

VOL. 1, NÚM. 4, OCTUBRE • DICIEMBRE • 1997

DIRECTOR

César Cansino

MESA DE REDACCIÓN

Reyna Carretero, Moisés López Rosas, Sergio Ortiz Leroux, Ángel Sermeño

CONSEJO EDITORIAL

Israel Arroyo (UAP), Pablo Javier Becerra (UAM), José Antonio Crespo (CIDE), Alfredo Echegollen (UNAM), Alejandro Favela (UAM), Iván Franco (ENAH), Conrado Hernández (COLMEX), Darío Ibarra (CEPCOM), Medardo Maldonado (UAP), Miguel Ángel Rendón (UNAM), Miguel Ángel Rodríguez (UAP), Roberto Sánchez (UNAM), Enrique Serrano (UAM).

CONSEJO DE ASESORES

Judit Bokser (UNAM), David Easton (Universidad de California), Luis Alberto de la Garza (UNAM), Luis M. Gómez (UNAM), Federico Reyes Heróles (UNAM), Celso Lafer (Universidad de Sao Paulo), Niklas Luhmann (Universidad de Bielefeld), Steven Lukes (Instituto Universitario Europeo), Agapito Maestre (Universidad Complutense), Jean Meyer (CIDE), Lorenzo Meyer (COLMEX), Leonardo Morlino (Universidad de Florencia), Javier Torres Nafarrete (ULA), José Luis Orozco (UNAM), Ugo Pipitone (CIDE), Cristina Puga (UNAM), Lourdes Quintanilla (UNAM), Giovanni Sartori (Universidad de Columbia), Philippe C. Schmitter (Universidad de Stanford), Gianni Vattimo (Universidad de Turin), Danilo Zolo (Universidad de Siena).

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Soler Tipografía y Diseño.

Metapolítica es una revista dedicada a la reflexión y debate de los principales temas y corrientes de la teoría y la ciencia de la política contemporáneas, desde una perspectiva plural y crítica. El presente número fue preparado por César Cansino.

Metapolítica es una publicación trimestral del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. ISSN 1405-4558, Certificado de Licitud de Título Núm. 10073, Certificado de Licitud de Contenido Núm. 7050, Reserva de uso exclusivo Núm. 002071/97. Publicación periódica autorizada por SEPOMEX. Registro postal PP-PROV.DF 001-97 y CR-DF 001-97.

Metapolítica. Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México 08800, D.F., MEXICO, Tel. 6333873, Fax: 6333859. (Dirección electrónica: metapolitica@caligrafia.com). Impreso en Papatote Sistemas Gráficos, cda. de Techichicastitla No. 3, México, D.F. Distribuida por Publicaciones Citem, S.A. de C.V., Av. Taxqueña 1798, México, 04250, D.F.

Metapolítica en la World Wide Web (Internet): <http://www.caligrafia.com/caligraf/metapolitica>

Metapolítica aparece en los siguientes índices: CLASE. CITAS LATINOAMERICANAS EN CIENCIAS SOCIALES (Centro de Información Científica y Humanística, UNAM); INIST (Institute de L'Information Scientifique et Technique); SOCIOLOGICAL ABSTRACTS, Inc.; PAIS (Public Affairs Information Service); IBSS (International Bibliography of the Social Science).

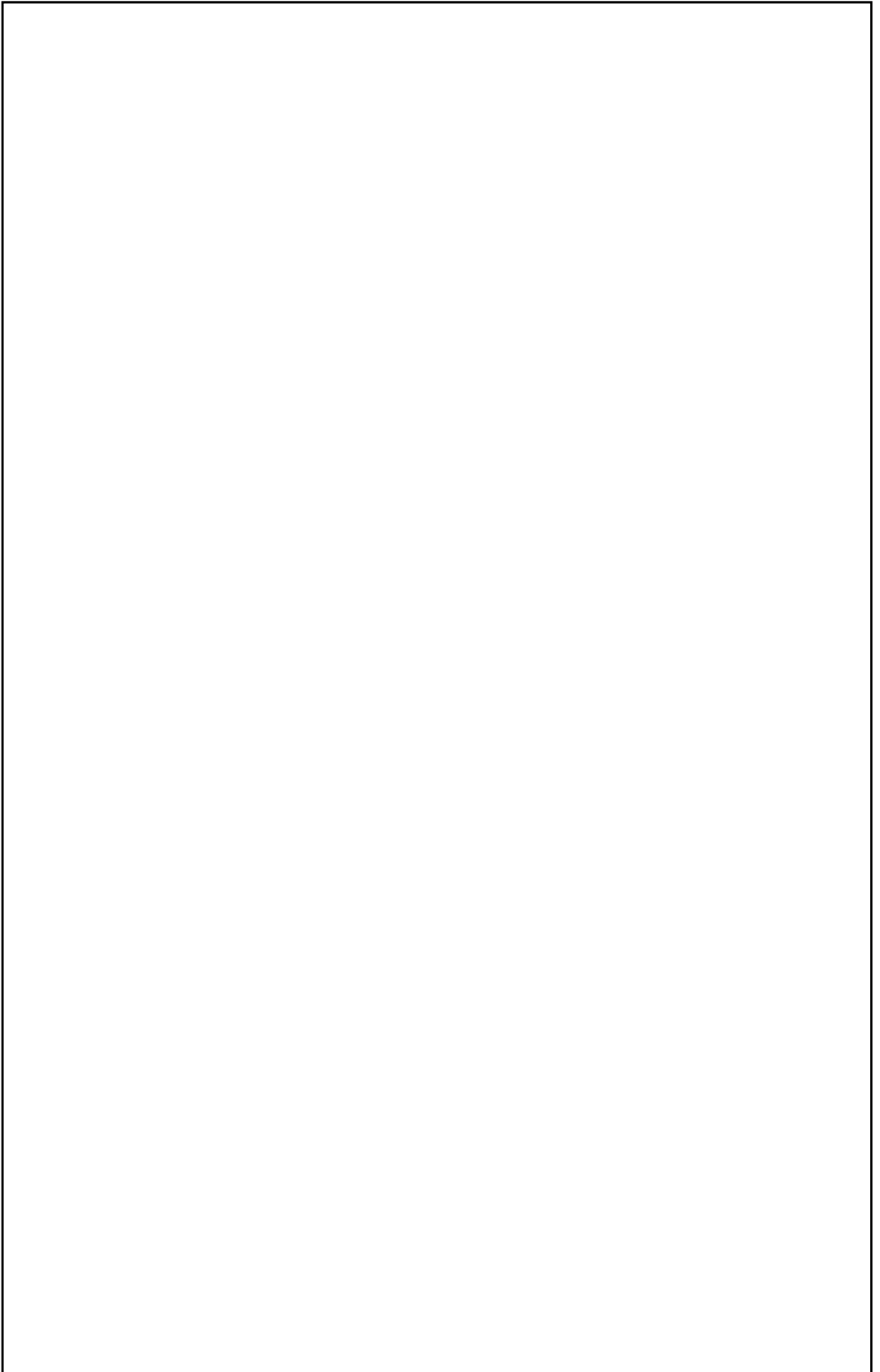


EL CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C. es un centro de investigación, divulgación y docencia especializado en temas de teoría y ciencia de la política. DIRECTOR: DR. CÉSAR CANSINO, SRIO. ACADÉMICO: SERGIO ORTIZ LEROUX, TESORERO: Mtro. PABLO JAVIER BECERRA



DIRECTOR: CÉSAR CANSINO
VOL. 1, NÚM. 4, OCTUBRE • DICIEMBRE • 1997

PUBLICADA POR
CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A. C.



SUMARIO

PRESENTACIÓN 485

◆
TEORÍA Y METATEORÍA

EL RESURGIMIENTO DE LA TEORÍA POLÍTICA 487
David Miller

◆
DOSSIER
LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA

PRESENTACIÓN 509

EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA 511
Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel

EN TORNO AL “DISPOSITIVO SIMBÓLICO” DE LA DEMOCRACIA 523
Enrique Serrano G.

LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA:
PARA EXPLICAR LAS TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA 543
Agapito Maestre

AMÉRICA LATINA: UNA DEMOCRACIA TODA POR HACERSE 557
César Cansino y Ángel Sermeño

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA 573

◆
PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS
CLAUDE LEFORT

PRESENTACIÓN 577

¿RENACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA? 579
Claude Lefort

| | |
|---|-----|
| INDETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA Y TOTALITARISMO: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CLAUDE LEFORT <i>Esteban Molina</i> | 593 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| INVENTAR LA DEMOCRACIA: ENTREVISTA CON CLAUDE LEFORT <i>Esteban Molina</i> | 617 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE CLAUDE LEFORT | 629 |
|--|-----|

◆
CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

| | |
|---|-----|
| ESA INCÓMODA POSMODERNIDAD. PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA (II) <i>Rigoberto Lanz</i> | 631 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| ¿QUÉ ES LO POLÍTICO HOY: CONSENSO O CONFLICTO? <i>Rafael Farfán H.</i> | 641 |
|---|-----|

◆
REPORTE ESPECIAL
LAS ELECCIONES DE 1997 EN MÉXICO

| | |
|--|-----|
| DESPUÉS DEL 6 DE JULIO <i>César Cansino</i> | 647 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| BALANCE ELECTORAL DE 1997 <i>José Antonio Crespo</i> | 657 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| LAS ELECCIONES Y LA TRANSICIÓN <i>Pablo Javier Becerra Chávez</i> | 660 |
|--|-----|

| | |
|---------------------------|-----|
| LA CASA DE LOS ESCRITORES | 667 |
|---------------------------|-----|

| | |
|-----------|-----|
| ABSTRACTS | 671 |
|-----------|-----|

| | |
|---------------|-----|
| COLABORADORES | 673 |
|---------------|-----|

PRESENTACIÓN

Con esta entrega completamos el primer volumen de *Metapolítica*. A la hora de los balances, creemos tener suficientes razones para estar satisfechos. A lo largo de este volumen hemos abordado temas de gran importancia en el debate contemporáneo, hemos revisado la contribución intelectual de algunos de los exponentes más reconocidos de la teoría política del presente siglo, en nuestras páginas se han dado cita algunas de las plumas más versátiles del mundo de las ideas, y lo más importante, nuestras posiciones y propuestas comienzan a ganar un lugar entre los especialistas y público en general.

A un año de iniciada la travesía, todavía en mar abierto, podemos explicitar con mayor claridad nuestros objetivos. En principio, contrariamente a la mayoría de las publicaciones especializadas, donde los editores no se hacen responsables por las ideas expresadas por este o aquel autor, por lo que se convierten en meros escaparates de intelectuales y temas sin ninguna conexión, *Metapolítica* surgió con el propósito explícito de tomar posición ante los temas y debates de actualidad más significativos. Como sostiene Rigoberto Lanz, fijar posiciones sigue siendo el principal recurso disponible para hacer avanzar las ideas, para expandir sus resonancias, para clarificar tantas confusiones. Sólo precisando el contenido sustantivo de lo que cada quien piensa se asegura el debate público. La verdad que trasciende es pública o no es verdad. Nace de la confrontación. El pensamiento que interactúa, que se hace parte del otro, que interpela lo pensado sin complejos y sin exclusiones anticipadas es la condición de ese debate.

Quienes nos han seguido en el viaje hasta ahora seguramente ya habrán identificado parte de nuestras convicciones. En ocasiones, nuestra definición ha consistido en deslindarnos de ciertas corrientes intelectuales. En otras, nos hemos confrontado con posiciones diversas. Pero en uno y otro casos hemos argumentado cuidadosamente cada una de nuestras afirmaciones. En el primer número, por ejemplo, nos deslindamos de cualquier asociación con la moda posmoderna en cualquiera de sus vertientes. Sostuvimos entonces, entre otras muchas cosas, que la irracional y relativista “voluntad de vivir” posmoderna no puede hacerse cargo de la desmoralización persistente del proceso histórico. Desde la trinchera posmoderna, añadimos, no se puede resolver el problema ético ni reconocer en su justa dimensión el gran renacimiento de lo político que está teniendo lugar en las sociedades modernas a partir del resurgimiento de la sociedad civil.

El segundo número, por su parte, tomó al paso precisamente esta última idea. Nuestro objetivo aquí fue colocar la nueva cuestión social en su justa di-

mención como uno de los ejes que redefinen nuestro entendimiento de la política en la actualidad. Más específicamente, sostuvimos que el resurgimiento de la sociedad civil, si es entendido adecuadamente, nos enseña que la democracia es siempre un proceso inacabado, que la soberanía popular no puede ser congelada en el momento de su institucionalización jurídica o legislativa, y que la democracia adquiere su verdadera condición en la infraestructura de una esfera pública política en permanente transformación.

Por lo que respecta al tercer número, nuestra inquietud fue criticar el pensamiento neoconservador en algunos de sus principales exponentes. Para ello escogimos un tema sumamente polémico y actual: el conflicto de las civilizaciones. Nuestra posición aquí fue advertir las implicaciones exclusionistas y xenófobas que subyacen en algunos discursos para los que las líneas de separación entre civilizaciones serán las líneas de batalla en el futuro.

Finalmente, en el presente número quisimos dejar sentada nuestra posición teórica con respecto a la cuestión democrática. Todos los autores que participamos en esta entrega compartimos un conjunto de presupuestos que consideramos esenciales para aproximarnos a este tema. Así, por ejemplo, consideramos que la sociedad civil es el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones de igualdad y libertad, cuestionan y enfrentan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificación en ellos mismos. En segundo lugar, colocamos a la esfera pública política como el factor determinante de retroalimentación del proceso democrático y como la esencia de la política democrática, con lo que rechazamos cualquier concepción que reduzca la política al estrecho ámbito de las instituciones o del Estado. En tercer lugar, concebimos al poder político como un espacio “vacío”, materialmente de nadie y potencialmente de todos, y que sólo la sociedad civil puede ocupar simbólicamente desde sus propios imaginarios colectivos y a condición de su plena secularización. Finalmente, sostenemos que la sociedad civil es por definición autónoma y fuertemente diferenciada, por lo que la democracia se inventa permanentemente desde el conflicto y el debate público.

Estas son, pues, nuestras convicciones para esta entrega de *Metapolítica*. Como siempre, esperamos que nuestros lectores se aproximen a ellas con el mismo espíritu crítico que las anima.

César Cansino

TEORÍA Y METATEORÍA



EL RESURGIMIENTO DE LA TEORÍA POLÍTICA*

David Miller

Resumen

La teoría política ha florecido en los últimos veinte años aunque también se ha vuelto más fragmentada. El estudio crítico de los textos clásicos ha sido reemplazado por un enfoque más histórico, que busca ubicar los textos en sus propios contextos políticos. Un desarrollo reciente, la llamada historia conceptual, promete una relación más estrecha entre la teoría clásica y la contemporánea. El análisis conceptual ha dado lugar a la teoría política normativa, interesada en encontrar justificaciones fundamentadas para arreglos políticos determinados. La disputa principal en este terreno se ha dado entre individualistas, que buscan fundamentos universales en postulados tales como la naturaleza humana, y comunitaristas, que parten de personas e individuos insertos en relaciones y prácticas sociales contingentes. En el ámbito de la teoría política aplicada, la división principal se ha dado entre cuestiones de tipo institucional y el análisis de asuntos de políticas públicas, tales como la procuración del bienestar y la discriminación sexual y racial.

Afirmar que la teoría política ha experimentado un renacimiento en el pasado inmediato se ha convertido en un lugar común. Si comparamos las dos décadas de 1970-90 con las dos precedentes de 1950-70, ha habido una “ola ascendente” de interés en la materia así como de confianza en sus practicantes y cultivadores. Su importancia general en el interior de la comunidad de estudiosos de la política parece haberse incrementado. Tal importancia es difícil de cuantificar, pero un indicador podría ser la proporción de estudiantes graduados que desean realizar investigaciones sobre temas teóricos, los cuales (para hablar sólo de mi experiencia personal) han aumentado significativamente en el período mencionado. Muchas obras de teoría política fueron también producidas en ese tiempo, y algunas de ellas han alcanzado el estatus de clásicos. En Gran Bretaña se podrían citar “Two Concepts of Liberty” (1958), de Berlin; *The Concept of Law*

* Publicado originalmente en *Political Studies*, vol. 38, 1990, pp. 421-437. Traducción del inglés con autorización del autor de Alfredo Echegollen Guzmán.

(1961), de Hart; *Rationalism in Politics* (1962), de Oakeshott; y *Political Argument* (1965), de Barry. Fuera del ámbito británico habría que mencionar *The Human Condition* (1958), de Arendt; y *The Constitution of Liberty* (1960), de Hayek.¹ No obstante, cuando a aquellos que cultivaban el tema en ese tiempo se les pedía que dieran cuenta de lo que hacían, mostraban una mezcla de ansiedad y actitud defensiva: ansiedad de que las credenciales o méritos de la disciplina hubieran sido destruidas por el positivismo y sus secuelas; y una actitud defensiva ante el dominante crecimiento de la ciencia política empírica, especialmente en su versión conductista. El tono en que se expresaba lo anterior fue establecido por las sucesivas introducciones editoriales a la serie *Philosophy, Politics and Society*, por el artículo de Berlín titulado “Does Political Theory Still Exist?”, y por la introducción, un tanto lastimera, al libro *Man and Society* de Plamenatz.²

No estoy interesado en explicar aquí por qué la teoría política declinó en los años cincuenta y sesenta, ni por qué posteriormente revivió y floreció, a pesar de que no es difícil encontrar razones generales para ambos cambios de rumbo: en el caso del reavivamiento, se dio una combinación de un clima intelectual más propicio —en el cual la indagación teórica ya no era vista con enfado como contraria a los cánones de la investigación académica seria—, con un vivo surgimiento en el nivel de la contienda ideológica en las sociedades occidentales, cuya chispa se encendió con la emergencia de la Nueva Izquierda (*New Left*) y con las controversias en torno a la guerra de Vietnam.³ Me propongo más bien enfocar la forma en que la temática ha cambiado durante este período, con el objetivo de sugerir líneas de investigación fructíferas para el futuro. Porque ciertamente se han dado cambios en la forma en que se hace teoría política. En particular, han surgido muchas divisiones marcadas entre las diferentes áreas de la disciplina, de las cuales ha resultado que la mayor parte del trabajo teórico es realizado ahora en una u otra subdisciplina, y es cada vez más difícil para los practicantes moverse con confianza a través de las fronteras internas del campo.

Otra cuestión a indagar, es si es posible identificar enfoques o aportes específicamente británicos a la teoría política. Los teóricos británicos, en diversas formas, han jugado un papel importante en el reavivamiento mencionado, pero, salvo una importante excepción que mencionaré más adelante, no me parece claro que la filiación nacional haya tenido que ver con el tipo de contribución que ellos han hecho. Es mucho más fácil trazar una línea divisoria entre los países angloparlantes y, especialmente, Francia y Alemania, cuyas tradiciones intelectuales son muy diferentes y donde el grado de penetración por parte del mundo anglosajón ha sido bajo, hasta tiempos recientes. Hablar de teoría política “británica” significa en la práctica, teoría angloamericana (y también anglocanadiense, angloaustraliana, etcétera). Una forma sencilla de corroborar esto es observar las trayectorias académicas de las principales figuras, en las que se aprecia que pocos de ellos tienen raíces en un sólo país. Considérense, por ejemplo, a Rawls y a Sandel, residentes en Estados Unidos, pero que recibieron su preparación de posgrado en Oxford; migrantes como Popper y Hayek; “exportados” notables como MacIntyre, Barry y Ryan, que comenzaron a trabajar

en Gran Bretaña, pero emigraron a Norteamérica; “importados” por períodos largos como Cohen y Steiner, y otros por períodos cortos, como Charles Taylor; Dworkin, por más de veinte años y actualmente profesor de jurisprudencia en Oxford, pero siempre con al menos un pie en suelo americano. ¿Cuál de todos ellos, si acaso hay alguno, puede ser inscrito en alguna tradición británica, y dado el caso, sobre qué bases? ¿Hay algo en su trabajo teórico que le permita a uno decir sin titubeos que se trata de un producto británico?

Para hablar de la excepción importante que mencioné anteriormente, la obra de Oakeshott, y especialmente los ensayos que componen *Rationalism in Politics*, me parece que expresan una visión política peculiarmente británica (opuesta a la anglosajona). Digo “peculiarmente británica” porque la perspectiva de la política, como una actividad tradicional en la cual uno tiene que ser iniciado a través de algo parecido al aprendizaje, refleja muy claramente la visión de un *establishment* político como el que ha existido en Inglaterra (particularmente en el Partido Conservador anterior a Heath), en alguna medida sin paralelo en otros países angloparlantes. Fuera de ese contexto, la perspectiva de Oakeshott sobre la política tiene poco sentido. ¿Qué relevancia puede tener para una nación como Estados Unidos, cuya vida política se funda sobre una declaración de principios abstracta? Si bien Oakeshott ha sido una voz distintiva en el pensamiento político británico, no ha sido la voz dominante. No obstante que muchos teóricos activos han recibido sus enseñanzas, su influencia ha sido en general difusa. Me atrevería incluso a afirmar que, mientras más distinguido ha sido el discípulo, menos interés ha tenido en mantener la ortodoxia. No es posible, por lo tanto, identificar la teoría oakeshottiana como la auténtica tradición británica en teoría política, dado que aquella compite con otros modos de teorización y no ha alcanzado ningún tipo de posición hegemónica.

Se podría pensar que mi forma de plantear la cuestión ha sido muy reduccionista, y que lo distintivo de la teoría política británica no son los textos particulares que se han producido, ni los métodos usados, sino la forma en que son combinados los distintos elementos del tema (por ejemplo, en la enseñanza). Creo que en lo anterior hay algo de cierto. Comparada con la producción estadounidense, la teoría política británica ha evitado, en alguna medida, la fragmentación que mencionaba anteriormente; ha evitado también el enfeudamiento intelectual que frecuentemente ha desfigurado el pensamiento político norteamericano, particularmente en su respuesta a la obra de Leo Strauss y sus discípulos. Pero en vez de tratar de explicar por qué esto habría de ser así, quiero situar brevemente su contexto histórico, tanto el resurgimiento como la fragmentación del campo desde aproximadamente 1970.

Si retrocedemos unos diez años con respecto a esa fecha, encontraremos tres tipos principales de trabajo bajo el rubro de la teoría política. En primer lugar, había estudios críticos sobre los principales autores clásicos, cuyos argumentos eran expuestos, analizados y evaluados a la luz de los asuntos políticos del presente. ¿Elaboró Locke una buena explicación de nuestra obligación de obedecer la ley? ¿Puede la doctrina de la libertad de Mill decirnos qué hacer con res-

pecto a la pornografía? En *Man and Society*, Plamenatz despliega este tipo de abordaje con una maestría consumada. En segundo término, se desarrollaba el análisis conceptual enfocado en las principales categorías del pensamiento político, tales como “libertad”, “justicia” y “autoridad”. El propósito era distinguir los términos entre sí, explicar los distintos sentidos en que eran usados, y, en el proceso, aclarar la argumentación política. La mayor parte de este tipo de trabajos apareció en forma de artículos, ya que en general resultaba difícil prolongar el análisis a la escala de un libro.⁴ En tercer lugar, se elaboraba lo que podríamos llamar *teoría institucional* (o de las instituciones), esto es, una exploración de los argumentos justificatorios que operan en la base de las instituciones políticas actuales. Un buen ejemplo de lo que tengo en mente es el libro de A. H. Birch, *Representative and Responsible Government*, el cual articulaba claramente los argumentos usados para explicar y defender el sistema parlamentario.⁵ Estos tres tipos de teorización coexistían felizmente y, de hecho, se traslapaban. Si se estaba analizando a Locke, entonces de seguro era necesario distinguir los distintos sentidos de “consentimiento” (*consent*). Si se estaba explicando el significado de “representación”, entonces era natural discutir las ideas de Burke, y así sucesivamente. Así, no obstante que no era fácil apreciar si la teoría política como tal descansaba o no sobre bases intelectuales firmes, la disciplina no se encontraba dividida en enclaves separados.

Lo que ha ocurrido desde entonces, en términos generales, es que cada una de estas tres formas de teorización se ha transformado, pero en el proceso, se ha distanciado cada vez más de las otras. El estudio de los textos clásicos ha sido reemplazado por el análisis histórico del pensamiento político; el análisis conceptual por la filosofía política normativa; y la teoría institucional, en gran medida, por el análisis teórico de las políticas públicas (exploraré estas transformaciones en las siguientes secciones). Cada una de estas transformaciones es defendible en sus propios términos, pero el costo, como lo he indicado, es la fragmentación de la disciplina en compartimientos estancos, entre los cuales la comunicación ha sido muy restringida. Al examinar el resurgimiento de la teoría política estaré a la búsqueda de desarrollos que ofrezcan alguna esperanza de reintegración de la disciplina a través de sus compartimientos.

DE LOS TEXTOS CLÁSICOS A LA HISTORIA CONCEPTUAL

La transformación operada en el campo de la historia del pensamiento político es atribuible principalmente a varios autores de la llamada “Escuela de Cambridge”, especialmente Peter Laslett, Quentin Skinner, John Pocock y John Dunn. Podríamos tomar como *manifiesto* del grupo un ensayo temprano, y brillantemente iconoclasta de Skinner titulado “Meaning and Understanding in the History of Ideas”.⁶ La tesis clave que estos autores sostienen es que el significado de un texto del pasado —cuya determinación constituye los prolegómenos esenciales a todo análisis crítico— no puede ser establecido simplemente por medio de una lectura (o serie de lecturas) detallada que haga uso de parámetros moder-

nos de interpretación, ya que el significado portado por los términos clave, así como la lógica de los argumentos usados en el texto, dependerán, en cada caso, del medio intelectual en el que el texto fue producido. Por lo tanto, necesitamos comprender el contexto de ideas y argumentos en el interior del cual el texto fue escrito —lo que Pocock llamaría un “lenguaje” de pensamiento político, o Skinner una “ideología”⁷— para dar cuenta apropiadamente del sentido literal del texto mismo. Además, Skinner ha afirmado en particular que para comprender un texto debemos captar no solamente su significado, sino también las intenciones del autor al escribirlo. De nuevo, esto requiere que podamos identificar con alguna precisión el contexto político en el que el texto apareció originalmente: por ejemplo, las posturas que el mismo autor consideraba que habían de ser rechazadas o refutadas, o los lugares y suposiciones comunes sobre las que se apoyaba.

En principio no hay nada que impida que esta forma de interpretar los textos clásicos se combine con una apreciación crítica de los argumentos que contienen, pero en la práctica, ambas empresas tienden a mantenerse separadas. La razón que me parece fundamental para ello es que si un argumento parece ser *prima facie*, un mal argumento, existe una tendencia casi inevitable por parte del practicante del método cambridgeano a creer que no ha sido propiamente construido. Así, el efecto de la labor crítica ha de ser reiniciar la indagación histórica con el fin de encontrar una lectura alternativa que salve el argumento. En otras palabras, el enfoque histórico que he estado discutiendo opera con un principio de caridad interpretativa; asume que la lectura que mejor capta las intenciones de un autor será también la que le haga decir con un *buen* sentido lo que tiene que decir. No es entonces fácil combinar este método con el tipo de crítica vigorosa que se encuentra, por ejemplo, en *Man and Society* de Plamenatz. Así, el impacto general de la Escuela de Cambridge ha consistido en dotarnos de tratamientos de los textos clásicos mucho más sensitivos históricamente, pero al precio de divorciar en cierto grado la historia del pensamiento político del estilo moderno de la teoría política.

Existe también otra razón para este divorcio. El enfoque cambridgeano no dirige nuestra atención hacia textos aislados, sino hacia “ideologías” o “lenguajes”, hacia los términos de referencia y las convenciones argumentativas prevalentes en algún momento histórico determinado. Inevitablemente los textos que ahora vemos como clásicos se difuminan en el paisaje. Se pone mucha atención a obras menores de la época y los “clásicos” son analizados con la mira en establecer en qué aspectos fueron innovadores y en qué puntos siguen meramente las convenciones del momento. Una vez más, el efecto es el de desanimar una perspectiva de estos textos que los considere como estructuras argumentales sólidas que pueden tener relevancia actual. Mientras más cabalmente histórica es la investigación, más difícil resulta articularla con la teoría política contemporánea.⁸

Existe, no obstante, un desarrollo reciente que podría apuntar hacia la reunificación de las dos subdisciplinas. Se trata del intento de estudiar la historia conceptual de las categorías fundamentales del pensamiento político. Skinner

mismo, no obstante estar oficialmente comprometido con la opinión de que “no puede haber historias de los conceptos como tales; sólo se puede hacer la historia de sus usos en la argumentación”,⁹ ha contribuido con un amplio tratamiento del cambio conceptual en los casos de al menos dos ideas políticas prominentes: en un caso, logrando una deslumbrante reconstrucción del surgimiento de la idea moderna del Estado desde sus precursores medievales y renacentistas;¹⁰ en el otro, estableciendo una comparación entre el concepto de libertad negativa adoptado por autores de la tradición republicana como Maquiavelo, y la comprensión moderna de tal concepto.¹¹ Aún más, la influencia de Skinner puede ser detectada en los dos volúmenes dedicados a la historia conceptual ya publicados en lengua inglesa: *Transforming Political Discourse* y *Political Innovation and Conceptual Change*.¹²

¿Qué es entonces la historia conceptual como vía para comprender el desarrollo del pensamiento político? El supuesto subyacente a este enfoque es que para captar el sentido del carácter de un argumento o debate político en cualquier tiempo y lugar, tenemos que establecer primero qué recursos conceptuales eran asequibles para los participantes. Esto no puede consistir simplemente en descubrir qué términos eran usados en la disputa política, ya que las palabras cambian notoriamente su significado y puede ser seriamente engañoso atribuir a actores políticos del pasado los conceptos políticos que ahora transmitimos al usar ciertos términos, por ejemplo, atribuir a los hombres de 1688 *nuestro* concepto de revolución.¹³ Pero también nos puede extraviar el suponer que existe en todo momento un acopio fijo de recursos conceptuales, ya que los conceptos están destinados a ser objetos de disputas entre los partidarios de diferentes perspectivas políticas, y ofrecer una nueva y persuasiva definición de algún concepto establecido es frecuentemente una táctica eficaz en la controversia política. Esto, a su vez, apunta hacia dos focos posibles de interés en el estudio de la historia conceptual: ya sea que busquemos prioritariamente reconstruir el mapa conceptual existente en algún momento histórico, contrastando el conjunto de significados entonces disponibles para los actores políticos con los disponibles en otro tiempo anterior o posterior; o bien que nos enfoquemos en la forma en que los agentes en cuestión intentaron modificar ese mapa en función de sus necesidades argumentativas.¹⁴

¿Cómo podría la historia conceptual ayudar a reunir la historia del pensamiento político con la teoría política contemporánea? Creo que puede contribuir al menos en tres maneras. En primer término, la comprensión de la historia conceptual de las ideas usadas en el debate político contemporáneo nos ayudaría a reconocer que el actual mapa conceptual no es el único posible, que podría enfocarse la misma temática usando un marco de ideas diferente. Por supuesto, indicar esto no es aún mostrar cuál es el mejor mapa. El resultado de la indagación histórica bien puede consistir en convencernos de que en realidad contemplamos las cuestiones políticas con mejores anteojos que nuestros predecesores. Pero al menos habremos evitado la ingenuidad de pensar que nuestro esquema conceptual no requiere ser defendido; nos habremos vuelto

más auto-conscientes acerca de las ideas que sostenemos y de los supuestos que ellas incorporan.¹⁵

En segundo lugar, la historia conceptual puede ayudar a esclarecer el sentido de vocablos políticos que, teniendo un significado contemporáneo dominante o usual, aún conservan residuos de significados anteriores, que sutilmente colorean su uso en la contienda política. Percibir estos significados precedentes desplegados en su totalidad en una matriz conceptual puede alertarnos acerca de su complejidad. Por ejemplo, el concepto de ideología es ahora más frecuentemente usado (especialmente en escritos de ciencia política) como un término neutral que describe el sistema de creencias políticas de una persona o grupo. Sin embargo, retiene tintes de dos viejas connotaciones del concepto: ideología como creencia distorsionada (o “falsa conciencia”), e ideología como creencia guiada por el interés. El examen del contexto intelectual en el que el concepto de ideología tomó forma originalmente, puede alertarnos en cuanto a estos elementos que, como he sugerido, no han sido completamente eliminados del uso actual del término.

Finalmente, la historia conceptual puede ayudarnos simplemente a considerar más claramente rasgos específicos de nuestro propio entorno social y político, rasgos cuya misma familiaridad puede tornarlos difíciles de apreciar. Cuando trazamos las formas en que nuestro esquema conceptual difiere del que operaba en algún momento del pasado, seguramente debemos preguntarnos: ¿Por qué es que pensamos en forma tan distinta de estos predecesores nuestros —no meramente en el sentido de tener opiniones distintas, sino en cuanto a organizar nuestras percepciones de la vida política mediante un conjunto diferente de categorías? ¿Por qué, por ejemplo, mucho de nuestro pensamiento político está expresado en términos de derechos antagónicos? ¿O por qué nuestra idea de corrupción se ha vuelto tan estrecha en comparación con, digamos, la que prevalecía en el siglo XVIII?¹⁶ En este sentido, un marco conceptual apunta más allá de sí mismo hacia un conjunto de instituciones y prácticas que actualizan sus diversos componentes.

Entre los teóricos contemporáneos, tal vez sea Alasdair MacIntyre quien mejor ejemplifica el uso de la historia conceptual para iluminar el debate político actual. Como es bien conocido, la tesis de MacIntyre afirma en general que nuestro vocabulario moral es una herencia de un período en el que los diferentes tipos de prácticas sociales proveían criterios firmes para la aplicación consensada de los conceptos que constituían tal vocabulario. En la medida en que las prácticas se han ido erosionando o desapareciendo, los términos usados en la valoración moral flotan libres de sus anclajes descriptivos y se convierten en objetos de disputas interminables.¹⁷ Recientemente este autor ha aplicado el mismo tipo de análisis a la noción de justicia, en torno a la cual los desacuerdos entre teóricos como Rawls y Nozick son vistos como sintomáticos de una tradición liberal que carece de recursos para fundamentar racionalmente principios de justicia. En contraste, tradiciones intelectuales más antiguas —su análisis enfoca las tradiciones aristotélica, agustiniana y escocesa— sostuvieron visiones compartidas

de tal concepto.¹⁸ El análisis de MacIntyre es fundamentalmente diagnóstico, antes que prescriptivo. El tiene muy poco qué decirnos acerca de cómo podríamos construir una noción viable de justicia en las circunstancias modernas. Por tanto, su trabajo hasta ahora no incorpora completamente esa fusión positiva de historia conceptual y teoría contemporánea por la que he abogado. No obstante, su reconstrucción del pasado de nuestros conceptos políticos es sumamente sugerente, y no tiene porque implicar el escepticismo del propio MacIntyre en cuanto a las posibilidades de un debate político racional en una cultura liberal.

LA TEORÍA POLÍTICA NORMATIVA: INDIVIDUALISMO VS. COMUNITARISMO

La segunda transformación que quiero pormenorizar consiste en la mutación del análisis conceptual en teoría política normativa, esto es, en intentos de establecer un conjunto de principios, de algún modo fundamentados, y con implicaciones prácticas para la constitución del Estado y la sociedad. Esto significa, por supuesto, un retorno a la tarea tradicional de la teoría política. En comparación con esa tradición, las principales diferencias han consistido en una mayor autoconciencia acerca del método y, especialmente, en cuanto al problema de encontrar alguna base objetivamente racional para los principios que se proponen, así como una mayor renuencia para conectar la teoría que está siendo construida con las cuestiones prácticas que surgen de la vida política misma. Sin duda alguna, el motivo original para desarrollar una filosofía política es siempre algún interés práctico u otro, pero es característico de la filosofía política reciente su preferencia a mantenerse en un alto nivel de abstracción, siendo la teoría aplicada (que se analizará en la sección siguiente) edificada como una empresa aparte.

El parteaguas en el desarrollo de la teoría política normativa ha sido, sin duda, la publicación de *A Theory of Justice*, de John Rawls, cuya primera edición data de 1971, y que ha tenido una enorme influencia tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica.¹⁹ Muchos de los textos principales producidos en los años que siguieron —por ejemplo *Anarchy, State and Utopia* de Nozick; *Social Justice in the Liberal State*, de Ackerman, y *Spheres of Justice*, de Walzer— se aprecian mejor si son vistos como intentos de desarrollar alternativas sistemáticas a la teoría de Rawls.²⁰ El término “sistemáticas” es importante aquí. Al respecto, Brian Barry ha comentado que la importancia histórica de Rawls radica menos en el contenido de lo que ha dicho, o en su brillante argumentación, que en el hecho de que ha sido capaz de sustentar una pieza articulada de razonamiento normativo a lo largo de más de 600 páginas.²¹ En lugar de incursiones en la semántica de una cantidad de conceptos políticos, los lectores de Rawls presenciaban la construcción de un argumento a partir de unas cuantas premisas básicas, así como su ramificación de una manera que permitía iluminar un amplio rango de tópicos de filosofía política.

Al trazar el desarrollo de la filosofía política normativa desde Rawls, utilizaré la distinción familiar entre teorías de corte *individualista*, que intentan la formulación de principios políticos partiendo de una especificación abstracta de

los individuos, de sus intereses y aspiraciones morales; y teorías de tipo *comunitarista*, que parten de personas previamente inmersas en relaciones sociales —prácticas, comunidades, etcétera— e interpretan los ideales políticos fundándose en una comprensión de tales relaciones.²² La parcelación metodológica entre estas dos posiciones me parece a mí la fuente más importante de desacuerdo al interior del campo de la teoría normativa.

Si aplicamos esta distinción a Rawls, es interesante observar que hay elementos de ambos enfoques en su trabajo. Por un lado, él afirma que los principios de justicia deben ser concebidos como principios que los individuos racionales elegirían detrás de un “velo de ignorancia”, que les impide conocer sus características personales, tales como posición social y otras similares. Por otra parte, este autor argumenta que un concepto aceptable de la justicia debe ser capaz de servir como una concepción “pública” que rija en una “sociedad bien ordenada”; esto es, una en la que cada miembro puede justificar ante cualquiera su participación en los recursos aun cuando el monto de la participación sea completamente conocido. Sin embargo, hay pocas dudas de que en *A Theory of Justice* el elemento predominante es el primero; esta es la forma en que Rawls ha sido leído por la mayor parte de sus comentaristas y críticos. En particular, se concentró la atención en la forma en que usa el dispositivo de la elección racional bajo incertidumbre para justificar el principio de diferencia (los recursos económicos han de ser distribuidos de tal modo que se maximice la participación de los miembros menos favorecidos de la sociedad). En esta tesitura, hay dos problemas centrales en la teoría rawlsiana. Uno es inherente a la explicación en términos de elección racional, e incide en la cuestión de si Rawls puede establecer los principios que desea sin “fijar” arbitrariamente la posición original con el fin de lograr lo que persigue (la crítica principal destaca que una lectura natural de la posición original conduce al utilitarismo, no a los dos principios de Rawls). El otro problema es si de los principios elegidos de esta manera puede esperarse razonablemente que funcionen como una concepción pública de la justicia. Si yo ahora tengo que darte buenas razones que justifiquen un arreglo distributivo del cual obtengo mayores beneficios que tú, ¿sería suficiente decir que ambos lo habríamos elegido detrás de un velo de ignorancia?

Enfrentado con estas dificultades, había dos posibles vías de escape. Una de ellas, muy seguida por el propio Rawls en sus escritos posteriores (especialmente después de 1980), ha sido moverse en dirección al comunitarismo.²³ Esto entrañaba disminuir la importancia y significación de la posición original y de la metodología de la elección racional, enfatizando en su lugar el papel de la justicia como la base para el acuerdo público entre individuos pertenecientes a una sociedad de cierto tipo. Esto, a su vez, le permitió a Rawls apelar a un “concepto de persona” más específico, en lugar de la abstracta noción de intereses esenciales que todos los individuos deben compartir, como un medio para derivar sus principios de justicia; asimismo, le facilitó el recurso a las creencias compartidas en una “democracia constitucional moderna” como piedra de toque para los principios derivados. Al mismo tiempo, por supuesto, esto le dejó expuesto al

cargo de parroquialismo, de vestir con un atuendo teórico lo que no eran sino los prejuicios locales del liberalismo norteamericano.

La alternativa era una aplicación más rigurosa del método individualista. Esta fue la vía elegida por aquellos que intentaban desarrollar la teoría política normativa sobre la base de la teoría de la elección racional (incluida la teoría de juegos). Los individuos con sus deseos y metas se consideraban como algo dado, y el propósito era descubrir qué principios políticos elegirían (bajo condiciones adecuadas y específicas) para ser implementados.²⁴ Ha habido, por supuesto, una formidable cantidad de trabajos dedicados a elaborar la teoría de la elección racional en sí misma, pero por razones de espacio sólo consideraré aquí su uso en el desarrollo de la filosofía política normativa.²⁵

Me concentraré en la llamada teoría de la elección pública, también equivocadamente llamada “teoría económica de la política”.²⁶ Lo distintivo de este enfoque es que concibe a todos los actores políticos —votantes, grupos de presión, políticos, burócratas— como movidos por intereses privados. El comportamiento político es la procuración racional de estos intereses. La invocación de metas públicas, principios u otro elemento parecido, han de ser apreciados cínicamente como intentos de movilizar apoyo para políticas que son preferidas por otras razones. El objetivo de la teoría es establecer los resultados que se obtendrían al “dejar libres” (*let loose*) a tales actores en diferentes arreglos institucionales; en particular, determinar si es que existe algún arreglo que vincule eficazmente los intereses privados con los públicos, como se supone que lo hace el mercado en el caso de la actividad económica.

La desembocadura de esta línea de indagación es probablemente alguna forma de constitucionalismo. Una constitución puede ser contemplada como una forma de autorrestricción que los individuos se imponen a sí mismos con el fin de promover sus intereses de largo plazo más bien que sus beneficios de corto plazo. En otras palabras, podemos concebir a tales individuos pactando para vivir bajo ciertas reglas que, como ellos saben, les restringirán en ciertos aspectos pero que, dado el supuesto de reconocimiento universal o cuasi universal hacia ellas, los actores las considerarán finalmente deseables. Así, yo puedo estar dispuesto a renunciar a la supresión de alguna religión que particularmente detesto, a fin de salvaguardar la religión a la que me adhiero, y entonces apoyar la cláusula de libertad religiosa del contrato constitucional.

