

# El malestar de la demo cracia

Carlo Galli





### III. LA DEMOCRACIA Y LAS LÓGICAS DE LA MODERNIDAD

TRATAREMOS aquí de entender la relación que existe entre la democracia de los antiguos y la de los modernos. Una relación que existe —aunque se ha vuelto compleja debido a las novedades que surgen con la Edad Moderna— y a cuya definición dedicamos este capítulo y los dos que siguen. Por lo tanto, no podemos todavía anticiparla. Aclaremos más bien que por “modernidad” se entiende, en este contexto, no un mero dato cronológico sino la respuesta madura en términos de racionalismo político y de economía política, de Estado y de mercado, que da Europa a las grandes crisis que la sacuden en el siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII: la Reforma y las guerras civiles religiosas. Una respuesta cuya eficacia, en términos políticos y económicos, perdura hasta fines de las décadas de 1970 o 1980, si bien a través de gigantescas deformaciones históricas, y cuya capacidad propulsiva y formativa se agotó bajo el impulso de las fuerzas de la globalización, que ha cambiado el cuadro categorial en el cual se da la democracia: los dos últimos capítulos están dedicados a esta nueva época del mundo.

1. En la Antigüedad, el pueblo está formado por una parte de la ciudad, no sólo porque no contempla a los excluidos de la ciudadanía —mujeres, esclavos, libertos y metecos—, sino también porque no coincide con todos los ciudadanos libres: en Atenas, en la Roma republicana y después en las comunas libres de la Edad Media —la ciudad que nace como *comunitas* entre los propietarios, constituyéndose como “poder ilegítimo”,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Max Weber, *Economía e società* [1922], Milán, Edizioni di Comunità, vol. IV, 1981, p. 366 [trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964].

es decir, nuevo y autónomo en relación con los poderes tradicionales—, el pueblo es una parte contrapuesta a otra, a los nobles de la ciudad y al alto clero en la época medieval, a los cuales les disputa áspidamente el poder.

Un puente específico y peculiar entre la Antigüedad y el Medievo, que llega hasta la modernidad, lo constituye el hecho de que con el nombre clásico de “república”, sobre la que no pesaban las críticas que en cambio recaían sobre la democracia, se entiende una forma de gobierno en la cual el poder del pueblo se manifiesta como “parte”, como lucha contra la aristocracia y, aún más, contra la tiranía, a favor de la libertad.

El republicanismo —que es de por sí un modelo político plural y compuesto que se remonta a varios orígenes (Esparta, Atenas, Roma, la república de los hebreos) y que se manifiesta, incluso con variantes aristocráticas y hierocráticas, en contextos no estatales en un sentido moderno, como Ginebra, Venecia o las Provincias Unidas— se presenta en el pensamiento de Maquiavelo (aunque éste haya sido interpretado por lo general como un teórico de la razón de Estado, a la luz de una lectura parcial del *Príncipe*) como una variante democrática del republicanismo humanístico neorromano,<sup>2</sup> que considera que el objetivo de la política es la libertad del hombre, o sea, no ser dominado (lo cual no coincide necesariamente con la igualdad). Porque Maquiavelo se ubica antes de las guerras civiles religiosas, del racionalismo moderno y del Estado absoluto, puede pensar en el pueblo como “parte” de la ciudad, en lucha permanente contra los nobles, y darle a la “república” el significado de “gobierno del pueblo”, cuya “virtud” nace del conflicto y se manifiesta en él. Esta forma de pensar, que gracias a la mediación de Harrington atraviesa el océano Atlántico y pasa a formar parte de la cultura política democrática de los Padres Fundadores de los Estados Unidos,<sup>3</sup> se encuentra al margen

<sup>2</sup> Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo* [1998], Turín, Einaudi, 2001 [trad. esp.: *La libertad antes del liberalismo*, México, Aguilar, 2004].

<sup>3</sup> John G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* [1975], Bolonia, Il Mulino, 1980

de las duplas conceptuales que se ubican en el centro de la política moderna —individuo y Estado, derechos y soberanía— y se interesa en el conflicto más que en el orden, en la virtud más que en los derechos, en la milicia más que en la burocracia, en el compromiso directo más que en la obediencia a la ley, en la contestación más que en la constitución. Es un pensamiento de la energía y de la competitividad más que de las instituciones, de la parcialidad más que de la universalidad, y que por lo tanto se activa, en la Edad Moderna, sobre todo en las fases revolucionarias.

En el republicanismo se encuentra implícita una democracia, centrada en el pueblo como “parte” de un conflicto, distinta de aquella que se afirmó históricamente a partir de una relación compleja entre democracia, forma-Estado, representación, poder del capitalismo y de la economía política, y que halla sus propios centros en la subjetividad individual, libre e igual, y en el orden político legal neutral.

2. El republicanismo, aunque importante y duradero, no constituye el *mainstream* de la política moderna, que en su fase de madurez —desde el siglo XVII en adelante— gira alrededor de dos nuevas realidades, el Estado y el capital, que marcan profundamente las vicisitudes de la política y de la democracia, generando diferencias sustanciales entre el antiguo “gobierno del pueblo” y la “democracia” moderna, que transforman en impracticable el ideal clásico de hombre y de ciudad. Se trata de la escisión entre trabajo y política, entre lo privado y lo público. Esta escisión es constitutiva de la política moderna, tanto como el concepto que pretende remediarla, es decir, la noción de “derechos”, que no casualmente estaba también ausente del horizonte lógico de Pericles y de Aristóteles. En la Edad Moderna la “democracia”, en realidad, no ha podido ser sino una “democratización” (también considerablemente difícil) de estas dos fuerzas.

[trad. esp.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008].

Esta diferencia general —la escisión real, moderna, de lo que en la época clásica se consideraba en equilibrio: el trabajo y la política— se vuelve comprensible, desde la óptica de la historia del pensamiento político, a través de la noción de “gobierno”. “Gobierno”, en la polis, es la voluntad de una parte que se impone a otra, según la ley y no según el libre arbitrio. Cuando el gobierno es del pueblo, la voluntad del pueblo (de los “muchos”) se impone a la de los aristócratas: la democracia antigua existe en la relación polémica con la aristocracia (y con la tiranía); el pueblo es sólo una parte de la ciudad (los muchos en contraposición a los pocos). El gobierno representa pues una voluntad parcial, el poder de lo distinto sobre lo distinto; una voluntad que, en el caso de la democracia, se forma en asambleas en las cuales participa un número relativamente elevado de ciudadanos, no porque hayan sido elegidos, sino porque han sido sorteados, o les ha tocado por rotación o porque han sido escogidos entre voluntarios; sobre todo, quien participa en las instituciones no es el portador de la voluntad de otros —no está subordinado a un vínculo de mandato, según el concepto de representación medieval—, ni es el portador de la voluntad unitaria de la nación —según el concepto de mandato libre, propio de la representación moderna, para la cual un diputado no representa a sus electores, sino, incluso según el artículo 67 de la Constitución italiana, a la totalidad de la nación, sin vínculo de mandato—.

En cambio, en la Edad Moderna el gobierno en sentido propio, es decir, parcial, desaparece y es sustituido por un concepto diferente, el de la soberanía construida a través de la representación universal y el mandato libre, en vistas a la formación de un orden político unitario, racional y jurificado, es decir, constituido por leyes emanadas de la soberanía misma. La democracia moderna extrae su propia esencia y sus propios problemas de esta nueva constelación conceptual. Vale la pena, por lo tanto, detenerse un poco a analizarla.

En la modernidad el problema fundamental del pensamiento político no es el gobierno (quién gobierna a quién) sino

determinar quién se hará cargo, por qué y con qué límites, del sumo poder legislativo. Si el modo clásico de pensar la política consiste en preguntarse cuál es la mejor forma política y quiénes son los “mejores” que pueden y deben gobernar, el individuo moderno, en cambio, no quiere ser gobernado por “alguien”, por mejor intencionado o por más iluminado que sea. En la modernidad, los individuos no quieren ser gobernados por el guerrero, el sabio, el filósofo, el noble o el sacerdote, sino por sí mismos, cada uno igual a los demás (y en consecuencia fuera de las estructuras tradicionales de casta o de grupos corporativos), y todos unidos por un poder general y universal, que emana de todos, que representa a todos y que es válido *erga omnes*: es decir, la soberanía. Todo esto surge del hecho de que el individuo moderno no se plantea como principal problema político la calidad del gobierno o de los gobernantes, sino la creación de un orden artificial que le garantice la unidad y la paz.

