse democracia que no se base en la definición de una colectividad política (*polity*) y por lo tanto de un territorio.

Por último: ¿puede existir la libre elección si el poder de los gobernantes no está limitado? Debe estarlo, en primer lugar, por la existencia misma de la elección y, más concretamente, por el respeto al poder. El reconocimiento de derechos fundamentales que limitan el poder del Estado pero también el de las Iglesias, las familias o las empresas es indispensable para la existencia de la democracia. Al punto que es la asociación de la representación de los intereses y la limitación del poder en una sociedad política la que define con la mayor exactitud a la democracia al explicitar su definición inicial.

¿Son estos tres componentes de la democracia los tres aspectos de un principio más general? Parece casi natural identificarla con la libertad o, más precisamente, con las libertades. Pero lo que parece un progreso en la explicación no es más que el retorno a una definición demasiado restringida. La idea de libertad no incluye la representación y la de ciudadanía; asegura únicamente la ausencia de coacciones. Hablar de libertad es demasiado vago; de lo que se trata es de libertad de elección de los gobernantes, es decir de los poseedores del poder político, e incluso del ejercicio de la violencia legítima.

La autonomía de los componentes de la democracia es, de hecho, tan grande que puede hablarse de las dimensiones o las condiciones de la democracia más exactamente que de sus elementos constitutivos. Puesto que cada una de estas dimensiones tiende a oponerse a las otras al mismo tiempo que puede combinarse con ellas.

La ciudadanía apela a la integración social, la conciencia de pertenencia no sólo a una ciudad, un Estado nacional o un Estado federal, sino también a una comunidad soldada por una cultura y una historia en el interior de fronteras más allá de las cuales velan enemigos, competidores o aliados, y esta conciencia puede oponerse al universalismo de los derechos del hombre. La representatividad introduce la referencia a unos intereses particulares vinculados a una concepción instrumental del servicio de intereses privados. Por último, el reconocimiento de derechos fundamentales puede separarse de la democracia. ¿No tiene la idea de derecho natural orígenes cristianos que la fundaron sobre la idea, que en sí misma no es democrática, del respeto debido a todos los elementos de la creación, seres humanos pero también seres naturales vivientes o inanimados, creados por Dios y que cumplen una función en el sistema querido por él?

La yuxtaposición de la representación de la ciudadanía y la limitación del poder por los derechos fundamentales no basta para constituir en todos los casos la democracia. Y, si no hay principio más general que esos tres elementos, es preciso concluir que el vínculo que los une y los obliga a combinarse es sólo negativo: consiste precisamente en la ausencia de un principio central de poder y legitimación. El rechazo de toda esencialidad del poder es indispensable para la democracia, lo que expresa concretamente la ley de la mayoría. Ésta

no es el instrumento de la democracia más que si se admite que la mayoría no representa ninguna otra cosa que la mitad más uno de los electores, que, por lo tanto, se modifica constantemente, que incluso pueden existir "mayorías de ideas", cambiantes según los problemas a resolver.

La ley de la mayoría es lo contrario al poder popular y al recurso a la voluntad del pueblo que creó regímenes autoritarios y destruyó las democracias en lugar de fundarlas.

Tres tipos de democracia.

En el interior de esta regla protectora no existe ningún equilibrio ideal entre las tres dimensiones de la democracia. En ninguna parte existe una democracia ideal a la cual se opondría el carácter excepcional de ciertas experiencias democráticas. Existen, al contrario, tres tipos principales de democracia según que una y otra de estas tres dimensiones ocupe un lugar preponderante. El primer tipo da una importancia centra a la limitación del poder del Estado mediante la ley y el reconocimiento de los derechos fundamentales. Siento la tentación de decir que este tipo es el más importante históricamente, aun cuando no sea superior a los otros. Esta concepción liberal de la democracia se adapta con facilidad a una representatividad limitada de los gobernantes, como se atestiguo en el momento del triunfo de los regímenes liberales en el siglo XIX, pero protege mejor los derechos sociales o económicos los ataques de un poder absoluto, como lo demuestra el ejemplo secular de Gran Bretaña.

El segundo tipo da la mayor importancia a la ciudadanía, a la Constitución o a las ideas morales o religiosas que aseguran la integración de la sociedad y dan un fundamento sólido a las leyes. La democracia progresa aquí más por la voluntad de igualdad que por el deseo de libertad. Lo que más corresponde a este tipo es la experiencia de Estados Unidos y el pensamiento de quienes la interpretaron: tiene un contenido más social que político, como lo dice vigorosamente Tocqueville, que veía en Estados Unidos el triunfo de la igualdad, es decir la desaparición del *homo hierarchicus*, propio de las sociedades holistas, para decirlo con el lenguaje de Louis Dumont.

Por último, un tercer tipo insiste más en la representatividad social de los gobernantes y ponen la democracia, que defiende los intereses de categorías populares, a la oligarquía, ya se asocie ésta a una monarquía definida por la posesión de privilegios o bien a la propiedad del capital. En la historia política de Francia en el siglo XX –pero no en el momento de la Revolución-, libertades públicas y luchas sociales estuvieron más fuertemente asociadas que en Estados Unidos e incluso Gran Bretaña.

Es imposible, sin embargo, identificar un tipo de democracia con una o varias experiencias nacionales. En el momento de la Revolución Francesa, fue la idea de ciudadanía la que se impuso, y Marx reprochará a los franceses que siempre hayan colocado las categorías políticas por encima de las sociales. Juicio ratificado recientemente por Francois Furet que, como historiador, demostró que en efecto la Revolución no se explica más que en términos políticos y no como una revolución social según la tesis de Albert Mathiez, que veía en los acontecimientos franceses de finales del siglo XVIII la primera etapa de una victoria de las clases populares que debía culminar con la revolución soviética. Gran Bretaña, al

contrario, dio siempre una gran importancia a la representación de los intereses, a la teoría utilitarista y al papel de los cuerpos intermedios.

No obstante, en la segunda mitad del siglo XX el debate político ha opuesto con claridad un tipo inglés de democracia, expuesto por pensadores liberales influyentes y reforzado por la débil penetración de la ideología comunista en Gran Bretaña, a la vida política francesa que estuvo dominada, desde el Frente Popular y la causa de la larga influencia preponderante del Partido Comunista en la izquierda y sobre todo en el sindicalismo, por la idea de la lucha de clases o, a la derecha, por la resistencia a la amenaza de una dictadura comunista. Estados Unidos, por su parte, si bien atribuyó constantemente una importancia excepcional al control de la constitucionalidad de las leyes, y por tanto a la defensa de las libertades difundió entre su población, durante mucho tiempo fuertemente marcada por la inmigración, una conciencia de pertenencia a una sociedad regida por reglas morales y jurídicas y encargada de defender y propagar unos valores y un género de vida. Puede entonces hablarse de modelos inglés, americano y francés, no como tipos históricos sino como elementos del debate político después de la Segunda Guerra Mundial.

Estos tres tipos (inglés, americano y francés) tienen una igual importancia. No debe hablarse de la excepcionalidad francesa en este dominio, siendo que el ejemplo francés tuvo una vasta influencia, tanto en Europa como en América Latina, mientras que el tipo americano de democracia ha sido poco imitado a pesar de la influencia política de Estados Unidos y la difusión de las formas constitucionales americanas en una parte de América Latina o en Asia.

Es posible preguntarse sobre las fuerzas y las debilidades de estos tres modelos en diversas situaciones históricas, pero es más importante reconocer que el modelo democrático no tiene una forma central y que no puede dejarse atrás la yuxtaposición de los tres modelos, que poseen en común los mismos elementos constitutivos pero no atribuyen a todos la misma importancia, que crea grandes diferencias entre la democracia liberal, la democracia constitucionalista y la democracia conflictiva pero define también el espacio dentro del cual se construyen todos los ejemplos históricos de democracia. Este espacio es definido por el de las relaciones entre los derechos del hombre, la representación de los intereses sociales y la ciudadanía, por ende de las relaciones entre un principio universal, los intereses particulares y un conjunto político. Dimensión moral, dimensión social y dimensión cívico o política están estrechamente asociadas: la democracia es lo contrario a la política pura, la autonomía del funcionamiento interno del sistema político.

La separación de los poderes.

La concepción de la democracia aquí presentada se aparta de la que se ubica completamente en el interior del sistema político e institucional y cuya expresión más clásica es la definición dada por Robert Dahl de la democracia: una poliarquía electiva. La segunda palabra no suscita debates, aunque la mayor parte de los regímenes que reconocen la separación de los poderes no escogen mediante la elección a quienes ejercen el poder judicial y aceptan que el poder ejecutivo sea elegido por el poder legislativo, como en los regímenes parlamentarios. Lo que me parece excesivo es hacer de la separación de los poderes un elemento esencial de la democracia, pues significa confundir esta forma de

organización de los poderes con la limitación del poder por los derechos fundamentales que, en efecto, deben ser defendidos mediante las leyes constitucionales que aplican y defienden unos magistrados independientes. Así como la separación de los poderes legislativo y ejecutivo tiene virtudes limitadas y efectos ambiguos que los partidarios del parlamentarismo pueden poner en tela de juicio, del mismo modo la separación del poder ejecutivo y el poder judicial es importante. Es ésta la que ha dado su fuerza particular a la democracia americana, y su importancia se revela igualmente en Francia, país que no estaba preparado por su historia política e ideológica a aceptar que un Consejo Constitucional verificara la conformidad de las leyes a los principios generales inscritos en la Constitución. Es que estos principios se organizan en torno a la defensa de los derechos fundamentales del hombre, de modo que es insuficiente, y hasta inadecuado, hablar de separación de poderes, cuando se trata no de las relaciones entre diferentes centros de decisión dentro de la sociedad política, sino de la puesta en frente a frente del Estado y los derechos fundamentales y por lo tanto de una limitación mucho más que de una separación de los poderes. Ésta, al comienzo de la historia de la democracia, sirvió sobre todo para limitar la democracia y el poder de la mayoría, para preservar los intereses de la aristocracia, como en el pensamiento de Montesquieu, o los de una elite ilustrada, como en los inicios de la república americana. A la inversa, en los países de desarrollo dependiente, marcados por la dualización de la economía y por fuertes desigualdades sociales y regionales, existen, muy separados uno de otro, lo que con respecto a América Latina llamé un universo de la palabra y un universo de la sangre. Los regímenes nacional populares procuraron reducir la distancia entre estos dos universos, aun cuando sus adversarios pudieron demostrar con facilidad que también contribuían a alimentarla. Los Parlamentos defendieron los intereses oligárquicos hasta que nos movimientos populistas ampliaron el sistema político a una gran parte de la población urbana y a una más reducida de la población rural. Más aún, los movimientos políticos revolucionarios tuvieron aspiraciones democráticas que los regímenes posrevolucionarios utilizaron antes de reprimirlas. Movimientos revolucionarios crearon poderes que luego los destruyeron. Farhad Khosrowkhavar acaba de demostrarlo en el caso de la revolución iraní de 1979, movimiento social de liberación popular que se transformó en dictadura clerical tan rápidamente como el régimen nacido en la Rusia soviética de la Revolución de Octubre se había convertido en dictadura del partido único. Las revoluciones transforman movimientos democráticos en regímenes antidemocráticos. En un mundo que fue casi dominado por regímenes totalitarios posrevolucionarios, nos sentimos tan aliviados por la caída de esos regímenes que olvidamos que los movimientos revolucionarios representaron no sólo los intereses de la mayoría sino que tuvieron la voluntad de destruir una monarquía absoluta y la esperanza de liberar a quienes estaban sometidos a decisiones arbitrarias, haciendo de ellos ciudadanos, inversamente, la separación de los poderes y el triunfo de una concepción puramente institucional de la democracia pueden encubrir el reino del mercado y el crecimiento de las desigualdades, sirviéndose de las instituciones políticas y de las reglas jurídicas como de medios para segmentar y debilitar la impugnación de un poder oligárquico.

Si la separación de los poderes fuera completa, la democracia desaparecería y el sistema político, encerrado en sí mismo, perdería su influencia tanto sobre la sociedad civil como sobre el Estado. La democracia se definió en primer lugar como la expresión de la soberanía popular. ¿En qué se convertirá si cada poder fuera independiente de los otros? La

ley se transformaría con rapidez en un instrumento de defensa de los intereses de los más poderosos si no fuera constantemente modificada y si la jurisprudencia no tuviera largamente en cuenta la evolución de la opinión pública. Del mismo modo, es preciso que el poder legislativo ejerza una influencia sobre el poder ejecutivo, lo que, en particular, al contrario, tiende a reforzar la separación de los partidos. El pensamiento liberal, al contrario, tiende a reforzar la separación de los poderes. Michael Walter considera como esencial la autonomía de los dominios de la vida social, a cada uno de los cuales corresponde un bien dominante, que deben por lo tanto constituir otras tantas "esperas de justicia". La libertad de los individuos descansa sobre esta separación, esta diferenciación de los subsistemas. Pero la práctica está alejada de esta extrema separación de los poderes, sobre todo donde el Estado moviliza a la sociedad para su transformación no importa que su meta sea el desarrollo, la revolución o la integración nacional. La democracia se define no por la separación de los poderes sino por la naturaleza de los vínculos entre sociedad civil, sociedad política y Estado. Si la influencia se ejerce de arriba hacia abajo, la democracia está ausente, en tanto que llamamos democrática a la sociedad en que los actores sociales ordenan a sus representantes que, a su vez, controlen al Estado. ¿Cómo no reconocer al principio de la soberanía popular la prioridad sobre el tema de la separación de poderes? El nivel de las instituciones políticas no debe ser aislado del de los actores sociales. La contrapartida de esta idea general es que tanto en el nivel del Estado como en el del sistema político debe existir un elemento no político de autonomía con respecto a la voluntad popular. En el nivel del Estado, es la independencia y la profesionalización de los funcionarios; en el nivel del sistema político, la ley misma y los mecanismos de control de la constitucionalidad y la legalidad de las decisiones tomadas. Esta combinación de un principio de unidad, la demanda social mayoritaria, y de principios de autonomía es preferible a la politización de la administración y de los mismos actores sociales, incorporados de manera neocorporativa al poder político y a la *partitocrazia*.

Es preciso asociar las dos afirmaciones aquí expuestas: si, la base de la democracia es verdaderamente la limitación del poder del Estado y los defensores de la libertad negativa tienen razón sobre aquellos que dejaron que la lucha por las libertades positivas destruyera los fundamentos institucionales de la democracia; pero esta posición liberal no puede conducir a llamar democráticos a unos regímenes donde el poder del Estado está limitado por el de la oligarquía o por las costumbres locales. El reconocimiento de los derechos fundamentales estaría vacío de contenido si no llevara a dar a todos la seguridad y en extender constantemente las garantías legales y las intervenciones del Estado que protegen a los más débiles. En los países más pobres y dependientes se trata, en primer lugar, de asegurar a todos el derecho a vivir, que está lejos de estar garantizado en muchas partes del mundo, en especial en África. Es en la asociación cada vez más estrecha de esta democracia negativa, que protege a la población de la arbitrariedad ruinosa del poder, y de una democracia positiva, es decir del aumento del control del mayor número de personas sobre su propia existencia, donde descansa hoy en día la acción democrática.

Durante mucho tiempo hemos llamado democracia a la intervención del Estado en la vida económica y social para reducir las desigualdades y asegurar una cierta ayuda educativa, médica y económica para todos. Ya no podemos considerar esa definición como suficiente, porque la intervención del Estado no debe ser más que un medio al servicio del objetivo principal: aumentar la capacidad de intervención de cada uno en su propia vida. Este aumento no es el resultado automático del enriquecimiento colectivo; se conquista

mediante la fuerza o la negociación, mediante la revolución o la reformas. Nada de lo que nos hace condenar al Estado posrevolucionario debe hacernos olvidar que lo esencial es incrementar la libertad de cada uno y lograr la política sea cada vez más representativa de las demandas sociales.

Al principio, la idea democrática había estado asociada a la concepción republicana del Estado y a la creación de un Estado nacional gobernado por la razón. Concepción que se había levantado contra la monarquía absoluta y había vencido en Inglaterra y Holanda y luego en Estados Unidos y Francia. Una elite liberal, formada por ciudadanos ilustrados, se había identificado con ese poder republicano y había apartado a las masas populares, a las que juzgaba ignorantes e inestables. Pero el pueblo la expulsó del poder, más en Estados Unidos que en Francia y sobre todo en Inglaterra, donde conoció su edad de oro entre las reformas electorales de 1832 y 1867.

Comenzó entonces la sustitución de esta elite política por partidos y movimientos de clase, antes que la defensa de los intereses privados de clase, antes que la defensa de los intereses privados desbordara el mundo del trabajo hacia el conjunto de los aspectos de la vida social transformados por la producción y el consumo masivos. La distancia entre el dominio del Estado y el de ciudadanos convertidos en consumidores y personas privadas no dejó de aumentar, de modo que la democracia condujo cada vez más a la organización autónoma de una vida política que no puede identificarse ni con el Estado ni con las demandas de los consumidores. Incluso hasta el punto de que esta autonomía llegó a menudo a ser tan grande que la vida política pareció ajena tanto a los problemas del Estado como a las demandas de la sociedad civil. Paralelamente, en otros países la idea republicana asumía nuevas formas, dando al racionalismo político un tono más reivindicativo y hasta revolucionario a través del socialismo de izquierda que no se contentaba con la democracia industrial, y sobre todo por intermedio del ala bolchevique y revolucionaria de la socialdemocracia rusa y alemana. Este republicanismo revolucionario volvió la espalda tan violentamente a la democracia que es imposible llamar democráticos a los regímenes que nacieron de las revoluciones comunistas o de sus equivalentes del Tercer Mundo, no siendo ya posible en la actualidad definir a la democracia de otra manera que mediante la combinación de los tres elementos que acaban de definirse.

Notas sobre John Rawls (I).

La ausencia de un principio central de definición de la democracia –y de la justicia– es la consecuencia lógica de la separación de la política y la religión que define a la modernidad en el dominio político. La secularización obliga a buscar principios de organización social que no dependen de una concepción filosófica y moral, aunque estén de acuerdo con ella. John Rawls ha recordado que tal era el punto de partida necesario de toda reflexión sobre el derecho. Saca de ello la conclusión de que una teoría del derecho debe tener fundamentos políticos y no filosóficos, lo que expresa definiendo a la justicia como equidad. Ésta no puede concebirse más que como una combinación de principios no sólo independientes unos de otros sino que arrastran en dirección opuestas: la libertad debe tener prioridad sobre cualquier otro, pero que debe estar asociado a un principio de igualdad de posibilidades y la necesidad de que la libertad conduzca a la reducción de las desigualdades.

Una concepción de la democracia debe, en efecto, combinar libertad e igualdad, lo que hago aquí mismo al distinguir tres dimensiones de la democracia: el respeto a los derechos fundamentales, que es inseparable de la libertad; la ciudadanía y la representatividad. Pero estas ideas no se refieren a la misma representación de la vida social que la de Rawls. Para éste, la combinación de la libertad y la igualdad significa la asociación de una visión individualista de los actores y una visión propiamente política de la sociedad. Unos individuos, que buscan sus ventajas racionales, lo que es bueno para ellos, entran en cooperación y constituye la sociedad. Concepción que se sitúa en línea directa con la idea de contrato social, a la que Rawls, efectivamente, se refiere desde el principio de su libro, Teoría de la justicia. La persona, por lo tanto, es definida a la vez como un individuo económico y como una persona política cuya personalidad moral se basa en "un sentido de la justicia y una concepción del bien", en consecuencia en la conciencia de las necesidades de la vida colectiva. De esta concepción se separa la idea que expongo aquí y que es menos política que social, en el sentido de que reemplaza al individuo libre e igual a los otros por el individuo o el grupo comprometidos en relaciones sociales que son siempre relaciones de desigualdad y mando. La acción colectiva no apunta a dar a cada uno lo que se le debe sino ya sea a forzar la posición de los dirigentes, sea a recurrir, en nombre de los dominados, a la idea de igualdad como instrumento de lucha contra la desigualdad. Siendo jerarquizada toda forma de organización social, la justicia apela, en contra de la jerarquía establecida, a un principio moral, podría decirse "natural", de igualdad. En la idea de justicia, como en la de democracia, hay lo que llamé un recurso, y por ende la referencia a un conflicto, de modo que la justicia no descansa sobre un consenso sino sobre un compromiso, constantemente vuelto a cuestionar por los actores sociales o políticos a través de las modificaciones del derecho. Hay en la visión de Rawls una dimensión moral de la que se sabe, desde Tocqueville, que es esencial para la sociedad americana, donde se combina con un individualismo cuya expresión económica es la libre empresa. Interés y justicia se completan, como economía y religión. La historia de la democracia, que fue permanentemente la de movilizaciones y reformas, obliga a reemplazar el tema de la igualdad de posibilidades, que combina de manera vaga individualismo e integración social, por el de la representatividad, es decir de la pluralidad de intereses. El principio, justamente recordado por Rawls, de la pluralidad de los valores en la sociedad moderna, debe ser llevado hasta sus consecuencias sociales, lo que elimina la referencia última a la justicia como estado de equilibrio y consenso. Es por eso que me parece imposible partir de la "posición original" definida por Rawls, es decir de la puesta entre paréntesis de los intereses, los valores, los objetivos de individuos que no son sólo en principio ciudadanos sino actores sociales. El ruido y la furia presentes en la historia de todas las sociedades no pueden ser considerados como extraños a un orden que debería definirse independientemente de las desigualdades y los conflictos sociales o de los movimientos culturales. No hace falta separar el orden político de las relaciones sociales, como lo recuerda Francois Terré al presentar el coloquio "Individuo y justicia social", consagrado en Francia a Rawls.

Una teoría de la democracia y la justicia debe ser política, como lo exige Rawls, pero una teoría de la política no debe estar separada del análisis de las relaciones sociales y de la acción colectiva que persigue valores culturales a través de los conflictos sociales. La democracia establece mediaciones siempre cargadas de reivindicaciones entre un poder,

cuyo reparto es permanentemente no igualitario, y el recurso al derecho natural, que funda, a la vez, la voluntad de libertad e igualdad.

3. La limitación del poder

FCE, México, 2001, págs. 57-78.

Poder espiritual y poder temporal

Ningún principio tiene importancia más central en la idea democrática que la limitación del Estado, que debe respetar los derechos humanos fundamentales. Además, ¿cómo olvidar que el adversario principal de la democracia en nuestro siglo no ha sido la monarquía de derecho divino o la dominación de una oligarquía de hacendados y señores feudales sino el totalitarismo, y que, para combatirlo, nada es más importante que reconocer los límites del poder del Estado? Este sentimiento es tan fuerte que hoy tenemos la tentación de dar mucha menos importancia que en los siglos XVII y XVIII a la idea de soberanía popular ya la de igualdad, tal como la definía Tocqueville. Puesto que las comunidades, estructuradas y jerarquizadas, protegidas por poderosos mecanismos de control social, de todas formas fueron destruidas por la modernización y la descomposición del orden establecido, bajo el peso de cambios acelerados, de tal modo que no es un acto político fundador, el juramento de ingreso en un contrato social, el que destruye el orden tradicional, sino la modernidad, con democracia o sin ella. En todas partes desaparecieron las monarquías tradicionales, las antiguas, las antiguas clases dirigentes y también las formas de autoridad familiares y escolares que inculcaron el respeto por las jerarquías consideradas como naturales. En todas partes los "órdenes" fueron reemplazados por las clases y éstas, a su turno, tal vez por una multiplicidad de grupos de interés. En cambio, sólo una decisión política y un pensamiento moral pueden limitar el poder del Estado cuando la historia tiende a dar un poder creciente a éste en una sociedad en movimiento en la que no sólo es garante de la reproducción del orden socialismo, mucho más, un actor central del cambio, la acumulación y también la redistribución social. La afirmación de la idea democrática, por lo tanto, está mucho más presente en esta limitación forzosamente voluntarista y casi siempre contracorriente de las tendencias de la sociedad moderna que en la ruptura de la autoridad tradicional por Estados que son con más frecuencia autoritarios que democráticos. Nuestra cultura política permitió el nacimiento de la ¿democracia moderna porque descansaba sobre la separación del poder temporal y el poder espiritual mientras que en otras civilizaciones los dos poderes se mantuvieron confundidos, lo que sacralizó al Estado de hecho, encontramos en nuestra herencia, al mismo tiempo, la idea de sagrado y la de trascendencia. La primera unifica lo humano y lo divino, da un sentido simbólico a los objetos y los comportamientos; confunde lo espiritual y lo temporal e incluso quita todo

sentido a su separación. La trascendencia, al contrario, separa lo que lo sagrado une, porque sólo se manifiesta mediante un acontecimiento, una perturbación del orden social, la llegada de un profeta o aun la del hijo de Dios. Sin su intervención, Dios está presente en todas partes, tanto en el orden de las cosas como en el espíritu humano. En cambio, la presencia personal del hijo de Dios en el mundo se para de manera visible el orden de lo espiritual del orden de lo temporal, y permite el desencantamiento del mundo prescrito en la expresión del Evangelio –o al menos en la interpretación amplia que se ha dado de ella: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Nuestra historia moderna sufrió la influencia de esas dos herencias de la religión que Max Weber llamó ascética y hierocrática. Por un lado, la visión sagrada del mundo y el poder hierocrático se transformaron con la secularización en un absolutismo que se atribuyó una legitimidad religiosa. Hubo religión de Estado tanto en los países cristianos como en los islámicos y nuestros reyes fueron taumaturgos, mientras que en el momento de la gran querrela del Papa y el Emperador la Iglesia insistía en el origen indirectamente religioso del poder temporal y en el papel del pueblo en su legitimación. Por el otro lado, la apelación al Dios trascendente se transformó en conciencia del alma, tal como la definió Descartes, en ascetismo en el mundo y luego en derecho natural, antes de intervenir en nuestra sociedad bajo la forma de justicia social y la ética que debe ordenar nuestros actos con respecto a los seres vivos. La religión no puede ser considerada como adversaria de la libertad, no más, por otra parte, que de la razón. Las Iglesias procuraron muy a menudo crear o abogar por una sociedad cristiana –para atenerse al área cristiana-, que Jean Delumeau llamó cristiandad para distinguirla del cristianismo, y esta tendencia vuelve a encontrarse en movimientos a la vez religiosos y políticos de fuere contenido escatológico, como la teología de la liberación. Pero, del lado opuesto, desde Suárez y Las Casas hasta la Vicaría de la Solidaridad chilena, la fe religiosa combatió la arbitrariedad del poder político y definió a los más desfavorecidos y a los perseguidos. El espíritu democrático debe mucho a la experiencia religiosa, al mismo tiempo que, a menudo, tuvo que luchar contra el apoyo que las Iglesias daban a los poderes establecidos.

Los derechos del hombre contra la soberanía popular

La limitación del poder político nació de la alianza de la idea de derecho natural y de la sociedad civil, concebida al principio como la sociedad económica cuyos actores reivindicaban la libertad del emprendimiento, intercambio y expresión de sus ideas. Sin esta libertad “burguesa”, la idea de los derechos fundamentales habría seguido siendo puramente crítica, confundándose con la resistencia ala opresión defendida por la mayoría de los filósofos políticos, de Hobbes a Rousseau; y, sin la defensa de los derechos fundamentales, el espíritu de libre comercio no se había transformado en espíritu democrático. Éste nació de la alianza del espíritu de libertad y del espíritu de igualdad.

El llamamiento a los derechos del hombre marcha en un sentido opuesto al de la filosofía política, que domina el siglo que separa a la *Glorius Revolution* inglesa de la Revolución Francesa y que no quería dar a la política ningún otro fundamento que sí misma. Para este pensamiento, tanto para Rousseau como para Hobbes, el orden político es el orden de la razón, que se opone al orden natural, dominado por los deseos ilimitados de cada uno, o al orden social dominado por la desigualdad y la corrupción. La modernidad consiste, tanto en este dominio como en los otros, en hacer triunfar a la razón, es decir el orden, sobre el

caos, la violencia, el egoísmo. Es convirtiéndose en ciudadano como el individuo accede a la civilización. De todas maneras, este pensamiento liberal "clásico" no inventa la democracia sino el estado nacional, que nació en Inglaterra antes de alcanzar todo su vigor en la Francia del Antiguo Régimen y luego en la de la Revolución. No es con sino contra este racionalismo político, contra este modernismo desorden social, como se formó la idea democrática. Si Inglaterra es la madre de la democracia, y si Francia traicionó con tanta frecuencia, es porque el pensamiento democrático afirmó en Inglaterra la autonomía del individuo y de la sociedad civil, mientras que en Francia triunfaba la búsqueda inversa de un orden racional y de una identificación completa del hombre con el ciudadano y, por consiguiente, de la sociedad con el Estado. La democracia se formó contra el Estado moderno e incluso contra el Estado de derecho, que estuvo más a menudo al servicio de la monarquía absoluta que al de los derechos del hombre. La Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano en 1789 no inaugura el período revolucionario en Francia; es la consumación de una larga tradición, la del dualismo de inspiración agustiniana que había dominado el pensamiento del joven Lucero, como más tarde el de Descartes y, más tarde aún, el de Locke. El 1789 francés es una falla en la historia casi continua del triunfo del Estado, tal como volvió a trazarla Tocqueville en su intento de explicación de la Revolución Francesa a partir de un estudio del antiguo Régimen. Pues la herencia de Locke, que en la Francia de 1789 domina a la de Rousseau, está presente en la idea de derechos del hombre, que domina a la soberanía popular. Pero muy rápidamente este pensamiento democrático será encubierto por la movilización general al servicio de la libertad y la República contra los príncipes, que llevará a Napoleón al poder y que justificará los regímenes modernizadores, nacionalistas y voluntaristas que dominarán la historia del mundo hasta el final de nuestro siglo XX, pero sin conquistar nunca Gran Bretaña, que seguirá siendo, aun durante los días más sombríos de la historia europea, una fortaleza democrática a la que las presiones de la guerra y el peligro no harán desviar de sus instituciones y su espíritu democráticos heredados de 1688.

Así, pues, la idea democrática sufrió una transformación tan profunda que se revirtió: afirmaba la correspondencia de la voluntad individual y la voluntad general, es decir del Estado; hoy defiende la posición contraria y busca proteger las libertades de los individuos y los grupos contra la omnipotencia del Estado. Rousseau, hostil al parlamentarismo inglés, abogaba por "una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes" (*El contrato social*, I, 6). Pero Hans Kelsen critica en *La démocratie*, n.1, p.23. la contradicción que debilita este razonamiento: la idea de contrato social se basa en una voluntad subjetiva, en tanto que la voluntad general no es la voluntad de todos, y menos aún la de la mayoría; es tan objetiva como la conciencia colectiva de la que hablará Durkheim. Nunca hay, por lo tanto, correspondencia entre los individuos y el Estado, y Kelsen denuncia con pasión la noción de pueblo que disfrazaba en términos sociales la unidad del Estado. El aporte del marxismo fue aquí decisivo, ya que el razonamiento de Rousseau suponía la referencia a un individuo aislado, semejante a los otros, universal, en tanto que si se observa la realidad social, se ve que está formada por grupos de interés, categorías y clases sociales, de modo que la vida política está dominada no por la unidad del Estado sino por la pluralidad de los grupos sociales. Kelsen, muy cercano a los socialdemócratas austriacos después de la Primera Guerra Mundial, deduce de ello que los

partidarios son indispensables para la democracia, pero más importante aún es su rechazo del Estado identificado con el pueblo y que recibe así una autoridad sin límites sobre las voluntades individuales.

Republicanos contra demócratas

La democracia inglesa conservó durante mucho tiempo una dimensión aristocrática que la democracia francesa combatió permanentemente, dado que la historia inglesa estuvo dominada por la alianza del pueblo y la aristocracia contra el rey, mientras que la historia de Francia lo estuvo por la alianza inversa del pueblo y el rey —es decir el Estado— contra la aristocracia. La debilidad de la democracia inglesa se situó siempre en el orden social; la de la democracia francesa, en el orden político.

La debilidad de la tradición democrática francesa, presente también en España, en América Latina y de manera menos neta en Italia, país de unidad nacional tardía, proviene de la lucha que debió librar contra un Estado ligado a las fuerzas de mantenimiento y reproducción del orden social, la Iglesia católica en primer lugar. De ahí la importancia de la acción antirreligiosa y anticlerical de la República y el predominio en Francia y en muchos otros países, sobre todo en la época de la Tercera República francesa, de los combates propiamente políticos e ideológicos sobre las reformas sociales. Esto condujo al pensamiento francés a confundir república y democracia, y sobre todo a preferir la alianza de la república y la revolución a la de la democracia y las reformas sociales. Francia es un país cuyos trabajadores recibieron precoz y ampliamente derechos cívicos, pero tardía y parcialmente derechos sociales, por que sólo fue medio siglo después del nacimiento de la democracia industrial en Gran Bretaña y de la legislación laboral en Alemania cuando los obreros franceses recibieron del Frente Popular derechos sociales que, por lo demás, la coyuntura económica e internacional volverá muy pronto caducos. Es preciso subrayar la oposición de estas dos corrientes de ideas y de estos dos tipos de sociedad política, a una de las cuales puede denominarse republicana y a la otra demócrata, retomando la oposición presentada por Régis Debray, que reconocía así que el espíritu republicano, al dar una importancia central a la transformación y la intervención del Estado, se opone al espíritu demócrata que atribuye el papel central a los actores sociales. En ocasiones, en esta época que ya no cree en las revoluciones, es útil recordar la grandeza de los Estados y los ejércitos revolucionarios, pero es más necesario aún, en todo el mundo recordar lo esencial: el Estado movilizador ha sido y es el mayor adversario de la democracia, y quienes lo defiende, sin ignorar que a veces se puede oponer la mediocridad de sus costumbres políticas al heroísmo de los llamados a la movilización popular y nacional, deben afirmar que no hay democracia sin libertad de la sociedad y de los actores sociales y sin reconocimiento por el Estado de su propio papel al servicio de los mismos. Sólo hay democracia cuando el Estado está al servicio no únicamente del país y la nación, sino de los propios actores sociales y de su voluntad de libertad y responsabilidad.

El pensamiento democrático —e incluso su formulación más simple: la defensa de la libre elección de los gobernantes por los gobernados— impone por lo tanto no sólo una anterioridad de los actores sociales sobre el poder político sino la idea de que “los hombres tienen derechos morales contra el Estado”, según la fórmula de Ronald Dworkin (*Taking*

rights seriously, 147). Es preciso escoger entre los dos caminos que, tanto uno como el otro, dicen conducir a la democracia. De un lado, el que acaba de señalarse y que subordina la política y el derecho a unos principios que constituyen un derecho natural; del otro, el que llama democrático al régimen que asegura la mayor participación posible al conjunto del pueblo y que elimina el poder de las minorías dirigentes. Pero, ¿no sería mejor llamar revolucionario a este poder popular? Es cierto que está guiado por una aspiración democrática, pero no es suficiente definir a la democracia por el respeto a la voluntad general; la democracia necesita un principio de defensa contra la arbitrariedad del poder. Principio de doble faz: se llama libertad cuando insiste sobre la limitación del poder del Estado e igualdad cuando define más directamente un principio de resistencia al reparto desigual de los recursos económicos y políticos. Es cierto que no basta un sistema político que permita la resistencia al Estado para que sea democrático; la limitación del poder no es más que uno de los principios constitutivos de la democracia, pero se trata de uno de sus componentes indispensables. Si el hombre no es más que ciudadano, ya no hay límite infranqueable para el poder del Estado, y si no se lo define más que por su pertenencia comunitaria, tampoco es susceptible de oponer resistencia a la tiranía. Sólo la idea de los derechos fundamentales, a los que se llamó naturales para subrayar su universalidad, aparece como un principio absoluto de resistencia a un poder estatal que se vuelve cada vez más total.

Doble autonomía del sistema político

La idea de democracia se opone a la idea de revolución porque ésta da todo el poder al Estado para transformar la sociedad. Para fundar la democracia es preciso, al contrario, distinguir al Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Si se confunden el Estado y la sociedad política, uno se ve llevado rápidamente a subordinar la multiplicidad de los intereses sociales a la acción unificadora del Estado. Inversamente, si se confunden la sociedad política y la sociedad civil, ya no se ve como puede crearse un orden político y jurídico que no sea la mera reproducción de los intereses económicos dominantes. Esta confusión puede también hacer que recaiga únicamente en el Estado la responsabilidad de asegurar la unidad de gestión de la sociedad. En todos los casos, ya no queda espacio para la democracia. Ésta concierne a la sociedad política, pero se define a la vez por la autonomía de la misma y por su papel de mediación entre el Estado y la sociedad civil. El enfrentamiento directo, sin intermediarios, del Estado y la sociedad civil conduce a la victoria de uno o de la otra, pero nunca a la democracia.

La separación del Estado, el sistema político y la sociedad civil obliga a definir el orden político como una mediación entre el Estado y la sociedad civil, como lo hace Hans Kelsen, que habla de la "formación de la voluntad estatal directriz mediante un órgano colegiado elegido por el pueblo y que toma sus decisiones por mayoría" (*La démocratie*, 38). Este papel mediador de la democracia prohíbe definirla por un principio central o por una "idea", y obliga a comprenderla como la combinación de varios elementos que definen sus relaciones con el Estado y la sociedad civil.

El vocabulario de la vida pública genera aquí más confusión que claridad, ya que las mismas palabras designan de un país al otro, realidades muy diferentes. En consecuencia,

entiendo aquí por Estado los poderes que elaboran y defienden la unidad de la sociedad nacional frente a las amenazas y los problemas exteriores o interiores, también frente a su pasado y su porvenir, por ende frente a su continuidad histórica. Es más que un poder ejecutivo: es también la administración. El sistema político tiene una función deferente, que es elaborar la unidad a partir de la diversidad y, por consiguiente, subordinar la unidad a partir de la diversidad y, por consiguiente, subordinar la unidad a las relaciones de fuerza que existen en el plano de la sociedad civil, reconociendo el papel de los partidos políticos que se interponen entre los grupos de interés o las clases y el Estado. El sistema jurídico forma parte del Estado en algunos países, como Francia; en otros, como Estados Unidos, es parte de la sociedad política, pues los jueces hacen la ley. La sociedad civil no se reduce a intereses económicos; es el dominio de los actores sociales que se orientan al mismo tiempo por valores culturales y por relaciones sociales a menudo conflictivas. Reconocer la autonomía de la sociedad civil, como lo hicieron antes que los demás los británicos y los holandeses, es la condición primera de la democracia, ya que es la separación de la sociedad civil y el Estado la que permite la creación de la sociedad política. La democracia, repitémoslo, afirma la autonomía del sistema político pero también su capacidad de establecer relaciones con los otros dos niveles de la vida pública, de manera que en último análisis sea la sociedad civil la que legitime al Estado. La democracia no significa el poder del pueblo, expresión tan confusa que se la puede interpretar en todos los sentidos y hasta para legitimar regímenes autoritarios y represivos; lo que significa es que la lógica que desciende del Estado hacia el sistema político y luego hacia la sociedad civil es sustituida por una lógica que va de abajo hacia arriba, de la sociedad civil al sistema político y de allí al Estado; lo que no quita su autonomía ni al Estado ni al sistema político. Un gobierno nacional o local que estuviera al servicio directo de la opinión pública tendría efectos deplorables. Es responsabilidad del Estado defender el largo plazo contra el corto plazo, como lo es defender la memoria colectiva, proteger a las minorías o alentar la creación cultural, aun cuando ésta no corresponda a las demandas del gran público. Es asimismo necesario que los partidos no correspondan directamente a las clases sociales o a otros grupos de interés. Los grandes partidos populares de masas han sido en casi todas partes amenazas para la democracia más que sus defensores. Una de las fortalezas de la democracia americana es haber mantenido una gran separación entre la sociedad civil y el sistema político. Fortaleció el poder de los "representantes del pueblo" frente al Estado pero también frente a la sociedad. El sistema político y, en particular, su institución central, el Parlamento, no deben tener como función principal colaborar en el manejo del país o ser un vivero en el cual se forman los hombres de Estado. Su papel principal debe ser hacer y modificar la ley para que ésta corresponda al estado de la opinión pública y de los intereses. El sistema político debe extraer principios de unidad a partir de la diversidad de los actores sociales; LO hace a veces invocando los intereses del Estado, y otras, al contrario, elaborando compromisos u organizando alianzas entre grupos de interés diferentes. Expresiones como "democracia popular" o "democracia plebiscitaria" no tienen ningún sentido. La democracia es una mediación institucional entre el Estado y la sociedad cuya libertad descansa sobre la soberanía nacional.

Este papel de conexión requiere la autonomía del sistema político y jurídico. El desarrollo de la democracia puede ser analizado como la conquista siempre difícil y amenazada de esta autonomía frente al Estado y en relación con la sociedad civil. No significa contradecir de antemano el tema de la representatividad social de los actores políticos el hecho de

subrayar que éstos no son sólo los representantes de circunscripciones y grupos de interés, que son más aún que los representantes del pueblo, ya que esta palabra no designa sino el equivalente social del Estado y la nación, nociones claramente políticas; son los creadores de la ley y de las decisiones que se aplican en el territorio nacional. La opinión pública emite un juicio desfavorable sobre los personajes políticos que aparecen como defensores de intereses particulares. Cuando un partido político, como Verdes en Alemania, reduce de manera extrema la autonomía de sus elegidos, dándoles mandatos imperativos que hacen de ellos delegados más que representantes, e impone una rotación rápida de la labor parlamentaria entre los elegidos de una lista, demuestra sobre todo su incapacidad para transformar un movimiento social en fuerza política y se expone así a tensiones internas, muy pronto insostenibles, entre "fundamentalistas" y "realistas".

Pero es en otro lado, el de las relaciones entre el sistema político y el Estado, donde las fronteras son más difíciles de trazar. Al punto que en muchos países, en especial de tradición republicana a la francesa, la distinción de esas dos nociones es difícil de comprender y de admitir. En Francia, un parlamentario es a menudo el alcalde de una ciudad importante y aspira a ser ministro. Es aquí donde el presidencialismo a la americana tiene grandes ventajas: hace de los parlamentarios unos legisladores, cuando en Francia la casi totalidad de las leyes votadas por el Parlamento tienen un origen gubernamental y una fuerte proporción de las mismas no es más que una puesta en concordancia de la legislación nacional con las directivas europeas. ¿Cómo distinguir claramente, en tales condiciones, el sistema político del Estado? Sin embargo, es necesario hacerlo para que exista la democracia, y si ésta parece débil en tantos países occidentales, es en gran parte porque esta separación no se concibe con claridad, en los tiempos de la ideología republicana triunfante, los actores y los pensadores políticos podían pensar que el gobierno de un país era la expresión de su vida social y de su pensamiento político; se trataba, sin embargo, de una ilusión, y los enfrentamientos belicosos, directos e indirectos, eran bastante visibles para hacer irrealista una concepción puramente jurídica y social del gobierno. Es en una ilusión más peligrosa aún donde caen quienes ven en la construcción europea la superación de los intereses nacionales y de los enfrentamientos entre los Estados nación y manifiestan ideas pacifistas, aceptadas con tanta más facilidad porque hacen referencia a amenazas que ya casi no existen, como el riesgo de conflictos entre los Estados de Europa Occidental. Pero la Europa en formación se topa con las responsabilidades de un Estado y, si no las asume, se mostrará impotente.