Si este enfoque ha de resultar en prescripciones concretas para el orden político, necesitamos ser capaces de identificar los intereses (políticamente relevantes) de los individuos, así como establecer una línea de base o “estado de naturaleza” en oposición al cual las propuestas constitucionales sean juzgadas. No podemos especificar con respecto a qué se pondrán de acuerdo los agentes racionales mientras no sepamos lo que podría suceder en caso de una ausencia total de acuerdo. Esta segunda condición ha demostrado ser particularmente controversial. Se podría dividir a *grosso modo* a los teóricos de la elección pública contemporáneos en hobbesianos y lockeanos. Entre los hobbesianos destaca James Buchanan, quien parte de una “distribución natural” de recursos resul-

tante de una situación de “libertad para todos” (*free-for-all*) entre los individuos interesados y en ausencia de restricciones sociales.²⁷ Esto implicaría ataques agresivos de una persona contra otra. Los lockeanos incluyen a Robert Nozick y a David Gauthier (aunque ninguno de ellos es un cabal teórico de la elección pública en el sentido mencionado²⁸). Aquí la línea de base es una condición en la que los derechos personales y de propiedad son establecidos y protegidos. Sin embargo, es posible lograr mejoras de las que todos obtengan beneficios, y esto proporciona la justificación para un gobierno (limitado). El énfasis en el requisito de unanimidad es aquí trascendental. Es propio del enfoque de la elección pública, cuando se usa como vehículo de la teoría normativa, afirmar que una constitución válida debe ser una capaz de suscitar el consentimiento de todos, partiendo de la línea de base apropiada. Los teóricos de esta perspectiva son escépticos con respecto a la toma de decisiones por mayoría, excepto en los casos en que se pueda demostrar que, por cuestiones específicas, sería razonable para cada individuo atenerse al resultado de una decisión mayoritaria.

Si comparamos ambas tendencias, podemos notar que los hobbesianos gozan de la ventaja de una consistencia cruel e insensible. El propio interés establece la línea de base y los términos del contrato constitucional que nos lleva más allá del estado de naturaleza. Por otra parte, es difícil apreciar qué fuerza prescriptiva cabría en la observación de que estos son los arreglos políticos que emergerían de tal proceso. ¿Por qué habrían de ser convenientes para nosotros? El teórico de la elección pública podría responder que, en virtud de que la vida política está dictada por el afán de satisfacer los intereses individuales, lo relevante no es identificar alguna estructura que parezca idealmente “buena” o “justa”, sino aquella que canalice eficientemente aquél afán —que conduzca a la sociedad fuera de la “frontera de Pareto”, para usar la jerga acostumbrada. Las constituciones “ideales” simplemente serán subvertidas. Aparte de las dificultades básicas ya discutidas, se presenta el siguiente problema. Supongamos que no habitamos en un orden social unánimemente preferido a la línea de base correspondiente (supóngase, por ejemplo, que nuestro sistema involucra la transferencia unilateral de bienes de un grupo a otro). ¿Qué razón tendría el grupo beneficiario para cambiar a un orden social regido por el pacto constitucional? El recurso al interés propio es claramente infructuoso, pero, ¿qué tan consistentemente se podría apelar a la ética en este contexto?

Los lockeanos parten de una línea de base que ya contiene de por sí tal referente ético, y aspira a ser perfeccionado en forma unánime. La dificultad radica aquí en aclarar por qué si las consideraciones éticas están incorporadas en la línea de base, entonces no pueden ser usadas en la construcción del pacto constitucional. Por ejemplo, y para citar un argumento frecuentemente usado contra Nozick, si los derechos a la vida y la libertad son tan importantes que el estado de naturaleza se funda en su inviolabilidad, ¿por qué no se ha de permitir al Estado que redistribuya los recursos cuando se hace necesario proteger esos mismos derechos, digamos, alimentando a los hambrientos? Si los individuos en el estado de naturaleza están constreñidos por un sentido de la justicia, ¿por

qué no se habría de permitir a este mismo sentido influir en sus deliberaciones en el marco constitucional? (como hemos visto,²⁹ Nozick mismo invoca este tipo de consideraciones al explicar el surgimiento del Estado). En el caso de Gauthier, la dificultad consiste en ver por qué el tipo de solución negociada que él favorece (en la cual cada individuo obtiene siempre la misma diferencia proporcional entre lo que lograría en ausencia total de cooperación y el resultado más favorable que posiblemente obtendría *con* la cooperación de los otros) habría de ser obtenido por negociadores individuales egoístas.³⁰ Al parecer, Gauthier debe apoyarse tácitamente en un sentido intuitivo de la justicia para arribar a su solución negociada.

A partir de las críticas señaladas, paso ahora a considerar en forma más general el enfoque individualista de la teoría política. Todas las teorías que hemos estado considerando intentan generar conclusiones de tipo normativo preguntándose qué elecciones harán los agentes racionales con preferencias dadas, en circunstancias apropiadamente especificadas. Este enfoque ha sido objeto de diversas críticas expresadas por aquellos a quienes he identificado como comunitaristas. Tal vez la menos severa de ellas, es la observación de que en la práctica, los individuos no se conforman a los cánones de racionalidad que los teóricos de la elección racional postulan.³¹ Esto no parece ser amenazante porque la situación de elección es declaradamente una idealización: una vez demostrado que individuos de carne y hueso pueden *reconocer* que el modelo especifica lo que ellos elegirían si fuesen completamente racionales, no parece relevante (desde un punto de vista normativo) que estos individuos se comporten en la práctica menos racionalmente de lo que el modelo presupone.³²

Pero otras dos críticas calan más hondo. Una de ellas indica que la misma idea de individuos ejecutando elecciones racionales presupone un contexto social y cultural al interior del cual se puede desarrollar la capacidad de elegir. Sería entonces paradójico, que del enfoque individualista resultara un conjunto de recomendaciones cuya consecuencia fuera que la gente por lo general fracasa en desarrollar tal capacidad. En otros términos, si una teoría pretende derivar todo de la elección individual, entonces algo que no puede ser objeto de elección es el conjunto de condiciones bajo las cuales la elección misma es posible. En esta tesitura, teóricos como Charles Taylor y Joseph Raz han sostenido que un orden político que aspire a proteger la capacidad de los individuos para elegir autónomamente, debe estar preparado para destinar recursos a asegurar la disponibilidad de una amplia gama de opciones culturales.³³ Si estos argumentos son válidos, entonces una teoría individualista que negara esta conclusión, sería, en un sentido importante, auto-refutable.

Una segunda crítica concierne a los cambios en las preferencias individuales. La teoría estandard de la elección racional supone intereses y preferencias fijas. No es difícil visualizar una teoría ampliada que pueda dar cuenta de ciertos tipos de cambio —tales como las preferencias que varían de acuerdo con el conjunto de posibilidades que se creen factibles— y el trabajo más importante en esta línea ha sido desarrollado por Jon Elster.³⁴ Lo que es mucho más proble-

mático es la existencia de efectos de retroalimentación entre instituciones y preferencias, de tal manera que el conjunto vigente de instituciones opera en el tiempo moldeando las creencias y deseos de los miembros de la sociedad. Y esto implicaría que no existe una solución “racional” única al problema de la elección institucional. El enfoque comunitarista, que enfatiza la formación social de las creencias y preferencias de los individuos, insiste en esta crítica.

No obstante que estos cuestionamientos hacia la teoría política individualista son poderosos, sería un gran error, en mi opinión, descartar en su totalidad el aparato de esa teoría, en particular, las potentes herramientas intelectuales de la teoría de la elección racional y la teoría de juegos. Lo que debe ser descartado es la creencia de que el trabajo teórico puede ser llevado a cabo en su totalidad por tales herramientas. El enfoque comunitarista nos ofrece una comprensión más acabada de cómo son conformadas las metas de los individuos, sus motivaciones éticas, y demás elementos similares. Aún así, uno puede aspirar a modelar las interacciones de los individuos usando el enfoque de la elección racional, y esto puede ser genuinamente esclarecedor en la medida en que tales interacciones revistan algún grado de complejidad.³⁵

Si enfocamos de nuevo la teoría política comunitarista, lo que sorprende es su fracaso en compaginar su potente crítica al individualismo con una propuesta teórica constructiva propia. En las obras de Taylor y Sandel, por ejemplo, prevalece en gran medida la crítica. Cuando asoman prescripciones positivas, no difieren notablemente de las conclusiones liberales típicas de la teoría individualista (he destacado anteriormente una limitación similar en el caso de MacIntyre).³⁶ La excepción más importante en este respecto es la obra de Michael Walzer sobre la justicia, en la que intenta desarrollar una teoría concreta y explícita de la misma sobre la base de las concepciones sociales incorporadas en las sociedades liberales.³⁷

La afirmación central de Walzer es que tales sociedades contienen un número separado de “esferas”, al interior de las cuales los bienes son distribuidos conforme a distintos criterios. Así, el bienestar ha de ser distribuido con base en las necesidades, el trabajo, con base en la igualdad de oportunidades, y así sucesivamente (Walzer sostiene además que la significación social de cada bien determina su respectivo principio distributivo, pero esto es polémico, y no es esencial para el argumento). Donde la separación entre las esferas se puede mantener exitosamente, una sociedad puede lograr un cierto tipo de igualdad generalizada, a la que Walzer identifica con la ausencia de dominación. Él explica su idea de la siguiente manera:

...la igualdad compleja (*complex equality*) significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o con respecto a algún bien social puede ser alienado por su posición en alguna otra esfera, con respecto a algún otro bien. Así, el ciudadano *X* puede ser elegido en vez del ciudadano *Y* para el oficio político, y entonces los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no serán desiguales en general en la medida en que el oficio de *X* no le coloca en ventaja sobre *Y* en cualquier otra esfera —mejores servicios médicos, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales, etcétera.³⁸

En mi opinión, el libro de Walzer no tiene paralelo como intento de trazar los contornos de nuestro pensamiento sobre la justicia, además de que es esclarecedor en cuanto a las disputas que emergen en el debate político, ya que estas pueden considerarse como disputas en torno a esferas en que ha de ser asignado un bien particular (¿pertenece los servicios médicos a la esfera del bienestar o a la del libre intercambio?). La principal crítica dirigida a Walzer ha sido que no puede distanciarse críticamente del conjunto de concepciones pre-valetientes en el tipo de sociedad que está considerando. Ante esto, se puede responder que el enfoque walzeriano de la justicia posee claramente una fuerza crítica, toda vez que la práctica social se aparta de la comprensión usual de los bienes y su distribución. Aún más, cuando hay disputas al interior de la cultura sobre el significado de un bien particular, o tal vez acerca de donde exactamente debería trazarse la frontera entre dos esferas, un walzeriano podría ofrecer una solución argumentando por analogía, etcétera. *Spheres of Justice* es, de hecho, un texto radical en muchos aspectos, que recomienda la adopción de prácticas (en cuanto a salud pública, o al control industrial por los trabajadores) que van muy adelante con respecto a la usual práctica en Norteamérica. Walzer afirmaría que ese es justamente lo que se requiere de la mejor interpretación del concepto de justicia de sus compatriotas.

El cargo de “ausencia de distancia crítica” tendría más peso en caso de que algún miembro del campo individualista hubiese conseguido una perspectiva teórica sobre la justicia que demostrara estar basada en fundamentos puramente racionales. Creo que Rawls es quien se ha acercado más a esto, y por ello es interesante que ahora Rawls se incline por elaborar una teoría menos ambiciosa. Mi conclusión a este respecto es que Rawls y Walzer constituyen hoy en día las mejores opciones en el ámbito de la teoría política normativa, y que la distancia entre ellos se estrecha con el paso del tiempo.

NUEVOS ENFOQUES EN LA TEORÍA POLÍTICA APLICADA

Finalmente, quiero abordar brevemente el crecimiento de la teoría política aplicada, especialmente en su forma de análisis teórico de las políticas públicas. Esta es un área en la que la contribución británica ha sido más importante, creo, que en el desarrollo de la teoría pura. Por naturaleza, este campo tiende menos a generar obras autónomas sobresalientes, y se desarrolla más bien a través de la continua acumulación de estudios de caso. No hay aquí ningún equivalente de Rawls que mencionar, sino una gama de libros y artículos significativos.

La intuición simple que define este campo consiste en que las elecciones entre políticas del tipo de las que se instrumentan rutinariamente en la vida política, corresponden a diferentes posiciones teóricas —a diferentes valores fundamentales, o al menos a diferentes interpretaciones de tales valores. La conexión entre ambas se puede realizar en dos formas. Una de ellas es comenzar con una teoría política ya desarrollada, para desplegar entonces sus implicaciones para alguna región de las políticas públicas. El ejemplo obvio aquí, consta

de los intentos que ha habido de aplicar la teoría de Rawls a cuestiones relativas a las políticas: por ejemplo, la obra de Beitz sobre la distribución internacional de recursos, o la de Daniels sobre la prestación de servicios médicos.³⁹ En forma alternativa, se podría comenzar con una institución social en torno a la cual hay debate y remontarse hacia la posición teórica que la justifique como tal, o a una forma particular de ella.

Un caso a propósito es el Estado de bienestar, particularmente en la forma en que emergió en las democracias liberales de la postguerra. No creo que sea una exageración afirmar que la aplicación de la teoría política a las diversas políticas y programas que constituyeron el Estado de bienestar ha revolucionado el otrora aburrido campo de la administración social. Permítaseme citar algunos ejemplos. Una cuestión fundamental ha sido la tesis de que el Estado de bienestar es igualitario en sus efectos. Hay una bien consolidada tradición de investigación empírica sobre los efectos redistributivos de diversas políticas de bienestar. La teoría política ha aportado precisión a esta discusión indagando en torno al tipo o tipos de igualdad que tales políticas podrían promover. Así, Le Grand distingue cinco medidas posibles de igualdad en las políticas sociales: igualdad en el gasto público; igualdad en cuanto al ingreso final; igualdad en el uso; igualdad de costos e igualdad en resultados.⁴⁰ Por su parte, Weale utiliza una distinción más simple entre igualdad procedimental (tratamiento igual de casos iguales) e igualdad en los resultados (que se traducen en igualdad de bienestar) en su análisis de distintos marcos institucionales posibles para la procuración del bienestar.⁴¹ Otro tipo de abordaje ha consistido en desarrollar una teoría del Estado de bienestar sobre fundamentos políticos explícitamente liberales. El libro más reciente de Weale toma como su punto de partida el compromiso liberal con la autonomía personal, e intenta dar cuenta de la política social en términos contractuales (presentando una política social justificable como aquella que pueda suscitar el acuerdo de toda la gente razonable, suponiendo que previamente saben cómo les afectará personalmente la implementación de tal política).⁴² A su vez, el tratamiento de Goodin incide en el papel del Estado de bienestar de proteger a los grupos subalternos de la explotación: las instituciones de bienestar crean las condiciones bajo las cuales la gente puede involucrarse en el mercado y en otras transacciones, sin tener que verse obligados a aceptar condiciones desventajosas.⁴³ Una teoría del bienestar con orientaciones más bien socialdemócratas la encontramos en la obra de Plant, Lesser y Taylor-Gooby.⁴⁴ La tesis básica aquí es que la procuración del bienestar es una obligación social correspondiente a los derechos individuales al bienestar, los cuales se basan en una visión de las necesidades humanas universales que derivan de las condiciones de la acción humana.

Otro ejemplo de aplicación de la teoría política a la justificación de una institución social de primer orden, lo tenemos en los debates recientes sobre el mercado. Hasta muy recientemente, este territorio había sido dejado en manos de economistas, quienes habían tendido a enfocar la economía de mercado con

una sola idea en mente, a saber, cuándo y dónde los mercados serían eficientes en el sentido técnico; esto es, mercados que se aproximarán al equilibrio competitivo (paretiano) óptimo. Pero a pesar de que esta cuestión sigue siendo relevante, los trabajos recientes conceptualizan los mercados en términos más amplios, por ejemplo, a la luz de los ideales de libertad personal, o de la justicia distributiva. Muchos de los aportes en este renglón han provenído de teóricos “libertarios” (*libertarian*) deseosos de exponer las virtudes del capitalismo desenfrenado,⁴⁵ pero también se han explorado las condiciones bajo las que una economía de mercado podría lograr resultados igualitarios,⁴⁶ y más generalmente las relaciones entre mercados e ideales socialistas.⁴⁷ Un corolario al respecto es que ahora estamos menos inclinados a hablar de “economía de mercado” como un fenómeno fijo y unitario, y más bien a concebir una gama de formas posibles de ordenar los mercados económicos, entre los cuales la elección dependerá de las creencias normativas y empíricas que configuran nuestra teoría política.

Un tercer foco de interés en este campo ha sido la cuestión de la igualdad sexual y racial, particularmente el problema del trato discriminatorio tanto en sus formas “standard” como en las “inversas” o positivas del mismo.⁴⁸ Esta cuestión ha sido atacada desde varios puntos de partida. Uno de ellos es la noción de los derechos: ¿tienen los individuos derechos que son violados si los empleos y otras posiciones de privilegio se asignan en forma discriminatoria? Si esto es así, ¿qué formas específicas de discriminación han de ser excluidas? Otro punto de partida es el de la justicia distributiva, y en especial la creencia de que una persona mejor calificada para una posición para la que hay varios aspirantes merece ocuparla. Finalmente, está la cuestión de la compensación por injusticias pasadas. ¿Tienen las mujeres y las minorías raciales reclamos legítimos de compensación por el trato injusto que han recibido en el pasado, y en su caso, qué forma debería tomar esta compensación? ¿Debe ésta estar orientada hacia grupos enteros o hacia individuos? ¿Es la discriminación positiva en la asignación de empleos una forma apropiada de compensación? Encontramos aquí a la teoría política abordando una de las cuestiones más polémicas de la agenda política actual y, si bien no resolviéndola, al menos poniendo sobre la mesa los principios fundamentales que están en juego.

El asunto de las relaciones apropiadas entre razas y sexos va más allá de la cuestión de la discriminación. En el caso racial, nos lleva a la cuestión de la tolerancia, de cómo es que diferentes grupos étnicos y religiosos pueden coexistir en un marco pluralista. Aquí se impone una referencia a la impresionante serie de volúmenes surgidos del “Morrel Toleration Studies Unit” de la Universidad de York.⁴⁹ Se trata de un caso inusual, en el contexto británico, de un grupo de trabajo teórico que ha trabajado consistentemente en un tema por varios años, con posibilidades de proveer un modelo para el futuro del trabajo teórico hecho en colaboración.

El tema de la igualdad sexual hace surgir el más amplio tópico de la teoría política feminista. Muy buena parte del trabajo en este rubro no pertenece al

área de la teoría política aplicada orientada a las políticas que he estado considerando, sino que consiste más bien en el debate sobre el mejor marco conceptual para describir y explicar la posición (subordinada) de la mujer.⁵⁰ Sin embargo, también hay trabajos que retoman argumentos teóricos provenientes del ámbito de la filosofía política normativa y los aplican a cuestiones concernientes a las mujeres. Un caso lo constituye la aplicación de la teoría de los derechos personales a la cuestión del aborto y los cuestionamientos que suscita en torno a las respectivas demandas de la madre y el feto.⁵¹ La cuestión sobre justicia y género se examina más ampliamente en un trabajo reciente de Susan Moller Okin, que enfoca especialmente los asuntos del poder y la división del trabajo en la familia, y argumenta en favor de una distribución equitativa de trabajo y responsabilidades entre hombre y mujer, tanto dentro como fuera del hogar.⁵² El rasgo destacable de este trabajo es que reintegra el pensamiento político feminista a la corriente principal del tema, haciendo uso de técnicas analíticas de la teoría normativa contemporánea, pero ampliando su alcance para abordar cuestiones que tradicionalmente se consideraban fuera del ámbito del pensamiento político.⁵³

Habría sin duda muchas otras cuestiones que ilustrarían la vitalidad de la teoría política aplicada en el pasado inmediato. ¿Existen tendencias detectables que pudieran apuntar hacia un desarrollo futuro de esta rama del campo? Parece una apuesta segura afirmar que pronto veremos una cantidad de libros y artículos sobre la teoría política del medio ambiente y, una continuación del trabajo que ya ha sido abordado sobre el asunto conexo de nuestras obligaciones con las generaciones futuras, particularmente respecto de los recursos naturales no-renovables. También se puede dar un interés renovado en las instituciones y su justificación, paralelo al resurgimiento del institucionalismo. Ya he destacado anteriormente que un aspecto fundamental del resurgimiento de la teoría política ha sido el abandono del viejo estilo de la teoría institucional en favor de la evaluación de las políticas públicas desde el punto de vista de teorías sobre la justicia y otros rubros. El péndulo puede ahora comenzar a retornar a partir del reconocimiento de que tanto los procedimientos como los resultados importan cuando los procesos políticos son abordados en términos normativos. Lo que podemos esperar es el surgimiento de una forma de teoría institucional más analítica, parcialmente sustentada en técnicas del enfoque de la elección racional. En particular, parece haber un interés renovado en la teoría constitucional, del tipo prefigurado en el volumen reciente editado por Elster y Slagstad.⁵⁴ Los teóricos políticos británicos no han hecho aún muchas contribuciones en esta área, pero estamos en un tiempo clave en el que el gran interés público en cuestiones constitucionales no tiene precedente. Esto parece ser un prometedor punto de desarrollo para el futuro.

NOTAS

¹ I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", reimpresso en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1975 (traducción castellana: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid,

Alianza, 1988); H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961; M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London, Methuen, 1962; B. Barry, *Political Argument*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965; H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (traducción castellana: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993); F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960.

² I. Berlin, “Does Political Theory Still Exist?”, en P. Laslett y W. G. Ruciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1962 (traducción castellana: “¿Existe aún la teoría política?”, en I. Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1983, pp. 237-280); J. Plamenatz, *Man and Society*, Londres, Longman, 1963.

³ Después de escribir el presente artículo me encontré con un diagnóstico más o menos similar en J. Horton, “Weight or Lightness? Political Philosophy and its Prospects”, en A. Leftwich (ed.), *New Developments in Political Science*, Aldershot, Edward Elgar, 1990.

⁴ La aproximación más cercana a un texto definitivo fue T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1953.

⁵ A. H. Birch, *Representative and Responsible Government*, Londres, George Allen 1964.

⁶ Ahora disponible y reimpresso junto con otros ensayos de Skinner y algunos comentaristas en J. Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

⁷ Véase J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, cap. 1; Q. Skinner, “Prefacio” en *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. I (hay traducción castellana: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., México, FCE, 1985 y 1986).

⁸ Tal vez debería recalcar que no encuentro nada en la metodología de Skinner y otros miembros de la Escuela de Cambridge que prohíba el abordaje crítico de los textos “clásicos”. Su propósito es simplemente dar una explicación de lo que constituye la comprensión histórica de tales textos. Sin embargo, por las razones que he dado, ambas tareas no son fácilmente combinables en la práctica.

⁹ Q. Skinner, “A Reply to my Critics”, en J. Tully (ed.), *Meaning and Context, op. cit.*, p. 283.

¹⁰ Q. Skinner, “The State”, en T. Ball, J. Farr, y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

¹¹ Q. Skinner, “The Idea of Negative Liberty”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (traducción castellana: *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990); “The Paradoxes of Political Liberty”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, Salt Lake City, University of Utah Press/Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

¹² T. Ball, *Transforming Political Discourse*, Oxford, Basil Blackwell, 1988; T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change, op. cit.*

¹³ Véase J. Dunn, “Revolution”, en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson, *Political Innovation..., op. cit.* [El autor se refiere aquí a la llamada “Revolución gloriosa”, encabezada en la Inglaterra del siglo XVII por Guillermo de Orange. Nota del traductor].

¹⁴ Los dos volúmenes a los que me he referido anteriormente (ver nota 12, *supra.*) adoptan en su totalidad este último énfasis. Véanse en particular los ensayos metodológicos

de Terence Ball y James Farr. La historia conceptual se convierte así en el estudio de la reconfiguración (deliberada o accidental) de las fronteras conceptuales llevada a cabo por los actores que buscan articular nuevos puntos de partida para la acción política. En contraste, las investigaciones más sistemáticas en este campo llevadas a cabo por los estudiosos alemanes que contribuyen a la obra en varios volúmenes *Geschichtliche Grundbegriffe*, editada por O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, están más bien abocadas a “mapear” el curso del cambio conceptual en el tiempo, con énfasis particular en el impacto de la transición a la sociedad industrial moderna sobre el vocabulario social y político. Este enfoque pone a la historia conceptual en una más estrecha relación con la historia social, sin por ello —como lo ha enfatizado Koselleck— reducir alguna de ellas a la otra. La obra *Geschichtliche Grundbegriffe* no ha sido aún traducida al inglés [ni al español, n. del tr.], pero un libro de ensayos de Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (traducción al español: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993) contiene una discusión de la metodología empleada y da breves ilustraciones de este estilo de historia conceptual. La significación de esta empresa para el pensamiento político ha sido discutido en una serie de artículos por Melvin Richter: “Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory”, *Political Theory*, vol. 14, 1986, pp. 604-637; “*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, 1987, pp. 247-263; y “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, vol. 29, 1990, pp. 38-70). [Existe además otro importante libro de Koselleck traducido al inglés: *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988, en el que el autor realiza un análisis detallado del *status* cambiante de la noción y la práctica de la autoridad política en la era Absolutista y en la Ilustración. Nota del traductor].

¹⁵ Por ejemplo, he argumentado en otra parte que las teorías de la justicia “de propietario” [*proprietary theories of justice*], como la de Robert Nozick, hacen un uso acrítico de la noción liberal de propiedad al defender los derechos relativos; uno puede sacar a la luz los supuestos ocultos involucrados aquí contrastando la noción liberal con ideas más antiguas sobre la asignación de bienes a las personas. Así, una actitud vigilante hacia la historia del término “propiedad”, produce inmediatamente un “corte” crítico a la suposición de Nozick de que “poseer” es una relación auto-explicativa. Véase D. Miller, “Justice and Property”, *Ratio*, vol. 22, 1980, pp. 1-14. Una versión revisada de este trabajo aparece como el capítulo 2 de D. Miller, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

¹⁶ Véase J. P. Euben, “Corruption”, en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation...*, *op. cit.*

¹⁷ A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

¹⁸ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, Londres, Duckworth, 1988.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 (traducción al español: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979).

²⁰ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974 (traducción castellana: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988); B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980; M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson, 1983 (traducción al español: *Esferas de la justicia*, México, FCE, 1991).

²¹ B. Barry, “The Strange Death of Political Philosophy”, en *Democracy, Power, and Social Justice: Essays in Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 19. [Barry se refiere aquí

obviamente a la paginación del libro de Rawls en su versión original en inglés, ya que la traducción castellana del mismo no llega a 600 páginas. Nota del traductor].

²² Esta distinción es frecuentemente presentada en la literatura como un contraste entre teorías políticas *liberales* y comunitaristas, pero creo que así se mezclan cuestiones de método con cuestiones políticas sustantivas. El individualismo y el comunitarismo representan dos puntos de partida opuestos para la formulación de la teoría política, tal como se ha indicado en el texto. El liberalismo, en contraste, es un credo político fundamentalmente enfocado al papel apropiado del Estado en la vida social. Muchos individualistas son liberales y viceversa (Nozick es un caso muy claro, Rawls y Dworkin son más complicados). Pero históricamente los liberales han argumentado frecuentemente en términos comunitarios (piénsese en J. S. Mill, o T. H. Green, o los liberales franceses analizados por Larry Siedentop en “Two Liberal Traditions”, en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1979), mientras que los teóricos comunitaristas actuales, en la medida en que no presentan una visión política clara en absoluto, no parecen en la práctica apartarse significativamente del liberalismo.

²³ Véanse especialmente J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, vol. 77, 1980, pp. 515-572; “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, 1985, pp. 223-251; “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 1, 1987, pp. 1-25.

²⁴ Para una exposición más detallada de la teoría de la elección racional es altamente recomendable la “Introducción” de Jon Elster a J. Elster (ed.), *Rational Choice*, Oxford, Basil Blackwell, 1986. Véase también A. Hamlin, *Ethics, Economics and the State*, Brighton, Wheatsheaf, 1986, cap. 2.

²⁵ Tampoco consideraré el uso del enfoque de la elección racional para reconstruir argumentos clásicos del pensamiento político. Tengo en mente especialmente el llamado marxismo analítico, en el que la teoría marxista de la explotación, la teoría clasista del Estado, y otros temas, son trabajados de nuevo usando el instrumental de la elección racional. Dada la fuerte inclinación de autores marxistas en favor de explicaciones funcionales insustentadas, esta rearticulación ha adquirido un nuevo vigor en el medio. Ver, por ejemplo, G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Clarendon Press, 1978; J. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Sin embargo, hay muchas otras áreas de la teoría igualmente susceptibles de tal reconstrucción. Ejemplos recientes incluyen la teoría de la privación relativa —ver R. Boudon, “The Logic of Relative Deprivation”, en J. Elster (ed.), *Rational Choice*, *op. cit.*, y el pensamiento político de Hobbes —véanse G. S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1986, y J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

²⁶ Dos buenas introducciones al tema son D. C. Mueller, *Public Choice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (desde una perspectiva económica), y I. McLean, *Public Choice*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 (desde una perspectiva política).

²⁷ Véase por ejemplo J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, cap. 2.

²⁸ Nozick explica el surgimiento del Estado en gran medida en términos de las elecciones de individuos guiados por el interés propio a partir de un estado de naturaleza, pero se ve forzado a asumir que la gente se adherirá a requerimientos morales para explicar la tran-

sición de lo que él llama el Estado ultramínimo al Estado mínimo, y un teórico de la elección pública recalitrante rechazaría semejante aserto. Véase Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, *op. cit.*, cap. 5. Gauthier intenta validar el argumento en su integridad apelando al interés propio (una vez establecida la línea de base), pero su esfuerzo está dedicado completamente a establecer la racionalidad de la adhesión a ciertas reglas morales; él no extiende el argumento al aparato coercitivo del Estado. Véase D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (traducción al español: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1991).

²⁹ Ver nota 28, *supra*.

³⁰ Para una discusión de este punto, véase el Apéndice B, de B. Barry, *Theories of Justice*, Hemel Hempstead, Harvester-Wheatsheaf, 1989 (traducción castellana: *Teorías de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1992).

³¹ Véase, por ejemplo, la evidencia presentada en A. Tversky y D. Kahneman, “The Framing of Decisions and the Psychology of Choice”, en J. Elster (ed.), *Rational Choice*, *op. cit.*

³² Paso aquí muy rápidamente por un problema que merece un examen más cuidadoso. Cuando los individuos se apartan de los estándares de la conducta racional, ¿lo hacen al azar, o más bien porque siguen reglas alternativas (v. g. están ellos “cumpliendo” en vez de maximizando)? Esto establece una diferencia para la situación de un modelo normativo que asume racionalidad completa.

³³ C. Taylor, “Atomism”, en *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

³⁴ J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (traducción castellana: *Ulises y las sirenas*, México, FCE, 1989); *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (versión castellana: *Uvas amargas*, Barcelona, Península, 1988).

³⁵ Para una discusión general del alcance y límites de la teoría de la elección racional, véase J. Elster, “The Possibility of Rational Politics”, *European Journal of Sociology*, vol. 28, 1987, pp. 67-103 [una versión en español bastante aproximada a esta se recoge con el título: “La posibilidad de una política racional”, en L. Olivé (comp.), *Racionalidad*, México, siglo XXI/IIF-UNAM, 1988; otra versión modificada del mismo trabajo aparece como “La posibilidad de la política racional”, en J. Elster, *Juicios salomónicos*, Barcelona, Gedisa, 1991. Nota del traductor]. Un ejemplo del uso de la teoría de la elección racional para el análisis del comportamiento de individuos con preferencias altruistas, véase D. Miller, “Altruism and the Welfare State”, en J. D. Moon (ed.), *Rights, Responsibilities and Welfare*, Boulder y Londres, Westview Press, 1988 (una versión ligeramente modificada aparece como el capítulo 4 de Miller, *Market, State and Community*, *op. cit.*) En cuanto a la tesis de que la teoría del contrato social se puede reconstruir partiendo de preferencias éticas en vez de intereses egoístas, véase B. Barry, *Theories of Justice*, *op. cit.*, sección 42.

³⁶ He comentado el fracaso de la teoría política comunitarista en desarrollar una visión política concreta en D. Miller, “In What Sense Must Socialism be Communitarian?”, *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, 1988-89, pp. 51-73.

³⁷ Walzer, *Spheres of Justice*, *op. cit.*

³⁸ Walzer, *Spheres of Justice*, *op. cit.*, p. 19.

³⁹ C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, parte III; N. Daniels, *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

- ⁴⁰ J. Le Grand, *The Strategy of Equality: Redistribution and the Social Services*, Londres, George Allen & Unwin, 1982.
- ⁴¹ A. Weale, *Equality and Social Policy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- ⁴² A. Weale, *Political Theory and Social Policy*, Londres, Macmillan, 1983.
- ⁴³ R. E. Goodin, *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- ⁴⁴ R. Plant, H. Lesser y P. Taylor-Gooby, *Political Philosophy and Social Welfare: Essays on the Normative Basis of Welfare Provision*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.
- ⁴⁵ Por ejemplo F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973-79.
- ⁴⁶ J. Carens, *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- ⁴⁷ A. Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Oxford, Clarendon Press, 1985, y D. Miller, *Market, State and Community*, *op. cit.*
- ⁴⁸ M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon (eds.), *Equality and Preferential Treatment*, Princeton, Princeton University Press, 1977; a H. Goldman, *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- ⁴⁹ Especialmente J. Horton y S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, Londres, Methuen, 1985; S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- ⁵⁰ En una versión anterior de este trabajo se incluía una sección sobre teoría política feminista como representativa de un aspecto del resurgimiento del campo en las últimas dos décadas, la cual ha sido excluida aquí en parte por razones de espacio, pero también porque me ha parecido, tras reflexionar en el asunto, que había muy poco que pudiera ser identificado como una contribución específicamente británica a la temática. Mi impresión es que el pensamiento político feminista en Gran Bretaña está menos desarrollado que, por ejemplo, la historia social feminista. El campo está dominado por autoras norteamericanas (y en menor grado por europeas del Continente).
- ⁵¹ Véase especialmente J. R. Richards, *The Sceptical Feminist*, Harmondsworth, Penguin, 1982, cap. 8; J.J. Thompson, *Rights, Risks and Restitution*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986, caps. 1-2.
- ⁵² S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989.
- ⁵³ En contraste, el libro reciente de C. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988, no obstante mostrar eficazmente las inconsistencias involucradas en la exclusión de las mujeres del contrato social, tal como éste era concebido por teóricos tradicionales como Hobbes y Locke, fracasa notoriamente en cuanto a hacer uso de los recursos de la teoría contractual contemporánea, y en consecuencia es infelizmente vago en su desciframiento del “contrato sexual” que, según Pateman subyace a las relaciones entre hombre y mujer en las sociedades capitalistas modernas.
- ⁵⁴ J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.



LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA

De las muchas definiciones del concepto de democracia conocidas suele descuidarse aquella que en lugar de considerarla como un modelo político, la describe como el imaginario social que permite a una colectividad tomar conciencia de sí misma. Por lo general, la cuestión democrática ha sido encajonada por las ciencias sociales, y en particular por la ciencia política, en la órbita del Estado, con lo cual se pierde de vista que la democracia es, por definición, un asunto que compete en primerísima instancia al “demos”. Esta identificación de la democracia con la esfera estatal ha llevado a privilegiar enfoques institucionalistas que la sitúan dentro del marco de las forma de gobierno o en el horizonte de los métodos y procedimientos para la elección de los gobernantes.

El discurso en boga de la democracia en los círculos académicos e intelectuales ha logrado sellar una operación paradójica y sorprendente: los problemas de la democracia se han vuelto un asunto que compete en primer lugar a los gobernantes y de manera subsidiaria a los gobernados. Esta expropiación de la política adquiere carta de naturalización en las teorías elitistas de la democracia y, en menor medida, en los enfoques participativos de la misma. Así, por ejemplo, para los elitistas, la democracia se reduce a un juego de minorías que compiten en un mercado político por las preferencias de las mayorías. La política se asemeja al mercado y los ciudadanos devienen en consumidores. Para los enfoques participativos, por el contrario, la cuestión democrática no es un asunto que compete exclusivamente a las élites, pero los mecanismos de participación de las mayorías en los asuntos públicos suelen limitarse a procesos acotados como elecciones o consultas. En el mejor de los casos, las teorías participativas buscan corregir, más no transformar las imperfecciones de las democracias liberales realmente existentes.

Frente a estas lecturas de la democracia se ha ido articulando desde distintas tradiciones intelectuales un modelo democrático distinto que tiene como eje la desestatización de la política, vale decir, la expropiación de lo político a los profesionales de la política y su recuperación por parte de la sociedad civil. En esta tradición confluyen autores como Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis y especialmente Claude Lefort. Bajo su influencia, se ha configurado en Occidente una corriente intelectual que concibe a la democracia como un dispositivo simbólico, una creación histórica de una colectividad consciente de sí misma.

Considerando la importancia de este debate, *Metapolítica* presenta en esta ocasión uno de los textos que dentro de esta perspectiva han generado un auténtico parteaguas para pensar la democracia como incentivo cultural. Se trata del ensayo seminal de Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel “El dispositivo simbólico de la democracia”, aparecido originalmente en el libro *Die Demokratische Frage* (La cuestión democrática). Publicado en Alemania en el año de 1989, luego de la caída del muro de Berlín, el ensayo de esta nueva generación de filósofos frankfurtianos resulta altamente oportuno, pues se instala en el debate sobre el futuro de la democracia luego del fracaso de los totalitarismos. En efecto, en un momento de euforia y francos excesos retóricos, cuando los neoconservadores proclamaban a los cuatro vientos el triunfo de la “democracia”, entendida como mera transmutación del mercado económico, y cuando las alternativas de corte bienestarista perdían credibilidad, pues habían mutilado la iniciativa autónoma de la sociedad civil, se recupera para el debate intelectual una cosmovisión distinta que proclama, a contracorriente, que en cuestión de democracia todo está por inventarse, que el poder no es algo que se conquista de una vez y para siempre, sino un espacio vacío que sólo puede ser ocupado simbólicamente de vez en vez por la sociedad civil. En esta perspectiva, la democracia no sólo es un modelo institucional, sino sobre todo, un dispositivo imaginario que presupone la existencia de un espacio público político donde confluye una sociedad civil que ha ganado el derecho a tener derechos.

La acogida a esta sugerente propuesta es a todas luces favorable en los medios intelectuales, políticos y sociales. Damos a conocer en la presente entrega dos textos que constatan lo anterior: por un lado, un ensayo de Agapito Maestre, filósofo español y miembro del Consejo Editorial de nuestra revista, en el cual se registran las coordenadas intelectuales dentro de las cuales se ubican las ideas de este grupo de filósofos frankfurtianos y establece las condiciones que posibilitan la emergencia del dispositivo simbólico de la democracia: secularización, opinión pública política y sociedad civil; y, por el otro, un interesante ensayo del joven filósofo mexicano Enrique Serrano, quien, en sintonía con las tesis del simbolismo democrático, nos invita a pensar la democracia más como una forma de organizar el conflicto que como un principio de reconciliación social. Completa el presente *dossier*, un oportuno ensayo de César Cansino y Ángel Sermeño que busca introducir la discusión y pertinencia del discurso sobre la invención simbólica de la democracia en el horizonte de las sociedades latinoamericanas. Obviamente, se trata de empresa difícil, debido a que nuestros países se encuentran desgarrados por profundas desigualdades sociales y añejas resistencias no sólo institucionales sino sobre todo culturales.

S.O.L.

EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA*

Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel

Resumen

A contracorriente de las lecturas institucionalistas y normativas con que suele explicarse el concepto de democracia, los autores de este ensayo proponen una interpretación que la concibe como un dispositivo simbólico mediante el cual una colectividad adquiere conciencia de sí misma. Según este argumento, el autogobierno democrático se instituye con la aparición del espacio público, el reconocimiento mutuo del derecho a tener derechos y la emergencia de una sociedad civil, entendida más como un espacio de conflicto y pluralidad que de consenso y armonía. Así, el poder político es un espacio vacío que de vez en vez la sociedad civil ocupa simbólicamente.

DERECHOS HUMANOS Y PLURALISMO: SOBRE LA NATURALEZA CONFLICTIVA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Tras el derrumbe de las monarquías absolutas de Europa en el curso de las revoluciones democráticas, tras la declaración de independencia de las colonias americanas y la guerra colonial contra Inglaterra, las Constituciones republicano-democráticas documentan históricamente el primer acto de *autoinstitución explícita*¹ de una sociedad civil. Con ellas el dispositivo simbólico de una república democrática se traduce concretamente en instituciones que, por una parte, abren el ámbito de actuación de una esfera de lo público-político, dentro del cual la sociedad civil puede ejercer su poder sobre sí misma. Por otra parte, las Constituciones determinan por qué procedimientos se puede obtener y ejercer el poder (dentro de la separación de poderes). En el acto constituyente, la sociedad civil se presenta, según su concepción de sí misma, como pueblo soberano o nación que contrapone un lugar del poder vacío a su esfera autónoma de

* El presente ensayo forma parte del libro: U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *Die Demokratische Frage*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Lo publicamos como adelanto de la versión en español del mismo que aparecerá coeditado próximamente por el CEPICOM y Ediciones La Ilustración. Agradecemos a los autores su interés y consentimiento para publicarlo en nuestra revista. Traducción del alemán de Agapito Maestre.

actuación y da una forma institucional a esta contraposición. Pueblo y nación son representaciones simbólicas que dotan de una imagen unitaria a la pluralidad social.² No pueden, por tanto, adoptar una forma real y así construir de manera concreta esa unidad. Ni el pueblo ni la nación pueden apropiarse de hecho del lugar del poder, contrapuesto a la sociedad civil sólo institucionalmente. Por lo tanto, la soberanía popular garantiza, como base secular de legitimidad política, que este lugar permanezca vacío. Por otro lado, las representaciones unitarias de pueblo y nación entrañan siempre el peligro de que se ocupe en su nombre el lugar del poder con el fin de someter a la sociedad a una voluntad única.

En nombre del pueblo soberano o de la nación, tanto los procesos constituyentes americanos como los franceses dan lugar al final a las instituciones de una *república*.³ De *democracia* no se habla en un principio, o acaso sólo de forma peyorativa.⁴ Los progresos republicanos principales son la construcción de una esfera pública y la sumisión del ejercicio del poder político a las leyes como emanación de la voluntad popular en las corporaciones legislativas. En esta traducción institucional del dispositivo simbólico de una república democrática, la *civil society* sigue estando notablemente indeterminada y carente de perfiles. Si se proyecta su representación simbólica como “pueblo” en el espacio público recién constituido, aquélla no se contrapone al poder como unidad —digamos, como la opinión pública— sino, por el contrario, como una totalidad plural y conflictiva pero capaz de obrar. Las apelaciones a las virtudes cívicas y al sentido de unidad, las polémicas contra las facciones y las implacables querellas cívicas impregnan constantemente la discusión pública en las recién creadas repúblicas. Sugieren la imagen de una Constitución republicana que no hubiera podido sobrevivir al estallido público de los conflictos sociales. La *civil society*, según parece, sólo puede imponerse como unidad frente al poder político del cual sin embargo se acababa de emancipar, para obtener poder sobre sí misma.