Por cierto, la modernidad política —el Estado— nace de la experiencia de las guerras civiles religiosas que demuestran que Dios no es más el fundamento adecuado para la política, y que, por lo tanto, la Iglesia ya no puede aspirar, con la propia *auto-ritas*, al monopolio de la verdad. La modernidad política —el Estado— representa un impresionante desplazamiento del centro de gravedad de la política hacia el poder laico unitario y centralizado. El Estado moderno no nace democrático: más bien, su primera forma es el Estado absoluto aliado —estructuralmente— a la Iglesia, y su primera lógica es la neutralización del conflicto a través de la asunción de lo “político” —la relación amigo/enemigo— en una sola persona, el soberano. Pero la afirmación del Estado moderno está acompañada, paralelamente, por la reflexión del racionalismo político, que, aunque no se efectiviza de inmediato, rectifica de continuo la realidad y la vuelve hacia la posibilidad de un objetivo racional. De este modo, el hecho histórico de que la política se funda en la renuncia a la verdad y al dogma se convierte, para el pensamiento racionalista, en la exigencia de que la política se interprete como la construcción

humana de un artificio racional, poderoso y eficaz, pero no superior a la razón humana.

Esta artificialidad de la política moderna implica también que la modernidad se despidе de toda finalidad política distinta de la mera conservación de la vida física de los ciudadanos: de hecho, desde los inicios de la culminación de la Edad Moderna —gracias a un filósofo que no pasa justamente por democrático, es decir, Hobbes, cuyo pensamiento fatalmente capturó la democracia— se sabe que no existen ni mejores ni peores, que existe más bien un estado de naturaleza por el cual todos los hombres son iguales, y están todos en peligro; y que la política deberá tener por objetivo —un objetivo que un pensador antiguo no hubiera considerado digno de hombres libres, sino más bien una aspiración propia de esclavos— el salvar la vida de los individuos, —un objetivo “bajo” que toma el lugar de la persecución de la Gloria o del sumo Bien. La modernidad política está lejos de la cultura del Renacimiento, que había consistido sobre todo en la recuperación del ideal platónico del gobierno de los sabios (o del autogobierno estoico del sabio).

No obstante, este objetivo “bajo” puede alcanzarse sólo mediante un esfuerzo absoluto: la cuestión es crear un orden que no existe en la naturaleza, e imaginar una política irreal y al mismo tiempo eficaz. Se trata de entrar en la dimensión de la política como imagen, como representación, como “teoría” (*theoréin* en griego significa contemplar: la concreción de la política moderna radica en imaginar un orden político, unitario y soberano, y en realizarlo concretamente, es decir, en fabricar ideas y aplicarlas). La política moderna se centra en la conciencia de que sus propios fines son el orden, la unidad, la paz, la salvación, incluso el desarrollo de los individuos, y como éstas no son condiciones naturales, pueden ser perseguidas sólo en la dimensión de un artificio racional.

Si el objetivo es garantizar los derechos naturales de todos (en este caso la vida), si el medio reside en ser gobernados por una autoridad delegada por todos —o sea, por un imperativo que se legitima como voluntad de todos, por una voluntad artificial

que debe constituirse como unitaria, universal y formal: es decir, la ley—, entonces queda claro que la democracia moderna consiste en primer lugar en el hecho de que todos se involucren en condiciones de igualdad en el proceso de producción de esa voluntad general, a saber, en la creación por vía representativa del poder legislativo soberano, que la modernidad pone en el centro de la política. Toda la historia moderna y todo el pensamiento político moderno están marcados por conflictos y reflexiones en torno a la cuestión de la soberanía, del poder legislativo, mientras que, paralelamente, es el ejecutivo el que se hace cargo del gobierno, es decir una entidad conceptualmente subordinada, un poder instrumental que no ejecuta su propia voluntad sino la voluntad de otros. La democracia moderna, repetimos, consiste en primer lugar en que el soberano es el pueblo y que la soberanía —un poder legal racional querido por todos, es decir, representativo— hace realidad la igualdad de todos ante la ley y la ciudadanía universal.

Que la democracia moderna implique que “la soberanía le pertenece al pueblo” tiene un doble significado: que el pueblo es el poder constituyente y que el pueblo está representado como soberano por una institución constituida. La primera acepción pone de relieve la subjetividad del pueblo, su protagonismo, su energía, capaz de crear el sistema completo. En este caso el pueblo es, desde el punto de vista de la teoría, todavía una “parte” en lucha contra un poder no democrático; en este caso entra en juego la lógica amigo/enemigo, lo “político”, ineludible en la política moderna.

La democracia moderna, en la práctica, representa la democratización —por cierto ni lineal ni tampoco carente de problemas— del Estado absoluto del Antiguo Régimen. El Estado moderno como una configuración concreta del poder ya posee de por sí una fuerza inclusiva, niveladora y centralizadora, ligada a las dinámicas de centralización del poder regio y de neutralización de los conflictos religiosos. La democracia moderna representa la acción del pueblo contra el absolutismo para el

perfeccionamiento de su obra. En la práctica histórica es la destrucción del poder del rey, que se realiza enteramente a través de la revolución y que se presenta como poder constituyente, como acción de todo el pueblo, como irresistible poder natural, originario. Esta autonarración de intensidad mítica surge de modos histórica e institucionalmente diferentes: en Inglaterra en 1688 y 1689, cuando el absolutismo fue vencido por la combinación de una nueva teoría (el liberalismo) y de una estructura social todavía tradicional, pero en vías de modernización; en Estados Unidos en 1776, en un contexto colonial que se proclama independiente (una separación horizontal) después de que se le negara una dignidad igual a la de la madre patria; en Francia en 1789, en un Estado moderno ya constituido, que necesitó una revolución para poder ser más completamente “Estado”.<sup>4</sup> En Francia la democracia debe llevar a cabo una clara revolución “vertical” para sustituir el poder de uno solo, que es soberano en virtud de su nacimiento, por el poder del pueblo, que es el verdadero soberano, y para eliminar en el ordenamiento del Estado las diferencias cualitativas entre Primer Estado, Segundo Estado y Tercer Estado –ya convertidos en “privilegios” anacrónicos– que el Antiguo Régimen, que no había racionalizado lo suficiente la política, conservaba bajo la garantía del monarca. Como resulta evidente en la desconianza del primer Sieyès hacia la representación, en la fase revolucionaria el pueblo, justamente mientras se proclama Todo, es todavía “parte”, porque combate como enemigo a quien no quiere reconocerle su grávida Totalidad<sup>5</sup> y es por lo tanto reticente a dejarse representar como universal abstracto y plenamente juridificado.

La revolución, el modo más intenso (y más breve) a través del cual puede llegar a existir una democracia, hace surgir de

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione* [1963], Milán, Edizioni di Comunità, 1983 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006].

<sup>5</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?* [1789], Roma, Editori Riuniti, 1972 [trad. esp.: *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Alianza, 2003].

inmediato instituciones que son necesariamente menos intensas y más neutrales pero que se fundamentan en aquella legitimación revolucionaria. Ésta es la otra cara de la democracia moderna, la dimensión en la que toma la delantera esa lógica de la modernidad según la cual la política es el espacio de la imagen, del orden universal artificial, de la mediación racional: es aquí que la soberanía del pueblo se transforma en la mediación de la representación, y el mito pasa a ser abstracción. Es a través de la representación que el pueblo deja de ser “parte”; en efecto, a través de ese poder soberano autorizado por todos, en condiciones de igualdad, que es el legislativo (la institución que representa al pueblo soberano), el pueblo se transforma en universal formal y neutral, es decir, en ciudadanía. Desde el punto de vista de la soberanía, la democracia moderna es la transferencia de la voluntad política del pueblo a los representantes, a través del mandato libre: el pueblo no quiere este o aquel objetivo en particular, sino que quiere ser representado como universal. La democracia moderna no consiste en que el pueblo tenga el mando, sino en que el pueblo delegue su voluntad en unos “pocos elegidos”, reconociéndose como universal sólo gracias a ellos: los legisladores, que traducen la voluntad del pueblo en la forma universal y abstracta de la ley, válida *erga omnes*. Éste es el principio del Estado representativo de derecho (diferente del simple Estado de derecho, que también puede no ser representativo, un mero Estado-máquina), que es parte integrante de la democracia moderna. Que debe parte de su propia complejidad a las presencias imprescindibles, junto con el pueblo como energía y el pueblo como ciudadanía, tanto de un elemento aristocrático-representativo, como del Estado de derecho.<sup>6</sup> En resúmenes cuentas, la voluntad universal del pueblo es la ley del Estado; pero ésta representa en realidad la voluntad de “algunos en particular” (los legisladores), el poder soberano constituido en el