Los sistemas políticos nacionales europeos están debilitados. Por un lado, vastas competencias han sido transferidas a Bruselas; por el otro, se forman grupos de interés y de presión de todos los órdenes que, o no esperan nada del sistema político y se apoyan únicamente en los medios, o ejercen una presión directa sobre las instituciones europeas. La globalización de la economía puede entrañar un particularismo extremo de las demandas sociales y culturales, debilitando así el sistema político y el Estado. La democracia sólo sobrevivirá y se fortalecerá en los países europeos donde nació si se constituye un Estado europeo y se reconoce la autonomía de los sistemas políticos nacionales en relación con él. En este sentido, las resistencias, en principio danesas, a la ratificación del Tratado de Maastrich tuvieron efectos positivos, ya que este tratado muy explícito en lo que se refiere a la creación de una moneda común, sigue siendo vago en materia de políticas sociales y silencioso sobre el reparto de las responsabilidades entre el nivel europeo y el nivel nacional. En Estados Unidos, a la inversa, la caída del presidente Bush, que se consagraba a la política internacional, y el triunfo de su adversario

demócrata Clinton se explican antes que nada por el éxito de la política del *meaning*, elaborada por Michael Lerner, que responde a la voluntad de los electores de volver a dar vida a un sistema político marginado por la importancia preponderante del papel del Estado americano en el plano mundial a expensas de la defensa de los intereses directos de la población y, en especial, de quienes sufren el desempleo y las insuficiencias del sistema de protección social. Después de la desaparición de la Unión Soviética, el problema más grave de Rusia ha sido la ausencia de sistema político, mientras que en Polonia, en Hungría y hasta en la Ex Checoslovaquia ese sistema se reconstituyó y ya ha demostrado, en particular Polonia, su capacidad para responder a las demandas sociales y por consiguiente para colmar la brecha que se había producido entre una economía brutalmente abierta a las leyes del mercado y una población arrebatada por un nacionalismo y un populismo defensivos. Se verá que es también la debilidad del sistema político la que se encuentra en el origen de la fragilidad de muchos países de América Latina, de México a Perú y Venezuela, en tanto que su solidez contribuye al éxito de Chile en todos los dominios y en Brasil el sistema político no fue arrastrado a la crisis del Estado.

La separación de la sociedad civil, la sociedad política y el Estado es una condición central para la formación de la democracia. Ésta sólo existe si se reconocen las lógicas propias de la sociedad civil y el Estado, lógicas distintas y a menudo hasta opuestas, y si existe, para manejar sus dificultosas relaciones, un sistema político autónomo tanto frente a una como al otro. Lo que recuerda que la democracia no es un modo de existencia de la sociedad en su totalidad, sino verdaderamente la sociedad política y, al mismo tiempo, que el carácter democrático de la sociedad política y, al mismo tiempo, que el carácter democrático de la sociedad política depende de las relaciones de ésta con la sociedad civil y con el Estado. Relaciones de doble dependencia, lo que se opone a la concepción hegemónica del sistema político defendida por los partidarios del contrato social; pero también relaciones de autonomía que dan a las instituciones políticas un papel que supera con mucho el de un honrado corredor y que hacen de ellas el elemento central de integración de la sociedad y el mantenimiento del orden público. Las teorías funcionalistas describieron sociedades formadas por instituciones que concurren en su totalidad a la integración del conjunto, lo que daba un papel integrador tan importante a la familia y a la escuela, a las costumbres y a la religión, como a las instituciones políticas. Al contrario, ni el Estado ni la sociedad civil tienen como objetivo principal la integración de la sociedad. El Estado "hace la guerra", es decir responde ante todo a la situación internacional del país; la sociedad civil, por su lado, está dominada por las relaciones sociales, hechas de conflictos, cooperación o negociación. Sólo el sistema político tiene como tarea hacer funcionar a la sociedad en su conjunto, combinando la pluralidad de los intereses con la unidad de la ley y estableciendo relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

La limitación del poder del Estado se adquiere, por ende, con dos condiciones: el reconocimiento de la sociedad política y su automatización, a la vez tanto con respecto al Estado como a la sociedad civil con la cual durante mucho tiempo se la había confundido y una de cuyas funciones, en el análisis de Talcot Parsons, se suponía que cumplía: la definición de los objetivos. Este análisis conduce a desconfiar de los llamados a la democratización del Estado o de la sociedad. Por sí mismo, el Estado no es democrático, ya que su función principal es defender la unidad y la fuerza de la sociedad nacional, al mismo tiempo frente a los Estados extranjeros y a los cambios históricos más largos. El

Estado tiene un papel internacional y un papel de defensa de la memoria colectiva, a la vez que de previsión o de planificación a largo plazo. Ninguna de estas funciones fundamentales exige por sí misma la democracia. De igual modo, los actores y los movimientos sociales que animan a la sociedad civil no actúan naturalmente de manera democrática, aunque un sistema político sólo puede ser democrático si representa los intereses de los actores sociales. Es el sistema político el lugar de la democracia.

Los límites del liberalismo

El pensamiento liberal, al rechazar que el Estado se identifique con una creencia religiosa o con cualquier otro sistema de valores que esté fuera del alcance de la soberanía popular, se identifica con la democracia. Su desconfianza con respecto al Estado, a las ideologías y a las grandes movilizaciones populares, a lo que Ralf Dahrendorf llamó con desprecio el "gran baño turco de los sentimientos populares" (*Réflexions sur la révolution en Europe, 17*), tuvo tan frecuentemente y tan dramáticamente justificada que es preciso reconocerle un lugar dentro del pensamiento democrático. Incluso hasta el punto de que hablar de una democracia antiliberal es una expresión contradictoria que designa mucho más a un régimen autoritario que a un tipo particular de democracia. Pero liberalismo y democracia, a pesar de todo, no son sinónimos. Si bien no hay democracia que no sea liberal, hay muchos regímenes liberales que no son democráticos. Pues el liberalismo sacrifica todo a una sola dimensión de la democracia: la limitación del poder, y lo hace en nombre de una concepción que amenaza a la idea democrática en la misma medida que la protege.

El pensamiento liberal se basa en la desconfianza con respecto a los valores y las formas de autoridad que los hacen respetar. Separa el orden de la razón impersonal, que debe ser el de la vida pública y que es también el de la vida privada. No cree en la existencia de actores sociales definidos a la vez por unos valores y unas relaciones sociales. Cree en los intereses y en las preferencias privadas y procura dejarles el mayor espacio posible, sin atentar contra los intereses y las preferencias de los demás. Quiere dar "a cada grupo humano suficiente espacio para que realice sus propios fines particulares y únicos sin interferir demasiado con los fines de los otros", dice Isaiah Berlin. Pero, para que esta conciliación de los fines sea posible, es preciso que cada uno de éstos renuncie a su pretensión a lo absoluto, es decir que deje de ser una creencia y se limite a ser, ya un interés, ya un gusto o una opinión que no podrían pretender imponerse a los otros. Lo que implica una imagen de la vida social de la que son excluidos a la vez las creencias y los conflictos sociales fundamentales y, por consiguiente, la idea misma de poder. La sociedad ideal es concebida como un mercado, lo que por otra parte no excluye la intervención de la ley y el Estado, pero para hacer respetar las reglas del juego, la honestidad de las transacciones y la libertad de expresión y acción de cada uno.

El pensamiento liberal establece una separación lo más completa posible entre la subjetividad y la vida pública y, más concretamente, entre las demandas personales y la razón que debe gobernar los intereses sociales. La concepción liberal de la democracia se limita a garantizar la libre elección de los gobernantes, si preocuparse por el contenido de la acción de éstos. Lo que Ralf Dahrendorf, luego de tantos otros pensadores liberales, en especial británicos, dice en términos claros: "lo importante es controlar y equilibrar a los grupos dirigentes y reemplazarlos de tiempo en tiempo por medios específicos, tal como

las elecciones" (p.17). pero, ¿a qué obedece la legitimidad de esos grupos dirigentes? Aquí, los liberales hacen valer la competencia y la preocupación por el bien público; sus adversarios destacan, más bien, el poder del capital, económico o cultural, en la selección de los dirigentes. Las dos interpretaciones son menos opuestas de lo que parece y los liberales no vacilaron en afirmar que la holgura y la propiedad, tanto como la educación, son indispensables para elevarse a la preocupación por el bien público y a una acción racional. El elitismo liberal admite con soltura que los *gentlemen* tengan los gustos más extraños y más libremente expresados; desconfía, en cambio, de las pasiones populares. Como todas las formas de racionalismo, se funda sobre la oposición de la razón y las pasiones, y por lo tanto de la elite razonable y las categorías dominadas por sus pasiones, mujeres lo mismo que clases populares o pueblos colonizados, que deben permanecer sometidos al magisterio de la *sanio pars*. Al descartar toda representatividad de los elegidos con referencia a actores y movimientos sociales, al negar de hecho la existencia de un dominio social, ya que no reconoce más que la organización política de intereses, el pensamiento liberal se condenó a tener únicamente una importancia práctica muy limitada, en tanto su importancia crítica ha sido y sigue siendo considerable. El liberalismo es un elemento permanente del pensamiento democrático; pero no es más que una zona intermedia e inestable entre fuerzas políticas opuestas cuando éstas tienen una fuerte definición "social", en particular en términos de clases sociales y grupos de interés. El liberalismo combatió a las monarquías absolutas pero, después de la caída de éstas, fue prontamente combatido por los movimientos populares. En las sociedades contemporáneas, su lugar se reduce cada vez más. ¿Cómo defender su agnosticismo cuando los nacionalismos y las creencias religiosas levantan a una gran parte del mundo? Y en los países dominados por la economía de mercado, ¿cómo impedir que los gustos y los intereses privados fragmenten la sociedad en una serie de comunidades cerradas sobre sí mismas y que sólo estén unidas por un mercado sometido a la dominación de intereses financieros que ya no están encuadrados por ningún control político? ¿Se puede todavía llamar libera a una sociedad barrida por las olas de la especulación, dominada por los imperios financieros, manipulada por los encantos perversos de un consumo masivo que privilegia las demandas individuales mercantiles sobre los consumos colectivos y sobre el deseo de justicia e igualdad? Ni el *Welfare State* ni los nuevos nacionalismos se reconocen en la concepción liberal de la sociedad. Y la sociología opone a la separación liberal de los intereses privados y la regulación pública la imagen más fuerte de una sociedad orientada a la vez por aspiraciones culturales y por conflictos sociales cuya combinación constituye los actores sociales y, en especial, los movimientos sociales, figuras del análisis y de la acción de las que el pensamiento liberal procuró desembarazarse en vano.

El pensamiento liberal preparó la democracia al criticar el poder autocrático, pero también se opuso a ella y la combatió, antes de que el desencantamiento de los totalitarismos aproximara pensamiento liberal y pensamiento democrático, que de hecho siempre conservaron su independencia mutua a través de sus relaciones cambiantes. Después de la Revolución Francesa, el pensamiento liberal asumió un tono cada vez más conservador ya en Tocqueville cuando reacciona con violencia ante las jornadas revolucionarias de 1848, de manera más sistemática en Taine y con una forma al principio bastante dura y después aparentemente más moderada en Mosca. La traducción americana de sus *Elementos de ciencia política* denominó *ruling class* lo que él había llamado clase política, cuyo análisis dominaba la edición aumentada de su libro en 1923. Esta separación de lo político y lo

económico crea una barrera social entre quienes son aptos y quienes son ineptos para gobernar. Barrera que podía parecer casi insuperable en el sur de Italia del que Mosca era originario, que era muy elevada en Gran Bretaña y Francia y menos visible en Estados Unidos, aunque Harvard y Cale hayan proporcionado durante mucho tiempo a ese país una gran parte de sus dirigentes. Este racionalismo liberal prolonga la tradición maquiavélica, ya que da prioridad al problema de la gobernabilidad sobre el de la representatividad.

Pero a fines del siglo XIX ya no son el comercio o la ley los que aparecen como lo principios de formación de los agrupamientos sociales que Mosca llama tipos sociales, sino el nacionalismo; y es más fácil que los pensamientos que dan prioridad a la unidad de los conjuntos sociales sobre sus relaciones internas se vuelvan nacionalistas antes que se conviertan a la idea, más social que política, de la lucha de clases. La prioridad dada a lo político llevó a veces en su seno el espíritu de libertad; pero, también a menudo, alimentó a regímenes autoritarios rechazando lo que divide en nombre de lo que une. El ascenso del nacionalismo da un abundante testimonio de ello.

A comienzos del siglo XX, la explosión de los movimientos revolucionarios, que condujeron a la revolución de Rusia y Hungría, a los intentos de gobierno revolucionario en Alemania y a la gran crisis social de 1920 en Italia, que contribuirá a desencadenar la reacción fascista, transformó ese maquiavelismo liberal en maquiavelismo reaccionario. Mosca, cuya orientación contra revolucionaria destaca con claridad Norberto Bobbio, apoyó como Michels, al fascismo mussoliniano, pero se trata de un apoyo liberal. El joven Mosca aceptaba la brutal oposición de Spencer entre sociedad militar y sociedad industrial, a las que él llamaba feudal y burocrática pero, en su madurez, se mostró favorable a una combinación de democracia y liberalismo. Esta posición, en apariencia de un justo medio, es en realidad antidemocrática, aunque más no sea por la definición misma que Mosca da de la democracia, la de un régimen donde el ingreso en la elite dirigente es abierto. Si la democracia se define por el origen social de los gobernantes, está muy lejos de ser el gobierno del pueblo, y Mosca, como muchos liberales desde Rousseau, considera contradictorio imaginar un régimen en el que sea el mayor número el que gobierne y la minoría quien obedezca.

La idea democrática se desarrolló sólo después de que este corte, a la vez social y político, de la sociedad en dos niveles (que pueden ilustrarse mediante la oposición entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos) hubiera sido encubierto por el sufragio universal, introducido en primer lugar en Francia 1848, y luego cuando el funcionamiento de las instituciones políticas se vinculó a la satisfacción de las demandas populares, porque éstas apelaban, en contra de los intereses dominantes, a la racionalidad técnica y económica durante tanto tiempo utilizada contra ellas. Es el movimiento obrero el que asegurará bases sólidas a la democracia, aun cuando la ideología socialista (pero no el movimiento obrero) contribuyó a instaurar dictaduras del proletariado antidemocráticas. El pensamiento democrático está tan lejos de la ideología liberal como de la ideología revolucionaria.

En el mundo contemporáneo, dominado por un lado por el Estado providencial, y por el otro por regímenes nacionalistas o autoritarios, el pensamiento liberal no puede contentarse con una concepción negativa de la libertad. Seguimos aquí a Isaiah Berlin, ya que su nombre está unido a la oposición de las dos concepciones de la libertad. Afirma en primer lugar que el mundo moderno ya no cree en las verdades eternas y en la naturaleza

intemporal del hombre, a diferencia de los racionalistas de la Ilustración. Ve incluso en un racionalismo sistemático la fuente de las utopías que siempre han sido peligrosas para la democracia. Numerosas en Grecia y en el período clásico del mundo moderno, asumieron nuevas formas con el racionalismo historicista de Hegel y Marx: en todas las épocas, postularon la existencia de una sociedad perfecta, por ende inmóvil, ucrónica lo mismo que utópica, lo que no dejaba ningún espacio para un debate político abierto. Para Berlín, es la ruptura de esta filosofía de las Luces demasiado orgullosa, bajo el peso del Sturm und Drang y luego del romanticismo y la filosofía alemana de Herder a Fichte, lo que posibilitó la creación de una sociedad abierta imponiendo el pluralismo de los valores. Fue la apelación a la especificidad –*Eigentümlichkeit*– de cada cultura lo que permitió que una política del sujeto, de su autenticidad y su creatividad, reemplazara los ideales autoritariamente racionalistas del despotismo ilustrado. Este punto de partida original parecerá paradójico a algunos: a tal punto se repitió que el racionalismo permitirá la comunicación entre todos, mientras que la apelación a la especificidad cultural encerraba a cada uno en una cultura nacional y un momento de la historia, un *Volksgeist* y un *Zeitgeist*; pero Isaiah Berlin enfrenta directamente estas aparentes contradicciones. ¿Cómo, a partir de ese pluralismo cultural, puede el mundo moderno fundar la libertad y evitar caer en el nacionalismo que puede llegar hasta las formas más extremas? Ante estas preguntas, a las que nadie puede escapar, es preciso responder que la libertad es amenazada por todas las concepciones que identifican al individuo con el conjunto natural o histórico al cual, como suele decirse, pertenece, pues el papel del Estado es entonces liberar a una nación o una clase y, a causa de ello, hacer al individuo esclavo de estas colectividades o hasta de la voluntad general concebida por Rousseau. Isaiah Berlin, al subrayar el papel positivo del pluralismo cultural, combate al mismo tiempo la omnipotencia de un Estado que se identifica con una comunidad o un momento de la historia. Una vez librado este combate, podemos combatir con él contra la tiranía de la mayoría, es decir defender al sujeto personal, innovador, contra la opinión dominante y los intereses establecidos. Estamos lejos aquí de la oposición falsamente clara entre libertad negativa y libertad positiva, *freedom from* y *freedom to*, como dicen los ingleses. Es preciso, antes bien, hablar de dos liberaciones, de dos libertades negativas, de las cuales una se libera del Estado y la otra de las pertenencias sociales. Es solamente entonces cuando la apelación al sujeto desemboca en la libertad y no en un comunitarismo represivo.

Este camino sinuoso de libertad moderna, que se aleja del racionalismo pero está constantemente amenazada por el nacionalismo o la ideología de clase, es tan difícil de seguir que un liberal como Isaiah Berlin tiene la tentación permanente de volver al racionalismo universalista del que había partido. Lo que también le permitiría dar un sentido simple a la libertad negativa, que se opondría al poder que habla en nombre de la naturaleza o la historia. Pero su itinerario es más interesante. Revela que la libertad positiva, que seguramente pudo hacer nacer dictaduras populares, se define también de manera "libertaria", como defensa de los derechos del hombre tanto contra la sociedad como contra el Estado. La libertad de los modernos no se reduce a un individualismo ampliamente ilusorio; rompe con la integración platónica del individuo en el orden natural y social y se pone al servicio del sujeto personal, a través de un pluralismo social y cultural que puede destruirla pero que es también la condición de su afirmación.

La fuerza del liberalismo en la actualidad proviene sobre todo del hecho de que la democracia ha sido violentamente atacada en nuestro siglo por los regímenes totalitarios o autoritarios. Si esos Estados hablaron en nombre de una cultura, dirigieron la economía, impusieron una ideología y a veces hasta se presentaron como el brazo armado de una religión, ¿la defensa de la democracia no impone rechazar todo poder hegemónico y por consiguiente reconocer la separación completa de los diversos dominios de la vida social, la religión, la política, la economía, la educación, la vida nacional, la familia, el arte, etc.? Mientras que el pensamiento democrático combatió sobre todo la concentración de la riqueza o del poder, Michael Walzer afirma que esta obra no podría ser realizada más que por un Estado tan poderoso que impusiera su hegemonía a toda la sociedad, y que por lo tanto es preciso ponerse como meta principal reconocer y hacer respetar la autonomía de cada esfera de la vida social, procurando al mismo tiempo limitar las diferencias en el interior de cada una de ellas. "Ningún bien social X debería ser entregado a hombres y mujeres que poseen otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en consideración la significación de X" (*Spheres of justice*, 20). La lucha democrática más eficaz es la que se opone al hecho de que quienes poseen la riqueza posean también el poder. Razonamiento que se apoya en la tesis sociológica clásica de la diferenciación creciente de los subsistemas sociales en las sociedades modernas, por ente de la descomposición de los sistemas holistas y del reconocimiento de la autonomía de las esferas del arte, la economía, la religión, etc.

Pero esta concepción, que recuerda la idea de la extinción (*witherin away*) del Estado, defendida por los liberales y por Marx en el siglo XIX, es difícil de aceptar: tanto la contradicen las prácticas políticas, en especial en las democracias. En prior lugar, llevaría a definir la esfera de lo político como la de la palabra, la seducción y la acumulación de los recursos propiamente políticos que son los votos y las alianzas políticas. Lo que da una imagen de la política que corresponde más al sistema parlamentarista del siglo XIX que a la realidad de los Estados contemporáneos. Esto lleva a Walzer, cercano en esto a Habermas, a ver en la política un mundo de argumentación, por lo tanto de pensamiento racional, que pone en comunicación unas visiones subjetivas. Concepción que descansa sobre una separación demasiado completa del sistema político en relación con el Estado, por un lado, y con los actores y las relaciones sociales por el otro. El análisis de Walzer y de muchos otros liberales sólo puede ser aceptado como el análisis de una sola de las vertientes de la vida política democrática. Indudablemente, no hay democracia allí donde reina el Estado total, absoluto; pero tampoco la hay si no se expresa la soberanía popular y la ley de la mayoría, es decir retomando los términos de Walzer (p.304), si la democracia no se define como "*la manera política de asignar el poder*", lo que ubica a la política por encima de las actividades particulares en vez de hacer de ella una *techné* específica, como lo quería Platón, y, por consiguiente, le da un papel unificador. ¿No es lo que muestran las democracias contemporáneas que intervienen en el reparto del ingreso nacional mediante los impuestos y los sistemas de seguridad social, que ayudan a las organizaciones sindicales, protegen a las minorías, hacen que las reglas del derecho evolucionen de acuerdo con las demandas de la opinión pública, en una palabra, que aseguran, si no la integración, al menos sí la interdependencia de las diversas esferas de la vida social? Lo que nos recuerda que el tema de la limitación del poder y el de la ciudadanía son igualmente indispensables para la existencia de la democracia.

No procuremos nunca oponer enteramente liberalismo y democracia; es éste quien sería la víctima principal de una oposición tan artificial. Norberto Bobbio tiene razón cuando piensa que "la desconfianza y la ignorancia recíproca de las dos culturas, me refiero a la cultura liberal y la cultura socialista, están desapareciendo" (*El futuro de la democracia*, 118). También el presente artículo se esfuerza por superar esta oposición defendiendo al sistema político liberal contra las amenazas autoritarias, pero anhelando igualmente intervenciones voluntarias del Estado, empujado por las fuerzas sociales, contra un liberalismo económico que puede conducir a la dualización creciente de la sociedad.

4. Representatividad de los actores políticos

FCE, México, 2001, págs. 79-97.

No hay democracia que no sea representativa, y la libre elección de los gobernantes por los gobernados estaría vacía de sentido si éstos no fueran capaces de expresar demandas, reacciones o protestas formadas en la "sociedad civil". Pero, ¿en qué condiciones los agentes políticos representan los intereses y los proyectos de los actores sociales?

Actores sociales y agentes políticos

Si los intereses son múltiples y diversos, si, en el límite, cada elector tiene una serie de demandas particulares referentes a sus actividades profesionales o familiares, la educación de sus hijos, su seguridad, etc., es imposible definir una política que sea representativa de los intereses de la mayoría o de cierto número de minorías importantes y activas. Para que haya representatividad, es preciso que exista una fuerte agregación de las demandas provenientes de individuos y de sectores de la vida social muy diversos. Para que la democracia tenga bases sociales muy sólidas, habría que llevar ese principio al extremo, lograr una correspondencia entre demandas sociales y ofertas políticas, o más simplemente entre categorías sociales y partidos políticos. Si nos alejamos de esta situación y si los partidos políticos son coaliciones de grupos de interés, algunos de ellos, aun cuando sean muy minoritarios, serán capaces de hacer inclinar la balanza hacia uno u otro lado de adquirir por lo tanto una influencia sin relación con su importancia objetiva. Es por eso que la democracia nunca es más fuerte que cuando se asienta sobre una oposición social de alcance general –por ejemplo sobre lo que la tradición occidental llamó lucha de clases– combinada con la aceptación de la libertad política.

Así como la voluntad de derribar el poder por la fuerza, de eliminar a las minorías consideradas como antisociales y de afirmar el triunfo de un pueblo reunificado conduce directamente a unos regímenes autoritarios, del mismo modo la existencia de un conflicto general entre actores sociales constituye la base más sólida de la democracia. Fue en el país

en el que las clases sociales y sus conflictos eran más marcados, Gran Bretaña, donde la democracia alcanzó sus formas más estables, y la socialdemocracia de Europa del Norte hizo triunfar el espíritu democrático mediante el conflicto abierto de un partido obrero y un partido burgués, para utilizar el lenguaje de los suecos. En cambio, allí donde el Estado y no la clase dirigente fue el principal agente de la modernización económica pero también del mantenimiento de las jerarquías sociales, como en los países latinos de Europa y así mismo en América Latina, la democracia siempre fue débil y a menudo la desbordó una acción propiamente política más o menos revolucionaria que daba prioridad a la toma del poder sobre la transformación de las relaciones sociales de producción.

En esta situación extrema de agregación de las demandas sociales, el debate político se concentra en la oposición de dos partidos. Éstos no tienen forzosamente una definición de clase, como en los casos que acaban de mencionarse. Uno de ellos puede representar al grupo social y cultural central y otro a un conjunto de minorías constituidas por la inmigración, como fue el caso de Estados Unidos, pero lo es menos hoy en día. En la mayor parte de los países, sin embargo, la simplificación de la vida política no se llevó tan lejos y las alianzas deben efectuarse entre fuerzas políticas que corresponden, a la vez, a categorías sociales y concepciones políticas diferentes. Esta complejidad de la representación política aumenta a medida que crece el predominio del Estado sobre la vida social, pues ésta se encuentra fragmentada frente a un Estado del que depende una débil capacidad de acción autónoma. Es así como Francia conoció con frecuencia tres derechas, según el análisis de René Rémond, y por lo menos dos izquierdas, después del estallido en 1920 del partido socialista como consecuencia de la revolución soviética a la que adhirió la mayoría del partido, mientras que la minoría se negaba a afiliarse a la Tercera Internacional. Naturalmente, el sistema electoral tiene efectos directos sobre la cantidad de partidos, pero ¿no es también porque la sociedad inglesa, desde fines del siglo XIX, estuvo dominada por el enfrentamiento de los *gentleman* y la *working class* en Gran Bretaña se mantuvo fiel al sistema mayoritario uninominal de una sola vuelta?

La segunda condición de la representatividad de los actores políticos se deriva de la primera. Es preciso que las categorías sociales sean capaces de organización autónoma en el nivel mismo de la vida social, en consecuencia por encima de la vida política. En la tradición occidental, esta autonomía se realizó de manera más visible. El sindicalismo, en la tradición social demócrata, dirigió la formación de los partidos laboristas o socialistas que representan su brazo político, como lo afirmó explícitamente, en particular, el caso de Labour Party inglés, colocado bajo la dependencia de los sindicatos integrados en el Trade Union Congress (TUC). Los lazos de la central sindical Liga Obrera (LO) con el partido socialdemócrata en Suecia son de la misma naturaleza. La situación es apenas diferente en Italia y España, donde las confederaciones sindicales están vinculadas cada una a un partido político, al menos hasta una fecha reciente en España, donde la Unión General de Trabajadores (UGT) entró en conflicto con el partido socialista en el poder, el Partido Socialista obrero España (PSOE). En Francia, los lazos de la Confederación General de Trabajadores (CGT) y el partido comunista son muy estrechos y los sindicalizados de la Confederación Francesa Democrática del trabajo (CFDT) se sienten con frecuencia muy próximos al partido socialista. En cambio, el sindicato Fuerza Obrera (FO), cuyos vínculos con el partido socialista fueron muy fuertes, recoge también una proporción notable de electores de los partidos de derecha y de los militantes de extrema izquierda. Del lado

patronal, las organizaciones profesionales desempeñan un papel análogo, reforzado por los vínculos más directos que se establecen entre los gobernantes y los dirigentes económicos más importantes. Si, al contrario, la integración de las demandas sociales no se opera más que en el plano político, ¿cómo puede hablarse de democracia representativa? En ese caso, nos acercáramos peligrosamente a lo contrario de la democracia, a la sociedad política de masas. Los lazos entre la vida social y la vida política no son únicamente directos; pasan también por mediadores, asociaciones, clubes, diarios y revistas, grupos intelectuales, que orientan las elecciones políticas y, paralelamente, contribuyen a formar la oferta de los partidos políticos en numerosos dominios de la vida social.

La crisis de la representación política

En muchos países occidentales se habla desde hace mucho tiempo, pero cada vez con mayor insistencia, de una crisis de la representación política que sería responsable de un debilitamiento de la participación. La observación está bien fundada, ya que las bases sociales de la vida política se debilitaron y dislocaron a medida que esos países salían de la sociedad industrial que estaba dominada por la oposición de empleadores y asalariados. En estas sociedades, la mayor parte de la población activa no pertenece ni al mundo obrero ni al de los empresarios, aunque se trate de pequeños artesanos o comerciantes. El mundo de los empleados no es una mera extensión del mundo de los obreros y la categoría de los ejecutivos está igualmente lejos de los asalariados operativos y de quienes toman las decisiones. Más aún, estas sociedades se definen tanto por el consumo y la comunicación de masas, por la movilidad social y las migraciones, por la diversidad de las costumbres y la defensa del medio ambiente como por la producción industrializada, de modo que es imposible fundar la vida política en debates y actores que ya no corresponden sino muy parcialmente a la realidad presente. Esto provocó la independencia creciente de los partidos políticos con respecto a las fuerzas sociales y un retorno de aquéllos a la concepción que dominó. la experiencia inglesa en la época de la rivalidad entre *Whigs* y *Tories*. Los partidos, se piensa cada vez con mayor frecuencia, deben ser equipos de gobierno entre los cuales los electores escogen libremente. De hecho, en la actualidad esta imagen no es exacta en ninguna parte. No es cierto que republicanos y demócratas de Estados Unidos no sean más que coaliciones formadas para la elección presidencial; una parte importante del electorado de esos dos partidos es estable y se identifica con decisiones sociales y económicas. Tal vez sea en Francia y en Italia donde en años recientes se observó la menor distancia entre los partidos políticos. En Francia, porque las necesidades de la recuperación económica llevaron a la izquierda socialista, a partir de 1984, a seguir una política liberal ortodoxa que no se modificó profundamente en 1986 y menos aún en 1993; en Italia, porque desde hace tiempo la democracia cristiana y el partido socialista han estado asociados en el poder en un *consociativismo* que abrió la puerta a la corrupción y porque acaban de derrumbarse juntos, lo que benefició al ex partido comunista y a la extrema derecha. Ahora bien, es justamente en estos países, y también en Australia, cuyo gobierno socialista adoptó una política económica liberal, donde se habla con la mayor insistencia de crisis de la representación política, dado que, si bien las políticas de los partidos llamados de derecha y de izquierda ya no se oponen con claridad, se mantiene en la opinión pública una viva conciencia de la oposición social entre la derecha y la izquierda. La autonomía extrema de los partidos políticos puede tener aspectos positivos cuando su

definición social ha quedado perimida y corresponde a una retórica más bien que a unas prácticas; pero en principio es más peligrosa que útil. La democracia americana se consolidó a causa del fortalecimiento reciente de la definición social del partido demócrata, y la pesada derrota del partido socialista en Francia se agravaría aún más si éste no diera con urgencia una nueva definición social, si no definiera claramente los problemas sociales que considera más importantes y las respuestas que les aporta.

Lo que se transforma no es la necesaria dependencia de las fuerzas políticas con respecto a las demandas sociales sino la naturaleza de éstas. Los partidos representaron clases sociales; hoy en día representan más proyectos de vida colectiva, y a veces incluso movimientos sociales. La idea misma de *clase social* extrae su fuerza de la identidad que establecía entre una situación social y un actor a la vez social y político. Acción de clase y relaciones sociales de producción no podían estar dissociadas, lo mismo que las ideas liberales y las leyes del mercado para la derecha. Es esta definición "objetiva" de los actores sociales la que se debilitó, sin que por ello deba renunciarse al vínculo necesario entre elecciones políticas e intereses o valores de actores sociales definidos por su posición en las relaciones de poder. Al contrario, una definición "objetiva" de los actores sociales daba a los partidos políticos el monopolio del sentido de la acción colectiva; eran la expresión concreta de la "conciencia para sí" de las clases sociales. A la inversa, cuando la acción social se define como la reivindicación de la libertad, la defensa del medio ambiente, la lucha contra la "mercantilización" de todos los aspectos de la vida, se hace responsable de su propio sentido y hasta puede transformarse en partido político, o al menos imponer sus prioridades a un partido al que fortalece.

El derrumbe de los socialismos, del comunismo leninista a la socialdemocracia, provino antes que nada de la subordinación creciente del movimiento obrero a un partido que al principio fue revolucionario y luego se convirtió en el Estado mismo. No puede haber democracia representativa si los actores sociales no son capaces de dar sentido a su acción en lugar de recibirlo de los partidos políticos. Es ahí donde el pensamiento democrático, o al menos la concepción que de éste se expone aquí, se opone más directamente al jacobinismo a la francesa y más claramente aún al leninismo, que deben ser considerados, uno y otro, como fuerzas antidemocráticas por su orientación general así como por sus prácticas históricas. La democracia a la francesa y a la latinoamericana -sin mencionar aquí al régimen revolucionario soviético que rompió inmediatamente con la democracia- corre el grave peligro de reducir a los actores sociales al estado de masa, es decir de recurso político, y por consiguiente de destruirse al subordinar la acción social a la intervención política que dispone entonces, en el momento de su triunfo, de las armas del poder, sin encontrar frente a ella la fuerza capaz de limitar su omnipotencia. Por muy graves que sean, estas críticas no deben sin embargo conducir al error, ya denunciado, de considerar el tipo llamado francés de democracia como "excepcional", marginal. Este tipo no sería tan importante históricamente si no hubiera tenido con secuencias sociales positivas, al mismo tiempo que efectos políticos peligrosos. Su apelación al pueblo asoció la acción democrática a un ataque directo contra las desigualdades sociales y contra el poder del dinero. El espíritu igualitario de los republicanos franceses animó la escuela pública que quiso extender la enseñanza a todos los niños y que facilitó la movilidad social de los hijos del pueblo. Los gobiernos que se inspiraron en esta concepción de la democracia subordinaron su acción a los intereses de la nación, noción política, en efecto, pero también social y cargada de principios universalistas cuando asumía la divisa: libertad, igualdad, fraternidad.

Aun cuando se critique la ideología de la Tercera República lo mismo que la de los regímenes nacional populares latinoamericanos, en la medida en que no atacaron verdaderamente las barreras y las desigualdades sociales, no se puede negar todo valor positivo al modelo francés de democracia. Sería más exacto decir que estuvo al servicio de una clase media de funcionarios y de categorías dependientes del Estado -en América Latina lo mismo que en Francia- más bien que del pueblo o los trabajadores, a los que trataba con casi tanta desconfianza u hostilidad como las antiguas elites dirigentes. Pero las barreras culturales entre las clases se mantuvieron más elevadas en Gran Bretaña que en Francia. La sociedad inglesa siguió estando marcada durante mucho tiempo por una aristocracia que no había sido suprimida por una revolución. Cada tipo de democracia tiene sus puntos fuertes y sus elementos débiles, y nada justifica reconocer que sólo uno de ellos corresponde a la naturaleza general de la democracia.

La corrupción política

¿Qué ocurre cuando los actores políticos no están sometidos a las demandas de los actores sociales y pierden por lo tanto su representatividad? Así desequilibrados, pueden inclinarse hacia el lado del Estado y destruir la primera condición de existencia de la democracia, la limitación de su poder. Pero, si esta situación no se produce, la sociedad política puede liberarse a la vez de sus lazos con la sociedad civil y el Estado y no tener ya otro fin que el crecimiento de su propio poder. Es a esta situación a la que corresponde la *partitocrazia* cuyos estragos denuncian los italianos en términos que retoman ampliamente las opiniones públicas de numerosos países europeos y muchos latinoamericanos, de Perú a la Argentina pasando por Brasil.

Estas opiniones públicas hablan más directamente de *corrupción*, y este término es en efecto más exacto si se admite que la democracia debe ser representativa y por ende que las fuerzas políticas, los partidos en especial, deben estar al servicio de intereses sociales y no servirse a sí mismas. Sin mencionar aquí la corrupción personal de algunos dirigentes políticos, importante en Italia, mucho más limitada en los otros países europeos, frecuente en cambio en numerosos países extra europeos, de Japón a Estados Unidos y de Argelia a Venezuela, la corrupción más peligrosa para la democracia es la que permitió a los partidos políticos acumular recursos tan considerables y tan independientes de la contribución voluntaria de sus miembros que les posibilitan escoger los candidatos a las elecciones y asegurar el éxito de cierto número de ellos, tornando así irrisorio el principio de la libre elección de los dirigentes por los dirigidos. ¿Puede hablarse de democracia cuando las elecciones descansan en el papel de los *rotten boroughs*, como en la Inglaterra del siglo XIX, o en la distribución de dinero en las circunscripciones rurales de Japón, o cuando los partidos italianos deducen un gravoso diezmo de una gran parte de los contratos firmados entre las empresas públicas? Los italianos, por iniciativa de Mario Segni, manifestaron masivamente en abril de 1993 su rechazo a ese sistema que transformaba a su país en *tangentopoli*, en un país de coimas. Es un gesto de defensa de la democracia que no resuelve todos los problemas de la recomposición de una vida política pervertida, pero que hace posible la construcción de coaliciones políticas que ofrezcan verdaderas opciones a los electores.

Que no hay democracia sin partidos, sin actores propiamente políticos, nadie lo rebate y

es imposible hablar seriamente de democracia plebiscitaria. Pero la partidocracia destruye a la democracia al quitarle su representatividad y conduce ya al caos, ya a la dominación de hecho de grupos económicos dirigentes, a la espera de la intervención de un dictador. El peligro de la partidocracia es muy grande en el momento en que un país sale de la sociedad industrial y cuando los actores sociales se fragmentan y debilitan. En ese momento difícil, es grande la tentación de contentarse con una concepción puramente institucional de la democracia y reducida a no ser más que un mercado político abierto, lo que conduce a su degradación. La protesta contra el régimen de los partidos tiene, al contrario, el mérito de recordar la necesidad de volver a dar a las instituciones libres la base de representatividad que con demasiada frecuencia les falta.

Movimientos sociales y democracia

Pero esta representatividad supone también que las mismas demandas sociales se pretendan *representables*, es decir que acepten las reglas del juego político y la decisión de la mayoría. Ahora bien, muchas acciones colectivas son de otra naturaleza. Se trata de demandas que no encuentran respuesta en el sistema político, sea porque éste está limitado, paralizado o incluso aplastado por un Estado autoritario, sea porque las reivindicaciones mismas no son negociables y pretenden ser un medio de movilizar fuerzas que apuntan a la caída del orden institucional. La distancia entre estas dos situaciones y las ideologías que las representan es grande.

Por un lado, las movilizaciones colectivas aparecen como un residuo, que no puede ser tratado por las instituciones; por el otro, manifiestan un empuje radical o revolucionario dirigido contra instituciones que protegen intereses dominantes a los que sólo la violencia puede echar abajo. No obstante, ninguno de estos dos tipos de acción colectiva es de inspiración democrática. Esto es tan cierto cuando la acción es considerada como el "residuo" del tratamiento institucional de los conflictos como cuando se la juzga portadora de un cambio fundamental de sociedad. Esta conclusión negativa debe ayudar a distinguir neta mente estos tipos de acción colectiva de los movimientos sociales, al menos en el sentido preciso, que es necesario dar a esta noción, de acciones colectivas que apuntan a modificar el modo de utilización social de recursos importantes en nombre de orientaciones *culturales* aceptadas en la sociedad considerada. Lo que fue el caso del movimiento obrero que combatió al capitalismo en nombre del progreso y la producción. Según esta definición, un movimiento social debe tener un programa político, porque apela a principios generales al mismo tiempo que a intereses particulares. Lo que ocurrió tanto con el movimiento obrero como con los movimientos de liberación nacional, con los de mujeres como con los ecológicos, así como con los movimientos contra los antiguos regímenes y los movimientos sociales de inspiración religiosa. No puede llamarse movimiento social al residuo no negociable de las reivindicaciones, la parte de rechazo presente en toda presión social, porque la acción colectiva ya no se define entonces por sus orientaciones sino únicamente por los límites del tratamiento institucional de los conflictos en una situación dada. Paralelamente, una acción colectiva definida por la ruptura con el orden establecido no puede definir a un actor social; define una situación de manera militar, habla de guerra civil, de crisis o de poder arbitrario, y por consiguiente no puede dar origen más que a una estrategia de toma del poder cuyo objetivo social es crear una

sociedad homogénea de la que serían excluidos los enemigos y los traidores. Definir una situación y una acción como revolucionarias no puede llevar más que a la creación de un poder autoritario.

Al contrario, movimiento social y democracia, muy lejos de oponerse, son indisociables. Por un lado, si un sistema político no considera a los movimientos sociales sino como la expresión violenta de demandas imposibles de satisfacer, pierde su representatividad y la confianza de los electores; es lo que ocurre en muchos países, no sólo europeos, en los que lo que se llama exigencias de la situación internacional y la necesaria austeridad impulsan a rechazar la mayor parte de las reivindicaciones como irrealistas porque amenazan el empleo o la seguridad nacional. Un gobierno que procura legitimar su acción a través de las coacciones de la situación pierde su carácter democrático, aunque siga siendo tolerante y liberal. Por el otro lado, sólo hay movimiento social si la acción colectiva se atribuye objetivos societarios, es decir reconoce valores o intereses generales de la sociedad y, por consiguiente, no reduce la vida política al enfrentamiento de campos o de clases, al mismo tiempo que organiza y desarrolla los conflictos. Es únicamente en las sociedades democráticas donde se forman movimientos sociales, pues la libre elección política obliga a cada actor social a buscar el bien común al mismo tiempo que la defensa de intereses particulares. Por esta razón, los movimientos sociales más grandes emplearon constantemente temas universalistas: la libertad, la igualdad, los derechos del hombre, la justicia, la solidaridad, lo que establece de entrada un vínculo entre actor social y programa político.