En las *interpretaciones de los derechos humanos*, la *civil society* o *société civile* es representada simbólicamente de una manera totalmente distinta. La noción indeterminada de la unidad de la sociedad en una república pasa a segundo plano frente a su pluralidad y conflictividad. Mientras que los derechos humanos son interpretados en la tradición liberal como derechos de libertad individual, como derechos de protección y defensa contra el poder y sus abusos, la *civil society* aparece como agrupación múltiple de sujetos de derecho privados *fuera* del espacio público republicano. La sociedad civil nos muestra aquí su rostro comercial como sociedad de mercado e intercambio, cuya precaria coherencia es producida por las relaciones de poder socioeconómicas, no públicas, y por las relaciones contractuales de Derecho privado. Oculta los rasgos humanos y las relaciones sociales de su rostro político tras la idea de un “*government of laws and not of men*” y del “imperio de la ley”.⁵

La interpretación liberal de los derechos humanos, sin embargo, no se ha limitado a ser algo forzoso ni falto de competencia. Se abre otra perspectiva cuando se leen las declaraciones de los derechos del hombre en el contexto

histórico de la protesta revolucionaria contra toda dependencia jerárquica, privada de todo carácter público, bajo el régimen absolutista y, por otra parte, cuando se toma en consideración el vínculo entre derechos de libertad personales y políticos, arraigado en el propio texto. Entonces se evidencia la relación constitutiva de los derechos humanos y una sociedad civil estructurada pluralmente. Los derechos de libertad personal, en vinculación con la garantía conexas de la libre comunicación política de los ciudadanos *dentro de la sociedad civil e independientemente* del poder político, abren una esfera pública. De este modo, la sociedad civil no se ajusta ya al cuadro de una unidad sino que aparece, en la medida en que sus componentes reivindiquen estos derechos, como una pluralidad de opiniones, asociaciones y formas de actuación en una esfera pública independiente. Sólo las declaraciones de derechos humanos crean de esta manera las condiciones para que sea posible que una sociedad civil plural ocupe realmente el espacio público de la república y sea independiente de la autoridad del poder y capaz de obrar y comunicarse autónomamente.

Es cierto que en la recién inaugurada esfera pública se enfrentan los miembros de la sociedad civil como soportes individuales de los derechos de comunicación; sin embargo, su relación no puede establecerse aquí siguiendo el modelo de la socialización contractual, que solamente relaciona a los individuos entre sí como *personas privadas*. Los derechos humanos interpretados como derechos de comunicación política instituyen una nueva forma de socialización. Contrariamente a lo que sucede en el tráfico mercantil, los individuos rebasan los límites de su existencia privada en las formas y en los foros de la praxis simbólica pública. Como ya no reconocen una personificación autoritaria de su unidad social, pueden acceder simbólicamente al horizonte de una posible unidad al tiempo que se relacionan entre sí de forma comunicativa en el enfrentamiento público de las opiniones. Los límites, y con ellos la unidad de la sociedad civil, se tornan indefinidos y de naturaleza solamente simbólica:

Con esta institucionalización de los derechos humanos, la sociedad ya no puede referirse a sí misma con todos sus componentes ni presentarse como un cuerpo unitario... Por primera vez, la imagen de la sociedad se torna borrosa, es decir, sus límites ya no pueden ser fijados de manera terminante; son simbólicos... Así surge por primera vez una dimensión horizontal de las relaciones sociales. Bien es verdad que los individuos son soporte de estas relaciones, pero los propios soportes son también su producto, esto es, el producto de la comunicación que se lleva a efecto mediante el funcionamiento de las libertades, mediante el intercambio de opiniones e ideas. Estos soportes se forman gracias a la esfera pública en la cual actúan.⁶

La interpretación de los derechos humanos como parte de la traducción institucional del dispositivo simbólico de una república democrática alcanza una importancia extraordinaria cuando se demuestra que los ciudadanos activos de la *civil society*, en cualquier caso sus élites fundadoras, *interpretan* estos derechos en el *propio* mundo. Estos derechos ya no se derivan de autoridades heterónomas ni son una concesión de éstas.⁷ En consecuencia, ya no hay que buscar la base

de la validez de estos derechos en el más allá metafísico de la naturaleza humana, de una imagen cristiana ni de una libertad y una autonomía abstractas y racionalmente definidas. La *autointerpretación* de los derechos humanos, como derechos de comunicación política, funda su validez y reconocimiento en una nueva base: el reconocimiento —precursor y recíproco, efectuado *de hecho* en la historia— de los miembros de la sociedad civil como individuos libres e iguales que en el acto de darse una Constitución se instituyen al mismo tiempo como sociedad civil plural. Este reconocimiento recíproco y de hecho se apoya por su parte en la imaginación política, socialmente efectiva, de los miembros de la sociedad civil, liberados de toda tutela y decididos a establecer un autogobierno colectivo.

Este proyecto de *autogobierno* colectivo sobre la base del reconocimiento recíproco como individuos libres e iguales —un reconocimiento que debe ser acreditado de nuevo cada vez en la actuación conjunta de los miembros de la sociedad civil— se diferencia en muchos aspectos del proyecto del *autogobierno* racional, en el cual este reconocimiento recíproco tiene el carácter de una “necesidad” racional para los individuos racionales. La idea de la autolegislación se orienta hacia principios racionales dados, que pueden ser llevados a la práctica intelectualmente y por tanto son razonables pero no están a nuestra disposición. Así pues, mientras este proyecto, al final, da por justificada la unidad de la voluntad popular, racional y soberana, y la voluntad individual, racional en tanto que ilustrada, en el proyecto de autogobierno esta unidad debe construirse e imponerse de nuevo cada vez en el antagonismo de las opiniones. En el proyecto de autogobierno, esta unidad se funda históricamente en el acto constituyente como autolegislación y sometimiento propio *en el mundo* y ciertamente en forma de ley constitucional. En la repetición cotidiana del acto fundacional, a través por ejemplo de peticiones, manifestaciones o actos de desobediencia civil, esta unidad puede reconstruirse efectivamente. Por el contrario, el proyecto de autolegislación racional reconoce esta unidad en cada acto de los simples legisladores institucionales, cuya actuación puede justificarse con el recurso a principios racionales dados. El proyecto de autogobierno se basa en la experiencia histórica de que la razón humana es falible y en que la aplicación de principios racionales en situaciones de conflicto social no es inequívoca; y esto está totalmente reñido con la creencia autoritaria en “juicios ciertos” y “soluciones correctas” a los cuales tiene que acudir finalmente el proyecto de autolegislación racional.

Así pues, los derechos humanos, según su interpretación, no son válidos por sí mismos o en virtud de concesión o protección del Estado constitucional, sino porque los miembros de la sociedad están dispuestos a reconocerse recíprocamente estos derechos de nuevo en cada ocasión y luchar activamente por ellos. Las únicas garantías efectivas de los derechos humanos son, por tanto, su funcionamiento activo y el que se mantenga abierta la esfera pública. La validez y la eficacia de los derechos humanos se hallan, por ende, inseparablemente ligados a un espacio público político abierto y accesible a todos, en el cual se hagan realidad

las libertades de comunicación en la acción colectiva de los ciudadanos. De esta manera puede surgir siempre “del centro de la *société civile*, como signo de las indeterminadas exigencias de un reconocimiento recíproco de las libertades, y de la protección recíproca de su ejercicio”, un movimiento contrario opuesto a las fuerzas que aspiran a ensanchar ilimitadamente el poder estatal.⁸

La autointerpretación pública de los derechos humanos a través de la sociedad civil pone en marcha una dinámica que pasa por encima de los privilegios, ocultos o públicos, de los propietarios o de los varones.⁹ Esta dinámica resulta estimulada por la idea de que todos los miembros de la sociedad también reconocen, como expresión de su reconocimiento recíproco, un derecho general a tener derechos.¹⁰ Este derecho del hombre, independiente del origen, la posición, el sexo y la propiedad, y también de la ciudadanía territorialmente delimitada, es el fundamento de todos los derechos, enumerados en las declaraciones de derechos humanos codificadas y reclamadas para el futuro, de los miembros de la sociedad civil. A este derecho fundamental apelan en última instancia todos los grupos y minorías que articulan sus exigencias como pretensiones legales y cuestionan el ejercicio del poder político o el Derecho vigente.¹¹

Con la constitución de una sociedad civil plural y de un espacio público propio por medio de la interpretación de los derechos políticos de libertad, la decisión acerca de lo que debe ser considerado como *verdadero conocimiento* y lo que debe serlo como *Derecho justo*, se traslada de la esfera del poder a la sociedad civil. Ciertamente es que los gobernantes, como demuestra la Historia, pueden ignorar la pluralidad, invocar un título de legitimación no acreditado públicamente o apoyarse en el monopolio de la fuerza para imponer sus resoluciones. Pero los nuevos movimientos sociales —que reclaman el derecho a tener derechos o plantean nuevas pretensiones legales— recuerdan hasta el día de hoy que las bases de justificación del poder político han pasado a ser indisponibles para éste. El concepto de derecho del hombre remite incesantemente a un ámbito de legitimidad que se halla fuera del poder político y no puede ser asimilado por éste. En esto se manifiesta la originalidad política de la democracia:

Un poder que de ahora en adelante está condenado a buscar sin cesar su fundamento, porque el Derecho y el conocimiento ya no están personificados en uno o varios gobernantes; una sociedad que acoge en sí misma los antagonismos de opinión y los debates sobre los derechos humanos, porque han desaparecido las certidumbres que antes permitían a las personas relacionarse entre sí de una determinada manera. El concepto de derechos humanos remite a una fuente de legitimidad que se encuentra fuera del poder... que no es posible dominar. Frente al poder, el Derecho, antiguamente incorporado a él, presenta ahora una apariencia irreductible.¹²

La legitimidad del ejercicio del poder político se hace así, finalmente, dependiente de la praxis simbólica de los ciudadanos y asociaciones de la sociedad civil.

El contraste público de pareceres, la consciente utilización de los derechos de libertad política, la praxis de la desobediencia civil y la exigencia de nuevos

derechos configuran el medio en el cual son formulados la legitimidad, los presupuestos y los límites del poder político y con ello, al mismo tiempo, se impulsa y se mantiene abierto el proceso de autocreación social. El carácter abierto de la esfera pública y el discurso público orientado únicamente por las opiniones que se exponen son constitutivos en una democracia de la noción de poder político legítimo. Este sigue estando irremisiblemente anclado a la *legitimidad del debate sobre la legitimidad*. “En el lugar del concepto de un imperio de la ley, de un gobierno legítimo, la moderna democracia coloca el concepto de un gobierno que se basa en la legitimidad del debate sobre la legitimidad: un debate que carece forzosamente de garante y no tiene fin”.¹³ En el contraste de pareceres y en las pretensiones legales permanentes cambian de sitio y se diluyen constantemente los límites de la esfera pública. No se puede prever, en consecuencia, qué temas y demandas se van a convertir en objeto de discusión pública. Semejante debate presupone, desde luego, que no hay un censor superior ni una autoridad suprema, que ni una sedicente vanguardia ni una mayoría elegida zanden o cierren autoritariamente las diferencias de opinión, y de este modo prive definitivamente de poder a lo público.

Resumamos el razonamiento anterior: la traducción del dispositivo simbólico de una república democrática en las instituciones creadas a través de una Constitución republicana deja aún sin definir la sociedad civil y el espacio público político. Sólo con la autointerpretación de los derechos humanos y con el reconocimiento mutuo del derecho a tener derechos, se instituye la sociedad civil como una pluralidad capaz de actuar y rica en conflictos que está en situación de mantener la esfera pública frente al poder y ocuparla con el antagonismo de opiniones, temas y exigencias legales siempre nuevos y asimismo con las diversas formas de praxis simbólica. Sólo así accede el elemento democrático a las instituciones republicanas y las llena de vida política. En lo sucesivo atarán al poder no solamente el Derecho y la ley sino también los fundamentos y procedimientos del Estado constitucional. De este modo, los debates públicos y la praxis simbólica de los ciudadanos y las asociaciones resultan ser en una democracia las bases de legitimidad del poder, indisponibles e imposibles de burlar. Por ello, el dispositivo simbólico de una república democrática ha experimentado por primera vez una traducción institucional provisional. Se ha puesto en marcha el proyecto, históricamente arriesgado, del autogobierno democrático.

EL CARÁCTER CONFLICTIVO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LOS RIESGOS DE LA POLÍTICA EN LA ÉPOCA POSTMETAFÍSICA

Los riesgos de dicho proyecto, hay que añadir aquí, no conducen siempre y de manera directa a un régimen totalitario. Son típicos y numerosos los intentos más bien discretos de utilizar la estructura abierta de esta esfera pública para “formar la sociedad” y configurar una imagen unitaria. Realmente es un “caso normal” que una posición mayoritaria se declare “consenso básico”. Acto segui-

do, los detentadores del poder político pueden presentarse como ejecutores *de* la opinión pública o pretender actuar en nombre *del* pueblo. Entonces existe el peligro de que se dificulte —cuando no se impida— el acceso a lo público a grupos minoritarios o disidentes recién aparecidos. Desde el principio acompañan a la historia de la república democrática los más diversos intentos de anular la discordia y la conflictividad de la sociedad con simbolizaciones unitarias como “pueblo” o “nación”, con el fin de llenar el lugar vacío del poder y expulsar a los perturbadores de la armónica unidad. Los ancestros de los excluidos abarcan desde proletarios, mujeres, trabajadores y menores de edad hasta otras minorías políticas, étnicas o religiosas. Su exclusión consiste, por lo general, en que se les niega el pleno goce de los derechos humanos. Aún donde se concede a estos grupos una protección jurídica mínima, se les sigue negando el *status* de igualdad política y la libertad de comunicación política.

Una imagen contrapuesta a esta historia de la usurpación del poder político desde arriba es la que muestran los planteamientos o ambiciones de minorías excluidas de apoderarse desde abajo de la posición del poder vacío, si es preciso por la fuerza. Ofrecen otras simbolizaciones unitarias tales como “clase”, “vanguardia” o “nueva sociedad”, que deben justificar a su vez la exclusión del espacio público de posiciones y grupos enemigos. Ambas estrategias —la usurpación *mayoritaria* y *minoritaria* del poder—, simplificadas, aspiran a ocupar la esfera pública y a controlar el acceso al esquema amigo-enemigo. En el mejor de los casos, para los eventuales usurpadores la unidad simbolizada unitariamente se construye, de manera típica, tras una guerra civil o conflictos análogos a ella, de manera igualmente efectiva y violenta, y desde luego sin los excluidos.

Insistamos en ello una vez más: no es posible asegurar de antemano y para siempre una república democrática contra los riesgos. Mantener abierta la esfera pública o renovar su apertura puede servir de ayuda en cualquier caso, mediante el enérgico ejercicio de los derechos de comunicación en el sentido de un robusto discurso en los diferentes foros públicos. En este sentido, el escenario ofrece por lo menos a una sociedad civil la oportunidad de conjurar el estallido real de los conflictos sociales y las soluciones aparentes de carácter violento para que aquélla disponga de foros públicos y los mantenga abiertos, y asimismo ponga en escena e institucionalice la alternancia de mayorías y minorías. En este escenario, el lugar del poder continúa vacío y los conflictos no se resuelven ni tampoco pueden desembocar en una unidad real de la sociedad.¹⁴ La transferencia de los conflictos al espacio público significa para los partidos en conflicto que éstos, con la intermediación de su praxis simbólica, del modo y manera en que la sociedad ejerce el poder sobre sí misma, pueden ejercer influencia. De esta forma la unidad simbólica de la sociedad, aunque siga habiendo conflictos profundos o incluso irreconciliables, señala el horizonte de esta praxis.

Esta perspectiva y explicación teórica de la historia eleva el *conflicto* a centro y eje de la socialización.¹⁵ Impulsa la integración y cohesión social mientras conduce a los individuos a la cuestión de cómo debe ser organizada su comunidad

y, de este modo, los sensibiliza hacia su pertenencia al conjunto de la sociedad. En el conflicto salen a la luz las relaciones sociales a veces antagónicas, determinadas por intereses diferentes, en las cuales, sin embargo, cada uno puede reconocerse en el otro. Gracias al reconocimiento mutuo y previo de la igualdad de todos y a la obligación de discutir públicamente, el conflicto ejerce su efecto civilizador. No es solamente un hecho empírico, sino que se basa en condiciones normativas ejercitadas: esta forma de socialización sólo puede tener éxito si los adversarios en conflicto no son indiferentes y, por tanto, no se relacionan unos con otros de forma exclusivamente estratégica, ni tratan a los adversarios como simple objeto de disposición, administración o, en el mejor de los casos, cuidado. El éxito de tal sociedad presupone en particular que el oponente en conflicto no sea tachado dentro de la sociedad, por así decirlo, de enemigo extraterritorial con el cual las discusiones sólo puedan resolverse de forma violenta. Ambas maneras anulan el modo democrático de solución de los conflictos de intereses en el medio de la praxis simbólica.

La historia de la lucha entre asalariados y propietarios de los medios de producción y la historia del movimiento feminista, son ejemplos sobresalientes de las variadas formas en las cuales pueden ser resueltos los conflictos profundos e incluso los antagonismos existentes en la sociedad civil. Cuando quiera que los trabajadores y las mujeres utilizan las posibilidades ofrecidas por las revoluciones democráticas, la burguesía propietaria y los hombres se inquietan por la continuidad de sus relaciones de propiedad y de dominio y reaccionan a la “disolución de la sociedad”¹⁶ con una actitud de resistencia y muchas veces con un miedo cerval. De esta manera, el siglo XIX y los comienzos del XX están dominados por las estrategias de la burguesía propietaria representada por hombres consistentes en ocupar el espacio público y desterrar acto seguido de dicha esfera a trabajadores, mujeres y capas subproletarias. Y precisamente por medio de la censura y la prohibición de reuniones o del sufragio censitario, cuando no por medio de la total exclusión de las elecciones. En la década de los aniversarios —doscientos años de la Constitución de los Estados Unidos, doscientos años de la Revolución Francesa y cuarenta años de la Ley Fundamental— hay que recordar la tenacidad con que es defendido el acceso privilegiado al espacio público: la reforma, es decir la generalización del derecho de sufragio, no sale adelante en Inglaterra, tierra natal del sistema parlamentario, hasta el siglo XX. Sólo el 12 de noviembre de 1918 declara el Consejo de los Tribunales del Pueblo en su llamada al pueblo alemán: “Todas las elecciones a las corporaciones públicas serán sometidas en lo sucesivo al sufragio universal, directo y secreto... de todas las personas mayores de veinte años de sexo masculino y femenino”. Y todavía hoy en Estados Unidos la obligación de registrarse dificulta el libre acceso a las elecciones. Los movimientos sociales remiten continuamente al dispositivo simbólico de una república democrática cuando reivindican su derecho a tener derechos y llaman la atención sobre el hecho de que en las instituciones preexistentes aquél se impone sólo de forma insuficiente.

En el terreno simbólico, la *política de exclusión* fue y sigue siendo acompañada por imágenes unitarias de la sociedad que refuerzan simultáneamente las estructuras jerárquicas y los privilegios tradicionales. Los excluidos reaccionan a la proscripción de la representación pública política y de la conflictividad con la formación de asociaciones independientes —sobre todo de trabajadores— y sociedades de mujeres, sindicatos y organizaciones de derechos ciudadanos. Reclaman la libertad de comunicación política y en especial el derecho de sufragio a fin de conquistar su reconocimiento como miembros de la sociedad civil con iguales derechos y ejercer su influencia en la ocupación del lugar del poder. Por tanto, habrá que agradecerle a estas asociaciones y movimientos sociales cuando finalmente los conflictos de clase, sexo o raza puedan estar representados simbólicamente y por tanto sin violencia, y ser así resueltos en las formas civilizadas de praxis simbólica.

Únicamente este modo de solución de conflictos permite convertir en materia de controversias sociales la unidad simbólica y los límites de la sociedad civil. La “lucha por el derecho”, mejor dicho, por el derecho a tener derechos, por la libertad de opinión y asociación, por el derecho de huelga y de sufragio, por el acceso garantizado al espacio público, ilustra cómo el dispositivo simbólico de la política democrática, que incluye a todos los individuos como miembros de una *civil society* capaces de obrar autónomamente e iguales en derechos, se concreta e impone de manera práctica cada vez en la enérgica praxis de las minorías opositoras. Como ejemplo del antagonismo de clase entre asalariados y propietarios de los medios de producción, se puede señalar cómo este mismo caso extremo de un conflicto social puede proporcionar la experiencia de la pertenencia a la propia sociedad, cuando es resuelto abiertamente y los adversarios pueden así reconocerse y aceptarse en su semejanza:

El desarrollo de un antagonismo manifiesto entre actores sociales, un antagonismo que abarca ideas contrapuestas acerca de lo que es la sociedad y de lo que deber ser, un antagonismo, en fin, que se deriva de intereses reales, es un caso límite, pero al mismo tiempo un caso ejemplar de relaciones entre individuos, de cómo dichas relaciones son creadas por el vínculo de la semejanza. Es en la igualdad y sólo en ella donde el antagonismo de clases ha hallado esa difusa legitimidad colectiva que ha podido desencadenarlo abiertamente y que ha fijado el reflejo, tan arraigado en las mentalidades y en la Historia, de la sacralización de la unidad social y de la repulsa de la discordia social. No hay verdadera igualdad sin un enfrentamiento con los demás. El despliegue abierto del conflicto social y su institucionalización tácita son posibles, en el fondo, sólo porque estaban arraigados en el esquema vigente de relación interindividual, el cual surgió con el principio de igualdad y al cual aquéllos han dado expresión inevitable y hasta cierto punto legítima.¹⁷

El dispositivo simbólico de la democracia, que reconoce a todos los miembros de la sociedad civil el derecho de acceder al espacio público y les permite participar en la resolución de los diversos conflictos sociales, despliega de este modo una peculiar fuerza de atracción que de hecho moviliza, desde hace unos dos-

cientos años, movimientos sociales constantemente renovados para reivindicar su derecho a tener derechos. Los estudiantes de Vörmärz y de mayo del 68, los sufragistas del cambio de siglo y las feministas de hoy, los *wobblies* y los trabajadores organizados sindicalmente, los antiesclavistas y los luchadores por los derechos civiles, los pacifistas, los ecologistas y los enemigos de la energía atómica no se pueden medir, indudablemente, por el mismo rasero. Sin embargo vemos, más allá del contexto específico de sus demandas políticas, una inspiración común: el significado imaginario¹⁸ social y revolucionario de una sociedad de individuos iguales y autónomos. Las estrategias y los programas de estos movimientos, totalmente distintos y hasta contrarios, contribuyen a la perenne lucha por el acceso a lo público y por el derecho fundamental a tener derechos. Esta lucha extrae sus energías de una idea, por difusa que fuere, de autodeterminación, que pone en movimiento la imaginación política y la praxis protestataria, inspirada en ésta, que se opone a los privilegios y jerarquías sociales tradicionales de un orden social heterónomo. El punto de vista de esta lucha es la imagen de una sociedad civil que es capaz de gobernarse a sí misma y, por tanto, de instituirse explícitamente por medio del dispositivo simbólico de la democracia.

Sólo la ingenuidad teórica o la ceguera histórica pueden deducir de esto que la realidad encarnada institucionalmente corra dócilmente tras el dispositivo simbólico de la democracia y que al final éste haga aparecer armónicamente, en un espacio público perfecto, un Derecho justo y unas instituciones públicas que no excluyan ningún tema, ninguna exigencia y a ningún grupo. Las teorías de la evolución y de la modernización nos proporcionan imágenes de un proceso bien interrumpido, bien desviado, y no obstante incontenible, hacia un desenlace de la historia de la sociedad si no feliz al menos logrado. La visión marxista de una sociedad sin clases también se puede entender (o malentender) como proyecto de socialidad reconciliada. En las teorías de la decadencia y en la aflicción por el previsto fracaso del proyecto de los modernos bajo el dictado de la instrumentalidad racional todavía triunfa, en el espejo de una sombría negación, un orden negativo e inhumano y un final de la historia. Tales teorías nos habitúan a ideas acerca del logro de una homogeneidad social o explican los conflictos como expresión de trastornos de crecimiento pasajeros y fructíferos, como fenómenos transitorios que las sociedades deben superar en el curso de su evolución. Contra estas tradiciones teóricas nunca es suficiente la claridad con que se destacan la historicidad y conflictividad de la *civil society*. Sería un error deducir de las reflexiones aquí desarrolladas la historia de un progreso automático. El hecho de que en ningún momento ni lugar encontremos a la sociedad civil representada en pura forma simbólica y realizada institucionalmente no anula el significado histórico del dispositivo simbólico de la democracia. Por el contrario, en la *civil society* hay que contar siempre con el mantenimiento de la desigualdad y la exclusión, de las jerarquías y los privilegios del poder. Pues las revoluciones democráticas no destruyen de un golpe las instituciones políticas que deben al antiguo significado social imaginario un orden social y gubernamental heterónomamente

determinado. La condición necesaria para su disolución es que, en el curso de la historia conflictiva de una sociedad civil que se instituye a sí misma, se conviertan en materia de controversias públicas. Estas *posibilitan* los derechos políticos de libertad y la prohibición de las discriminaciones. Sin embargo, no pueden *garantizar* soluciones determinadas. Cómo utilizan los ciudadanos, individualmente y en sus asociaciones, las condiciones de esta posibilidad; si viven con la experiencia de la dependencia y el dominio o se sublevan contra ellos; si convierten en materia pública todo lo que afecta a sus asuntos y por tanto requiere publicidad; si consiguen mantener vacío el lugar del poder y ocuparlo siempre temporalmente o huyen de la libertad,¹⁹ son cuestiones abiertas que no se pueden resolver *a priori*. Los riesgos de la política secularizada pueden limitarse mediante Constituciones y derechos humanos, pero en modo alguno eliminarse.

Sin embargo, si la sociedad civil ha de “conquistarse a sí misma”, por así decirlo, a través de una revolución democrática, su historicidad y su capacidad de obrar, una vez experimentadas, se manifiestan como explosivos que constituyen una continua amenaza a la resurrección del espíritu predemocrático, a la entronización de autoridades cuasi religiosas y a la subsistencia o el establecimiento de relaciones de dominio socioeconómico o patriarcal. De una manera impresionante lo indica el desmontaje de las relaciones tradicionales entre los sexos y su expresión institucional en el matrimonio, la familia, la escuela, la vida cotidiana y el mundo laboral. Bajo la presión del movimiento feminista, la adjudicación de papeles y la distribución del trabajo según el sexo, los privilegios masculinos y, especialmente, la violencia cotidiana contra las mujeres, se han convertido en un tema público. El “voto decisivo” del varón en las cuestiones educativas, el libre consumo de pornografía, la discriminación profesional palmaria u oculta y la subestimación del trabajo doméstico y de la crianza han perdido, gracias a esta forma de publicación, su carácter de “asuntos privados”, y con ello toda su legitimidad o al menos parte de ella. Otro ejemplo es la relación entre trabajo asalariado y capital. En el curso de las revoluciones democráticas fue institucionalizada como relación de Derecho privado a causa de la exclusión de los asalariados de esta decisión política. Esta decisión no ha sido modificada espontáneamente, sino como reacción al programa y a la praxis sobre todo de los movimientos organizados de trabajadores. Empezando por la tematización de la cuestión social y el escándalo de la explotación y la miseria en el siglo XIX, continuando con la conquista de la libertad de asociación, el derecho de huelga y un mínimo de seguridad social, se pone de manifiesto una cadena de conflictos que empujan las relaciones de Derecho privado a la publicación. De este modo es posible interpretar la génesis del Estado social, así como las transformaciones del Derecho Laboral, como resoluciones de conflictos entre trabajo asalariado y capital, soluciones provisionales siempre reversibles.

Por lo que respecta a discrepancias como las que existen entre asalariados y propietarios del capital y que son resueltas en la esfera pública, pueden encon-

trarse —desde luego solamente como una condición— soluciones provisionales y permanentemente modificables utilizando los medios de la praxis simbólica. Lo que importa siempre es mantener vacía la posición del poder de la sociedad sobre sí misma como momento del dispositivo simbólico de la república democrática. Sólo así se puede evitar que uno de los partidos en conflicto usurpe esta posición y expulse del espacio público por la fuerza a los oponentes.

NOTAS

- ¹ Véase C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, París, 1979, 358 y ss.
- ² Carl Schmitt habla de la “unidad política del pueblo”. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, vol. 4, Berlín, 1965, p. 3.
- ³ Esta idea republicana viene en la expresión, influida por J. Harrington, “A comonwealth is an empire of laws and not of men”. *The Commonwealth in Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, 1977, p. 170.
- ⁴ Hasta la década de los noventa del siglo XVIII permanece en los Estados Unidos la palabra “democracia” como un insulto con carácter polémico-peyorativo que hace referencia al “despotismo de la mayoría”. En Francia aparece el término “democracia”, junto al de “República”, por primera vez en 1794. El significado negativo de “democracia” remite a la teoría de Aristóteles y sobre todo a Montesquieu en *El espíritu de las leyes*.
- ⁵ Véase C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, 1986, p. 53.
- ⁶ C. Lefort, “La pensée politique devant les droits de l’homme”, *Europa*, vol. 3, 1980, p. 149.
- ⁷ Véase C. Lefort, *L’invention démocratique*, París, 1981, p. 67.
- ⁸ *Idem.*, p. 78.
- ⁹ Véase P. S. Fonder, *We, the Other People*, Urbana, Chicago, Londres, 1976.
- ¹⁰ Véase H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich, 1986, p. 422 y ss.
- ¹¹ Véase C. Lefort, *L’invention démocratique*, *cit.*, pp. 150-151.
- ¹² C. Lefort, *Essais sur le politique*, *cit.*, p. 47.
- ¹³ *Idem.*, pp. 53 y 55.
- ¹⁴ Véase C. Lefort y M. Gauchet, “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social”, *Textures*, núms. 2-3, 1971, p. 37.
- ¹⁵ Véase M. Gauchet, “Tocqueville, l’Amérique et nous”, *Libre*, núm. 7, 1980, p. 116.
- ¹⁶ Véase P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, París, 1985, p. 75 y ss.
- ¹⁷ M. Gauchet, “Tocqueville, l’Amérique et nous”, *cit.*, p. 113.
- ¹⁸ Véase C. Castoriadis, *Le contenu du...*, *cit.*, p. 15.
- ¹⁹ Véase E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt, 1941.

EN TORNO AL “DISPOSITIVO SIMBÓLICO” DE LA DEMOCRACIA

Enrique Serrano G.

Resumen

En línea con la corriente de pensamiento que desde hace ya algunos años ha venido conceptualizando a la democracia como una forma de sociedad, el autor de este ensayo sostiene la tesis de que la democracia lejos de ser un principio de reconciliación, representa una forma de organizar el conflicto social. En oposición a las definiciones normativas o realistas de la democracia, mutuamente excluyentes, el autor aboga por una concepción abierta que reconozca la tensión insuperable entre su realidad institucional (el “ser”) y su dispositivo simbólico (el “deber ser”).

Una de las consecuencias más importantes del proceso de secularización de la política consiste en que la “democracia” se convierte en una modalidad de legitimación del poder con una aceptación generalizada. Sin embargo, ello no implica que se acceda a un consenso amplio sobre la forma concreta que debe adquirir la organización del poder político y, mucho menos, sobre los fines que este último debe perseguir. La tradicional polémica entre las diversas posturas políticas se transforma en una disputa sobre cómo debe entenderse la democracia. El “llamado” triunfo de la democracia lejos de suponer un fin de la historia, implica un cambio en el nivel donde se desarrollaban los antiguos conflictos. No se trata de menospreciar las diferencias cualitativas implícitas en este cambio; de hecho, el objetivo de este trabajo consiste en determinar el sentido de éstas, para resaltar su importancia. Pero tampoco se trata de caer en la ingenuidad de pensar que el reconocimiento de la democracia como única forma de legitimación racional del poder presupone o debe conducir a una supresión de las fuentes del conflicto. La tesis que guiará estas reflexiones es que la democracia lejos de ser un principio de reconciliación, representa una forma de organizar el conflicto social.

¿UNA DEFINICIÓN DESCRIPTIVA DE LA DEMOCRACIA?

En las primeras décadas de este siglo, cuando la democracia era cuestionada desde diferentes posiciones políticas y teóricas, algunos autores buscaban desarrollar, lo que podemos llamar, una “defensa desencantada de la democracia”. Ésta consiste en asumir que las diferencias respecto al significado de la “democracia” surgen de los valores que se asocian a ella. Por tanto, se plantea que la

justificación de la democracia no debe asumir la estrategia del iusnaturalismo y, posteriormente, de la Ilustración, esto es, empezar por apelar a un conjunto de valores con una pretensión de validez universal y necesaria, sino la de iniciar por la descripción del orden institucional y los procedimientos propios del sistema democrático. Este camino es el que sigue Max Weber; su intuición inicial es que la "nueva Alemania" debe asumir un régimen democrático debido a que la experiencia histórica, en especial la ligada al desarrollo de la Primera Guerra Mundial, había demostrado que el Estado democrático es en política exterior e interior el más fuerte, y esa fuerza resulta indispensable para la reconstrucción nacional, "...un gobierno democrático podrá poner en práctica no sólo la paz sino también la reconstrucción con sus solas fuerzas."¹

La idea de Max Weber es que un Estado autoritario, como el "régimen personalista" de Guillermo II, puede lograr una estabilidad momentánea y/o movilizar al pueblo para alcanzar una meta a corto plazo (recordemos los inicios de la "Gran Guerra"); sin embargo, a mediano y largo plazo la democracia resulta ser más *eficiente* en estas tareas (esto es lo que demuestra el triunfo de las "potencias occidentales" —Francia, Inglaterra y los Estados Unidos—). La explicación de este fenómeno, que representa su justificación de la democracia, se encuentra ligada a su teoría del Estado. Según él, los Estados modernos se caracterizan por una legitimidad "racional", basada en el principio de la *rule of law*, es decir, en el principio de la "legalidad de ordenamientos sancionados", con independencia de los contenidos que éstos pueden adquirir en los distintos contextos sociales e históricos. Este "Estado de Derecho" se encuentra, a su vez, estrechamente relacionado con el desarrollo de un cuadro administrativo burocrático. Esta relación es bidireccional: por una parte, la consolidación de un sistema jurídico formal-racional requiere de una burocracia que realice la tarea de sistematización del orden legal y lo aplique a los diferentes casos; por otro lado, la expansión de una burocracia precisa de un sistema jurídico que permita la clara delimitación de funciones y la calculabilidad propias de su administración.

Weber destaca que los Estados modernos y sus "sociedades de masas" propiamente no tienen opción, si quieren evitar el diletantismo y la ineficiencia, lo cual les impediría realizar sus propósitos y, por tanto, mantener su poder. Por ello, tienen que sustentarse en una burocracia que realice sus labores cotidianas. Sin embargo, esto encierra un enorme peligro, la dinámica del sistema burocrático se basa en una "racionalidad con arreglo a fines" dados —en ello radica su eficiencia—, pero ella misma no es capaz de establecer los diferentes fines que permitan a la sociedad enfrentarse a las cambiantes circunstancias. Éstos son establecidos por los líderes políticos, aquéllos que viven no sólo "de" la política, sino "para" la política. Si la burocracia brinda los medios para acceder a los fines, éstos se encuentran definidos por los políticos. Mientras la burocracia es un "aparato" indispensable, los líderes políticos representan la manera de romper con las inercias inevitables de la burocratización del mundo y establecer un control a las pretensiones de dominio de dicho aparato.²

Para Weber el éxito de la democracia se debe, en primer lugar, a que logra establecer un equilibrio entre el aparato burocrático y el liderazgo político. Desde esta perspectiva, la institución central del sistema democrático es el *parlamento*. Pero éste ya no se entiende como el lugar en donde debe desarrollarse una argumentación racional por parte de sus representantes para determinar los fines de la “verdadera voluntad del pueblo”, que conforman un supuesto “bien común”. El parlamento se describe ahora como una arena pública que permite escenificar los conflictos sociales y, a través de esa lucha, crear las condiciones para formar y seleccionar el liderazgo político.

Lo decisivo es, sin embargo, que para el caudillaje político sólo están preparadas en todo caso las personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque toda política es, por esencia misma, lucha. Y esto quíerese o no, lo asegura globalmente mejor el tan vituperado “oficio de demagogo” que la sala del archivo, la cual, por su parte, brinda una preparación infinitamente mejor, indudablemente, en relación con la administración objetiva (...) Democratización y demagogia van juntas.³

Lo que importa para Weber en el parlamento, ya no es la realización de los viejos ideales ilustrados, que podrían resumirse en el sometimiento del poder a las exigencias del razonamiento público, sino que la formación y selección de los individuos dotados de cualidades de jefe no resulte obstaculizada por impedimentos ligados a una jerarquía tradicional, como sucedía y sucede en los sistemas patrimonialistas tradicionales.

En segundo lugar, el éxito de la democracia se debe a que los parlamentos, en la medida en que se encuentran constituidos por políticos que deben ser elegidos mediante el voto popular, garantizan una conexión entre el líder político y las “masas”, lo que ofrece una legitimación tanto del poder político como de su orden jurídico. Recordemos que la legitimidad hace referencia, en el caso de la teoría weberiana, a la creencia por parte de un número socialmente relevante de individuos en la validez del orden; dicha creencia refuerza la estabilidad y capacidad de realización de un sistema social, porque le permite contar con la adhesión de sus miembros más allá de sus intereses personales de corto plazo. En este punto, no se encuentra en juego la discusión en torno a la posible validez objetiva de la legitimidad, sino la presencia efectiva de esa creencia como uno de los motivos que impulsan a los ciudadanos. Podemos decir, que el sistema parlamentario democrático hace posible no sólo una competencia interna, sino también una competencia externa (aquella en la que está en juego acceder al parlamento mediante el voto popular) que asegura, junto a la formación del líder, una lealtad popular. Desde este ángulo, la función del político consiste en la capacidad de articular las demandas de la población para incorporarlas al complejo proceso de definición de los fines colectivos y hacerlas compatibles con la función central del Estado de mantener la unidad social.

La importancia de la *democratización activa de las masas* está en que el jefe político ya no es proclamado candidato en virtud del reconocimiento de sus méritos en el

círculo de una capa de *honoratíores*, para convertirse luego en jefe, por el hecho de destacar en el Parlamento, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas, y su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas. Por su carácter, esto representa un cambio *cesarístico* en la selección de los jefes. Y efectivamente, toda la democracia tiende a ello. El medio específicamente cesarístico es el plebiscito.⁴

Weber reconoce que los procesos electorales, como mecanismos institucionales para seleccionar al líder y garantizar una lealtad popular, si bien constituyen un pilar central de la eficiencia democrática, también representan la fuente de los riesgos inherentes a la dinámica democrática. Para él, dentro de estos riesgos, el mayor es que, a través de las elecciones, lleguen a predominar los elementos emocionales en la configuración de las políticas estatales. “La ‘masa’ como tal (cualesquiera que sean en un caso particular las capas sociales que la forman) sólo ‘piensa hasta pasado mañana’. Porque se halla siempre expuesta, como la experiencia lo enseña continuamente, a la influencia momentánea puramente emocional e irracional...” (*Op. cit.*, p. 1117). Weber, desde el momento que deja de pensar a la democracia como encarnación de una escala de valores universal para concebirla y justificarla por su eficiencia, asume que ella lejos de implicar un proyecto de reconciliación, presupone una institucionalización del conflicto y, de esta manera, acepta, al mismo tiempo, que esta forma de organización del poder político es inseparable de un conjunto de peligros.

Sin embargo, la descripción de la democracia que realiza Weber no es suficiente, pues, a pesar de acercarse más a la realidad de las democracias que las definiciones tradicionales, deja sin determinar un amplio aspecto de la realidad democrática. Con ello, la disputa sobre la definición sobre la democracia no se supera, por el contrario, se acrecienta. Así, Carl Schmitt, retomando gran parte de las premisas weberianas (aunque no todas ellas), desarrolló un crítica a la “democracia liberal”, a la cual considera no una democracia en sentido estricto, sino un sistema “parlamentario burgués” que deja sin resolver el problema de la soberanía estatal, en beneficio de una pluralidad de poderes sociales que buscan instaurar una forma de dominación que pretende “neutralizar” la política y, con ello, anular la capacidad de decisión de la unidad social.⁵ En oposición al liberalismo, Schmitt apela a una supuesta “auténtica” democracia, que no tendría nada que ver con la teoría de la democracia representativa, ni con la realidad que ha sido llamada de esa manera en las sociedades capitalistas, sino con un presidencialismo autoritario, legitimado por aclamación popular. La estrategia argumentativa de Schmitt de calificar como “democrática” su propuesta de implementar una dictadura del poder ejecutivo hace patente esa tendencia, tan extendida en nuestro siglo, de querer utilizar el prestigio del concepto “democracia” para justificar las más diversas políticas. De hecho, también desde una posición política opuesta a la de Schmitt, se realiza una crítica a la llamada “democracia liberal” en nombre del ideal de una democracia “verdadera”, que sólo podría realizarse en una sociedad socialista.

Precisamente cuando arrecian los ataques a los sistemas democráticos existentes, provenientes de los extremos opuestos del espectro político, en nombre de una hipotética democracia que sí permitiría la encarnación de los valores democráticos “esenciales”, Schumpeter retoma la defensa desencantada de la democracia iniciada por Weber. Schumpeter inicia su argumentación ofreciendo la siguiente definición: “Método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.”⁶ Esta definición contrasta con lo que él denomina “teoría clásica de la democracia” en la cual se utilizan términos como “Bien común” o “Voluntad del pueblo”, los cuales, desde su óptica, son meras ficciones que impiden acercarse a un entendimiento sobre qué es realmente la democracia. Schumpeter advierte que no existe un “Bien común”, puesto que el pueblo es una realidad plural, desgarrada y conflictiva, en la que se mantienen en pugna intereses antagónicos. Incluso llega a reconocer que quizá a un nivel abstracto elevado, se podría llegar a un consenso amplio sobre ciertos bienes colectivos. Es decir, la mayoría de la gente “tolerablemente normal” estaría de acuerdo que, por ejemplo, la paz, la salud, la justicia social, etcétera, son bienes dignos de ser perseguidos por una comunidad política. Pero esto sería sólo un acuerdo aparente, porque, en el momento de tratar de definir las políticas concretas para alcanzar estos bienes —con lo cual se debe establecer cómo deben cubrirse los costos de estas acciones y cómo distribuir sus beneficios— renacería el conflicto.