<sup>6</sup> Bernard Manin, *Principi del governo rappresentativo* [1997], Bolonia, Il Mulino, 2010 [trad. esp.: *Principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998].

que el pueblo delega la tarea de cumplir con la legalidad universal, es decir, esa igual ciudadanía que constituye el pueblo en condiciones de normalidad posrevolucionaria. Más que "la soberanía le pertenece al pueblo" parecería entonces apropiado decir que "el pueblo le pertenece a la soberanía". De hecho, existe el pueblo sólo si existe la soberanía (como lo vio Hobbes antes que nadie). Fuera de la soberanía, de su discurso y de su lógica, el pueblo no existe: existen individuos, grupos o intereses. Y la democracia, como lo vamos a ver, consiste hoy en día mucho más en regular las relaciones entre éstos, con ciertos medios (la ley) y con ciertos fines (el humanismo), y no en la adoración a la divinidad "pueblo", un mito indispensable para hacer revoluciones, durante las cuales adquiere una fuerza real y efectiva; indispensable también para legitimar y para criticar, como idea límite, el origen y el ejercicio del poder constituido; pero también un concepto que si asume consistencia ontológica, se transforma en un fetiche, entorpecedor y ambiguo.

La democracia no sólo se revela intrínsecamente compleja en relación con el papel del pueblo, sino que se conforma según distintos modelos prácticos, a partir de la exigencia de contener y domesticar la soberanía que, justamente porque representa a todos, tiende a ser ilimitada. Los principales modelos según los que se configura, desde este punto de vista, son el continental y el anglosajón –la democracia federal de Althusius, que plantea una soberanía limitada por la existencia de grupos políticos autónomos dentro del mismo espacio político, no ha demostrado ser importante en la modernidad, con respecto al Estado, y constituye quizás un recurso para la edad global–.<sup>7</sup> En el modelo estatal continental la limitación del poder soberano se da a través de la división de poderes, dentro de la unicidad de la soberanía representativa. El principio de la división de poderes

<sup>7</sup> Johannes Althusius, *La política: elaborada orgánicamente con método, e ilustrada con ejemplos sacri e profani* [1603], 2 vols., Turín, Claudiana, 2009 [trad. esp.: *La política. Metodóicamente concebida e ilustrada con ejemplos sacros y profanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990].

está ausente en Hobbes, pero presente en Locke (ejecutivo, legislativo y federativo), clarísimo en Montesquieu (legislativo, ejecutivo y judicial), e incluso codificado en Kant, quien afirma en *La paz perpetua* (aunque después cambia de parecer en *La metafísica de las costumbres*) que la democracia de los antiguos es en realidad un despotismo porque en la misma entidad, es decir, en el pueblo, se concentra tanto el poder legislativo como el ejecutivo.<sup>8</sup>

La división de poderes en el interior de una única soberanía –con el obvio predominio del legislativo– aún puede no satisfacer el objetivo de limitar el alcance y la extensión del mandato soberano; a través de la ley y en nombre del pueblo se puede hacer de todo, como lo ha demostrado el siglo xx: las mayorías parlamentarias generadas más o menos artificialmente por las leyes electorales pueden resultar tan tiránicas como los edictos de un soberano absoluto. Pero la democracia puede recurrir a otra tradición de limitación de la soberanía: aquella político-jurídica inglesa del constitucionalismo, es decir, la soberanía de la ley. Constituye un conjunto de teorías y de prácticas de limitación del poder que se desarrolla desde el siglo xiii hasta bien entrado el siglo xvii (desde los grupos representativos feudales hasta el poder judicial, de Bracton a Fortescue hasta llegar a Coke, el jurista autor de la *Petition of Rights* de 1628 e inventor, contra la teoría de la soberanía de Bodin, del mito político y jurídico de la *Magna Carta*) y que, entre fines del siglo xviii y principios del siglo xx, cobra pleno cuerpo constitucional en la otra orilla del Atlántico, en las colonias inglesas de Nueva Inglaterra en rebelión contra el "despotismo parlamentario" del

<sup>8</sup> John Locke, *Secondo trattato sul governo* [1690], Milán, Rizzoli, 2004 [trad. esp.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 2004]; Charles-Louis Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* [1748], Milán, Rizzoli, 2007 [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, trad. de Mercedes Blázquez Polo y Pedro de Vega García, Madrid, Alianza, 2012]; Immanuel Kant, *Per la pace perpetua* [1795], Milán, Rusconi, 1997 [trad. esp.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2002]; *La metafísica dei costumi* [1797], Bari, Laterza, 1970 [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994].

"gobierno de gabinete" que se había formado entretanto en la madre patria. De este principio –unido al federal que prevé la coexistencia de varias asambleas legislativas en el mismo territorio, bajo la soberanía de la Constitución– nace la unión del federalismo y de la *judicial review* de la Corte Suprema sobre el accionar del Parlamento, los dos pilares del sistema institucional de Estados Unidos: un gobierno de leyes y no de hombres. No es casual que el principio de la *judicial review* pasara a formar parte también de la democracia europea, con las Cortes Constitucionales que les impiden ser omnipotentes al pueblo soberano y al poder legislativo que lo representa.<sup>9</sup> Puede decirse que hoy en día la democracia no puede carecer de ese elemento propio del Estado constitucional representativo de derecho, por el cual el pueblo, la soberanía, la representación y los derechos individuales encuentran una parcial y transitoria integración.

#### IV. LOS INDIVIDUOS, LOS DERECHOS Y LA SOCIEDAD

LA DEMOCRACIA en sus diversas formas, en la Edad Moderna, coincide tendencialmente con la política y con la razón política misma, como sucedía, por otra parte, también en la Edad Antigua, al menos según lo que pensaba Aristóteles de la *politeia*. No es casual que cuando los primeros pensadores antidemocráticos modernos –los contrarrevolucionarios católicos como Maistre, Bonald y Lamennais– censuran la democracia, pagan un tributo a las tradiciones críticas de los antiguos pero, cuando son verdaderamente radicales y coherentes, para criticar a la democracia moderna deben criticar a la modernidad en su totalidad: tanto la estructura secularizada, immanente, racionalista e igualitaria de sus categorías políticas, como la democracia en cuanto poder constituyente, como revolución, como energía política, que se presenta en la Revolución Francesa.<sup>1</sup>

La política moderna no fue siempre democrática, pero muestra una tendencia hacia la democracia y, de acuerdo con sus puntos de partida, llega a ella de distintas maneras, en momentos distintos y pasando a través de distintas vicisitudes. Una vez desencadenadas algunas dinámicas lógicas, históricas y económicas es inevitable, por más resistencia que ofrezcan los conservadores, que no se logre más que retardar un proceso de compromiso de las masas en la política y en la ciudadanía que se afirma de manera ineluctable, si bien no linealmente ni sin contradicciones. Incluso los regímenes totalitarios (antiliberaldemócratas y antisocialdemócratas) afirmaron ser la "verdadera" democracia. En la Edad Moderna en Occidente ningu-

<sup>9</sup> Nicola Matteucci, *Breve storia del costituzionalismo*, Brescia, Morcelliana, 2010.

<sup>1</sup> Carlo Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma y Bari, Laterza, 2009, cap. IV.

na forma política puede subsistir si no involucra de alguna manera a la totalidad de la ciudadanía.