La noción de movimiento social aparece aún más claramente ligada a la democracia y a la defensa de derechos humanos fundamentales cuando se la opone a la de lucha de clases. Ésta estuvo cargada de referencias a una necesidad histórica, a un triunfo de la razón cuyo agente debía ser el levantamiento popular contra una dominación tan irracional como injusta, lo que condujo más directamente a la acción revolucionaria que a unas instituciones democráticas. El reemplazo de esta noción por la de movimiento social anuncia que una sociología del actor e incluso del sujeto histórico sustituye a una teoría de la historia, que una sociología de la libertad reemplaza a una sociología de la necesidad. Puesto que un movimiento social descansa siempre sobre la liberación de un actor social y no sobre la creación de una sociedad ideal, natural en cierta forma, o la entrada en el fin de la historia o la prehistoria de la humanidad. La acción obrera -lo demostré desde *La conscience ouvriere* en 1966- alcanzó su punto más alto, formó un movimiento social, cuando defendió la autonomía del trabajador frente a la racionalización gerencia!. Los partidarios de la lucha de clases hablan de las contradicciones del capitalismo y de la proletarianización y quieren destruir lo que destruye y negar la negación; para ello recurren a la toma del poder del Estado. Al contrario, el movimiento social es civil y una afirmación antes de ser una crítica y una negación. Es por eso que puede servir de principio de reconstrucción meditada, discutida y decidida de una sociedad fundada sobre principios de justicia, libertad y respeto por el ser humano, que son exactamente aquellos sobre los cuales descansa la democracia.

La idea de movimiento social debe separarse neta mente de la de *violencia*. Ésta es lo opuesto tanto a la democracia como a los movimientos sociales, pero está profundamente inscrita en las relaciones sociales, ya que el poder político, lo mismo que la dominación

social, no están nunca completamente sometidos a reglas institucionales; poseen una capacidad de decisión arbitraria que no puede ser suprimida del todo. La razón de Estado, el hecho del Príncipe, el derecho de gracia, el favoritismo, así como la responsabilidad personal o la decisión solitaria, son atributos, positivos o negativos según las circunstancias, del jefe del Estado o de una empresa. Todo poseedor del poder no está sino parcialmente comprometido en un sistema de negociaciones sociales y políticas; actúa también sobre un mercado o en relación con otros Estados. Es debido a que el Estado no se reduce al sistema político o la dirección de una empresa a las negociaciones colectivas que las demandas de las categorías dominadas o alejadas del poder tienen una dimensión normal de violencia. Pero lo propio de la democracia es reducir la violencia, como lo es limitar el poder absoluto. Si la violencia política es inevitable, es porque una sociedad que se encerrara en sus negociaciones internas quedaría prontamente paralizada por la búsqueda de compromisos que la ausencia de coacciones exteriores haría imposible encontrar. A la inversa, el enfrentamiento directo entre la violencia de los dominadores y la de los dominados, aun cuando resulte en compromisos y treguas, destruye a la democracia pero también a los mismos movimientos sociales, al encerrados en una estrategia que les impone rechazar toda referencia a un bien común

De las democracias demasiado razonables

Una vez más, la democracia aparece como un sistema de mediaciones políticas entre el Estado y los actores sociales y no como un modo de gestión razonable de la sociedad. El pensamiento liberal se satisface con esta segunda definición, cuyo atractivo es evidente en el período posttotalitario que estamos viviendo y cuando los regímenes autoritarios son todavía numerosos. Pero una definición tan limitada de la democracia la pone en peligro. Las sociedades más ricas parecen haberse vuelto incapaces de analizar y tratar sus problemas sociales más visibles, dado que ya no quieren hablar de conflictos estructurales entre intereses o ideas opuestos. La imagen dominante de la vida social es la de una inmensa *mainstream*, de una clase media muy mayoritaria, de la que se apartan los marginales que son víctimas a la vez del desempleo o de su propia falta de calificación, del rechazo por parte de la mayoría de algunas minorías y de crisis personales. La sociedad es vista como un maratón: en el centro, un pelotón que corre cada vez más rápido; adelante, las estrellas que atraen la atención del público; atrás, aquellos que, mal alimentados, mal equipados, víctimas de distensiones o de crisis cardíacas, son excluidos de la carrera. El modelo dominante de sociedad, que triunfa tanto en América Latina y en la Europa poscomunista como en el Occidente rico, "exterioriza" la violencia y el conflicto, los desocializa. Nuestro imaginario social está repleto de violencia criminal o de sexualidad agresiva, que son rechazadas por una mayoría ávida de seguridad y de "encapullamiento" [*cocooning*]. Hemos vuelto a la imagen que tenía de sí la sociedad burguesa a principios del siglo XIX, cuando se sentía amenazada por las "clases peligrosas", porque no aceptaba las reivindicaciones de las "clases laboriosas". La democracia se debilita cuando reduce en exceso la gravedad de los problemas de que debe ocuparse; renuncia a sí misma cuando se contenta con sentimientos humanitarios en el momento en que habría que intervenir directamente, como en Bosnia, para poner fin a una política que destruye los fundamentos de la democracia.

Estamos tan habituados a hablar de minorías, de marginalidad y hasta de exclusión, que

olvidamos que estos términos contribuyen a dar de la sociedad una imagen purificada de todo conflicto esencial, lo que reduce la democracia a la administración de las relaciones entre demandas sociales dispersas y débiles y exigencias técnicas o económicas a las cuales es imposible resistirse sin perder la competitividad.

Nuestras libertades democráticas se degradan porque ya no sirven para tratar unos problemas sociales agudos. Esta reflexión autocrítica sería útil si contribuyera a llevar agua al molino de la democracia, si incitara a descubrir los conflictos más importantes de nuestra sociedad y la naturaleza de los nuevos movimientos sociales a los que los partidos políticos terminarán por responder. Si se tiene apego a la idea democrática, ¿se puede estar satisfecho con el llamamiento a una sociedad rica, abierta y diversa, que deja al margen del espacio público reivindicaciones que son, tal vez, las más importantes hoy en día? De la misma manera, los debates políticos del siglo XIX entre conservadores y liberales, laicos y católicos o monárquicos y republicanos debilitaron a la democracia, porque se mantenían ajenos a las reivindicaciones obreras y a las primeras manifestaciones de las reivindicaciones femeninas.

Es durante este tiempo muerto cuando, para los intelectuales aún más que para los políticos, es urgente hacer que se manifiesten las nuevas apuestas sociales y culturales de una política democrática. La asociación de los movimientos sociales y la democracia es un tema nuevo, ayer todavía rechazado con desprecio por los agentes de la dictadura del proletariado, los nacionalistas autoritarios y los partidarios de la guerra revolucionaria, así como por aquellos que cuentan más con el crecimiento económico que con los debates políticos y las reivindicaciones sociales para acrecentar la integración social.

El problema más urgente es dirigir hacia el sistema político las reivindicaciones, las impugnaciones y las utopías que harían a nuestra sociedad más consciente, a la vez, de sus orientaciones y sus conflictos. Sufrimos en casi todas partes una carencia de conflictos, lo que crea un cinturón de violencia en torno a un sistema político que se cree pacificado porque transformó sus reivindicaciones internas en amenazas exteriores y porque está más preocupado por la seguridad que por la justicia y por la adaptación que por la igualdad. La democracia sólo es capaz de defenderse a sí misma si incrementa sus capacidades de reducir la injusticia y la violencia.

La democracia y el pueblo

Si un gobierno democrático debe representar los intereses de la mayoría, es ante todo para que sea la expresión de las "clases más numerosas", para que se defina por su vínculo con los intereses de las categorías populares, las que no son sólo las más numerosas sino las más dependientes de las decisiones tomadas por las élites. El vínculo proclamado de la democracia y el pueblo, ¿no es necesario para frenar los intentos de definir la democracia sin referencia a la representatividad, únicamente mediante la libre elección de los gobernantes, con lo que se corre el riesgo de reducirla a la competencia entre equipos dirigentes que pueden situarse en el interior de la elite dominante, rebautizada *sanior pars*? De hecho, la idea democrática nunca es socialmente neutra. ¿No fue acaso uno de los primeros grandes debates democráticos el de los Estados Generales franceses de 1789, que

fueron testigos de la victoria del voto por cabeza sobre el voto por orden? El pasaje de las sociedades jerarquizadas, holistas, a las sociedades individualistas, cuando se produce democráticamente, se hace en favor de quienes no tienen acceso ni a los bienes materiales ni a los bienes simbólicos ni al poder. La idea de *sanior pars* o la otra, complementaria, de tiranía de la mayoría, que ocuparon un lugar tan central en las reflexiones sobre la Constitución americana así como en las interpretaciones liberales de la Revolución Francesa, son en su principio contrarias al espíritu democrático y se identificaron rápidamente con un régimen censatario, antes de ser desbordadas por las consecuencias del sufragio universal. Nadie llamaría hoy democrático a un régimen que restringiera este último, y ya no podemos aceptar retrospectivamente una definición restrictiva del cuerpo electoral que excluía a las mujeres, lo que necesariamente marcó como no democrático al conjunto del funcionamiento político de nuestras sociedades, creando una fuerte oposición entre vida pública y vida privada, que limitaba la primera, reservada a los hombres, en tanto que las mujeres quedaban confinadas en el mundo de la cultura y la formación de la personalidad, en el cual se suponía que el espíritu democrático no penetraba. En la actualidad puede plantearse una pregunta paralela acerca de los jóvenes de menos de 18 años. Constituyendo éstos en varios dominios del consumo como el cine, la canción, la televisión o la vestimenta una parte importante del mercado, su exclusión de la vida política da necesariamente a nuestra vida pública un carácter no democrático, aunque éste sea difícil de evaluar mientras los excluidos no se constituyan en actores políticos -lo que lograron sólo en parte las mujeres y aún no los jóvenes-. En países como los de la Europa mediterránea, donde el desempleo de los jóvenes es mucho más alto que el nivel general de desocupación, ¿puede creerse que el voto de estos jóvenes -de 15 a 18 años, por ejemplo- ha de tener efectos sobre la política económica adoptada?

Lo que da una tonalidad "popular" a la idea democrática es que opone un principio de igualdad a las desigualdades sociales. Esta inversión de las jerarquías sociales -que a menudo se decían naturales- en nombre de la igualdad de derechos no tiene como único efecto crear un orden político distinto al orden social; transforma a este último, dado que la igualdad de derechos sería una idea vaga si no se tradujera en presiones hacia la igualdad de hecho, hacia una "cierta igualdad de condiciones", como decía Jean-Jacques Rousseau.

Estos recordatorios son necesarios contra una concepción puramente procesal de la democracia, y dan cuenta de una gran parte de la historia política del antiguo continente y de otras partes del mundo e incluso, en menor medida, de Estados Unidos, país que se creó *sobre* la idea de igualdad y la ausencia de herencia feudal y monárquica.

Pero ya no es posible contentarse con tales análisis. Es preciso preguntarse, en términos más directamente políticos, si las ideas y las fuerzas políticas que apelan al pueblo son siempre democráticas. Pregunta que exige, lo sabemos, una respuesta negativa. Fue en nombre de la izquierda, del pueblo, de la clase obrera y de la democracia misma que muy a menudo ésta fue destruida. La izquierda europea y latinoamericana ha estado profundamente dividida, hasta la violencia abierta, por los debates *sobre* la democracia. Durante mucho tiempo, y en muchos países, esta palabra fue condenada. Se habló de democracia burguesa o formal, y los partidos comunistas lucharon por la dictadura del proletariado, mientras que las guerrillas de América Latina o de África rechazaban la acción de masas y no concentraban su acción en la movilización popular y ni siquiera en la

creación de un partido de vanguardia de inspiración leninista, sino *sobre* el ataque directo al Estado considerado como el eslabón más débil de la dominación imperialista. Las guerrillas urbanas europeas, a la italiana o a la alemana, adoptaron los mismos análisis y procuraron aterrorizar a los dirigentes para debilitar/los y permitir con ello la liberación de una hipotética voluntad revolucionaria de las masas. La izquierda sólo es democrática si cree en el desarrollo endógeno, si asocia la modernización a las relaciones sociales y políticas de clases, lo que puede expresarse en un lenguaje marxista, socialdemócrata e incluso liberal. Como lo recordó el mismo Lenín, es en el momento en que las vías institucionales del cambio están bloqueadas cuando debe utilizarse la violencia revolucionaria. De la misma manera, cuando la "burguesía nacional" es débil, la industrialización es dirigida por un Estado autoritario de tipo bismarckiano. En los dos casos, la cuestión es saber si el recurso a la violencia es un desvío de la historia y hay, conciencia de que es preciso llegar a la democracia o si lo que era un medio se convierte en su propio fin y la modernización económica se reduce a proporcionar recursos para la construcción de un poder absoluto. Retomando los dos ejemplos aquí mencionados, el ingreso en el crecimiento endógeno y la democracia se produjo en la Alemania posbismarckiana, al menos durante *cierto* período; nunca se intentó en el régimen soviético, al menos hasta la apertura de Gorbachov.

La apelación al pueblo dejó de ser democrática e incluso combatió a la democracia cada vez que colocó al Estado, agente voluntarista de los cambios históricos, por encima de los actores sociales y sus relaciones, ya fueran éstas conflictivas, negociadas o cooperativas. El análisis para la izquierda vale también para la derecha. Ésta evocó con frecuencia la amenaza revolucionaria para dar apoyo a una dictadura; pero también combatió a la democracia, ya fuera para mantener y restablecer unas jerarquías sociales y unas fuerzas de integración cultural amenazadas, como lo hicieron Salazar, Franco y Pétain, ya para emprender una modernización autoritaria, como la de los Científicos en el México de Porfirio Díaz y la de Corea del Sur o el Brasil del *Estado Nova* y la dictadura militar. Todos los regímenes autoritarios invocaron la ausencia de madurez de sus sociedades o las amenazas exteriores e interiores que pesaban *sobre* ellas. Todos afirmaron que no había nada entre el Estado y el caos o la invasión, lo que subraya hasta qué punto la democracia es inseparable de la estructuración y por ende de la representatividad de los intereses sociales. Los regímenes autoritarios invocaron siempre la desorganización de los actores sociales, la debilidad de los sindicatos, la corrupción o la división de los partidos, al mismo tiempo que la gravedad de las crisis económicas o de las amenazas de invasión extranjera, para justificar su propia acción. Su existencia y su acción demuestran indirectamente que existe un fuerte vínculo entre la democracia y la existencia de actores sociales constituidos. En la misma Europa, en todos los lugares donde los debates sobre la reproducción social fueron más importantes que las luchas en torno a las relaciones sociales de producción, la democracia fue débil o quedó destruida. La primacía de la política, es decir de la relación con el Estado, que Marx veía como la enfermedad principal de la vida política francesa desde la Revolución y sobre todo en 1848 y durante la Comuna de París, y a la que aún hoy llamamos jacobinismo, entrañó la debilidad de una democracia francesa a menudo derrocada por regímenes plebiscitarios y que habría podido serlo aun recientemente si el general De Gaulle no hubiera sido tan sólidamente demócrata. Allí donde se combate en torno a la religión o la escuela, la monarquía o la república, es decir a orientaciones globales de la sociedad y la cultura, se sueña con un modelo homogeneizador y, a fin de

cuentas, con una purificación de la sociedad, para retomar el horrible término propuesto por Milosevic y aplicado por él a sangre, fuego y violaciones. El sistema político es un medio de conexión entre la sociedad civil y el Estado; si se inclina hacia el Estado, es autoritario, ya sea bajo una forma burocrática, represiva o militar; si se inclina hacia la sociedad civil, es democrático, con el riesgo, a veces, de perder su capacidad de conexión con el Estado y de provocar una reacción antidemocrática, oligárquica, tecnocrática o militarista de éste. La democracia exige a la vez la libertad de las elecciones políticas y la representación por los dirigentes de los intereses de la mayoría. Es vano y peligroso dar prioridad a uno u otro de estos elementos. Ayer, era preciso ante todo recordar a los defensores de un poder popular que se consideraba como la emanación de un pueblo o una nación que no hay democracia sin pluralismo político y sin elecciones libres; hoy, es preciso inquietarse, en muchos países, por la debilidad de los vínculos entre actores sociales y agentes políticos.

Debilidad que obedece a dos causas principales: o bien las demandas sociales son confusas y poco agregadas, lo que es el caso de muchos países que viven un pasaje acelerado de un tipo de sociedad a otro, o bien el gobierno y la misma opinión pública están dominados por un problema no social sino internacional. Fue en nombre de la lucha contra el "campo imperialista" como muchos regímenes autoritarios impusieron su poder, tanto en el Sur como en el Este. Pero los países democráticos occidentales conocieron parcialmente una deriva análoga. El nacionalismo, la conquista colonial o el mantenimiento del imperio, la búsqueda de la hegemonía, hicieron pesar sobre estos países -Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, en especial- una tendencia antidemocrática que, es cierto, se mantuvo limitada, incluso en el momento de las guerras francesas en Indochina y Argelia o de la americana en Vietnam, pero cuya importancia destaca por oposición la del vínculo entre el poder político y las demandas sociales de la mayoría.

Es en el momento en que actores sociales y actores políticos están vinculados unos a otros y por lo tanto en que la representatividad social de los gobernantes está asegurada cuando la democracia puede desarrollarse plenamente, siempre y cuando, de todas maneras, que esta representatividad esté asociada a la limitación de los poderes y a la conciencia de ciudadanía. La democracia no se reduce jamás a la victoria de un campo social o político y menos aún al triunfo de una clase.

5. Ciudadanía

FCE, 2001, 99-112.

No hay democracia sin conciencia de pertenencia a una colectividad política, una nación en la mayoría de los casos, pero también una comuna, una región y hasta un conjunto federal, tal como aquel hacia el que parece avanzar la Unión Europea. La democracia se asienta

sobre la responsabilidad de los ciudadanos de un país. Si éstos no se sienten responsables de su gobierno, porque éste ejerce su poder en un conjunto territorial que les parece artificial o ajeno, no puede haber ni representatividad de los dirigentes ni libre elección de éstos por los dirigidos.

Ciudadanía y comunidad

El término de ciudadanía se refiere directamente al Estado nacional. Pero puede dársele un sentido más general, como lo hace Michael Walzer, que habla de derecho a la *membership* y de pertenencia a una comunidad. Ya se trate de una comunidad territorial o profesional, la pertenencia, que se define por unos derechos, unas garantías y, por ente, unas diferencias reconocidas con aquellos que no pertenecen a esa comunidad, guía la formación de demandas democráticas. No es la pertenencia en sí misma la que es democrática; no hay nada de democrático en la conciencia que tiene un soldado de pertenecer a un ejército o en la que tiene un obrero de Toyota de pertenecer a esta empresa, pero la *membership* se opone a la dependencia y se define mediante unos derechos. Es una de las condiciones necesarias de la democracia.

La conciencia de pertenencia tiene dos aspectos complementarios. La conciencia de ser ciudadano, aparecida durante la Revolución Francesa, estaba antes que nada ligada a la voluntad de salir del Antiguo Régimen y el sometimiento. La conciencia de pertenencia a una comunidad, lejos de oponerse a la limitación del poder, es, al contrario, su complemento, pues un poder absoluto utiliza a los individuos y las colectividades como recurso e instrumentos y no como conjuntos que poseen autonomía de gestión y personalidad colectiva. Pero la pertenencia comunitaria, por el otro lado, es la cara defensiva de una conciencia democrática, si contribuye a liberar al individuo de una dominación social y política. Es debido a que la pertenencia a una comunidad nacional estuvo tan fuertemente asociada a la creación de instituciones libres, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña y Francia que en estos países lo estuvo igualmente al espíritu democrático.

Muchos países del mundo no han construido aún su unidad nacional. Las diferencias entre etnias, grupos religioso regiones son en ellos más importantes que la pertenencia al mismo conjunto nacional. Pero la situación es bastante semejante en países que conocieron una fuerte integración nacional pero los cuales la identificación con colectividades particulares, con minorías, se vuelve a veces más fuerte que la identificación nacional. Lo que estas dos situaciones tienen en común es que los individuos se definen en ellas más por lo que son que por su concepción de la vida colectiva. Es deseable que las minorías sean reconocidas en una sociedad democrática, pero con la condición de que reconozcan la ley de la mayoría y que no estén absorbidas por la afirmación y la defensa de su identidad. Un multiculturalismo radical, como el que, en Estados Unidos, se pretende *politically correct*, conduce a destruir la pertenencia a la sociedad política y nación. Si los *African Americans*, los *Native Americans* y sobre todo las mujeres se definiesen en primer lugar por ser, ¿cómo se mantendría la democracia, si se tiene en cuenta que aquéllos no ven en las instituciones más que instrumentos al servicio de una elite dominante o, al contrario, de sus propios intereses? Este izquierdismo cultural coincide con las conductas de ruptura propias del

izquierdismo político: "las elecciones, trampas para huevones", decían los maoístas y los trotskistas en 1968. en Francia esta fórmula no expresión en general más que el miedo izquierdista a una mayoría conservadora masiva, pero, sobre todo en Alemania e Italia, condujo a unos pocos hasta la acción terrorista que no golpeó sino marginalmente a Estados Unidos y Francia. En todos los casos, esta ruptura con una mayoría considerada como alienada y manipulada era amenazante para la democracia, que supone una cierta confianza en el voto de la mayoría. La democracia no es compatible con el rechazo de las minorías, pero tampoco con el de la mayoría por parte de las minorías ni con la afirmación de contraculturas y sociedades alternativas que se definen por su posición conflictiva en la sociedad, sino por su rechazo de esta sociedad considerada como el discurso de la dominación. Es preciso rechazar con la misma fuerza una concepción jacobina de la ciudadanía y un multiculturalismo extremo que rechaza todas las formas de ciudadanía. Puesto que no hay democracia sin el reconocimiento de un campo político donde se expresan los conflictos sociales y en el que, mediante un voto mayoritario, se toman unas decisiones reconocidas como legítimas por el conjunto de la sociedad. La democracia se apoya sobre la idea del conflicto social, pero es incompatible con la crítica radical de toda la sociedad, lo mismo con el multiculturalismo extremo que con el foquismo que, en nombre de una teoría extremista de la dependencia, rechazaba toda acción de masas y sólo creía en la violencia dirigida contra un Estado pseudonacional, agente del imperialismo.

El Estado comunitario contra la democracia

La democracia moderna estuvo estrechamente ligada al Estado nacional; la socialdemocracia y la democracia industrial se definieron por la intervención del Estado nacional en la vida económica y, más directamente aún, el nacimiento de la democracia en Estados Unidos y Francia estuvo íntimamente asociado, e incluso identificado con la afirmación de la nación, de su independencia y su libertad. Pero la democracia moderna fue, en la misma medida, amenazada y destruida con frecuencia por el *nacionalsocialismo*. En consecuencia, no es suficiente recordar que la democracia supone la existencia de un espacio político unificado, ya sea el de la ciudad o el del Estado nacional. La democracia está de acuerdo con cierta concepción del Estado nación y en conflicto con otra. Cuando el Estado se define como la expresión de un ser colectivo, político, social y cultural –la Nación, el Pueblo– o, lo que es más grave aún, de un dios o un principio del cual ese Pueblo, esa Nación y él mismo son los agentes privilegiados y al que tienen la vocación de defender, la democracia ya no tiene lugar, aunque el contexto económico permita que se mantengan ciertas libertades públicas. La democracia descansa sobre la creación libre de un orden político, sobre la soberanía popular, por ente sobre una libertad de elección fundamental en referencia a toda herencia cultural. La democratización transforma a una comunidad en sociedad reglada por leyes y al Estado en representante de la sociedad al mismo tiempo que en poder limitado por unos derechos fundamentales. La concepción opuesta, a la que puede llamarse popular, *völkisch*, recordando que fue mediante esta palabra como los nazis designaban a su régimen, impone la idea de una unidad fundamental, más allá de toda elección posible, lo que funda un nacionalismo incompatible en su principio con la democracia. Ésta, en lugar de establecer un vínculo directo entre el Pueblo y el Príncipe, transforma al primero en ciudadanos y al segundo en magistrado, para retomar las palabras de Rousseau. Si a ese Estado se lo denomina republicano, la

República es uno de los componentes indispensables de la democracia, aun cuando pueda volverse contra ella cuando somete a la sociedad al poder político, instaurando entonces un autoritarismo republicano, del que todos los terrores han sido el desenlace extremo, desde la Revolución Francesa a la Revolución Cultural China. La ciudadanía no requiere un Estado republicano todopoderoso, sino la existencia de una sociedad nacional, es decir de una fuerte asociación entre la sociedad civil, el sistema político y el Estado. La modernidad política, preparada de larga data por la eliminación de la monarquía absoluta en Gran Bretaña, se proclamó a sí mismo a través de los textos y los actos que quedaron como fundamentales, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano en Francia, y por actos decisivos como la transformación de los Estados Generales franceses en Asamblea Nacional el 17 de Junio o el juramento del Juego de Pelota del 20 de Junio de 1789. De maneras diferentes, en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia la sociedad política afirmó que debía su legitimidad a sí misma, a la soberanía popular y no a Dios, a la tradición o a una raza.

Frente a esta tradición, que se expandió a muchas partes del mundo y cuyo representante más consciente en el siglo XX fue Tomás Masaryk, creador de la república checoslovaca, existió siempre la tradición popular y nacionalista ya mencionada. Esta concepción pudo estar asociada a ciertos movimientos de liberación nacional pero éstos no siempre son democráticos: pueden estar animados por la voluntad de hacer triunfar la soberanía popular y crear una sociedad política libre; pueden también, y a menudo al mismo tiempo, estar asociados a la lucha contra una dominación extranjera en un territorio, una lengua o una historia o una religión. Esta referencia a un ser histórico no lleva hacia la democracia, y las revoluciones nacidas de movimientos de liberación nacional se desgarraron casi siempre entre una tendencia democrática y una tendencia a la dictadura popular o nacionalista. La democracia, por cierto, no se reduce al funcionamiento pacífico de los países de desarrollo endógeno y que se enriquecen a causa de su superioridad técnica y su dominación sobre el resto del mundo; está presente también en las situaciones revolucionarias. Pero esta presencia sólo puede ser reconocida si se afirma con la misma claridad que la subordinación de la acción política a un principio no político, a un garante metapolítico, ya sea un dios o una tierra, una lengua o una raza, es incompatible con la democracia. No hay democracia blanca o negra, cristiana o islámica; toda democracia coloca por encima de las categorías "naturales" de la vida social la libertad de elección política. En el sentido último de la definición misma de la democracia: la libre elección de los gobernantes por los gobernados.

Es preciso, como lo piden los liberales, trazar una frontera neta entre la sociedad política portadora de democracia y el Estado profético que la destruye. Lo que impone permanecer absolutamente fiel a la distinción de Benjamín Constant entre libertad de los antiguos y la de los modernos, y combatir a quienes no hablan más que de soberanía popular y transforman a ésta en un principio tan absoluto como Dios o la raza, haciendo de la sociedad y de la voluntad general una conciencia colectiva colocada por encima de las conciencias individuales. Puesto que, en el mejor de los casos, nos conducen a la libertad de los antiguos, que se asienta sobre la sumisión del ciudadano a la ciudad y a su religión cívica.

La idea de ciudadanía proclama la responsabilidad política de cada uno y defiende por lo tanto la organización voluntaria de la vida social contra las lógicas no políticas, a las que

algunos pretenden "naturales", del mercado identificarse con la conciencia nacional, de la que vimos que tiene efectos tanto negativos como positivos sobre el espíritu democrático. La ciudadanía no es la nacionalidad, aunque en ciertos países estas nociones son jurídicamente indiscernibles: la segunda designa la pertenencia a un Estado nacional, mientras que la primera funda el derecho de participar, directa o indirectamente, en la región de la sociedad. La nacionalidad crea una solidaridad de los deberes, la ciudadanía de derechos. La idea de Estado nacional fue liberadora, en tanto manifestó la unión del Estado y de los actores sociales y culturales particulares en una sociedad política libre, en una nación auto instituido. Pero amenazó a la democracia a partir del momento en que consideró al Estado como el depositario exclusivo de los intereses de la sociedad y, por esa razón, dotado de un poder legítimo sin límites. El peligro de la sumisión de la sociedad al Estado es grande cuando la sociedad política está completamente separada de la sociedad civil; la primera no puede entonces evitar confundirse con el Estado y someter a éste a los actores sociales, a los que los políticos mismos pretenden prisioneros de sus particularismos y sus intereses. La democracia, por lo tanto, debe ser siempre social; es en el momento en que los derechos universales del hombre son defendidos concretamente en situaciones particulares y contra fuerzas de dominación no menos concretamente definidas cuando se vuelven eficaces. Fue contra el Antiguo Régimen como se formó el espíritu democrático en Francia, lo mismo que contra la dominación económica y política de la metrópolis como las colonias inglesas o españolas de América conquistaron su independencia. De la misma manera, el movimiento obrero ha llegado al reconocimiento de los derechos sociales por la asociación directa de una conciencia de clase, y por lo tanto de una lucha contra una dominación social, con la defensa de principios generales, como la libertad y la justicia. Estos derechos eran a la vez particulares en su contenido y universales en sus principios.

La tradición británica había defendido, desde el inicio y en especial desde la revolución de 1688, la representación de los intereses particulares; pero Inglaterra no extendió sino lentamente, de reforma en reforma, los derechos electorales, que sólo fueron concedidos a la totalidad de los hombres mayores en 1884. La democracia no puede concebirse más que como la complementariedad de la afirmación absoluta de los derechos del hombre, según el ejemplo americano y francés, y de la defensa de los intereses particulares legítimos, a la inglesa. Lo que descarta, por un lado, la democracia censataria elitista de los *Dígs.* o de Guizot y, por el otro, la identificación de la democracia con el Estado republicano. Así como la existencia de una conciencia nacional puede reforzar la acción democrática, del mismo modo ésta supone que las relaciones sociales reales son transformadas por una acción que une la defensa de derechos del hombre universales y la movilización de grupos sociales reales contra la dependencia y la injusticia. El llamado a la defensa del Estado republicano, que se escucha con una fuerza particular en Francia, se opone a menudo al espíritu democrático defendiendo el predominio del Estado y sus bases sociales de apoyo sobre los actores sociales, tanto dirigentes como dominados, innovadores como excluidos.

La declinación del Estado nacional en Europa

La pérdida importante de soberanía en los países de Europa occidental en beneficio de un estado federal europeo en formación debilita su conciencia nacional y sobre todo amenaza con quitarle su componente universalista, que constituía la grandeza de la idea

republicana. Pero muchos piensan, al contrario, que el debilitamiento del Estado nacional en Europa puede favorecer la autonomía creciente de la sociedad política y la sociedad civil. En realidad, el verdadero peligro reside en la separación de un mercado mundial globalizado y comunidades locales encerradas sobre sí mismas. Sería preciso, al contrario, que entre un Estado europeo poseedor de los instrumentos de la soberanía –la moneda, la capacidad de hacer la paz o la guerra, la gestión macroeconómica– y una vida social muy diversificada, se fortalecieran sistemas políticos nacionales que manejaran el conjunto de las políticas sociales, de la seguridad social a la educación, de la justicia al fomento de los recursos, de la integración de los inmigrantes a la defensa de las minorías. Yo mismo deseo adquirir una nacionalidad europea y conservar una ciudadanía francesa.

Lo que demuestra el debilitamiento del Estado nacional europeo es la necesidad de separar lo que con demasiada frecuencia estuvo confundido, el Estado y la sociedad, amalgamados en la idea de república. El hecho de que íbamos en una situación cada vez menos republicana, en la que el Estado nacional es cada vez menos soberano, no es razón para que no podamos construir una sociedad democrática. Al contrario, la crisis de la nacionalidad puede ser favorable al progreso de la ciudadanía. ¿No tenemos ya los primeros ejemplos de ello, cuando los nativos de otros países de la Comunidad Europea pueden participar en lo sucesivo en las elecciones del país en que residen desde hace cierto tiempo? ¿Y en razón de qué el conjunto de los países europeos no habría de seguir el ejemplo de los que han concedido el derecho al voto, al menos en las elecciones locales, a los inmigrantes de todos los orígenes instalados desde hace cierta cantidad de años? Helecho de destacar también los aspectos positivos de su declinación no significa olvidar la grandeza histórica del Estado nacional. Lo que los partidarios más extremos de la unidad republicana olvidan es que el Estado y la sociedad nunca estuvieron en perfecta correspondencia. Lo que conocimos durante mucho tiempo fue la asociación de un Estado centralizado y de sociedades locales, regiones o terruños, atravesados por rutas y comunicaciones a larga distancia, y afectados por las guerras, el bandidaje, las epidemias y la recaudación de impuestos y derechos señoriales, pero que constituían conjuntos de pequeña dimensión relativamente aislados en los cuales las informaciones y las regulaciones no penetraban sino con lentitud, estimulaciones y coacciones que permanecían relativamente exteriores a una sociedad y a una cultura más orientadas hacia la reproducción de un orden tradicional que hacia la producción del cambio. Este equilibrio se rompió a partir de fines del siglo XIX y sobre todo desde las dos guerras mundiales: fue entonces cuando apareció la idea de una sociedad nacional homogénea y fuertemente integrada.

La práctica no correspondió nunca a ese discurso de la integración nacional, tan vigoroso en Francia, como lo subrayó lúcidamente Dominique Schnapper. Pero ese discurso asume en todas partes formas cada vez más nacionalistas y más alejadas del tema abierto de la ciudadanía. El peligro más actual es el de la correspondencia impuesta entre un Estado, una sociedad y una cultura. Ya no hay ni ciudadanía ni democracia cuando las minorías son así destruidas, a veces a hierro y a fuego. Es por eso que la idea de ciudadanía es tan indispensable para el pensamiento democrático: descansa sobre la separación de la sociedad civil y la sociedad política; garantiza los derechos jurídicos y políticos de todos los ciudadanos de un país, cualquiera sea su pertenencia social, religiosa, étnica, etcétera.

La democracia puede ser fortalecida por la separación creciente de los intercambios económicos y las comunidades culturales; en cambio, está amenazada de muerte si esta dualidad conduce a un estallido total de la sociedad nacional. Esta pesadilla se vive en muchas partes del mundo y en el corazón mismo de Europa, con la purificación étnica impuesta en ciertas zonas de Croacia y sobre todo en Bosnia y, de manea menos violenta, en otras regiones de la ex Yugoslavia. La reducción de la sociedad a un mercado y su misión al sueño unificador y homogeneizador de un Estado son igualmente contradictorias con la democracia. La segunda tendencia vuelve a llevarnos al principio de la territorialidad religiosa –*cuius regio huius religio*–, que dominó a Europa desde que Isabel la Católica expulsó a los judíos y destruyó la civilización árabe, hasta la revocación del edicto de Nantes por Luis XIV en 1685, seguida de la masacre, la deportación y el exilio interior y exterior de los protestantes franceses, en particular en las Cevenas.

¿Para qué reflexionar sobre la democracia en la actualidad si no es para defenderla contra sus enemigos más peligrosos: la obsesión de la identidad nacional, étnica o religiosa de un lado y, del otro, el muelle abandono a las fuerzas económicas que modelan el consumo masivo?

El Estado nacional se identificó a menudo con la república y la democracia. Tal fue el caso en especial de Estados Unidos y Francia y, más recientemente, de Italia, donde el encuentro de Víctor Manuel y Garibaldi simbolizó la alianza de la construcción nacional y el espíritu revolucionario democrático. Esta identificación fue más ideológica que real, y el Estado nacional se constituyó con igual frecuencia dentro de un espíritu antidemocrático, de Richelieu a Boumediene. Pero hoy en día es de los propios actores sociales, de su capacidad de autoorganización y de defensa de las libertades privadas y públicas, de donde debe provenir la doble lucha de la democracia contra el Estado totalitario y contra la colonización del plantea por el mercado mundial. El tema de la ciudadanía significa la construcción libre y voluntaria de una organización social que combine la unidad de a ley con la diversidad de los intereses y el respeto a los derechos fundamentales. En lugar de identificar la sociedad con la nación, como en los momentos más relevantes de la independencia americana o de la Revolución Francesa, la idea de ciudadanía da a la de democracia un sentido concreto: la construcción de un espacio propiamente político, ni estatal ni mercantil.

Una en tres

La democracia no es la mera adición de los tres principios que acaban de analizarse, pero éstos no son tampoco los atributos de un tipo de gobierno cuya naturaleza general podría definirse en un nivel más elevado de abstracción. ¿Cuál es entonces la naturaleza de las relaciones entre la limitación del poder del Estado, la representatividad de los dirigentes políticos y la ciudadanía? Observemos en primer lugar que cada uno de estos elementos se define negativamente por su resistencia a una amenaza. El primero se resiste a un Estado a menudo autoritario totalitario; el segundo se resiste a la reducción de la sociedad a un conjunto de mercados; el tercero se opone a la obsesión de la identidad comunitaria. Pero lo que es preciso señalar sobre todo es que estas resistencias serían ineficaces sin el apoyo proporcionado por los otros principios constitutivos de la democracia. ¿Cómo podría limitarse el poder del Estado sin recurrir a “fuerzas sociales” y sin afirmar la autonomía y

la responsabilidad de la sociedad? ¿Cómo podría impedirse que la democracia fuera reducida a un mercado político abierto si no se postulara la existencia de derechos fundamentales que no están sometidos al juicio del mercado y si no se defendiera la idea de ciudadanía, que le es igualmente ajena? Por último, la lucha contra la segmentación de la sociedad exige un análisis de su dinámica social de conjunto y el recurso a unos principios universalistas. La unidad de los tres componentes es, por lo tanto, más práctica que teórica. Es imposible defender a uno sin defender a los otros y, si se distinguieron tres tipos mencionados, sino únicamente para recordar que diversas experiencias históricas dieron a cada uno de ellos una mayor o menor importancia.

La democracia no existe más que al combinar principios diversos y en parte opuestos, a causa de que no es el sol que ilumina a toda la sociedad sino una mediación entre el Estado y la sociedad civil. Si se inclina demasiado a un lado, lo fortalece peligrosamente a expensas del otro. Lo que los constitucionalistas y los juristas en general comprenden mejor que los fundadores de la democracia cuando ésta es en primer lugar un conjunto de *garantías* y *procedimientos* que aseguran la puesta en relación con la unidad del poder legítimo y la pluralidad de los actores sociales.

Esta aparente debilidad de la democracia explica que no exista sino produciéndose y recreándose constantemente a sí misma. La democracia es más un trabajo que una idea. Está presente cada vez que se afirman y reconocen unos derechos y cuando una situación social es justificada por la búsqueda de la libertad y no por la utilidad social o por la especificidad de una experiencia.

La fuerza principal de la democracia reside en la voluntad de los ciudadanos de actuar de manera responsable en la vida pública. El espíritu democrático forma una conciencia colectiva, mientras que los regímenes autoritarios se asientan sobre la identificación de cada uno por un líder, un símbolo, un ser social colectivo, la nación en particular. Algunos llaman democrática a la prioridad dada a las realidades sociales sobre las decisiones políticas, otros, al contrario, afirman que es en el acción política donde se constituye democráticamente el vínculo social y por lo tanto la identidad colectiva. De hecho, la democracia se define por la complementariedad de estas dos afirmaciones. Sin ella, el mundo del poder y el de las identidades colectivas se alejan uno del otro; es ella quien los acerca al tomar a su cargo, a la vez, las demandas de la sociedad y las obligaciones del Estado. Lo que nos lleva una vez más a la interdependencia de los tres elementos constitutivos de la sociedad, pues la ciudadanía está ligada a la unidad del Estado, en tanto que la representatividad recuerda la prioridad de las demandas sociales. Lo cual da una importancia central al principio de limitación del poder del Estado mediante la apelación a unos derechos fundamentales, porque une en su formulación misma las dos esferas que la democracia procura aproximar sin confundirlas nunca.

Esta interdependencia se completa mediante la combinación institucional dos a dos de los tres elementos constitutivos. Toda democracia entraña así tres mecanismos institucionales principales. El primero combina la referencia a los derechos fundamentales con la definición de la ciudadanía. Tal es el papel de los instrumentos constitucionales de la democracia. el segundo combina el respeto a los derechos fundamentales con la representación de los intereses, lo que es el objeto principal de los códigos jurídicos. El

tercero combina representación y ciudadanía, lo cual es la función principal de las elecciones parlamentarias libres. En consecuencia, puede hablarse de un *sistema democrático* cuyos elementos constitucionales, legales y parlamentarios ponen en acción los tres principios: limitación del Estado en nombre de los derechos fundamentales, representatividad social de los actores políticos y ciudadanía.

Libertad, igualdad, fraternidad

Es por eso que fracasan todos los intentos de reducir la democracia a procedimientos o incluso al imperio de la ley. Puede oponerse, como lo hizo Max Weber, la autoridad racional legal a la autoridad carismática, pero ninguna de las dos se confunde con la democracia. Lo que llevó al propio Weber a imaginar una democracia plebiscitaria que combinaría el respeto por la ley con el papel de un líder carismático. La democracia se sitúa en la reunión de fuerzas de liberación social y de mecanismos de integración institucional y jurídica. Cuando desconfía de los desórdenes y las presiones que acompañan la ola de las demandas sociales, la democracia se transforma rápidamente en mecanismo de fortalecimiento de las dominaciones establecidas; a la inversa, cuando las demandas sociales desbordan los mecanismos institucionales de negociación y las leyes, el autoritarismo está cerca. La democracia no puede identificarse con el poder de un jefe o un partido popular ni con el de los jueces. Se asienta sobre la fuerza y la autonomía del sistema político en el cual son representados, defendidos y negociados los intereses y las demandas del mayor número posible de actores sociales. El calor de los movimientos y las ideologías se combinan en la democracia con la frialdad y la impersonalidad de las reglas jurídicas.

Este punto de llegada de nuestro análisis está señalado desde hace un siglo y medio por la divisa de la República francesa, adoptada por el conjunto de los demócratas: "Libertad, Igualdad, Fraternidad". Esta divisa reconoce que no hay un principio central de la democracia ya que la define mediante la combinación de tres de ellos. Lo cual puso a esta ilustre divisa a unas críticas aparentemente realista, pero que dejan de lado lo esencial. Es cierto que un régimen que privilegia la libertad puede dejar que se incremente la desigualdad y, a la inversa, que la búsqueda de la igualdad puede hacerse al precio de un renunciamiento a la libertad. Pero es aún más cierto que no hay democracia que no sea la combinación de estos dos objetivos y que nos los vincule mediante la idea de fraternidad.