Al vernos imposibilitados de llegar a una definición concreta del “Bien Común”, tampoco estamos autorizados a predicar que el pueblo es un macro-sujeto que posee una “Voluntad” general. “Tanto la existencia como la dignidad de esta especie de *volonté generale* desaparecen tan pronto como nos falta la idea del bien común. Y ambos pilares de la teoría clásica se desmoronan en polvo inevitablemente.”⁷ En clara contraposición con la “teoría clásica” y con la teoría de Carl Schmitt, Schumpeter asume que la pluralidad de valores e intereses es un atributo insuperable de esa realidad a la que llamamos “pueblo” y, por tanto, su teoría de la “competencia por el caudillaje político” nos abre paso hacia la dimensión empírica, haciendo a un lado los prejuicios que han impedido ofrecer una descripción objetiva de las democracias. Es esta descripción la que nos permite comprender que la democracia significa, no el gobierno directo del pueblo, sino el sistema en donde el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle, a través de un proceso electoral competitivo.

La amplia aceptación que tuvo y tiene hasta la fecha la propuesta de Schumpeter se debe a dos razones básicas: a) posee un claro referente empírico; y b) al establecer una analogía entre el sistema económico del mercado y el sistema político sugiere la posibilidad de utilizar los modelos cuantitativos de la ciencia económica, para, de esta manera, sentar las bases de la ciencia política. De hecho, la propuesta de Schumpeter fue uno de los factores importantes en la consolidación de una tradición enfocada al estudio empírico de las dinámi-

cas y estructuras políticas democráticas. Entre los múltiples representantes de esta tradición cabe destacar a Anthony Downs, quien en su libro *An Economic Theory of Democracy* (1957) considera a las ideologías, mas allá de una disputa valorativa, como factores que permiten condensar y simplificar la información y de esta manera constituir un elemento esencial en los procedimientos electorales competitivos.

Es indudable que este enfoque teórico ha tenido resultados espectaculares que han hecho posible avanzar en el conocimiento de los sistemas políticos. Sin embargo, la forma en que estas conquistas epistemológicas fueron interpretadas causó una enorme confusión, lo cual propició que surgieran una cantidad de discusiones bizantinas, cuya única utilidad fue ofrecer una terapia ocupacional a una pequeña élite académica. Me refiero a la tesis respecto a que los resultados positivos de esta tradición teórica era la consecuencia de abandonar una noción "idealista" o normativa de la democracia, para adoptar una noción "realista" o descriptiva de ella. Numerosos miembros de esta tradición calificaron su trabajo como una "teoría empírica de la democracia", sustentada en descripciones y explicaciones de la realidad política. Frente a ello aparecieron los campeones del normativismo crítico aduciendo que el fundamentar la teoría de la democracia en la "mera" evidencia empírica era un estrategia para evadir las exigencias de los valores que encierran los modelos clásicos y naturalizar los valores propios del *status quo*.

Pero plantear el problema como un enfrentamiento entre la noción normativa y la descriptiva ("idealismo" vs. "realismo") de la democracia es un enorme error que sólo conduce a callejones sin salida y a diálogos entre sordos. Cuando Weber se distancia de los valores del iusnaturalismo y su pretensión de validez universal su objetivo no es ofrecer una descripción "neutral" de la realidad democrática. Él sabe que su defensa "desencantada" de la democracia también implica valores y, por tanto, una toma de posición. Su estrategia argumentativa se centra en el principio de la "libertad valorativa", la cual no implica negar la presencia de la dimensión normativa, sino que consiste en acudir a la distinción entre "juicios de valor" y "juicios referidos a valores". Mientras en estos últimos se asume la perspectiva de observador que simplemente constata la presencia de un valor, sin declarar nada sobre su validez (ejemplo: "A cree en la legitimidad de X"), los juicios de valor presuponen la perspectiva del participante que toma partido sobre la validez del juicio en cuestión (ejemplo: "X es (o no es) legítimo"). Con este cambio de perspectivas no trata de situarse en un lugar trascendente o neutral respecto a los valores para supuestamente describir la realidad "tal y como es". El objetivo de esta maniobra es tomar cierta distancia de los valores propios, para llegar a percibir distintas escalas de valores (el politeísmo de los valores) desde donde se puede describir un mismo hecho de diferentes maneras.

Weber plantea que para determinar el concepto democracia no se puede iniciar con una discusión en términos de "juicios de valor", pues ello nos llevaría simplemente a comprobar el carácter inconmensurable de las distintas posi-

ciones enfrentadas. Por eso, se toma como punto de partida la pluralidad y se cuestiona sobre las instituciones y procedimientos que coexisten o pueden llegar a coexistir con el hecho del politeísmo conflictivo. En realidad esto no es una gran novedad, ya Locke en su polémica con el Absolutismo, liga la defensa de los valores democráticos a la ingeniería institucional que busca establecer el orden y los procedimientos que hacen posible concretar el valor de la libertad. Desde entonces se han vinculado a la vieja noción de Democracia la división de los poderes, a procesos electorales, etcétera. La aportación de Weber es destacar que ello implica poner entre paréntesis la pretensión de validez universal de los valores inherentes a las distintas posiciones. Precisamente esto nos lleva a sostener algo que ya hemos mencionado de paso, a saber: la democracia debe considerarse como una escenificación de los conflictos sociales y no como un proyecto de reconciliación.

En la teoría de Schumpeter se expone algo parecido. Se afirma que el “método democrático” presupone un orden institucional, el que, como tal, implica necesariamente valores, ya que éstos representan instancias imprescindibles en el proceso de integración de las acciones. Esta relación entre la democracia y los valores aparece de manera explícita cuando en las conclusiones habla de las “condiciones para el éxito de la democracia”. Incluso se menciona que el éxito del método democrático “exige un alto grado de tolerancia para las diferencias de opinión”; para ello —agregamos nosotros— se requiere poner entre paréntesis la pretensión de validez universal de los valores propios de cada opinión. A pesar de ello, debemos reconocer que ni Weber, ni Schumpeter se adentran en este tema y se limitan a realizar una serie de observaciones dispersas.

Si queremos ver el tratamiento de este tema con mayor sistematicidad tenemos que acudir a otro representante de esta defensa desencantada de la democracia, me refiero a Hans Kelsen y su obra *Esencia y valor de la democracia* (1920). En ella se afirma, en contra de los críticos de la llamada “democracia liberal”, que “es el valor de la libertad y no el valor de la igualdad el que define en primer lugar la idea de democracia.” Ello lo justifica, precisamente, en el hecho de que al no existir la posibilidad de acceder a una certeza absoluta sobre la validez de los valores, todas las posturas normativas tienen, en principio, el derecho a expresarse, defenderse y buscar adeptos (esta tesis, a la que he denominado en otro lugar la “fundamentación escéptica del universalismo”,⁸ ya se encuentra esbozada en la defensa de la libertad de expresión que realiza John Stuart Mill). Lo único que no se puede tolerar es una postura que, al considerar que posee una evidencia última, se proponga excluir a las demás. La maniobra de Kelsen consiste en aducir que su defensa desencantada de la democracia no sólo se basa en una descripción objetiva, lo cual no quiere decir que sea valorativamente neutral, sino que se apoya en los valores que guían a la ciencia.

Pero si se declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible al menos no sólo la propia opinión sino también la ajena y aun la contraria. Por eso, la concepción filosófica que presupone

la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a la voluntad política de cada uno, porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y voluntades humanas en régimen de libre concurrencia (...) La relatividad del valor de cualquier fe política, la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta (pese a la desinteresada dedicación subjetiva y la firme convicción personal de quien lo profesa), inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política.⁹

La clave de este argumento es tener presente que aquello que Kelsen denomina "relativismo" no implica ni conduce a un "nihilismo", entendido en este contexto como la posición que sostiene que al no existir un absoluto todo vale lo mismo, esto es, nada (es la conocida idea: Si Dios no existe, todo es posible o permitido). La cuestión es que al carecerse de una certeza absoluta, por encima de la pluralidad de posiciones se sitúan aquellos valores y principios que garantizan la libertad de cada una de ellas y su coexistencia, es decir, lo único que puede pretender una validez universal son las normas ligadas al valor de la justicia que hacen posible la persistencia de la pluralidad. Tratar de ofrecer una descripción objetiva de la democracia ya es tomar partido por valores democráticos.

EL LUGAR DEL "DISPOSITIVO SIMBÓLICO" DE LA DEMOCRACIA

Si se acepta que es un error plantear la polémica en torno al significado de la democracia como un enfrentamiento entre una concepción normativa y una descriptiva o "realista", todavía queda el problema de establecer el modo de relación que existe entre el orden institucional democrático y sus valores. La cuestión reside en que la defensa desencantada de la democracia asume que los valores no pueden fundamentarse en los hechos, es decir, que existe un abismo infranqueable entre el "deber-ser" y el "ser". Generalmente esto se ha interpretado como si los valores y las normas, al constituir parte del "deber ser" estuvieran situados en una extraña dimensión ajena a la realidad social (en una "subjetividad" o en un ámbito trascendentes a ésta última). Ésta es la base de la antinomia entre "realismo" e "idealismo" en la cual ha oscilado el pensamiento político. Pero esta visión encierra una confusión. Cuando se dice que el "deber ser" no puede fundamentarse en los hechos no se sitúa la dimensión normativa en una región trascendente, lo que se afirma es que no existe un orden *a priori* (cósmico, divino, natural, racional o histórico) que, al ser conocido, nos ofrezca la "verdad" o la "validez absoluta" de ciertos valores y normas. Dicho de otra manera, se afirma que la "existencia" de los valores no es independiente de la voluntad humana (para que algo valga, alguien lo tiene que hacer valer) y su contingencia. Pero los valores y normas sí tienen una "realidad" social que se manifiesta en la influencia que ejercen dentro de las relaciones sociales (recordemos, por ejemplo, que una de las metas de la sociología weberiana es determinar la manera en que los ideales religiosos ejercen un influjo en el desarrollo social). Los valores, en contra de lo que sostiene la "filosofía de la conciencia", trascienden

la subjetividad individual (de hecho la preceden), al formar parte del orden institucional como elementos que impulsan su dinámica. Esto es lo que quiere destacar el curioso término de “dispositivo simbólico”.¹⁰

El concepto “dispositivo” significa una organización o mecanismo que se implementan para alcanzar una determinada meta (“dispositivo policiaco”, “dispositivo intrauterino”, etcétera); también connota los elementos que ponen en marcha un mecanismo o una organización, de ahí su relación con el verbo “disponer” (“poner en cierto orden”, “preparar a alguien o a una cosa”). El adjetivo “simbólico” se utiliza para calificar la realidad “intersubjetiva” del dispositivo al que nos referimos. El “dispositivo simbólico” de un orden institucional es, por tanto, el núcleo que define su identidad; en el que se condensan los valores, los principios y las normas, que permiten definir sus fines y, con base en ello, determinar la forma concreta de sus instituciones y procedimientos. En este sentido el “dispositivo simbólico” es el aspecto que motiva o impulsa la dinámica de ese orden. No debemos pensar que el “dispositivo simbólico” de un orden institucional es una realidad coherente y homogénea; por el contrario, al igual que su contexto social, es (más o menos) plural y contingente y, por ello, conflictivo.

Ahora bien, si bien es cierto que el “dispositivo simbólico” es una parte esencial del orden institucional, al mismo tiempo no se identifica plenamente con él, ya que, entre la realidad institucional (el “ser”) y el dispositivo simbólico (el “deber ser”) se da una inadecuación y tensión que constituye uno de los factores centrales que guían el desarrollo social. Precisamente una de las características de la democracia es que en ella se reconoce dicha tensión como un dato insuperable. En las tiranías tradicionales y en los regímenes totalitarios de este siglo se considera que el orden institucional es o será pronto la realización de su dispositivo simbólico; por eso se reprime cualquier intento de transformación, como parte de su negativa general al cambio. En cambio, en las democracias se asume que su realidad institucional no cumple plenamente las exigencias inscritas en su dispositivo simbólico, lo que lleva a la necesidad de una “apertura” permanente al cambio. Democracia significa democratización continua. Cuando se considera que una democracia ha cumplido con sus ideales, que se ha cerrado el abismo entre su ser y su deber-ser, ello es un síntoma de que se ha iniciado la decadencia que puede conducir, si se persiste en esa creencia, a su derrumbe. En la medida en que la democracia tiene como atributo esencial su apertura, la necesidad de la reforma permanente, su forma guarda siempre un cierto grado de indeterminación.

Esto debe servir para superar las críticas fundamentalistas de la democracia, o sea, aquellas críticas que, al constatar la inadecuación entre los valores democráticos y la realidad institucional, llegan a la simplista conclusión “de que no existe una ‘verdadera’ democracia”. El error de esta posición es considerar que puede suprimirse la tensión entre el dispositivo simbólico y el orden institucional, por lo cual, mientras esto no sucede se sostiene que no puede hablarse de “democracia” en sentido estricto. En contraposición con esta tesis, propia de las “almas puras”, debe subrayarse que la tensión entre el dispositivo simbólico y el

orden institucional en tanto es insuperable, determina la dinámica del sistema político. Ello no quiere decir, que cualquier proceso social de "liberación" pueda calificarse de "democratización"¹¹, para utilizar de manera correcta este adjetivo es menester que el orden institucional cumpla con ciertos requisitos: división y autonomía de los poderes, elecciones competitivas y limpias, "Estado de derecho", libertad de expresión y asociación, etcétera. Es decir, aquellos elementos que la llamada tradición "empírica", iniciada por Weber y Schumpeter, ha destacado. Podemos decir que la aportación básica de la defensa de la democracia no ha sido ofrecer una descripción acabada del sistema democrático (esto es, en cierta manera, imposible), sino establecer los requisitos mínimos para que un orden social pueda ser calificado de democrático y un proceso social de democratización.

La mejor forma de explicar la compleja relación entre el dispositivo simbólico democrático y su orden institucional es adentrarse en la determinación de este dispositivo y ver la manera en que la definición e interpretación de éste incide en el desarrollo y consolidación de ciertas instituciones, así como de ciertos procedimientos y cómo este orden institucional, a su vez, ejerce una influencia en la dimensión simbólica.

El dispositivo simbólico de la democracia se forja en la larga lucha contra los estados absolutistas. Si consideramos de manera aislada cada uno de sus elementos encontraremos que cada uno tiene una larga historia (este tipo de genealogía nos permitiría encontrar la continuidad y las rupturas entre la democracia de los antiguos y la de los modernos). La novedad del moderno dispositivo simbólico democrático se encuentra en la forma en que estos elementos se agrupan y, ya como unidad, se vinculan con las instituciones y los procedimientos. El eje del nuevo dispositivo, que sirve para organizar al resto de los valores y principios que lo constituyen, es el concepto de "soberanía popular". Soberanía significa poder supremo, "el poder de mando en última instancia" propio del sistema político. Aunque la soberanía es un viejo anhelo de todo poder político, sólo llega a realizarse en el Estado-nación moderno, con base en su monopolio de la violencia legítima, el cual implica la facultad de crear y administrar el orden jurídico. Para los teóricos del Absolutismo, la soberanía remite a la voluntad que define y garantiza las normas jurídicas. Para los antagonistas del absolutismo, el problema será como establecer el nexo entre "soberanía" y "pueblo" para presentar una alternativa viable frente a la soberanía del monarca.

Si se mantiene la noción tradicional del poder, su modelo teológico-jurídico, basado en la relación asimétrica de mando y obediencia, la única posibilidad de concretar el término pueblo es considerar a éste una especie de "macro-sujeto", al que se le puede atribuir una misteriosa "voluntad general" y, por tanto, la posibilidad de establecer un "Bien común". La siguiente tesis sería que el "pueblo", en tanto unidad que comparte una voluntad, es al mismo tiempo soberano y súbdito, el que manda y, al mismo tiempo, obedece. Pero esto lejos de ser una solución, abre una serie de enigmas que se traducen en un conjunto de dificultades en la definición de la forma concreta que debe adquirir el orden institucional

de la democracia. El camino que se tomó en la práctica fue establecer ciertos requisitos (ser varón, mayor de 21 años y con una cierta cantidad de propiedad) para que un individuo adquiriera la ciudadanía y, de esta manera, tuviera la posibilidad de ser reconocido como parte del pueblo. La ciudadanía, en tanto remite a una cualidad activa, se expresaba en el derecho de elegir a los “representantes” del pueblo o ser elegido como tal.

La cuestión estriba en que estos requisitos no garantizan en los hechos que los individuos que cumplen con ellos formen una unidad (éste es el núcleo de la crítica de Hegel a Locke). Por el contrario, la sospecha fundada es que detrás de ellos se encuentra una noción excluyente de pueblo que sólo sirve para legitimar intereses particulares con un manto de validez universal. Esta debilidad del dispositivo simbólico democrático abrió el camino para que desde diversas posturas políticas se desarrollaran una multiplicidad de críticas a la “democracia representativa” en nombre de una “auténtica democracia” que sí garantizaría la participación directa del “pueblo” en el ejercicio del poder soberano. Se generó entonces una falsa alternativa entre representación y participación. Lo que comparten estas críticas, a pesar de sus diferencias político-ideológicas, es tratar de trascender la identidad “formal” del pueblo (aquella representada por los requisitos mencionados) para acceder a una “igualdad sustancial” que haría posible pensar al pueblo como un sujeto homogéneo.

Esta igualdad sustancial del pueblo puede remitir a distintos referentes, la voluntad general identificada con la “Razón”, la etnia, una supuesta “clase universal”, la “raza”, la “comunidad sanguínea” o “histórica”, etcétera. El problema de estos referentes es que, o bien niegan su carácter empírico, o bien renuncian a la homogeneidad que buscan y, con esto último, nos llevan de nuevo al “formalismo” que ellos cuestionan. Esta vaguedad en la determinación de la “igualdad sustancial” del pueblo tiene dos consecuencias importantes, estrechamente relacionadas:

1. No hace posible determinar una forma concreta alternativa de orden institucional democrático; en la mayoría de los casos se quedan en una crítica destructiva. Por ejemplo, se afirma que toda “representación” es una forma de limitar el principio originario de la soberanía popular y que todo representante del soberano tiende a convertirse en el soberano efectivo. Si bien esto puede admitirse en abstracto, al no adentrarse en la ingeniería constitucional para diseñar una opción, se cae en una idealización de la participación ciudadana (supuestamente contrapuesta a la representación¹²) y/o de la igualdad social.
2. Al mantener desligados el dispositivo simbólico de la democracia de formas concretas de orden institucional se hace posible el uso de los valores y principios de la democracia como coartada para legitimar cualquier forma de organización política. Al considerarse que la identidad del pueblo se sustenta en una igualdad sustancial que puede llegar a ser conocida con certeza, se rechaza

za los procedimientos electorales por ser "mero formalismo" que impide la real y verdadera unidad del pueblo. "Y, en efecto, si se cree en la existencia de absolutos —de lo absolutamente bueno, en primer término—, ¿puede haber nada más absurdo que provocar una votación para que decida la mayoría sobre ese absoluto en que se cree?"¹³ Precisamente las teorías de Weber y Schumpeter deben verse como una reacción frente a esta tendencia a utilizar de manera abusiva los ideales democráticos.

La apertura de un camino que conduce a la solución de esta debilidad del dispositivo simbólico ha sido un efecto, no de la teoría política —ésta al igual que la filosofía ha emprendido el vuelo en el ocaso—, sino del desarrollo de las luchas políticas y sociales. Recordemos que la dificultad reside en que los requisitos de ciudadanía que se había establecido en la aurora de las democracias modernas mantenían la tradicional noción restringida del pueblo (el "pueblo" se entendía como el conjunto de los pares que podían, debido, entre otras cosas, a su posición económica privilegiada, ejercer una política activa). El concepto restringido de pueblo, que hace de las primeras formas de democracia una modalidad de régimen aristocrático, implica una contradicción entre la pretensión de validez universal de los valores democráticos y la particularidad de los intereses que encubren. Sin embargo, esta contradicción lejos de significar la necesidad de hacer a un lado los sistemas representativos, permitió que los movimientos obreros, feministas, étnicos, etcétera, apelaran a esa inadecuación entre dispositivo simbólico y realidad institucional, para buscar ser reconocidos como integrantes del pueblo.

Gran parte de los movimientos sociales puede interpretarse con base en esa "lucha por el reconocimiento" que tiene como efecto la ampliación continua del concepto de "pueblo". Una reacción a este fenómeno fue transformar el uso del concepto "pueblo", reviviendo su connotación peyorativa, que lo hace sinónimo de "plebe", "multitud", "masa". Al desligarse el término de "pueblo" del significado de "grupo organizado de ciudadanos", se acudió de nuevo a las viejas críticas (tan viejas, por lo menos, como Platón) que veían en la democracia una forma de organización del poder político que propicia la anarquía y la ingobernabilidad, así como la manipulación demagógica de las mayorías.

Para enfrentarse con éxito a las críticas que surgen de este desplazamiento semántico (originado en una reacción política antidemocrática) se requiere ofrecer una solución práctica y teórica del enigma que encierra el principio de "soberanía popular". La continua incorporación de nuevos grupos, a través de una lucha por el reconocimiento, ha hecho patente que "pueblo" denota una realidad plural, desgarrada y conflictiva, que no puede ser homogeneizada mediante una supuesta igualdad sustancial. La identidad del pueblo hace referencia a un principio jurídico formal, esto es, el pueblo que conforma una Nación se encuentra constituido por todas las "personas", o sea, todos aquellos que tienen el derecho fundamental a tener derechos. El "formalismo" jurídico es lo que hace posible la coexistencia de la pretensión de validez de los

valores democráticos y la pluralidad de formas de vida, con sus valores de vida particulares.

El “formalismo” jurídico no significa una falta de contenido, sino la renuncia a que el derecho busque definir una forma concreta de vida con validez general. Los cimientos del orden jurídico están conformados por los principios de justicia que permiten la convivencia de una multiplicidad de formas de vida dentro de una sociedad. Como diría Kant, el fin del derecho no es la felicidad de los ciudadanos (la felicidad es aquello que se encuentra en juego en la definición de cada forma de vida), sino que éstos sean dignos de ser felices (dignidad que proviene del respeto de los derechos del otro). La diferenciación entre los principios de la justicia y los valores particulares de las diversas formas de vida es el efecto de un largo proceso, impulsado por las luchas sociales, en las que se manifiesta la pluralidad conflictiva de la unidad denominada pueblo.

Pero si el pueblo no es un “macro-sujeto”, con una voluntad y un Bien comunes, ¿cómo es posible trasladar a esa realidad plural el poder soberano? Si “soberanía popular” implica la disolución de todo poder central (monopolizado por el Estado) ¿no encierra ello una contradicción?¹⁴ Para responder a estas interrogantes es preciso transformar la concepción tradicional de poder, sustentada de manera exclusiva en el modelo jurídico de la relación asimétrica mandato-obediencia. El poder no es una sustancia que pueda ser poseída por un individuo o grupo con el objetivo de realizar sus intereses, en contra de toda resistencia. El poder es, en primer lugar una “capacidad de...”, surgida y conservada, a diferencia de la mera “fuerza”, mediante las relaciones sociales. En la realización de sus metas el poder también adquiere, generalmente, el carácter de “control sobre...” (el poder de *A* sobre *B*). Estas dos facetas del poder permiten explicar el fenómeno de su legitimación: El poder de *A* sobre *B* sólo podrá legitimarse si se subsume al poder como capacidad de acceder a una meta compartida por *A* y *B*.

“Soberanía popular” remite, en principio, al sistema jurídico, entendido como instancia que expresa las condiciones y fines que mantienen la integración de esa realidad plural y conflictiva denominada pueblo. El hecho de que éste no sea un “macro-sujeto”, ni pueda ser homogeneizado, presupone que nadie puede hablar en nombre del pueblo y/o pretender apropiarse de esa soberanía. Como afirma Lefort “soberanía popular” remite a un “lugar vacío”; quizá sería mejor hablar de un lugar que no puede ser ocupado por nadie, pues no se trata de un vacío social, sino un ámbito simbólico configurado por los derechos emanados del reconocimiento recíproco de los individuos como miembros de un pueblo. Desde esta perspectiva, vemos que la “soberanía popular” es inseparable de la “autoinstitución” de una sociedad civil, delimitada por las leyes, que hacen posible la expresión de la pluralidad social y los conflictos que ella conlleva. Podemos decir que en la sociedad civil se escenifican los conflictos al interior de un marco conformado por las normas emanadas del reconocimiento recíproco de los contrincantes como “enemigos justos”. Ya no es una causa particular la que puede reclamar el ser “justa”, sino sólo las normas en las

que encarna el acto de asumir al "otro", el "rival", como "persona". Es por eso que, reitero, la democracia es un modo de institucionalización del conflicto que hace compatible a éste con la garantía jurídica y de facto de la integridad física y moral de sus participantes.

Esta idea de "soberanía popular" no conduce de manera ineludible a diluir la soberanía en una multiplicidad de poderes, en detrimento del poder ("capacidad de...") de una Nación. Como percibió Weber, su implementación puede ser compatible con el aumento del incremento del poder nacional. Esto sucede cuando el poder ("control sobre...") de las élites políticas se encuentra legitimado democráticamente (subsumido a la capacidad de determinar y alcanzar los fines concretos de la comunidad política en su conjunto). La legitimación que otorgan el orden institucional democrático y su dispositivo simbólico impide que la lucha por el poder ("control sobre...") se convierta en un juego "suma cero", en donde la ganancia de unos es resultado de la pérdida de otros. Por el contrario, en la medida que se accede a un amplio consenso sobre los fines concretos que deben perseguirse (en el peor de los casos el fin de mantener las condiciones que hacen posible la revisión permanente del proceso de decisión), el poder ("capacidad de...") de la unidad política se incrementa.

Hay que reconocer que la exigencia de buscar un amplio consenso tiene un alto costo que se traduce en la ineficiencia de la democracia para responder a corto plazo ante el continuo surgimiento de situaciones inéditas. Sin embargo, ello puede compensarse por la fortaleza que adquiere la unidad política a largo plazo. Ello no quiere decir que se eviten los riesgos; en la democracia, al ocupar la libertad el lugar central de su dispositivo simbólico, se corren todo tipo de riesgos.

Los riesgos de una política secularizada se pueden limitar a través de constituciones y derechos humanos, pero no suprimirse (...) "En una democracia puede el pueblo hacer lo que quiere —y tiene que saber, que no debe hacer lo que quiere. La democracia es la forma de gobierno de la autolimitación; ella es, por tanto, la forma de gobierno del riesgo histórico —lo que no significa otra cosa que la forma de gobierno de la libertad— y por eso es una forma de gobierno trágica". La autolimitación se manifiesta en la responsabilidad de los miembros de las asociaciones y movimientos sociales, de resistir, en su participación en el poder político, a la tentación de nivelar (suprimir) las diferencias y otredades.¹⁵

Paradójicamente, una de las lecciones que podemos extraer de la historia consiste en que los intentos de anteponer la seguridad a la libertad, sólo actualizan y potencian los peligros de los que se quiere huir.

EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

El uso del concepto "dispositivo simbólico" permite también enfrentar el viejo problema del carácter y fundamento de los derechos fundamentales, que en la teoría jurídica tradicional se mantuvo encerrado en el dilema de aceptar una

posición iusnaturalista o una posición decisionista. El origen de esta dificultad consiste en haber pasado por alto la función de la dimensión intersubjetiva, en donde se localiza lo que hemos llamado dispositivo simbólico. Ello tenía como consecuencia que la única noción de fundamentación aceptada era la sustentada en la pretensión de “verdad”, propia de los lenguajes descriptivos. De acuerdo con ello fundamentar un enunciado o una teoría en su conjunto era mostrar su adecuación con los hechos o “estados reales”. Las complicaciones aparecen cuando pensamos en los términos normativos, como “bueno”, “justo”, etcétera; pues éstos carecen de un referente “objetivo”, es decir, no remiten a cualidades empíricas que puedan describirse en términos de verdad y falsedad.

La primera alternativa es sostener que los enunciados normativos no describen estados de cosas reales, porque tan sólo expresan las preferencias de sus usuarios. Decir que algo es justo, manifiesta únicamente que yo estoy de acuerdo con ello. Según esto los juicios morales y jurídicos, tienen la misma base que los juicios de gusto (“me gusta...”), esto es, la mera subjetividad del individuo que los emite. Ahora bien, si se acepta esta tesis “emotivista” del significado de los términos normativos y se reconoce que todo orden institucional posee un dispositivo simbólico que define su identidad y, al garantizar la integración de las acciones, mantiene su unidad, cabe preguntar: ¿cuál es el significado de los términos normativos que constituyen ese dispositivo simbólico? Aparentemente la única respuesta posible sería que el significado “público” de los términos y enunciados normativos sólo expresa los intereses y preferencias de aquél o aquellos que se han impuesto a los demás, es decir, el uso común, el que comparte una comunidad, se encuentra determinado por las relaciones de dominación. “Digo que lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte (...) En todas las ciudades lo justo es siempre lo mismo, o sea, el interés del gobierno constituido.”¹⁶

Estas afirmaciones del sofista Trasímaco simbolizan el inicio de la tradición decisionista que llega hasta nuestro siglo, entre sus representantes podemos mencionar a Hobbes, Nietzsche y Carl Schmitt. Una variante de esta tradición se encuentra en el “positivismo jurídico”, quienes a pesar de tratar de matizar, eludir o incluso rechazar las conclusiones tajantes del decisionismo, comparten la premisa de que no es posible dar una definición objetiva de los enunciados normativos. Este es el caso, por ejemplo, de Kelsen. Frente a esta amplia gama de autores se desarrolla la tradición iusnaturalista, que se caracteriza, en términos muy generales, por su compromiso de acceder a una definición objetiva de los términos normativos que componen a los lenguajes prescriptivos. El problema, es que, al aceptar que la única manera de fundamentar (sustentar la objetividad) la validez de los enunciados es mostrar su “verdad”, la única salida que tienen es postular la existencia de un orden universal (que puede ser entendido como orden cósmico, divino, natural o histórico) que define el sentido de las palabras “bondad”, “justicia”, etcétera. El primer gran representante de esta postura es Platón, cuya tesis central es afirmar que el “Ser” es idéntico a un orden que determina la función (*ergon*) —aquello para lo que cada cosa es “buena”— y, de esta manera, su “virtud” (*arete*).

Como advirtió Hobbes la debilidad del iusnaturalismo consiste en que probar la existencia de un orden universal y necesario trasciende las posibilidades de nuestro conocimiento, por lo cual todo intento de fundamentar los valores en los hechos se torna un vano esfuerzo. Pero si el camino del "derecho natural" nos arroja a la metafísica, el sendero decisionista nos impide el desarrollo de toda forma de crítica racional; la crítica se reduce a ser la declaración de principios de cada una de las posiciones en pugna, en donde el único recurso es la violencia, como medio para crear una base común, a través de la imposición de una de ellas.

El uso del concepto "dispositivo simbólico", al poner de manifiesto la importancia y la objetividad social de la dimensión intersubjetiva, hace posible romper con la antinomia en la cual ha oscilado la teoría jurídica ante el problema de la fundamentación de los derechos fundamentales. La noción de "dispositivo simbólico" nos permite ver que la validez de los derechos fundamentales no se encuentra ni en el arbitrio de un individuo o grupo, ni en un orden metafísico (natural, histórico, divino, etcétera). La validez de los derechos fundamentales se localiza en el reconocimiento de los miembros de la sociedad como "personas" (sujetos de derechos y deberes). Ese reconocimiento es una condición trascendental (condición universal de posibilidad) de toda sociedad.

Los fundamentos de validez de estos derechos no se deben buscar más en una metafísica trascendencia, en la imagen cristiana del Hombre o en una abstracta determinación racional de la libertad y la autonomía. La auto-declaración de los derechos humanos, como derechos político-comunicativos, sitúa su validez y reconocimiento sobre un nuevo cimiento: en el proceso, que históricamente se ha desarrollado, de un recíproco reconocimiento de los miembros de la sociedad civil como individuos libres e iguales, los cuales, en el acto de creación de la constitución (*Verfassungsgebung*) se instituyen como una sociedad civil plural.¹⁷

La confusión que puede surgir en este punto es que se afirma que si bien el reconocimiento recíproco de los ciudadanos, en el que se sustenta la validez de los derechos humanos, representa una condición trascendental de toda sociedad, por otra parte se sostiene que estos derechos fundamentales son determinados a través de un proceso histórico, lo que significa que su vigencia se encuentra ligada a un contexto social particular. Ello puede aclararse si se tiene en cuenta que el reconocimiento de los conciudadanos aparece, en las sociedades tradicionales, ligado a una visión del mundo particular, lo que da como resultado una concepción restringida y homogeneizada de ciudadanía. Las primeras formas de reconocimiento se basan en una identificación de individuos que comparten intereses y valores. Lo que se logra en el desarrollo histórico es, gracias a la "lucha por el reconocimiento" de los diferentes grupos o minorías, un proceso de diferenciación de los derechos fundamentales respecto a la diversidad de visiones del mundo particulares.

Dicho con otras palabras, para evitar confusiones es preciso distinguir entre la "validez" de los derechos fundamentales, la cual remite al reconocimiento

recíproco como condición trascendental, de su “génesis”, la que denota el proceso histórico en la que estos derechos fundamentales se distinguen de las visiones del mundo particulares y, junto con ello, adquieren una expresión concreta en cada contexto social e histórico.¹⁸ En el dispositivo simbólico de la democracia ex donde se logra objetivar esta diferenciación entre los derechos fundamentales y las distintas concepciones del mundo; se reconoce que los primeros se encuentran constituidos sólo por aquellas normas, basadas en un principio de justicia, que garantizan la libre expresión de la diversidad social. En la democracia, el reconocimiento de la ciudadanía, ya no se basa en un identificación de los individuos que comparten intereses y valores particulares, sino en el reconocimiento del pueblo como una realidad plural, en donde la igualdad de sus miembros se localiza en la capacidad y el derecho que cada uno tiene de ser diferentes.

Podemos decir que la génesis histórica de los derechos fundamentales denota un proceso que va desde un reconocimiento que busca, a través de la identificación reducir la heterogeneidad, a un reconocimiento en el que se asume que los únicos elementos de homogeneidad son, precisamente, los derechos fundamentales, que hacen posible la coexistencia de la pluralidad. Esto se encuentra expresado con claridad en aquella frase de Voltaire: “No comparto tus opiniones, pero daría la vida por el derecho que tienes a expresarlas”. En ella se condensa de manera intuitiva la distinción entre el reconocimiento del “otro” como “persona” (sujeto de derechos y deberes) y la identificación de “alter” como un individuo con el que se comparten opiniones particulares —un “amigo” en la terminología de Schmitt. Lo esencial de la lucha democrática es que los “amigos” y “enemigos”, que conforman un “pueblo”, a pesar de que son conscientes de las diferencias que existen entre ellos, también reconocen que comparten derechos comunes. Desde esta perspectiva encontramos que el problema esencial no es la fundamentación teórica de los derechos humanos, sino el lograr que éstos adquieran, mediante su objetivación en instituciones y procedimientos democráticos, un elevado grado de efectividad como elementos para regular el conflicto social. Esto sólo puede lograrse a través del propio conflicto político.

NOTAS

¹ M. Weber, “La nueva Alemania”, en *Escritos políticos*, vol. II, México, Folios, 1982, p. 296. Sobre la concepción weberiana de la democracia ver: W. Mommsen, “Acerca del concepto de ‘Democracia plebiscitaria del líder’”, en *Max Weber: Sociedad, política e historia*, Argentina, Alfa, 1981. Y D. Sternberger, “Max Weber y la democracia”, en *Dominación y acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1992.

² Recordemos que para Weber la política remite siempre a la capacidad de dirección, lo que presupone la facultad de definir los fines. “¿Qué entendemos por política? El concepto es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad directiva autónoma (...) Naturalmente, no es este amplísimo concepto el que servirá de base a nuestras consideraciones en la tarde de hoy. Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de

un Estado." M. Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981, p. 82.

³ M. Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1983, p. 1108. "Porque no un parlamento perorante, sino sólo un parlamento activo puede constituir un terreno adecuado para que crezcan y asciendan en él, por vía de selección, cualidades no sólo demagógicas, sino cualidades auténticamente políticas de jefe. Y un parlamento activo es aquel que, colaborando, controla de modo ininterrumpido la administración. "Parlamento y gobierno", en *Escritos políticos*, p. 105.

⁴ M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 1109. Por eso Mommsen denomina a la noción weberiana de la democracia: "Democracia plebiscitaria de líder".

⁵ Sobre la teoría de Schmitt ver: E. Serrano, "Democracia y homogeneidad del pueblo", en *Consenso y Conflicto*, México, Interlínea, 1996.

⁶ J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983, Tomo 2, p. 343.

⁷ *Idem.*, p. 324. También Weber en una carta (1908) a Robert Michels escribía que para él "conceptos tales como 'voluntad del pueblo', 'verdadera voluntad del pueblo', eran simples ficciones".

⁸ E. Serrano, *Legitimación y racionalización*, Barcelona, Anthropos, 1994.

⁹ H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, México, Editora Nacional, 1980, pp. 156-157.

¹⁰ Este término aparece en el trabajo de U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Es evidente que este término tiene una connotación que remite a la teoría de Foucault y a otros pensadores franceses entre los que se puede mencionar a Castoriadis, Lefort y Gauchet. Sobre la recepción de esta tradición en el pensamiento de los teóricos alemanes ver: U. Rödel (comp.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

¹¹ Sobre esta distinción ver: A. Przeworski, *Democracia y mercado*, Cambridge, University Press, 1995 (versión en español). En especial el segundo capítulo: "Transiciones a la democracia".

¹² En el caso de Hegel, por ejemplo, se contraponen a la representación liberal un sistema corporativista de mediación entre sociedad civil y Estado. La pregunta ante esta alternativa es saber por qué se consideran excluyentes la idea de representación y la idea de participación a través de organizaciones ciudadanas. De hecho, aunque se trata de dos principios organizativos diferentes (mientras la representación a través del sufragio se basa en el individuo, la corporación, así como otras modalidades de organización ciudadana se basan en la coalición de intereses de un grupo) pueden complementarse. Es esto lo que Tocqueville observó y así se ha desarrollado en las democracias. Sobre esto ver: R. Dahl, *Un prefacio a la teoría democrática*, México, Gernika, 1987; R. Dahl, *La poliarquía*, México, Rei, 1993. El desarrollo de la llamada teoría pluralista representa un buen campo para detectar los problemas que encierra este tema.

¹³ H. Kelsen, *op. cit.*, p. 156.

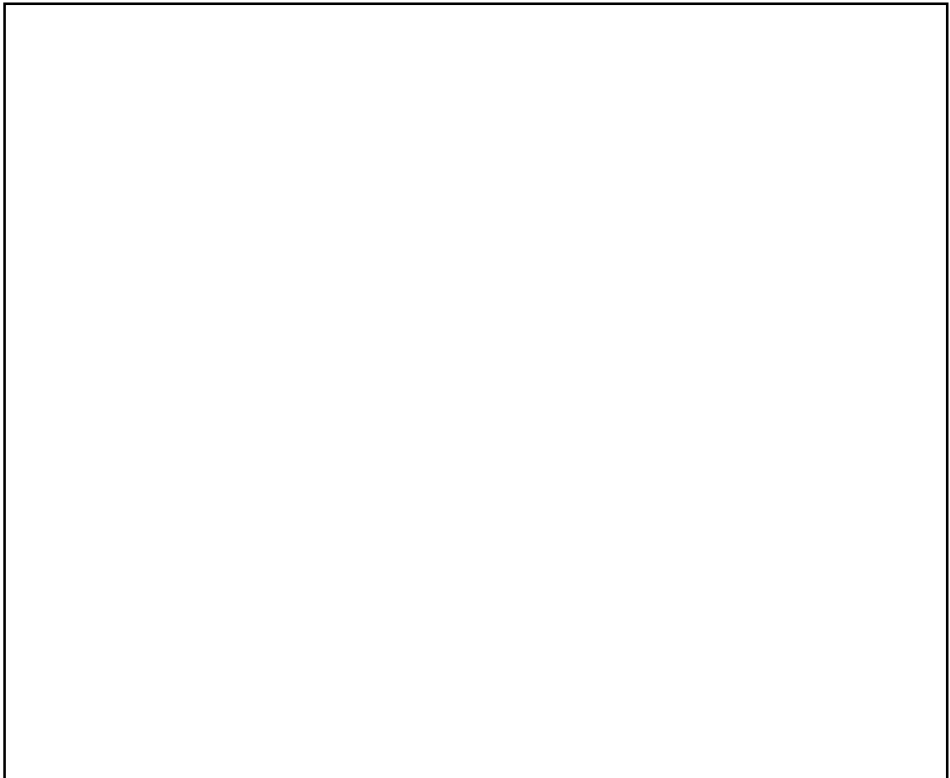
¹⁴ Esta es la intuición que se encuentra en la base de la crítica que realiza Carl Schmitt a lo que él llama la "democracia liberal". Sobre esto ver: E. Serrano, "Democracia y homogeneidad del pueblo", en *op. cit.*

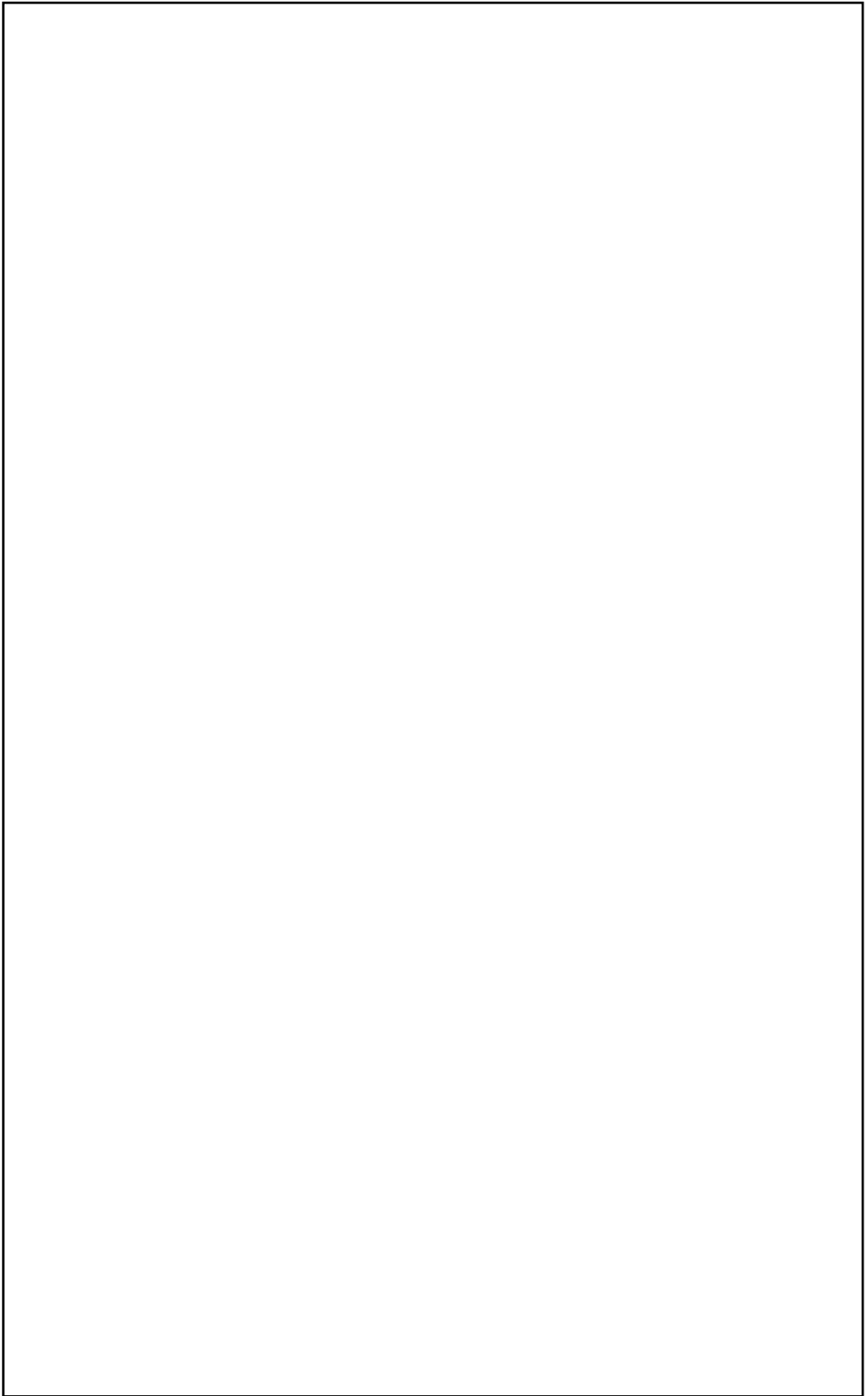
¹⁵ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *op. cit.*, pp. 113 y 123. La cita del texto proviene de C. Castoriadis, “La polis grecque”.