Pero la fuerza dominante y creciente de la democracia no surge sólo del pensamiento político y de las instituciones políticas, o sea del trauma de las guerras civiles religiosas, que obligan a volver a pensar la política y a fundarla en la razón humana. El capitalismo constituye la precondition histórica social de la democracia –necesaria pero no suficiente–, es decir, el desarrollo en algunas áreas de Occidente de condiciones de vida material y de producción económica que incluyen estratos cada vez más amplios de la población en procesos de movilidad, de crecimiento y de emancipación de las autoridades tradicionales (nobles, eclesiásticos, gran burguesía mercantil, sistema social de grupos corporativos). El capitalismo no es en sí mismo democrático: más bien, sobre todo en el área atlántica, nace junto con el colonialismo, la esclavitud, la servidumbre, la piratería y el tráfico de esclavos,<sup>2</sup> y debe ser corregido por condiciones específicas políticas, sociales e intelectuales. Pero si la democracia moderna representa el movimiento real y conflictivo de la incorporación cada vez mayor de las masas a la vida social y política, y de las luchas para que esta inclusión se realice en condiciones de igualdad, no se puede negar que los burgueses instituyeron las circunstancias originarias de tal posibilidad, desencadenando las reivindicaciones al autogobierno de parte de quienes habían sido siempre gobernados por otros, e inaugurando –aunque con muchos compromisos a mediano plazo con el gobierno tradicional– la lucha por la autonomía individual y colectiva, la exigencia de igualdad por parte de quienes siempre habían estado encapsulados en un sistema de dife-

<sup>2</sup> Marcus Rediker, *The Slave Ship: a Human History*, Nueva York, Viking Press, 2007; Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *I ribelli dell'Atlantico* [2000], Milán, Feltrinelli, 2004 [trad. esp.: *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Madrid, Crítica, 2005]; John K. Thornton, *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico 1400-1800* [1998], Bolonia, Il Mulino, 2010.

rencias sociales y políticas. Una lucha en la cual a un cierto punto (en el siglo XX) se encontraron de parte de quienes se oponían a la emancipación de otros, a pesar de que esa lucha se había originado en ellos.

Es evidente, como lo han mostrado Weber y Sombart, que, a causa del capitalismo y del fuerte momento de la subjetividad burguesa, la democracia tiene que ver más con el individuo que con el pueblo. Un individuo esencialmente adquisitivo y calculador, muy distinto del ideal humanista del Renacimiento del individuo rico en virtudes y portador de una libertad esencial y al mismo tiempo civil: un individuo enérgico y polémico, pero no “igual” e incluso tendencialmente aristocrático. El sujeto moderno se aparta de ese modelo cuando se hace político, cuando entra no sólo en el mercado sino también en la estatalidad. Quien entra en el Estado no es el individuo humanista sino el individuo a quien las guerras civiles de religión y los nuevos poderes absolutos le han enseñado, en primer lugar, a retirarse estoicamente en su interioridad, a perseguir la seguridad y a requerir del Estado sólo la libertad y la garantía de la posesión de las cosas y ante todo del propio cuerpo.<sup>3</sup> El hombre moderno es un simple ciudadano liberado de sus grupos de pertenencia tradicionales, que, en tanto poseedor (el burgués) y luego en tanto trabajador, hace política sólo como ciudadano obediente a las leyes que le garantizan la posesión: a diferencia de lo que sucedía en Atenas, trabajo y política no van juntos, en equilibrio, sino que sólo pueden coexistir si el sujeto que es portador de ambos se desdobra, se aliena y es una cosa en tanto trabajador-poseedor y otra en tanto ciudadano.

El contexto teórico para que el individuo económico –generado por el capitalismo y al mismo tiempo generador del capitalismo– evolucione hacia la democracia (si bien de la manera alienada que hemos señalado) lo da el liberalismo, que seculariza y reelabora radicalmente tanto la tradición cristiana

<sup>3</sup> Roman Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)* [1963], Milán, Giuffrè, 1979.

de la cultura humanista como la idea cristiana de persona –una secularización particularmente eficaz en el ámbito protestante, sobre todo en sus versiones extremistas– y las nuevas exigencias de tolerancia.<sup>4</sup> Todo esto da origen al derecho natural moderno o alenfoque subjetivista, que implica que el centro de la política es el sujeto calificado de Locke, es decir, el individuo poseedor de derechos –vida, libertad y propiedad, en sus formas más elementales–, que se puede vincular a la política, aun que sea a través de mediaciones. La figura lógica, el dispositivo de poder para esta vinculación, es el contrato, la fórmula que permite –dando por descontada la posibilidad de que surja una única voluntad general de las muchas razones individuales– la construcción de un gran Yo impersonal en el cual los Yo es singulares se reconocen: de ese universal que es la verdad política, y al mismo tiempo la alienación del hombre, de los individuos que no pueden pretender hacerse valer de manera inmediata, sino sólo a través de la abstracción de la ciudadanía, sus reglas y sus coacciones.

Este pasaje alienante y neutralizante a través de lo universal y lo impersonal es la vía por la cual el individuo aislado, en torno a quien gira la política moderna, ha debido transitar cuando, para no ser exclusivamente una realidad idéntica y secular, de la que sólo importa la nuda vida, se ha reivindicado como un valor en sí, en cuanto persona que tiene el derecho a “florecer” en plenitud y con igual dignidad en cualquiera de las diversas formas posibles de ese “florecer”. En efecto, fue a través del Estado representativo que el individuo, como ciudadano, pudo exigir que se hicieran realidad en la práctica sus derechos, concepto-puente que vincula la enorme abstracción del Estado y de la ciudadanía a las personas concretas, y sus intereses y necesidades. Estado y derechos se sostienen recíproca-

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Levi's secolare* [2007], Milán, Feltrinelli, 2009 [trad. esp.: *Una edad secularizada*, Gedisa, 2009]; Marcel Gauchet, *Il disincanto del mondo*. *Una storia politica della religione* [1985], Turin, Einaudi, 1992 [trad. esp.: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005].

mente y a través de la mediación de los derechos se pueden encontrar el ciudadano y el hombre real. Por lo tanto, mientras el individuo del humanismo –o también el ciudadano ateniense, según Pericles– es ya de manera inmediata señor de sí mismo, la democracia moderna es el conjunto de las condiciones formales necesarias no para hacer de la política una realidad inmediatamente humanística, sino para darle una finalidad humanística, la plena expresión (tendencial) de la subjetividad, que a través de los derechos debería remediar la escisión entre la universalidad de la ley y las singularidades concretas.

Sin duda occidental por su nacimiento, ya que deriva –aunque con fuertes deformaciones– del humanismo y del cristianismo, la democracia moderna no es sólo la historia del poder del pueblo, ni sólo la historia del Estado, sino también la historia de los derechos de los individuos y de sus luchas por hacerlos realidad, en la igualdad, para hacer que el pueblo moderno no sea una parte, sino sinónimo de “todos”. A partir de las teorizaciones de los calvinistas, a través de Locke y el iusnaturalismo, pasando luego por el iluminismo y el liberalismo de Constant, Tocqueville y Mill, la idea de la práctica de los derechos individuales, de los derechos humanos, se divide en varias “generaciones”: los derechos naturales individuales, los derechos políticos de la ciudadanía activa (con las revoluciones inglesa y estadounidense, que llevaron a la práctica derechos de tipo tradicional, pero sobre todo con la Revolución Francesa) y las luchas dentro del Estado de derecho burgués por el sufragio universal, es decir, por la superación de esas etapas intermedias en las cuales se le negaba el derecho de voto a quien no poseyera *Kultur und Besitz*, una instrucción avanzada y bienes de fortuna, y a las mujeres –las italianas, por ejemplo, votaron por primera vez en 1946–.

Luego tenemos los derechos sociales planteados por Marshall en 1950 y llevados a la práctica en la construcción europea del Estado social en la segunda mitad del siglo XX, y, por último, los derechos culturales de las colectividades (que hacen que la democracia, que nació para tratar a las personas de igual modo,

hoy en día pareciera consistir en la garantía de una serie de reivindicaciones de diferenciación, y por lo tanto deba asegurar la igualdad en ciertos ámbitos y la desigualdad en otros).<sup>5</sup>

La historia moderna y contemporánea puede describirse, al fin y al cabo, como los sucesivos conflictos en la implementación de estos derechos, que desde el iusnaturalismo moderno hasta la democracia nacional y las luchas sociales por el salario y la jornada de trabajo, por la salud y la instrucción, por la identidad personal y grupal, le han dado un contenido concreto a la democracia. Que estas luchas hayan sido necesarias significa que la democracia no es automática, sino que debe ser querida en la praxis; que hayan sido exitosas significa que la democracia hace realidad posibilidades implícitas en la lógica de la modernidad. Que la democracia posea en sí misma, estructuralmente, problemas y contradicciones, no quita que en una cierta fase (expansiva) de la historia europea las haya superado “doblando la apuesta”, extendiéndose y profundizándose. Hasta democratizar, en un plano teórico, la entera vida política y social.