Nuestro propio análisis puede ser considerado como un comentario de esta divisa a la cual la Historia dio un brillo incomparable. Qué es la igualdad si no una igualdad de derechos, como lo recordaron las Declaraciones de los Derechos del Hombre. Frente a las desigualdades de hecho, la apelación a la igualdad sólo puede apoyarse en bases a la vez morales y políticas. Para unos, todos los seres humanos son iguales en la medida en que todos son seres dotados de razón; para otros, que pueden ser los mismos que los precedentes, la igualdad se origina en la participación en el contrato social o en las instituciones democráticas mismas. La libertad, por su lado, no tendrá efectos si no produjera una sociedad diversificada, múltiple, atravesada por relaciones, conflictos, compromisos o consensos. De modo que el principio de representatividad de los dirigentes es una de las expresiones principales de la idea general de libertad. Por último, la fraternidad es casi sinónimo de ciudadanía, porque ésta se define aquí como la pertenencia

a una sociedad política organizada y controlada por sí misma, de modo que todos sus miembros son a la vez productores y usuarios de la organización política, a la vez administradores productores y usuarios de la organización política, a la vez administradores y legisladores. La divisa "Libertad, Igualdad, Fraternidad" da la mejor definición de democracia, porque reúne unos elementos propiamente políticos con otros que son sociales y morales. Pone en evidencia que si la democracia es verdaderamente un tipo de sistema político y no un tipo general de sociedad, se define por las relaciones que establece entre los individuos, la organización social y el poder político y no solamente por unas instituciones y unos modos de funcionamiento.

6. Republicanos y liberales ²

La evolución de las democracias modernas ha sido interpretada de dos maneras opuestas. La primera ve a la democracia ampliarse, por un lado con la extensión del derecho al voto a nuevas categorías de hombres y luego al conjunto de las mujeres y con la reducción de la edad de la mayoría cívica, y por el otro con la aparición de lo que se llamó democracia económica o industrial y, más recientemente, con la introducción de modos de decisión democráticos en numerosos dominios de la vida social. La otra, al contrario, se inquieta por la pérdida de autonomía de lo político en una sociedad cada vez más dominada ya sea por los intereses económicos, ya por las reglas administrativas del Estado. Habríamos pasado, piensan muchos, del reino de la política al de la economía, y por lo tanto de la proclamación de la libertad a la gestión de las necesidades. La primera interpretación es de un optimismo demasiado superficial para ser convincente, pero la segunda me parece más profundamente errónea, porque lo que Europa inventó, en la teoría y en la práctica, de mediados del siglo XVII a mediados del XIX, fue menos la democracia que el Estado moderno, creación de la razón y de una voluntad general que sustituía racionalmente a la pirámide de los estatutos y los privilegios de la sociedad tradicional. La invención de lo político, de Maquiavelo y Bodin a Hobbes y de éste a Rousseau y las grandes figuras liberales de comienzos del siglo XIX, implicó a veces una dimensión democrática pero también asumió formas oligárquicas e incluso estuvo asociada a la formación de las monarquías absolutas. Puede denominarse republicano -aunque esté gobernado por un monarca este Estado moderno que se preocupa más por dar nuevos fundamentos a la gobernabilidad que por la representatividad. Cuando habla del pueblo o, mejor, de la nación, emplea una categoría que no es social sino política ya que designa un conjunto político y no una categoría social definida por la dependencia o la pobreza.

La formación de la idea democrática "moderna" correspondió a la descomposición de

² Alain Touraine, "Republicanos y Liberales" en *¿Qué es la democracia?*, c.6, FCE, México, 2001, 115-132. Para uso exclusivo de los estudiantes.

esta imagen del Estado republicano moderno y, por consiguiente, a la aparición y la importancia creciente de la idea de representación. La oposición clásica entre la democracia directa o la autogestión política y los regímenes representativos era fundada, dado que el gobierno popular directo "a la Rousseau" correspondía a la filosofía de las Luces y tenía como principio la racionalidad política, la de los intereses de cada uno y la de la integración del conjunto, y por lo tanto definía un Estado identificado con una sociedad, mientras que la idea de representación introduce la separación de los representados y los representantes, separación que en ocasiones debía incluso concebirse bajo la forma de la demanda y la oferta en un mercado político, metáfora cuya debilidad mostró con claridad Bernard Manin, pero que tiene el mérito de subrayar la tendencia central a la separación de las demandas sociales y culturales y de las funciones de gobierno. Fueron el sufragio universal y el ascenso de las reivindicaciones obreras los que hicieron pasar de los regímenes republicanos, entonces dirigidos a menudo por liberales, a unas democracias a los que algunos llamaron burguesas y que con frecuencia se convirtieron en democracias industriales o en socialdemocracias, sobre todo en Europa del Norte.

Es entonces cuando triunfan los partidos de masas cuyo papel es establecer una correspondencia entre intereses sociales y programas de gobierno. Triunfo frágil, puesto que esta subordinación de lo político a lo social debilita el poder político cuya decadencia definitiva anuncian muchos, lo que permite al nacionalismo de los nuevos países industriales imponerse a un sistema político descompuesto.

La internacionalización de la economía y la cultura, que se hizo visible después del final del largo período de modernización de la posguerra, asociada en los países ricos al desarrollo rápido del consumo y de las comunicaciones de masas, ocasionó un estallido más completo del modelo republicano que el que había introducido la "cuestión social" del siglo XIX europeo. En lo sucesivo, el sistema internacional de producción, regulado por los mercados internacionales, está separado de los sistemas políticos nacionales, desbordados éstos por unas demandas sociales y culturales que están cada vez más lejos de un programa de gobierno, porque se preocupan por los problemas de grupos particulares y por las posibilidades que tienen los individuos de ser reconocidos como sujetos, es decir como actores de su propia existencia. Bernard Manin ha demostrado que la crisis del régimen de partidos no anunciaba una crisis general de la representación y el triunfo de la política espectáculo, y que debe interpretársela como el pasaje de una forma de representación política a otra. Incluso puede verse en ella un éxito de la democracia gracias a una expresión más directa y más diversificada de las demandas sociales y culturales y, más ampliamente, gracias a una diferenciación creciente del Estado, el sistema político y la sociedad civil.

El espíritu republicano

El punto de partida del pensamiento democrático es naturalmente la idea de soberanía popular. Mientras el poder busque su legitimidad en la tradición, el derecho de conquista o la voluntad divina, la democracia es impensable. Se vuelve posible cuando quien posee el poder es concebido como un representante del pueblo, encargado de aplicar las decisiones de éste, que es el único propietario de la soberanía. Esta idea marca el nacimiento de la

modernidad política, el trastocamiento por el cual el poder es reconocido como un producto de la voluntad humana, en vez de serle impuesto por una decisión divina, la costumbre o la naturaleza de las cosas. Si el *Bill of Rights* inglés de febrero de 1689 no proclama explícitamente la soberanía popular y apela más bien a las libertades tradicionales de los Comunes y los Lores, las revoluciones americana y francesa proclaman el principio de la soberanía popular y rechazan una monarquía que constituía un obstáculo para la misma. Estos actos fundadores fueron la consumación del pensamiento político liberal que, de Hobbes a Rousseau y también en Locke, había afirmado el carácter fundamental de la creación voluntaria del vínculo social, al que Hobbes llama *covenant*, Locke *trust* y Rousseau contrato social.

Sin la idea de soberanía popular no hay democracia posible. ¿Pero puede identificarse la primera con la segunda? ¿Se la puede considerar una definición suficiente de la democracia? Eso sería ir demasiado lejos en el otro sentido. Por otra parte, Hobbes, al que se catalogó como teórico del absolutismo, no puede ser considerado un demócrata, y el mismo Rousseau, que tenía un alma republicana, no creía en la democracia más que en pequeñas colectividades. Lo que llamaba la voluntad general, que creaba un vínculo social tan voluntario como coaccionante, no puede confundirse, según él mismo, con la voluntad de la mayoría. La idea de república y la de soberanía popular que la funda iban más allá del Estado de Derecho que Montesquieu había identificado más bien con la monarquía para oponerla al despotismo, pues en la primera el rey gobierna según la ley y no según la plaza, pero no llegaban a definir el gobierno representativo. La idea republicana funda la autonomía del orden político, no su carácter democrático. ¿y no fue acaso de la idea republicana, presente desde el comienzo de la Revolución Francesa, mucho antes de la caída de la monarquía, de donde salió el poder absoluto que iba a ser ejercido por la Convención, por los clubes y los Comités de salvación pública y seguridad general, y que se transformó en Terror? ¿No proclamaron las revoluciones, en general, la soberanía popular derribando a los antiguos regímenes, pero resultando en regímenes autoritarios más que en democracias? No es por estas razones, es verdad, que la Revolución Francesa no convocó a la democracia sino a la nación, a los patriotas y al espíritu republicano, como lo recuerda Pierre Rosanvallon (en *Situations de la démocratie*, pp. 11-29). Es porque en esa época y hasta 1848 la palabra democracia remite a los modelos antiguos de un poder ejercido directa y colectivamente por el pueblo. Pero de hecho, verdaderamente fue esta captura del poder por el pueblo la que se exaltó con el nombre de república y la que condujo al Terror y al bonapartismo al mismo tiempo que derribaba el Antiguo Régimen.

La idea de vínculo social voluntario es sinónimo de la de ciudadanía, si se admite que la aceptación de un vínculo sólo es voluntaria con la condición de que pueda ser renovada, suspendida o retornada libremente, mientras que la identificación colectiva con un jefe o una nación es la pérdida de la voluntad individual en una experiencia colectiva superior contra la cual no hay recurso posible. Es por eso que el derecho de resistencia a la opresión es reconocido por los pensadores de la soberanía popular que definen a ésta como inalienable.

Incluso es la destrucción de los privilegios la que da su sentido al individualismo democrático, como se lo puede ver en Sieyès, cuya evolución analizaron recientemente Jean-Denis Bredin y luego Pierre Rosanvallon. Pero la supresión de los "órdenes" y de los

privilegios no basta para construir una sociedad política nueva; puede conducir a una crisis extrema, mientras que los Constituyentes tenían conciencia de inventar una nueva sociedad. Es por eso que hay que seguir a Pierre Rosanvallon cuando subraya, a lo largo de un libro importante, *Le Sacre du citoyen*, que la intención de aquéllos fue transferir la soberanía del rey al pueblo, y para ello "es preciso que este último sea aprehendido como la figura de la totalidad social, en síntesis, que sea identificado con la nación" (p. 60). Contra la concepción inglesa de la democracia, dominada desde fines del siglo XVIII por el pensamiento utilitarista, la concepción francesa lo está por la idea de la soberanía y la igualdad de todos frente al poder absoluto de la ley impuesto por la monarquía, lo que está de acuerdo con el análisis clásico de Tocqueville. "Los derechos políticos, dice Rosanvallon, no proceden por lo tanto de una doctrina de la representación -en cuanto esta última implica el reconocimiento y la valorización de lo que es heterogeneidad y diversidad en la sociedad- sino de la idea de participación en la soberanía" (p. 71). El derecho al sufragio, dice este autor como conclusión, "participa esencialmente de una simbólica de la pertenencia social y de una forma de reapropiación colectiva del antiguo poder real" (p. 452).

Esta concepción de la soberanía descansa sobre una idea racionalista y, por decirlo así, funcionalista de la vida social: es en la participación en la obra común del cuerpo social donde el individuo se forma, domina sus pasiones y sus intereses, se hace capaz de actuar racionalmente. Esta concepción, de la que en *Crítica de la modernidad* recordé que había dominado el pensamiento social de Maquiavelo o Bodin a Talcott Parsons, a pesar de la oposición de muchos pensadores importantes, identificó individuación y socialización. De donde la apelación constante a una educación científica y cívica a la vez; de donde la convergencia del individualismo democrático de inspiración kantiana y el sometimiento al orden imperioso de la razón y la ley. Este pensamiento republicano cree, con tanta fuerza como la reciente encíclica *Veritatis splendor*, que la libertad debe estar subordinada a la verdad, pues aquélla no se adquiere sino en el descubrimiento de y el respeto por ésta.

Por cierto, la separación de los ciudadanos activos y de los ciudadanos pasivos no tuvo como efecto, durante la Revolución Francesa, la reducción del cuerpo electoral a una pequeña minoría, como ocurrió bajo la Restauración, pero demuestra que la idea de sufragio universal se basaba en un individualismo que reservaba la gestión de los asuntos públicos a quienes tenían la capacidad de actuar libremente y de buscar una organización racional de la sociedad. Lo que provocó una separación extrema de la vida pública y la vida privada, del individuo y el miembro de una comunidad, que estuvo en el origen no de la democracia sino, al contrario, de la profundización de la desigualdad entre categorías consideradas racionales y categorías consideradas irracionales, ya se tratara de los "locos" o, sobre todo, de las mujeres. Fue la política republicana la que agravó su distanciamiento de la vida pública y la que explica que en Francia haya transcurrido casi un siglo entero antes de que el sufragio universal se extendiera a las mujeres (1848-1945).

Toda la vida política francesa permanecerá dominada hasta nuestros días por esta concepción de la democracia que subordina a los actores políticos a las necesidades de la sociedad-nación-pueblo, de su conciencia colectiva y de su interés racional. Concepción simplemente "abstracta" cuando el poder del Estado es débil y se manifiesta sobre todo en un doble rechazo de la religión y los movimientos populares, pero que se vuelve más

peligrosa cuando asocia el progreso social a la victoria de una vanguardia cuya dictadura debe imponer la razón y el sentido de la historia a una sociedad civil pervertida por el interés privado o por las tradiciones.

Es también esta concepción la que cargará sobre la sociedad americana el peso de la opinión, y por lo tanto de la normalidad, haciéndola durante tanto tiempo hostil a las innovaciones y las minorías culturales.

La idea de soberanía popular, la idea republicana, funda con tanta fuerza el orden político que hasta destruye la de derecho natural a la que Rousseau, lógicamente, se oponía. Si el pueblo es soberano, el poder que legitima no tiene límites preestablecidos y puede convertirse en absoluto. La idea republicana corresponde entonces a la libertad de los antiguos y no conduce a la libertad de los modernos. Su novedad consiste en que extiende la participación en la vida cívica, que en Atenas estaba reservada a una minoría de ciudadanos, a una mayoría constantemente en aumento de los habitantes de un país. Esta nueva libertad de los antiguos no se asienta sobre la idea de libertad o de derechos individuales. Si se oponen dos tradiciones del pensamiento "moderno", la que defiende a la razón en contra de las tradiciones o los privilegios y la que proclama la libertad del individuo, la idea republicana corresponde enteramente a la primera, de la que es la expresión política por excelencia. Para ella, la nación no es un ser colectivo sino la expresión de una voluntad de organización racional, desembarazada de todo principio ajeno a una libertad de elección que sólo es respetable porque está guiada por la razón. La apelación a la voluntad general y la apelación a la razón no se completan, son una única y misma afirmación, a saber que la razón es lo propio del hombre. El dominio de la política debe aproximarse al de la ciencia, lo que da a los sabios y a los educadores un lugar eminente en la república, lo cual justifica unas metáforas pedagógicas dominadas por la voluntad de hacer triunfar la reflexión racional sobre los sentimientos y los particularismos. Esta concepción ha triunfado, bajo formas bastante semejantes, en la mayoría de los países "modernos" durante un largo período, difundiéndose a partir de los colegios de los jesuitas o de sus equivalentes protestantes hacia las escuelas públicas llamadas a reclutar en una escala mucho más amplia. Racionalización, espíritu cívico, elitismo republicano, todas estas palabras pueden inspirar la admiración o la crítica, pero ninguna de ellas está necesariamente asociada al espíritu democrático, al libre debate o a la ley de la mayoría. Pueden con igual facilidad legitimar un despotismo ilustrado o una democracia en la cual los compromisos son tan inevitables como la formación de grupos de interés. La razón reemplazó a Dios en el corazón de la mayor parte de los republicanos, al menos en los países que se rebelan contra una tradición heredada de la Contrarreforma católica, pero es tan exigente como aquél y como los métodos de racionalización industrial. El espíritu republicano no reemplaza la autoridad de la tradición por la del debate público sino por la de la verdad, y por ende la de la ciencia.

La idea republicana es ajena a la de derechos del hombre, cuyos orígenes cristianos son, al contrario, directos. Lo que no impidió que los partidarios de aquella idea se hayan batido por libertades que los defensores de las tradiciones cristianas combatían en muchos países y hasta fines del siglo XIX, bajo la conducción de un papado guiado por el Syllabus de Pío IX. Pero es preciso no dejarse engañar por esta aparente paradoja. La burguesía liberal e incluso republicana cree en su papel de guía de la humanidad porque ella misma está

iluminada por las luces de la razón; esta confianza en sí misma es compartida por los grandes intelectuales, profetas y faros de la humanidad, que se oponen a los poderes establecidos en nombre de la razón y la libertad y que toman la palabra para defender a quienes no son capaces, por falta de educación o de recursos, de servirse de ella. La idea republicana lleva en sí la de vanguardia, que fue asociada por los leninistas con la idea revolucionaria, la explosión liberadora mediante la cual la miseria y la explotación acumulada se desembarazarían de dominaciones tan irracional es como injustas y abrirían así el camino a un porvenir hacia el cual los hombres instruidos y generosos debían guiar al pueblo. La revolución hace posible la democracia al mismo tiempo que favorece la llegada al poder de un déspota ilustrado, individuo, príncipe o partido. Ambigüedad que la historia debía hacer tan pesada, tan insostenible, que en la actualidad nos cuesta mucho trabajo comprender el discurso "progresista" de los políticos y los intelectuales nutridos por el espíritu jacobino.

La tiranía de la mayoría

Todos los pensadores y los hombres de Estado liberales estuvieron convencidos de los peligros de la democracia. En los pensadores americanos que reflexionan sobre el régimen nacido de su revolución (o más exactamente de su guerra de independencia) ningún tema está más presente que el de la tiranía de la mayoría. Robert Dahl comprueba su importancia central en los *Federalist Papers*, en el pensamiento conservador de Madison o Hamilton, pero también en el del demócrata Jefferson. Este tema es igualmente central en Royer-Collard, Guizot y Tocqueville, que reflexionaban sobre la Revolución Francesa. ¿Cómo hacer que las decisiones de la *maior pars* no impidan que el gobierno esté asegurado por la *sanior* o *melior pars*? ¿Cómo hacer para que la presión popular, en vez de llevar a gobiernos populistas –como lo fue en Estados Unidos el de Jackson, que preocupó a Tocqueville– o terroristas –como durante la Revolución Francesa–, permita el gobierno de la razón? Limitar el acceso al poder se convierte en la preocupación principal de quienes definen a la democracia. La libre elección de los gobernantes por los gobernados se reduce entonces a su significación más restringida: el pueblo debe expresar libremente su preferencia por un equipo y un programa de gobierno que no deben provenir del pueblo mismo sino de los medios instruidos, responsables y preocupados por el bien público, donde pueden elaborarse y compararse los proyectos racionales. Esta concepción elitista de la democracia triunfó sobre todo en Gran Bretaña, donde argumentaron en su defensa grandes constitucionalistas como Bagehot. Se vio favorecida en ese país por el poder social de una aristocracia que no había sido eliminada por una revolución popular y que, al contrario, había participado activamente en la eliminación de la monarquía absoluta. Lo cual explica que el país donde nació la idea democrática no haya concedido sino tardíamente el derecho al voto a las categorías menos calificadas y haya falseado la representación popular a través de un recorte artificial de las circunscripciones que perjudicaba a las poblaciones industriales. *Whigs* y *Tories*, como en América Latina conservadores y liberales, eran fracciones del *establishment*, que representaban menos intereses opuestos que la garantía de la limitación del debate político al interior de la elite dirigente.

También los otros países democráticos limitaron el acceso al poder político. El reclutamiento de las elites se mantuvo durante mucho tiempo muy cerrado en Estados

Unidos, en donde provenían, en una proporción muy alta, de las universidades de la Ivy League, y en donde el papel de la herencia familiar sigue siendo importante. En Francia, fue a las grandes escuelas a quienes el *elitismo republicano* confió esta tarea de selección, método que permite una renovación importante de la *elite política*, cuya contrapartida fue la separación de ésta y de las categorías dominantes, que se definieron por la defensa de tradiciones religiosas, nacionales o económicas. Estos métodos restrictivos se mantuvieron en todos lados mucho más tiempo que el voto censatario, que no pudo resistir la presión popular y, en el caso americano, más que la esclavitud que también fue derrotada, y con mayor violencia aún.

Mucho después de los constitucionalistas ingleses, Joseph Schumpeter retornó esta idea: uno de los motivos del éxito de la democracia en Gran Bretaña, dice, es la existencia de un medio político que Inglaterra poseía y que la república de Weimar no tenía. Razonamiento que deriva de la teoría general de la democracia que propone Schumpeter y que se opone violentamente a la idea clásica de una decisión tomada por la libre voluntad de la mayoría de los ciudadanos. Como no cree en la racionalidad de los individuos, en su conocimiento de los problemas y en su voluntad de ocuparse del bien común y hallar soluciones racionales, Schumpeter redefine a la democracia como la libre elección de un equipo de gobierno. Es "el sistema institucional conducente a decisiones políticas en las cuales unos individuos adquieren el poder de resolver acerca de esas decisiones como consecuencia de una lucha competitiva referida a los votos del pueblo" (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, p. 403), lo que da de los partidos políticos una imagen en la que está ausente la representatividad: "un partido es un grupo cuyos miembros se proponen actuar de consuno en la lucha competitiva por el poder político" (*ibid.*, p. 422). Concepción que parece describir más bien un régimen oligárquico y que reduce la soberanía popular a su menor papel posible. ¡La ventaja de esta brutalidad consiste en demostrar hasta dónde puede llegar el temor al pueblo, al que sería paradójico poner como fundamento de la idea democrática! Es por lo tanto preferible volver de esta concepción extrema, que elimina casi todos los contenidos reales de la democracia, a la reflexión de los liberales, cuya riqueza contrasta con la pobreza de la de Schumpeter.

Ningún pensador político reflexionó más profundamente que Alexis de Tocqueville sobre la novedad, la necesidad y los peligros de aquello que sigue siendo preferible llamar el espíritu republicano, para mejor destacar la dualidad de actitudes de este autor con respecto a la democracia. La idea central, la que domina su reflexión sobre Estados Unidos, es que las sociedades modernas son arrastradas necesariamente a la desaparición de los órdenes o estados (en alemán *Stéinde*) jerarquizados, al reemplazo del *hamo hierarchicus* por el *hamo cequalis*, lo que no significa el pasaje a la igualdad de hecho sino a la igualdad de derechos y, más allá, a una cierta igualdad de condiciones y, como lo dirá Lord Bryce en su estudio del sistema político de Estados Unidos, a una "estima igual por todos" que lleva a limitar el lujo, la exhibición de las riquezas, el consumo ostentoso del que habló Thorstein Veblen. Para Tocqueville, no se trata de una transformación política sino de una evolución social, que puede ser pacífica o violenta. Si es tan firme en su aprobación de los efectos de la Revolución Francesa, de la que condena sin embargo las desviaciones autoritarias, es porque a través del Terror y Napoleón, como a través de las grandes decisiones parlamentarias de 1789, es una necesidad histórica, la de la sociedad igualitaria, la que se impone y derriba los irrisorios obstáculos que le oponen las

tradiciones y las garantías institucionales y culturales de la desigualdad, como el voto por orden en los Estados Generales.

Es esta creencia en una necesidad histórica la que permite a Tocqueville concentrar su reflexión sobre los problemas propiamente políticos: después de la destrucción de las jerarquías tradicionales, ¿cómo impedir que la tiranía de la mayoría funde un orden social en contradicción con la razón? Puesto que, lo mismo que los federalistas, considera que el peligro principal de los regímenes democráticos es el triunfo de las masas, la era de las multitudes, como dice en nuestros días Serge Moscovici. Tocqueville no se satisface con la apelación a los derechos naturales. El ejemplo de la Revolución Francesa le demostró que el mundo moderno se sitúa por completo en el orden del derecho positivo y que no son unos principios los que detienen a las multitudes, los príncipes o los ejércitos. Pero no se coloca tampoco del lado de los utilitaristas, si bien prefiere hablar de interés personal antes que de derecho natural. Lo que ocurre es que es profundamente antiindividualista y su liberalismo político no está asociado a un liberalismo económico.

Tocqueville se mantiene aún más cerca de la libertad de los antiguos que de la de los modernos; afirma que el orden social debe asentarse sobre la justicia y que lo que impide que ésta se reduzca al respeto a los intereses o a los derechos personales es análogo a lo que Montesquieu llamaba la virtud, de la que hacía el motor de los regímenes republicanos, es decir el sentido cívico que resulta, a la vez, del respeto por el vínculo social y de las leyes que limitan los deseos del hombre, de los que Tocqueville piensa, con Hobbes y Rousseau -y luego de él, Durkheim-, que son ilimitados y en consecuencia peligrosos. Más concretamente, para él la democracia descansa sobre el espíritu religioso y el espíritu cívico confundidos. Puesto que la religión que ve en acción en Nueva Inglaterra es una religión civil, garante del orden social y no recurso a la trascendencia contra el orden social. Tocqueville cree en el ciudadano más que en el hombre y lo que hay en él de cristianismo social lo hace sensible al tema de la integración social que, a fines del siglo XIX, se convertirá en el de la solidaridad, al que Durkheim, al comienzo de su vida, dará tanta importancia para superar las crisis de la sociedad moderna. A Tocqueville no le satisface la oposición demasiado cómoda entre *maior pars* y *sanior pars*. Se siente desgarrado entre dos orientaciones contrarias, como lo dice en una nota (publicada por Antoine Redier en *Comme disait M. de Tocqueville*, París, 1925): "Tengo por las instituciones democráticas una afición mental, pero soy aristócrata por instinto, es decir que desprecio y temo a la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto a los derechos pero no la democracia: he aquí el fondo de mi alma". Pero no se trata únicamente de la resistencia de sus orígenes sociales a la igualdad democrática; su temor es que la igualdad conduzca al despotismo, al que las revoluciones abren la puerta. Es preciso, por lo tanto, que se pongan límites a la soberanía popular y, antes que el interés del individuo, es el del ciudadano el que debe determinados y definir la justicia. Lo que indica la distancia entre Tocqueville y Benjamin Constant, al que no menciona, o los defensores del interés individual.

Tocqueville es un demócrata antirrevolucionario, pero, ¿no sería más exacto definido como un liberal antes que como un demócrata, ya que la democracia define para él un estado de la sociedad antes que un régimen político? Rechaza, en efecto, el carácter absoluto de la soberanía popular y se habría resistido a la definición de la democracia dada

por Lincoln. Concluye la primera parte de su libro afirmando: "La mayoría misma no es todopoderosa. Por encima de ella, en el mundo moral, se hallan la humanidad, la justicia y la razón; en el mundo político, los derechos adquiridos". La cual es una posición más británica que americana, a la que, de todas maneras, agrega un tema propiamente federalista y americano: la importancia de los poderes locales, y en primer lugar comunales, que protegen al individuo contra el Estado y que son menos la expresión de una democracia representativa, tal como la defenderá John Stuart Mili prolongando la reflexión de Tocqueville, que barreras a la omnipotencia del Estado, en el espíritu de la separación de poderes concebida por Montesquieu. Es debido a que atribuye tanta importancia al espíritu cívico que Tocqueville se inquieta, sobre todo en el segundo volumen de *La democracia en América* (publicado en 1840), a causa de las presiones ejercidas por la opinión pública sobre las ideas y las innovaciones y sobre el conformismo que aquéllas amenazan imponer.

Pero esta inquietud no puede imponerse a su proyecto central: reconciliar la religión y los principios de 1789, lo que concibe de muy otra manera que Auguste Comte aunque, como éste, es sensible a los riesgos de disgregación de la sociedad cuyo orden jerárquico ha sido destruido. Tocqueville es "moderno" porque reflexiona sobre las revoluciones que fundaron la modernidad política, pero es "antiguo" y sigue siendo un hombre del siglo XVIII, lector tanto de Montesquieu como de Rousseau, en la medida en que procura antes que nada crear un nuevo vínculo social que frene lo que Durkheim denominará la anomia, es decir la desorganización del sistema de normas y de control social. Es que la oposición de los antiguos y los modernos no puede designar dos etapas sucesivas del pensamiento y la acción políticos. El ejemplo de Durkheim lo muestra con claridad y, en estas postrimerías del siglo xx lo mismo que a fines del siglo anterior, ¿no está acaso la cuestión del vínculo social de nuevo a la orden del día? ¿No es acaso debido a que convocaron a la reconciliación y no a la revancha que los demócratas chilenos ganaron el plebiscito organizado por el general Pinochet, y no fortalece su ejemplo el de España y su Pacto de la Moncloa, que tantos países soñaron con imitar? Luego del agotamiento dramático de las ideologías fundadas en la lucha de clases o las luchas de liberación nacional, ¿no vemos que las ideas de justicia, de integración social e incluso de fraternidad recuperan su importancia en el pensamiento político?

Liberales y utilitaristas

Los liberales aseguran la transición entre los antiguos y los modernos, y luego procuran combinar el espíritu cívico con el interés individual. Ya no pueden contentarse con la libertad de los antiguos, que identifica al hombre con el ciudadano y a la libertad con la participación en los asuntos públicos y en el bien común, pero se niegan a otorgar una confianza ilimitada tanto al interés individual como a la soberanía popular. De todas maneras, en resumidas cuentas están más cerca de los antiguos que de los modernos, mientras que los utilitaristas, que también procuran combinar el interés individual y el bien común, están más próximos a los modernos, en razón de que dan una importancia más central a la búsqueda de la felicidad personal.

Lo que sorprende en Tocqueville es la preferencia que otorga a las categorías políticas,

como si la evolución de la sociedad civil hacia la legalidad hubiera eliminado viejos problemas antes que aportado nuevas soluciones. Siguiendo a Rousseau, se inquieta por la indiferencia de los ciudadanos hacia los asuntos públicos. Pero cada lector de Tocqueville siente que no hay que llevado demasiado lejos por ese lado puesto que, contra Rousseau, se refiere aún al derecho natural: "habiendo [el hombre] recibido presuntamente de la naturaleza las luces necesarias para conducirse, trae al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo lo que no tenga relación más que consigo mismo y a ordenar según su parecer su propio destino". Lo que tampoco debe interpretarse en un sentido individualista, ya que la libertad del individuo moderno obliga a nuestras sociedades a definir un nuevo principio de integración social que combine libertad individual e interés colectivo. Idea que recuperan los utilitaristas que, desde Jeremy Bentham, no defienden la búsqueda de la felicidad individual sino para privilegiar las formas de organización social y política que garanticen al mayor número posible de personas la mayor felicidad posible, razonamiento análogo al de los individualistas de hoy en día que procuran más justificar al mercado como principio de asignación de los recursos que acompañar a los libertarios en su elogio sin límites de la búsqueda del interés personal. Ni utilitaristas ni liberales oponen el interés individual a la integración social; consideran al primero como el medio más seguro de obtener la segunda. Así como rechazan la intervención de las concepciones del hombre en la gestión de los asuntos colectivos, porque aquéllas provocan siempre intolerancia y discriminación, del mismo modo tienen como objetivo principal el fortalecimiento del vínculo social en una sociedad en la que el egoísmo puede triunfar y debe ser corregido por el respeto y la preocupación por la felicidad de los demás. Pero, a pesar de la proximidad de sus reflexiones, las diferencias entre las dos escuelas son más marcadas que sus convergencias. Los utilitaristas, y John Stuart Mill en especial, colocan al individuo, su libertad y sus demandas en el centro del análisis. Por lo tanto, no separan al actor social del sistema político y, en consecuencia, a la economía de las instituciones. En cambio, lo que mejor define a los liberales es esta separación que aceptan y quieren hacer más completa. En tanto los utilitaristas se refieren al bienestar, los liberales están al servicio de la razón. Aspiran a la independencia de la gestión pública a fin de protegida de los intereses y las pasiones, y por eso mismo proteger las libertades fortaleciendo las instituciones, inclusive, lo hemos visto, contra la tiranía de la mayoría. Es por eso que los liberales fueron partidarios de una república oligárquica que a continuación se atenuó como elitismo republicano en la época de la Tercera República francesa.

Los liberales desconfían tanto de los actores sociales que buscan un principio de orden que pueda sustituir a la religión. Su espíritu antirreligioso y a menudo anticlerical encubre la búsqueda de un orden racional, definido de la manera más formal posible, como un conjunto de reglas que conduzcan a los individuos a comportarse racionalmente subordinando su interés particular al fortalecimiento de instituciones que organizan y protegen el orden. Los utilitaristas, al contrario, son más sensibles a la representación de los intereses y su mayor influencia en Gran Bretaña que en Francia, donde las categorías políticas parecen siempre más importantes que las categorías sociales, explica el desarrollo mucho más precoz del otro lado del Canal de la Mancha de la acción sindical y la democracia industrial. El pensamiento liberal domina de Hobbes a Stuart Mill pasando por Benjamin Constant y Tocqueville, pero es el pensamiento utilitarista el que se impone en el siglo XIX capitalista y en el *Welfare State* del siglo xx. La distancia entre las dos

corrientes de pensamiento no siempre se manifiesta con claridad, lo que explica la riqueza pero también la pobreza de John Stuart Mill, que pertenece a las dos; sin embargo es grande, y no dejará de ensancharse, sobre todo porque los liberales creen en la autonomía y la centralidad de lo político, mientras que los utilitaristas subordinan la política a la representación y la satisfacción de los intereses y las demandas. Los liberales están del lado del sistema, los utilitaristas del lado de los actores. Es por eso que el pensamiento liberal, cuando volvió a la vida sobre las ruinas del socialismo y sobre todo del comunismo, se consagró a incorporar el aporte de los movimientos sociales y de la socialdemocracia en una reflexión sobre el orden político. Es uno de los sentidos de la concepción de la justicia social según John Rawls: ¿cómo combinar la libertad individual con una integración social siempre amenazada por la desigualdad? La respuesta se presenta en la segunda parte de su segundo principio, que subordina la libertad, susceptible de engendrar desigualdades, a la reducción de las cargas que pesan sobre los más desfavorecidos. Lo que justifica a los industriales cuyas empresas provocaron la acumulación del capital en las manos de una clase dirigente pero que también permitieron, mediante la elevación de la productividad, el mejoramiento de la suerte de los asalariados de la parte baja de la escala, como lo simboliza la política fordista de altos salarios. No estamos lejos aquí de las declaraciones de Montesquieu al principio de la advertencia de *Del espíritu de las leyes*: "Lo que llamo la *virtud* en la República es el amor a la patria, es decir el amor a la igualdad [...]. Llamé por lo tanto virtud política al amor a la patria ya la igualdad".

Esta coincidencia del interés individual y el interés colectivo, esta combinación de la libertad y la igualdad, pertenece al espíritu moderno y se opone a la defensa de las tradiciones y de la complejidad viviente, orgánica, de la Historia, tal como la presentó Edmund Burke contra el voluntarismo de la Revolución Francesa, pero es difícil llamarla por sí misma democrática, pues se remite al espíritu cívico de las élites dirigentes para limitar los efectos no igualitarios de la libertad. Es una filosofía de filántropos, y hasta de empresarios, pero no puede considerarse como un demócrata a Henry Ford, cuyas ideas estaban muy lejos de serio, como pudo comprobarse en el momento de la marcha del hambre de los obreros de Detroit durante la Gran Crisis. Elevar de manera notable los salarios en un país cuya expansión tenía necesidad de mano de obra a pesar de una inmigración abundante puede considerarse como un triunfo del industrialismo más que de la democracia. La crítica apunta aquí contra el pensamiento liberal del siglo XIX. ¿Cómo puede hablarse de poder del pueblo o de libre elección de los gobernantes cuando se trata sobre todo de evitar la tiranía de la mayoría y los excesos de la soberanía popular, que pueden conducir a un régimen autoritario?

¿Puede confiarse enteramente la protección de la libertad a la conciencia moral y el espíritu cívico de las clases ilustradas? Tocqueville, próximo sin embargo a los federalistas americanos, comprendía su derrota; ¿y qué podía quedar del racionalismo liberal de Guizot después de la revolución de 1848? En la misma Gran Bretaña, ¿no fue contra la democracia limitada de los *Whigs* y los *Tories* que se formó el *Labour Party*, y no fue la fuerza de las reivindicaciones y las revueltas obreras la que abrió la puerta a la democracia industrial y a la socialdemocracia que se expandieron por Europa continental? La fuerza de los pensamientos liberales y utilitaristas es haber añadido el tema de la limitación del poder al de la ciudadanía defendido por la idea republicana. Pero liberales y republicanos fueron incapaces de elaborar una teoría completa de la democracia, porque no tomaron en cuenta

la representación de los intereses de la mayoría o, cuando lo hicieron, como los utilitaristas, fue de una manera tan estrechamente económica que es fácil justificar, con ayuda de su razonamiento, el éxito de regímenes autoritarios a partir del momento en que éstos aseguran el mejoramiento de las condiciones de vida de la población. ¿No es en nombre de un razonamiento semejante que durante mucho tiempo se oyó justificar el carácter democrático del régimen de Fidel Castro, aduciendo el hecho de que había elevado el nivel de educación y salud de la población? Resultado en efecto muy positivo, pero que no justifica que se hable de democracia para definir a un régimen manifiestamente autoritario e incluso totalitario. A partir de mediados del siglo XIX, se acaba el momento del liberalismo con la movilización de las fuerzas obreras populares acumuladas en las fábricas y en los arrabales por la nueva industrialización, que se acelera en varios países y sobre todo en Alemania y Estados Unidos a fines del siglo. Las ideas liberales, sin embargo, no fueron eliminadas, pero la realidad histórica obligó a conceder una importancia más grande a la representación de los intereses de la mayoría.

7. La apertura del espacio público

Ed. FCE, México 2001, págs. 133-166.

La representación de los intereses populares

No se puede reducir el liberalismo a la defensa de los intereses de la burguesía y el socialismo a la expresión de los de las clases populares y, más precisamente, de la clase obrera. Una interpretación semejante limita la vida política, y en especial la democracia, a la representación de los intereses sociales, lo que es inaceptable. El aporte tanto de las ideas liberales como de las republicanas es una experiencia permanente del pensamiento político: no hay democracia sin limitación del poder del Estado y sin ciudadanía. Pero aun antes de recordar que tampoco hay democracia sin representación de los intereses de la mayoría, es preciso preguntarse sobre la naturaleza de los derechos personales que limitan el poder del Estado y sobre la de la ciudadanía. Puesto que si los derechos personales no son más que la garantía jurídica de los intereses personales, la libertad política corre el riesgo de no ser sino un medio de proteger a los más fuertes y a los más ricos. La idea liberal es del todo convincente cuando une la definición de los derechos fundamentales al reconocimiento de los obstáculos sociales y las formas de dominación que la destruyen. Lo que hizo con frecuencia, y el tema de la defensa de los intereses de la mayoría fue desarrollado por muchos liberales y utilitaristas, en primer lugar John Stuart Mill. Fue debido a que, como tantos de sus contemporáneos, estaba obsesionado por la Revolución Francesa, en la que veía no el gobierno del pueblo sino el de los dirigentes que hablan en su nombre, que procuró limitar "la ingerencia legítima de la opinión colectiva en la

independencia individual", como escribió en *De la libertad*, publicado en 1859. Su posición, que es utilitarista, a pesar de su oposición de juventud a Bentham y a su padre, James Mill, lo condujo sin embargo a defender los intereses personales de quienes están dominados, las mujeres, cuyos derechos fue uno de los primeros en defender, y también los trabajadores, lo que en ocasiones hizo que pasara por socialista. Su adversario principal es en realidad Auguste Comte, defensor de un control absoluto de la sociedad sobre el hombre. Mill escribió: "La única razón legítima que puede tener una comunidad para utilizar la fuerza contra uno de sus miembros es impedirle que moleste a los demás". Es sobre este principio que se fundará el intervencionismo del Estado, sobre todo a fines del siglo XIX, pues éste introduce el tema de las relaciones sociales, lo que conduce necesariamente a hacer de la libertad un instrumento de resistencia a un poder que puede ser de naturaleza social lo mismo que política. John Stuart Mill afirma la prioridad de las realidades políticas sobre las realidades sociales; defiende la unidad nacional y anhela incluso la creación de una altafunción pública profesionalizada, independiente de los partidos y asalariada. Pero es también el autor de las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* que, si bien siguen dominadas por el individualismo, no por ello constituyen menos un análisis puramente político y están animadas por la voluntad radical de luchar contra la aristocracia. John Stuart Mill anuncia la política de la burguesía liberal que, en muchos casos, tanto en Europa como en América Latina, se vio conducida a buscar alianzas con las categorías populares contra la oligarquía. Fue así como un ala izquierdista de los partidos radicales se convirtió en radical socialista y permitió la adopción precoz de leyes sociales, por ejemplo en Chile, mientras que en Gran Bretaña se operaba el pasaje más decisivo de los liberales a los laboristas.

Esta evolución de un análisis puramente político a un análisis social y económico transformó igualmente la idea de ciudadanía. El ciudadano y la nación se habían afirmado contra la monarquía y, en el caso de la Revolución Francesa, contra la invasión extranjera. ¿Cómo no llamar pueblo al equivalente social de la nación, la mayoría de los ciudadanos que están sometidos a las coacciones de la pobreza y el trabajo dependiente y a los que muy pronto se llamará proletarios? Francia es el país en el que esta transformación de la nación en pueblo y del pueblo en clase obrera se operó de la manera más visible y sin rupturas, de modo que el tema de la lucha de la clase obrera permaneció largo tiempo asociado, en especial en el pensamiento de Jean Jaurés, a los de la República y la nación. A fines del siglo XIX, en todos aquellos lugares donde desapareció el absolutismo y triunfa el espíritu republicano -a menudo a la sombra de la monarquía constitucional- y donde los problemas sociales internos predominan sobre las políticas de conquista y la movilización autoritaria de las naciones por unos Estados militarizados, la vida política está dominada por la defensa de intereses sociales. A tal punto que la derecha conservadora aparece las más de las veces asociada directamente a los intereses de la banca y la industria, en tanto crece la ola socialdemócrata que hace del partido el brazo político de la clase, subordinándolo con ello a los sindicatos, y en Francia, a causa de la inclinación hacia la izquierda del espíritu republicano, triunfa durante un breve período el sindicalismo de acción directa, que desconfía de la acción política.