¹⁶ Estas son las palabras que Platón pone en boca de Trasímaco en su diálogo *La República*, 338c, 339a. Una posición cercana a Trasímaco se encuentra en Hobbes. “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada pueda ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí (en el ‘estado de naturaleza’) lugar. Donde no hay poder común no hay ley, no hay injusticia.” *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, p. 159.

¹⁷ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸ La “ética comunicativa”, desarrollada por Apel y Habermas, al retomar las contribuciones de la llamada “filosofía del lenguaje común” (Wittgenstein, Austin, Searle) ha logrado romper con la antinomia del pensamiento jurídico tradicional ante el problema de la fundamentación de los derechos fundamentales. Sobre esto, entre otros textos, ver: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.





LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA: PARA EXPLICAR LAS TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA

Agapito Maestre

Resumen

Tomando como base las ideas desarrolladas por Rödel, Frankenberg y Dubiel, el presente ensayo analiza las principales contribuciones que las lecturas desestatizadoras de lo político han hecho a la teoría política de la democracia moderna. En sintonía con esta línea, el presente texto invita a pensar el futuro de la política como invención constante de democracia, pues de lo contrario el riesgo totalitario es permanente. Este imaginario colectivo debe satisfacer por lo menos tres condiciones: una cultura secularizada, una opinión pública ilustrada y abierta y una sociedad civil donde los derechos de libertad y comunicación política sean patrimonio de todos y cada uno de los ciudadanos.

El eje del libro de Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*,¹ consiste en buscar las bases simbólicas de la política secularizada del próximo siglo. Su principal estro intelectual es construir una teoría crítica de la política capaz de dar cobertura teórica a los nuevos movimientos sociales, iniciativas ciudadanas y, en general, a todas aquellas corrientes favorecedoras de la desestatización de la política. Una desestatización que no termina en los procesos de transición, en las diferentes reformas de la administración ni, por supuesto, en la transformación de un “modelo” político y económico centralizado en el Estado que pretende dirigirse, ahora, por un paradigma basado en el mercado y una “sociedad civil” retórica, sino que, por el contrario, toma muy en serio el fin del “Estado del bienestar” y sus posibles alternativas de corte radicalmente democrático. La cuestión social, por decirlo en la terminología clásica, está contenida en la cuestión democrática y no al revés, como nos hizo creer un cierto marxismo, que obsesionado por la crítica a la sociedad se olvidó de que él mismo era parte de lo social.

Para los autores de esta investigación se trata, pues, de resolver las perversidades derivadas de un Estado del bienestar, especialmente aquella que ha convertido al individuo democrático en un simple cliente de las ofertas del mercado político monopolizado por los partidos. De ahí que el desarrollo de una sociedad civil diferenciada y autónomamente organizada constituye el inicio de otra forma de concebir el “Estado” y, por supuesto, lo político, que de ser algo espe-

cífico del poder ejercido por el Estado pasaría a ser, ahora, todo aquel espacio susceptible de ser politizado. Entre los que siguen insistiendo en que lo político es el poder del Estado, por un lado, y los que mantienen que todo es político, por el otro, lo genuinamente político del próximo siglo sería mantener que “no todo es político, pero todo puede ser politizable”. A este intento podría denominarse de diferentes maneras, pero, quizá, no sería la peor aquella que considera a la teoría política como una teoría de la democracia basada en la sociedad civil o, en terminología de Lefort y Castoriadis, una teoría del poder político como espacio simbólicamente vacío y una idea de sociedad civil como imaginario colectivo.

Porque construir las bases simbólicas de la política secularizada es el principal objetivo de esta teoría, el esfuerzo intelectual de quien estudie este libro se habrá visto compensado si, y sólo si, logra convencerse de que el análisis de las representaciones simbólicas, o sea, el análisis crítico de la dimensión político-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva, ha adquirido un estatuto teórico propio en la cultura política más avanzada. Eso significa que los fundamentos simbólicos de la política secularizada son, cuando menos, tan importantes como sus bases institucionales. El análisis de las representaciones simbólicas es, pues, determinante del “modelo” democrático que proponen los autores de este libro. En esta perspectiva, el estudio del proceso de secularización política y su consecuencia fundamental, a saber, el ámbito o espacio del poder como algo simbólicamente vacío, diseña la fórmula politológica esencial para entender la democracia como:

La única forma de gobierno que expresa la separación de lo simbólico y lo real, y enlaza con un concepto del poder del cual nadie, ni el príncipe ni un pequeño número, puede adueñarse. Su superioridad consiste en que la sociedad debe poner a prueba de nuevo cada institución. Allí donde se perfila un espacio vacío no hay ningún enlace posible entre el poder, el Derecho y el conocimiento, ninguna expresión fija posible de su fundamento. El ser social está fuera de la vista o, mejor dicho, se deja ver como un planteamiento de la cuestión que es imposible de cerrar (cosa que testimonian los inacabables debates ideológicos). Los últimos puntos de apoyo de la certeza quedan disueltos al tiempo que surge una nueva sensibilidad hacia lo desconocido de la historia, hacia las posibilidades de la humanidad en toda su diversidad.²

El argumento fundamental de esta obra es que el futuro de la política ha de ser invención constante de democracia o el riesgo totalitario es permanente. Esta invención hay que entenderla a partir de algunos grandes debates mundiales de carácter teórico sobre las bases de la política del futuro; me refiero, especialmente, a la discusión entre los defensores del Estado del “bienestar”, por un lado, y a sus críticos neoconservadores, por el otro; y al debate entre los que reducen la democracia a la gestión de lo común por parte de unas élites o, por el contrario, los que defienden la participación ciudadana al lado o, mejor dicho, potenciando los elementos no desarrollados de la democracia representativa. Sin embargo, por encima de esas polémicas, el razonamiento de esta obra

insiste (siguiendo a Hannah Arendt y a Claude Lefort) en que desde el “binomio” democracia-totalitarismo no sólo pueden hacerse comprensibles los cambios y transformaciones operados en el mundo de la política, sino que también pueden entenderse mejor las bases simbólicas de la política secularizada, y a partir de lo cual ofrecer un esquema categorial para el desarrollo de la democracia.³

La propuesta final de la argumentación a favor de la democracia es una teoría de la integración política a través del conflicto más que del consenso; o, al menos, sin desprestigiar algunas tesis consensualistas, especialmente las defendidas por el primer Habermas, parece que son más plausibles y “realistas” para las sociedades posttotalitarias los argumentos que renuncian a cualquier totalidad social pacificable a través de la guerra o la violencia revolucionaria. Por esta vía es asumido el camino de la modernidad como fractura o desgarramiento de sentido total (si no de todo sentido), que caracteriza a la existencia política en la democracia. La “cultura de la coherencia” ha muerto frente a la pluralidad de formas de vida, de opiniones y de intereses; las sociedades modernas y posttotalitarias no pueden recurrir a fuentes de comunidad identificadora sin pagar el precio de una vuelta a la premodernidad autoritaria. La integración ya no es posible a través de las semejanzas, por ejemplo, de tipo religioso, étnico o de tradiciones nacionales, sino únicamente a través de las diferencias o, al menos, de un “capital histórico de divergencia tolerable”.⁴

Por lo demás, y con el ánimo de ofrecer algunas coordenadas que ayuden a situar intelectualmente este libro, el pensamiento que aquí se desarrolla ha adquirido su perfil histórico y teórico haciéndose cargo de un contexto político e intelectual nada imaginario. En primer lugar, y por si alguien objetara a esta reflexión que subestima la realidad al utilizar una perspectiva simbólica en sus análisis, se detienen en aquellos desarrollos históricos que nos muestran la resistencia de la sociedad civil a ser domesticada o incapacitada institucionalmente desde el Estado. En segundo lugar, y aquí se limitan a ceder su voz a los nuevos agentes sociales, *La cuestión democrática* enseña que las exigencias ciudadanas de más y mejor democracia en las transformaciones sociales, económicas, culturales y políticas producidas en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial —conquista de espacios públicos en los sesenta, crisis de legitimación y gobernabilidad en los setenta y ochenta, y en los noventa: multiplicación de identidades políticas basadas en los procesos de modernización cultural y de migración mundial, conflictos relativos a los sexos y a las generaciones, devastaciones ecológicas, crecimiento de la conciencia en favor de los derechos civiles, etcétera— son prueba y argumento para diseñar una teoría normativa de la democracia. En tercer lugar, han intentado teorizar ese espacio político, que en absoluto es ya propiedad exclusiva del Estado, y que los movimientos ciudadanos contra el totalitarismo comunista en el proceso de derrumbe de las llamadas “democracias populares” llamaron “sociedad civil”, producto final de la radical secularización del Estado.

Finalmente, todo el libro está dirigido a un país con un pasado calamitoso desde el punto de vista democrático: Alemania. Los restos totalitarios que des-

cubren los autores de este texto en el actual sistema democrático de Alemania constituyen un ejercicio moral, toda una lección intelectual y, sobre todo, un compromiso político digno de imitar en nuestras latitudes iberoamericanas, por unas “élites” intelectuales que han hecho del olvido de nuestro totalitarismo y del canto a la “democracia” al dictado de unos caciques políticos, su mejor “argumento” intelectual, o sea, su principal moneda de trueque en un mercado de mercenarios intelectuales y políticos al servicio de un extraño consenso que mejor sería llamarle “cambalache”. Este ajado consensualismo, que tiene arrinconada y desmoralizada la vivacidad y energía ciudadana de nuestras sociedades iberoamericanas, acabará, sin embargo, destruido por la democracia concebida como forma de vida y no como un sistema de gobierno basado en las *mayorías*. Pero, independientemente de cómo se resuelva en nuestros países el problema de la relación entre mayorías y minorías, parece que la auténtica prueba de la democracia, según queda firmemente expuesto en el capítulo segundo (dedicado a la desobediencia civil como praxis simbólica de la democracia), es su modo de tratar a las *minorías*.

En pocas palabras, la razón de este respeto a las minorías es como sigue: si la política aparece establecida, después de la caída de las monarquías absolutas y la proclamación de la soberanía del pueblo, como una esfera autónoma sujeta a principios de racionalidad inmanente, entonces deberá no sólo permitirse sino sobre todo favorecerse la participación de las minorías como prueba de que el lugar del poder, antes ocupado por el monarca, ha quedado vacío: nadie podrá ya arrogarse el derecho a sentarse permanentemente en él en nombre de cualesquiera principios trascendentes; por el contrario, quién y cómo habrá de ejercerlo dependerá únicamente de la voluntad siempre histórica del pueblo. Por lo tanto, la participación activa de las minorías deja abierta la posibilidad de que sus reivindicaciones se conviertan algún día en decisiones mayoritarias. Naturalmente, hasta que la minoría se convierta en mayoría deberá someterse al criterio mayoritario. Sin embargo, esto implica el riesgo —y quien no perciba que aquí hay un problema grave para construir la democracia no pasará de ser un demócrata de boquilla— de que las mayorías puedan incluso decidir el fin de la democracia; por ejemplo, la llegada de Hitler al poder. Así pues, y decir lo contrario es una falsedad, el ejercicio de la democracia de mayorías no es, por sí mismo, un salvoconducto final contra gobiernos totalitarios; por eso, la democracia no es concebida como algo cerrado y definido de una vez por todas, sino como un proyecto abierto a un futuro siempre incierto y conflictivo.⁵

A la democracia, tal y como se desprende de este juego entre mayorías y minorías, se llega por conflicto y, por supuesto, funciona a través del conflicto o no es democracia, sino totalitarismo. Por eso, no debe extrañarnos que el renacimiento de la democracia haya ocurrido de forma simultánea a la descomposición del totalitarismo. Y, posiblemente, también por eso los mayores teóricos actuales de la democracia o, mejor dicho, los mejores analistas para entender cuáles son los límites principales para que una sociedad alcance la democracia, sean también los estudiosos del totalitarismo. Los intelectuales que fueron capa-

ces de desentrañar, y no sólo de denunciar, en el pasado las claves del totalitarismo como ideología antitética de la democracia son ahora los mejores “guías” para inventar la democracia. En este punto, los autores de esta obra no dejan en ningún momento de rendir tributo intelectual a Hannah Arendt y Claude Lefort, quienes han investigado sin parangón alguno en nuestra época las claves del totalitarismo, es decir, han propuesto las líneas esenciales de lo que ha de ser una genuina república democrática.

Profundizar, pues, en las características fundamentales del totalitarismo es tanto como trabajar por el diseño de la democracia, es decir, reparar en los aspectos básicos del totalitarismo es investigar en el antimodelo de una democracia. He aquí, por ejemplo, los tres aspectos decisivos del totalitarismo sin los cuales no entenderíamos hoy el desarrollo de la democracia: primero, destrucción de la esfera pública y abolición de la multiplicidad de opiniones en beneficio de una “unidad de opinión”, que es difundida como *saber*; en segundo lugar, la *supresión* de la separación de la esfera privada y la pública a través de una “politización” de lo privado aparentemente ilimitada y la desaparición de la política pública; y, en tercer lugar, el ejercicio y justificación de la tiranía por medio de la apelación a un saber privilegiado, la *ideología*, en el lugar de los principios racionales y susceptibles de alcanzar un acuerdo siempre revisable.

Frente a este antimodelo, la democracia tiene un carácter abierto. A pesar de que no exista ninguna ley evolutiva de la historia que nos diga que la fundación de una república democrática puede deformarse autoritariamente o, incluso, puede disolverse en totalitarismo, la cambiante historia de la democracia incorpora, no obstante, una continuidad interna en la medida que indica, unas veces discreta y otras drásticamente, que la política democrática es irrevocablemente conflictiva y que sólo de modo provisional admite una forma constitucional estable. La supresión de esos conflictos en nombre y bajo el terror de un sucedáneo popular de la religión es, seguramente, el peligro más nefasto inherente a una democracia. Este peligro, como enseña la historia, no puede evitarse con la exclusión preventiva de los temas y grupos conflictivos fuera del ámbito de una Constitución democrática. Por lo tanto, siempre hay que estar preparado a que los conflictos se agudicen y la oposición política se convierta bruscamente en enemistad. La amenaza totalitaria es, pues, inseparable de todo proceso democrático o, mejor dicho, de la invención democrática.

En fin, sin caer en la “exageración” que considera el totalitarismo como el horizonte en el que se inscribe todo el pensamiento político contemporáneo,⁶ es obligado estudiar la teoría de la democracia vinculando y relacionando el binomio democracia y totalitarismo. Éste último, frente a la dramática disolución de cualquier red de sentido de la sociedad democrática, trata de ofrecer, en términos utilizados por Dubiel, Rödel y Frankenberg, un único sentido con el objetivo reiterativo de negar todos los conflictos y todas las tensiones estructurales de las sociedades modernas, en los que la verdadera política halla su energía creadora. Frente al firme propósito totalitario de negación del conflicto a través de la imposición de una *única* “opinión”, “esquema” o “dogma”, las socie-

dades democráticas, en la medida que se fundamentan en el cuestionamiento institucionalizado de sí mismas, renuncian a cualquier tipo de unidad, por débil que fuera. En esta dirección, y de acuerdo con los autores de esta investigación, la democracia refiere el proyecto de una sociedad que únicamente se puede integrar en el reconocimiento institucionalizado de su desintegración normativa.⁷

Con este telón de fondo, Dubiel, Frankenberg y Rödel reflexionan sobre el mejor modelo de sociedad civil para un gobierno democrático moderno. El concepto de sociedad civil es concebido, por un lado, como un ámbito, un “espíritu público” o, quizá, un *imaginario colectivo* que está en peligro de extinción por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos; en este punto, las deudas intelectuales contraídas por los autores de este libro con Castoriadis son equivalentes a los prestamos que toman de Habermas. Pero, por otro lado, muestran que la sociedad civil aparece como el primer factor —no sólo imaginario sino también fáctico— de profundización de la democracia bajo los regímenes liberal-democráticos realmente existentes y para el proceso de transformación democrático iniciado por las sociedades con regímenes totalitarios y dictatoriales tanto en el Este de Europa como en América Latina. Siguiendo las investigaciones que profundizan en la teoría de la sociedad civil,⁸ y frente al “resurgir” retórico en la arena política de los “viejos paradigmas dominantes” durante la guerra fría y la crisis de legitimación de los años setenta y ochenta, es preciso reconocer y justificar que la noción de sociedad civil aquí defendida —y no los conceptos aún más ambiguos de sociedad postindustrial y posmoderna— tiene no sólo modernidad sino relevancia crítico-normativa para entender la política en la época posttotalitaria.

Naturalmente, esta perspectiva intelectual rechaza el economicismo y, sobre todo, cuestiona la posición de quienes consideran imposible desarrollar la democracia en el capitalismo. Las leyes económicas no determinan indefectiblemente ninguna estructura social finita ni están inmunes a su modificación por parte de la acción popular. Por este camino, la teoría aquí desarrollada está a la misma distancia del marxismo que de la teoría crítica del segundo Habermas. No hay nada que preexista a la sociedad democrática. Ésta es un producto del proceso de secularización iniciado en la Edad Moderna. Aún más, la ausencia de absolutos legitimadores del poder —religiosos o secularizados— es lo que convierte a una sociedad en democrática. Tan pronto como no se admitan hechos imperiosos a los que indefectiblemente someterse, será posible el autogobierno del pueblo o, lo que es lo mismo, la acción social libre, igualitaria y solidaria. Esta concepción de la sociedad y, en consecuencia, de la acción democrática, se aparta de nuevo en más de un punto de las tesis de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida por parte del sistema y, sobre todo, está en las antípodas de Schmitt y Luhmann.

Por lo demás, la propia historia nos muestra que no existen estructuras fosilizadas del poder. La sucesión continua de marcos legislativos e institucionales desde las revoluciones francesa y americana, los movimientos de libera-

ción contra todas las dictaduras y, recientemente, contra el socialismo realmente existente, enseña que las “endurecidas formas institucionales del ejercicio del poder no tienen a la larga ninguna consistencia frente a la reactivación de la capacidad de acción conjunta de los ciudadanos asociados y del restablecimiento de una esfera pública política”.⁹ La sociedad civil, pues, es la representante legítima y “real” del poder político, a condición de su plena secularización; si bien siempre puede hacer abandono del mismo y doblarse a cualquier tipo de totalitarismo.

El poder es localizado en aquella dimensión en la que los individuos y grupos se forman una imagen de su situación y sociedad. El poder no es, frente al catastrofismo de una izquierda metafísica, ninguna fatalidad dominante que se sustraiga al horizonte de experiencias de las personas concretas y que, al mismo tiempo, actúe detrás de ellos. El ejercicio de este poder definiría la acción democrática como la praxis contra todos aquellos mecanismos que ofreciesen resistencia al ejercicio efectivo de la igualdad, la libertad y la solidaridad civil o, en términos positivos, la acción democrática ha de responder a esos valores. Esta concepción de la democracia está avalada, y en ello nunca insistiremos lo suficiente, por las múltiples luchas históricas en el pasado y, más recientemente, por los movimientos sociales y ciudadanos que tanto en los países de democracia representativa como en Iberoamérica y en los antiguos países comunistas siempre han reivindicado la reestructuración y vertebración de las posibilidades de la acción conjunta de la sociedad frente a un real o potencial Estado totalitario o, por supuesto, frente a un real o potencial capitalismo totalitario. Señales recientes de estas demandas hay por todas partes, por ejemplo, en el Este y Centro de Europa, donde los movimientos de liberación contra las ya derrocadas “democracias populares” siguen siendo objeto de estudio y horizonte de referencia simbólico para el desarrollo de la democracia; y, en Occidente, la existencia de los más diferentes grupos de acción conjunta (desde las más diversas organizaciones no gubernamentales, pasando por todo tipo de iniciativas ciudadanas y “sociedades” filantrópicas, hasta los “movimientos” de protesta, incluidos los que preconizan la desobediencia civil) es prueba a favor de que la ciudadanía está haciendo un uso efectivo e intenso de la democracia, al manifestar que ésta no es un orden institucional dado de una vez por todas sino en permanente construcción; en fin, que las decisiones de las mayorías son temporales y siempre sujetas a modificación.

Si el pueblo es, pues, el fundamento legítimo y real del poder político, el objetivo es averiguar el sentido en el que ha de encaminarse la acción democrática, los “valores” definitorios de la democracia o, en lenguaje lefortiano, la reglamentación o dispositivo simbólico de la democracia. Esta tarea es tanto más urgente cuanto que por “democracia” se han hecho pasar en este siglo —y aún continúan haciéndose pasar— los regímenes políticos más deleznable. El problema, ciertamente, no es la renuncia a este sistema de gobierno sino, todo lo contrario, la apelación al pueblo y a la democracia para justificar hasta los golpes de Estado. Frente a esta inflación del término democracia, a todas luces inte-

resado y opaco, parece que la propuesta de Lefort, especialmente a través de sus trabajos sobre Hannah Arendt, sobre las tres condiciones abstractas que tienen que cumplirse para que pueda hablarse, en sentido estricto, de un modelo de autorregulación democrático son de extraordinario interés no sólo para diagnosticar la madurez alcanzada por las democracias contemporáneas de carácter liberal-parlamentario, sino también para proponer vías de tránsito de sociedades y regímenes totalitarios a formas de vida y de gobierno más democráticas. He aquí, de modo sucinto, las tres condiciones que ha de satisfacer todo proceso democrático o, en terminología de Lefort, el dispositivo simbólico de la democracia:

Secularización. En primer lugar, el supuesto cultural más importante para este proyecto de autogobierno democrático es el desmantelamiento radical de justificaciones trascendentes del poder político. En este contexto, el concepto de “trascendente” no se refiere sólo a las fuentes religiosas de legitimación, sino también al culto a la razón, a la confianza ciega en la ciencia y en la técnica y, naturalmente, a los sustitutos religiosos secularizados del fascismo y del stalinismo, como fundamentos últimos de validez del poder. Todos esos mecanismos de carácter “trascendente” invocan “razones” últimas imposibles de someter a la discusión democrática en particular, y siempre al margen del proceso político en general. Mas, ahora al principio de un nuevo siglo, podemos percatarnos de que estamos en una época totalmente desmitificada, no existen puntos arquimédicos fuera de la sociedad a partir de los cuales pudieran identificarse y construirse los seres humanos sin implicarles a ellos en la decisión de su propio destino. Ahora, cuando ya no existe ni monarca ilustrado, ni partido progresista, ni grupo de expertos, ni tampoco rey-filósofo, nadie puede arrogarse la elaboración de una base *metapolítica* para la convivencia del conjunto. Por tanto, si esto es así, entonces las decisiones políticas acerca de la sociedad dependen exclusivamente de las instituciones, formas políticas, culturales y orientaciones morales en cuyo marco tiene lugar el proceso de formación de la voluntad democrática.¹⁰

Opinión pública política. Si se cumple la secularización radical de las razones de justificación de la política o, lo que es lo mismo, si no existe ningún argumento capaz de sustraerse a la discusión, la segunda condición de un proceso democrático se refiere al fenómeno de la opinión pública (*Öffentlichkeit*) política. En una sociedad radicalmente ilustrada, la calidad de la política se mide por las instituciones en el marco de las cuales se forma la opinión pública política. Ésta es el primer factor de la política y consecuencia ejemplar de una genuina ilustración. En términos sistémicos, y aquí los autores de este libro no tienen ninguna objeción en seguir a uno de sus oponentes intelectuales, Luhmann, podría describirse la opinión pública política como un espacio abierto tanto desde el punto de vista material como desde una óptica social e histórica.

La opinión pública política es, en primer lugar, un espacio materialmente abierto en el sentido de que todos los temas pueden ser discutidos en las socie-

dades desarrolladas, pues, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades del siglo pasado, ya no se mantiene la diferenciación entre las esferas políticas y no-políticas. Como decía más arriba, no todo es política, pero sí susceptible de ser politizado. El desarrollo del Estado del bienestar ha abolido esta clásica distinción de carácter liberal entre una esfera pública controlada por el Estado y otra privada completamente aislada de la primera. Por ejemplo, en Europa y, quizá, también en el mundo entero, nadie en su sano juicio puede mantener que las relaciones entre empresarios y trabajadores tengan una caracterización de derecho privado, no político. Al mismo tiempo, determinados movimientos sociales, especialmente el movimiento feminista bajo la fórmula programática de que “lo privado es político”, ha comenzado a derribar el muro que resguardaba de la opinión pública política a estructuras injustas y violentas que se producían en la esfera privada y, a veces, íntima. También temores subjetivos en torno a la carrera armamentista y catástrofes ecológicas, que hasta hace pocos años se consideraban fenómenos apolíticos e irracionales, no sólo se consideran hoy como fenómenos de gran relevancia política y pública, sino que comienzan a formar parte relevante de la agenda política de cualquier partido o asociación política clásica (partido, sindicato, patronal, etcétera).

La opinión pública debe considerarse, en segundo lugar, un espacio socialmente abierto en tanto que ningún grupo social quede excluido por algún tipo de prohibición del acceso a la esfera pública en la que el ciudadano discute sobre la orientación de la política, de los objetivos y recursos que para ella se van a utilizar. En cierto sentido, la historia de la opinión pública civil es también la historia de la crítica de su realización hasta ahora siempre parcial, porque sólo se realiza en determinadas clases y de forma específica según los sexos. La historia de los derechos de comunicación política en la democracia occidental sigue siendo una única lucha sin final, en la que los trabajadores, mujeres, capas subproletarias, minorías étnicas, homosexuales, etcétera, están luchando por el acceso a la esfera pública. En la mayoría de las sociedades occidentales ya no hay discriminaciones institucionales manifiestas, sino más bien sutiles represiones en el ámbito psicológico de la sociedad.

Y, en tercer lugar, una opinión pública política consecuente también tiene que ser interpretada en un sentido temporal o histórico como un proceso abierto. Eso significa que los conflictos de los ciudadanos son siempre permanentes, no hay soluciones eternas y, por lo tanto, no tiene la menor lógica ni, por supuesto, puede consentirse que un ciudadano ocupe de por vida la comunicación política. Cualquier análisis filosófico o sociopolítico sobre la hegemonía, sea de tipo intelectual o político, debería ser tratada de un modo tan crítico como falible, si es que desea estar en consonancia con este carácter temporal de la opinión pública política.

Sociedad civil. Sólo puede hablarse de una auténtica sociedad civil cuando los derechos de libertad y comunicación política estén anclados en la conciencia pública de todos y cada uno de los ciudadanos o, mejor dicho, cuando todos

esos derechos estén asumidos por el ciudadano de tal forma que la articulación de la diversidad real de las diferentes concepciones del mundo, intereses y opiniones esté perfectamente garantizada. Sólo cuando esto sea así puede hablarse de una sociedad civil que se enfrenta al Estado, es decir, de una asociación de ciudadanos que ya no se entienden como una unidad cerrada, sino como un proyecto político abierto hacia el futuro capaz de intervenir de manera directa y constante en la programación de su propio destino.

Sin ánimo de agotar la riqueza semántica y, sobre todo, el porvenir que le cabe a esta categoría de “sociedad civil” para la profundización de la democracia, existe un aspecto que no puedo dejar pasar por alto en este momento y que ha sido magistralmente recogido en esta obra. Me refiero a la estrecha vinculación existente, especialmente a partir de los movimientos sociales en el Este y Centro de Europa, en particular, y en todos los países en proceso de transformación democrática, en general, entre sociedad civil y politización de la sociedad negada por un Estado totalitario. En efecto, frente al absolutismo premoderno, anterior a 1789, y el totalitarismo “moderno”, anterior a 1989, vinculados por un concepto de Estado que representa a toda la sociedad, la reivindicación de la sociedad civil significa redescubrir lo político en todas sus dimensiones, es decir, frente a un Estado antipolítico o un régimen absolutista, producto del fin de las legitimaciones trascendentes, el lugar del poder queda literalmente vacío, y ello tiene una consecuencia decisiva:

Una despersonalización tanto de la sociedad como del poder. Ambos se enfrentan en lo sucesivo como *civil society* y régimen absolutista (...). Aunque de hecho el régimen absolutista ha caído, los ciudadanos y asociaciones de la sociedad civil que se configura a sí misma son capaces de crear un nuevo *significado social imaginario*, esto es, la imagen de sí mismos como sociedad autónoma y capaz de obrar, que decide su destino y su historia. Este nuevo significado social imaginario de una *sociedad civil* —contrariamente a una sociedad incorporada al poder— abre paso a una discordia entre la sociedad y la posición del poder, que en el curso de la revolución democrática se realiza simbólica e institucionalmente de diversas maneras pero que derriba las ruinas del régimen absolutista. Con la ejecución del soberano absolutista como ocupante ilegítimo de la posición del poder, ésta queda vacía en el plano de la representación simbólica. En adelante, ninguna persona ni grupo puede formular frente a la sociedad civil una exigencia legítima de ocupar y personificar el poder.¹¹

En efecto, también en la lucha contra el Estado totalitario de carácter comunista se esgrimió el concepto de sociedad civil que hacía referencia a un conjunto de opiniones públicas, asociaciones y movimientos sociales que a través de sus luchas conquistaba espacios de actuación social. Sin embargo, en ningún caso se trata de “devolver” el Estado a la sociedad, pues eso sería tanto como hacer entrar por la ventana lo que previamente hemos expulsado por la puerta, sino de mantener, y esto sería la genuina revolución democrática, ese imaginario social que es la sociedad civil como era antes de la revolución democrática: “Una esfera conflictiva de la autoorganización y articulación de todas las fuerzas sociales.

No se trata, por tanto, de una disolución del Estado en la sociedad, sino de la institucionalización de la diferencia entre Estado y sociedad”.¹² A esta estrategia de diferenciación entre el Estado y la sociedad para que ningún movimiento social usurpe el lugar del Estado ha sido llamada “revolución autolimitada”, pero yo me atrevería a calificarla de *revolución política* porque intenta “institucionalizar” y garantizar la dinamicidad y viveza de la sociedad civil, incluso, en un Estado posttotalitario.

En cualquier caso, y esto los críticos realistas de la teoría normativa de la democracia no deberían olvidarlo, para estos frankfurtianos de la tercera o cuarta generación, que son Rödel, Frankenberg y Dubiel, los conceptos de “inmanencia secular”, “radical legitimación de la política”, una “opinión pública política” genuinamente democrática y una verdadera “sociedad plural” son utilizados para circunscribir las condiciones históricas de un autogobierno democrático con carácter necesario, pero no suficiente. En palabras de Lefort, diríamos que se han establecido las bases simbólicas de una política secularizada, pero eso no significa que se hayan creado las bases institucionales. Ese dispositivo simbólico permite que las formas de autogobierno democráticas puedan ser desarrolladas, pero no garantizan que estas nuevas fórmulas tengan éxito a lo largo de la historia. Diseñan sólo un “dispositivo”, es decir, una estructura de carácter “procedimental” que permite determinados desarrollos, pero no representa en absoluto una vía garantizada de una evolución social. Siempre pueden producirse descarrilamientos en una república democrática, porque el dispositivo diseñado en *La cuestión democrática* no es capaz de decidir cómo una sociedad moderna aprovecha las posibilidades históricas de actuación o si tiene miedo de la inseguridad de su propia historia.

En definitiva, el conflicto democrático sólo puede resolverse en la actuación conjunta y concertada de los ciudadanos.¹³ Por lo tanto, en el plano de las ideas pueden establecerse conexiones necesarias pero éstas no son determinantes de la praxis democrática en las sociedades postmetafísicas; pueden marcar una dirección, una pauta, pero jamás pueden concretarse o materializarse en contenidos. O sea, contra qué en concreto tenga que luchar un pueblo, es algo que él mismo tendrá que decidir en cada momento, pues no es una cuestión que pueda definirse de antemano. No hay determinismo histórico; y, además, ni la estructura económica ni el aparato estatal funcionan como sistemas; la cuestión democrática siempre estará abierta:

El que una sociedad aproveche las posibilidades de actuación que con ello le son dadas y cómo lo haga; cómo resuelva para sí la cuestión democrática; si retrocede ante el carácter abierto de su historia y, buscando seguridad, se doblega a las supuestamente duras realidades institucionales o, por el contrario, entusiasmada ante el riesgo, agota el potencial de actuación que le ha traído la revolución democrática; si soporta las tensas relaciones entre la visible realidad institucional del ejercicio del poder real y la invisible realidad simbólica de un lugar del poder político que se halla vacío o, por el contrario, intenta romperlas valiéndose de ideas sustanciales del pueblo como soberano o de la unidad de la nación, todo ello, merced al dispo-

sitivo simbólico de una república democrática, no está decidido de antemano sino que, como hemos dicho, se ha convertido en una cuestión abierta.¹⁴

En resumen, si no existen absolutos ni élites que detenten el poder, todos los ciudadanos habrán de reconocerse entre sí como *iguales y libres*, todos ellos han de tener las mismas oportunidades y derechos a ser oídos públicamente y tenidas en cuenta sus propuestas. La democracia es, por tanto, el sistema político que permite dirimir las disensiones (conflictos) por vías pacíficas. El uso de la violencia atenta contra este sistema político en tanto que viola la igualdad y libertad de los demás miembros de la sociedad. Sólo en este caso será legítima la aplicación de las leyes represivas correspondientes, pero nunca cuando los ciudadanos manifiesten pacíficamente sus reivindicaciones. De lo contrario, estaríamos creando un nuevo absoluto, el imperio de la ley, en cuyo nombre tienen lugar tantas respuestas represivas. Además, y esto es lo decisivo para entender la mayor aportación de este libro, ni siquiera la libertad e igualdad son principios *a priori* con un fundamento universal, como pudiera ser la dignidad personal. Más bien, son valores históricos que se hacen efectivos con el uso real de la democracia. De este modo, no se quedan en un plano puramente formal, como principios escritos en las distintas declaraciones de los derechos humanos, sino que su ejercicio, y esto es de destacar, transcurre por los mismos caminos que la solidaridad y el bienestar social. Una sociedad en la que sus miembros se tratasen como iguales, se estarían obligando mutuamente a proporcionar a todos las mismas oportunidades materiales para que pudiesen acceder a la esfera pública y, desde ahí, ser tenidas en cuenta sus reivindicaciones. No debería ser tarea, pues, del Estado, de ninguna burocracia administrativa, atender a los marginados, sino de la propia sociedad. Ahora podrá entenderse mejor por qué decía al comienzo de estas páginas que la cuestión social tenía que ser parte de la cuestión democrática o, mejor dicho, de la sociedad democrática, porque de la concepción del Estado como centro asistencial resulta el trato a los individuos como clientes, pero no como ciudadanos tal y como exige una genuina democracia.

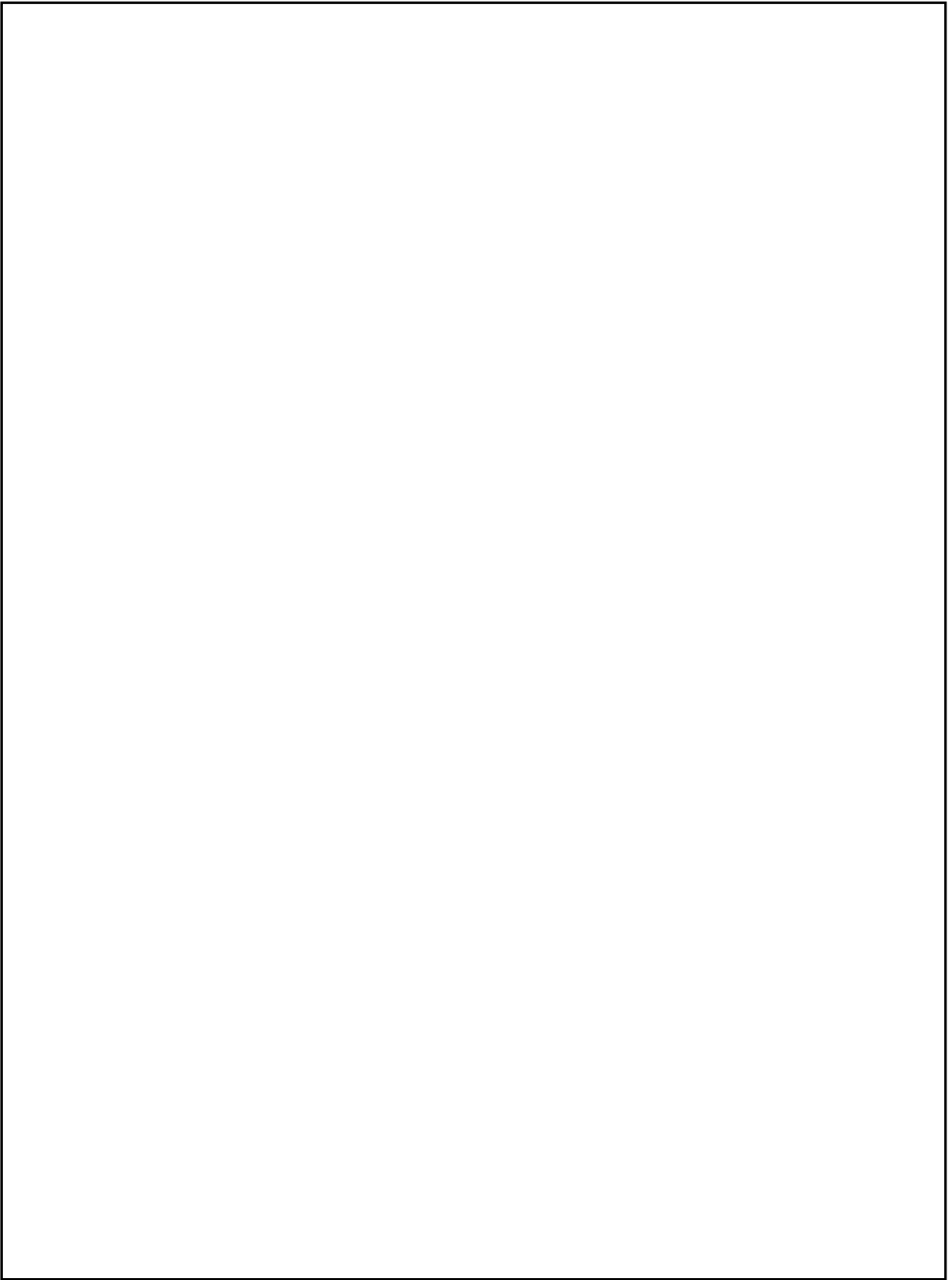
Igualdad y libertad no son, sin embargo, suficientes para acceder a una esfera pública de carácter radicalmente democrático, se requiere, y con ello termino, la *solidaridad civil* entre todos los ciudadanos. Ésta es, a juicio de nuestros autores, la condición de posibilidad de los derechos cívico-políticos:

La obligación mutua de todos los miembros de la sociedad civil de crear una esfera pública en la que puedan manifestar *todas* sus opiniones y plantear sus exigencias, incluye por lo tanto la obligación de *posibilitar* a todos también la participación efectiva en las discusiones y conflictos en el espacio público. “La política social”, en tanto que expresión de la *solidaridad civil* tiende consecuentemente a capacitar y facultar políticamente a los ciudadanos necesitados de ayuda. En consecuencia, su problema, ya sea pobreza, paro o falta de vivienda, no habría que administrarlo de un modo burocrático como un caso aislado necesitado de asistencia, sino que, a causa de su amenaza o ya fácticamente acaecida exclusión de la esfera pública,

habría que tematizarlo y solucionarlo en tanto que hace peligrar la libertad pública. En este sentido, la cuestión social es parte integrante de la cuestión democrática.¹⁵

NOTAS

- ¹ Cf. U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro, en prensa, cap. iv, pp. 91 y ss. (en alemán).
- ² C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986, p. 268.
- ³ Véase el artículo de C. Lefort: “¿Renacimiento de la democracia?” que se publica más adelante.
- ⁴ Cf. H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 114.
- ⁵ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *La cuestión ...*, cit., pp. 91 y ss. (en alemán).
- ⁶ N. Tenzer, *La société dépolitisée*, París, Presses Universitaires de France, 1990, cap. iv.
- ⁷ H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, cit., pp. 112 y 113.
- ⁸ Cf. J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1994; J. Keane, *Civil Society and the State*, Cambridge, Londres, Verso, 1988 (hay versión española de Antonio Escotado: Madrid, Alianza Editorial, 1992).
- ⁹ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *La cuestión...*, cit., p. 92.
- ¹⁰ H. Arendt, en su libro *Sobre la revolución*, se muestra muy sorprendida al comprobar que, desde el siglo XVIII hasta hoy, este principio de una política radicalmente antitrascendente nunca se haya llegado a imponer.
- ¹¹ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *La cuestión...*, cit., p. 95.
- ¹² H. Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, cit., p. 76.
- ¹³ U. Rödel, “Zivilgesellschaft als Handlungszusammenhang”, *Mitteilungen*, núm. 1, agosto, 1992, Institut für Sozialforschung, pp. 37 y ss.
- ¹⁴ U. Rödel, G. Frankenberg y H. Dubiel, *La cuestión...*, cit., p. 91.
- ¹⁵ Cf. cap. vi, p. 183.