La democracia no gira sólo en torno a las instituciones, al binomio Estado/individuo y a la mediación del derecho, ni sólo en torno al hombre económico y a sus exigencias y contradicciones. Para que exista una democracia debe existir también una sociedad democrática, es decir, una pluralidad de intereses y de poderes sociales difusos, distintos del poder político y que no se pueden someter a él: estos poderes sociales son los poderes económicos privados, pero también los poderes asociativos de los sindicatos, y hoy en día, una serie de poderes neutrales de garantía, las *authorities*. No hay democracia allí donde, si bien se respetan algunos principios del pensamiento democrático, la sociedad se impregna de un espíritu y de prácticas antidemo-

<sup>5</sup> Thomas Humphrey Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* [1950], Roma y Bari, Laterza, 2002 [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 2007]; Marcello Flores, *Storia dei diritti umani*, Bolonia, Il Mulino, 2008.

cráticas: por ejemplo, una sociedad en la cual no sea posible la autoprotección del trabajo a través de los sindicatos, una sociedad en la cual se controla la información o se la obliga al conformismo, una sociedad en la cual conviven “culturas” que no dialogan entre sí. No hay democracia donde no existan contrapoderes sociales, donde el Estado, aunque conserve una formal tripartición de los poderes soberanos y una formal legitimación electoral, sea el único actor político y pueda hacer lo que quiere con la sociedad y los individuos sin encontrar ninguna resistencia.

Según Habermas,<sup>6</sup> la sociedad, y sobre todo ella, debe contribuir a la afirmación de la razón moderna, es decir, de la democracia, que necesita del nexo estratégico, constructivo, entre el individuo y las instituciones políticas pero también del nexo expresivo y argumentativo entre razón y sociedad, es decir, de una razón que ponga en comunicación racional, no sólo instrumental, a los sujetos cada vez más numerosos que actúan en la sociedad, que el dinamismo de la economía conduce a encuentros y desencuentros. La democracia quiere una sociedad abierta, atravesada por el *logos*, cuyos sujetos son personas, no sólo funciones políticas (ciudadanos) o económicas (productores y propietarios). Por lo tanto, la libertad de asociación (típica del liberalismo moderno junto con las libertades civiles, religiosas y económicas) debe ser también una libertad cultural: una sociedad no es democrática si no se ve enriquecida por centros de producción y difusión de la cultura (universidades, editoriales, periódicos, centros culturales, medios de comunicación masiva) fuertes, autónomos y en competencia entre sí. No existe una sociedad democrática con un pensamiento único, o sin pensamiento.

Más bien, para que haya democracia en un sentido moderno debe existir una sociedad en la cual se les permita a todos dar curso a las propias posibilidades, a formular “planes de vida”. Y

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Teoría del agir comunicativo* [1984], 2 vols., Bolonia, Il Mulino, 1997 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010].

para que la democracia alcance su objetivo humanístico, para que se respeten los derechos de todos y en consecuencia todos puedan florecer y desarrollar sus capacidades, es necesario tanto el aparato político –el Estado moderno, el poder soberano autorizado por todos, la ley universal y formal, la tripartición del poder, el control de la ley constitucional sobre el poder, el Estado social– como que la sociedad, y por ende también la economía, se vea conformada por un espíritu democrático, es decir, por el pluralismo y una atención básica al rescate y la liberación de la dignidad de las personas.

La democracia, al adherir a las categorías y los dispositivos de la política moderna –soberanía y subjetividad–, desarrolla la primera en un sentido representativo, neutral y formal pero también decisionista y constituyente, y la segunda en el sentido de los derechos individuales y colectivos. Por ello, la democracia moderna está tanto privada de conflicto (en su esfuerzo por juridificar a la política) como en condiciones de llegar al conflicto absoluto (la revolución, el poder constituyente). La democracia es por lo tanto un sistema político y social complejo, que debe equilibrar la lógica de la unidad política y de la igualdad jurídica con la de la pluralidad, de la diferencia, del ser “parte”, y que debe dar lugar al florecimiento del sujeto superando, pero sin poder eliminarla, la alienación moderna con la teoría de los derechos.

## V. LAS CONTRADICCIONES DE LA DEMOCRACIA

LAS CONTRADICCIONES de la democracia moderna surgen de que está adherida hasta tal punto a la política moderna que se presenta como su transcripción ideológica formalista; parecen una sola voz, la del poder (en todas sus determinaciones: políticas, económicas y grupales) y no un diálogo, una dialéctica; o sea que prevalece la unidad sobre la pluralidad real, el elemento del Estado sobre el del pueblo e incluso sobre el del individuo. Las contradicciones surgen también del hecho de que el Estado, el pueblo y el individuo se ven enfrentados al desarrollo del capitalismo. Son pues contradicciones que se originan, en parte, en desequilibrios internos del modelo y, en parte, en el hecho de que en el transcurso de la modernidad la iniciativa y la capacidad política se desplazan de su sede pública y se transfieren progresivamente a poderes económicos, o biopolíticos, poco transparentes. Desde este punto de vista una democracia nunca es plena, y más bien se encuentra siempre en contradicción consigo misma, y por lo tanto la atraviesa siempre, estructuralmente, un cierto “malestar”.

1. El gran ausente en la democracia moderna es el pueblo,<sup>1</sup> ya que sólo aparece como instancia originaria, constituyente y legitimadora de las instituciones. La democracia moderna no puede ser verdaderamente participativa porque es representativa, y el pueblo no está verdaderamente “presente”; porque el poder de-

<sup>1</sup> Pierre Rosanvallon, *Il popolo ritrovabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia* [1998], Bolonia, Il Mulino, 2005 [trad. esp.: *El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto Mora, 2004]. En general, véase Giuseppe Duso, “Genesi e aporie del concetto della democrazia moderna”, en Pierre Rosanvallon (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004, pp. 107-138.

mocrático, en tanto está legitimado por la voluntad de todos, no puede sino presentarse como formal y abstracto. Si la democracia se entrega a lo universal, entonces entra necesariamente en la abstracción, en el universo arcano de la representación: la voluntad del pueblo soberano es esencialmente representarse como universal, es decir, elegir a los propios representantes que actúan a través de la forma universal de la ley.

Existen, por cierto, los partidos, elemento inseparable de la democracia, pues a ellos se les confía la conexión empírica y la gestión política de la relación parte-Todo. Esta relación, que está negada en la lógica de la representación y de la ciudadanía, se hace visible en los partidos: los partidos representan explícitamente a individuos libres que exigen la satisfacción de sus intereses, que son necesaria o legítimamente parciales, y constituyen horizontes políticos no universales, sino determinados y orientados. Pero esta parcialidad tiene límites precisos; de hecho, los partidos sirven de vehículo del principio representativo, tanto de su lógica universal como de su realización "aristocrática". Los partidos no son sólo asociaciones sino también y en primer lugar organizaciones; en este doble aspecto, como partes, movilizan a la sociedad en las fases preinstitucionales de la política y dividen la opinión pública pero, cuando llegan al parlamento, se adecuan a la lógica de la universalidad formal, limitándose a proveerle a la representación, con sus elites de profesionales; de la política, una determinada orientación general en vez de otra. Su importancia en un sistema democrático reside en que los partidos son las estructuras políticas gracias a las cuales la dialéctica social se manifiesta y se organiza por vía representativa en un marco institucional, gestionado por profesionales de la política extraídos de los partidos. Además de gestionar la dialéctica partes/Uno y la relación universalidad/elites, los partidos garantizan una cierta periodicidad en el control de los ciudadanos sobre el poder, como demostración práctica y empírica del principio de que el poder debe en última instancia ser reconfirmado por la legitimización del pueblo. Los partidos son, desde esta óptica, el elemento fundamental de una concepción

realista de la democracia. La actual exasperación contra los partidos, que da lugar al populismo o a la antipolítica, se explica no sólo por su decadencia de hecho sino también por la percepción oscura, frustrante y no conceptualizada de los límites que necesariamente encuentra su accionar y que son más evidentes que nunca en las condiciones actuales.