Ese período parece lejano, porque estamos separados de él por una larga época de totalitarismo posrevolucionario que hizo de la referencia a una clase y un pueblo un instrumento de manipulación al servicio de un régimen despótico transformado por eso

mismo en régimen propiamente totalitario. Pero, así como no podemos rechazar del todo la herencia republicana o liberal, aunque las luchas sociales hayan dominado recientemente la vida política, es imposible concluir a partir de la degradación de la función representativa que ésta no es esencial para la definición de la democracia. Antes bien, es preciso buscar los motivos que condujeron a que la "política de clase" tan pronto fortaleciera como destruyera a la democracia. La respuesta a esta cuestión, que dominó la historia de las ideas y de los partidos socialistas, se deriva del análisis trazado hasta aquí. Una política de clase sólo es democratizante si está asociada al reconocimiento de los derechos fundamentales que limitan el poder del Estado y a la defensa de la ciudadanía, es decir del derecho de pertenencia a una colectividad política que se atribuyó el poder de hacer sus leyes y modificadas. La democracia se define una vez más por la interdependencia de tres principios: la limitación del poder, la representatividad y la ciudadanía, y no por el predominio de uno solo de ellos.

El primer punto es el más importante históricamente. Si las relaciones de clase se definen enteramente por la explotación de trabajadores reducidos a su papel de productores de excedente y la disminución de sus salarios al costo de la reproducción de su fuerza de trabajo, no es en nombre de los derechos de los trabajadores como puede organizarse la acción obrera sino en nombre del necesario trastocamiento de las relaciones sociales de producción y de la liberación de las fuerzas productivas trabadas por las mismas. Este razonamiento no deja ningún lugar a la democracia; convoca, al contrario, a la revolución, a la toma del poder del Estado, escudo de la dominación capitalista. Sólo la fuerza puede derrotar a la violencia de que son víctimas los trabajadores. No se puede fundar la democracia en una definición únicamente negativa del pueblo. Todos aquellos que analizaron la situación de una clase, de una nación, de un sexo, exclusivamente en términos de dominación, de violencia y de explotación sufridas, dieron la espalda a la democracia que no puede vivir sin una participación positiva y activa de los dominados en la transformación de la sociedad, por lo tanto sin una conciencia de pertenencia que expresa con claridad la palabra "trabajador" y que niega la palabra "proletario". He demostrado dos veces, con veinte años de distancia, que la conciencia de clase obrera había alcanzado su nivel más alto no en las categorías más dominadas y menos calificadas sino, al contrario, allí donde era más directo el enfrentamiento entre la autonomía obrera fundada sobre el oficio y los métodos de organización del trabajo que destruyen esta autonomía e incorporan a los trabajadores de manera dependiente a un sistema de producción autoritario y centralmente manejado. Lo que se denomina movimiento obrero está compuesto por dos fuerzas que actúan en sentido contrario: de un lado, el socialismo revolucionario que procura tomar el poder para liberar a los obreros y los pueblos oprimidos, lo que las más de las veces lo conduce a instaurar un régimen autoritario; del otro, el movimiento propiamente obrero, que se apoya sobre la defensa de los derechos de los trabajadores que aportan a la producción su calificación, su experiencia y su trabajo. A una lógica historicista se opone una lógica a la que puede llamarse democrática, dado que conjuga la apelación a unos derechos, la conciencia de ciudadanía y la representación de los intereses.

El movimiento de defensa de los derechos de los trabajadores aspira a crear lo que los ingleses llamaron democracia industrial, cuyos principios enunciaron los fabianos y de la que T. H. Marshall dio una formulación sociológica. Pero no hace falta oponer acción

sindical a la inglesa y acción política a la francesa; la oposición principal es entre acción democrática y acción revolucionaria. La primera descansa sobre la idea de que los trabajadores tienen derechos y define a la justicia social como el reconocimiento de los mismos; asocia por lo tanto la idea de autonomía obrera a la de defensa política de los intereses de la mayoría, es decir de los trabajadores. El programa revolucionario, al contrario, asocia una definición negativa -por la privación, la exclusión y la explotación- de los intereses a defender y la primacía dada al derrocamiento del poder del Estado por las fuerzas populares y su vanguardia organizada. En términos menos empleados hoy de lo que lo fueron en la época de mayor influencia de los partidos comunistas, la tendencia revolucionaria separa netamente la clase en sí de la clase para sí e identifica a ésta con el partido, mientras que la tendencia democrática se niega, en este caso como en todos los otros, a separar la situación de la acción y a reducir a una clase, una nación o cualquier otra categoría social a ser la mera víctima de una dominación que la aliena más aún de lo que la explota.

No es en el momento en que la acción política se impone sobre la lucha social cuando triunfa la democracia, es en el caso contrario, cuando el actor de clase es definido lo bastante positivamente para dirigir la acción política y para legitimar su acción en términos de derechos fundamentales y de construcción de una nueva ciudadanía.

La creación de los grandes sistemas de seguridad social, que transformaron la sociedad de Europa occidental más que cualquier otra decisión política en el transcurso del último medio siglo, fue la expresión central de la democracia industrial. Tanto en Gran Bretaña como en Suecia y Francia, el objetivo a alcanzar era extender el principio democrático al dominio de la economía, dando a los sindicatos el estatuto de interlocutor social del gobierno con el mismo título que la patronal, y crear una ciudadanía económica. Ingleses y sobre todo escandinavos, desde el acuerdo sueco de Saltsjöbaden de 1938 entre la patronal y los sindicatos, de los cuales no era con mucho el más importante, insistieron principalmente en la democracia industrial, mientras que la seguridad social francesa creada conjuntamente por el general De Gaulle y la CGT unida al partido comunista, fue de una inspiración más republicana, apuntando a reintroducir a la clase obrera, asociada a la resistencia contra el ocupante, en la nación, en detrimento de la patronal acusada de haber colaborado. Pero estas diferencias son menos importantes que las que oponen las creaciones democráticas a las formas de acción que se basan no en la defensa de los derechos de los trabajadores sino en la voluntad de romper las cadenas de una población dependiente. Las grandes revoluciones conocen siempre una fase inicial en la que las dos tendencias se mezclan pero, como regla general, la lógica de conquista del poder, debido a que emplea estrategias eficaces, se impone sobre la lógica de afirmación de los derechos. En las situaciones en que la dependencia parece extrema, la dinámica revolucionaria es fortalecida desde el inicio por el privilegio queda a la teoría de la vanguardia, de la que la expresión leninista representa una versión moderada y la teoría del foco revolucionario de tipo guevarista una forma más radical, ya que admite y reivindica una completa separación entre las masas manipuladas y una guerrilla móvil, sin raíces, totalmente encaminada hacia una toma del poder que se confunde, en el límite, con un golpe de Estado. El ejército revolucionario del pueblo, del tipo *khmers* rojos o Sendero Luminoso, es la forma más radical de ruptura entre la acción política y los actores sociales a quienes se niega toda existencia autónoma y a los que se reduce a no ser más que recursos utilizados por los

dirigentes político militares.

La debilidad de la socialdemocracia se debe a que no se coloca con claridad ni en una orientación ni en la otra, a que combina la prioridad reconocida a la acción sindical con el papel central de la intervención del Estado y por lo tanto de su conquista; la ruptura entre la Segunda y la Tercera Internacional demostró claramente esta confusión e incluso las contradicciones internas de la idea socialdemócrata.

Partidos y sindicatos

Pero estas contradicciones son la contrapartida de ventajas importantes, Kelsen se constituyó en el defensor del *Parteienstaat* al afirmar que no hay otra democracia que la parlamentaria. Desde fines del siglo XIX hasta una fecha reciente, el papel central de los partidos se identificó con el reconocimiento de que las luchas sociales están en la base de la vida política. Los partidos permitieron también cierto control de los electores sobre los elegidos, limitado por cierto por la autoridad de los jefes partidarios, pero más grande que en la república de los notables.

Los defensores de la idea de derecho social, en especial Georges Gurvitch, fueron mucho más lejos al hablar de pluralismo jurídico. La imagen de un sistema jurídico integrado, coherente, desarrollado en forma de pirámide desde su vértice, desde la "norma fundamental" de la que también habla Kelsen, era inseparable de una identificación del derecho con el Estado, que puede ser un Estado nacional, republicano o autoritario pero que es siempre el soberano cuyo interés supremo es el mantenimiento de la unidad territorial y social. Un enfoque "normativo" del derecho se asocia a esta concepción del orden social, considerado como el de un Estado. En cambio, en su sentido más general la idea de derecho social conduce hacia una imagen más fragmentada tanto del derecho como de la política. La atención se desplaza entonces del sistema hacia los actores, al mismo tiempo que la concepción normativa del derecho cede terreno frente a una concepción realista. El pluralismo de los centros de poder y de iniciativa jurídica da un poder indirecto no a los actores sociales sino a unas asociaciones y a sus dirigentes. La representación de los intereses de la mayoría provocó sobre todo la creación de asociaciones, sindicatos y partidos, pero también cooperativas, mutuales, etc., que permitieron la entrada de las "masas" en una vida política hasta entonces dominada por notables o príncipes. Partidos y sindicatos aparecen desde ese momento como elementos indispensables de la democracia. Cuanto más compleja es una sociedad, más numerosos son los grupos de interés y más indispensable es que sus demandas sean admitidas por unos agentes que aseguren la conexión entre la sociedad civil y la sociedad política. Es casi imposible concebir una democracia sin partidos, que estuviera gobernada por mayorías de ideas constantemente cambiantes. La experiencia de algunos países, como Francia, en los que los sindicatos se debilitaron mucho, demuestra la dificultad de manejar cambios económicos e internacionales importantes cuando el Estado no tiene la posibilidad de negociar sus consecuencias con interlocutores sociales confiables, tanto del lado de las empresas como del lado de los asalariados.

La organización de los partidos permitió superar la política de los notables de la que Gran Bretaña ofreció durante mucho tiempo la expresión más estable, ya que en ese país el

espíritu aristocrático se había mantenido tan vigoroso como el rechazo de la monarquía absoluta. Moisei Ostrogorski habría querido interrumpir la evolución que condujo a Gran Bretaña del elitismo *whig* a la creación del partido liberal por el *caucus* de Birmingham en su fase central, la creación de las grandes ligas para la defensa de los derechos de los católicos, la reforma electoral o la abolición del proteccionismo (*anti-corn law League*). ¿Pero de qué manera unas movilizaciones centradas en un solo tema habrían podido organizar la selección de los gobernantes y por lo tanto la integración de diversos grupos de interés? Como quiera que sea, la reflexión sobre los partidos no cobró toda su amplitud sino después de que se hubieran formado los partidos socialistas que pretendían representar a una clase mayoritaria y derrocar un orden social cuyos efectos incumbían a todos los aspectos de la vida social, tomando el poder del Estado.

Se ve así, antes de 1914, en el momento en que escriben Ostrogorski, Michels, Mosca y Pareto, cómo se yuxtaponen dos críticas opuestas a los partidos. La primera, de inspiración liberal y toquevilliana, la de Ostrogorski, combate lo que sentiría la tentación de llamar la "ley de hierro de la oligarquía" tal como se manifiesta en el funcionamiento de los *caucus* ingleses y americanos; la otra, representada sobre todo por Michels, que es sin embargo el autor de esta célebre fórmula, cuestiona más bien la concentración del poder en partidos Estados. La primera de estas críticas se ejercerá más tarde contra los partidos pantalla; la segunda, a la cual la creación de los partidos comunistas, fascistas, nacionalistas y populistas dará una importancia más dramática, contra -o en ocasiones a causa de- la dictadura del proletariado y sus equivalentes.

La debilidad de la primera crítica proviene del hecho de que no reconoce la necesaria representatividad de los dirigentes políticos. Es sobre todo en ese sentido que se trata de una posición liberal. Dice Ostrogorski (*La démocratie et les partis politiques*, pp. 665-666): "la función política de las masas en una democracia no es gobernarla, de lo cual probablemente nunca serían capaces... Siempre es una pequeña minoría la que gobernará, tanto en la democracia como en la autocracia. La propiedad natural de todo poder es concentrarse, es como la ley de la gravedad del orden social. Pero es preciso que la minoría dirigente sea mantenida en jaque. La función de las masas en la democracia no es gobernar sino intimidar a los gobiernos". y concluye de ello que la capacidad de presión de los grupos de interés es tanto más grande en la medida en que sus objetivos son más limitados. La internacionalización de las economías dio una nueva fuerza a esta concepción, dado que la función principal del Estado es cada vez más defender a su país en los mercados internacionales, lo que lo aleja de reivindicaciones sociales a las cuales, en consecuencia, tiende a responder golpe por golpe.

La democracia se corrompe y se desorienta tanto cuando el sistema político invade la sociedad civil y el Estado como cuando es destruido por un Estado que pretende estar en relación directa con el pueblo o se presenta como la expresión directa de demandas sociales. Hoy en día, en los países considerados democráticos, el más visible es el primer peligro, el reino de los partidos, pero el siglo xx estuvo dominado por el otro: tanto el comunismo como el fascismo abogaron por la representación directa de los trabajadores contra la democracia parlamentaria. Lenin, en *El Estado y la revolución*, condenó el parlamentarismo al extender las críticas de Marx contra la "ilusión política" del jacobinismo francés. Convocaba a una democracia directa y proponía una pirámide de

soviets que darían a los trabajadores -y sólo a ellos- un control total del poder político. El corporativismo mussoliniano, franquista o salazarista opuso igualmente una democracia real y popular al poder, que Auguste Comte llamaba metafísico, de los representantes elegidos por la vía parlamentaria.

Es probable que estos regímenes antiparlamentarios no merezcan ser criticados teóricamente, pues sus prácticas demostraron que organizaban el control de los grupos sociales por un partido Estado y no mediante la libre expresión de las demandas populares. No obstante, es preciso subrayar que la relación directa entre el Estado y los actores sociales es imposible, lo que funda la necesidad de un sistema político autónomo cuya forma desarrollada y coherente es la democracia. Así como las demandas sociales deben tener prioridad sobre las exigencias internas del gobierno o los "juegos" de la política, del mismo modo no existe movimiento social que supere la acción de los grupos de interés particularistas sino por el hecho de que una categoría social particular toma a su cargo los problemas generales de la organización social. De modo que la ausencia de instituciones políticas libres impide la formación de actores sociales y facilita el control represivo ejercido por el aparato del Estado sobre las reivindicaciones y las movilizaciones sociales.

El peligro inverso al del Estado corporativo o totalitario aparece cuando el sistema político invade ya sea el dominio del Estado, ya el de la sociedad civil. Las democracias parlamentarias europeas condujeron a menudo al debilitamiento y a la descomposición del Estado. A comienzos de la década de 1990 Italia conoció un ejemplo extremo de ello, que llevó a una rebelión de la opinión pública estimulada por la lucha de los magistrados contra el financiamiento ilegal de los partidos, sobre todo a través de las empresas públicas, y contra el enriquecimiento personal de muchos dirigentes. Igualmente peligrosa es la invasión de la sociedad civil por los partidos. América Latina es el lugar por excelencia de esta reducción de la acción colectiva a meros recursos políticos utilizados por los partidos y sus dirigentes. Albert Hirschmann destacó con razón los peligros de esos grandes partidos populares de masas que sustituyen al actor social, sindical o de otro tipo, y yo mismo analicé, en ese continente, la incorporación de las organizaciones populares al aparato de un partido o del Estado. El caso clásico es aquí el Partido Revolucionario Institucional (PRI) mexicano, partido Estado desde hace medio siglo, que gobierna directamente los sindicatos obreros y campesinos, así como las organizaciones urbanas.

La naturaleza de los partidos no depende únicamente de ellos mismos y de las tradiciones del Estado; resulta en igual medida del grado de formación y organización de las demandas sociales. A medida que los países económicamente más avanzados salen de la sociedad industrial, la oposición de la burguesía y la clase obrera, que había sido el gran principio de organización de su vida política, pierde su importancia. Los partidos pierden su unidad de orientación; son entonces invadidos por el faccionalismo, por las luchas de tendencias que se convierten cada vez más en clientelas. El caso extremo es el del partido liberal demócrata japonés que fue llevado al estallido en 1993 por la facción Hata, después de una larga historia de luchas entre facciones organizadas. La democracia india está igualmente dominada por el faccionalismo de los partidos, pero éste se explica sobre todo por el mantenimiento de las jerarquías sociales, en particular de las castas, y por las diversidades regionales de esa sociedad que es a la vez holista y poco unificada. En Francia, el partido socialista ingresó en una crisis profunda a partir del momento en que

estalló su unidad, quebrada por los conflictos de tendencias que dominaron su congreso de Rennes. En ausencia de tensiones exteriores o interiores dramáticas, las democracias pueden sobrevivir a una crisis semejante de la representación, pero se reducen a no ser más que mercados políticos abiertos en los cuales los ciudadanos ya no son sino consumidores políticos. Situación con la que muchos están satisfechos, pero que hace frágiles a las democracias al privadas de toda adhesión activa y al disminuir las más de las veces el nivel de participación en la vida política e incluso en las elecciones.

El totalitarismo

Cuando un partido de vanguardia no se siente sometido a la voluntad del actor social en nombre del cual actúa, ya sea porque afirma la impotencia de una categoría explotada y alienada, ya porque recurre a una definición no social -por ejemplo biológica- del actor, la democracia desaparece y quienes se refieren a ella son las primeras víctimas del poder totalitario. Durante tanto tiempo identificamos el totalitarismo con el nazismo y luego, tras su derrumbe, con el comunismo, que en general dudamos de hacer uso de este concepto. Y es cierto que parece demasiado vago para hacer progresar el análisis del nazismo o de lo que con demasiada prudencia se denomina estalinismo. Más vale, piensa la mayoría, analizar talo cual régimen autoritario no democrático en sí mismo sin embarullarse con nociones que son meros esquemas y que ocultan diferencias a menudo más importantes que las semejanzas. En particular, el régimen nazi se nos presenta como el mal absoluto cuya esencia se revela en la exterminación de los judíos y otras categorías juzgadas inferiores, como los gitanos, y el horror de los crímenes cometidos en Auschwitz, en otros campos de exterminio o de deportación y en el conjunto de las sociedades dominadas es tan grande, tan excepcional, que tememos diluido en una categoría demasiado general, aun cuando buenos analistas nos convenzan de que los regímenes soviético, ruso o chino provocaron voluntariamente un número comparable, si no superior, de víctimas. Percibimos, en los regímenes revolucionarios comunistas, un movimiento social obrero, seguramente pervertido y destruido, pero sin cuya presencia original esos regímenes son incomprensibles, en tanto que en el origen del nazismo no vemos más que nacionalismo agresivo, racismo y culto irracional del jefe. Los intelectuales, que en general han sido hostiles al fascismo, se sintieron muy a menudo atraídos por la apelación comunista a las leyes de la Historia, el progreso material y el Estado popular como fuerzas capaces de liberar a los pueblos de una miseria y una ignorancia alimentadas por el despotismo, la oligarquía o el colonialismo. No es concebible, en efecto, hacer un solo tipo político general con los fascismos cuya unidad es débil-, los islamismos políticos y otros regímenes autoritarios, sin mencionar siquiera la familia de los regímenes contrarrevolucionarios autoritarios que crearon Franco, Salazar, los coroneles griegos, Pétain o Pinochet y sus equivalentes argentinos, uruguayos y brasileños. La diversidad de las situaciones, sin embargo, no prohíbe en modo alguno poner de relieve rasgos comunes a todos estos regímenes.

Raymond Aron identificó cinco elementos principales de los regímenes totalitarios: 1. el monopolio de la actividad política está reservado a un partido; 2. ese partido está animado por una ideología que se convierte en la verdad oficial del Estado; 3. éste se atribuye el monopolio de los medios de fuerza y persuasión; 4. la mayor parte de las actividades económicas y profesionales se incorporan al Estado y quedan sometidas a la

verdad oficial; 5. una falta económica o profesional se convierte en una falta ideológica y por lo tanto debe ser castigada por un terror a la vez ideológico y policial (*Démocratie et totalitarisme*, pp. 287-288). Alessandro Pizzorno dio una interpretación histórica original de la apelación de los poderes totalitarios a los fines últimos. Para él, la separación del poder temporal y el poder espiritual en el Occidente cristiano provocó en primer lugar que el poder temporal -los poderosos- intentara definir los fines últimos y ejercer el poder espiritual, pero a continuación y en reciprocidad incitó a los débiles -naciones, clases, movimientos- a "proponer explícitamente y con vigor unos fines de largo alcance para salir de su debilidad" (*Le radici della politica assoluta*, p. 81). Interpretación que supone una gran continuidad entre la formación del Estado en la Edad Media y la "política absoluta"; lo que es verdad en el caso de la Revolución Francesa, como lo había indicado Tocqueville, pero no parece serlo para los nacionalismos totalitarios contemporáneos, que se presentan más bien como reacciones a la crisis o al cuestionamiento de valores y normas comunitarios a causa de una modernización exógena.

No fue la clase obrera la que alimentó a los totalitarismos fascistas y ni siquiera a los comunistas; fueron unas élites de poder que hablaron en nombre de una nación, una clase o una religión. El totalitarismo no es el poder de los débiles; nace de la desaparición de los actores sociales.

Estos análisis nos conducen a una explicación más general; más allá del carácter arbitrario de un poder despótico o de la autoridad no controlada de una elite dirigente tecnoburocrática o una nomenklatura, el rasgo principal del Estado autoritario es que habla en nombre de una sociedad, un pueblo o una clase de los que tomó en préstamo la voz y el lenguaje. El totalitarismo merece su nombre, porque crea un poder total en el que el Estado, el sistema político y los actores sociales se fusionan y pierden su identidad y su especificidad para no ser ya más que instrumentos de la dominación absoluta ejercida por un aparato de poder, casi siempre concentrado en torno a un jefe supremo y cuya potencia arbitraria se ejerce sobre el conjunto de la vida social. La modernidad ha sido definida a menudo por la secularización y la diferenciación de los subsistemas sociales: religión, política, economía, justicia, educación, familia, etc. Lo propio de los regímenes totalitarios es la destrucción de la secularización en nombre de una ideología que se aplica al conjunto de la vida pública y privada y el reemplazo de la diferenciación de las actividades sociales por una jerarquía partidaria que hace del vínculo personal con el príncipe o el partido la medida del lugar que ocupa en la jerarquía social. Quienes combatieron al totalitarismo defendieron en general la independencia de una de las actividades que el régimen absorbe y cuya máscara lleva. Unos defienden al movimiento social o nacional en nombre del cual habla el poder totalitario; otros quieren salvaguardar la independencia de la religión, del derecho, de la familia, incluso del Estado.

Mientras la democracia se limitaba a sus componentes republicano o liberal, los regímenes totalitarios no podían surgir y la democracia luchaba sobre todo contra oligarquías o monarquías absolutas del Antiguo Régimen. Condenaba la separación del Estado y la sociedad, convocaba al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, a un gobierno popular. El pasaje de la democracia liberal a la democracia social, principalmente gracias al movimiento obrero, apareció como un progreso de la idea democrática de tanta importancia que con bastante rapidez la izquierda fue ampliamente

identificada, sobre todo en Europa pero también en América Latina, con el sindicalismo y unos objetivos de protección de los trabajadores y la justicia social. Pero fueron también la referencia a las fuerzas sociales a representar y la idea misma de que la democracia representativa debe poner la acción política al servicio de actores sociales representables, cuya existencia y conciencia son, por decirlo así, anteriores a su representación política, las que crearon la situación en que apareció el totalitarismo, como fuerza invertida, pervertida, de la democracia social y hasta del socialismo, como nos lo recuerdan los orígenes sindicalistas de Mussolini, el nombre mismo del partido nacional socialista alemán, el lenguaje proletario del partido comunista soviético o, en un nivel de menor importancia, la presencia de líderes políticos y sindicales de izquierda o de extrema izquierda en el régimen de Vichy en Francia. El totalitarismo no se reduce a la conquista del poder por un grupo autoritario que utiliza la violencia; no triunfa sino por el trastocamiento de un movimiento social, cultural o nacional, en el *antimovimiento* que siempre lleva en su seno. En tanto un movimiento social combina la conciencia de un conflicto social con la adhesión a unos valores culturales juzgados centrales en la sociedad considerada, un antimovimiento transforma al adversario social en enemigo exterior y se identifica a sí mismo con unos valores culturales que fundan una comunidad, es decir una colectividad que coincide enteramente con sus valores. Rechaza a sus adversarios como enemigos de la sociedad y procura crear una sociedad homogénea. Un antimovimiento puede asumir la forma de una *secta*, pero los más importantes son los que se convierten en un Estado o un contra-Estado. Un Estado totalitario es un Estado secta cuya función principal es combatir a los enemigos exteriores e interiores y asegurar una unanimidad tan entusiasta como sea posible. Un régimen autoritario puede contentarse con aplastar, con reducir al silencio a la sociedad; el Estado totalitario, en cambio, debe hacerla hablar, movilizada, excitada; se identifica con ella exigiendo que ella se identifique con él. En sentido estricto no hay Estado o sociedad totalitaria, pues en un régimen totalitario Estado, sociedad política y sociedad civil se confunden en un partido o en un aparato de poder todopoderoso. En otros regímenes, como los nacional populares latinoamericanos, esta fusión también existe pero es parcial, lo que hace tentador y falso a la vez llamar totalitario o incluso fascista al régimen de Perón en la Argentina o al de Velasco en Perú. En cambio, allí donde un régimen autoritario no moviliza a la sociedad, donde su acción política y social es represiva antes que ideológica, lo que fue el caso de la dictadura del general Pinochet en Chile, es falso hablar de totalitarismo.

Los regímenes totalitarios no se reducen a la imagen que dan de sí mismos, la correspondencia perfecta del jefe, el partido y el pueblo; tan importante como la unanimidad proclamada es la denuncia constante del enemigo, la vigilancia y la represión, la transformación del adversario interior en traidor, a sueldo de los enemigos externos. Comités de la revolución, policía política, tropas de choque, militantes del partido, todos son movilizados constantemente en una guerra sin fin contra un adversario que penetra las conciencias del mismo modo que manipula los intereses. La guerra está en el corazón de los regímenes totalitarios, que no tienen jamás la tranquilidad de los antiguos despotismos. Puesto que los totalitarismos son a la vez los herederos de los movimientos sociales y los creadores de un orden, y nunca terminan de devorar a los actores sociales de los que se pretenden descendientes y cuya existencia real procuran al mismo tiempo suprimir.

Este análisis está muy lejos del de los trotskistas que denunciaron a la burocracia, nueva

clase dirigente de la Unión Soviética, que habría confiscado las luchas por la gestión colectiva de la producción. La imagen de una sociedad transparente para sí misma, en la cual realidad social y voluntad política se corresponden completamente, es, al contrario, la ideología que corresponde mejor a la formación de un poder totalitario, ya que justifica la exteriorización de los conflictos sociales. En cambio, no hay democracia sin gestión política de conflictos sociales insuperables; Claude Lefort demostró vigorosamente no sólo la debilidad de los análisis trotskistas sino sobre todo su connivencia con el espíritu totalitario. El análisis crítico de los totalitarismos conduce necesariamente al reconocimiento de la autonomía relativa del Estado, el sistema político y los actores sociales.

El siglo xx conoció tres grandes tipos históricos de regímenes totalitarios. En primer lugar, los totalitarismos *nacionalistas* que oponen una esencia nacional o étnica al universalismo sin raíces del mercado, el capitalismo, el arte, incluso la ciencia, o a un imperio multinacional. Fue a partir de fines del siglo XIX cuando nació este nacionalismo antimodernista que reemplazó ampliamente la concepción racionalista y modernizadora de la nación que había impuesto la Revolución Francesa. Los *fascismos*, cualesquiera sean sus particularidades, pertenecen a este tema general y su modelo atrajo a los nacionalismos autoritarios, corporativos y tradicionalistas de la Europa mediterránea o centro-oriental. El estallido del imperio soviético y la descomposición de Yugoslavia provocaron el surgimiento de totalitarismos nacionalistas de los que la política de purificación étnica del presidente Milosevic, dirigente comunista reconvertido al nacionalismo integral, da, en la década de 1990, el ejemplo más extremo.

El segundo tipo de totalitarismo debe aproximarse al precedente porque también se apoya sobre un ser histórico, pero ya no se trata de una nación sino de una *religión*. Lo cual puede conducir a un control aún más absoluto del Estado secta sobre el conjunto de la sociedad. La revolución iraní de 1979, que era en lo esencial un movimiento de liberación social y democrática, se transformó muy rápidamente -de manera acelerada con el comienzo de la guerra con Irak- en un totalitarismo teocrático que encuadra a la población en una densa red de agentes de vigilancia, movilización y represión, los Guardianes de la Revolución. Gilles Kepel insistió con razón en el paralelismo de los movimientos religiosos autoritarios que se desarrollaron en los mundos cristiano, judío, islámico y, más recientemente, hinduista. Pero, como no es aceptable identificar una religión, cualquiera sea, con tales movimientos, es preferible definirlos como regímenes políticos totalitarios antes que como movimientos religiosos.

El tercer tipo de totalitarismo no es subjetivista como los dos primeros; no habla en nombre de una raza, una nación o una creencia; al contrario, es objetivista y se presenta como el agente del progreso, de la razón y de la modernización. Los regímenes *comunistas* son totalitarismos *modernizadores* cuya meta es ser los parteros de la Historia. No son una nueva forma de despotismo ilustrado, porque exigen una movilización social y un discurso ideológico dirigidos contra un enemigo de clase identificado, en algunos países periféricos, con una dominación imperialista y colonialista que el comunismo combate en alianza con fuerzas nacionalistas.

Estos regímenes totalitarios, cualquiera sea su tipo, pueden obtener resultados

económicos o culturales positivos durante un tiempo más o menos largo. El nazismo hizo resurgir la economía alemana, duramente golpeada por la crisis de 1929, y la economía soviética conoció, después de la Segunda Guerra Mundial, éxitos simbolizados en el lanzamiento de un soviético como primer hombre en el espacio. Corea del Norte experimentó un desarrollo industrial importante y Cuba *elevó* su nivel de educación y mejoró las condiciones sanitarias de su población, a pesar de la partida de numerosos médicos. Pero puede plantearse desde ahora la idea que será defendida en el último capítulo, a saber, que en el largo plazo desarrollo y democracia son inseparables y que el totalitarismo es un obstáculo insuperable para la constitución de un desarrollo endógeno, porque impide la formación de actores económicos y culturales independientes y por lo tanto susceptibles de innovaciones. Los regímenes totalitarios, cuando no se hunden en la guerra que desencadenaron, se asfixian en su negativa a reconocer la existencia autónoma de la sociedad civil y la sociedad política.

Tales son los caracteres generales de los regímenes totalitarios: el más importante es que en ellos el Estado devora a la sociedad y habla en su nombre. Esta definición se aparta de la que identifica totalitarismo y militarismo. No puede calificarse de militarista a la Unión Soviética, donde el poder militar permaneció constantemente subordinado al poder político. En cambio, el Japón imperialista, que impuso una ocupación brutal a Corea y a China, fue más militarista que totalitario, aunque no hay que separar completamente, mediante un exceso inverso, estos dos tipos. Las dictaduras que se instalaron en Brasil en 1964, en la Argentina en 1966 y 1976, en Chile y Uruguay en 1973, no fueron totalitarias sino solamente autoritarias. En cambio, la dictadura militar del general Stroessner en Paraguay tuvo aspectos más totalitarios, porque la población fue a la vez movilizadada y vigilada estrechamente por intermedio del partido colorado.

La célebre tesis de Hanna Arendt es más extrema que la que expongo aquí. Retomando las ideas de Le Bon y Freud sobre la psicología de las masas, ella define al totalitarismo por la disolución de las clases y el triunfo de las masas. "La caída de los muros protectores de las clases transforma a las mayorías que dormitaban al abrigo de todos los partidos en una sola gran masa informe de individuos furiosos" (*Le système totalitaire*, p. 37). Tesis que reformula, de manera más convincente, demostrando que los regímenes totalitarios quieren, mediante el terror, cumplir una ley de la naturaleza o de la Historia, lo que equivale a abolir a los actores y su subjetividad. "La legitimidad totalitaria, en su desafío a la legalidad y en su pretensión de instaurar el reino directo de la justicia sobre la tierra, cumple la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de bien o de mal para la conducta individual" (p. 206).

Pero me parece peligroso establecer una separación tan completa entre unos sentimientos o unas demandas populares y la ideología de un régimen que se encontraría en ruptura total con una sociedad desestructurada, reprimida y manipulada. La ideología racista del nazismo es, reto mando el término de Michel Wieviorka, la "inversión" del nacionalismo alemán exacerbado y herido por la derrota de 1918, de la misma manera que el régimen totalitario de Fidel Castro se apoyó en el nacionalismo anti imperialista inspirado en Martí y que los regímenes comunistas transformaron una voluntad de liberación social y nacional en aparato de dominación totalitaria. No fueron las masas atomizadas y desarraigadas de las grandes empresas y las grandes ciudades las que

formaron la masa de maniobra del nazismo; fueron, al contrario, unas categorías tradicionalistas y nacionalistas que, sintiéndose amenazadas por la crisis económica y política, transformaron un nacionalismo defensivo en participación dependiente en un movimiento populista, nacionalista y racista dirigido, es cierto, por desclasados que no se consideraban los representantes de una categoría social determinada y cuyo odio a los judíos traducía la voluntad de afirmarse como los defensores de la pureza de su raza. El régimen nazi, más que el comunista, se identificó con la guerra y la violencia abierta; estuvo también más débilmente integrado, dejando al partido, la burocracia, la industria y el ejército una gran autonomía relativa, como ya lo había advertido Franz Neumann y como lo demostró Karl Bracher. Este trastocamiento de actores sociales en masa manipulada por unos ideólogos políticos que utilizaban el terror se explica, como lo indicó Laski, por el hecho de que Alemania era una potencia industrial que no había conocido la Revolución Francesa y el movimiento de unificación nacional por abajo que había sido tan fuerte en Gran Bretaña y Francia, lo que preservó a las élites tradicionales antimodernas y dio una gran fuerza al militarismo. Pero incluso en el caso alemán, y *a fortiori* en el de los regímenes comunistas o islámicos, es imposible separar los regímenes totalitarios de los movimientos sociales a los que utilizaron y destruyeron a la vez, pero también de las razones que impidieron la formación de actores sociales autónomos.

En el interior del tipo totalitario, grandes diferencias separan las dos categorías de regímenes que he distinguido: los totalitarismos *objetivistas* y *subjetivistas*. La experiencia de los países poscomunistas acaba de demostrar que sus regímenes totalitarios, es verdad que bastante antiguos y a menudo en un estado avanzado de pasaje a un poder simplemente autoritario, habían penetrado poco en la personalidad de los actores. Lo demuestra la debilidad de los movimientos ideológicos neocomunistas, incluso en Rusia, así como la desaparición rápida de las referencias a los regímenes antiguos en los países de Europa central o el reemplazo del comunismo por el nacionalismo en Serbia o Croacia. El reemplazo fácil de una ideología estatista por un entusiasmo extremo por valores puramente económicos llama la atención, tanto en Polonia o en Hungría (donde se constituyó un sector privado importante) como en Rusia (donde la especulación, el mercado negro y la mafia prosperaron más que los verdaderos empresarios, lo que provoca una reacción populista). Los totalitarismos subjetivistas, en cambio, penetran más sólidamente en las personalidades, lo que hace posible res urgencias después de un largo plazo. Los regímenes nazi y japonés condujeron, después de su derrota militar, a una ocupación americana -y en Alemania soviética, inglesa y francesa que emprendió una transformación profunda de la sociedad, lo que indica que una reconstrucción muy honda de la sociedad y la cultura había parecido necesaria al vencedor, inquieto por un renacimiento posible del totalitarismo.

Si en este libro sobre la democracia me pareció necesario definir el totalitarismo, es porque aquélla se definió en primer lugar, en el transcurso del último medio siglo, por la resistencia al mismo. Lo cual da una importancia central al pensamiento "inglés", en especial el de Berlin y Popper, sobre la libertad negativa y explica también la influencia de Sartori y Dahl tanto en Estados Unidos como en Europa. ¿Quién se preocupa hoy en día proponer la democracia a la aristocracia en el interior de los regímenes republicanos, y éstos a las monarquías y los despotismos, como lo hizo con profundidad Montesquieu a mediados del siglo XVIII? En cambio, la historia del largo medio siglo que se extiende entre la gran crisis económica de 1929 y el levantamiento de Solidaridad en Polonia y

luego la perestroika de Gorbachov, estuvo dominada por la lucha de las democracias occidentales contra los totalitarismos fascistas y luego comunistas. Juicio que es preciso oponer claramente al que pone el acento sobre la caída de los imperios coloniales y los movimientos de liberación nacional durante este período. No es reducir exageradamente la importancia de la caída de los imperios coloniales considerar como más importante el fenómeno totalitario, que se extendió a una parte del Tercer Mundo y ante todo a la inmensa China. Esto lleva a reconocer la preeminencia de un fenómeno propiamente político sobre los cambios sociales durante este período. Los liberales, que afirmaron constantemente esta prioridad, tanto los pensadores ingleses ya citados como Raymond Aron en Francia, obtuvieron una victoria intelectual sobre los marxistas de todas las obediencias, que se esforzaban por aplicar la idea de Marx, en parte verdadera en su tiempo pero falsa en el nuestro, de que la política está determinada por unas relaciones socioeconómicas objetivas. El pensamiento político, sobre todo gracias a Hanna Arendt, otorgó un lugar central a la idea de democracia -y ya no a la de revolución- porque la democracia era el adversario real del totalitarismo, en tanto que no bastaba hablar con Trotski de revolución traicionada para alejarse del modelo político que había conducido al totalitarismo.

El Estado providencia

¿Puede la crítica democrática del totalitarismo ampliarse hasta incluir formas de Estado a las que nadie acusa de totalitarias? ¿Puede decirse que la política socialdemócrata y el desarrollo del Estado providencia conducen a un predominio del Estado sobre la vida pública y privada que, sin ser de la misma naturaleza que un despotismo totalitario, resulta en lo que Jürgen Habermas llamó la colonización del mundo vivido? Michel Foucault y aquellos a quienes inspiró desarrollaron este tema con mucha fuerza: las categorías de la intervención estatal sustituyen cada vez más a lo vivido; somos lo que el Estado nos hace ser a través de sus medidas de asistencia o control. Es algo muy visible en los dominios de la educación, la salud y la ayuda social. Nuestra identidad ya no es un mero punto de referencia demográfico: sexo, edad, lugar y fecha de nacimiento, profesión; está construida por categorías administrativas que se convirtieron en previsiones de comportamiento. Los antecedentes educativos, el tipo de financiamiento de la vivienda, tal vez incluso el servicio hospitalario donde uno es atendido son otros tantos indicadores del nivel social. Más recientemente, los ficheros se multiplicaron, a menudo para permitir investigaciones científicas, y los problemas planteados con ello fueron lo bastante graves para que se constituyeran comités de defensa de la confidencialidad de las informaciones personales. Esta desindividualización, propia tanto del progreso científico como de la organización administrativa, ¿es una amenaza para la democracia? ¿La identidad personal y la experiencia vivida son amenazadas por las clasificaciones asociadas a la intervención de administraciones estatales, económicas o científicas?

La inquietud se basa en la oposición de la acción estratégica y la acción comunicativa o, en términos más tradicionales, de la racionalización y la autonomía personal. Pero, si se rechaza una ideología contracultural extrema que condena el principio mismo de la racionalización, ¿dónde debe situarse la frontera entre la organización racionalizada de la sociedad y la autonomía de lo vivido? ¿La escolaridad y la vacunación obligatorias son atentados contra la libertad individual? Es sencillo responder que aquí el deber es la puesta

en práctica de un derecho y el medio de superar los obstáculos a la igualdad de posibilidades creados por la pobreza, la ignorancia o los prejuicios. Esas obligaciones son por lo tanto formas concretas de la ciudadanía y se las acepta con mayor facilidad que el deber de pagar impuestos o hacer el servicio militar, sobre todo en tiempos de guerra. Una gran parte de las políticas sociales apunta a disminuir la desigualdad e incluso a asegurar una cierta redistribución de los ingresos que, en Europa occidental, alcanzó un nivel elevado y sigue creciendo, dado que en Francia, por ejemplo, los ingresos indirectos pasaron a representar en pocos años de un cuarto a un tercio de los ingresos de las familias, proporción que sería aún más alta si se contabilizaran totalmente las subvenciones públicas a la enseñanza. Lo que puede inquietar no es entonces la acción del Estado providencia en sí misma sino, de un lado, la heteronomización de los asistidos y, del otro, la ineficacia de las medidas de redistribución.

El segundo orden de críticas es el menos fuerte. Es cierto que la gratuidad de la enseñanza tiene efectos no igualitarios, ya que son los niños de los medios más acomodados quienes hacen los estudios más largos y en Francia, por ejemplo, los alumnos de las escuelas más grandes reciben un salario como futuros funcionarios, cuando la mayoría de ellos provienen de familias acomodadas. También es cierto que los gastos de salud, a pesar de la creación de sistemas masivos de seguridad social, no tienen un gran efecto redistribuidor, pues las categorías sociales superiores utilizan mejor los recursos del sistema y consultan más a menudo a especialistas. Esta crítica es justa pero limitada, puesto que se puede responder con facilidad que un financiamiento más liberal de los gastos de salud y educación conduce a resultados aún más desigualitarios, como lo demuestra el sistema americano de salud, en el que varias decenas de millones de personas no están cubiertas por un sistema conveniente de seguros de salud.

En cambio, el peligro de heteronomización de los asistidos es real, aunque no hay que aceptar el discurso hiperliberal sobre la iniciativa necesaria de los individuos, discurso que no tiene en cuenta en absoluto los efectos destructores de la pobreza, la desocupación y la enfermedad sobre la personalidad. Lo que nos lleva al verdadero problema: la ayuda aportada por el Estado a las categorías desfavorecidas, que las más de las veces son las que tienen la menor capacidad de acción individual y colectiva, ¿no resulta, paradójicamente, en un debilitamiento de la democracia que se basa en una intervención activa de los ciudadanos en la vida colectiva? Las concepciones sociológicas del derecho, como la de Duguit, al poner en primer plano el interés de la sociedad y por lo tanto la solidaridad, condujeron a dar al Estado un poder cada vez más extendido, cuando su intención era la inversa, como lo demostró Évelyne Pisier. Lo cual da una interpretación particular del derecho social, en el sentido descriptivo de este término. Puede concebirse, en efecto, como un medio de protección del individuo y del grupo sometidos a relaciones de poder; pero, a la inversa, es posible pensarlo como un instrumento de integración social y nacional.