AMÉRICA LATINA: UNA DEMOCRACIA

TODA POR HACERSE

César Cansino y Ángel Sermeño

Resumen

El presente ensayo toma al paso el sentido general de la propuesta para pensar la democracia contenida en los trabajos que se publican en este *dossier*, en particular el de Rödel, Frankenberg y Dubiel, y los de Serrano y Maestre. La conclusión de los autores sostiene que en América Latina, más que en otras latitudes, la democracia como forma de sociedad está prácticamente por inventarse. Asimismo, intentan demostrar que los principales debates teóricos europeos y anglosajones de los últimos años resultan insuficientes en el momento de buscar desentrañar la peculiar complejidad de las sociedades latinoamericanas.

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones que configuran el presente ensayo buscan discernir de qué manera es posible y deseable que la creación y afirmación de procedimientos, instituciones, nuevos contenidos y valores democráticos en América Latina constituya en los hechos la mejor respuesta (en el sentido de la más racional, eficiente y, tal vez también, obligada) a la siempre compleja y ya crónica problemática sociohistórica de la región. Como se sabe, ha sido en el terreno de una hasta ahora inacabada e insuficiente respuesta a la altura del desafío democrático donde América Latina ha cifrado sus más firmes esperanzas de futuro. Efectivamente, se ha tratado de esperanzas y promesas democráticas que han chocado trágica, persistente e irreversiblemente con la dura realidad de la región, marcada por seculares y poderosas resistencias autoritarias, diagnosticadas certeramente por los especialistas bajo el signo del pesimismo y la incertidumbre.

Desde tal perspectiva, tres ideas fuerza organizan el contenido de nuestras reflexiones. La primera de ellas consiste en sostener que las principales escuelas y teorías del pensamiento político-sociológico tradicional, o mejor quienes recurren a ellas para caracterizar el presente latinoamericano, han fracasado de manera sustantiva para dar cuenta cabal de la constitución, significado y evolución de los cambiantes procesos y las complejas estructuras fundamentales de las sociedades nacionales en América Latina. Dicho de manera más precisa, los debates europeos sobre democracia elitista y democracia participativa, liberalismo y comunitarismo, Estado social y neoconservadurismo, no son apropiados

para nuestras sociedades, pues el verdadero problema aquí consiste en inventar la democracia, entendiendo por lo anterior no sólo la cristalización de una determinada forma de gobierno sino, ante todo, la constitución de una forma de vida social, o sea, de sociedad. Al desarrollo de esta idea dedicamos el contenido del primer apartado del ensayo.

En el segundo apartado, en cambio, sostendremos que a pesar de los evidentes e importantes avances en materia de construcción democrática en la región —en términos de limpieza electoral, un relativo auge de nuevos espacios de representación, de autonomía civil respecto del poder militar, etcétera— no puede decirse que la democracia institucional sea una realidad efectivamente operante y consolidada. Es decir, los logros gestados al calor de los procesos de instauración democrática han sido más bien limitados y frágiles, dando lugar a democracias conflictivas, de difícil duración y afirmación temporal institucional. De hecho, ello explicaría por qué nuestras jóvenes democracias están desarrollando en la actualidad patrones diferentes y francamente irregulares (por ejemplo, de ineficacia estatal, de despolitización y apatía políticas, de reducción de la democracia a su dimensión electoral en un contexto de sistemas de partidos débiles, etcétera) con respecto a los normalmente asociados a las democracias consolidadas, estables y fuertemente institucionalizadas.

Finalmente, nuestra tercera idea fuerza constituye en realidad un conjunto de percepciones, valoraciones y argumentaciones, a decir verdad aún fragmentarias e intuitivas, en donde nos pronunciamos en favor de la definición de un nuevo *ethos* democrático; es decir, de la reformulación del proyecto democrático —experiencia matriz de nuestra incompleta modernidad— en clave latinoamericana.

En definitiva, las líneas generales de nuestra propuesta buscan establecer un marco analítico desde el cual sea posible recuperar el sentido de la política. Frente a la cada vez más evidente crisis (o transformación) de la política en América Latina, caracterizada por la declinación del hombre público y el descentramiento e informalización, oponemos un conjunto de argumentos que miran a restablecer la capacidad de decisión y participación del ciudadano y la sociedad civil; es decir, postulan la necesidad de construir la política desde la sociedad y, además, volver al ciudadano un sujeto que encarna y alrededor del cual convergen los principios fundamentales de la democracia.

Ciertamente, la magnitud de los desafíos nos hace ser cautos en nuestras reflexiones y/o proyecciones. Sin embargo, creemos que aún existe en América Latina el potencial y la inventiva necesarios para encauzar nuestras frágiles democracias por el camino mucho más promisorio de la consolidación democrática. Entendiendo, eso sí, la idea de consolidación no sólo como una mera persistencia de instituciones o procedimientos sino también como la introducción de nuevos contenidos y valores a partir de los cuales no resulte utópico expandir la democracia, es decir, transferir a la sociedad verdaderos ámbitos de autonomía, participación y decisión ciudadanas.

PENSAR LA DEMOCRACIA

La mayoría de los diagnósticos con los que contamos sobre el presente latinoamericano y en particular sobre las dificultades para avanzar en la democracia y para afirmar procesos de desarrollo socioeconómico más equilibrados y equitativos, han fracasado o son francamente insuficientes para dar cuenta de la compleja realidad de la región. Esta afirmación, sin duda polémica y quizá radical, no quiere ser lapidaria y mucho menos pretende cancelar la necesaria búsqueda multidisciplinaria de explicaciones cada vez más consistentes sobre la realidad de la región en la que vivimos. Por el contrario, reconocemos un valor intrínseco en cualquier esfuerzo serio y responsable de reflexión.

Nuestro punto consiste simplemente en advertir que buena parte de los errores de apreciación presentes en los diagnósticos sobre nuestros países deriva en gran medida de la adopción acrítica de esquemas teóricos y conceptuales producidos en otras latitudes y para dar cuenta de otras realidades. Que quede claro, sin embargo, que no asumimos una posición culturalista a ultranza ni mucho menos rechazamos las mediaciones teóricas con fines heurísticos. Básicamente, queremos llamar la atención sobre el valor de la diferencia en el momento de aproximarnos teóricamente a una complejidad dada.

A partir de esta premisa, sugerimos un itinerario alternativo para pensar la democracia en América Latina y al mismo tiempo comenzar a construir un modelo explicativo que no sólo nos indique qué tan democráticos (o qué tan poco democráticos) son nuestros países sino sobre todo que nos permita proyectar qué tan democráticos pueden ser en el futuro. Obviamente, al señalar esto estamos proponiendo una forma distinta de concebir a la propia democracia, pues entenderla exclusivamente como un conjunto de normas y procedimientos que definen y regulan la actividad de las instituciones políticas, es colocarnos en un ámbito de explicación muy estrecho. El verdadero desafío teórico es entonces, después de reconocer empíricamente las propias señales que la realidad latinoamericana produce, establecer un modelo de democracia, para el cual ésta sea entendida como una forma de sociedad más que como una forma de gobierno. Ciertamente, todo modelo es una proyección de ideales y expectativas, un punto de llegada y en el mejor de los casos una construcción mental para aproximarnos críticamente a la realidad. Pero un modelo de democracia social sólo puede ser un referente práctico en la medida que refleje en toda su peculiaridad la realidad en cuestión, en este caso las sociedades latinoamericanas.

Las estaciones del recorrido que proponemos son entonces las siguientes: *a)* reconocer las características particulares de la región y que pueden resultar significativas para los objetivos planteados; *b)* establecer críticamente los límites de las teorías que dan cuenta de fenómenos similares en otras latitudes; y *c)* repensar la cuestión democrática a la luz de los presupuestos anteriores.

Democracia y sociedad civil

Para empezar por el primer punto, las sociedades latinoamericanas comparten dos situaciones que adquieren gran significación en el marco de inquietudes que hemos venido señalando hasta aquí. Se trata de dos fenómenos que no necesariamente son exclusivos de nuestra región —de hecho, están presentes en todas las democracias modernas—, pero adoptan aquí rasgos peculiares. En primer lugar, presenciamos una crisis de grandes dimensiones de las democracias representativas. En los hechos, ni los partidos, ni los gobiernos, ni las instituciones representativas en general han alcanzado una legitimidad sustancial por parte de la sociedad civil. Los ciudadanos cada vez se sienten menos representados por los partidos o identificados con sus autoridades; las elecciones no se han asumido o introyectado plenamente como un referente cívico indispensable; los políticos son percibidos cada vez más como oportunistas y ladrones sin ningún tipo de compromiso social. La crisis de la democracia de los partidos se ha traducido en situaciones más o menos extensas de apatía política, despolitización y hasta ha hecho prosperar a actores y partidos supuestamente antipolíticos que empiezan a capturar mayor atención de los electores que los políticos tradicionales.¹

En este punto, la diferencia de América Latina con respecto a las democracias más consolidadas de Europa y Estados Unidos, es de intensidad y alcance. En efecto, como veremos en el próximo apartado, las democracias de América Latina no han contado en el pasado con períodos más o menos largos de estabilidad como en las democracias consolidadas. Ello repercute en la calidad y eficacia de las prácticas democráticas y en la propia percepción social de las instituciones y autoridades. Si a este hecho sumamos los muchos rezagos acumulados en todos los órdenes en cada uno de nuestros países, entendemos mejor la fragilidad y vulnerabilidad de nuestras jóvenes democracias, en términos de gobernabilidad y estabilidad. Por último, por la propia configuración histórica de nuestros Estados en la región y su aún inconclusa reforma en el contexto de imperativos que impone el nuevo modelo económico de globalización, es común encontrarnos con situaciones en las que algunas prácticas y procedimientos democráticos coexisten con otros abiertamente autoritarios propios de sociedades tradicionales.

El segundo hecho a considerar en esta interpretación es lo que se ha dado en llamar, no sin alguna imprecisión, el “resurgimiento de la sociedad civil”. Ciertamente, este fenómeno no es nuevo y mucho menos exclusivo de América Latina. De hecho, los nuevos movimientos sociales por demandas específicas que hasta hace poco no tenían plena cabida en ninguna legislación del planeta, tales como reivindicaciones de género o ecologistas y por los derechos de los homosexuales y las minorías étnicas, surgieron en Europa y Estados Unidos hace más de veinte años. Sin embargo, en América Latina el resurgimiento de la sociedad civil ha adoptado manifestaciones particulares que no tuvieron ni han tenido los movimientos sociales en Europa o Estados Unidos. La diferencia aquí también es de intensidad —magnitud y cantidad

de las personas que se movilizan—, así como de contenido —el tipo de reivindicaciones perseguidas y las formas específicas de lucha.

Dicho de manera todavía aproximada, pues nuestra investigación en este punto está en proceso, tal parece que aquella parte de nuestras sociedades que ha decidido organizarse y activarse frente a la imposibilidad real, la ineptitud o el desinterés de las instituciones y las autoridades políticas para satisfacer y responder a las demandas sociales acumuladas, lo ha hecho sobre todo por reivindicaciones de tipo socioeconómico. Evidencias de lucha y resistencia sociales de este tipo las tenemos en todos nuestros países: movimientos urbanos y campesinos, organizaciones de barrios y ambulantes, colonos en lucha, deudores de la banca, organizaciones no gubernamentales, cooperativas de producción y autogestión, etcétera. Muchas de estas manifestaciones son en sí mismas estrategias de sobrevivencia y dignidad. En todo caso, confirman la incapacidad de la política institucional para solucionar los problemas más apremiantes de nuestras sociedades. En suma, cada vez más la sociedad civil se organiza desde la autonomía de sus iniciativas y a pesar del Estado o al margen del mismo.²

La diferencia entre América Latina y otros países más desarrollados en este punto no es irrelevante. Para nuestros países, con enormes carencias económicas y sociales, la movilización es muchas veces una estrategia de sobrevivencia. Para los otros, donde la calidad de vida es infinitamente superior, la activación social es más ocasional y suele presentarse ante situaciones críticas que amenazan la estabilidad de un país. La idea puede quedar mejor ilustrada con el siguiente ejemplo. Mientras que en España la sociedad civil es capaz de hacer enormes concentraciones para protestar por la creciente ola terrorista proveniente de los grupos separatistas, en Colombia el terrorismo cotidiano es percibido como un signo más del desgaste de las instituciones y una razón más para que la sociedad se organice con independencia del Estado. El narcotráfico dejó hace tiempo de ser un elemento movilizador de nuestras sociedades, pero el hambre y la marginación siguen generando respuestas inéditas de todo tipo, desde los “caracazos” hace algunos años en Venezuela hasta las más variadas formas de economía informal que se puedan imaginar.

Tenemos pues, dos elementos de la realidad que nos llevan directamente a la cuestión democrática, la crisis de la democracia representativa y el resurgimiento de la sociedad civil. El asunto puede ser colocado en los siguientes términos: ¿en qué medida estos elementos sugieren nuevos contenidos para repensar la cuestión democrática en América Latina?

Por cuanto esta interrogante no atañe exclusivamente a América Latina, algunas propuestas provenientes de otras latitudes pueden resultarnos útiles. No obstante, habrá que considerar siempre aquellas circunstancias que nos distinguen. En particular, el carácter inconcluso de nuestras democracias representativas, la existencia de elementos anómicos mucho más caóticos y desordenados en todos los ámbitos, la persistencia de inercias autoritarias y prácticas tradicionales, el contenido más inmediato de las reivindicaciones de la sociedad civil, un entendimiento más ambiguo del poder público, etcétera.

En todo caso, lo que estos datos plantean aquí y allá es la necesidad de repensar la democracia desde la sociedad civil. En otras palabras, si la democracia ha de contar con nuevos contenidos más próximos al sentido original de esta noción y ha de expresar más realistamente lo que se está moviendo en las sociedades modernas, deberá dar cobertura teórica al conjunto de iniciativas ciudadanas, movimientos sociales y demás acciones que como tales llenan de nuevos contenidos simbólicos al poder político.

Elementos teóricos para una propuesta alternativa

Dicho en breve, la democracia de la que hablamos tiene los siguientes presupuestos: *a)* considera a la sociedad civil como el espacio público por excelencia, el lugar donde los ciudadanos, en condiciones mínimas de igualdad y libertad, cuestionan y enfrentan cualquier norma o decisión que no haya tenido su origen o rectificación en ellos mismos; *b)* coloca en consecuencia a la esfera pública política como el factor determinante de retroalimentación del proceso democrático y como la esencia de la política democrática, y se opone a cualquier concepción que reduzca la política al estrecho ámbito de las instituciones o el Estado; *c)* en conexión con lo anterior, concibe al poder político como un espacio “vacío”, materialmente de nadie y potencialmente de todos, y que sólo la sociedad civil puede ocupar simbólicamente desde sus propios imaginarios colectivos y a condición de su plena secularización; y *d)* sostiene, finalmente, que la sociedad civil es por definición autónoma y fuertemente diferenciada, por lo que la democracia se inventa permanentemente desde el conflicto y el debate público.³

Hay muchas razones para adscribirse a esta concepción de la democracia con el fin de repensar la política en América Latina. La primera, como ya dijimos, radica en las propias señales que emiten nuestras sociedades y cuya importancia es más bien subestimada o simplemente ignorada por las concepciones convencionales. De hecho, en América Latina, más que en cualquier otra parte, donde la política institucional ha dejado de articular a la sociedad y el Estado es rebasado cada día por las iniciativas ciudadanas independientes, la sociedad civil está encabezando con sus acciones una auténtica revolución democrática. En segundo lugar, al favorecer la “desestatización” de la política, esta concepción concilia a los ciudadanos con lo política, restituyéndole a ésta dignidad y densidad. Una enseñanza nada desdeñable frente a las tentaciones neoconservadoras y totalitarias que cruzan en los hechos la experiencia política institucional. Para América Latina, en particular, esto nos ayuda a entender que la democracia no termina en las transiciones democráticas ni en la transformación de un modelo político y económico centralizado en el Estado o en el mercado, sino que depende exclusivamente del propio desarrollo de la sociedad civil. Ciertamente, como lo ha advertido muy bien Jürgen Habermas, las sociedades modernas están acosadas por la lógica de los mecanismos administrativos y económicos,⁴ pero entender a la sociedad civil como un espíritu “público” nos permite vis-

lumbrar en alguna medida la expansión posible de la democracia bajo los regímenes liberal-democráticos realmente existentes. Finalmente, constituye una opción teórica consistente que anteponer a los esquemas normativos dominantes, liberales y neomarxistas, que para el caso de América Latina han resultado insuficientes o parciales. A este último punto destinaremos nuestras reflexiones finales en este apartado.

Las opacidades teóricas europeas y anglosajonas

A la luz de la propuesta que hemos expuesto arriba, creemos que pierden en capacidad explicativa y normativa, pensando en América Latina, algunos de los debates teóricos más influyentes de los últimos años. Para el efecto, consideraremos tres grandes líneas de discusión largamente dominantes en Europa y Estados Unidos: *a) democracia elitista vs. democracia participativa, b) liberalismo vs. comunitarismo y c) Estado social vs. neoconservadurismo.*⁵

En primer lugar, sostenemos que los tres debates mencionados no resuelven la cuestión democrática en la medida en que niegan la radical diferencia de la sociedad o buscan conjurar el conflicto mediante unos mínimos normativos de justicia y bienestar. Así, por ejemplo, el liberalismo neocontractualista de John Rawls, expuesto es su obra ya clásica *Teoría de la Justicia* (1971), pretende encontrar unos principios de justicia universales que armonicen la libertad individual con ciertos criterios distributivos o reguladores destinados a aminorar las desigualdades. Uno de los principales problemas de esta concepción, por lo demás fuertemente cuestionada por su contraparte comunitarista, es que sigue concediendo gran importancia al Estado como supuesto ente imparcial producto de un consenso legítimo y moralmente correcto de los hombres en una sociedad. En la realidad, la libertad, la igualdad o cualquier otro bien social se conquistan permanentemente en el espacio público que como tal es una arena de conflicto y confrontación. Algo similar puede decirse de los defensores del Estado social y de sus críticos neoconservadores. Mientras que los primeros creen que sólo creando las condiciones de la igualdad de oportunidades pueden funcionar con eficacia los derechos civiles y políticos, los segundos creen que a menor Estado mayor sociedad y viceversa. Obviamente, se trata de posiciones irrelevantes en el plano de los hechos y más en el contexto de América Latina. La primera posición, porque sigue pensando ingenuamente que el Estado puede generar prosperidad y sociedades más equilibradas. La segunda, porque la realidad ha demostrado que la sociedad no es más libre en el neoliberalismo.

En segundo lugar, sostenemos que estos debates en lugar de resolver la cuestión democrática quedan atrapados en el propio discurso totalitario que teóricamente buscan combatir. Este es precisamente el sustrato de las concepciones supuestamente realistas de la democracia que la reducen a un mero método para elegir líderes políticos y organizar gobiernos. Una concepción de este tipo alude a una realidad muy próxima a la que Hannah Arendt criticaba hace tiempo como una forma velada de totalitarismo, es decir, la “partitocracia”, donde

los ciudadanos son reducidos a meros espectadores de la política, que permanece usurpada por políticos profesionales.⁶ No muy distintas resultan las concepciones neoconservadoras tan influyentes en la actualidad. Según estas visiones, el ámbito de libertad individual por excelencia es el mercado, y toca al Estado preservarlo frente a cualquier amenaza no importando los medios. En un caso extremo, si la democracia produce nuevos actores sociales y genera un incremento incontrolable de demandas imposibles de ser satisfechas por el Estado, es mejor suprimir las libertades políticas que poner en riesgo el libre mercado en un contexto de ingobernabilidad.

Finalmente, todas estas interpretaciones se equivocan en un aspecto crucial. Pretenden encontrar las claves de la política siendo que en la política de fin de siglo ya no hay claves sino que se inventan permanentemente desde la sociedad civil. En efecto, la cultura de la coherencia ha muerto frente a la pluralidad de formas de vida, de opiniones y de intereses. Como sostiene Agapito Maestre, las sociedades modernas no pueden recurrir a fuentes de comunidad identificadoras sin pagar el precio de una vuelta a la premodernidad autoritaria. La integración, la vertebración ya no es posible a través de semejanzas de tipo cultural o ético sino únicamente a través de la diferencia, del conflicto, o al menos de un capital histórico de divergencia tolerable.⁷

Hasta aquí nuestra propuesta teórica para aproximarnos a la comprensión de la cuestión democrática en América Latina. Veamos ahora cómo este esquema puede ser recuperado en el análisis concreto.

EXPANDIR LA DEMOCRACIA

La tesis fundamental que sostendremos en este apartado no es de ninguna manera novedosa o compleja. En realidad, se trata de una tesis cuya naturaleza es de una simplicidad elemental pero quizá por ello se vuelva inevitablemente radical y polémica. Ella sostiene básicamente que los importantes, inéditos y prometedores avances en materia de construcción democrática en América Latina registrados a lo largo de la década de los ochenta no han sido lo suficientemente sólidos y consistentes como para afirmar ordenamientos institucionales duraderos y efectivamente democráticos. De ahí que la anhelada búsqueda de las condiciones para “consolidar” las emergentes y jóvenes democracias no haya sido hasta ahora más que una quimera. Más aún, sostenemos que la democracia en la región continúa siendo una cuestión toda por construirse.

Tomando en cuenta el desmedido —e incluso retórico— optimismo con que se celebró el inusitado y obviamente deseable —aunque también insuficiente— crecimiento democrático en la región, nuestra tesis quiere llamar la atención sobre las impresionantes y resistentes condiciones históricas estructurales que explicarían en última instancia tanto ese pobre desenlace del proceso democratizador (que ha desembocado, insistimos, en ordenamientos institucionales frágiles, limitados, etcétera) así como sobre las razones de la vitalidad y fuerza de nuestras viejas y perversas prácticas autoritarias.⁸

La necesidad de equilibrio entre el optimismo y el pesimismo

No resulta exenta de dificultad la tarea de evaluar objetivamente el verdadero alcance de los avances logrados en materia de democratización en la región durante los últimos quince años así como sus problemas y desafíos aún pendientes de resolución. Muchos de esos desafíos poseen dimensiones descomunales, un carácter finisecular, y exigen una obligada respuesta mínimamente efectiva si es que se quiere entrar en la senda de un ejercicio democrático perdurable y un desarrollo económico sustentable.

En este sentido, América Latina es una amplia y compleja zona del mundo que se ha desarrollado en su conjunto de forma sumamente irregular, marcada por hondas desigualdades (geopolíticas, étnicas, etcétera) y obstáculos profundos de diversa configuración e impacto (económicos, sociales, políticos, etcétera). Resulta imperioso entonces, realizar un diagnóstico, aunque sea esquemático, con el propósito de indicar las tendencias generales de evolución que se imponen al conjunto de la región en la recta final del presente siglo.⁹

A nuestro juicio, América Latina presenta el siguiente panorama. Por un lado, un conjunto de problemas que han registrado sustantivos avances o que incluso han sido virtualmente superados, tales como: la casi universal eliminación de prácticas electorales fraudulentas con la consecuente institucionalización de procesos transparentes de alternancia en el poder; el control civil y la neutralidad militar en los asuntos públicos; el significativo aumento de ámbitos de participación y ciudadanía junto a la afirmación de claros espacios de pluralismo y competencia política así como de expresión y canalización de nuevos intereses societales.

Por otro lado, un conjunto de problemas abrumadores aún vigentes o incluso extendidos en tamaño y profundidad, tales como: la condición de pobreza estructural (exclusión, desigualdad, marginación) producto de la inequitativa distribución de la riqueza social; el insuficiente crecimiento económico y las formas ineficientes del capitalismo latinoamericano; el peso de la tradición premoderna manifestado en una infinidad de fenómenos ya típicos como son, por ejemplo, la corrupción, el clientelismo, el centralismo, el presidencialismo con amplios márgenes de discrecionalidad, sistemas de partidos débiles e ineficientes, etcétera.

Finalmente, un conjunto de nuevos problemas producto de un nuevo clima cultural-epocal, y que son expresión del propio desarrollo de la civilización occidental de fin de siglo, tales como: problemas asociados a los procesos de globalización y/o segmentación; el subsecuente debilitamiento del Estado-nación y la necesidad de configurar una nueva matriz de organización estatal. Otro grupo de problemas no necesariamente nuevos pero sí sumamente complejos y difíciles de erradicar son el crecimiento desmedido del narcotráfico y las nuevas manifestaciones de la violencia y el desorden social.

Si bien esta visión de conjunto no permite vislumbrar un futuro optimista para la región, tampoco quiere ser negativa y mucho menos paralizante. En va-

rias oportunidades hemos externado nuestra convicción de que América Latina puede continuar avanzando en la democracia siempre y cuando sus gobiernos y sociedades enfrenten de manera decidida al menos dos grandes desafíos: *a)* la impostergable atención al tema de la justicia social y *b)* la obligación de replantear y resolver una nueva relación con la modernidad.¹⁰

La compleja e irresuelta cuestión social

Entre las múltiples paradojas que cruzan la historia reciente de América Latina, resulta significativo que en los años ochenta, al tiempo que la región en su conjunto sufría una de sus peores crisis económicas y sociales, experimentó en el plano de la política un crecimiento democrático inédito y fundacional. Obviamente, se trató de un fenómeno particularmente significativo, pues la política —desde su específico ámbito de autonomía— se afirmó como el ejercicio de la libertad humana, en contra de cualquier tipo de determinismo, al tiempo que la democracia se reconoció como la mejor vía para organizar a la sociedad. De esta suerte, en un subcontinente atravesado por enormes desigualdades socioeconómicas —con todas las consecuencias prácticas que derivan de esa radical y crónica condición de pobreza— se afirmó la creación de mecanismos e instituciones democráticas como un fin en sí mismo.

A esta paradoja cabe añadir otra igualmente sorpresiva. Desde finales de los años ochenta y a lo largo de toda la presente década, América Latina experimentó un profundo proceso de transformación y/o modernización económica. Los sistemas económicos de la región se reconvirtieron de sistemas de gestión estatal, monopolista y protectora a sistemas basados en los mecanismos de mercado y de eficiencia.¹¹ Al inicio de ese proceso resultó sumamente común escuchar argumentos que defendieron el presunto reforzamiento y complementariedad de ambos procesos: los de liberalización económica y los de instauración democrática.

Curiosamente, en los hechos ocurrió todo lo contrario. Pese a los incuestionables y necesarios éxitos macroeconómicos —control de la inflación, reducción del déficit público, estabilidad cambiaria, aumento de las reservas e incremento del ahorro, crecimiento económico moderado, políticas fiscales más eficientes, privatización de empresas controladas por el Estado, liberalización de los mercados y apertura al exterior, etcétera— cosechados por el programa ortodoxo de ajuste económico, el impacto de dicha reforma en el plano social resultó abrumadoramente deficitario.¹² En efecto, a raíz del proceso de liberalización económica se exacerbó notablemente la desigualdad en la distribución del ingreso en América Latina, ya de antemano muy marcada si se la compara con la existente en otras latitudes.¹³

En suma, al caer masivamente los costos de la reforma económica sobre los hombros de los menos privilegiados su significado político adquirió inmediatamente un cariz negativo. Casi de manera automática, el incremento de la pobreza se transformó en la fórmula más eficiente de desintegración social y de

ingobernabilidad amén de que también revivió el apenas conjurado fantasma de la violencia política.¹⁴ Los politólogos dedicados a estudiar los incipientes procesos de democratización de la región coincidieron inmediatamente en que la desigualdad social se convertía ahora en la máxima prioridad política. Sin embargo, prácticamente todas las propuestas diseñadas hasta ahora para resolver este perverso y complejo círculo vicioso entre democracia y desigualdad, han resultado insuficientes, amén de que las experiencias nacionales estudiadas no han permitido todavía definir relaciones y tendencias claras.¹⁵

¿Una modernidad inconclusa?

El alcance y el sentido actual de la democracia realmente existente en América Latina no ha sido modificado exclusivamente por las irresistibles tendencias económicas mundiales. Además de ellas, existen otros factores de carácter “cultural” que también nos permiten explicar, al menos hipotéticamente, por qué nuestras jóvenes democracias se encuentran en el mejor de los casos en condiciones de institucionalidad frágil e inestable.

Más específicamente, las condiciones culturales propias de la región en las cuales los ordenamientos democráticos han intentado consolidarse han sido más bien premodernas o tradicionales. Esto es, la democracia ha intentado abrirse camino y afirmarse sin contar con el sustrato mínimo de secularización cultural y diferenciación estructural indispensables para combatir efectivamente los muchos enclaves o residuos autoritarios premodernos (cacicazgos, clientelismos, corporativismos, etcétera) que todavía perviven con una alta cuota de influencia y poder en la región.¹⁶

Junto a esta ya clásica visión, que por lo demás creemos continúa guardando una actualidad interpretativa de primer orden, surgen otras hipótesis de corte cultural para explicar los severos límites que experimenta la democracia para transformar positivamente los esquemas de convivencia social en América Latina. Dentro de ellas destaca la sostenida por Norbert Lechner según la cual los cambios del clima cultural de la región modifican las posibilidades mismas de la política.¹⁷

Tales transformaciones de la política serían básicamente dos: una pérdida de centralidad de la política como núcleo rector del desarrollo social en virtud de la primacía ganada por el mercado para regular y coordinar las relaciones sociales. Y, en segundo término, una drástica informalización de la política, toda vez que en el nuevo contexto de toma de decisiones políticas éstas resultan de formas cuasi privadas de negociación e intercambio entre los principales actores políticos en aras de garantizar presuntas condiciones óptimas de gobernabilidad. Naturalmente, la principal consecuencia negativa de esta segunda tendencia consistiría en el grave desdibujamiento y/o erosionamiento del andamiaje institucional democrático.

Hemos condensado en las líneas precedentes una mirada crítica a la democracia realmente existente en América Latina y sus principales desafíos a futuro.

Se trata de una mirada que ha querido ser a la vez un recuento de adelantos y uno de desengaños y/o expectativas insatisfechas en el marco complejo de tendencias globales generales así como también de diversidades particulares regionales.

Nuestra conclusión en este punto es que en América Latina más que en otros países existen las condiciones para expandir la democracia realmente existente al orden social. En los hechos, la política institucional está siendo rebasada permanentemente por las iniciativas ciudadanas independientes. De lo que se trata es de completar la democracia en el terreno institucional y normativo, pues sólo así se garantiza la existencia y el respeto a los derechos civiles y políticos elementales, y de que las autoridades no entorpezcan la acción pública independiente de sus sociedades. El presupuesto teórico en el que se apoya esta conclusión puede ser colocado en los siguientes términos. Ahí donde la democracia institucional está inconclusa, es más apremiante y hasta factible expandir la democracia social que en países donde la democracia institucional está consolidada. Esto es así, porque las sociedades ubicadas en la primera situación aún deben realizar una gran inversión colectiva que los convierta en auténticos ciudadanos, es decir, en sujetos.

INVENTAR LA DEMOCRACIA

¿Cuáles son los retos fundamentales que el panorama descrito hasta ahora abre a la teoría democrática? En principio de cuentas, debemos comenzar a entender por democracia algo más que una forma de gobierno. Para los europeos, el *ethos* democrático queda ejemplificado por afirmaciones como las siguientes: la democracia es siempre democracia política, la democracia es siempre democracia formal, la democracia es siempre democracia representativa, la democracia es siempre democracia pluralista, etcétera. Contrariamente a visiones de este tipo largamente dominantes, para nosotros la democracia no es sólo un sistema de gobierno sino ante todo una forma de vida social, una forma de sociedad.¹⁸

Es precisamente en esta distinción donde podemos hacer un ajuste de cuentas necesario para América Latina. Mientras que en Europa, la democracia fue un elemento vertebrador de las sociedades fragmentadas, un producto y un instrumento de la modernidad, del proyecto moderno ilustrado en clave absolutista, en América Latina la modernidad no tiene nada de absoluto: aquí no hay nada más que conflicto. En este sentido, nuestros países tienen que comenzar por reconocer que el conflicto es la base y el fin de la política. Los debates europeos sobre unos mínimos o unos comunes denominadores son imposibles en América Latina. Aquí la integración política sólo puede darse a través del conflicto y nunca del consenso.

En consecuencia, la primera definición del proyecto moderno en clave latinoamericana es definir un nuevo *ethos* democrático: la democracia es mantener el espacio público abierto, es la decisión de desarrollar y estar abierto al conflicto. Ahora bien, la condición de posibilidad de la democracia no es otra que la

secularización de lo político. Secularización no solamente de carácter religioso, sino de cualquier tipo de absoluto, sea de carácter tecnológico, mítico o social; es decir, la radical separación de poder y sociedad.

Lo que se pone en juego con esta radical secularización del espacio público, que es la experiencia matriz de la modernidad, es la democracia; es decir, la construcción de un espacio de debate abierto en todos los sentidos. La sociedad civil que de aquí surge es distinta de la sociedad civil del neoliberalismo. La sociedad civil de la democracia es aquella que se ve a través de lo político, que se puede mirar a través del espacio público, la sociedad civil del neoliberalismo es una sociedad de átomos que únicamente se desarrollan en el espacio de lo privado. En el espacio privado sólo se pueden satisfacer necesidades privadas, pero la construcción de bienes públicos, como la libertad, sólo se juega en el espacio público.

La separación de poder y sociedad, como condición de la democracia, se traduce en dos elementos: que la sociedad ya no depende de ningún tipo de absoluto y el poder queda como un espacio vacío que la sociedad civil ocupa de vez en cuando a partir de la esfera pública. Se trata, obviamente, de una ocupación simbólica, desde el imaginario colectivo, pues cuando la ocupación es material se convierte en una sociedad totalitaria. Ejemplos en América Latina de que el poder es cada vez más un espacio vacío los tenemos todos los días. Nuestros gobiernos nos son capaces de articular a sus sociedades, sus proyectos y acciones no alcanzan para legitimar a las instituciones y a las autoridades, los partidos están en crisis y representan cada vez menos a la sociedad, etcétera. Por el contrario, las iniciativas ciudadanas son cada vez más notorias. El Estado tiende a ser rebasado permanentemente, etcétera.

Desde este punto de vista resulta infructuoso depender de otros absolutos que permean el debate en las sociedades postindustriales, tales como las nociones de Estado benefactor y Estado mínimo, democracia liberal y democracia participativa, neoconservadurismo y neoliberalismo, liberalismo y comunitarismo, cuando no hemos resuelto nuestro problema fundamental que es reconocer que no puede haber fusión en donde hay confusión, consenso donde hay conflicto. En efecto, nuestras sociedades son radicalmente diversas. En nuestras sociedades no hay un mínimo común denominador, acaso la aceptación de la heterogeneidad, de la radical diferencia. De hecho, la invención de la democracia pasa también por analizar el totalitarismo en todas sus formas. En principio, son totalitarias las sociedades que pretenden ser vertebradas desde un absoluto y no desde la radical diferencia.

En síntesis, ni los esquemas de democracia liberal o democracia popular de los años setenta, ni los análisis institucionalistas que pretenden medir el grado de democracia en un país, son adecuados o suficientes para pensar la democracia en América Latina. Lo importante aquí, reconociendo que el poder es un lugar estrictamente vacío y que la sociedad es un núcleo de individuos radicalmente diferentes, donde más que consenso buscan integración, es pronosticar si una sociedad puede alcanzar la democracia o no, entendida no en su aceptación normativa sino social.

NOTAS

¹ No es descabellado imaginar un escenario en el cual varios países de la región tengan como gobernantes en la presidencia a cantantes y modelos profesionales, como presumiblemente *Palito* Ortega en Argentina o Irene Sáinz en Venezuela, y hasta a farsantes, como el recientemente destituido Bucaram en Ecuador.

² Mayores elementos sobre este tema pueden encontrarse en: C. Cansino y S. Ortiz Leroux, "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil", *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, pp. 211-226.

³ Esta concepción de la democracia tiene múltiples asideros teóricos. En particular, los trabajos clásicos de Hannah Arendt en los que plasmó su concepción de la política; las contribuciones de varios intelectuales franceses, como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y Pierre Rosanvallon; alemanes, como Rödel, Frankenberg y Dubiel; y españoles, como Agapito Maestre y Esteban Molina. Una buena selección de textos de estos autores y sobre su contribución se recogen en el presente número de *Metapolítica*.

⁴ Véase su *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989, 2 vols.

⁵ En esta selección podríamos incluir también el debate modernidad vs. posmodernidad o los enfoques neoinstitucionalistas y la influyente teoría de sistemas de Niklas Luhmann, pero por cuestiones de espacio los analizaremos en otra oportunidad.

⁶ Véase H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1985.

⁷ Véase A. Maestre, "Cambios en la cultura política", ponencia presentada en el seminario "La integración y la democracia del futuro en Latinoamérica", Caracas, Venezuela, 20-22 de febrero de 1997.

⁸ L. Diamond, "¿Terminó la tercera ola?", *Este País*, núm. 73, abril de 1997, pp. 2-11.

⁹ Para el presente diagnóstico nos apoyamos en: C. Cansino, "La consolidación de la democracia en América Latina: problemas y desafíos", *Foro Internacional*, El Colegio de México, núm. 134, octubre-diciembre de 1993, pp. 716-736; A. Lowenthal, "Imágenes y realidades latinoamericanas", *Este País*, núm. 77, agosto de 1997, pp. 48-54; T. Karl, "Dilemas de la democratización en América Latina", en J. L. Reyna (comp.), *América Latina a fines de siglo*, México, FCE/CNCA, 1995, pp. 432-459; C. Offe y P. Schmitter, "Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, 1995, pp. 5-30.

¹⁰ Véase C. Cansino y V. Alarcón Olguín, *América Latina. ¿Renacimiento o decadencia?*, San José, Costa Rica, FLACSO, 1994.

¹¹ A. Przeworski, *Democracia y mercado*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹² En este sentido, no faltaron voces que señalaron que los beneficios de dicha reforma económica tendieron a privatizarse en manos de unos cuantos, esto es, beneficiaron de un modo desproporcionado a los ricos y poderosos, al propio tiempo que los costos de la crisis se socializaron y se hicieron extensivos al grueso de la población. Cf. J. A. Le Clercq, "Latinoamérica: hacia una nueva forma de hacer política", *Estudios Políticos*, núm. 13, UNAM/FCPys, 1996, p. 35. También puede consultarse: T. Karl, "¿Cuánta democracia acepta la desigualdad?", *Este País*, núm. 69, diciembre de 1990, pp. 46-51.

¹³ Cf. L.A. Beccaria, J. Boltvinik, A. Sen y otros, *América Latina: el reto de la pobreza. Características, evolución y perspectivas*, Bogotá, CEPAL/PNUD, 1992.

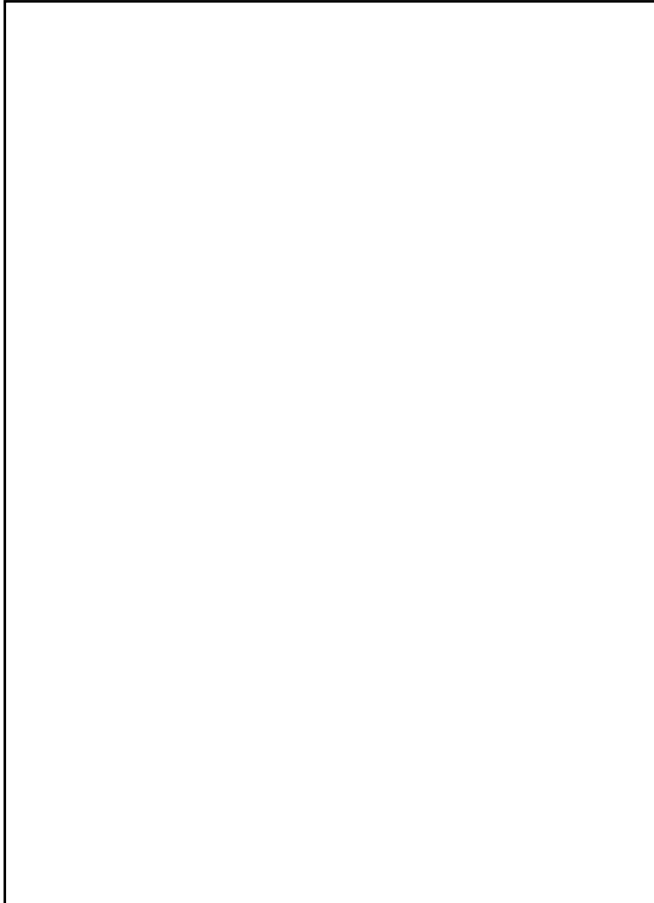
¹⁴ En este sentido, continúa siendo de primera actualidad el agudo y oportuno análisis de Jorge Castañeda sobre las condiciones que hacían inviable el viejo ideario de la revolución violenta y radical en América Latina. Cf. J. Castañeda, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1993.