Podríamos sostener que si no existe el pueblo como realidad política activa, al menos es cierto que existen los individuos, los sujetos. Pero el individuo moderno —que se quiere centro, origen y fin de la política— está doblemente determinado: por una parte, se encuentra dentro del sistema de producción capitalista; por otra, se encuentra dentro del Estado. Desde el primer punto de vista, se establece una contradicción entre el sujeto "propietario" y el sujeto "trabajador"; en esta contradicción se origina históricamente una conflictualidad de gran energía, a la que han apostado tanto el liberalismo como el socialismo. Gracias a esta energía se afirmaron los emprendimientos económicos (la base productiva de la modernidad) y los emprendimientos sociales (la progresiva inclusión de los trabajadores en el corazón de la sociedad y de la política). Desde esta perspectiva, tiene sentido afirmar que el sujeto moderno encuentra su dignidad en el humanismo del trabajo, en un humanismo no inmediato, por cierto: el trabajo constituye una alienación, pero a través de los derechos puede representar también socialización, civilización. La democracia moderna constituye la marcha conjunta de la ciudadanía política y de la participación (por más conflictiva que sea) en el ciclo productivo.

Desde el segundo punto de vista, la proyección política de esta energía debe medirse con el verdadero protagonista político de la modernidad, el Estado. Éste quiere al individuo, pero sólo lo quiere como ciudadano, no como sujeto inmediatamente integrado. Sin duda, el individuo como ciudadano recibe un fuerte impulso en la democracia moderna: es el sujeto racional, crítico, informado, que la sostiene en cuanto es consciente de sus potencialidades y de sus límites, de su complejidad y de su fra-

gilidad. Este sujeto-ciudadano tiene sus propios derechos y los proyecta en el Estado (también críticamente, como es obvio), y está fuertemente orientado a intervenir en la esfera pública, a construir y a garantizar con su discurso y con su lucha la constante apertura del espacio público, a eliminar injusticias y evitar la falta de vitalidad. Esta acción política es lo que verdaderamente necesita una democracia moderna: el espíritu cívico, es decir, la activa aspiración a lo universal por parte de los individuos, que deben aspirar tanto al Estado como a la sociedad, tanto a la forma política unitaria como a la libertad de cada una de sus partes, tanto a la unidad como a la pluralidad, tanto a la soberanía con su racionalidad estratégica como a la razón comunicativa. Esta voluntad de democracia, esta tensión a aspirar a ella en el presente y como proyecto en el futuro, les compete a los individuos como deber civil, como ética democrática: la democracia debe ser querida por los individuos, tanto en sus orígenes, a menudo difíciles, como después día a día; en caso contrario, sus artífices quedan inertes, sin alma, sin vida.

Este individuo es activo, pero no es humanístico: es más bien el constructor de un humanismo siempre postergado, de una plenitud perdida y siempre futura. Y, además, su accionar se da dentro del Estado y de su lógica, incluso cuando es el accionar político de las instituciones: todo el espíritu cívico, toda la constante aspiración a lo universal que necesita la democracia no constituye precisamente una "participación"; es la aceptación consciente de que la política se hace a través de la despolitización del pueblo, que es necesaria la apertura del espacio político (la igualdad) pero que es necesaria también la clausura formal del espacio institucional (el primado lógico y funcional del Estado). También la democracia forma parte de la alienación moderna, de la diferencia entre ser ciudadanos y ser hombres y mujeres en tanto parte del pueblo: la ciudadanía universal y legal, legitimada por todos, en el respeto de los derechos de la persona, no es el gobierno del pueblo.

Por último, los derechos, el punto de sutura entre lo universal y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto, están sin duda

dentro de una visión capitalista de la sociedad: nacen como derechos "burgueses", pero son también capaces de emancipar realmente a los hombres y a las mujeres de formas de servidumbre arcaicas, de superar desigualdades efectivas, de poder, de riqueza, de género. Aunque traducen relaciones de fuerza reales presentes en la sociedad, vuelven formalmente universales posiciones particulares, históricas, determinadas; cuando estas relaciones se modifican, la exigencia de nuevos derechos puede tener el sentido progresista de legitimar nuevas posiciones de fuerza que se van creando poco a poco. La representación y los derechos, la vía a través de la cual el pueblo y los individuos adquieren su significación política, constituyen el principal camino de la democracia moderna, pero también su problema político, así como el encuentro con el capital constituye su fuerza, pero también su contradicción interna.

2. Cuando se quiso que el pueblo tuviera un papel políticamente activo y se afirmara su energía, su intrínseca parcialidad, su immanente multiplicidad, su espontaneidad y su inmediata subjetividad política, en lugar de reducirlo a un mero fundamento legitimador de las instituciones democráticas, hubo que pensar, en realidad, o en una revolución que no se institucionalizara o en una democracia completa o parcialmente fuera del *mainstream* del pensamiento político moderno, racionalista, liberal y democrático, y de la dialéctica revolución/institución implícita en él. Existe en la Edad Moderna una línea roja de la democracia no liberal, insurreccional, enemiga tanto del Estado (y por lo tanto fuera de la noción misma de poder constituyente) como del capital, de las desigualdades de nacimiento y de propiedad, que deben ser abolidas, incluso con violencia; es una línea no unitaria, que sólo se reconoce *ex post*, que va de los Niveladores y de los Zapadores al iluminismo radical de Meslier, Morelly y Mably<sup>2</sup> del jacobinismo (y de Babeuf y Blanqui) al 1848 fran-

<sup>2</sup> Jonathan Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* [2009], Turin, Einaudi, 2011.

cés, de la Comuna a la revolución de los sóviets. Estas irrupciones, si bien cargadas de energía, muestran que el pueblo puede ser una "parte" –la "parte de los sin parte",<sup>3</sup> que trastorna el orden social fundado sobre el hecho de tener partes (diversas) en el sistema de la propiedad y de la producción. Y también demuestran que la liberación económica se convierte por sí misma en política. Sin embargo, aunque se quiera calificar a estas irrupciones de "momentos heroicos" de la democracia, son en realidad una imagen parcial, destinada a ceder el paso, de un modo más o menos sangriento, a nuevos órdenes más inclusivos (a la democracia que se explicita, según la lógica de la modernidad, a través del Estado, el sujeto individual, la ciudadanía, el capital), pero que otras veces, cuando no desembocan en el totalitarismo, se refugian en la utopía o en espacios fuera de la política.<sup>4</sup>

Por otra parte, también muchos pensadores han percibido los límites del papel político que puede tener el pueblo en el ámbito categorial moderno. Spinoza considera que en el sistema representativo pensado por Hobbes el gobierno del pueblo ya no tiene sentido, dado que Hobbes piensa en la soberanía: y para Spinoza el soberano no debe ser una persona instituida, sino un *Imperium* colectivo que no tenga más poder que los súbditos, los cuales conservan el mismo poder que tienen en el estado de naturaleza.<sup>5</sup> Y también Rousseau, que aunque no puede

<sup>3</sup> Jacques Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* [1995], Roma, Meltemi, 2007 [trad. esp.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

<sup>4</sup> Gerrard Winstanley, *Il piano della legge della libertà. 1652: l'utopia sociale degli "zappatori"*, Turín, Claudiana, 1992; Marco Revelli (ed.), *Putney. Alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della "Rivoluzione inglese"*, Milán, Baldini & Castaldi, 1997 [trad. esp.: *Los debates de Putney en las raíces de la democracia moderna*, Madrid, Capitán Swing, 2010].

<sup>5</sup> Baruch Spinoza, "Epistola L", en *Opera*, Heidelberg, Carl Winter, 1924, vol. iv, pp. 238 y 239 [trad. esp.: *Obras completas*, 5 vols., Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977]; Riccardo Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Nápoles, Liguori, 2000.

no haber pensado la democracia como soberanía y unidad del pueblo, originada en pactos, quiere no obstante evitar los resultados despolitizadores de esta lógica, quiere que el pacto cimente no las instituciones representativas sino al pueblo, y propone como objetivo lograr la coexistencia de la formación soberana del pueblo y su voluntad general con la deliberación del cuerpo político soberano, es decir, la posibilidad de generalización de la voluntad particular de los individuos y de las minorías: y justamente porque esta coexistencia no es segura, contrapone la soberanía a la representación, creando así una imagen de pueblo siempre "presente", según una sensibilidad para algunos organicista, para otros republicana, y pone al mismo tiempo el énfasis en la renovación política y moral del individuo y de la entera sociedad.<sup>6</sup>

Es cierto que el pueblo, sea como nación revolucionaria, o como pueblo romántico-identitario en el área alemana, en teoría no coincide con el Estado y no puede vincularse a la ciudadanía formal sin deformaciones y contradicciones. Si bien es verdad que la nación no fue históricamente una alterativa al Estado, sino que más bien ha sido capturada por su fuerza, terminando por otorgarle legitimidad, también es verdad que la nación, primero la revolucionaria y luego la romántica, representa un principio político distinto del Estado, que puede llevarlo tanto hacia la democracia sustancial (el sueño no realizado de Mazzini) como hacia el autoritarismo e incluso hacia el totalitarismo, como sucedió en Italia, de Crispi a Mussolini.