Esta ambigüedad de las políticas sociales vuelve a encontrarse en el plano político, donde la socialdemocracia pudo ser concebida como una intervención del Estado en las relaciones económicas lo mismo que como la subordinación del poder político a un actor social organizado, el movimiento obrero. El Estado providencia puede pertenecer a cada una de las tres grandes categorías de normas jurídicas que es posible distinguir, sea al

derecho *integrador* que apunta a asegurar el orden en el sentido más general de este término, sea al derecho *contractual* que dispone las relaciones entre los intereses diferentes u opuestos de actores que, sin embargo, deben participar en el mismo conjunto social, sea, por último, al derecho *protector* que defiende a los individuos o a las minorías, e incluso a grupos mayoritarios, contra el poder del Estado mismo o contra todas las formas de dominación social. Lo que da una mayor o menor importancia a cada una de estas orientaciones es el lugar de la iniciativa jurídica: si es el Estado, el derecho es principalmente integrador; si son los grupos de interés organizados, es más contractual; si son unos movimientos de opinión, organizados o no, puede estar más preocupado por defender los derechos individuales. Puede decirse también que la voluntad de integración está más fácilmente contenida en medidas particulares, categoriales, mientras que la voluntad contractual se aplica a conflictos más generales y el papel protector del derecho se manifiesta cuando se comprometen principios generales.

La mejor respuesta a la pregunta planteada sobre el sentido de las intervenciones sociales del Estado es por lo tanto que hay que preferir la afirmación de derechos y la búsqueda de soluciones globales en vez de medidas categoriales. El tratamiento "social" de la desocupación tiene efectos en gran parte negativos ya que con los períodos de práctica sin verdaderas perspectivas profesionales y las ayudas financieras se corre el riesgo de agravar la marginalidad de quienes se benefician con ellas. En cambio, sólo el debate democrático permite concebir una acción de conjunto contra la desocupación, ya sea mediante el crecimiento, el reparto del trabajo u otra transformación del empleo y la remuneración. Lo que impide que se elaboren y apliquen tales políticas globales no es la influencia excesiva de la racionalización, es la debilidad del pensamiento y la acción políticos. Lo que llamamos colonización de la vida privada no es más que la consecuencia de nuestra impotencia para dar una expresión y hallar soluciones políticas a problemas sociales. Y en estas condiciones, más vale aún el Estado providencia con todas sus debilidades que el juicio del mercado que excluye inexorablemente a una parte creciente de la población. La democracia sólo existe cuando los problemas sociales son reconocidos como la expresión de relaciones sociales que pueden ser transformadas mediante una intervención voluntaria de gobiernos libremente electos. Ahora bien, muchos problemas y situaciones vividas ya no se reconocen como el resultado de cierto reparto de los recursos y, más concretamente, de cierta política. Si se opone el mundo vivido a la racionalización, se acrecienta aún más el debilitamiento del campo político; se elimina más completamente aún toda referencia a relaciones sociales y a la posibilidad de elaborar otra política. En los países más fuertemente golpeados por la desocupación, ésta es considerada con frecuencia como una fatalidad, como el efecto de una coyuntura internacional sobre la cual el país de que se trata, y sobre todo sus ciudadanos, tienen poca influencia. Sería preciso que el yen y el dólar subieran, o que los mercados alemán o francés se reanimaran, dicen, para que la actividad económica y por lo tanto el empleo mejoraran en España o Italia. La asociación de un análisis puramente coyuntural y una descripción psicológica de los efectos de la desocupación nos instala en un clima no democrático, porque toda posibilidad de actuar queda descartada y en ningún momento la opinión pública es colocada frente a unas opciones. La debilidad principal de la democracia en los países occidentales es la despolitización de los problemas sociales, la que se explica ante todo por la debilidad del pensamiento político y el compromiso de los partidos con análisis y soluciones que ya no corresponden a las situaciones actuales.

Sería peligroso poner fin a la larga evolución que nos hizo pasar de la idea del derecho natural a la de los derechos sociales, o más bien la que fortaleció al primero defendiéndolo en situaciones sociales concretas y no únicamente en el plano de los principios generales. La idea de libertad se fortaleció cuando hizo reconocer no sólo los derechos cívicos sino también los contratos colectivos de trabajo, mientras que antes el asalariado estaba sometido a la omnipotencia del empleador. Es en el dominio de las industrias culturales, principalmente la salud y la educación, pero también en la vida urbana y en el vasto dominio del comportamiento moral personal donde es preciso aplicarse hoy en día a la defensa de los derechos fundamentales. En todos los casos, no basta con oponer derechos generales a reglas administrativas cuyas metas son presuntamente la normalización de las minorías y la seguridad de la mayoría; es preciso, sobre todo, incrementar la capacidad de expresión y de iniciativa de quienes deben ser reconocidos como actores y no solamente como víctimas. Esta ampliación del campo político no se obtendrá mediante la mera reflexión; será impuesta por la acción de los propios medios interesados, como ya lo hemos visto en referencia a los homosexuales víctimas de la discriminación en numerosos países y, en especial, en Estados Unidos. Lo que debe protegerse y estimularse no es el mundo vivido, es la capacidad de acción de las categorías dominadas o excluidas. Lo que debe combatirse no es la racionalización, es la degradación del dominio de lo posible en universo de la necesidad, y por lo tanto la disociación de políticas puramente económicas y medidas de asistencia social. La suerte de la democracia, allí donde se respetan las libertades fundamentales, depende ante todo de la reorganización de la vida política mediante la formación de nuevos movimientos sociales y por la renovación del análisis social y político.

Hemos vivido la decadencia de las políticas socialdemócratas que se degradaron en neocorporativismos y en fortalecimiento de los grupos de interés en el interior del Estado y que se transformaron en financiamiento público de sectores de consumidores en rápido crecimiento. Debemos aprender una vez más a adquirir una visión de conjunto de nuestra sociedad, percibida como una sociedad de producción al mismo tiempo que de consumo y redistribución, a fin de poner en evidencia nuevos actores sociales y políticos y nuevas apuestas que corresponde a los intelectuales definir y evaluar. El futuro de la democracia depende menos de la parte del producto interno distribuido por el Estado que de nuestra capacidad de comportarnos como los actores de un nuevo tipo de sociedad, de escoger una política que reduzca las desigualdades y de reanimar los debates políticos. Más que críticas contra el Estado providencia, necesitamos concebir nuevas formas de producción y nuevos conflictos sociales para volver a dar a las políticas sociales un papel reformador, mediante la reducción de las desigualdades y la protección de la seguridad y la libertad del mayor número de personas.

El debilitamiento de la democracia

¿Qué concluir de esta mirada sobre la historia de la democracia? Dos ideas opuestas parecen desprenderse de ella. La primera es la que se nos impuso en primer lugar, la emergencia sucesiva de cada una de las tres dimensiones principales de la democracia: la ciudadanía, la limitación del poder del Estado y la representatividad y, por consiguiente, la aparición de formas cada vez más completas de democracia. Al principio surgió la afirmación de la soberanía popular y la creación del Estado nación, sobre todo en Estados

Unidos y Francia; a continuación, la combinación de los principios republicano y liberal en unas democracias controladas, de las que el ejemplo más acabado fue el sistema político británico del siglo XIX; por último, la aparición de una democracia representativa de masas, a la vez republicana, liberal y social, que creó las imágenes más fuertes de la democracia en el siglo XX, del *New Deal* de Roosevelt al Frente Popular francés y la creación del *Welfare State* inglés, que es el modelo hacia el cual tienden los países del centro y el este europeos o de América Latina que desean democratizarse, y que sirve también de referencia a "la mayor democracia del mundo", la India, o a países que conocieron y conocen grandes luchas por la democracia, como Corea del Sur o Sudáfrica, para no mencionar sino dos ejemplos muy distantes uno del otro. Pero el enunciado de esta hipótesis optimista hace nacer, en el acto, un interrogante más pesimista. Esta combinación progresiva de los tres componentes y esta emergencia de un pensamiento político plenamente democrático, ¿no conducen de hecho al debilitamiento acelerado de la democracia? ¿No conoció ésta sus mejores días al comienzo de su historia, tal vez incluso en Atenas o, de manera más cercana a nosotros, en el momento en que se escribieron la Constitución americana y la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y cuando Gran Bretaña vivía ya bajo la luz del *Bill of Rights*? ¿No contempló el siglo XVIII el triunfo de la idea republicana, el siglo XIX el éxito y luego la profusión de democracias limitadas y el siglo xx la explosión de regímenes autoritarios, y más tarde la extensión de la indiferencia política en las sociedades más ricas? El homenaje verbal uniformemente rendido a la democracia, ¿no encubre, como lo dijo John Dunn con una ironía mordaz, la degradación de la idea democrática en un ideal de gestión directa tanto más admirado porque se lo sabe imposible? ¿No desapareció la confianza que algunos países, o más bien sus élites intelectuales y políticas, aun reducidas, habían puesto en la soberanía popular y la democracia, mientras la política era invadida por el consumo y el marketing? ¿Puede hablarse de triunfo de la democracia en el momento en que parece desvanecerse la confianza en la acción política?

En respuesta a estos interrogantes, afirmemos en primer lugar que hoy en día es imposible concebir una democracia que no sea a la vez republicana, liberal y social, aunque la mayoría de los regímenes democráticos no satisfagan plenamente estos tres criterios de existencia. Durante mucho tiempo se recurrió a métodos institucionales simples para evitar la tiranía de la mayoría: limitación del derecho al voto, acceso controlado a la elite dirigente, creación de una alta asamblea de notables, clientelismo y corrupción, etc. Pero la creación de partidos y sindicatos de masas, la elevación del nivel de educación y la difusión del consumo masivo, así como el desarrollo de los *mass media*, hicieron cada vez más difícil conciliar *los* dos papeles del sistema político, de antecámara del Estado y de expresión de las demandas y los sentimientos populares.

La exasperación de los problemas nacionales, la sensibilización de una población mayormente asalariada a las crisis y a la expansión económica y, por el otro lado, la transnacionalización de la economía, han estremecido y a menudo destruido la democracia social construida por la alianza del Estado y las fuerzas sindicales. En la actualidad, se aceleró la disociación de los elementos de la democracia. La ciudadanía se convirtió en identidad cultural, la limitación del poder por unos derechos fundamentales se transformó en separación de la vida privada y la vida pública, y la representación de los intereses se degradó a menudo en fusión neocorporativa del Estado y las ex clases sociales. Incluso se debilitó lo que permitía que estos tres componentes se unieran, el Estado nación, en especial en los países europeos que más contribuyeron al desarrollo del pensamiento y la

acción democráticos. El Estado republicano sufre una decadencia irreversible. Ya no admitimos la absorción de los particularismos en el universalismo de la acción estatal y estas mismas expresiones son chocantes en las postrimerías de un siglo dominado por los Estados totalitarios.

Pero no es únicamente ese Estado al mismo tiempo orgulloso y modernizador el que declina; es el Estado nacional democrático, del que Gran Bretaña dio durante mucho tiempo el ejemplo más influyente y cuyo centro sigue siendo Westminster. El papel eminente de los Parlamentos dio al sistema político un lugar central en la vida social; el Estado se encontraba bajo el control directo del Parlamento y su autoridad administrativa era limitada. Los actores sociales estaban representados -en el caso británico, no sin importantes y duraderas limitaciones- y los debates parlamentarios eran debates de la sociedad. Ahora bien, el sistema político, y en particular el Parlamento, perdieron su papel central. Este retroceso es antiguo, como lo destacaron todos aquellos que, desde Ostrogorski y Michels, criticaron la importancia excesiva de los partidos. Pero éstos se debilitan a su vez, mientras que el Estado es absorbido por sus respuestas a las coacciones ejercidas por el mercado internacional. ¿Puede hablarse aún de triunfo de la democracia cuando el sistema político se debilita, como lo vemos en la mayor parte de los países? La caída de los regímenes autoritarios rara vez se tradujo en el fortalecimiento del debate parlamentario.

El Estado se volvió menos represivo y más preocupado por el crecimiento; sus objetivos son menos políticos que económicos y cuenta más con las inversiones extranjeras que con la policía para reducir las presiones sociales. De hecho, es esta reducción la que sorprende. Cuando tantos países experimentan graves dificultades, su escenario político está desierto. La esperanza puesta en la acción política, revolucionaria o no, ha desaparecido. Algunos la reinvierten en una esperanza de éxito económico personal; otros se instalan en la marginalidad de la que perdieron la esperanza de salir; otros aun caen en la miseria solitaria, la violencia o la delincuencia. La política parece incapaz de expresar o de organizar sus reivindicaciones, que no consiguen darse una forma autónoma. El sistema político se aísla de la sociedad donde, en los países más ricos, la cultura de los jóvenes, los mensajes de los medios, el atractivo del consumo dan expresiones no políticas a demandas sociales. Paralelamente, la influencia del Estado y, a través de éste, de la economía internacional sobre la vida de cada uno no deja de aumentar. Que el retroceso necesario del Estado republicano no nos impida ver la gravedad de una despolitización que llega hasta el rechazo de la "clase política" y que quita todo contenido a la democracia. No podremos estar satisfechos durante mucho tiempo con la ilusión que identifica la democracia con la limitación de las intervenciones del Estado.

Todavía no sabemos nombrar y discutir los grandes problemas sociales de nuestro tiempo y por lo tanto dadas una expresión política. Nos dedicamos aún a percibidos en términos morales, humanitarios, como lo habían hecho los filántropos a mediados del siglo XIX, antes de que cobraran amplitud la acción sindical y el pensamiento socialista. Una reflexión sobre la democracia no puede limitarse a un análisis de derecho constitucional, por más importante que éste sea; ni siquiera puede contentarse con buscar nuevas comunicaciones entre el Estado, la sociedad política y la sociedad civil; debe en primer lugar interrogarse sobre la naturaleza de los grandes problemas sociales y culturales que tienen que ser las apuestas del debate y la decisión políticos. Puesto que la democracia

no puede sino debilitarse si deja de ser representativa y, por consiguiente, si los actores sociales son incapaces de formular reivindicaciones y esperanzas. Cuidémonos, sin embargo, de un pesimismo radical que identifique con demasiada presteza a la democracia con la forma particular que asumió en el Estado republicano inspirado en la filosofía de la Ilustración. La correspondencia del hombre y el ciudadano se quebró, como aquella, más general, del sistema y los actores. Pero dijimos bastantes veces que esta democracia de participación podía llevar a un control totalitario de los individuos por el Estado, lo mismo que a una ideal soberanía popular; aceptemos entonces esa separación, pero limitémosla. Por un lado se acrecienta la autonomía de cada institución, de la ciencia, que se desarrolla por un movimiento interno, a la producción, que es regulada por el mercado; por el otro, el actor social ya no busca la participación en el sistema sino su identidad y su reconocimiento por los otros actores y por las instituciones. El orden democrático debe ser redefinido como la combinación, al margen de todo principio unificador superior, de las lógicas internas de los sistemas sociales particulares y la autoproclamación del sujeto. Frente a las amenazas totalitarias, de un lado, y al imperio del mercado neocorporativo o hiperliberal del otro, aparece como la única respuesta a los riesgos de desmembramiento o, al contrario, de unificación autoritaria de la vida social. Podría incluso considerarse a esta separación del actor y el sistema, del ciudadano y el Estado, como la consolidación de una democracia que el espíritu republicano había limitado al menos tanto como preparado.

La renovación de la idea democrática

El camino hacia una solución está indicado, en primer lugar, por nuestra conciencia de los peligros más extremos que amenazan a la democracia y de los medios de combatidos.

Es la afirmación del sujeto personal, de su libertad pero también de su memoria y su identidad cultural, la que funda la resistencia al Estado totalitario y, en condiciones mucho menos dramáticas, a la reducción de la sociedad al consumo masivo.

Verificamos en todas partes la incapacidad creciente de los conflicto del trabajo y las luchas de clases para dar un marco general a las demandas sociales, pero esto puede encaminarnos en dos direcciones. Podemos aceptar la diversidad de los problemas sociales y pensar que la vida política se aproxima al modelo de un mercado político en el cual oferta y demanda se encuentran y procuran corresponderse. Pero una interpretación opuesta consiste en decir que la antigua unidad de los problemas políticos, sociales y personales, que alimentaba la esperanza en una sociedad moderna a la vez más eficaz y más justa, fue reemplazada por la puesta frente a frente de las coacciones impuestas por los mercados y las exigencias de la libertad colectiva y personal, pues el mercado procura maximizar los intercambios, incrementar el flujo de bienes e informaciones, mientras que los actores sociales, individuales o colectivos, procuran elaborar y preservar el sentido de su experiencia, enlazar su memoria y sus proyectos.

Durante un siglo, el espacio de la democracia fue en gran parte el de la actividad económica y las relaciones laborales. En una sociedad posindustrial, donde las industrias culturales -educación, salud y asistencia social, información- desempeñan un papel más central que la producción de bienes materiales, la suerte de la democracia se juega en todas partes, en el hospital, en el colegio secundario o la universidad, en el diario o la cadena televisiva al menos tanto como en las empresas productivas. A esta acción democrática ampliada debe corresponder un espacio político, él mismo transformado. Durante mucho

tiempo la vida democrática se organizó en torno a los Parlamentos; luego, alrededor de los partidos que aseguraban la conexión entre demandas sociales y acción política; hoy, es en el vasto mundo de los medios donde se producen los debates que constituyen las apuestas de la acción democrática. Es en el dominio de la asistencia médica donde estos debates son más ardorosos, desde las campañas en pro de la contracepción y el aborto hasta las discusiones sobre la terapia genética, diversas formas de fecundación asistida, la eutanasia o la atención de los enfermos de SIDA. No son ni los partidos políticos ni los sindicatos quienes animaron estos debates, sino asociaciones, organizaciones no gubernamentales, movimientos de opinión, a veces movimientos sociales o culturales.

La debilidad de estos debates obedece a que están cada vez más disociados de la elaboración de las políticas económicas. Por un lado, los gobiernos están cada vez más absorbidos por los problemas de la economía internacional, no importa que su país pertenezca al Norte o al Sur; por el otro, las opiniones públicas dan una importancia creciente a los problemas de la vida personal, y de manera complementaria a los del medio ambiente y, sobre todo, de la supervivencia de una humanidad amenazada por las consecuencias no controladas de su dominio creciente de la naturaleza, reducida a no ser más que una materia prima del crecimiento.

Si se sigue el primer camino, el que parece más abierto, es difícil escapar al tema de la declinación de la política. Carlo Mongardini se inquieta al ver que la declinación del voluntarismo político, cuyos aspectos liberadores son reales, amenaza también con reducir la política a los intereses y con quitarle su dimensión comunitaria de búsqueda de un bien común. Pero, ¿no se degradó esta ideología comunitaria? ¿No se convirtió la búsqueda del bien común en la obsesión de la identidad y no hace falta fortalecer, lo más lejos posible de la integración comunitaria, las garantías institucionales de la libertad personal y el respeto a los derechos del hombre?

Es por lo tanto por el lado de la cultura y ya no por el de las instituciones donde hay que buscar el fundamento de la democracia. La *cultura democrática* no es únicamente la difusión de las ideas democráticas, un conjunto de programas educativos y emisiones televisivas o publicaciones para el gran público; menos aún se reduce a un discurso del que todos saben que es recibido con mayor facilidad cuanto más general es y al que cada uno, por consiguiente, puede utilizar en un sentido conforme a sus ideas y sus intereses. La cultura democrática es la concepción del ser humano que opone la resistencia más sólida a toda tentativa de poder absoluto -incluso validado por una elección- y suscita al mismo tiempo la voluntad de crear y preservar las condiciones institucionales de la libertad personal. Importancia central de la libertad del sujeto personal y conciencia de las condiciones públicas de esta libertad privada son hoy en día los dos principios elementales de una cultura democrática. La identificación del hombre con el ciudadano, liberadora a fines del siglo XVIII, se convirtió en peligrosa. El llamado a la participación conduce con más frecuencia al rechazo del extranjero que a la ampliación de las libertades de cada uno, y en una sociedad de masas, la obsesión por la homogeneidad, que ya preocupaba a Tocqueville, se convirtió en un poderoso factor de exclusión. Es la amenaza, muy presente, de la normalización o de la purificación la que debe dirigirnos hacia el descubrimiento de una cultura democrática definida en primer lugar como el reconocimiento del otro. Al abordar el estudio de esta cultura democrática, no nos alejamos de los problemas centrales

de la democracia; avanzamos, al contrario, hacia el lugar central del pensamiento político.

8. La política del sujeto

Ed. FCE, México, 2001, págs. 169-199.

De las instituciones a la cultura

La democracia fue definida de dos maneras diferentes. Para algunos, se trata de dar forma a la soberanía popular; para otros, de asegurar la libertad del debate político. En el primer caso, la democracia se define por su sustancia, en el segundo por sus procedimientos. La segunda definición es la más simple de enunciar: la libertad de las elecciones, preparada y garantizada por la libertad de asociación y expresión, debe ser completada por reglas de funcionamiento de las instituciones que impidan la malversación de la voluntad popular, el bloqueo de las deliberaciones y las decisiones, la corrupción de los elegidos y los gobernantes. Se trata, sobre todo, de defender al Parlamento contra el poder ejecutivo, que dispone de una mayor capacidad de información y de decisión. La debilidad de esta concepción reside en que el respeto a las reglas del juego no impide que las posibilidades de los jugadores sean desiguales si algunos de ellos disponen de recursos superiores o si el juego está reservado a las oligarquías.

La objeción es tan evidente que pocos demócratas encuentran satisfactoria una concepción puramente procesal de la democracia. Aunque la fórmula de Lincoln es más respetable que clara, cada uno espera que la democracia tome decisiones conforme a los intereses ya sea de la mayoría, ya de la sociedad en su totalidad. Pero ¿quién juzga estos intereses? Los sociólogos dan respuestas muy pesimistas a esta pregunta embarazosa. El voto está fuertemente determinado por la situación y en consecuencia por los intereses de los electores, y la mayoría de las veces existe una gran inercia en el sufragio. Se vota a un partido por fidelidad, tradición o interés y con cierta constancia, y los cambios mismos de opciones políticas no se basan por lo común en una visión clara del interés general. Muchos observadores de la vida política concluyeron de ello que las elecciones suscitaban la expresión de un rechazo antes que de una opción política: la elección sería una sanción antes que la expresión de una preferencia. Esta posición es demasiado pesimista, porque induce a pensar que el sufragio universal no hace sino descartar las soluciones, en tanto es la iniciativa de los gobernantes -¿y por qué no decir que el peso de los intereses dominantes?- la que decide las orientaciones políticas. Más valdría reconocer que la democracia no existe y que un gobierno podría guiarse exactamente de la misma forma por sondeos y análisis de expertos, para no adentrarse en caminos que lo expusieran a manifestaciones de descontento o desobediencia. Quienes hicieron triunfar la idea

democrática y, en primer lugar, el sufragio universal, esperaron más de la libertad política: que permitiera a la mayoría hacer respetar sus derechos, por ende que se afirmara la prioridad de la igualdad de derechos, de la ciudadanía sobre la desigualdad de los recursos. La democracia se atribuyó como objetivo principal crear una sociedad política cuyo principio central debía ser la igualdad. Aquí, no hay nada que agregar al análisis clásico de Tocqueville y sobre todo a los actos decisivos mediante los cuales, a mediados de junio de 1789, los Estados Generales se transformaron en Asamblea Nacional y luego en Asamblea Constituyente, afirmando la soberanía popular. Mientras la sociedad civil, es decir de hecho el sistema económico, está dominada por la desigualdad y los conflictos de interés, la sociedad política debe ser el lugar de la igualdad, y la democracia, entonces, tiene como meta principal asegurar la igualdad no sólo de derechos sino también de posibilidades, y limitar lo más posible la desigualdad de los recursos.

Esta concepción de la democracia se impuso durante tanto tiempo como el mundo moderno vivió bajo el signo de lo que Horkheimer llamaba la razón objetiva. Como combatía contra una sociedad jerarquizada que aspiraba ante todo a la reproducción de un orden social, la sociedad política había aparecido, con el mismo título que la razón científica, como un agente de liberación. Pero cuando la modernización exitosa multiplicó los bienes de consumo, incrementó la movilidad y debilitó las jerarquías tradicionales, fueron la sociedad política y su moral del deber las que aparecieron como coaccionantes y los modernos encontraron rápidamente más libertad en la sociedad civil que en el Estado. El Estado liberal sufrió la invasión de las fuerzas sociales. Georges Burdeau habla del reemplazo de la democracia gobernada por la democracia gobernante y sobre todo del triunfo del hombre socialmente situado: "No sólo es el hombre total, al que no se le pide que se aparte de los determinismos que lo modelan en su vida cotidiana, sino que también es un hombre perfectamente real, cuyas aspiraciones responden todas a la condición que es suya propia en el medio en que se encuentra comprometido. Es un hombre situado" (*Traité de science politique*, t. VII, pp. 18-19). Lo cual transforma completamente las relaciones de lo político y lo social. "La llegada del hombre situado al escenario político provocó una renovación completa de las relaciones entre lo político y lo social. Renovación en tan gran medida total que su distinción dio paso a su identificación" (p. 119).

La democracia política, según Burdeau, es sucedida por la democracia social y el triunfo del pueblo real. Lo que entraña necesariamente una ruptura revolucionaria, aun cuando en los países occidentales se mantiene a menudo una combinación inestable de democracia política y una democracia social que asumió, por ejemplo, la forma del *New Deal* rooseveltiano. Intensamente marcado por la experiencia de las transformaciones y los combates políticos de la posguerra, sobre todo en Francia, el pensamiento de Burdeau es un documento notable sobre esta etapa de la historia política, ya que el tomo VI de su *Traité de science politique* está dedicado al Estado liberal, el tomo VII a la democracia gobernante y por lo tanto a la democracia social, y el tomo VIII a la crisis de esta forma de poder bajo el peso de la sociedad posindustrial en formación. Aceptemos esta sucesión de etapas pero interpretándola desde el punto de vista de una reflexión sobre la libertad política. Puesto que Georges Burdeau es un buen testigo de este eclipse político que dominó durante largo tiempo al pensamiento social. ¿No era preciso reemplazar la libertad individual y las garantías que le aportaba la ley por la liberación de una clase y la creación de una democracia verdaderamente popular? El pensamiento político no puede fingir la

continuidad de un pensamiento liberal que siempre se habría identificado con la democracia. El liberalismo no fue siempre demócrata así como la apelación a la democracia no fue siempre respetuosa de las libertades. Así como no se puede oponer el universalismo de los derechos del hombre al carácter particularista de los derechos sociales sin privar a los primeros de la mayor parte de su contenido, del mismo modo la identificación de la soberanía popular con un gobierno ejercido por las clases populares y sus representantes destruye uno de los fundamentos de la democracia, la limitación del poder del Estado y el respeto a los derechos fundamentales de los individuos. El pensamiento liberal se enriqueció con su combate contra la monarquía absoluta; la idea de democracia social, de la misma manera, estaba contenida en la lucha contra el poder de la burguesía. Pero uno y otra se volvieron contra la democracia a partir del momento en que no respetaron la combinación de los tres componentes que es indispensable para la existencia de la misma. Después del triunfo aparente de las democracias "populares" y desde hace al menos treinta años, desde la revolución húngara, el octubre polaco de 1956 y la primavera de Praga de 1968 hasta la acción de Solidaridad en 1980-1981, la perestroika de Gorbachov, el abandono de la revolución cultural maoísta y finalmente el derrumbe del muro de Berlín y la liberación de la mayoría de los países sometidos al imperio soviético, reapareció la conciencia, hoy en día clara para todos, del contenido necesariamente liberal de la democracia. Pero al mismo tiempo, frente a las debilidades de lo que Burdeau llama la democracia de consentimiento, a la pasividad de los ciudadanos en una sociedad de consumo, dominada por grandes organizaciones mercantiles, técnicas y administrativas, es necesario procurar conciliar la idea de derechos sociales con la de libertad política. Esto me parece posible, siempre y cuando se comprenda que en una sociedad posindustrial, donde los servicios culturales reemplazaron a los bienes materiales en el centro de la producción, es *la defensa del sujeto, en su personalidad y su cultura, contra la lógica de los aparatos y los mercados, la que reemplaza a la idea de la lucha de clases*. Pues ésta estaba todavía cargada de naturalismo social y de la idea de que el triunfo de los trabajadores sería el de la racionalidad histórica contra la irracionalidad de la ganancia capitalista, lo que no dejaba ningún fundamento a la libertad política.

¿Quién admira en la actualidad la igualdad de condiciones que imperaba en los países comunistas, quién envidia la uniformidad de las masas chinas vestidas con sacos de cuello alto, pantalones y gorras que las transformaban en clones? Nos sentimos más bien espantados de esta uniformidad, en la que vemos un signo de servidumbre.

Es por lo tanto hoy cuando se opera de manera completa el pasaje de la libertad de los antiguos a la libertad de los modernos. De ahí el debilitamiento del espíritu republicano, consecuencia de la decadencia de la libertad de los antiguos; de ahí también la necesidad de encontrar nuevos fundamentos para la democracia.

Ésta apareció cuando el orden político se separó del orden del mundo, cuando una colectividad quiso crear un orden social que no se definiera ya por su acuerdo con una Ley superior, sino como un conjunto de leyes creadas por ella misma como expresiones y garantías de la libertad de cada uno. Pero el orden político fue invadido por la actividad económica, el poderío militar, el espíritu burocrático, y destruido cada vez con mayor frecuencia por el retorno de la Ley, por la idea de que la sociedad misma era el Espíritu, la Razón, la Historia y, ¿por qué no?, el propio Dios. La libertad de los modernos es la

reformulación de la libertad de los antiguos: conserva de ésta la idea primitiva de la soberanía popular, pero hace estallar las ideas de pueblo, nación, sociedad, de donde pueden nacer nuevas formas de poder absoluto para descubrir que sólo el reconocimiento del sujeto humano individual puede fundar la libertad colectiva, la democracia. Este principio es a la vez de alcance universal pero de aplicación histórica limitada y no impone ninguna norma social permanente.

Su alcance es universal. Si no fuera así, si las conductas humanas estuvieran completamente determinadas socialmente, nadie podría formular leyes y deberíamos contentarnos con un relativismo social que puede satisfacer a los etnólogos pero que es impotente ante la dominación y la conquista, la explotación y la crueldad. Es preciso juzgar bien; no podemos contentarnos con un relativismo moral irresponsable. Este universalismo descarta también el puro subjetivismo de los valores: la convicción, la autenticidad no son principios de justificación, menos aún cuando la psicología nos hizo ya penetrar profundamente en las ilusiones del yo y, de seguir este principio demasiado facilista, correríamos el serio riesgo de avalar todos los fanatismos.

Pero la conciencia del sujeto y los derechos del hombre tienen una historia, la de la modernidad. El sujeto humano no se alcanza a sí mismo sino a través de un sujeto divino, y luego un sujeto social, antes de estar obligado a descubrir su propio rostro, el de su libertad. El sujeto no es un -profeta que formula leyes; no se refiere ni a la utilidad social ni al orden del mundo y la tradición, sino únicamente a sí mismo, a las condiciones personales, interpersonales y sociales de construcción y defensa de su libertad, es decir al sentido personal que da a su experiencia contra todas las formas de dependencia, tanto psicológicas como políticas.

Las religiones mantienen con la idea de sujeto unas relaciones contradictorias, como lo demostró recientemente la encíclica *Veritatis splendor* del papa Juan Pablo II. La enseñanza de la Iglesia católica es en primer lugar que Dios prohibió al hombre que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal (Génesis, II, 17) y que, si bien le dio la libertad de juzgar sobre el bien y el mal, no le otorgó la de decidir sobre ellos. De modo que la libertad debe permanecer sometida a la verdad cuya depositaria es la Iglesia. Las Iglesias, como los partidos revolucionarios, se consideran los representantes de la verdad, encargados de hacerla respetar, como un maestro de escuela que castiga los contrasentidos gramaticales y las ecuaciones falsas. Iglesias y partidos se empeñan así en una resistencia de principio a la libertad democrática. Pero el mismo texto recuerda largamente que el cristianismo abrió al mismo tiempo otro camino. Si Dios creó al hombre a su imagen dándole la razón y la libertad, puede decirse con Juan Pablo II (p. 92): "Nunca se valorará tanto como sería preciso la importancia de este *diálogo íntimo del hombre consigo mismo*", y agrega en seguida: "Pero, en realidad, se trata del diálogo del hombre con Dios". ¿Pero cómo ignorar en nuestras sociedades secularizadas que muchos respondieron desde hace ya mucho tiempo que Dios era el reflejo del hombre en el cielo? No hay democracia sin un principio de exterioridad del ser humano en relación con el orden, ya sea éste natural o social. La creencia religiosa dio cierta forma a un principio semejante de exterioridad, al mismo tiempo que las instituciones religiosas sometían la vida humana a un orden divino y natural a la vez. Del mismo modo, en una sociedad secularizada el humanismo afirma la

libertad humana pero también corre el riesgo de disolverla en unas necesidades social, psicológica y biológicamente determinadas. Nunca pasaremos de una sociedad de la sumisión a una sociedad de la libertad, pero en todas las sociedades se enfrentarán siempre, y también se combinarán, el espíritu de determinismo y el espíritu de libertad. Si la democracia, en consecuencia, no puede ser definida como la subordinación de la vida privada de los ciudadanos al interés público, y tampoco como la limitación de la vida pública a la protección de la libertad individual, es preciso definirla como la combinación de la unidad de la ley y la técnica con la diversidad cultural y la libertad personal.

Conflictos de valores y democracia

Para ser democrático, un sistema político debe reconocer la existencia de conflictos de valores insuperables, y por lo tanto no aceptar ningún principio central de organización de las sociedades, ni la racionalidad ni la especificidad cultural. Estamos acostumbrados desde hace tiempo a decir que la democracia es necesaria porque existen conflictos sociales insuperables. Si la pluralidad de los intereses pudiera resolverse y resultar en una gestión racional de la división del trabajo y los intereses, la democracia, en efecto, no sería necesaria. Lo es porque el desarrollo económico supone a la vez concentración de las inversiones y reparto de los productos del crecimiento y porque no hay regla técnica que permita combinar estas dos exigencias, ciertamente complementarias pero asimismo opuestas; sólo una decisión política puede elegir el peso relativo de cada uno de estos dos componentes del desarrollo económico, y la democracia es el reconocimiento de ese proceso político, de su apertura y su publicidad.

El mundo actual debe reconocer el pluralismo cultural, que responde a la mundialización de la economía y la cultura. Una sociedad nacional culturalmente homogénea es antidemocrática por definición. La sociedad mundial se forma y obliga a personas provenientes del sur a ir a vivir al norte y recíprocamente. La dualización social y cultural está presente en todas partes, al mismo tiempo que las políticas estatales apuntan en todas partes a defender especificidades culturales. Así como la libertad de los antiguos se basaba en la igualdad de los ciudadanos, del mismo modo la libertad de los modernos está fundada en la diversidad social y cultural de los miembros de la sociedad nacional o local. La democracia es hoy en día el medio político de salvaguardar esta diversidad, de hacer vivir juntos a individuos y grupos cada vez más diferentes los unos a los otros en una sociedad que debe también funcionar como una unidad. Una sociedad política no puede vivir más que con una lengua nacional y un sistema jurídico que se aplique a todos, aunque se admita cada vez más diversidad cultural. Europa sólo puede constituirse como un Estado ampliamente federal que posea una unidad pero en el cual, al mismo tiempo, los Estados nacionales tengan más derechos y responsabilidades que los estados de Estados Unidos. La democracia es necesaria porque esta combinación de los factores de unificación con los factores de diversificación es difícil; allí donde existen conflictos de intereses o de valores debe organizarse un espacio de debates y deliberaciones políticos.

Nota sobre John Rawls (II)

El liberalismo político no puede aceptar que la organización de la sociedad esté dirigida por una doctrina global, religiosa o filosófica. En ocasiones cedió a la tentación de hacer

del racionalismo y la autonomía kantiana de la persona los principios sobre los cuales debía basarse. Pero este racionalismo militante, o el laicismo, son tan peligrosos como cualquier otra especie de política absoluta, pues también ellos imponen el recurso al aparato represivo del Estado para hacer aplicar sus principios. John Rawls, en su libro *Political liberalism*, que reúne los principales comentarios hechos por él mismo desde hace veinte años sobre *Teoría de la justicia* y las objeciones que ha suscitado, reorganiza toda su reflexión en torno a este interrogante central: ¿cómo organizar, en una sociedad justa, una cooperación duradera entre individuos y grupos que tienen convicciones y creencias irreductibles entre sí? No hay democracia que no sea pluralista. Renueva así el pensamiento liberal del siglo xx, al que se reprochaba que no otorgara mucho lugar al problema del Estado entre la economía y la moral, y se sitúa en el nivel de los más grandes clásicos del pensamiento contractualista. Su respuesta, que debe ser aceptada, al menos en un primer análisis y bajo una forma general, por todos aquellos que procuran examinar las condiciones de existencia de la democracia, es que ésta supone un acuerdo no global sino específico, que no se refiere a los fines últimos y a la concepción del bien (*Political liberalism*, pp. 73-211) sino al dominio político mismo, es decir a las condiciones de la cooperación. El consenso, que no es global, es "una concepción moral elaborada para un objeto específico, a saber la estructura básica de un régimen democrático constitucional" (p. 175). Este acuerdo se refiere a los "bienes primarios", es decir a las condiciones de la ciudadanía, de la participación libre e igual en la gestión de la sociedad, por lo tanto a los derechos fundamentales: la libertad de elección y movimiento, el acceso al poder, el ingreso y la riqueza, las bases sociales del respeto a sí mismo (p. 181). Esta autonomía del campo político y la aceptación de los principios de la justicia, definidos en *Teoría de la justicia*, pueden constituir un consenso por superposición [*consensus par recoupement*] (según la traducción dada por C. Audard de [*overlapping consensos*]) entre personas de categorías diferentes, dado que no se refiere sino al dominio específico de la ciudadanía. Siempre y cuando sea completado por un trabajo de comunicación, definido en términos cercanos a los de Jürgen Habermas, es decir como la capacidad de establecer "las fuentes, las causas de desacuerdo entre personas razonables" (p. 55) Y por ende de reconocer la autenticidad de las creencias del otro y, con ello, las particularidades de sus propias creencias, mientras que una política integrista empuja al otro a las categorías de lo diabólico, de la agresión o la barbarie. Rawls llama razonable a esa capacidad de reconocer la autonomía del campo político: "las doctrinas razonables aceptan la concepción de la política, cada una desde su punto de vista" (p. 134). Así, su constructivismo, que se opone al intuicionismo según el cual es preciso descubrir valores objetivos, no apunta a construir una sociedad racional, tal como fue el sueño de los utopistas racionales, sino a definir las condiciones mínimas de la cooperación, los límites del campo político. Reflexión teórica que corresponde mejor que el libro de 1971 a los progresos del multiculturalismo y la autonomía de las *communities*, ya sean étnicas, religiosas o morales, en la sociedad americana, y que se sitúa también en la prolongación de la idea weberiana del pluralismo de los valores.

Pero esta ampliación del análisis y la importancia central dada aquí al tema del pluralismo no modifican las orientaciones generales de Rawls. Verdaderamente, se trata siempre de fundar la vida social sobre un contrato que se refiere a los dos principios de la justicia, y por lo tanto sobre un pensamiento propiamente político, separado de los intereses sociales por un velo de ignorancia. Pero, ¿de dónde sale la idea de que se acepte

este aislamiento del orden político en relación con los intereses sociales y las creencias culturales? Conocemos muchas sociedades que funcionan de otra manera, incluso al margen de los dos casos extremos que fueron descartados con justa razón por Rawls: las sociedades racionalistas y jacobinas y las sociedades integristas que, tanto unas como otras, rechazan la idea misma de la conciliación entre ciudadanía y creencias. Ya dije en varias ocasiones que el mundo contemporáneo, al que se describe con tanta superficialidad como globalizado y unificado, está dominado, al contrario, por la separación y la jerarquización del universo de los flujos mundiales y el de las identidades locales, lo que implica el retroceso y hasta la desaparición de los sistemas políticos y en especial de los Estados nacionales a la europea, que estaban más o menos de acuerdo con la idea que acepta Rawls del sistema político. Podría añadirse el caso bien diferente del consociativismo que analizó Alessandro Pizzorno (*Le radici della politica*, pp. 285-313) y que consiste en la cogestión del sistema político por unos actores de convicciones o creencias opuestas. Italia fue, en Europa, un caso extremo de asociación en el poder de partidos o fuerzas sociales que se definían como opuestos entre sí y que, no obstante, coincidieron en una u otra forma de *compromesso storico*. La concepción de Rawls supone, en efecto, unos actores razonables y, por consiguiente, tolerantes y moderados. Pero esta palabra, si bien describe con claridad la autonomía reconocida del campo político, no explica por qué y cómo se la reconoce.

La argumentación que presento en este libro es bastante diferente. Subraya la disociación creciente de la racionalidad instrumental y las identidades culturales que acabo de mencionar una vez más. Y muestra la autonomía del campo político, y más concretamente la democracia, como la única manera posible de limitar o incluso de reducir esta disociación. Lo que sólo puede hacerse extrayendo tanto la racionalidad instrumental como las creencias culturales de los aparatos de poder que se apropian de ellas y hablan en su nombre. De modo que la fuerza de la democracia proviene no de una construcción racional sino de una lucha en nombre de intereses y valores contra unos poderes: la democracia no existe más que como liberación tanto del despotismo racionalista como de la dictadura comunitaria, y sobre todo de sus formas extremas, a las que llamé totalitarismo de la objetividad y totalitarismo de la subjetividad. El espacio de la democracia no es calmo y razonable; está atravesado de tensiones y conflictos, de movilizaciones y luchas internas, porque está constantemente amenazado por uno u otro de los poderes que penden sobre él.

Lo que conduce a destacar la diferencia principal de orientación que se advierte entre Rawls y el impresionante conjunto de los filósofos que profundizan la concepción liberal de la justicia, por un lado, y, por el otro, el esfuerzo que presento aquí para construir una concepción propiamente democrática y no liberal de la sociedad política. La razón de ser de la democracia, tal como yo la concibo, es aportar las condiciones institucionales indispensables para la acción del sujeto personal. Es únicamente en el actor, individual o colectivo, donde puede operarse la combinación de lo universal y lo particular, de lo instrumental y la convicción, como lo dije en referencia a la figura emblemática del inmigrante. La idea de sujeto gobierna a la de intersubjetividad y más aún a la de sociedad democrática, mientras que para Rawls es verdaderamente la autonomía de la elección política, que se basa sobre los dos principios de justicia, la que define el modo de funcionamiento de la democracia.