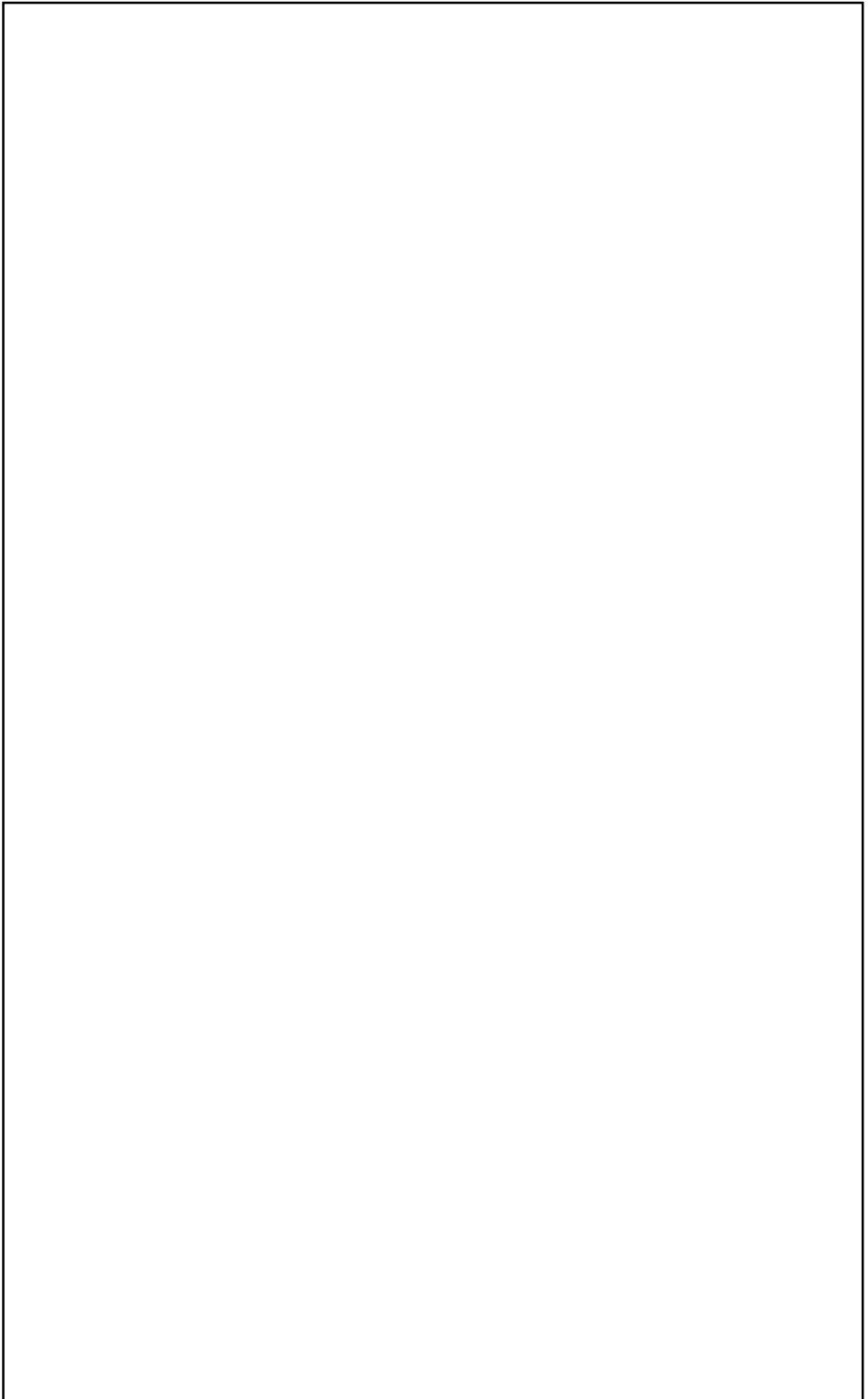
¹⁵ E. Provencio, “Democracia y justicia social: ¿conexión necesaria o potencial por realizar?”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 6, 1995, pp. 85-103.

¹⁶ C. Cansino, *Construir la democracia*, México, Miguel Angel Porrúa/CIDE, 1994.

¹⁷ N. Lechner, “Las transformaciones de la política”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, núm. 1, enero-marzo de 1996, pp. 3-16; y del mismo autor: “La democracia entre la utopía y el realismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, 1995, pp. 104-115.

¹⁸ Para este apartado conclusivo hemos adoptado en lo general algunas indicaciones que sobre este tema nos ha aportado nuestro maestro Agapito Maestre en varios de sus trabajos. Véanse en particular sus libros: *El poder en vilo*, Madrid, Tecnos, 1994 y *El vértigo de la democracia*, Madrid, Huerga y Fierro, 1996; y sus ensayos publicados en varios números de *Metapolítica*.





BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA

El propósito de esta selección es presentar a nuestros lectores los principales libros especializados que se han escrito en los últimos años sobre el tema central que aborda la revista. Sin embargo, en esta ocasión sólo incluiremos los textos correspondientes al período 1995-1997 debido a la enorme cantidad de literatura existente sobre la cuestión democrática.

Abensour, M., *Democratie contre l'état*, París, PUF, 1997.

Alonso, Jorge y Juan Manuel Ramírez Saíz (coords.), *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada ediciones/UNAM/Consejo Electoral del estado de Jalisco, 1997.

Alvarez, Lucía (coord.), *Participación y democracia en la ciudad de México*, México, La Jornada ediciones/UNAM, 1997.

Archibugi, D. y D. Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995.

Beyme, Klaus von, *The Transition to Democracy in Eastern Europe*, Londres, Macmillan, 1996.

Bickford, Susan, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Nueva York, Cornell University Press, 1996.

Brennan, Geoffrey, Loren E. Lomasky y H. G. Brennan, *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Budge, Ian, *The New Challenge of Direct Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1997.

Camp, Roderic A., *Encuestas y democracia: opinión pública y apertura política en México*, México, Siglo Veintiuno editores, 1997.

Cansino, César, *Construir la democracia. Límites y perspectivas de la transición en México*, México, Miguel Angel Porrúa/CIDE, 1995.

Copp, David (ed.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

De la Garza Toledo, Enrique, *Democracia y política económica alternativa* (coord.), México, La Jornada ediciones/UNAM, 1995.

Diamond, Larry y Marc F. Plattner (eds.), *Economic Reform and Democracy*, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1995.

Diamond, Larry y Marc F. Plattner (eds.), *The Global Resurgence of Democracy*, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1995 (traducción al español: México, UNAM, 1996).

Diamond, Larry y Marc F. Plattner (eds.), *Civil-Military Relations and Democracy*, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996.

- Dryzek, John S., *Democracy in Capitalist Times; Ideals, Limits and Struggles*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Domínguez, Jorge I. y Mark Linderberg, *Democratic Transitions in Central America*, University Press of Florida, 1997.
- Duclos, D., *Nature et démocratie des passions*, París, PUF, 1995.
- Easton, David, John G. Gunell y Michael B. Stein (eds.), *Regime and Discipline: Democracy and the Development of Political Science*, Ill., University of Michigan Press, 1995.
- Fernández Santillán, José F., *Filosofía política de la democracia*, México, Fontamara, 1995.
- Fitoussi, Jean-Paul y Pierre Rosanvallon, *Le nouvel âge des inégalités*, París, Editions du Seuil, 1996 (traducción al español: Buenos Aires, Manantial, 1997).
- Flores Olea, Víctor, *¿Qué democracia para México?: entre la idea y la mirada*, México, Oceano, 1997.
- Garretón, Manuel Antonio, *Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones*, México, FCE, 1995.
- González Casanova, Pablo y Marcos Roitman R. (coords.), *La democracia en América Latina; actualidad y perspectivas*, México, La Jornada ediciones/UNAM, 1995.
- González Casanova, Pablo y Marcos Roitman R. (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada ediciones/UNAM, 1996.
- Gray, John, *After Socialdemocracy: Politics, Capitalism and the Common Life*, Londres, Demos, 1996.
- Gutmann, Amy, Dennis F. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Haggard, Stephan y Robert R. Kaufman, *The Political Economy of Democratic Transitions*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995.
- Hauptmann, Emily, *Putting Choice Before Democracy: A Critique of Rational Choice Theory*, Nueva York, State University of New York Press, 1996.
- Held, David, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Oxford, Polity Press, 1995.
- Hermet, Guy, *Le passage a la démocratie*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.
- Hirst, Paul y Sunil Khilnani (eds.), *Reinventing Democracy*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Hippler, Jochen (ed.), *The Democratisation on Disempowerment; the Problem of Democracy in the Third World*, Londres, Pluto Press, 1997.
- Hollinger, Robert, *The Dark Side of Liberalism: Elitism vs. Democracy*, Praeger Pub Text, 1996.
- Holmes, Stephen, *Passing and Constraint the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (eds.), *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Boulder, Boulder Westview Press, 1996.
- Keech, William R., *Economic Politics: The Cost of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- Keman, Hans, *The Politics of Problem Solving in Postwar Democracies*, Londres, Macmillan, 1997.
- Kuhnhardt, Ludger, *Beyond Divisions and After: Essays on Democracy, the Germans, and Europe*, Peter Long Publishing, 1996.
- Lakoff, Sanford, *Democracy: History, Theory, Practice*, Boulder, Boulder Westview Press, 1996.
- Leftwich, Adrian (ed.), *Democracy and Development: Theory and Practice*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Lindbbom, Tage, *The Myth of Democracy*, Ethics and Pub, 1996.
- Lindsay, Peter, *Creative Individualism: The Democratic Vision of C. B. Macpherson*, Nueva York, State University of New York, 1996.
- Linz, Juan J. y Shain Yossi, *Between States: Interim Governments and Democratic Transitions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Linz, Juan J. y Alfred C. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe; South America, and Pos-Communist Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Lipset, Seymour Martin (ed.), *Encyclopedia of Democracy*, Congressional Quarterly, 1995.
- Lummis, C. Douglas, *Radical Democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1996.
- Maestre, Agapito, *El vértigo de la democracia*, Madrid, Ediciones de la Ilustración, 1996.
- March, James G. y Johan P. Olsen, *Democratic Governance*, Free Press, 1995.
- Marcos, Patricio, *¿Qué es democracia?*, México, Publicaciones Cruz O., 1997.
- Marques-Pereira, B., *Amerique Latine vers democratie*, París, PUF, 1996.
- Merksins Wood, Ellen, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Mink, Alan, *La borrachera democrática: el nuevo poder de la opinión pública*, Madrid, Ensayo, 1995.
- Misrahi, R., *Existence et democratie*, París, PUF, 1995.
- Newman, Michael, *Democracy, Sovereignty and the European Union*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996.
- Nino, Carlos Santiago, *The Constitution of Liberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Peterson, Richard T., *Democratic Philosophy and the Politics of Knowledge*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1996.
- Przeworski, Adam (ed.), *Sustainable Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (traducción al español: Madrid, Alianza, 1997).
- Reinhardt, Mark, *The Art of Being Free: Taking Liberties With Tocqueville, Marx, and Arendt*, Ithaca, N. Y., Cornell University, 1997.
- Reynolds, David, *Democracy Unbound: Progressive Challenges to the System*, South End Press, 1997.
- Richardson, William D., *Democracy, Bureaucracy, and Character: Founding Thought*, Kansas, University Press of Kansas, 1997.

- Riot Sarcey, M., *Democratie et representation*, París, PUF, 1996.
- Rummel, R. J., *Power Kills: Democracy As a Method of Nonviolence*, Transaction Pub, 1997.
- Salinas Figaredo, Darío, *Problemas y perspectivas de la democracia en América Latina*, México, UIA/ALAS/Triana, 1997.
- Sandel, Michael, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Belknap Press, 1996.
- Saves, C., *Pathologie de la democratie*, París, PUF, 1995.
- Seligson, Mitchell y John A. Booth, *Elections and Democracy in Central America, Revisited*, Durham, University of North Carolina Press, 1995.
- Shapiro, Ian, *Democracy's Place*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1996.
- Simon, Thomas W., *Democracy and Social Injustice: Law, Politics, and Philosophy*, Rowman and Littlefield, 1995.
- Sniderman, Paul M., *The Clash of Rights: Liberty, Equality, and Legitimacy in Pluralist Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Tejeda González, José Luis, *Las encrucijadas de la democracia moderna*, México, Plaza y Valdez/ Universidad Autónoma de Nuevo León, 1996.
- Thierry, P., *Tolerance societe democratique*, París, PUF, 1997.
- Tosel, A., *Democratie et liberalismes*, París, PUF, 1995.
- Touraine, Alan, *What is Democracy?*, Boulder, Boulder Westview Press, 1995 (traducción al español: México, FCE, 1996).
- Trend, David (ed), *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*, Londres, Routledge, 1995.
- Trend, David, *Cultural Democracy: Politics, Media, New Technology*, Nueva York, State of New York Press, 1997.
- Vanhanen, Tatu, *Prospects of Democracy: A Study of 172 Countries*, Londres, Routledge, 1997.
- Von Mettenheim, Kurt, *Presidential Institutions and Democratic Politics*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Whitehead, Laurence (ed.), *The International Dimensions of Democratization: Europe and the Americas*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Wood, Donald N., *Post-Intellectualism and the Decline of Democracy: The Failure of Reason and Responsibility in the Twentieth Century*, Paeger Pub Text, 1996.
- Zolo, Danilo, *La cittadinanza: appartenenza, identita, diritti*, Bari, Laterza, 1995.
- Zolo, Danilo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Oxford, Polity Press, 1997.



CLAUDE LEFORT

El presente número de *Metapolítica* destinado a la cuestión democrática estaría incompleto sin una revisión exhaustiva de la contribución de uno de sus principales animadores en la actualidad, el filósofo francés Claude Lefort. De hecho, se debe a este autor una de las interpretaciones más originales sobre el tema y que ha inspirado a muchos de nosotros a repensar la democracia con nuevos presupuestos.

En particular, creemos que las reflexiones de Lefort constituyen un buen punto de partida para reconsiderar la cuestión democrática en América Latina. Así, por ejemplo, seguir sus indicaciones nos lleva a concluir que la democracia está toda por construirse en la región, como sostuvimos en un ensayo precedente. Por ello, el mejor tributo que podemos hacer a este autor es tomar seriamente su trabajo y colocarlo en el conjunto de inquietudes y desafíos presentes en nuestras sociedades.

Entre sus principales obras destacan *Le travail de l'oeuvre. Machiavel, Essais sur la politique, Éléments d'une critique de la bureaucratie, Les Formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique, L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire* y *Écrire à l'épreuve du politique*. De su vida se puede decir que desde muy joven animó una corriente de pensamiento en Francia de la que participaron autores hoy sumamente reconocidos como Cornelius Castoriadis y Edgar Morin, con quienes escribió un libro sobre el significado del 68 francés. Además, con el primero fundó el grupo *Socialisme ou Barbarie* y con Pierre Clastres, la revista *Libre*. En el ámbito académico se desempeñó hasta 1990 como *Directeur d'études* en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París.

La teoría política de Lefort se ha construido en diálogo permanente con otros autores, pero principalmente con Hannah Arendt. Es precisamente en ella que Lefort encuentra sustento para desarrollar su conocida concepción del poder político como un espacio vacío, secularizado, el cual ha de ser llenado simbólicamente por la sociedad civil desde sus propias iniciativas y expectativas. Además, coincide con la filósofa judío-alemana en que la política es el verdadero espacio de creación de los hombres a condición de que la sociedad se conciba como un espacio público-político. Finalmente, Lefort retoma de Arendt la observación de que ningún estudio de la democracia estaría completo si antes no se consideran las diversas formas que el totalitarismo puede adoptar en las sociedades modernas. Como sostiene el propio Lefort, "La sociedad totalitaria es un acontecimiento cuya fuerza devastadora no alcanza a liquidar el pensamien-

to, sino que desafía a nombrarlo en lo que es, negación de la democracia, e ilumina a su vez la constitución simbólica de la democracia moderna, esto es, la democracia representativa”.

Quizá en este último punto radique la principal contribución de Lefort a la filosofía política contemporánea. Para el filósofo francés, el entendimiento de la democracia necesariamente tiene que pasar por el concepto de totalitarismo. Este último fenómeno, según el autor, se encuentra semioculto en el concepto de lo político de este siglo xx. En ese sentido, el objetivo principal de buena parte de la obra lefortiana es desentrañar los rasgos totalitarios que las instituciones políticas modernas esconden en su accionar.

Para llevar a cabo esta tarea, Lefort dirige su mirada hacia el dispositivo simbólico de la democracia en nuestras sociedades, que como tal ha sido descuidado o simplemente ignorado por los enfoques funcionalistas e institucionalistas dominantes en la ciencia política contemporánea. Más aún, Lefort sostiene que el concepto de sistema político —objeto de estudio de esta ciencia— no escapa a la idea de totalitarismo. Con ello, el filósofo francés dirige una crítica demoledora a la ciencia política empírica, obligándola a realizar una revisión detallada de sus presupuestos. De igual forma, a propósito de este debate, Lefort replantea la relación entre filosofía política y ciencia política, pero se inclina por la primera como el medio mejor dotado para pensar hoy el fenómeno político.

Para contribuir a la difusión y reflexión de estas y otras ideas producidas por uno de los filósofos políticos más consistentes en la actualidad, hemos reunido en este *Perfiles filosófico-políticos* tres ensayos de la mayor importancia. El primero es un ensayo seminal del propio Lefort escrito a raíz de la caída del muro de Berlín y que por primera vez se publica en español. En él, se resumen con claridad los elementos centrales de su concepción de la democracia. El segundo, obra del filósofo español Estaban Molina, es un trabajo erudito sobre la contribución de Lefort a la teoría política contemporánea. Finalmente, publicamos una larga conversación sostenida entre Lefort y Molina, igualmente inédita, en la que no sólo se pueden reconocer las virtudes reflexivas del filósofo francés sino también su sensibilidad frente a los principales problemas de nuestro fin de siglo. Como es costumbre, complementamos esta sección con una bibliografía esencial del autor en cuestión.

Sinceramente, deseamos que esta revisión del pensamiento de Lefort contribuya a difundir su obra en América Latina y de esta manera a ubicarlo en el lugar que por derecho propio ya tiene en la filosofía política actual.

C.C.

¿RENACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA?*

Claude Lefort

Resumen

Qué mejor que un texto seminal de Lefort para aproximarnos a su filosofía política. En éste en particular, publicado por primera vez en español, nos topamos con una reflexión lúcida y penetrante sobre las sociedades totalitarias, a la luz del derumbe del “socialismo real” en los países de Europa del Este y en la ex Unión Soviética. Para Lefort, la descomposición del totalitarismo y el renacimiento de las aspiraciones democráticas son dos procesos que caminan de la mano. De ahí que para el filósofo francés toda propuesta consistente sobre los nuevos contenidos de la democracia pasa necesariamente por una crítica y revisión de las formas modernas de totalitarismo.

Durante mucho tiempo, los regímenes comunistas parecieron inalterables. Muchos (¿necesitamos recordar cuántos?) quienes ignoraron su naturaleza cruelmente opresiva creyeron que eran, por el contrario, los modelos de sociedades planificadas, organizadas y armoniosas, emergiendo de un viejo mundo capitalista en decadencia. Aunque tenían que admitir que la realidad iba detrás del ideal, insistían en que la Historia, de forma lenta pero segura, estaba dando vida al comunismo. Gradualmente, esta imagen se deterioró hasta la abyección. Aquella gente descubrió un Estado exclusivamente preocupado en extender su poder, pueblos esclavizados y devastados por una dominación desenfrenada. La insurrección en Berlín Este, rápidamente sofocada en 1953. La invasión de Hungría y el restablecimiento del orden en Polonia en 1956, y más tarde, en 1968, la invasión de Checoslovaquia. No sólo fracasaron las reformas de Khrushchev, sino que, además, salieron a la luz su famoso informe sobre el terror de la era Stalin y su inventario de los vicios de la burocracia. Finalmente, el testimonio de los supervivientes de los campos y de los disidentes sacudieron de manera especial a la opinión pública.

Aunque el modelo había cambiado, su orientación no era menos fascinante. El totalitarismo —se decía— no podía ser disuelto, porque en él estaban concentradas todas las maldades de la política y porque en él el poder del Estado alcanzaba su nivel más alto. El perverso argumento de Zinoviev complacía a

* Este artículo es un fragmento de uno más largo aparecido originalmente en la revista *Praxis Internacional*, vol. 10, núms. 1-2, abril-julio de 1990. Agradecemos al autor su interés y consentimiento para publicarlo en la presente sección dedicada a revisar su obra. Traducción del inglés de Agapito Maestre y Esteban Molina.

muchos de sus lectores y les hacia olvidar a Solzhenitsin. Los ciudadanos soviéticos, argumentaba Zinoviev, habían adoptado el cinismo de sus líderes, ignorando la noción de ley y, en su pobreza, habían llegado a ser maestros en el arte de arreglárselas. Llegaron a amar la corrupción en la misma medida en que habían llegado a amar su régimen. El sistema demostró ser hermético, de arriba a abajo. Como para el Este de Europa, fue ligado fuertemente a Rusia. Los heroicos esfuerzos de Solidaridad únicamente pudieron acabar estrellándose con un poder estatal que no se comprometería en nada. El levantamiento de las barreras económicas y la tolerancia hacia la iniciativa privada en Hungría trajeron un gran incremento del consumo y un desatado individualismo. Esta despolitización de la sociedad vino de la mano del mantenimiento del monopolio del Partido. En definitiva, el realismo parecía implicar que Europa estaba rota en pedazos para siempre. El poder del Estado soviético mantenía el dominio sobre su imperio y estaba sólidamente atrincherado sobre sí mismo. Los intelectuales de Occidente podían meramente condenar las violaciones de los derechos humanos en el Este, mientras que los políticos sólo podían especular sobre las virtudes del comercio y sobre la moderación que las necesidades de sus economías pudiera inspirar en los líderes del Kremlin.

Hoy, sin embargo, el totalitarismo está en un proceso de gradual descomposición. Con todo, aún hay quien defiende que el totalitarismo es un concepto sin relevancia científica. En este caso debería ser, incluso, más erróneo hablar de su descomposición. El soporte teórico de esta posición también implica que la sociedad soviética nunca fue homogénea. Ya bajo Stalin fue el escenario de numerosos conflictos y el mismo liderazgo fue asiento de disensión. Lejos de reinar sobre todos, el Supremo Guía se mantuvo gracias a su arte de maniobrar y amañar. Pero esta evaluación confunde principio y hecho, es decir, trata el principio sobre el que el régimen está basado como una simple necesidad empírica. Por “principio” entiendo las ideas que generan la constitución de una sociedad. Pero la sociedad aquí descrita está concebida como no teniendo divisiones internas: ninguna señal de división se imputa a la influencia de fuerzas externas o a la supervivencia de elementos del régimen anterior —los así llamados Kulaks o la burguesía o ambos al mismo tiempo. Sin embargo, los analistas no cegados por la ideología tienen que ver que, en realidad, la sociedad no es homogénea, que contiene diversos intereses: intereses que no solamente se notan entre la burocracia frente a las masas, sino que aparecen en el corazón de la burocracia misma así como a lo largo y ancho de la población. Es más, estos intereses toman la forma de aspiraciones fundadas sobre tradiciones locales y étnicas —dándonos todo un espectro de diferencias. No obstante, estas divisiones, esta heterogeneidad, no está reconocida; los conflictos que ellas necesariamente producen sólo pueden ser expresados de forma indirecta; ellas penetran en la esfera del liderazgo solamente después de haber sido filtradas por los lacayos de los pequeños tiranos del Partido que a su vez forman la clientela de algún Gran Hombre del régimen o de algún otro.

¿Es ideológico enfatizar el principio de la constitución de lo social? Quizás, si se acepta que la ideología no está unida con la propaganda nutrida de marxismo, aunque no es accidental que esta última pueda ser así usada. No hay espacio público en la sociedad totalitaria; aquel es eliminado cuando la libertad de expresión es suprimida y cuando el conflicto se hace imposible por principio. Pero el discurso oficial no lo rechaza: al contrario, el poder estatal simplemente lo hace su dominio privado. Esto anima la libertad de expresión: cualquiera tiene el derecho e incluso el deber de hablar —la crítica y la autocrítica son elogiadas. El problema es que ese deber consiste en hablar “verazmente”, es decir, de conformidad con los deseos de aquellos que gobiernan, con lo que ellos definen como verdad en un momento dado. El discurso oficial no proclama que la ley es una ficción inventada por la burguesía: la ley está simplemente en las manos del poder estatal. Consecuentemente, las leyes positivas no tienen valor en sí mismas y los jueces las aprovechan o las violan de acuerdo con las instrucciones que reciben o con la forma en que conciben las pretensiones de la cúspide.

El concepto de totalitarismo supone este doble fenómeno: una sociedad sin divisiones y un poder estatal que condensa en una unidad el poder policial, el conocimiento y la ley que fundan el orden social. La totalidad consigue su relevancia contemporánea del hecho de que todo el sistema está basado en una lógica de la identificación: no es concebible ninguna divergencia entre el pueblo, el Partido, el Politburó y el “Egócrata”. Espiritualmente, si puedo usar la expresión, no son sino uno.

Sabemos que un sistema así sólo puede constituirse con la movilización de las masas. También necesita una fe colectiva en fines comunes relativamente extendida. El terror es otro ingrediente crucial. Pero el reflujó de la fe, el desencantamiento a través del test de la realidad (cuyas razones no necesitan ser escuchadas aquí), o la coacción sin terror no implican el fin del totalitarismo. Toda vez que el modelo original seguía en su sitio, Breznev podía ejercer, por diferentes métodos, el mismo tipo de poder que sus predecesores. Después de todo, no se puede definir una concepción política, económica o sociológica (como monarquía, despotismo, democracia o totalitarismo; feudalismo o capitalismo; aristocracia, burguesía o burocracia, etcétera) sin tomar en cuenta los datos de la Historia. Sus significados se modifican con el tiempo.

Asimilar el modelo totalitario (o su versión más reciente) al modelo de una dictadura militar-burocrática es bastante inútil. A diferencia de las dictaduras que reclaman su legitimidad en circunstancias particulares, por ejemplo en salvar a la nación (aunque su precio sea una dictadura), el poder estatal totalitario pretende una legitimidad absoluta e instituye un orden que es en principio irreversible. Crea una sociedad autosuficiente. Cualquier posibilidad que caiga fuera de esta autosuficiencia queda fuera de cuestión. Una voz anuncia desde lo alto, líricamente al principio: “Aquí está el nuevo mundo y el nuevo hombre”. Más tarde, la voz se hace más soberbia: “Tú puedes desear lo que quieras, pero nunca escaparás”.

Sin embargo, estamos siendo asaltados por multitud de dudas acerca del futuro. ¿Cuáles son los límites del poder de Gorbachov? ¿Cuáles son sus intenciones? ¿Hasta donde está dispuesto a llegar por el camino de la reforma? Quizás estas preguntas estén sin respuesta. Quizá el mismo Gorbachov no la tenga. El parece ser uno de esos políticos que sabe muy bien con qué hay que romper pero que improvisa una vez que la aventura está en marcha. En cualquier caso, para él resulta necesario que el movimiento y la conservación del poder vayan de la mano. Esto explica su trayectoria oscilante y simboliza las incertidumbres ulteriores. Sin embargo, al interpretar su política, se debe reconocer la singularidad de su acción: ha hecho astillas la imagen de lo irreversible.

Otro fenómeno que requiere atención resulta ser inseparable de la descomposición del totalitarismo: el despertar de las aspiraciones democráticas. Es verdad que este fenómeno ha sido observado durante años en Latinoamérica, en países sujetos a dictaduras militares reforzadas con la tecnocracia. En Buenos Aires, Sao Paulo y Santiago, en Budapest y Varsovia ha sido escuchado un lenguaje muy similar. En ambos hemisferios, la formulación clave es transición democrática. Y no es una mera coincidencia. La ideología marxista, que solía movilizar los grupos de oposición en Argentina, Brasil y Chile, se desintegró, mientras que el modelo soviético, seguido del chino, estaban perdiendo su fascinación. Al enfrentarse seriamente con el hecho totalitario, ha dado origen a la convicción de que la defensa de los Derechos del Hombre era el camino para luchar contra la dictadura.

Paradójicamente, en Francia, donde disfrutamos de libertades civiles y políticas, lo que no es sino el *renacimiento de la democracia* apenas se proyecta. Por supuesto, todos los políticos franceses se califican de demócratas. Pero este consenso no está muy claro cuando se toma en serio la especificidad de un régimen cuyas virtudes parecen tan preciosas a aquellos que sólo han conocido los vicios del poder estatal totalitario o la dictadura. Hay un extraño contraste entre el entusiasmo que expresan los líderes de la oposición en el Este por el curso de la reforma, y la reticencia que estos movimientos inspiran en las sociedades occidentales.

En un homenaje a Vaclav Havel, André Glucksman observó bastante acertadamente que, al adoptar el eslogan “los refugiados votan con sus pies”, este éxodo no era debido a la pobreza. La evaluación de Glucksman es particularmente convincente: “Cada individuo, cada pueblo corre un riesgo y de ese modo hacen la más difícil de las elecciones. No tienen idea de lo cerca o lejos que queda el futuro para ellos. No están embarcados hacia Cythera y no creen ni por lo más remoto en el paraíso, ni siquiera en el paraíso liberal.” Glucksman, sin embargo, cree esencial añadir que “ellos están motivados exclusivamente por lo que sienten. Entran en nuestra historia, se nos aproximan como gente huyendo de algo”. ¿Es buena esta imagen de gente huyendo? Para liberarse del totalitarismo es conveniente, como dice Glucksman, refutar la mentira o, como afirma Havel, no querer “morir tonto”. Pero, ¿no hay algo más? Hablando sobre Havel, Glucksman declaró más adelante que “dejar el Comunismo es volver a entrar en

la historia —no saltar de un sistema a otro. Nunca se comienza a dejar el Comunismo, y quizá nunca se termina de hacerlo.” Dejaré la segunda afirmación por su oscuridad. Limitándome a la primera, me gustaría saber qué designa Glucksman con el término “sistema”. El hecho es que se resiste a nombrar la democracia. ¿Qué extraña omisión cuando la palabra está en todas partes? Ahora bien, si es verdad (como he estado defendiendo desde hace mucho tiempo) que el régimen comunista, en orden a la construcción de un nuevo mundo y de un nuevo hombre, ha anunciado el fin de la historia y ha negado que algo pudiera cuestionar el dogma del partido, me parece no menos cierto que, al acoger el conflicto y el debate, en lo político y en lo social, abre un espacio a la posibilidad, a la innovación en todos los sentidos y se expone a lo desconocido. En pocas palabras, parece cierto que la democracia es la *sociedad histórica* en esencia.

He usado el término “renacimiento” porque pienso que la democracia salió adelante y fue vencida por un mundo ordenado y jerárquico, gobernado por principios asumidos como naturales y porque pienso que aquellos que hoy tratan de liberarse del totalitarismo están consagrados una vez más al trabajo de creación. No es suficiente decir que las sociedades occidentales establecen un espacio neutral dentro de cuyos límites los individuos pueden permitirse la oportunidad de respirar y no morir tontos: sus instituciones y, sobre todo, sus sistemas de representación hacen discernibles estas sociedades. Como ya observó Tocqueville, las libertades individuales estarían rápidamente destruidas si las libertades políticas desaparecieran o si el sufragio universal y el carácter público del debate político fuese abolido.

Las aspiraciones democráticas de la Europa del Este parecen menos sorprendentes cuando son reexaminados los orígenes del totalitarismo. Yo no identifico el nazismo o el fascismo con el comunismo. No sólo están fundados en principios irreconciliables, sino que además es un hecho que el anticomunismo fue uno de los motores de la propaganda nazi o fascista y que, empezando en los años treinta, el antifascismo fue uno de los motores de la propaganda comunista. Sin embargo, este antagonismo no puede borrar el hecho de que ambos tipos de poder autoritario tuvieran como blanco o punto de mira la constitución democrática y una forma de vida. El fascismo y el comunismo tomaron parte en una idéntica contrarrevolución: se encargaron de invertir el curso de la revolución democrática. No tiene ya mérito refutar la caracterización del nazismo como agente del capitalismo. Aunque esta caracterización fue usada para ocultar a los innumerables militantes de izquierda la afinidad entre el nazismo y el proyecto político de su rival; es decir, el intento de someter todas las actividades sociales a normas comunes y crear un poder estatal que pudiera encarnar al Pueblo Unido. El blanco de Hitler fue la anarquía democrática y, en un nivel más profundo, la “monstruosa” heterogeneidad de un mundo del que haría al Judio, al mismo tiempo, el símbolo y el agente del mal. ¿Qué hubiera quedado de la ciencia marxista si el comunismo no hubiera sido capaz de asignar a los nazis la función de salvador del capitalismo? ¿Cómo podrían haber continuado justi-

ficando su apoyo al poder de Stalin si hubieran medido completamente los cambios que han acontecido en Alemania simultáneamente en la estructura del poder y en la estructura social? Es más, cualquiera que considere el modo en que el totalitarismo se implantó en la Unión Soviética debe aceptar que esta implantación se puso correctamente en marcha antes de la completa transformación de las formas de propiedad, y que la burocracia proliferó debido a los recursos que pudo extraer de los manejos políticos.

No hay duda de que Lenin quiso inaugurar el socialismo, pero esto no le impidió quedar fascinado por el modelo industrial alemán, ni comprometerse con el sistema de mercado cuando lo creyó necesario. Por otro lado, él no podía tolerar el principio de un debate público o el derecho a decidir de las mayorías. Destruyó todas las instituciones representativas —no sólo el Parlamento, sino también a los Soviets. No podía soportar la idea de divisiones sociales u organizaciones, cualquiera que fueran, o alguna suerte de pensamiento que manifestara su independencia. El quería una sociedad ordenada y los intelectuales —en general, todos aquellos que demandaban libertad de expresión— eran, a sus ojos, demagogos y parásitos. Como sabemos, fue él quien creó el primer campo en Rusia para encerrar a los elementos sospechosos.

Por tanto, no debería sorprendernos que el renacimiento de la democracia ocurra de forma simultánea a la descomposición del totalitarismo. Lo que es sorprendente es que los pocos intelectuales lúcidos que entendieron el nazismo y el stalinismo en sus orígenes, no estuvieron nada inspirados para reflexionar sobre la esencia de aquel régimen democrático que agitaba el odio de los nuevos jefes de Alemania y Rusia, y sólo ofrecieron la oportunidad de vivir libres. En vano buscaríamos alguna reflexión de este tipo en el pensamiento de Souvarine o Simone Weil, por ejemplo, o en el de Adorno, Horkheimer o Hannah Arendt. Estaban todos ellos más ocupados en detectar el germen del totalitarismo en las sociedades occidentales. Y esta tendencia persiste hoy.

Las únicas cuestiones consideradas fundamentales no conciernen al carácter de nuestras sociedades políticas o su habilidad para mantenerse haciendo sitio al cambio social, económico, tecnológico o los cambios en las costumbres. Aquéllas conciernen a la modernidad, o más exactamente, a la “crisis de nuestro tiempo”, que es considerada indicativa de la modernidad, o mejor, de la ruptura con ella, lo que en ocasiones se denomina la entrada en la “posmodernidad”. Como si el antagonismo entre democracia y totalitarismo fuera secundario en las grandes tendencias de la Historia. Las únicas cuestiones consideradas fundamentales tratan sobre el capitalismo (aunque el término apenas ya se usa debido a la decadencia del marxismo), el poder de la tecnología, la expansión del Estado del Bienestar, la cultura de masas y el individualismo. Estas cuestiones no son extrañas a la cuestión de la democracia, pero, así formuladas, nos dejan extraviados respecto a la cuestión central, o, mejor, la hacen irreconocible.

Hay ciertamente una forma de impugnar esta paradoja. Algunas personas sostienen que, bajo el manto de una búsqueda de la democracia, aquéllos que intentan la reforma o escapar del régimen totalitario tratan de racionalizar la

economía, adueñarse de los recursos tecnológicos y organizar eficientemente un Estado arruinado por la burocracia. O quizás los así llamados reformadores están sencillamente conmovidos por lo que la mayoría posee en el Oeste: es decir, acceso a la libre empresa y al libre consumo de bienes. Sin embargo, esta interpretación no puede explicar por qué Gorbachov debió recurrir al “mito” de la democratización, por qué tuvo que movilizar a los intelectuales, por qué debió crear un foro cuyos debates públicos avivaron la imaginación de decenas de millones de ciudadanos (los mismos que habían sido previamente bombardeados con el dogma marxista-leninista), por qué trabajó para separar el poder del Estado del poder del Partido —una unidad en otro tiempo requerida por el sistema totalitario. ¿Por qué se dan todos estos problemas si se trata meramente de restaurar la organización de la economía, la tecnología y la administración pública? ¿Cómo podría separarse la cuestión social (y de ese modo la cuestión de la organización económica) de la democracia sin unirse al bando del más reaccionario de los liberalismos?

En respuesta a las recientes aspiraciones nacidas en el Este, y a las resistencias que han provocado, ¿debemos retraernos a la angosta posición donde nos resignamos a algo semejante a la “libertad negativa” de Isaiah Berlin? ¿No es el momento de pensar la democracia como una forma de sociedad política —un régimen dentro del cual podríamos experimentar nuestra humanidad, libres de los mitos que enmascaran la complejidad de la Historia? Como cualquier otro régimen, éste se caracteriza por una constitución y una forma de vida. No debería tomarse el término “constitución” en su sentido puramente jurídico, ni tratar “forma de vida” como un simple hecho. La democracia no es reducible a un conjunto de instituciones y reglas de comportamiento, por lo cual una posible definición podría darse comparándola a otros regímenes conocidos. La democracia es la participación de los hombres, pero no una participación necesariamente formulada en términos estrictamente políticos. Aquellos que ejercen la responsabilidad pública no están bajo la obligación de jurar lealtad a la Constitución. Es posible, por cierto, que un cierto desdén de los individuos hacia las elecciones, las decisiones de la mayoría y la demagogia partidista, aparezca combinado con un deseo por la independencia, la libertad de pensamiento y de expresión, la sensibilidad por los otros, la autocritica y la curiosidad por las culturas extranjeras o extintas —todo lo cual constituye la marca del espíritu democrático.

Con objeto de apreciar los límites de una interpretación sociológica, nos referiremos a las lecciones de Raymond Aron, publicadas bajo el título “Democracia y totalitarismo” (Gallimard, “Idées”, 1965). El autor define la democracia como el régimen constitucional-pluralista y el totalitarismo como el régimen del partido único (monopolista). Su intención es mostrar que la democracia es única en su disposición favorable a aceptar la competencia y a organizarla según las reglas de juego. Sería inútil intentar elevar la libertad al estatus de principio, para lo cual habría que elegir entre concepciones filosóficas que son discutibles. El valor de la democracia reside en su habilidad para atemperar a una sociedad diferenciada y conflictiva, su capacidad para situar las condiciones de

una competencia pacífica entre grupos que reclaman ser elegidos para ejercer el poder, y para establecer las condiciones de una resolución pacífica de los conflictos en el corazón de la sociedad. Aron pone de relieve que la democracia es imperfecta, que contiene oligarquías, que se presta a la demagogia partidista, que está expuesta a la doble amenaza de la anarquía y la tiranía. Pero cree que son imperfecciones incidentales. Por otro lado, la imperfección del poder totalitario le parece esencial desde el momento en que, imponiendo la noción de una sociedad homogénea, se niega a sí mismo la posibilidad de justificar su propia existencia. Y si tal homogeneidad no existe aún, ese poder sólo puede reclamar hipócritamente ser la expresión de la totalidad del pueblo.

Sin embargo, ¿no es cierto que esta forma de definir la democracia y el totalitarismo disuelve su antagonismo al reducirlo a un nivel jurídico-político, y que la apreciación de sus imperfecciones nos conduce a la conclusión de que los dos regímenes no son más que variantes de una misma sociedad, la sociedad industrial? En efecto, según Aron, la superioridad de la democracia queda clara cuando observamos que es ella la que traduce mejor las características de la infraestructura a la lógica de la superestructura. Por lo cual, este lúcido pensador que estuvo atento a la inicial puesta en escena de la mistificación del Estado socialista concluye que: “Estas sociedades soviética y occidental (nótese que las palabras “democracia” y “totalitarismo” quedan eludidas, C.L.), que creen que son enemigas, son, debido a que están desarrolladas industrialmente, menos diferentes entre sí que cualquier otra que pertenezca a las sociedades en vías de desarrollo.” Más recientemente declaró: “No creo que la oposición entre los dos tipos de regímenes consista en que se trate de dos ideologías fundamentalmente divergentes”. Y analizando la variada multiplicidad de las sociedades modernas, el autor especifica que “existe, en cierta medida, un conflicto de mitos en esta diversidad de conflictos ideológicos, y los mitos resisten la lección de los hechos por un prolongado período de tiempo”. Sin embargo, no es suficiente observar las constantes de la sociedad industrial. Para explicar el surgimiento de una sociedad competitiva, Aron debe apelar a un argumento que sólo formula una vez como de pasada, en su conclusión: “La competición es inevitable porque los gobernantes nombrados por Dios o por la tradición ya no existen”. Pero, ¿es ésta una mera observación? ¿No existe realmente una relación entre el rechazo de una autoridad que exige obediencia incondicional y la representación que los humanos hacen de lo que es justo e injusto, verdadero y falso, o incluso de lo que conforma o no la condición humana? En el pasaje citado, el mismo Aron considera que “la potencial participación de todos los ciudadanos en la vida pública es esencial”, precisando que “en el régimen de muchos partidos, la discusión sobre qué se debería hacer y sobre la mejor constitución de la Ciudad es también esencial.” Pero incluso va más lejos al añadir que “Me parece que está en consonancia con *nuestras sociedades* y con la *vocación humana* (el énfasis es mío, C.L.) que todos los hombres que quieran puedan participar en el debate.” Esto es tanto como reconocer que, más allá de las reglas de la competición o, más en general, de la creación constitucional, la democracia requiere

un cambio de significado filosófico. Incluso aunque se niegue a tomar postura entre distintas concepciones de libertad, el autor se alía tácitamente con el espíritu de los Derechos del Hombre. Y uno se pregunta entonces por qué la cuestión de la legitimidad no está en el corazón de sus pensamientos.

Volvamos a ese cambio que pide la democracia. La institución de la democracia se realizó sobre el rechazo de cualquier punto de vista último. Esto implica que el poder del Estado cesó de personificar la ley y el conocimiento exhaustivo de la sociedad. También implica una irreductible escisión entre el concepto de ley y las leyes positivas y entre el concepto de verdad y el actual desarrollo del conocimiento. La totalidad de la vida social sufre, al mismo tiempo, un profundo cambio. La demanda de legitimación se impone en el mismo movimiento de acción y pensamiento. Los hombres son puestos a la tarea de interpretar sucesos, conductas e instituciones sin ser capaces de recurrir a la autoridad de un juez superior. La necesidad que tienen los gobernantes y los representantes de probar su competencia y aptitud para responder a las expectativas colectivas y para manejar los asuntos públicos no debería oscurecer el hecho de que esta necesidad más imperiosa cuando la certeza de la Razón de la ética, que había sido sustituida por la certeza de la fe, es puesta en duda. Cuando esto ocurre, toda autoridad de la sociedad civil queda afectada. Esta última (que, como a menudo ha sido observado, adquiere independencia siguiendo el desmantelamiento de formas jerárquicas en las que lo político, lo económico y lo religioso estaban entretreídos) se vuelve gradualmente el teatro de una conmoción en las costumbres y en las directrices del comportamiento. Semejante revolución debe ser tomada en cuenta pensando en la separación entre lo político y lo no-político que caracteriza la esencia de la democracia. Usamos el término de “político” en su sentido ordinario, que indica el conjunto de actividades cuya meta es la regulación de los asuntos públicos. En este sentido, la política tropieza contra un límite que los gobernantes no tienen derecho a transgredir desde el momento en que ellos no encarnan la ley y el conocimiento últimos. Ellos no pueden establecer las que funcionan en la economía. Deben respetar la independencia de la justicia. No pueden prescribir a los científicos, historiadores o sociólogos conclusiones que juzgan convenientes para la sociedad, ni censurar la información, ni invadir en la libertad de escritores y artistas.