Es además típico del pensamiento dialéctico de Hegel y de Marx enfrentarse, si bien de modos distintos, con las formas revolu-

<sup>6</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Turín, Einaudi, 2005 [trad. esp.: *El contrato social*, 5a ed., Madrid, Tecnos, 2007]; Gabriella Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Turín, Claudiana, 2010; Bruno Bernardi, *La fabbrica dei concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, París, Honoré Champion, 2006, pp. 222 y 223.

cionarias y democráticas del liberalismo y del racionalismo burgués capitalista. Y descubrir muy pronto, con Hegel, que el vínculo social se debe más al trabajo que al contrato, y que en todo caso el pueblo no tiene acceso a la vida política sino en formas nihilistas y aut destructivas (el Terror), mientras las formas "normales" de la política, es decir el Estado constitucional, no consienten nada parecido a una participación democrática (es la clase general de los burócratas la que realiza lo universal, que por otra parte es accidental en sí, como lo demuestra el poder decisional del monarca). Además, el pueblo está sujeto (a causa de las dinámicas económicas de la sociedad civil) a padecer fragmentaciones y exclusiones, e incluso a convertirse en "plebe".<sup>7</sup>

Queda señalado entonces en Hegel, aunque sólo implícitamente, que la democracia es contradictoria no sólo en virtud de la política moderna sino también de la economía moderna, y que también es contradictorio el sujeto moderno. Estado y mercado incluyen excluyendo. Para Marx, en este sentido, las contradicciones excluyen necesariamente de la política activa a una porción mayoritaria del pueblo, el proletariado, y no son superables por medio de la democracia moderna, sino más allá de ella y más allá de la concepción moderna de la política. Para él la democracia como forma política burguesa nace en el Estado moderno y está, por lo tanto, al igual que éste, marcada por la alienación: representa una igualdad formal de los ciudadanos ante la ley que deja subsistir la desigualdad sustancial de las condiciones materiales de vida y de trabajo; en consecuencia, tanto el *bourgeois* como el *citoyen* son distintas figuras de la alienación; y la democracia, que en su verdadera acepción (real y no formal) coincide con la realización de la esencia no alienada del hombre, de la igualdad social incluso en la diversidad subjetiva, se efectuará más allá de la política, en la sociedad comunista. Los vehículos históricos de

<sup>7</sup> Georg W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio* [1821], Roma y Bari, Laterza, 1999, §§ 243 y 244, pp. 187 y 188, y §§ 275-286, pp. 222-231 [trad. esp.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975].

la democracia, el Estado y el capitalismo, forman parte de sus problemas insolubles.<sup>8</sup>

Esta crítica a la democracia prefigura otra democracia alternativa en la cual el pueblo no es un dato natural como la nación, ni un universal como la ciudadanía, sino una parte, una clase (el proletariado) determinada por su ubicación en los procesos productivos, a la cual se le ha confiado la realización de lo universal: que consiste en la humanidad redimida, no en la ciudadanía formal. Si la democracia real es una lucha no agotada, o es en cambio la definitiva recuperación pacificada del sujeto individual y colectivo es una cuestión que en Marx se mantiene siempre ambigua y cuya respuesta varía a lo largo de su producción.

Por lo tanto, según Rousseau, el pueblo debe ser liberado del Estado representativo y, según Marx, del capitalismo. A falta de esto, en la democracia actual el pueblo está sujeto a dos desviaciones generadas por las fuerzas del Estado y del capitalismo: la anomia del individualismo atomista y la regimentación pasiva por obra del Estado. Bien lo vio Tocqueville (basándose en opiniones que tomó de los contrarrevolucionarios),<sup>9</sup> paralelamente y en una implícita rivalidad con Marx. Para él, la democracia, el equilibrio entre forma política y libertad individual, que veía realizado en Estados Unidos, donde la democracia se asocia no tanto a la forma Estado sino al federalismo, está amenazada en dos aspectos fundamentales: en lo que respecta al individuo, en la democracia éste tiende a asumir un carácter anómico, es decir, a no generar vínculos sociales, a cerrarse apá-

<sup>8</sup> Karl Marx, *La questione ebraica* [1844], Milán, Bompiani, 2007 [trad. esp.: *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004], *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* [1843], Roma, Newton Compton, 1975 [trad. esp.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1978].

<sup>9</sup> Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America* [1835, 1840], Turin, Utet, 1968 [trad. esp.: *La democrazia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957], *L'antico regime e la rivoluzione* [1856], Milán, Rizzoli, 1996 [trad. esp.: *El antiguo régimen y la revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

ticamente en sí mismo, y por lo tanto a padecer la presión social del conformismo y a generar masas inertes que no son ni pueblo ni ciudadanía, ni tampoco individuos democráticos. En lo que respecta al Estado, Tocqueville ve la situación de Francia y deduce que la democracia es sólo igualdad ante la ley, producida por el Estado, cuyo poder centralizado, reafirmado por la revolución, puede garantizar su marco formal –un orden que involucra a todos–, pero el vaciamiento de sustancia, es decir, de participación pública y de libertad individual, genera inercia y apatía social. La sociedad democrática –que en Francia, es decir, en el modelo estatista continental, según Tocqueville se encuentra atomizada, nivelada y despolitizada– no se mueve porque espera que actúe el Estado en su lugar (en este sentido, Hannah Arendt opondrá política moderna y libre acción).

Las contradicciones de la democracia debidas al papel del pueblo fueron consideradas inevitables por Schumpeter y, antes que él, por los teóricos –italianos y otros– de las elites, según los cuales, por una parte, la teoría de la representación moderna constituye una mistificación (no existe un pueblo como universal real que deba ser representado) y, por otra, es imposible la teoría de la presencia, es decir, que la democracia sea inmediatamente el gobierno del pueblo. En realidad, lo que se critica es la dimensión de lo universal: la política consiste siempre e invariablemente en la supremacía de una “clase política” sobre el resto de la sociedad, y también la democracia es el gobierno de alguna elite, por ejemplo, de la clase dirigente de los partidos políticos o de las burocracias estatales. Lo máximo que se le puede pedir y que es justo pedirle a la democracia es que esas elites sean pluralistas, competitivas, y que se sometan periódicamente a ese control de parte de los ciudadanos que son las elecciones. Que los partidos políticos sean indispensables para la democracia no sólo puede argumentarse en los términos de la libre expresión de las opiniones y de los intereses, sino que también es un tema estructuralmente incorporado a la teoría de la democracia.

3. El “desplazamiento hacia el Estado” y la simultánea atomización y despolitización de la sociedad son dos contradicciones de la democracia moderna claramente presentes en el pensamiento de Max Weber; para quien la democracia puede ser la energía originaria del pueblo, el poder constituyente (en su jeriga, “poder ilegítimo”, o sea revolucionario) o el ingreso de todos en la política, un ingreso administrado desde el Estado, que no puede producir sino un inmenso aparato burocrático. Y la burocracia estatal –que no puede no obrar sino de manera científica, anónima y serial– es para Weber la figura de otro gran enemigo de la democracia, distinto tanto de la representación como del capitalismo: la técnica. Con la técnica se pone en evidencia que la verdad de la modernidad no es tanto el liberalismo o la democracia, el capitalismo o el comunismo, el sujeto o el Estado, sino que es su trasfondo común: la instrumentalidad de la razón política moderna, su artificialidad. Una instrumentalidad que se quiere al servicio del sujeto y que, en cambio, fatalmente lo somete, e impide el cumplimiento de la finalidad humanística de la política moderna. En virtud de esta contradicción radical de la modernidad –que ha obsesionado a la reflexión filosófica y política de la primera mitad del siglo XX–, la burocracia, que para Hegel era la clase universal, consciente de la totalidad del Estado, para Weber se transforma en “espíritu coagulado”, “jaula de hierro”, que cierra los espacios de libertad de la política moderna y la convierte en “máquina”.<sup>10</sup> Para Weber, el antídoto a la clausura apolítica (técnica) de la democracia moderna, a la que se le contraponen la política “romántica” e irresponsable de los “literatos”, de los agitadores callejeros que creen que ésta es una especie de poema de las masas, puede encontrarse tanto en el conflicto político concreto, asumido con desencanto y participación, como en el carisma del hombre político.