La diferencia entre estos dos puntos de vista, sin embargo, se mantiene limitada. Tanto uno como otro aceptan la autonomía del sistema político, lo que los opone conjuntamente a la reducción de lo político al Estado, tan predominante en la tradición alemana o francesa. Pero Rawls, con toda la tradición angloamericana, parte del individuo, de sus intereses y sus valores, y por lo tanto admite un punto de partida utilitarista, aun cuando lo critique y a continuación lo supere al centrar su análisis en el *homo politicus* libre, en los ciudadanos, es decir en los individuos en tanto éstos pueden actuar durante toda su vida como "miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad", lo que define la que desde el comienzo denomina la "posición original" y cuyos dos componentes, a los que llama lo razonable y lo racional, son distintos pero están igualmente ligados entre sí (*Justice et démocratie*, p. 172: "La autonomía completa incluye no sólo esta capacidad de ser racional sino también la de hacer progresar nuestra concepción del bien de una manera compatible con el respeto por los términos equitativos de la cooperación social, es decir los principios de justicia").

Es sobre esta complementariedad de los puntos de vista que es preciso *insistir*, más aún que sobre su oposición, pues el sujeto político debe concebirse a la vez como *sometido* a relaciones de dominación y de poder, como defensor de sus intereses al mismo tiempo que como ciudadano y como fuerza de resistencia a la influencia simultánea de la conciencia comunitaria y los grupos dirigentes. Lo que reúne las tres dimensiones de la democracia que puse de relieve en la primera parte y de las que *quise* mostrar que no pueden reducirse a la unidad: la representación de los intereses de la mayoría, la ciudadanía y la limitación del poder por los derechos fundamentales. Las concepciones revolucionarias de la democracia dan más importancia a la primera dimensión; el pensamiento de Rawls y de los liberales angloamericanos a la segunda, y el tema del sujeto, al que atribuyo un lugar central, se identifica con la tercera. Pero ninguna de estas dimensiones puede prescindir de las otras; lo que lleva a cuestionar no los temas centrales del pensamiento de Rawls sino su ambición de aportar una síntesis entre unidad y pluralidad y entre libertad e igualdad.

Si el pensamiento de Rawls domina desde hace *veinte* años la reflexión sobre lo político, es porque este autor se ubicó con más decisión y claridad que ningún otro en el centro de esa reflexión al preguntarse cómo puede combinarse la unidad de la sociedad política con la pluralidad de las convicciones y las creencias. Se coloca así en el punto de reunión de quienes insisten en las libertades individuales y quienes ven en la unidad del pueblo y de los ciudadanos la mejor defensa contra los privilegios y las desigualdades. Está en el punto donde se encuentran los que piensan en primer lugar en la libertad y los que lo hacen en la igualdad, como lo demuestra con brillantez la combinación de los dos principios que definen la justicia como equidad. Pero esta posición, que es intelectualmente central, ¿es un verdadero lugar de encuentro, un medio de síntesis? ¿Una sociedad justa y equitativa tiene la capacidad de regularse? ¿La combinación de la libertad y la igualdad produce ideas e instituciones capaces de modelar las prácticas sociales? Es posible dudar de ello. Se ve con claridad qué es una sociedad republicana, aun cuando asuma una forma extrema, revolucionaria; es la concepción de Rousseau, es la afirmación de que el orden político está separado del orden social y puede oponerse a éste para imponer la igualdad a las desigualdades de la sociedad civil. Se ve también con claridad qué es una sociedad

pluralista que respeta la diversidad de los intereses, las opiniones y los valores; es la concepción de Locke. Pero la Declaración de los Derechos del Hombre, si bien mezcló la herencia de Rousseau con la de Locke, no supo hacer la síntesis. Rawls, de igual modo, se vincula con la idea del contrato social, pero también con la de la búsqueda racional de los intereses por parte de los individuos; combina intelectualmente estos dos principios, y puede admitirse que la sociedad americana combina en la práctica los dos modelos sociopolíticos así definidos; pero combinar no es integrar o unificar. Ahora bien, Rawls tiene la ambición de integrar los dos puntos de vista, mientras que, a pesar de sus esfuerzos, vemos cómo, en el interior de su pensamiento, se reforman constantemente una sociedad liberal pluralista por un lado y una sociedad republicana por el otro. El tema individualista y el de la ciudadanía se cruzan sin cesar en su pensamiento sin lograr unificarse. Todo lo que dije en este libro me prohíbe aquí hablar de fracaso; al contrario, es preciso reconocer la imposibilidad de unir los elementos constitutivos de la democracia y hasta las soluciones modestas como la de Rawls, que busca la síntesis en el orden de lo razonable y lo justo y no en el otro, más ambicioso, de lo racional y lo bueno, son imposibles. La oposición, que atraviesa todo este libro, entre la democracia republicana fundada en la ciudadanía y la igualdad, y una democracia pluralista, fundada en la diversidad cultural y la libertad, no puede superarse. Esto no impide la búsqueda de combinaciones y compromisos, pero excluye el descubrimiento de un principio central. La justicia no aporta la síntesis buscada (pero imposible de encontrar) entre la libertad y la igualdad.

Sujeto y democracia

No basta con hablar de combinación, como si la democracia fuera una síntesis de unidad y diversidad, de racionalidad instrumental y respeto por la identidad cultural individual y colectiva. Puesto que la lógica de la racionalidad instrumental y la de la defensa identitaria se contradicen, se enfrentan o se alejan una de otra dejando desgarrado al mundo social. Ruptura más profunda que la de las clases que se peleaban por el reparto de los frutos de un desarrollo cuyas orientaciones culturales aceptaban tanto una como la otra. Ruptura que podría llevar a una guerra civil mundial y también a un desdoblamiento de la personalidad individual que, sumados, destruirían la civilización si no se interpusieran unas fuerzas de mediación, el sujeto y la democracia, figuras del individuo y de la sociedad que son inseparables una de la otra.

El *sujeto* integra identidad y técnicas, construyéndose como actor capaz de modificar su medio ambiente y de hacer de sus experiencias de vida pruebas de su libertad. El sujeto no es la conciencia de sí y menos aún la identificación del individuo con un principio universal como la razón o Dios. Es un trabajo, jamás acabado, jamás logrado, para unir lo que tiende a separarse. En la medida en que el sujeto se crea, el actor social está centrado en sí mismo y ya no en la sociedad; es definido por su libertad y ya no por sus roles. El sujeto es un principio moral en ruptura con la moral del deber que asocia la virtud con el cumplimiento de un rol social. El individuo se convierte en sujeto, no cuando se identifica con la voluntad general y cuando es el héroe de una comunidad sino, al contrario, cuando se libera de las normas sociales del "deber de Estado", como decían antaño los moralistas

cristianos, poniéndose como objetivo lo que Alasdair MacIntyre ha llamado "la unidad narrativa de una vida", y que corresponde a lo que John Rawls, con muchos otros, llama un "proyecto de vida", el que no debe confundirse con un "ideal de vida" definido por su contenido, pues esta expresión contiene las ambigüedades de la noción de la "vida buena", de la que es fácil demostrar que siempre está socialmente determinada y representa la interiorización de normas dominantes. El "proyecto de vida" es, al contrario, un ideal de independencia y de responsabilidad que se define más por la lucha contra la heteronomía, la imitación y la ideología que por un contenido. De modo que puede llamarse sujeto al individuo que nunca pudo cultivar su jardín pero que combatió contra quienes invadían su vida personal y le imponían sus órdenes. La idea de sujeto combina de hecho tres elementos cuya presencia es igualmente indispensable. El primero es la resistencia a la dominación, tal como acaba de mencionarse; el segundo es el amor a sí mismo, mediante el cual el individuo postula su libertad como la condición principal de su felicidad y como un objetivo central; el tercero es el reconocimiento de los demás como sujetos y el respaldo dado a las reglas políticas y jurídicas que dan al mayor número de personas las mayores posibilidades de vivir como sujetos.

Lo que aleja a la idea de sujeto de los principios del derecho natural y de la imagen de un individuo consciente y voluntario que no tiene otro medio ambiente social que unos individuos semejantes a él, es que aquella es inseparable de las relaciones sociales, de las formas de organización y sobre todo de poder social en las cuales están comprendidos los individuos y los grupos. Aquellos que, como Jürgen Habermas, sustituyen la conciencia por la comunicación, y por lo tanto la subjetividad por la intersubjetividad, tienen razón al alejarse de un individualismo artificial, pero no recorren sino una parte del camino que conduce al análisis sociológico. Puesto que la comunicación intersubjetiva no pone a unos individuos frente a frente; es la reunión de posiciones sociales y recursos de poder tanto como de imaginarios personales y colectivos. Cada individuo está constantemente comprendido en unas relaciones de dependencia o cooperación lo mismo que en unos intercambios de lenguaje. Trabaja, dirige u obedece, se enfrenta a la escasez o a la abundancia; sus relaciones sociales, privadas y públicas, crean en torno a él una opacidad que el debate y la argumentación no despejan nunca. Más acá del conocimiento del otro, se sitúa siempre la búsqueda de sí mismo, ya que el individuo no es un sujeto por decisión divina sino por su esfuerzo para liberarse de las coacciones y las reglas y para organizar su experiencia. Lo que da una imagen de la vida social y del sujeto más fuerte y hasta más dramática que aquella que vehiculiza la idea de comunicación entre individuos portadores de mundos vividos diferentes. El individuo está separado de sí mismo por situaciones organizacionales e institucionales cargadas de obstáculos a la formación de una experiencia que pudiera luego intercambiarse con otros. La relación del individuo consigo mismo, por la cual se constituye el sujeto, es más fundamental que las relaciones de los individuos entre ellos, porque se enfrenta a la dependencia vivida. La democracia se define en primer lugar como un espacio institucional que protege los esfuerzos del individuo o del grupo para formarse y hacerse reconocer como sujetos.

Se comprende aquí la diferencia entre la evolución del pensamiento filosófico y la de la sociología. La primera es parte de una representación de la Razón que ilustra al individuo y

10 transforma en sujeto al elevado a lo universal, imagen que domina aún el antimodernismo de Horkheimer, antes de rechazada para volver se en especial hacia una teoría del lenguaje que da prioridad a la relación intersubjetiva en la conciencia de sí, acusada con razón de ser falsa conciencia. La sociología partió de un punto vecino, la idea de que la Razón se encarnaba en la sociedad moderna y que las conductas individuales o colectivas debían evaluarse según su utilidad para la sociedad -criterio que equivale al de la racionalidad, ya que la sociedad es un organismo o un sistema que sólo puede funcionar si sus órganos están ligados unos a otros por relaciones inteligibles de complementariedad y funcionalidad-. Pero su historia, en oposición a la de la filosofía, consistió en liberar poco a poco al sujeto de esta racionalidad sistémica o simplemente funcionalista. Durkheim y Weber se inquietan ante una modernidad que Nietzsche y Freud habían cuestionado más radicalmente. En el siglo xx, la sociología rechaza las más de las veces la idea de sistema social, en nombre tanto del *homo oeconomicus* o de los análisis estratégicos como del estudio de los movimientos sociales o de los imaginarios. El actor se libera del sistema y éste aparece más como un compromiso negociado que como un orden racional.

La idea de sujeto marca el punto extremo de esta transformación de la sociología, que se traduce en una verdadera inversión de nuestras concepciones de la democracia. Ésta era definida como la participación en un orden político que actuaba sobre la vida social, como la palanca de Arquímedes, a partir del punto de apoyo provisto por la razón; hoy en día lo es, a la inversa, por el reconocimiento de los sujetos personales y la diversidad de sus esfuerzos para combinar la razón instrumental con la integración de una comunidad, lo que supone la mayor libertad posible para cada uno.

El sujeto, tal como lo concebimos en la actualidad, no se reduce a la razón. No se define y no se comprende a sí mismo más que en su lucha contra la lógica del mercado o de los aparatos técnicos; es libertad y liberación aún más profundamente que conocimiento. Al mismo tiempo, es pertenencia a unas identidades colectivas tanto como apartamiento y liberación. *El sujeto es a la vez razón, libertad y memoria.* Estas tres dimensiones corresponden a las de la democracia, pues la apelación a una identidad colectiva debe traducirse en la organización política por la representación de los intereses y los valores de los diferentes grupos sociales, mientras que la confianza en la razón remite al tema de la ciudadanía, como lo había querido la Revolución Francesa, y la apelación al derecho natural está directamente asociada con la idea de libertad y una visión individualista de la sociedad que conduce a limitar el poder del Estado para preservar los derechos fundamentales del individuo. Quienes oponen un sujeto reducido a la razón a los trastornos de la sociedad no hacen sino volver a la ilusión de los antiguos liberales y los defensores del elitismo republicano que identificaban la democracia con el imperio de los ciudadanos instruidos, acomodados y considerados. El sujeto no se confunde más con la razón individual que con el individuo singular, dado que es ante todo el trabajo mediante el cual razón, libertad y pertenencias se asocian tanto en la vida del individuo como en la de la colectividad.

La democracia es indispensable para que la libertad pueda manejar las relaciones entre la racionalización y las identidades. Si la democracia es amenazada y si fue destruida a menudo y tan brutalmente, es porque, en el mundo contemporáneo, el universo de la racionalización y el de las identidades, el universo de los mercados y el de las comunidades

se separan cada vez más y porque la democracia no puede vivir en ninguno de los dos cuando están disociados uno del otro. El mundo de las técnicas y los mercados puede necesitar un mercado político abierto, pero es chocante reducir la democracia a esta función; en cuanto al mundo dominado por las comunidades, no busca sino la integración, la homogeneidad y el consenso, y rechaza el debate democrático. Estos dos fragmentos de la modernidad estallada se degradan cuando son separados uno del otro, así como el individuo pierde su capacidad de ser un actor social si se lo reduce a no ser más que una pieza en una máquina o, a la inversa, si debe definirse enteramente por la pertenencia a una comunidad. El sujeto es el esfuerzo del individuo o la colectividad por unir los dos aspectos de su acción; *la democracia es el sistema institucional que asegura su combinación en el nivel político*, que permite que una sociedad sea a la vez una y diversa. Es por eso que la democracia es una *cultura* y no sólo un conjunto de garantías institucionales. Lo que hace la libertad de un individuo y el carácter democrático de un sistema político se expresa en los mismos términos. En los dos niveles, se trata de combinar elementos que son complementarios pero al mismo tiempo opuestos, y a los que ningún principio superior puede reducir a la unidad. La idea democrática impone reconocer el pluralismo cultural aún más que el pluralismo social. La democracia debe ayudar a los individuos a ser sujetos, a obtener en ellos, tanto en sus prácticas como en sus representaciones, la integración de su racionalidad, es decir de su capacidad de manejar técnicas y lenguajes, y de su identidad, que descansa sobre una cultura y una tradición a las que reinterpretan constantemente en función de las transformaciones de] medio técnico.

En términos diferentes, también Alasdair MacIntyre procuró encontrar la unidad del sujeto más allá de las conductas particulares, oponiéndose a la idea sartreana del sujeto desvinculado de sus actos. Para él, "la unidad de una vida humana es la unidad de una búsqueda relatada. En ocasiones, las búsquedas fracasan, se frustran, son abandonadas o se pierden en distracciones, y las vidas humanas también se pierden de la misma manera. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda relatada o relatable". Lo que lo lleva a definir al sujeto no únicamente por su proyecto, su *telos*, sino también por su tradición familiar, nacional o de otro tipo. En vez de oponer la tradición a la razón, como lo había hecho Burke, las une mediante un movimiento del pensamiento análogo al que presenté en *Crítica de la modernidad*. La democracia no se reduce más a la libertad negativa, a la protección contra el poder arbitrario, que a una ciudadanía integradora y movilizadora; se define por la combinación de lo universal y lo particular, del universo técnico y los universos simbólicos, de los signos y el sentido. Esta democracia no es ni un mero conjunto de procedimientos ni un régimen popular; es un trabajo, un esfuerzo, para mantener una unidad siempre limitada de elementos complementarios que nunca pueden fundarse en un principio de orientación única. Un régimen democrático descansa por lo tanto sobre la existencia de personalidades democráticas y su meta principal debe ser la creación de individuos-sujetos capaces de resistirse a la disociación del mundo de la acción y el mundo del ser, del futuro y el pasado. El rechazo del otro y el irracionalismo son peligros igualmente mortales para una democracia.

Inversión de perspectiva

El ciudadano era concebido como un producto de las instituciones y de la educación cívica; era un hombre público que subordinaba sus intereses y sus afectos privados al interés superior de la ciudad o la nación. Hoy en día vivimos, al menos en Europa, en un clima de indiferencia hostil con respecto a la vida política y de exaltación de la vida privada. Las instituciones conservan en gran parte su fuerza de coacción pero ya no tienen su antigua capacidad de socialización. Vivimos, por un lado, en un mundo de mercados cuyos productos nos atraen más por la utilidad que esperamos de ellos que por la pertenencia a una cultura y una sociedad a las que simbolizarían y, por el otro, nos replegamos en una o varias identidades, étnica, sexual, nacional, religiosa o simplemente local. Entre el universo del mercado y el de las identidades se extiende un agujero negro allí donde antaño brillaban las luces de la vida social y política. Hablar de socialización, de integración social, de participación en la vida política ya no corresponde a la experiencia observable. Lo cual impone una inversión de perspectiva: en lugar de creer que las instituciones pueden crear un tipo de personalidad, es a ésta a quien pedimos que haga posibles y sólidas unas instituciones democráticas.

Antiguamente, todo se basaba en la identidad de la razón y la nación, e incluso el despotismo era definido a menudo como ilustrado por la razón, lo mismo en la Unión Soviética en sus comienzos que en la época de José II de Austria. Pero desde hace largo tiempo el Estado ya no es la figura de la razón y fue desbordado a la vez por los imperios y por la internacionalización de la economía. El sueño de la república se desvaneció, aun cuando todavía frecuente los discursos de algunos hombres políticos y de un puñado de intelectuales. Pero, ¿mediante qué reemplazar este principio demasiado unitario, si no se quiere aceptar un desgarramiento completo del tejido social, cuyas consecuencias serían peligrosas? No veo más que una respuesta: el sujeto. No como un nuevo sol que ilumine la vida social, sino como una red de comunicaciones entre los dos universos de la objetividad y la subjetividad, que no deben estar ni completamente separados uno del otro ni fusionados artificialmente. El sujeto se constituye al criticar por un lado el instrumentalismo y, por el otro, el comunitarismo, que son las formas degradadas de los principios de racionalización y subjetivación. Al instrumentalismo de los mercados y los poderes, el sujeto opone en primer lugar el individuo y sus pertenencias y, a imagen de la sociedad de masas, la de una sociedad hecha de individuos y grupos que tienen una historia, una memoria, unas costumbres y unos valores. Pero también le opone la razón misma en sus funciones de análisis y crítica, como lo hacen tantos científicos que dirigen la crítica contra el armamento nuclear, la destrucción del medio ambiente o el eugenismo. Es en nombre de la ciencia y no de la costumbre como condenan el instrumentalismo tecnocrático o mercantil. Al comunitarismo y a su construcción de una sociedad homogénea y asfixiante, el sujeto opone la racionalidad instrumental, pero también la cultura misma, que es con frecuencia la principal fuerza de resistencia al poder temporal que habla en su nombre, pues es tanto en nombre del cristianismo como del nacionalismo árabe que fueron y son combatidas en muchos países las dominaciones comunitarias tradicionalistas o modernas, como lo muestra hoy en día el nacionalismo palestino que se construyó contra la lógica familiar, tribal, que dominaba los sectores tradicionales del mundo árabe.

Así, desde ambos lados, el de la racionalización y el de la subjetivación, el sujeto combate a sus adversarios apoyándose sobre el principio cultural opuesto pero también recurriendo al principio cultural que el poder político procura confiscar. El sujeto es ante todo el conjunto de estas resistencias y estas críticas contra todos los principios de orden. Pero también se postula como su propio fin; afirma su libertad y la defiende contra el instrumentalismo de la sociedad abierta tanto como contra la clausura de la comunidad, ya que uno y otra amenazan una libertad que supone la asociación de un lenguaje social y cultural heredado con unos objetos técnicos y económicos nuevos, la combinación de las palabras y las cosas, de lo simbólico y lo instrumental.

Este trabajo del sujeto sobre sí mismo es imposible si no existe un *espacio institucionallibre* donde pueda desplegarse. Este espacio es la democracia. Si el sujeto pudiera obtener por sí mismo su unificación, integrar totalmente la instrumentalidad y el espíritu comunitario, no tendría necesidad de condiciones políticas; sería el triunfo del individualismo o el retorno de la tragedia griega, tal como la definía Nietzsche, como comunicación de lo dionisiaco y lo apolíneo. Pero esta unificación, este triunfo, no se realizan jamás. Las fuerzas centrífugas que separan el mundo instrumental del mundo simbólico son siempre más fuertes que los esfuerzos centrípetos del sujeto. Es por eso que las relaciones, los conflictos, los compromisos entre los dos universos no pueden ser tratados únicamente en el nivel personal; deben serlo también en el nivel político, mediante la democracia. Pero la apertura democrática no serviría de nada y sería rápidamente invadida ya sea por el instrumentalismo del mercado, ya por el autoritarismo comunitario, si no sirviera en primer lugar para la construcción del sujeto. Es sobre seres libres como se construye una sociedad libre.

¡Qué lejos estamos aquí de la libertad de los antiguos! Hoy en día ya no se trata de reemplazar una sociedad jerarquizada por una sociedad igualitaria, y ni siquiera el espíritu comunitario por el espíritu individualista. La democracia fue conquistadora cuando depositó sus esperanzas en la razón y el trabajo para combatir los privilegios y las tradiciones. Está más inquieta hoy, porque la globalización aplasta la diversidad de las culturas y de las experiencias personales y porque el ciudadano se transforma en consumidor. Inquieta, sobre todo, porque sale apenas de un largo período de dominación de los regímenes totalitarios o autoritarios que imponían su poder absoluto en nombre de una revolución popular y porque, en la actualidad, en el interior mismo de las sociedades que están protegidas de la arbitrariedad, se ejercen fuerzas que destruyen la democracia. La opinión pública puede transformarse en consumo de programas y la defensa del individuo puede degradarse en particularismos, sectas o incluso en obsesión por la identidad personal o colectiva. La separación creciente del mundo de los objetos y el mundo de la cultura hace desaparecer al sujeto que se define por la producción de sentido a partir de la actividad, por la transformación de una situación en acción y en producción de sí mismo. La democracia no es la sumisión del individuo al bien común; al contrario, pone las instituciones al servicio de la libertad y la responsabilidad personales. Pero nos cuesta percibir el espacio del sujeto entre las masas que lo enmarcan y amenazan con aplastarlo: las pertenencias sociales y culturales, de un lado; el mercado o los sistemas técnicos, del otro. La crisis de la modernidad proviene del hecho de que ya no nos sentimos dueños del mundo que hemos construido: éste nos impone su lógica, la de la ganancia o la del poderío, de modo que, para resistirnos a él, debemos recurrir a lo que tenemos de menos moderno, lo más ligado a una

historia y una comunidad. Es verdaderamente así como vivimos, agradablemente en los países ricos, dramáticamente en los países pobres. En los primeros, nuestra vida pública nos hace participar en el mundo instrumental, pero podemos conservar un espacio privado, repleto de recuerdos y emociones, de narcisismo o de repliegue sobre un grupo restringido. En los segundos, una comunidad se moviliza contra una modernización que destruye las formas tradicionales de vida y hace triunfar los intereses y las costumbres de los extranjeros. Tanto en uno como en otro caso, la democracia pierde sus fuerzas; es reemplazada por un mercado político abierto, en los casos más favorables, o por un conflicto total entre dos culturas, en el caso del enfrentamiento más destructivo.

La democracia y la justicia

Para defender a la democracia es preciso recentrar nuestra vida social y cultural en el sujeto personal, reencontrar nuestro papel de creadores, de productores y no sólo de consumidores. De donde la importancia creciente de la ética, forma secularizada de la apelación al sujeto, mientras que las Iglesias, defensoras de las tradiciones religiosas, en general forman parte de las fuerzas que libran una batalla cuyo vencedor, quienquiera sea, destruye la libertad personal del sujeto. La ética, en efecto, convoca al debate, ya que no se refiere a un principio metasocial de definición del Bien; contribuye por lo tanto a reconstruir el espacio público entre el mundo técnico o mercantil y una herencia cultural. Es en el momento en que la existencia del sujeto está gobernada por su doble lucha contra los aparatos de poder comunitario y contra la lógica de los sistemas técnicos y mercantiles cuando el tema del sujeto y el de la democracia se hacen inseparables.

La libertad positiva no es el resultado de la movilización política y la toma del poder. Ya no podemos depositar nuestras esperanzas en una transformación global de la sociedad porque sabemos demasiado bien que la misma abriría la puerta a un poder absoluto y hasta totalitario que la devoraría. Pero la libertad no puede ser únicamente negativa; ésta, sin la cual nada es posible, no tiene fuerza para defenderse a sí misma; es preciso que esté animada por individuos que, a través de los debates y las tomas de decisión democráticas, produzcan un espacio en el que cada individuo o cada grupo puedan mezclar su herencia interior y su medio ambiente técnico para hacer de ellos un proyecto a la vez particular y cargado de un sentido universal. La democracia no es una meta en sí misma; es la condición institucional indispensable para la creación del mundo por parte de unos actores particulares, diferentes entre sí pero que producen en conjunto el discurso nunca completado, nunca unificado, de la humanidad. Si no es consciente de su papel al servicio de los sujetos personales, la democracia se degrada en mecanismos institucionales que resulta fácil poner al servicio de los más poderosos, de los aparatos y los grupos que acumularon suficientes recursos para imponer su poder a una sociedad que no opone ninguna barrera a su conquista.

Al poner de este modo a la democracia al servicio del sujeto personal, avanzamos en una dirección que nos aleja de una parte importante de las reflexiones sobre aquélla. John Rawls, por ejemplo, procuró demostrar que el interés de cada uno estaba mejor asegurado por la organización equitativa, justa, de la sociedad. Los dos principios mediante los cuales definió la justicia, la libertad y la igualdad, sólo son verdaderamente compatibles porque la

diferenciación y la integración de la sociedad son complementarias, y lo son porque la sociedad es un sistema de intercambios que no serían posibles si cada elemento del sistema no se definiera por una función social al mismo tiempo que por metas particulares, si los actores no interiorizaran valores y normas, al mismo tiempo que persiguen racionalmente sus intereses. Si la sociedad no se concibe como una comunidad diferenciada cuyos elementos se mantienen unidos mediante una solidaridad orgánica, es más probable que la libertad de cada uno y la igualdad de todos o simplemente la disminución de las desigualdades combatan entre sí en vez de completarse. Esta concepción, que inspira naturalmente las construcciones jurídicas y, más ampliamente, lo que puede llamarse una concepción institucional de la vida social, extrae su fuerza del hecho de poner directamente en relación la búsqueda racional del interés personal y la integración social al descartar las relaciones sociales, lo que hace con brillantez John Rawls desde los inicios de su marcha. Unos individuos, una sociedad, unos intercambios, tales son los elementos que componen una vida social cuyas relaciones, conflictos o compromisos sociales deben ser descartados por el pensamiento.

Yo concedo, al contrario, cierto privilegio a los dos términos que esta concepción liberal y funcionalista deja a un lado, el sujeto y las relaciones sociales de dominación, que están tan estrechamente ligados uno al otro como lo están el individuo y el sistema en la otra concepción. Es a causa de que la sociedad está dominada por poderes que la acción democrática consiste ante todo en oponer, a unas prácticas y unas reglas institucionales que sirven en gran medida a la protección del poder de los dominadores, una voluntad colectiva y personal de liberación, que es muy otra cosa que la búsqueda racional del interés, que trastorna el orden, derriba las garantías institucionales de la dominación y recurre también a unos valores culturales universales contra un poder al que acusa de estar al servicio de intereses particulares.

La oposición de estas dos concepciones no es completa y no excluye la complementariedad. El modelo británico de democracia ocupó históricamente un lugar central porque, en el debate entre la equidad y la liberación, se mostró capaz de responder a las dos demandas: ser a la vez institucional y social. El modelo "liberador", sobre todo, correría el riesgo de caer en los errores del modelo revolucionario antidemocrático si no procurara conducir a reformas institucionales, lo que consiguió el movimiento obrero europeo al crear el *Welfare State* en Suecia, Gran Bretaña, Francia y en casi todos los países del continente así como en los grandes países modernos del *Commonwealth*: Canadá, Australia, Nueva Zelanda. Paralelamente, una política que reduce la justicia a la equidad está amenazada de conservadorismo, de aceptación pasiva de las relaciones de poder, si no la anima el espíritu de liberación, el mismo que, en Estados Unidos, creó el *New Deal* a través de la acción sindical y una generación más tarde impulsó las luchas por los derechos civiles.

La acción democrática es la institucionalización de movimientos de liberación social, cultural o nacional. Pero, así como John Rawls insiste en la prioridad del principio de libertad sobre el que funda la igualdad de posibilidades y la búsqueda de la reducción de las desigualdades más grandes, del mismo modo la acción democrática, puesta en movimiento por la defensa del sujeto y las luchas contra las dominaciones, debe dirigir "léxicamente" la búsqueda de la integración social y de la combinación de los intereses

personales. No es el derecho el que funda la democracia, es ésta la que transforma un Estado de derecho, que puede ser una monarquía absoluta, en espacio público libre, y la democracia, antes de ser un conjunto de procedimientos, es una crítica a los poderes establecidos y una esperanza de libertad personal y colectiva.

La sociedad de masas

Es de los regímenes autoritarios y totalitarios de quienes la democracia recibe las amenazas más directas, pero es preciso reconocer la existencia de otra amenaza; ésta no proviene de un poder omnipotente, que reduce la sociedad a su merced, sino de la sociedad misma que ya no ve en el orden político sino burocracia autoritaria o corrupción y desea reducirlo al papel de un vigilante nocturno, un Estado mínimo, para no obstaculizar la actividad de los mercados y la difusión de los bienes de consumo y de todas las formas de comunicación de masas. Este liberalismo estrecho puede considerarse como democrático, pues respeta las libertades y responde a las demandas de la mayoría. En los países ricos, el marketing tiende a reemplazar al voto; en los países pobres, la salida de la pobreza es reconocida como prioritaria y los discursos sobre las libertades públicas son criticados como elitistas e inspirados por el extranjero dominador. En todas partes, y en las formas más diversas, progresa la idea de que la defensa de la libertad consiste en reducir la intervención del Estado. Si la democracia requirió la separación de las Iglesias y el Estado y si es amenazada más directamente por unos regímenes que rechazan esta secularización, ¿no hay que llevar este principio hasta sus consecuencias extremas, la desaparición más completa posible de las normas sociales y la tolerancia pura? La fuerza de esta argumentación reside en que puede, con justa razón, proclamar que el mercado es más tolerante que la administración y hasta que la ley, y que ésta debe adaptarse con la mayor flexibilidad, es decir con la menor cantidad posible de principios, a las demandas. Es verdad que esta concepción es atractiva, ya que esta sociedad de consumo está más diversificada y menos normalizada que cualquier otra y, sobre todo, es más tolerante. Reprime cada vez menos las formas de sexualidad consideradas como desviadas, porque vacía de su sentido la idea misma de desviación y reemplaza la norma social por la autenticidad personal; está prohibido prohibir, proclamaba un slogan célebre en mayo de 1968. No es una sociedad revolucionaria sino una economía de mercado la que más respeta este espíritu de tolerancia.

Pero, ¿hay que contentarse con este elogio de la sociedad de masas y remitirse a la relación entre la oferta y la demanda para asegurar la mayor libertad posible? El vacío político e ideológico, ¿no beneficia al consumo más inmediato, el más desnudo de reflexión? ¿Y puede llamarse libertad al olvido de todo lo que no provoca la satisfacción directa de una necesidad? Por otra parte, es una ilusión creer que la sociedad de masas produce una sociedad de consumidores individualizados. Como lo demostró en especial Michel Maffesoli, allí donde se temía una sociedad atomizada y anómica, que impulsara el individualismo hasta el aislamiento y la ausencia de todo control social, se ven aparecer "tribus". La sociedad se fragmenta y los actores, que dejan de definirse por unos objetivos económicos y unas relaciones sociales, lo hacen por su herencia cultural y sus grupos de pertenencia. Las comunidades vuelven a formarse sobre las ruinas de la sociedad y sobre todo del orden político.

La defensa de la democracia no puede basarse en el rechazo de la sociedad de masas; las palabras mismas se oponen a esta oposición artificial: ¿puede concebirse una democracia oligárquica? En cambio, la democracia está amenazada si esta sociedad de masas se fragmenta en un conjunto de comunidades encerradas en la defensa de su identidad, transformadas en sectas que rechazan la aplicación de cualquier norma social que interfiera con su concepción de la vida buena. Pero, ¿cómo puede impedirse o limitarse esta fragmentación de la sociedad sin imponer unas normas cívicas o republicanas, formas apenas secularizadas de una moral religiosa que un número creciente de individuos rechazan en nombre de la libertad de vivir, pensar y organizarse según su propio parecer? No existe más que una respuesta a este interrogante: es preciso redescubrir, detrás del consumo, unas relaciones sociales, por lo tanto unas relaciones de poder.

Los debates sobre los medios, y más precisamente sobre la televisión, quedaron oscurecidos, las más de las veces, por la resistencia de una concepción trascendente, y en consecuencia elitista, de la cultura. Ésta sería la puesta en relación de los seres humanos con unos valores superiores a su experiencia, lo Bello, lo Verdadero, lo Bueno, reunidos a veces en una imagen divinizada de los mismos. La televisión, como la escuela, debería ser educativa, como quisieron ser en Francia las casas de la cultura creadas por André Malraux, en las cuales la población debía ir al encuentro de las grandes obras de la cultura universal. Concepción abierta, generosa, visión de la *Bildung* como marcha hacia lo universal. Y que asigna a los intelectuales un papel de mediadores. Esta concepción se vio a menudo redoblada por la idea de que los medios tenían una función de transmisión del patrimonio nacional y por lo tanto de socialización política, en el sentido más elevado del término. A esas nobles tareas se oponía la insistencia puesta sobre el medio más que sobre el mensaje, sobre la conquista de un mercado más que sobre la calidad de los programas. En ocasiones, críticos extremos denunciaban la manipulación de los espíritus y la presencia de una propaganda solapada, incluso en los programas de variedades. ¡Fue así como pudo leerse un libro sorprendente que acusaba al Pato Donald de ser un agente del imperialismo americano, acusación que habría podido dirigirse contra las fábulas de La Fontaine o Florian que vehiculizaban el imperialismo francés y los cuentos de Grimm que difundían el pangermanismo!

Ante todo, es preciso salir de estos debates que perdieron todo sentido en un mundo "moderno", definido por su acción y ya no por su conformidad con unos modelos trascendentes. Pero no para adoptar la idea inversa de que estos medios no hacen más que responder a la demanda, idea vacía de sentido, ya que la reflexión comienza con las preguntas que se refieren a esta demanda, su formación, su definición misma, porque en general se llama así la respuesta, positiva o negativa, a una oferta, dado que el espectador escoge entre los programas que se le ofrecen, en una sociedad que tiene en sí misma cierta organización y que produce cierta imagen de sí.

Es preciso reemplazar la oposición entre alta cultura y cultura popular por la que opone dos lógicas de acción. La primera es la del consumo; da preferencia al objeto, material o cultural, que aporta la respuesta más directa a una demanda o a una reacción preestablecidas, por ejemplo la imagen que provoca una emoción porque aporta una visión clara, evidente, del bien o, más frecuentemente, del mal. Ésta actúa como las representaciones del infierno en los tímpanos de las catedrales. La otra es la de la producción de las actitudes: incita al juicio, a la información, al cambio o al fortalecimiento de una opinión o

una actitud anteriores. Los estudios sobre la televisión muestran que el público no es una masa que recibe un programa sino un conjunto de individuos o de categorías que se sirven de imágenes y textos para construir unas representaciones y unas actitudes que van del puro consumo a la reacción activa o la participación crítica. Así como, en el comercio, la oferta y la demanda no se corresponden, pues el vendedor quiere lograr un beneficio y el comprador quiere adquirir a menudo un símbolo antes que un bien, en la comunicación de masas existen dos lógicas que pueden no tener casi ningún punto en común. Los responsables de cadenas y programas piensan la mayoría de las veces en términos financieros cuando dependen de la publicidad, mientras que los telespectadores reaccionan mucho menos como público que en función de sus preocupaciones personales. El ejemplo más simple es el de las informaciones, función principal de la televisión en la hora actual, que permite a las cadenas exigir tarifas publicitarias muy elevadas. Nadie imagina que unas informaciones orientadas hacia la publicidad misma Obtendría una mejor difusión. Al contrario, la información televisada debe implicar pocos juicios, salvo morales, a fin de ser aceptable para todos los sectores de la población. Entre la lógica del consumo y la de la producción, entre las conductas de los espectadores y las estrategias de formación de la opinión pública, existe tanta oposición pero también tanta complementariedad como las que hay entre la función del empresario capitalista y la del asalariado en la sociedad industrial. A imagen de lo que fue el derecho social, el papel del Estado o de organismos independientes es proteger las demandas virtuales de los telespectadores contra el poder concentrado de los distribuidores de productos de consumo.

No hay democracia sin lucha contra un poder. Lo que es condenable en la idea de sociedad de masas no es la masificación de las demandas, que tiene más aspectos positivos que negativos; es la prioridad que tiende a acordar a los objetos sobre las relaciones sociales. La vida pública está invadida por la publicidad que conviene claramente a la difusión de objetos, pero que empuja a la oscuridad las elecciones políticas. Todo ocurre como si una sociedad, cuando se concibe a sí misma como una sociedad de consumo, dedicara la mayor y más constante atención a sus actividades menos importantes, incluidas las económicas. En la televisión se habla con mucha más frecuencia de detergente s o pastas alimenticias que de escuelas, hospitales o personas dependientes, lo que provoca el retroceso de los debates políticos. El desarrollo del mercado tiene efectos muy positivos, a la vez porque permite la satisfacción de demandas diversificadas y cambiantes y porque limita el poder de un Estado siempre tentado de controlar el conjunto de la vida social. Pero la sociedad de consumo no es sino una representación, una construcción particular de la vida social, que da prioridad a la producción y al consumo de bienes mercantiles sobre las formas de organización social, las políticas, las inversiones, a través de las cuales son puestos en acción los principales recursos sociales. Éstos, sin embargo, responden a las demandas más importantes y ponen en juego los principios más importantes, como la igualdad ante la instrucción y la atención médica, la solidaridad para con los más desamparados, el respeto a la persona humana, la acogida de los inmigrantes, etc. Lo que conduce a definir la democracia, no por oposición a la sociedad de masas, sino como un esfuerzo para elevarse del consumo individual de bienes mercantiles a unas elecciones sociales que cuestionan relaciones de poder y principios éticos. Cuanto más se opera este ascenso, más se manifiesta, por encima del individuo consumidor, en primer lugar el ciudadano, es decir el miembro de una sociedad política que delibera sobre el empleo de sus recursos y sobre sus principios de acción, luego el sujeto, es decir la capacidad y la

voluntad del individuo de ser un actor, de controlar su medio ambiente, de extender su zona de libertad y responsabilidad. Una sociedad de masas no es por sí misma antidemocrática; al contrario, destruye las barreras culturales y sociales que son otros tantos obstáculos a la democracia; pero no es sino el nivel más bajo de funcionamiento de una sociedad moderna y, si ésta se limita a ese nivel, reduce su propia capacidad de elección, de debate y de desarrollo y da así la espalda a la democracia, que no puede reducirse a la tolerancia pura, como ya lo había afirmado Herbert Marcuse. ¿Cómo se produce este ascenso?

9. La recomposición del mundo

Ed. FCE, México, 2001, págs. 201-223.

El reconocimiento del otro

EL PASAJE del esfuerzo individual de integración de la racionalidad económica y la identidad cultural a la acción democrática, que crea las condiciones institucionales de la libertad del sujeto, se opera necesariamente a través del reconocimiento mutuo por todos los individuos del hecho de que todos ellos pueden llevar a cabo ese esfuerzo. La democracia es imposible si un actor se identifica con la racionalidad universal y reduce a los otros a la defensa de su identidad particular. Es por eso que la modernización occidental se hizo a menudo de manera antidemocrática.

Los creadores de las repúblicas y de las economías modernas opusieron la elite de los varones adultos educados y propietarios al pueblo compuesto por una multiplicidad de grupos inferiores, todos confinados en lo irracional. Quienes afirmaban ser los porta antorchas de la Ilustración rechazaban a la oscuridad política, a la situación de ciudadanos pasivos privados del derecho al voto, a todos aquellos que les parecían incapaces de gobernarse a sí mismos porque eran esclavos de la necesidad, de su comunidad o de sus pasiones. La democracia, al contrario, sólo es posible si cada uno reconoce en el otro, como en sí mismo, una combinación de universalismo y particularismo. Si cada uno se define enteramente por su pertenencia a una comunidad, el problema de la democracia ni siquiera se plantea ya, porque la sociedad estalla en cierto número de comunidades ajenas entre sí. Paralelamente, si todos somos definidos por nuestro empleo del mismo pensamiento y de las mismas técnicas racionales, es en nombre de criterios racionales, en nombre de la verdad y la eficacia, como deben tomarse las decisiones políticas, con lo cual soñaron hasta hace poco los trotskistas y antes que ellos los anarquistas, que eran unos racionalistas extremos y pensaban que una gran máquina, un plan central o una supercomputadora podían elaborar las decisiones más racionales y eliminar las relaciones de poder, lo que abría la puerta a una burocracia todopoderosa antes que a la democracia.

Ésta, al contrario, supone que reconozco mi propio particularismo, el de mi cultura, mi lengua, mis gustos y mis prohibiciones, al mismo tiempo que adhiero a conductas de racionalidad instrumental y que reconozco la misma dualidad y el mismo esfuerzo de integración en todos los demás.

Este razonamiento se aplica en especial a la situación de las mujeres. Es el problema más importante para una democracia, ya que la negativa a darles derechos políticos es un atentado más grave que cualquier otro a la libre elección de los gobernantes por los gobernados. Algunas mujeres desearon que se suprimiera de la vida pública, en particular de la profesional, toda referencia al sexo. Posición liberal extrema que en todas partes dio como resultado el mantenimiento de grandes desigualdades y la participación limitada de las mujeres en modelos que seguían siendo masculinos y que, sobre todo, se basaban en la separación tradicional de la vida pública y la vida privada; otras, en cambio, crearon una contrasociedad y una contracultura femeninas, a menudo lesbianas. Lo cual no es un objetivo muy diferente al de la purificación étnica en práctica en varias partes del mundo, y que, si se lo considera como *politically correct*, no por ello es menos *democratically incorrect*. Pero entre estos dos grupos opuestos, más influyentes ideológica que prácticamente, un número importante de mujeres se preocupan no sólo de combinar por sí mismas vida privada y vida pública, éxito profesional y relaciones afectivas o pertenencia familiar, nacional o étnica, sino también de desear que los hombres elaboren por su lado otras formas de combinación entre los diferentes aspectos de su existencia. Avanzamos hacia una situación en la que actores culturales diferentes participarán en el uso y la gestión de las mismas técnicas instrumentales y donde paralelamente será cada vez más abiertamente rechazada la idea del *one best way*. Edgar Morin criticó con razón el modelo científico al que se refiere una concepción autoritaria de los asuntos humanos y mostró hasta qué punto las concepciones actuales de los científicos mismos son más compatibles que las formas antiguas del racionalismo con una representación plural de la vida social, que combine integración y diferenciación.

Llamo democrática a la sociedad que asocia la mayor diversidad cultural posible al uso más extendido posible de la razón. Sobre todo, no recurramos a una revancha de la afectividad sobre la razón, de la tradición sobre la modernidad o del equilibrio sobre el cambio. Procuremos combinar y no oponer o escoger. Puesto que todo rumbo de separación resulta en el fortalecimiento de las relaciones de dominación y exclusión. La decadencia de la política y el estallido de la personalidad acompañan a una separación creciente de los mercados mundiales y las identidades particulares. ¡Qué ciegamente optimistas, víctimas de su sociocentrismo, son aquellos que, como Francis Fukuyama, ven al mundo avanzar hacia su unificación y el fin de la Historia debido al triunfo de la economía de mercado, la democracia liberal, la secularización y la tolerancia! Como el sistema soviético se derrumbó, creen que la cultura y la sociedad americanas se convertirán en el modelo universal. Nada es más falso. La globalización triunfante se acompaña con una segmentación acelerada. En todas partes las identidades inquietas se encierran en sí mismas y las formas más comunitarias de nacionalismo y de vida religiosa se atrincheran para oponer resistencia a la invasión de tecnologías y formas de consumo provenientes del centro hegemónico, o para utilizadas en provecho de la fortaleza de los poderes políticos que se constituyen para defenderlas. El integrismo está en todos lados, en el multiculturalismo radical como en las sectas de Occidente, en los fundamentalismos

religiosos cristiano, islámico, judío o hinduista de diversas partes del mundo. Y nada autoriza a llamar democrático al triunfo del mercado que, como hoy en China, mañana en Cuba o Vietnam o ayer en el Chile de Pinochet, puede combinarse fácilmente con un régimen autoritario. Entre estas dos formas políticas opuestas, la hegemonía conquistadora y los integristas cerrados sobre sí mismos, la democracia fundada en la voluntad de existencia del sujeto y en la defensa de la libertad personal y colectiva parece débil.

La unidad y la diferencia

Pero no basta con afirmar la necesidad de combinar lo universal y lo particular, la racionalidad y las culturas. Hay que precisar cómo se opera esta combinación, y cómo puede reconocerse la diferencia de los demás, manteniendo al mismo tiempo la unidad de la ley y de la racionalidad científica y técnica. Nuestro pensamiento oscila espontáneamente entre dos posiciones extremas: para unos, todos los seres humanos son fundamentalmente iguales y semejantes porque tienen los mismos derechos, pero esta idea los lleva a identificar una organización social con el universalismo de la razón; para otros, al contrario, hay que reconocer en cada creación cultural la presencia de un universalismo que no es el de la razón sino el de la convicción, de la misma manera que, en el orden estético, reconocemos la intención de belleza y representación de experiencias profundas o creencias fundamentales en las obras de arte, aunque su contenido cultural esté fuera de nuestro alcance. Esta segunda posición, sin embargo, no puede llevar más allá de la apertura y la tolerancia. Es suficiente para hacer que se construyan museos, pero no para edificar leyes e instituciones, que necesitan cierta coherencia de contenido social y cultural. Si se define la democracia por la comprensión del otro, por el reconocimiento institucional de la mayor diversidad y la mayor creatividad posibles, es preciso comprender por qué y cómo son interdependientes unidad y diversidad.

La sociedad moderna se define por la separación creciente de la racionalización y la afirmación del sujeto, es decir de la creatividad del actor social, a la que denominé *subjetivación*. El sujeto se afirma de dos maneras complementarias y opuestas. De un lado, es libertad, trastocamiento de determinismos sociales y creación personal y colectiva de la sociedad; del otro, resistencia del ser natural y cultural al poder que dirige la racionalización. Es individualidad y sexualidad, familia y grupo social, memoria nacional o cultural, pertenencia religiosa, moral o étnica. Ya subrayé aquí que la mayor amenaza que pesa sobre el mundo actual es su desgarramiento entre el mundo de la instrumentalidad y el de las identidades, entre los cuales se vacía el espacio de la libertad. Pero ahora es preciso invertir esta visión pesimista y recordar que la modernidad estuvo constantemente marcada por la búsqueda de la complementariedad, de la asociación de la racionalización, la libertad y la identidad.

Al comienzo de nuestra modernización creímos con frecuencia que la modernidad imponía hacer tabla rasa con el pasado, los sentimientos, las pertenencias. Ése fue el espíritu del capitalismo conquistador; fue también el de las revoluciones. Y tanto uno como el otro encaminaron siempre a la sociedad en un sentido opuesto al de la democracia. Pero verdaderamente había que desprenderse del pasado, construir un porvenir voluntarista, liberar a aquellos y aquellas que eran explotados y estaban alienados. Hoy, en cambio, ya no se trata de hacer estallar el pasado y derrocar a los antiguos regímenes sino de impedir

el desgarramiento del mundo, la separación desastrosa del universo de las técnicas, las informaciones y las armas del de las etnias, las sectas y la individualidad encerrada en sí misma. Es preciso por lo tanto *recomponer* el mundo, recrear su unidad. Algunos intentan hacerlo volviendo hacia atrás. Filósofos, tienen como Nietzsche la nostalgia del ser o, como Horkheimer, una conciencia desesperada de todo lo que amenaza a la razón objetiva. Militantes ecologistas, tienen conciencia de las amenazas que pesan sobre el conjunto del planeta, a causa de la destrucción de su diversidad biológica y cultural y de la irresponsabilidad de una industrialización y un consumo que destruyen el medio ambiente y pueden llevarnos a una catástrofe natural. Unos y otros despiertan en nosotros temas profundos y cada vez más angustiantes. Pero la denuncia del presente no basta para definir una acción posible y un futuro aceptable. Más importante y más innovador es, por lo tanto, el esfuerzo hecho, desde los inicios de la modernización, para juntar lo que estaba separado, para unir lo que estaba enfrentado. Desde el comienzo de la industrialización acelerada vimos nacer la conciencia histórica, la búsqueda de las raíces, de los orígenes, al mismo tiempo que la libertad política y el individualismo. Desde el principio, la acción democrática consistió en asociar la razón, la libertad y la identidad. Y cuanto más se aceleró la transformación técnica del mundo, más necesario pareció a muchos defender lo que opone resistencia al poder técnico, político o militar, en la vida individual como en la vida colectiva, y afirmar la voluntad colectiva de *ser* actor del cambio y no únicamente usuario, consumidor o víctima. Como si la máquina industrial, excavando cada vez más profundamente la tierra, sacara a la luz del día unas fuerzas de resistencia hasta entonces enterradas. De modo que el mundo moderno no es en modo alguno un mundo desencantado, frío, técnico y administrativo, como se creyó en una primera etapa. Está cada vez más *reencantado* en el *mejor* y en el peor sentido de esta palabra: con la rápida difusión de las técnicas y los mercados, se ve cómo formas renovadas y sobre todo políticas de identidad nacional o étnica cobran importancia y oponen resistencia a unas transformaciones experimentadas como invasiones. *Pero* también se ve cómo renace lo que había sido destruido, cómo se llenan los museos y cómo se precipitan los viajeros hacia otra parte y *otro* tiempo. En el orden *del* pensamiento, Freud se sumergió en el mundo de *los* mitos y los sueños y echó abajo la antigua dominación del yo para reconocer la fuerza del ello. En la cultura contemporánea, la relación con *el* otro se libera cada vez más de los marcos sociales y culturales, al mismo tiempo que los proyectos personales de vida se diversifican, a medida que la reproducción ocupa cada vez menos lugar y que la producción requiere más invención e imaginación.

Habíamos comenzado *por* hacer tabla rasa con *el* mundo pasado; procuramos hoy poner en nuestra mesa lo nuevo y lo viejo, la técnica y la emoción, la impersonalidad de las *leyes* y la individualización de las penas. La democracia es la expresión política de este reencantamiento del mundo. Puesto que el libre debate de las ideas y *el* conflicto de valores sobre el cual descansa son manifestaciones de este retorno de lo reprimido. La modernidad fue autoritaria y represiva. Una elite dirigente tomó el poder diciéndose racionalista; a veces fue la burguesía, otras la *corte* de un príncipe, más recientemente el comité central de un partido político. *Pero* desde hace tiempo se oponen dos corrientes: la primera ahonda el lecho estrecho y profundo de la modernización técnica y destruye o reprime cada vez más lo que es calificado como arcaico en nombre del progreso, la comunicación y el consumo; la segunda, al contrario, rechaza la idea de un mundo racionalizado. Seymour Papert demostró de qué manera eran necesarios la intuición e incluso los deseos para hacer

que el niño pasara de uno de los niveles de formalización definidos *por* Piaget al nivel superior. De la misma manera, hemos aprendido a la *vez* que es con lo viejo como se hace lo nuevo y con la libertad como se crean la organización y la eficacia.

Así, a una cultura de la ruptura la sigue una cultura de la complementariedad y la convergencia y, después de una cultura política revolucionaria, aparece una cultura democrática. En la cultura revolucionaria, una clase o un grupo se identificaba con el progreso y procuraba destruir a aquellos que eran definidos como obstáculos a ese progreso, a veces mediante la fuerza, otras contando con la modernización misma para hacer que desaparecieran los testigos de un pasado perimido. En una cultura democrática, en cambio, se constituye un debate entre elementos que no pueden prescindir uno del otro. La democracia es inseparable del movimiento centrípeto que nos acerca lo que los racionalistas habían alejado, reprimido, ya se tratara de la sexualidad o la locura, del inconsciente o el mundo colonizado, del trabajo obrero o la experiencia de las mujeres. No se trata de nuevos movimientos de liberación, portadores de una imagen de la totalidad, que generan siempre el orgullo de la violencia revolucionaria, sino, al contrario, de movimientos de *recomposición*, del retorno de lo que había sido estigmatizado, de la rehabilitación de *lo* que había sido condenado como arcaico o irracional.

Debido a que procura incrementar su propia diversidad, una sociedad democrática reconoce *el* trabajo del sujeto, incluso allí donde otros no ven sino trasgresión de las normas. Tomemos como ejemplo el insistente discurso que hace del uso de drogas un acto criminal castigado por la ley. No pretendo discutir aquí la utilidad de la represión organizada contra el tráfico de drogas; pero debe considerarse como una amenaza para la democracia la reducción de problemas de personalidad a la delincuencia, como si el uso de la droga no fuera más que el efecto producido por el narcotráfico".

No se trata aquí de un cálculo racional que recomendaría la tolerancia y la benevolencia hacia los más desprovistos de recursos materiales, psicológicos o culturales, como si hiciera falta tratar de crear la menor cantidad posible de desigualdades para evitar situaciones extremas perjudiciales, sino de un principio, la búsqueda del sujeto, que se manifiesta en los intentos de ser sujeto en las situaciones más desfavorables a la acción libre y responsable.

Búsqueda tan difícil que debe darse prioridad a la compasión sobre el castigo. Más vale aligerar la carga que abrumba a los más desamparados que proteger aún más a quienes son favorecidos y se sienten amenazados. La democracia se juzga a menudo en su capacidad de decidir contra el deseo de la mayoría. Lo hemos visto en relación con la pena de muerte, que fue abolida en muchos países, pero con frecuencia en contra del sentimiento dominante.

La integración democrática

Este movimiento general de recomposición del mundo, cuya expresión política es la democracia, afecta todos los dominios de la vida social: el económico, el cultural y el nacional. Es en éste donde hoy en día la recomposición es más difícil, y donde nuestro análisis se aplica más directamente y de la manera más necesaria. La conducta a poner en

práctica con respecto a los *inmigrantes* es, en muchas sociedades, uno de los debates más apasionados. No pueden calificarse como democráticas las posiciones liberales que los invitan a asimilarse a una cultura e integrarse a una sociedad que se identifican a sí mismas con valores universales. Pasen, se les dice, de vuestro mundo cerrado a nuestro mundo abierto. Lo cual es tanto como pedirles que se despojen de su cultura para entrar desnudos en un mundo nuevo y ajeno. ¡Qué arrogancia, qué desprecio por las culturas y las experiencias diferentes! Significa, sin duda, destruir la democracia más aún que si se acepta un diferencialismo absoluto y la formación de comunidades que tengan cada una sus propias reglas. De hecho, esta fachada de igualitarismo encubre mal la segregación y la exclusión de minorías consideradas como absolutamente diferentes. Al contrario, hoy lo mismo que ayer, es combinando defensa de la integridad e integración como se elaborarán soluciones democráticas. Los proyectos de movilidad, para emplear aquí la expresión que acuñé en un estudio sobre la movilidad social en San Pablo, son de nivel elevado cuando integran el medio de partida y el medio de llegada en un proyecto personal que hace de los inmigrantes unos sujetos que saben decir a la vez: ellos, nosotros y yo, esto es, que saben integrar su herencia cultural y su objetivo de participación en una voluntad de acción libre, responsable y creadora.

La integración de los inmigrantes no se logra cuando se funden en la masa; se consigue cuando los otros respetan su identidad cultural, porque ésta les parece compatible con la pertenencia a una sociedad común. Un inmigrante sólo está integrado cuando es aceptado como tal, cuando su diferencia es reconocida como un enriquecimiento de la sociedad.

No es eso lo que ocurre hoy en día en Europa occidental. Cuando, principalmente en la ex Alemania Oriental o en ciertas regiones de Francia o Gran Bretaña, una parte de la población que está pasando por dificultades económicas y culturales toma a los inmigrantes como chivos expiatorios, se escuchan sobre todo elevarse las protestas de un republicanismo igualitario, muy respetable y generoso pero que contiene también elementos de rechazo, porque en nombre de su universalismo se ve llevado a condenar todo apego a prácticas y creencias tradicionales. Es por los mismos motivos que en Egipto, los nacionalistas modernizadores y luego marxistas trataron durante mucho tiempo con ignorancia o desprecio a los movimientos islámicos que, sin embargo, ya eran importantes.

La peligrosa oposición del multiculturalismo de hecho y el rechazo nacionalista sólo puede ser superada mediante una combinación de integración, libertad personal y reconocimiento de las identidades, como lo mostró Didier Lapeyronnie. Es preciso hacer hincapié no en la distancia entre las culturas sino en la capacidad de los individuos para construir un proyecto de vida. El vínculo con el medio de origen, en especial con la familia, es importante para oponer resistencia a los obstáculos y las presiones con los que se enfrenta quien debe caminar sobre el inestable terreno de un cambio a la vez colectivo y personal. Es eso lo que ocurrió en Estados Unidos en el momento de la gran inmigración. Irlandeses, italianos, croatas o judíos se apoyaron en su comunidad, su lengua, a menudo una Iglesia, para entrar en el mercado del trabajo y las instituciones de Estados Unidos. Integración técnica económica y exposición a la cultura de masas pueden entrañar rupturas psicológicas y sociales si no las completa el apoyo que da un medio cultural cercano, la preservación de elementos esenciales para la autoestima, para la imagen de sí mismo *sin* la cual se debilita la capacidad de formar proyectos, de tomar iniciativas. Cuando se pone el

acento sobre las culturas de partida y llegada consideradas como conjuntos coherentes, como sistemas cerrados o incluso como cuerpos de valores opuestos, las dificultades de los inmigrantes se vuelven muy grandes y a menudo son insuperables. *Si*, al contrario, se hace hincapié en el individuo, la familia o el grupo local y en sus esfuerzos de transformación, que suponen a la vez continuidad y discontinuidad, integración a una sociedad nueva y preservación de una identidad cultural, los resultados son mejores. Así, pues, debería hablarse menos de encuentro entre culturas y más de historias de *individuos* que pasan de una situación a otra y que reciben de varias sociedades y de varias culturas los elementos con que se formará su personalidad.

Ecología y democracia

Si la democracia es ante todo la defensa del sujeto y *si* éste es el esfuerzo de la libertad por *unir* razón e identidad, el fortalecimiento de la democracia va aparejado con el abandono del orgullo conquistador de una razón que quiere imponer su ley a la naturaleza y explotar sus riquezas. Es cierto que aquí como en otras partes la apelación a la identidad y a la supervivencia del planeta y el medio ambiente de cada uno de nosotros puede conducir a un naturalismo que niega el papel liberador de la razón y la ciencia. En algunas ocasiones, las campañas ecologistas estuvieron marcadas por el irracionalismo; en otras, también por un autoritarismo de tipo religioso. Pero estas desviaciones no deben llevarnos a aceptar únicamente un ambientalismo de *objetivos* más limitados, preocupado por el ordenamiento más que por la limitación de un sistema de producción gobernado por la búsqueda de la máxima productividad. Oponer todas las formas de comunitarismo, juzgadas como negativas, a la extensión del conocimiento y la acción guiados por la ciencia significaría un gran retroceso. Esto no sería más aceptable que rechazar todas las formas de conciencia nacional o religiosa, por el hecho de que pueden conducir al fanatismo, al que en efecto hay que condenar pero que no es el único sentido posible de la apelación a la comunidad contra un cambio social no controlado y que es vivido como una agresión exterior más que como una liberación.

La importancia del movimiento ecologista proviene de que elevó el conflicto social del nivel de la utilización de las orientaciones y los recursos culturales al de estas mismas orientaciones culturales. Más allá del capitalismo o de la burocracia, es el productivismo el atacado por un movimiento que ensancha mucho el campo de la acción democrática. Es también el primer movimiento social y cultural de alcance general en el cual las mujeres desempeñan un papel importante, a menudo predominante. Por último, ¿no es la ecología política la que logró, aunque aún débilmente, restablecer el vínculo roto entre los agentes políticos y los actores sociales; la que reintrodujo en el sistema político las esperanzas y los temores de una sociedad extendida a las dimensiones de la comunidad humana? Aun cuando los partidos ecologistas conocieron muy rápidamente crisis y derrotas, los temas que defienden se expandieron por el espacio público y a menudo ocuparon, sobre todo en la izquierda, el lugar de los introducidos por la sociedad industrial, que perdieron su capacidad de movilización de acciones colectivas. Luc Ferry denunció con razón las orientaciones antidemocráticas de ciertos aspectos de la *Jeep ecology*; pero muchas tendencias de la acción ecologista convergen en el ataque contra las lógicas dominantes de la técnica y el mercado, y la ecología política se asocia con facilidad a la defensa de

minorías étnicas, nacionales o sexuales, y por lo tanto al respeto por la diversidad cultural tanto como al de las especies animales y vegetales.

Ya el movimiento obrero no se reducía a la defensa de la libertad; defendía los derechos y los intereses de grupos sociales particulares, de comunidades definidas por un oficio o una región. La ecología moviliza fuerzas aún más "naturales", nuestra existencia como seres humanos, como cuerpos vivos, contra la dominación salvaje del productivismo. La democracia pierde toda vida si no acompaña este movimiento de defensa de los seres naturales, al mismo tiempo que elabora una concepción cada vez más positiva de la libertad. No es defender mal los derechos del hombre salvados en situaciones particulares en las que están comprometidos o amenazados.

Nuestro alejamiento creciente de la concepción iluminista de la liberación no anuncia un abandono peligroso a la identidad comunitaria y a un naturalismo hostil a la acción humana conducida por la razón y la técnica; nos dirige, al contrario, hacia la recomposición cada vez más completa del sujeto individual y el mundo. Ya no podemos aceptar un pensamiento y una acción que descansan sobre pares de oposición y que nos imponen defender la cultura contra la naturaleza, la razón contra el sentimiento, al hombre contra la mujer o la civilización contra los salvajes. Queremos asociar lo que ha estado enfrentado, reemplazar la conquista por el diálogo y la búsqueda de nuevas combinaciones. La ecología, como movimiento cultural, es un elemento importante de esta cultura democrática sin la cual las garantías institucionales son impotentes para proteger las libertades.

Una educación democrática

Definir la democracia como el medio institucional favorable a la formación y la acción del sujeto no tendría un sentido concreto si el espíritu democrático no penetrara todos los aspectos de la vida social organizada, tanto la escuela como el hospital, la empresa como la comuna. La democracia nació en gran parte en el nivel comunal dentro de una sociedad donde se desarrollaban las ciudades y el comercio; debe estar presente en todas las grandes organizaciones que caracterizan una sociedad posindustrial. Es esto lo que la opinión pública expresa con vigor al reclamar la autonomía de las ciudades y las regiones, pero también al mantenerse apegada a la democracia industrial. La acción democrática consiste en desmasificar la sociedad extendiendo los lugares y los procesos de decisión que permiten relacionar las coacciones impersonales que pesan sobre la acción con los proyectos y las preferencias individuales. Es ante todo a la educación a la que corresponde este papel de desmasificación. Todas las concepciones del ser humano y la sociedad se traducen en ideas sobre la educación. *El contrato social* y el *Emilio* son inseparables uno del otro, y la más fuerte expresión de la cultura de la Ilustración se encuentra en la idea de que el papel de la educación es elevar a los jóvenes a valores universales. Esta concepción de la formación engendra lo que los franceses organizaron con el máximo rigor, es decir – en oposición a una educación de clase que se mantuvo durante más tiempo en Gran Bretaña- una selección por el mérito, o sea por la capacidad de abstracción y formalización. Y dando también, en el espíritu del siglo XIX, un gran lugar a la conciencia histórica. Como aquí definiendo la idea de que el espíritu y la cultura democráticos son diferentes al espíritu republicano, que se asocia a la filosofía de las Luces y el racionalismo, ¿qué

concepción de la educación puede oponerse a la que hizo la grandeza de los *gymnasiums* y los liceos y que las mejores universidades americanas, con Harvard y Chicago a la cabeza, trataron casi constantemente de renovar y de hacer revivir?

Es preciso dar a la educación dos metas de igual importancia: por un lado, la formación de la razón y la capacidad de acción racional; por el otro, el desarrollo de la creatividad personal y del reconocimiento del otro como sujeto. El primer objetivo es el más cercano a los ideales anteriores y debe ser protegido: el conocimiento debe permanecer en el corazón de la educación y nada es más irrisorio y nefasto que un programa que dé preferencia ya sea a la socialización por el grupo de los pares, de los compañeros, ya a la respuesta a las necesidades de la economía. Así como hay que rechazar una concepción puramente racionalista del hombre y la sociedad, del mismo modo debemos oponernos a toda desvalorización de la razón. La lucha sin fin contra la alianza de la razón y el poder quiere en primer lugar salvar a la razón y preparar su alianza con la libertad. El segundo objetivo es en efecto el aprendizaje de la libertad. Pasa a la vez por el espíritu crítico y la innovación y por la conciencia de su propia particularidad, hecha tanto de sexualidad como de memoria histórica; esto debe resultar en el conocimiento-reconocimiento de los otros, individuos y colectividades, en cuanto sujetos. Es por eso que la educación, en el nivel de los programas, debe asignarse tres grandes objetivos: el ejercicio del pensamiento científico, la expresión personal y el reconocimiento del otro, es decir la apertura a culturas y sociedades distantes de la nuestra en el tiempo o en el espacio, para encontrar en ellas inspiraciones creadoras, que yo llamo su historicidad, su creación de *sí* mismas a través de unos modelos de conocimiento, de acción económica y de moralidad.

Pero los programas no bastan para definir una concepción de la educación. Es preciso añadirles, e incluso poner en el primer plano, la relación pedagógica. Es una nueva definición de la enseñanza de la que tenemos la mayor necesidad, pues en la actualidad existe una ruptura, que Francois Dubet analizó con claridad en Francia, entre el mundo de los educadores y el de los educandos, que se agrava con rapidez y cuya violencia, que hace estragos entre los alumnos en situación muy desfavorable, no es más que un signo extremo. El educador es un agente de la razón; es también un modelo que ayuda al niño o al joven a constituir su propia identidad, como lo hacen el padre y la madre; por último, es un mediador, que enseña a uno a comprender al otro.

La escuela debe ser cultural y socialmente heterogénea. Hace unos años, en Francia, un incidente aparentemente menor, la voluntad de tres muchachas de conservar su velo islámico en el colegio y la negativa del director -hoy diputado- a tolerar ese signo de su pertenencia religiosa, provocó un ardoroso debate entre quienes se preocupan por la escuela y quienes quieren defender la laicidad. Finalmente, gracias al Consejo de Estado, se impuso la tolerancia, pero más recientemente, en otro colegio, unas muchachas en situación análoga fueron expulsadas. ¿Para qué sirve la escuela si no es capaz de hacer que niños y niñas formados en medios sociales y culturales diferentes compartan el espíritu nacional, la tolerancia y la voluntad de libertad? ¿Por qué tendría tan poca confianza en sí misma como para cerrar las puertas a quienes son diferentes en algo? Hoy es inadmisibles que el Occidente racionalista se considere como propietario del monopolio de la historicidad y la libertad, con el riesgo de olvidar su propia historia; inaceptable que se rechace a priori ver al sujeto humano, su creatividad y su libertad, buscar otros caminos de

formación y de expresión; absurdo decir que la religión, en todas sus formas, es enemiga del progreso y la libertad. No pueden condenarse inteligente y eficazmente las acciones antidemocráticas realizadas en nombre de una religión, una nación o una clase si no se sabe reconocer la presencia, en unos movimientos religiosos, nacionales o sociales, de fuerzas liberadoras, que por otra parte son en general las primeras víctimas de los regímenes autoritarios que es preciso combatir.

Deberíamos saberlo desde hace tiempo: si bien el régimen leninista fue, en su principio mismo, antidemocrático, se formó a partir de un movimiento obrero y socialista que estaba cargado de aspiraciones democráticas, y no es una casualidad que la oposición obrera haya sido la primera víctima de la represión después de la clausura autoritaria de la Duma en la Unión Soviética. Lo que es verdad en el plano histórico lo es también en el de la vida individual. El sujeto personal está hecho de libertad y de identidad; el precio de la libertad no puede ser la renuncia a la identidad. Es por la misma razón que hay que reconocer a la familia un papel esencial en la formación del espíritu democrático. El pensamiento "progresista" criticó a la familia y, en especial, a las mujeres en cuanto agentes de transmisión de los controles sociales y culturales, en nombre de un necesario apartamiento de todos los particularismos y de la formación de ciudadanos racionales y responsables. Si este ideal alcanzó su nivel más elevado en los kibutz israelíes, es porque la apuesta era la creación de una nación al mismo tiempo que la de una economía y una lengua. En ese nivel, el espíritu republicano está cerca de lo que puede ser el espíritu democrático en las situaciones de dependencia y de combate por una liberación. Pero cuanto más débil es el obstáculo exterior, y en especial cuanto más endógeno es el desarrollo, más debe reconocerse al individuo como un sujeto susceptible de ser actor del cambio social, agente de crítica e innovación y no como un soldado movilizado en una obra colectiva de defensa o liberación. ¡Hay que dejar de considerar como tradicional el papel de los padres junto a los hijos y como "moderna" su ausencia cada vez más prolongada! La oposición de la vida pública, abierta y gratificante, y la vida privada, monótona y aislada, debe ser superada. Para que haya integración, es preciso que un sujeto, personal o colectivo, pueda modificar un conjunto social o cultural, lo que significa que se haga hincapié sobre la identidad tanto como sobre la participación. Hoy en día, en la sociedad de masas, no se habla más que de participación, pero ésta significa más bien la disolución en la muchedumbre, a la que David Riesman definió como solitaria. Es preciso combinar, en vez de oponerlos, el objetivo de integración con el de proyecto personal o identidad. Es preciso que alguien se integre a algo, a un conjunto de personas y de técnicas. ¿Cómo va a existir ese alguien si no dispone de un espacio privado, que la familia, el grupo nacional, étnico o religioso constituyen o protegen?

Durante mucho tiempo, unos individuos apoyados en un medio profesional, familiar y local, se enfrentaron a una sociedad cuyas puertas estaban cerradas; su identidad era fuerte, su participación débil. Hoy en día, la situación se invirtió: las puertas de la sociedad se abrieron y hasta los desocupados o los marginales participan en el consumo y más aún en las comunicaciones de masas y, por más pasivos que seamos, todos contribuimos a hacer girar la máquina económica y social. Pero corremos el riesgo de no ser ya individuos, o al menos de no tener ya la capacidad de manejar nuestra vida individual. El orden establecido

reprimía a quienes lo atacaban; hoy, descompone a aquellos que, así privados de identidad, ya no lo atacan, procuran mantenerse en el nivel inferior de la sociedad, se refugian en contrasociedades defensivas o se corrompen mediante el uso de drogas que debilitan el control sobre sí mismos y liberan energías, imágenes, sensaciones que menguan su capacidad de formar proyectos y elecciones.

La imagen más importante de la democracia, aquella a la que recurren las instituciones, es la del ciudadano responsable y preocupado por el bien público. Ahora bien, en la actualidad se expande la indiferencia política, sobre todo en los países prósperos. La vida privada parece separarse de la vida pública y la participación política disminuye. En el momento en que tantos países desean llegar o volver a la democracia, ¿cómo es que en los países que tienen desde hace mucho la suerte de ser libres crece la desconfianza con respecto a lo que hoy se llama clase política? Semejante fenómeno, que no habría que considerar como una catástrofe reciente e irremediable, tiene causas múltiples, de las que algunas son circunstanciales; pero también está asociado al debilitamiento del espíritu público, al repliegue frecuente sobre una vida privada que, en ciertos casos, puede alimentar nuevas reivindicaciones políticas, como lo demostró en especial el movimiento de las mujeres, pero que se vuelve negativo cuando la vida privada no es más que una pantalla donde se proyectan los mensajes de la sociedad de consumo, de modo que el individuo, no siendo ya un sujeto, no puede convertirse en actor social y se disuelve en un flujo cambiante de intereses, deseos e imágenes. Lejos de oponer vida privada y vida pública, hay que comprender que todo lo que fortalece al sujeto individual o colectivo contribuye directamente a mantener y vivificar la democracia. Antaño se creía que había que sacrificar los intereses personales para ser un buen ciudadano y más aún un buen revolucionario; lo que hay que decir hoy es casi lo contrario. Aquellos cuyo comportamiento se reduce a una participación pasiva en el consumo forman la masa de apoyo de los dominadores; únicamente quienes están individuados, quienes son sujetos, pueden oponer un principio de resistencia a la dominación de los sistemas.

El Uno desaparecido

La cultura democrática está asociada a la modernidad, porque ésta se basa en la eliminación de todo principio central de unificación de la sociedad, en la desaparición del Uno. En tanto se crea en una ultima ratio, en el papel central de la voluntad divina, la tradición nacional, la razón o el sentido de la Historia, no es posible ser demócrata, aun cuando se pueda ser tolerante o defensor de las libertades públicas. Puesto que siempre llega un momento en que el debate político alcanza sus límites y entra en conflicto con un principio central que las autoridades pretenden más allá de toda discusión: no se puede ir, dicen, contra la palabra de Dios o contra el interés superior de la patria. Sería irrisorio dar a la democracia un terreno limitado y subalterno, mientras los problemas fundamentales exigen la sumisión a un principio superior y, por consiguiente, a la decisión de quienes lo representan en el seno de la vida social.

Pero yo no soy de aquellos que llevan esta argumentación hasta el extremo y hacen de la autonomía de los subsistemas el principio constitutivo de las sociedades modernas, pues la coordinación de esos subsistemas sólo puede ser asegurada entonces por la búsqueda racional del interés, lo cual es la concepción de los liberales. La desaparición del Uno es

simplemente una precondition de la modernidad y en particular de la democracia, la eliminaci3n del obst3culo fundamental a la democratizaci3n. Una vez que esta pretensi3n al control general y a la homogeneizaci3n de la sociedad ha sido descartada, se debe, al contrario, reconstruir el campo pol3tico, lo que se hizo al principio colocando las luchas obreras, las leyes sobre el trabajo y las negociaciones colectivas en el centro de la vida pol3tica. Es en un esp3ritu an3logo, pero despu3s de haber descartado el recurso a un sentido de la historia que en 3ltimo an3lisis legitimaba la acci3n de la clase obrera y de su vanguardia, que opongo la l3gica del sujeto a la l3gica del sistema o, en una formulaci3n que hoy me parece m3s exacta, que defino al sujeto como un esfuerzo de integraci3n de la racionalidad y las identidades gracias a la libertad creadora, en oposici3n, a la vez, al encierro comunitario y la ley de la ganancia.

La ausencia de un principio central de orden no es provisoria. Algunos, prolongando la tendencia m3s antigua del pensamiento social, querri3n reemplazar en el centro de la sociedad a Dios, la raz3n, la historia o la naci3n por la *sociedad* misma y, m3s concretamente, por la ley, la norma. Es por 3sta que se forma la sociedad, dicen. Pero la f3rmula es menos nueva de lo que parece, y tambi3n m3s peligrosa. La apelaci3n a la ley, por lo tanto al Estado de derecho, fue lo esencial de la secularizaci3n pol3tica, del reemplazo de Dios por la sociedad misma como principio de regulaci3n de las conductas sociales. Pero hoy en d3a, en una sociedad "activa" cuya historicidad es muy elevada, la apelaci3n al Estado de derecho deja al individuo y al grupo sin recursos frente a un poder a la vez muy concentrado y capaz de difundir hasta en los esp3ritus sus discursos y sus intereses. El campo democr3tico es aquel donde las relaciones sociales negociadas se imponen sobre la l3gica de integraci3n del conjunto social y donde el respeto por las libertades personales y las minor3as equilibra el peso del poder central del Estado. As3 como es artificial pretender que el Estado pueda disolverse en el mercado, del mismo modo es indispensable definir el sistema pol3tico y democr3tico como un lugar de tensiones y negociaciones entre la unidad del Estado y la pluralidad de los actores sociales. Las tensiones son necesarias, no s3lo para impedir la burocratizaci3n y la militarizaci3n de la sociedad, sino igualmente para impedir su dualizaci3n entre una vida p3blica centralizada y una vida privada atomizada.

En estas postrimer3as del siglo xx, en los pa3ses industriales y ricos, el peligro principal es que la democracia se degrade en un mercado pol3tico en el cual los consumidores busquen los productos que les convienen. Una situaci3n tal no es democr3tica, porque est3 dominada por un sistema de ofertas que se disfrazan de demandas sociales. Aun cuando hoy las pol3ticas sociales nacidas de la sociedad industrial ya no tienen, con respecto a la transformaci3n de la sociedad, el sentido que tuvieron hace medio siglo, en el momento de la creaci3n del *Welfare State*, la democracia sigue estrechamente ligada a la defensa de esas intervenciones p3blicas que combatieron la desigualdad social y sobre todo la puesta al margen de la sociedad, en la miseria y la soledad, de quienes eran golpeados por la enfermedad, los accidentes, la desocupaci3n, la vejez y las discapacidades. La l3gica de la demanda mercantil no asegura en modo alguno el reconocimiento del otro. No hay democracia del *laisser-faire*; toda democracia es voluntarista. Ya fue dicho cuando se trataba de combatir la concentraci3n de un poder no controlado; es preciso decidir con la misma fuerza contra el aparente triunfo de la vida privada, si 3sta se reduce a la adquisici3n de bienes disponibles en el mercado o, de manera inversa, a la gesti3n de una

herencia cultural. El papel de las instituciones sociales es estimular conjuntamente dos órdenes de conducta: la acción personal libre y el reconocimiento del otro, ya esté éste lejos o cerca en el espacio y en el tiempo. Tales son los dos principios fundamentales y complementarios de la cultura democrática. Ésta descansa sobre la creencia en la capacidad privada de los individuos y los grupos de "hacer su vida", pero igualmente sobre el reconocimiento del derecho de los demás a crear y controlar su propia existencia. Estos dos principios no son paralelos: el primero gobierna al segundo. No se trata de reconocer al otro en su diferencia, pues esto conduce más a menudo a la indiferencia o a la segregación que a la comunicación, sino como sujeto, como individuo que procura ser actor y oponer resistencia a las fuerzas que gobiernan ya sea el mercado, ya la organización administrativa. El pasaje del individuo consumidor al individuo sujeto no se opera mediante la simple reflexión o por la difusión de ideas. Sólo se opera por la democracia, por el debate institucional abierto, por el espacio dado a la palabra, en particular a la de los grupos más desfavorecidos, ya que los propietarios del poder y *el* dinero se expresan con más eficacia a través de los mecanismos económicos, administrativos o mediáticos que comandan que bajo la forma del discurso o la protesta.

El espacio público

Así se explica la vinculación estrecha de la democracia y la libertad de asociación y expresión que permite el ascenso de las demandas personales hacia la vida pública y la decisión política. La democracia se ve privada de voz si los medios, en lugar de pertenecer al mundo de la prensa, por lo tanto al espacio público, salen de él para convertirse ante todo en empresas económicas cuya política está gobernada por el dinero o por la defensa de los intereses del Estado. En los países industrializados existe el peligro de que el Parlamento sea absorbido por el Estado y *los* medios por el mercado; el espacio político quedaría entonces vacío en un período en el que los movimientos sociales de la época industrial se agotaron y los nuevos movimientos sociales se forman con tanta lentitud y dificultad como el movimiento obrero en el siglo XIX. Lo que hace convincente la defensa, expuesta por Dominique Wolton, de la televisión del gran público, es que poner como blanco de los programas a los niños, las personas de nivel cultural elevado o las comunidades religiosas, nacionales o regionales, empobrece el espacio público. Es necesario lamentar la mediocridad a la vez técnica y cultural de muchos de los programas para el gran público, pero es más útil aún recordar que es a éste a quien se dirigen los debates televisivos más importantes, aquellos que se refieren a la desigualdad, la exclusión, la segregación, la desocupación, la sexualidad, el envejecimiento o la educación, y que los programas llamados culturales, que proponen el consumo de obras de alto nivel permiten a unos especialistas hacer valer sus conocimientos, no siempre abren los medios a la creación y no siempre favorecen actitudes y comportamientos más abiertos a la diversidad y la innovación.

Como el Parlamento es arrastrado a la acción gestionaaria del Estado, es preciso que el centro del sistema político se desplace de la representación parlamentaria hacia la opinión pública. En los inicios de la modernidad, el espacio público burgués fue civil; las sociedades de pensamiento, los salones y los cafés, las revistas, fueron durante mucho tiempo los lugares donde se formaban y difundían las nuevas ideas y sensibilidades. Se entró a continuación en un largo período en que los debates parlamentarios y las grandes

negociaciones sindicales estuvieron en el centro de la vida pública. Estas instituciones, características de la sociedad industrial, están en decadencia, pero los medios cobran una importancia política que no tenían, al mismo tiempo que conquistan en el conjunto una independencia de que carecían antes de la Primera Guerra Mundial, aún más que hoy. Esta evolución es muy visible en los países donde la crisis del sistema político es extrema, como en Italia, donde los jueces y la prensa aparecen como los defensores de una democracia que los parlamentarios son acusados de someter al saqueo para enriquecerse ellos mismos o para proteger intereses criminales. Se comprende el resentimiento de los hombres políticos con respecto a los medios, a la vez que su apresuramiento por servirse de ellos, pero ya no es posible oponer la preocupación por el bien común que supuestamente tienen los parlamentarios a la búsqueda a cualquier precio, por parte de los periodistas, de un público ávido de sensaciones fuertes. La ventaja tomada por los medios indica que, en las sociedades de consumo, los lazos entre vida pública y vida privada, y por lo tanto entre sociedad civil y sociedad política, son cada vez más importantes, mientras que en las sociedades en desarrollo o en crisis, que están alejadas del crecimiento endógeno, la política está dominada por los problemas del Estado más que por las demandas privadas.

Numerosos observadores denuncian la ausencia en todo el mundo de una cultura democrática, incluso allí donde existe cierta libertad política. En muchos países, las coacciones económicas y la dominación de modelos extranjeros impiden que los individuos se sientan responsables de su propia sociedad. El resultado es el mismo allí donde la internacionalización tanto de los medios como de la economía y las campañas de consumo masivo establecen un vínculo directo entre un sistema globalizado y un consumidor apartado de una sociedad y una cultura particulares. El espacio político es invadido, sea por el Estado y las coacciones económicas, sea por una vida privada reducida al consumo mercantil.

La cultura democrática no puede existir sin una reconstrucción del espacio político y sin un retorno al debate político. Acabamos de asistir al derrumbe de toda una generación de Estados voluntaristas, de los cuales no todos eran totalitarios, en especial en América Latina y la India. Sobre las ruinas del comunismo, del nacionalismo, del populismo, vemos triunfar ora el caos, ora una confianza extrema en la economía de mercado como único instrumento de reconstrucción de una sociedad democrática. Los hombres ya no tienen confianza en su capacidad de hacer la Historia y se repliegan en sus deseos, su identidad o en sueños de una sociedad utópica. Ahora bien, no hay democracia sin voluntad del mayor número de personas de ejercer el poder, al menos indirectamente, de hacerse escuchar y de ser parte interviniente en las decisiones que afectan su vida. Es por eso que no puede separarse la cultura democrática de la conciencia política que, más que una conciencia de ciudadanía, es una exigencia de responsabilidad, aun cuando ésta ya no asuma las formas que tenía en las sociedades políticas de escasa dimensión y poco complejas. Lo que alimenta la conciencia democrática es, hoy más que ayer, el reconocimiento de la diversidad de los intereses, las opiniones y las conductas, y por consiguiente la voluntad de crear la mayor diversidad posible en una sociedad que también debe alcanzar un nivel cada vez más alto de integración interna y de competitividad internacional. Si coloqué en el centro de esta reflexión la idea de cultura democrática, más allá de una definición puramente institucional o moral de la libertad política, no fue para aumentar la distancia entre la cultura y las instituciones, la vida privada y la vida pública, sino, al contrario, para

acercarlas, para mostrar su interdependencia. Si la democracia supone el reconocimiento del otro como sujeto, la cultura democrática es la que señala a las instituciones políticas como lugar principal de este reconocimiento del otro.