<sup>10</sup> Max Weber, *La política como professione* [1919], Roma, Armando, 1997 [trad. esp.: *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa Calpe, 2001].

Durante la primera mitad del siglo xx tiene lugar el ingreso de las masas a la política (el triunfo de las potencias inclusivas del Estado y del mercado) y, en consecuencia, la democracia se convierte en un problema a la orden del día, cada vez peor resuelto por las instituciones clásicamente liberales representativas del Estado del siglo xix. Se responde con ideologías que, aunque de naturalezas bien diferenciadas (de derecha, de centro y de izquierda), le plantean a la política “otros” interrogantes, y, a través de los partidos de masas, pretenden darle una sustancia popular y humana, polémica y activa a la vacía forma neutralizante de la política moderna. Hubo, en fin, una reacción contra la democracia parlamentaria y liberal que mostró sus facetas más radicales en las revoluciones de derecha y de izquierda, a las cuales se asociaron a menudo fenómenos de *leadership* carismático; reacciones antidemocráticas que no obstante tenían la pretensión de involucrar en la política a todo el pueblo, más y mejor que la democracia: todo el pueblo (la nación o la clase) entendido como sustancia, vuelto compacto y homogéneo por la exclusión de lo diferente y del enemigo interno.

Tras las huellas de Sorel, y superándolo, en un ensayo de 1923 Carl Schmitt critica radicalmente a la democracia liberal, separando el liberalismo –fundado en el individuo, en la representación parlamentaria, en la circulación de la razón en la sociedad (la opinión pública), en el parlamento (la discusión) y en el Estado (la ley)– de la democracia, cuya esencia es la identidad, la homogeneidad y la presencia del pueblo, su carácter polémico inmediato contra lo no homogéneo, su mítica energía para la decisión que excede tanto al racionalismo como al pensamiento dialéctico, y su politicidad que se opone a toda representación, incluso a la debílsima del liberalismo, que apunta a la neutralización jurídica de la política.<sup>11</sup> Una teoría de la democracia que representa un gesto de rebeldía contra las contra-

<sup>11</sup> Carl Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* [1923], Turín, Giappichelli, 2004 [trad. esp.: *Los fundamentos históricos-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008].

dicciones de la razón política moderna, y que no es en sí misma totalitaria ya que a través de la misma Schmitt interpreta la constitución de Weimar, aunque criticando la ausencia de una relación del pensamiento liberal con los dos principios de la forma política: la representación y la identidad.<sup>12</sup>

Los totalitarismos del siglo xx (que según algunos<sup>13</sup> cumplen con el proyecto de “democracia totalitaria” implícito en toda idea política que no sea liberal constitucional) se fundan en una cultura política que el positivismo había vuelto a naturalizar haciendo de muerte el papel del sujeto racional (piénsese en el darwinismo social), en la unidad forzosa y no en el pluralismo social y político, en la utopía del hombre nuevo y no en el humanismo, en la falta de libertad pública y privada y no en los derechos individuales y colectivos, en la presencia y no en la representación, en la totalidad y no en la alienación productiva, en el movimiento (el partido) y no en el Estado, en la violencia y no en el orden, en el poder carismático y no en los equilibrios del constitucionalismo. Esta oposición deliberada y frontal a la democracia liberal (a la combinación de Estado burgués y de capitalismo) no supo evitar, en todos los casos, el triunfo de la técnica por sobre la política, más bien lo ha facilitado. El totalitarismo fue despotismo burocrático, nihilista y antihumano, enormemente potenciado por la técnica en sus pulsiones destructivas. Y aunque las democracias no totalitarias y las totalitarias se combatieron acerbamente entre sí, primero en la Segunda Guerra Mundial y luego en la Guerra Fría, y si bien las primeras, victoriosas, no poseen la naturaleza antihumana de las segundas, de todos modos existen muchos fenómenos llamativos de convergencia estructural entre las democracias no totalitarias y las totalitarias, en cuanto a la tecnificación y la burocratización de la política.

<sup>12</sup> Carl Schmitt, *Dottrina della Costituzione* [1928], Milán, Giuffrè, 1984 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2001].

<sup>13</sup> Jacob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* [1952], Bolonia, Il Mulino, 2000 [trad. esp.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956].

Y tanto es así que los pensadores de la Escuela de Fráncfort (en particular algunos, como Adorno, Horkheimer y Marcuse), cuando se exiliaron en Estados Unidos huyendo del nazismo, percibieron en las contradicciones de la democracia una falla originaria, vinculada no tanto al Estado burgués, al liberalismo, la representación, el capitalismo, el fascismo o el comunismo, sino a algo más radical. Para estos autores la democracia (toda la política está viciada por ser el triunfo de una razón, la razón occidental (ni siquiera sólo la moderna, sino desde su forma mítica, desde Odiseo), que está consagrada al dominio y no sólo a la emancipación, como pretende, porque es una razón instrumental.<sup>14</sup> Por lo tanto, construida como sea, en el capitalismo o en el comunismo (por no hablar del fascismo), la libertad siempre se convierte, aunque de distintas formas, en la servidumbre del sujeto y de la entera sociedad bajo potencias impersonales en las que se manifiesta la coacción al dominio inmanente al *logos*.

La Escuela de Fráncfort constituye una reflexión acerca de la paradoja fundamental de la democracia, tal como se la experimentó en el siglo xx; es decir, que habiendo nacido como democracia de los individuos y de las comunidades, como afirmación de la dignidad de la persona, acaba (aunque de diversas maneras) con la reducción del individuo a un ser masificado, anónimo y serial, aplastado por poderes nada transparentes —económicos, tecnológicos y militares; hoy en día incluso por prácticas científicas que comprometen el cuerpo y la vida de algunos de nosotros—, sobre los cuales el individuo y los ciudadanos ya no tienen más control: la política de casa del hombre se transforma en un laberinto en el cual suceden cosas que trascienden la comprensión y el control de los humanos. En este nuevo estado de naturaleza, en realidad completamente artificial, falta la relación de la poli-

<sup>14</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica dell'Illuminismo* [1947], Turín, Einaudi, 1997 [trad. esp.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988].

tica con el *logos* a causa del *logos* mismo, que se ha vuelto extraño para el hombre; el triunfo del espíritu de propiedad ha desapoderado a la humanidad, poniéndola al servicio del dominio impersonal del capital y de la técnica.

Y esto resulta cierto también en las democracias occidentales, cuyo fin han confirmado no sólo los marxistas críticos sino también los conservadores como Voegelin y Strauss, los radicales como Hannah Arendt (para quien la democracia es acción, no representación o ejercicio de los derechos) y los demócratas como Bell. Ellos han constatado su fin o la grave crisis no sólo de la participación sino también del pluralismo social, la transparencia política y el espíritu cívico, necesarios en una democracia moderna. Se corre el riesgo de que la igualdad se transforme en conformismo, la neutralización, en apatía, y que los derechos degeneren en una tolerancia universal de consecuencias despolitizantes o se truequen en privilegios y pretensiones, las libertades se conviertan en servidumbre voluntaria, el pluralismo político y social constituya una mera fachada, y el *logos* público decaiga en charlatanería.<sup>15</sup> En resumidas cuentas, la democracia es un mero discurso del poder (político, económico y técnico) sobre sí mismo: perdió su dialéctica interna y vital. No es política sino administración, no es liberal sino autoritaria; el consenso que alcanza no es espontáneo sino pasivo.

<sup>15</sup> Eric Voegelin, *La nuova scienza politica* [1952], Turín, Borla, 1968 [trad. esp.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2006]; Leo Strauss, *Diritto naturale e storia* [1953], Génova, Il Melangolo, 1990 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000]; Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana* [1958], Milán, Bompiani, 1989 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996]; Herbert Marcuse, *Critica della tolleranza*, Turín, Einaudi, 1968 [trad. esp.: *Critica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1969]; Daniel Bell y Raymond Boudon, *Le contraddizioni culturali del capitalismo* [1976], Turín, Quaderni di Biblioteca della libertà, 1978 [trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2010].