¿Es esto simplemente una cuestión de reglas empíricas de comportamiento? Aún así, su violación constituye un ataque al “ethos” democrático. La separación entre lo político y lo no-político no es un artificio para asegurar el funcionamiento de una sociedad despojada de un punto de vista último. Antes al contrario, expresa una nueva comprensión de la ley y de la libertad y de sus interrelaciones, las cuales están siendo constantemente formadas y reformadas por toda la sociedad: transformando el sentido de los derechos del individuo y de la colectividad.

Supongamos aquí y ahora, en algún campo de la acción y del pensamiento, una cuestión que requiere una respuesta, y supongamos también que la pre-

gunta y la respuesta no se dejan reducir a ningún patrón común externo. Esta situación caracteriza la experiencia democrática. Pero, ¿se debe, consecuentemente, aceptar la imagen de un mundo hecho añicos? Nosotros denunciarnos la formación de un Estado neutral que implique la destrucción de la comunidad. Son deplorables la pedagogía incapaz de formar ciudadanos y la decadencia de un arte que no sabe cómo inscribirse en el espacio compartido. Pero debemos entender que los límites en los que el pensamiento y la acción están confinados no pueden ser proyectados sobre lo real, ya que la democracia demuestra ser una sociedad política en el preciso momento en que la política es circunscrita. La fragmentación a la que nos hemos referido es el signo de una constitución singular. La indivisibilidad de lo social se ha producido a través del test de la alteridad. En otras palabras, el mundo se presenta como tal desde cada lugar único. Aunque imposible de abrazar, requiere, sin embargo, el debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo tanto como, en cada individuo, un esfuerzo de juicio sin tregua.

He recordado que Raymond Aron distingue entre las imperfecciones de la democracia y la imperfección esencial del totalitarismo. Así, él observa que la democracia permite las oligarquías (que pueden adquirir un poder desproporcionado), que da juego a la demagogia partidista, porque los partidos deben buscar el favor del electorado, que dificulta la efectividad del Gobierno y es amenazada por la anarquía y la tiranía. A pesar de lo correctas que pueden ser estas afirmaciones, sólo pertenecen a los aspectos fuertemente políticos del régimen, y no pueden tomar en cuenta el peligro de una fisura resultante de la destrucción de las antiguas redes de dependencia, o mejor, de la afirmación de la libertad como principio absoluto. Esta fisura (esto es, donde la libertad se transforma en su enemiga) puede tal vez ser detectada a partir de Tocqueville, aunque éste pasó bastante por alto las transformaciones económicas y técnicas que estaban apareciendo precisamente en su época. Como sabemos, Tocqueville estaba menos preocupado por los peligros de la oligarquía, la demagogia y la anarquía, que por la fuerza adquirida por la opinión y por el nacimiento de un nuevo tipo de despotismo en la forma del Estado Tutelar. La idea clave que él sólo esboza, es que la obediencia a ninguna persona resulta ser una esclavitud bajo un poder impersonal, que es el más peligroso debido a que es invisible. Podría atreverme a decir que Tocqueville vislumbró una nueva forma de “servidumbre voluntaria”. Mientras que para La Boétie la “servidumbre voluntaria” se había originado por la fascinación del nombre de lo Uno, para Tocqueville está engendrada a partir de la ausencia de un nombre personal. En la sociedad democrática, nadie se eleva por encima de los demás hasta captar la atención de todos, hasta lograr un cuerpo del que cualquiera (olvidando que es un individuo) imagina que es una parte. Una anónima fuerza —un “poder social”— absorbe a los hombres que piensan que son libres. ¿No es este poder social, que Tocqueville atribuye al Estado, el que Marx atribuye al capital y que más tarde se invistió en tecnología? En estas tres formas, la dominación no es el producto de una voluntad: al contrario, doblega

todas las voluntades —tanto la de sus agentes como la de aquellos que simplemente se someten.

Ciertamente, la democracia no inventó el Estado, el capitalismo, la ciencia ni la tecnología. Aunque no podemos cerrar los ojos ante el hecho de que ella les liberó de las trabas que frenaban su expansión. Aquí es donde surge el defecto de mi breve análisis. El régimen democrático no sólo inaugura un campo simbólico diferenciado, en el que todas las prácticas y modos de conocimiento (y con ellas, toda la experiencia) son llevadas a su límite, sino que, además, crea la imagen de una realidad en sí misma. La negatividad que opera en el rechazo de un poder estatal que tiene legitimidad absoluta va de la mano de la afirmación de un ser totalmente positivo sobre el cual los hombres no tienen control. Entonces, la idea de una necesidad externa al orden de la ley se impone simultáneamente. Sin embargo, si es tan importante observar cómo la democracia se presta a la representación de la omnipotencia del Estado, del capitalismo, o como se dice hoy, del mercado y de la tecnología, se debe resistir, en realidad, a atribuirles esa omnipotencia. Se debe reconocer que esta omnipotencia está frenada precisamente por la disociación de lo político y lo no-político y por la irreductible división de la sociedad civil. Dos factores restringen la expansión del Estado: *a*) que está separado de la fuente de la autoridad pública y *b*) que su Administración, en cada uno de los departamentos, está sujeta a las demandas de una variedad de grupos cuyos representantes no deben ignorar. Si las burocracias del Estado no pueden consolidarse es porque ellas mismas están envueltas en una sociedad turbulenta que hace imposible la petrificación de leyes positivas y regulaciones. Vale todavía la pena recordar que donde la burocracia reina en un sistema totalitario su eficiencia es drásticamente reducida: el Estado *per se* se encuentra desmontado por la intrusión del Partido en todas las áreas de la vida social.

Lo que se opone a la omnipotencia del capitalismo es la creciente obligación de negociar con las demandas de los trabajadores asalariados que gozan de derechos garantizados por la Constitución y convertidos en costumbre (el derecho de asociación, el derecho a la huelga, una variedad de derechos sociales) y que han adquirido, con el sufragio universal, la posibilidad de ver sus intereses con validez en la escena política. Asimismo, otra protección contra aquella omnipotencia es una cierta resistencia, que es más difícil de definir, basada hoy en el rechazo a ser totalmente determinado por la condición de trabajador, o en el deseo de aprovecharse de la multiplicidad de espacios que ofrece la vida: un rechazo y un deseo de los que el desinterés por la militancia es una consecuencia notable. El capitalismo salvaje que existe aún en los grandes países de Latinoamérica, donde la democracia nunca ha logrado arraigarse profundamente, debería ser suficiente para convencernos de que no hay una dinámica en sí del modo de producción, es decir, independiente de las instituciones políticas, del modo de expresión de los conflictos sociales y del estado de las costumbres (“*moeurs*”). Finalmente, lo que se opone a la omnipotencia de la tecnología es que ésta no puede ser sujeta por los fines que deciden los que

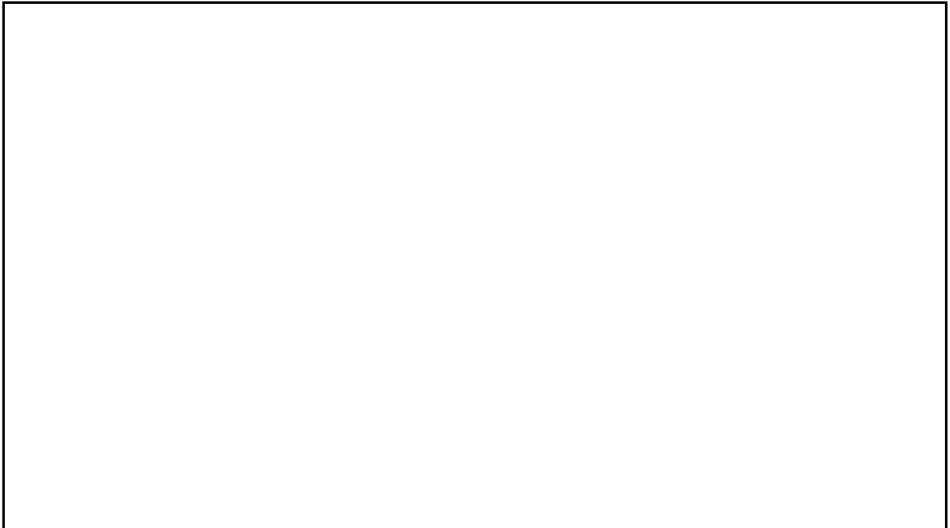
gobiernan. No es sólo que esté diseminada en las más diversas áreas, sino que además, y esto es crucial, está asimilada por una sociedad eminentemente heterogénea que permite modos de existencia, modos de pensamiento, creencias discordantes, y que no es, consecuentemente, de ninguna manera, un instrumento en manos de aquellos que poseen los medios de producción, administración e información. Esto ofrece al individuo nuevas capacidades para la iniciativa. Contribuye a la extraordinaria aventura de la exploración, en muchos registros, de continentes desconocidos —que algunos sabios reducen neciamente a un proyecto de dominación de la naturaleza por el hombre. Nada nos dice más sobre el fantasma de un mundo regido enteramente por la tecnología que el argumento de Heidegger que despreció la distinción entre los niveles teóricos del argumento, y sus usos y efectos, y que, respondiendo a lo que el llamaba su “reto”, prestó su apoyo al nazismo, esto es, a un totalitarismo que exigía soldar a cada persona con su función y destruir cualquier signo de independencia en la sociedad, y que pretendía realizar, bajo el disfraz de una revolución moral, aquella estricta integración del hombre y el objeto que Heidegger imputó a la filosofía artificial de Occidente.

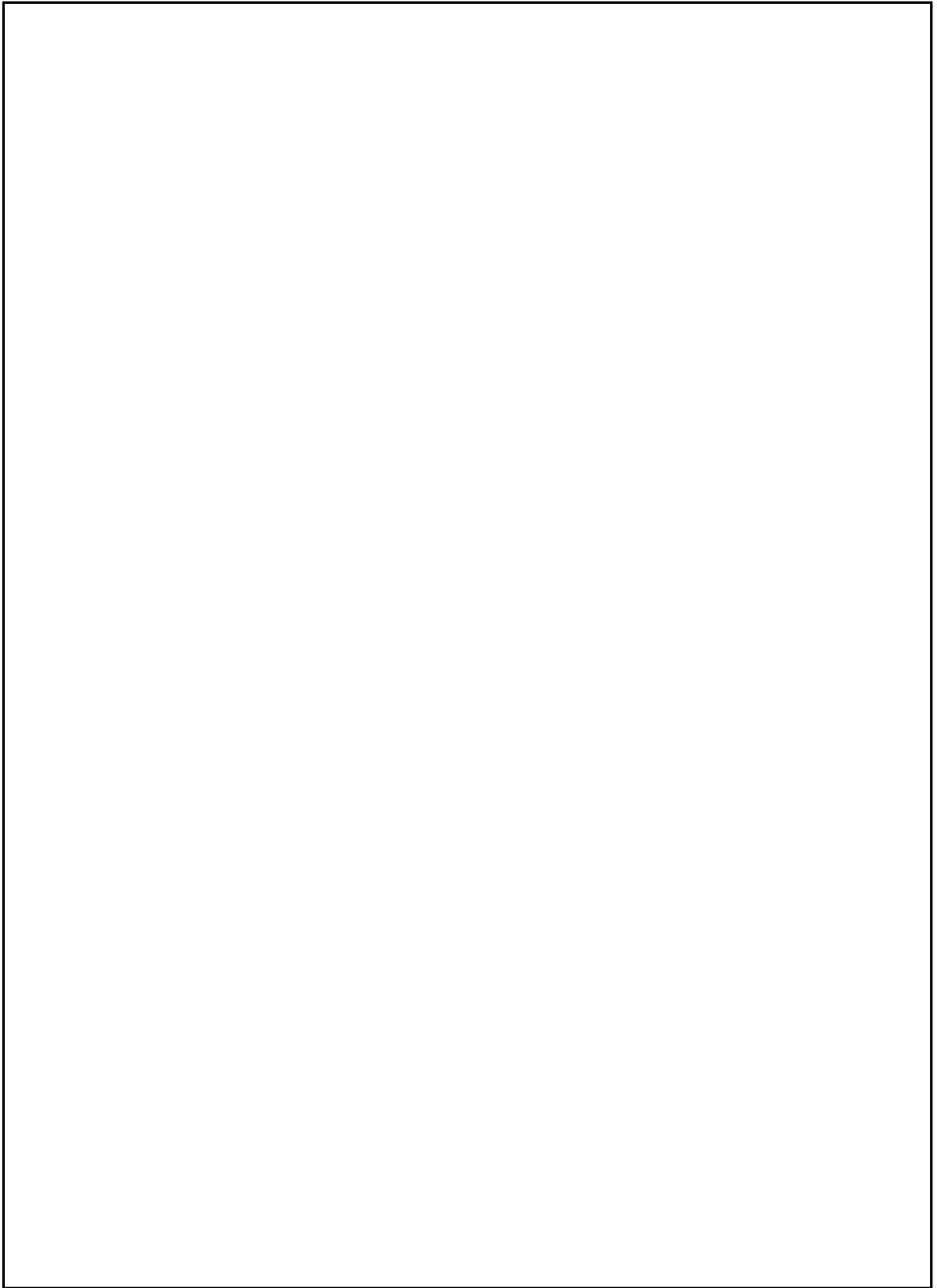
¿Es tan difícil abrazar dos ideas al mismo tiempo? ¿Reconocer que la historia de la democracia no puede ser separada de la historia del Estado, la historia del capitalismo, y que está regida por unos principios que son propios de ella? Cuando afirmamos que la democracia es una forma de sociedad, esto no significa que lleve consigo el significado de todo lo que ocurre y define a un pueblo. Si, por ejemplo, examináramos el fenómeno de la nación, tendríamos que aceptar que también es irreductible y, sin embargo, que está inextricablemente unido al desarrollo de la democracia. Existe una tensión entre la identificación con una nación y la ética democrática, tensión que se agudiza hasta el punto de que la nación es cada vez menos capaz de cerrarse sobre sí misma.

No hay duda de que la crítica de la sociedad de masas, por un lado, y la crítica del desarrollo del individualismo, por el otro, pertenecen a un modo distinto de argumentación, aunque estas críticas pueden ser fácilmente enlazadas con la crítica de los desmanes de la economía de mercado, de la inflación de la producción tecnológica y del reino del consumismo. Para estas críticas, Tocqueville es la referencia principal. Se puede objetar que la igualdad de condiciones es responsable de hacer individuos conformistas, de no permitir otro criterio para el juicio que los decretos de la mayoría, de acentuar sin tregua la uniformidad de las opiniones, gustos y conductas. ¿No es el mismo proceso que priva al individuo del sentido de sus raíces, de su inserción en el espacio y el tiempo de la institución (sea ésta la familia o la Ciudad)? ¿No es el mismo proceso que le impide distinguir su propio deseo de las necesidades que el medio le infunde? Está más allá de mi propósito actual volver al análisis de Tocqueville. Pero merece la pena recordar que Tocqueville nunca colocó a la democracia la igualdad de condiciones en el mismo nivel teórico. Después de haber insinuado que era posible, impugnó explícitamente la tesis de que la democracia puede mantenerse sin libertades. Finalmente, si afirmamos que Tocqueville consideró la

“revolución democrática” irresistible, deberíamos también agregar que las contradicciones a las que conduce exigirían, en su concepción una inventiva sin fin —un “arte”, como él dice—, ya que las contradicciones son propias de la esencia de la democracia. Enjuiciar la cultura de masas o el individualismo sin entender que estos fenómenos son irresistibles, sin intentar localizar la contrapartida de sus vicios, decidir que la difusión de la información, los viajes a países extranjeros, la curiosidad por obras culturales antes reservadas a una minoría, así como la considerable ampliación del espacio público, no tienen otra consecuencia que sacar a la luz la estupidez del hombre moderno, demuestran una arrogancia no exenta ella misma de estupidez. ¿No resulta relevante que el discurso intelectual incesantemente propuesto sobre la nivelación de nuestra sociedad esté él mismo inclinado a nivelar todo, excluyendo todas las señales de la incertidumbre que persigue la vida del individuo, su relación con los otros y el funcionamiento de las instituciones? ¿No es destacable que los lugares comunes de una cierta aristocracia intelectual sean eco de los lugares comunes que nos asaltan diariamente?

La democracia no tiene por qué estar avergonzada de sus ambigüedades. La crítica es saludable mientras no se reduzca a vana pretensión de arrastrar a la Razón y a la Sinrazón ante un tribunal de apelación final. Ella debe vigilar para denunciar el relativismo, sin abandonar el sentido de relatividad que el sistema totalitario se empeñó en destruir.





INDETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA Y TOTALITARISMO: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CLAUDE LEFORT

Esteban Molina

Resumen

El objetivo de este ensayo es evaluar la contribución de Claude Lefort a la teoría política contemporánea y en particular a la teoría de la democracia. Para el autor, profundo conocedor de la obra de Lefort, esta tarea sólo puede emprenderse articulando las categorías de totalitarismo y democracia. Asimismo, se pone de relieve el argumento lefortiano según el cual lo político sólo puede legitimarse desde el espacio público, por lo que el poder sólo cobra sentido en función de los propios individuos. Sólo en el totalitarismo, el Estado se erige como el único centro posible de producción de la unidad social.

INTRODUCCIÓN

Preguntar en las postrimerías del siglo xx por el sentido de la democracia no puede ser una cuestión ingenua. Un pensamiento que no rehuya el desafío de los acontecimientos difícilmente puede sustraerse del análisis de lo que ha supuesto el fenómeno totalitario en el desarrollo de este siglo. Aún a riesgo de ser calificados de reduccionistas, nos atrevemos a decir que el totalitarismo es la experiencia sociopolítica que define nuestro siglo. No hay experiencia que haya puesto a prueba de manera más palpable y dramática el sentido de la humanidad; no hay experiencia que haya llevado el pensamiento al límite de sus posibilidades: allí donde se disuelve todo sentido, allí donde el lenguaje se vuelve inútil, incapaz de nombrar lo que aparece porque excede toda objetividad conocida. En la vida del siglo, el totalitarismo se señala como una enorme empresa de destrucción, pero con ello no queda determinado su sentido. El fenómeno totalitario exige un intenso esfuerzo de interpretación, esfuerzo que no puede contentarse con registrar la superficie empírica del fenómeno. Con ser importantes, las referencias positivas —existencia de un partido único, concentración de los medios de producción, concentración de los medios militares, centralización estatal de la economía, régimen policial—, no cubren el significado del fenómeno, es más, dejan escapar su sentido simbólico. Este se nos revela en el ámbito de la representación, a través de las imágenes que confi-

guran lo social y el poder para dar un significado a la acción individual o colectiva. Claude Lefort ha explorado como ningún otro pensador político de este siglo esa dimensión simbólica del fenómeno totalitario.¹ Lefort nos ha hecho ver que la pregunta por las condiciones de posibilidad del totalitarismo es inseparable de la pregunta por el significado de la democracia moderna. Su gran aportación a la filosofía política contemporánea ha consistido en articular filosóficamente las categorías de totalitarismo y democracia.

DE LA CIENCIA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Tanto la democracia moderna como el totalitarismo se distinguen como sociedades políticas, esto es, como formas de sociedad cuyos principios son de naturaleza política; tanto la sociedad democrática como la sociedad totalitaria aparecen, se hacen visibles, cuando preguntamos por su representación del poder. Esta pregunta nos revela una división original, constitutiva de lo social —división que se recoge, por ejemplo, en la distinción de sociedad civil y Estado— cuya anulación permite interpretar el tránsito de la sociedad democrática a la sociedad totalitaria como paso de una sociedad en la que el poder es representado como un lugar simbólicamente vacío (democracia moderna) a una sociedad en la que el poder encarna la sustancia misma de lo social (totalitarismo). El poder no se reduce, pues, a un conjunto de instituciones políticas —lo que tradicionalmente ha sido recogido en el término Estado—, sino que más allá de sus atribuciones y rasgos empíricos define una instancia sujeta a la representación que de ella hacen los individuos o los grupos que lo soportan.

Esa dimensión simbólica de lo político y, en particular, del poder es dejada a un lado por la ciencia política. Esta reduce lo político a un hecho social, diferenciable empíricamente de otros hechos sociales, y el poder a una relación empírica entre individuos o grupos sociales. Para la ciencia política, sólo puede haber ciencia de lo particular; sólo lo empírico, lo positivo, puede alcanzar la dignidad de objeto científico. Lo simbólico es, en el mejor de los casos, algo secundario, derivado de la naturaleza empírica del poder como instrumento de dominación.

La ciencia política prepara el campo de su investigación siguiendo los imperativos de objetividad y neutralidad valorativa. De acuerdo con el primero, el objeto del conocimiento ha de darse, ya lo hemos dicho, como un objeto positivo. Lo político es definido como un sector particular de la vida social que se distinguiría de otros sectores sociales no-políticos: económico, jurídico, estético, científico, religioso, etcétera. Pero lo que en última instancia delimita lo político para la ciencia política es el *factum* del poder. Constituido como una relación empírica que puede registrarse en la conducta política de los individuos, el poder tiene un carácter fáctico, señala el hecho de que unos individuos ejercen el poder sobre otros, esto es, que un individuo o varios inducen en otros una determinada conducta.

Al definir lo político como un ámbito social particular y el poder político como una relación social también particular, el científico de la política presupone un sig-

nificado de “sociedad”. De acuerdo con el imperativo de la objetividad, el científico de la política pretende deducir el significado de lo social a partir de la composición, de la articulación, a diferentes niveles de generalización, de aquellos elementos con los que aparenta encontrarse. El imperativo positivista de la objetividad le hace olvidar que las distintas esferas de la sociedad son delimitadas por un corte que se efectúa sobre un tejido ya “social”. La ciencia política, al fundar la objetividad de lo político en su existencia separada de los otros ámbitos, borra la huella de esa experiencia previa de lo social. El científico de la política “actúa, nos dice Lefort, como si la observación o la construcción no derivara de una experiencia de la vida social a la vez primordial y singularmente moldeada por nuestra inserción en un cuadro histórico y políticamente determinado”.² El *modus operandi* de la ciencia política termina, pues, bloqueando el acceso a la pregunta por esa experiencia previa de lo social, sin la cual no podría, sin embargo, concebir su empresa.

La experiencia de lo social no apunta a la experiencia de una totalidad que pudiera mantenerse, que pudiera fijarse más allá de las divisiones a través de las cuales es configurada. Sólo imaginariamente puede darse esa totalidad como una totalidad real —ilusión que está en la raíz del totalitarismo y de otras formas de comunitarismo. “La sociedad” hace referencia a una totalidad simbólica que es instituida políticamente. La experiencia de lo social se da para Lefort como una experiencia política. Lo político nos descubre el espacio de la sociedad, aporta el esquema que dirige la institución de lo social, esto es, contiene los principios de esa institución. Preguntar por lo político es, entonces, preguntar por el “principio de interiorización que da razón de un modo singular de diferenciación y de relación de las clases, de los grupos y de las condiciones y, simultáneamente, de un modo singular de discriminación de las referencias en función de las cuales se ordena la experiencia de la coexistencia —referencias económicas, jurídicas, estéticas, religiosas...” (Lefort, 1986, p. 257).

La institución política se da al mismo tiempo como institución de las condiciones de inteligibilidad de lo social, de los referentes que dan sentido a la acción individual y colectiva, y como escenificación, a través de multitud de signos, de esa forma de sociedad. La institución política es, pues, un “poner en escena” y un “dar sentido” a lo social:

Dar sentido (*mise en sens*), puesto que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose según un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico. Puesta en escena (*mise en scène*), ya que este espacio contiene una cuasi-representación de él mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria (Lefort, 1986, p. 20).

Reducir lo político a una actividad social particular distinguible de otras, a una conducta (*political behaviour*), significa disimular el excedente de sentido que contiene la acción política; ocultar la indeterminación que nos impide encerrarla en una positividad que pudiéramos tratar como lo real. La pregunta por

el sentido de la acción política nos desplaza hacia la pregunta por los principios generadores de la sociedad, hacia lo político. Ahí emerge, se hace visible, el proceso por el que se ordena y se unifica la sociedad; desde ahí, la acción política se nos aparece, en su generalidad, como fenómeno que concierne a la forma de la sociedad.

Si el imperativo de la objetividad dificulta a la ciencia política el acceso a la pregunta por el modo como se instituye lo social, el corolario de este presupuesto metodológico: la neutralidad valorativa del trabajo científico no hace más que reforzar ese obstáculo. Hacer del sujeto, un “puro cognoscente” (Lefort, 1986, p. 256), hacerle ganar por la coherencia de la construcción, o de sus observaciones, la seguridad de su posición, es una ilusión. En la medida en que el científico se acoge al artificio de la neutralidad, se cierra el camino a la comprensión de la experiencia implícita de lo social que hace posible la empresa de inscribir lo político dentro de la sociedad como ámbito particular de actividad. El trabajo científico no puede pasar por encima de las exigencias que impone el hecho de que el pensamiento que pretende estudiar la vida social está implicado en un material que contiene ya su propia interpretación, cuya significación es constitutiva de la naturaleza de ese objeto.

La disposición positivista tiene todavía un efecto nada deseable. Al reducir la facultad del juicio a la descripción y ordenamiento lógico-formal de las observaciones, la ciencia política conduce a la paradójica consecuencia que Leo Strauss ha señalado:

Tendríamos el derecho de hacer una descripción puramente fáctica de los actos cumplidos en un campo de concentración, bajo el conocimiento y la vista de todos, y también, sin duda, un análisis, igualmente factual, de los motivos y los móviles que han movido a los actores en cuestión, pero nos estaría prohibido pronunciar la palabra crueldad. Cada uno de nuestros lectores, a menos que fuera estúpido, no dejaría de ver que los actos en cuestión son crueles. Una descripción fáctica sería, en realidad, una sátira feroz y nuestro informe, que se quería directo y objetivo, se nos revelaría un tejido de circunloquios.³

La distinción de hecho y valor que presupone la ciencia política no puede, por tanto, desconocer que la estimación del grado de crueldad que pueda comportar una conducta presupone la comprensión del significado de lo humano y de lo inhumano. Esta comprensión no puede alcanzarse desde una posición exterior a lo social, como la que implica el imperativo de la neutralidad. La ilusión de la neutralidad impide, a juicio de Lefort, pensar “lo que es pensado en toda sociedad y le da su estatuto humano: la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre la verdad y la mentira, entre la autenticidad y la impostura, la búsqueda del poder o el interés privado y la búsqueda del bien común” (Lefort, 1986, p. 21).

Los límites de la concepción empírica de lo político y del poder nos inducen a buscar otra perspectiva metodológica. La filosofía política de la tradición occidental —esa que desde Platón pregunta por los principios que conforman cierto régimen político, en el doble sentido de constitución política y de forma de

vida social— nos ofrece las oportunidades que la ciencia política nos negaba. Ahora bien, que nos distanciamos de los presupuestos y métodos de la ciencia política no significa que la filosofía política haya de ejercerse como un saber ajeno a la ciencia social en general. Para Lefort, la empresa de la filosofía política carecería de sentido a distancia de la ciencia. Su tarea, pensar los principios generadores de lo social, exige también interpretar los datos formulados por la ciencia. Sin embargo, esa tarea no puede ponerse en obra si reducimos, al modo positivista, lo social a un sistema de relaciones, de funciones o de hechos. La disposición positivista, al reducir lo político a una actividad particular dentro de la sociedad, nos impide abrir el camino a la pregunta por el lugar de lo político en la institución social. En este sentido, la ciencia política no puede cumplir su promesa de proporcionarnos una intelección de los supuestos e implicaciones sociales del fenómeno de la política. Para Lefort, no hay sociología que haga justicia a su nombre, esto es, que nos posibilite un *logos* de la sociedad, sin incorporar, al menos en germen:

Una interrogación sobre el ser de lo social, que requiera descifrar, sea cual sea su objeto, el fenómeno de su institución, la manera como una humanidad se diferencia o, con más contundencia, se divide para existir como tal, la manera como ella dispone de los referentes simbólicos para dar una figura a lo que se le escapa: su origen, la naturaleza, el tiempo, el ser mismo.⁴

Si la filosofía política no tiene sentido de espaldas a la ciencia social, salvo que sea confundida con un saber de esencias que, pretendiendo superar el positivismo, lo termine restaurando en su seno como positivismo especulativo, la ciencia social renunciaría asimismo al sentido de su empresa si la encerráramos en los estrechos márgenes que le impone el positivismo. La filosofía política habría de cumplir, entonces, el requerimiento de pensar la institución de lo social y para este cometido serán imprescindibles las aportaciones de una ciencia social crítica.

En su origen, el marxismo se había propuesto ese objetivo —integrar ciencia y filosofía— pero no tardó en quedarse en el camino. Tanto Marx como sus epígonos leninistas, trotskistas o stalinistas, restituyen el determinismo positivista que pretendían liquidar. El marxismo era una respuesta al desafío de la modernidad. Reducida a su núcleo económico, el capitalismo, pretendía explicar su génesis inscribiéndola en una cosmovisión, en una concepción global del mundo. La sociedad capitalista, expresión última de la sociedad moderna, no se puede explicar para el marxismo sin tener a la vista toda la historia anterior, de la que viene a ser su culminación, un momento en que se condensan todas las contradicciones anteriores, alcanzando en ella su figura más acabada. Si la teoría de la sociedad capitalista está necesariamente abierta a una teoría de la historia, no lo está menos a una teoría de los agentes sociales, esto es, a una teoría de las clases que conforman el espacio de la acción social. El marxismo elabora una teoría de la sociedad presente como teoría del proletariado: clase en la que se disuelven todas las demás, que representa la totalidad social en el deseo de

liberarse y de liberar de la explotación al conjunto de la sociedad, portadora de un interés emancipatorio universal que se expresa en la tarea de una revolución radical y en la imagen de una sociedad no dividida, de una sociedad sin clases. El marxismo es, al mismo tiempo, teoría de la historia y teoría del proletariado. Para el marxismo, “la historia de la humanidad revela su significación entera en el seno de la sociedad presente y el proletariado, a la vez, anuncia y realiza una sociedad emancipada de la explotación” (Lefort, 1978, p. 309).

En la obra de Marx no hay, sin embargo, una teoría unitaria de la historia. La concepción evolucionista que había propagado no sólo el marxismo economicista en el que se apoyaría el stalinismo, sino sus antecesores y compañeros de viaje leninistas y trotskistas, significaba una reducción, políticamente interesada, de las concepciones que aparecían en los análisis de Marx. La obra de Marx era ambigua,⁵ pero persistía en ella la paradoja, nutrida sin duda por la fuerza de la representación de una sociedad libre de toda división y de “ideas tradicionales” tales como “la libertad, la justicia y otras muchas”,⁶ de una sociedad idéntica consigo misma, hasta tal punto coincidente consigo misma en todo su ser, que en su seno deviene obsoleta la necesidad del juicio.⁷ Esta paradoja mostraría a Lefort el carácter fantasmagórico de aquella representación: “¿Cómo, se pregunta Lefort, se da Marx la libertad de concebir la humanidad como una, la misma en el curso de sus metamorfosis, en virtud de qué derecho habla él de opresores y oprimidos, de una lucha de estos últimos por su emancipación, si a la libertad, al derecho, no les reconoce que obren en la historia?” (Lefort, 1986, p. 188). Desde este punto de vista, el límite de la crítica marxiana de la ideología moderna se nos revelaría en que al reducir el plano de la representación al de un proceso que fija lo real en lo imaginario, a un velo de la realidad; al referir lo real al plano de la producción, anula toda dimensión simbólica de lo social y, con ello, reduce la institución social a un proceso empírico:

El límite de Marx se revela en la tentativa de pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y a la vista del hombre y eludir así, no las relaciones del hombre con la naturaleza (...), sino la relación del hombre, de lo social, de la historia a lo que por principio está fuera de su alcance, a partir de lo cual se efectúa su génesis y que permanece implicado en él (Lefort, 1978, p. 291).

Al entender lo político como un ámbito de acción cuyos principios y sentido derivan de lo económico, o como un instrumento de clase, al pretender reducir la división social a un hecho social empírico y pensar la historia en los límites de la historia, Marx no llega a ver la importancia de lo político en la institución de la sociedad moderna, pero tampoco la dimensión simbólica de lo social hacia la que lo político apunta. Hacer la crítica de Marx no significa restituir el primado de la representación, cayendo de nuevo en la ilusión de la existencia de una lógica independiente de las ideas, pero tampoco olvidar la tarea de descubrir los mecanismos por los que se consolida la imagen de una esencia comunitaria. Poder cumplir esta tarea exige que abandonemos la ilusión de producir

el fundamento último de lo social, la fantasía de tocar la realidad en su positividad, pero también que no confundamos la división social con la partición empírica de los hombres en el proceso de producción, ni la determinemos como dentro de un espacio social que le preexistiría. A juicio de Lefort, “es el espacio social el que se instituye con la división y sólo se instituye en la medida en que se aparece a sí mismo. Su diferenciación a través de las relaciones de parentesco o de las relaciones de clase, a través de las relaciones del Estado y la sociedad civil, es indisoluble del despliegue de un discurso a distancia del supuesto real, discurso enunciativo del orden del mundo” (Lefort, 1978, p. 290). En consecuencia, es imposible para Lefort que pudiéramos ocupar una posición desde la que abrazáramos la totalidad de las relaciones sociales, es imposible que pudiéramos “fijar a la división social un origen y un fin, puesto que nos ocultaríamos entonces nuestra propia inscripción en el registro del discurso, que está puesto en juego ya en la división, y que esta ignorancia nos incitaría a tomar por real en sí nuestra representación” (Lefort, 1978, p. 290). La división social es entonces tan irreductible como fantástica la idea de una sociedad homogénea; tan irreductible la diferencia de lo real y el discurso que pretende nombrarlo (lo simbólico) como ilusoria la idea de una sociedad transparente a sí misma en toda su extensión.

En resumidas cuentas, después de casi quince años de praxis revolucionaria, el marxismo se le descubre a Lefort incapaz de percibir la dimensión simbólica del poder, esto es, su sentido instituyente. Esta incapacidad está vinculada no sólo con la idea de que es posible producir una sociedad sin divisiones, homogénea, transparente a sí misma en toda su extensión, sino con la idea de que el agente de esa producción es una clase social determinada: el proletariado. Esa ilusión está en la raíz del régimen totalitario que, bajo la consigna del “socialismo en un solo país”, se pone en marcha en Rusia a partir de 1924 y alcanza no sólo al marxismo estalinista, sino a todos aquellos que, supuestamente situados a la izquierda del stalinismo, llevan a cabo la crítica del régimen burocrático intentando salvar el espíritu de Octubre: “La raíz de la ilusión, escribe Lefort, era la creencia en un punto de ruptura radical entre pasado y futuro, en un momento absoluto (poco importa que se lo sitúe en el tiempo) en el que se libra el sentido de la historia. Esta imagen coincidía con la de una sociedad enteramente referida a sí misma, en la que todas las actividades se remitirían simultáneamente las unas a las otras, se medirían con un denominador común”.⁸ En términos de teoría del proletariado, Lefort descubre que no tenía sentido comprimir la historia en los límites de una clase y hacer de ella el agente productor del vínculo social.

Por otro camino que el de la ciencia política y más allá del marxismo, Lefort trata de elaborar una teoría simbólica de la democracia y del totalitarismo cuyas fuentes teóricas son las filosofías políticas de Merleau-Ponty y de Maquiavelo y cuyos supuestos fundamentales son: *a)* la irreductible heterogeneidad de la sociedad civil; *b)* la irreconciliable diferencia de lo político y lo social, de sociedad civil y Estado.

LA INDETERMINACIÓN DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Como venimos diciendo, la filosofía política de Lefort se esfuerza por descubrirnos la dimensión simbólica de la sociedad democrática. Para ello, considera prioritario pensar lo político de otro modo que el marxismo (o sus epígonos) y la ciencia política. El primero, disuelve lo político en una filosofía de la historia, cuya fuerza normativa determina el sentido y las formas de la acción. La segunda, entiende lo político como un ámbito fáctico de acción que, distinguible de otros (económico, jurídico, moral, científico...), se da en el interior de la sociedad, es decir, la ciencia política reduce la teoría política a una teoría empírica de las instituciones. Si el primero rebaja lo político a un instrumento de dominación de clase, la segunda no deja menos escapar el sentido simbólico de lo político y, con ello, la posibilidad de dar razón de sí misma, pues termina deduciendo *la* sociedad de la composición de las diversas esferas de acción, que presupone ya una representación de la sociedad. La ciencia política, cuando se trata de definir la sociedad, podríamos decir que pone el carro delante los bueyes. Lo político tiene para Lefort un carácter fundante, instituyente, de ahí que no quepa deducirlo de una filosofía de la historia, de una moral, o simplemente reducirlo a un *factum* social.

Donde mejor se nos descubre la dimensión simbólica de la sociedad democrática es en la representación del poder. La representación del poder que subyace al sistema monárquico del *Ancien Régime* hay que entenderla como la figura de una formación teológico-política de la sociedad que se extiende a lo largo de la Edad Media⁹ y que, a pesar de sus cambios y contradicciones en el tiempo, no pone en crisis la imagen de una unidad orgánica de la sociedad. En la última figura que adopta la simbología teológico-política del *Ancien Régime*, el poder aparece incorporado en la persona del príncipe:

El príncipe, escribe Lefort, era un mediador entre los hombres y los dioses, o bien, bajo el efecto de la secularización y la laicización de la actividad política, un mediador entre los hombres y esas instancias trascendentes que eran las figuras de la soberana Justicia y la soberana Razón.

Sujeto a la ley y por encima de las leyes, continúa Lefort, el príncipe condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y del orden del reino. Su poder señalaba hacia un polo incondicionado, extramundano, al mismo tiempo que hacía de su persona el garante y el representante de la unidad del reino (Lefort, 1986, p. 26).

El príncipe aparecía, pues, como la cabeza de ese cuerpo, de esa unidad sustancial que era la sociedad. El cuerpo mortal del príncipe era paradójicamente la imagen visible de ese otro cuerpo invisible e inmortal que formaba la sociedad. La decapitación de Luis XVI durante las jornadas de la Revolución Francesa no significa sólo la muerte del cuerpo físico del rey, sino la pérdida de la cabeza del cuerpo social, y con ello, el inicio de un proceso irreversible de desincorporación del poder, de la ley y, en definitiva, de lo social que no hará más que extenderse a lo largo del siglo XIX hacia otras regiones del continente europeo:

Donde mejor reconocemos la revolución democrática moderna es en esta mutación: fin de un poder ligado a un cuerpo. El poder aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen como simples mortales que sólo lo ocupan temporalmente o no sabrían instalarse en él más que por la fuerza o la astucia; fin de una ley que pueda fijarse, cuyos enunciados no sean contestables, cuyos fundamentos no sean susceptibles de ser puestos en cuestión; fin, en definitiva, de la representación de un centro y de los contornos de la sociedad: la unidad no podría en lo sucesivo borrar la división social (Lefort, 1981, p. 172).

La democracia inaugura la experiencia de la indeterminación última de la sociedad, la experiencia de la imposibilidad de conducirla a una unidad y de señalar a ésta como su fundamento positivo. Desde el momento en que ya no es posible referirse al poder como la cabeza visible del cuerpo social, desde el momento en que el poder deviene en un lugar vacío, el ser de la sociedad queda completamente abierto a un debate, por principio, interminable. Sólo de un modo imaginario puede concebirse una unidad que vuelva a fundir los individuos, los grupos, las clases...etcétera, sólo violentamente puede actualizarse esa unidad imaginaria y, por tanto, dar término a la pregunta por el sentido de lo social.

Que la democracia instituya una sociedad incorpórea no significa para Lefort que carezca de toda identidad; es más, su identidad se da como un cuestionamiento interminable de sí misma:

(...) la desaparición de la determinación natural, en otro tiempo vinculada a la persona del príncipe, y a la exigencia de una nobleza hace emerger la sociedad como puramente social, de tal manera que el pueblo, la nación, el Estado, se erigen en entidades universales y que todo individuo, todo grupo, se encuentran referidos a ellas. Pero, ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación son la figura de realidades substanciales. Su representación es ella misma dependiente de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica siempre vinculada al debate ideológico (Lefort, 1986, p. 28).

La democracia moderna es, para Lefort, esa forma de sociedad en la que el poder se distingue como un polo simbólico a través del cual se instituye —dando sentido y poniendo en escena un modo de coexistencia de los hombres— el espacio de lo social. La exterioridad a la que remite el poder no es, pues, una exterioridad real a lo social, sino que, surgiendo del seno de lo social, se señala como un lugar a partir del cual se hace visible, se puede nombrar “la sociedad”. El poder democrático no tiene consistencia separado de lo social, su sentido no reside en sí mismo, sino que sólo se puede alcanzar en referencia a ese otro que al mismo tiempo instituye: lo social. Pero, asimismo, el espacio instituido no tiene la consistencia de lo empírico o lo material: el poder no produce lo social. La unidad que se figura por su mediación es una unidad simbólica, no una real. “Bajo todas sus formas, escribe Lefort, el poder envía siempre al mismo enigma: el de una articulación interior-exterior, el de una división que instituye un espacio común, una ruptura que es simultáneamente un poner en relación, un movimiento de exteriorización de lo social que va a la par con el de su

interiorización” (Lefort, 1986, p. 265). Poder y sociedad mantienen, pues, en la democracia una tensa relación dialéctica. Cuando esa relación se distiende, esto es, cuando el poder cae sobre la sociedad para absorberla —como ocurre en la experiencia totalitaria— o cuando desde la sociedad se ensaya eliminar toda suerte de poder —como es el caso de los sueños anarquistas— descubrimos el carácter originario de esa tensión.

La singularidad de la democracia moderna es que presenta el poder como un lugar vacío, un lugar, para Lefort, que nadie puede apropiarse, que nadie puede pretender encarnar. A diferencia de la democracia antigua, que también habría insistido en el carácter inapropiable del poder, no se daría en la modernidad un soporte comunitario, una determinación social positiva sobre la que descansaría el poder. Si la fórmula: “el poder no pertenece a nadie” puede traducirse por esta otra: “el poder no pertenece a ninguno de nosotros”, ese “nosotros” haría referencia en la democracia antigua a una clase determinada, de fundamentos naturales, o en su caso míticos. Por el contrario, la representación del poder como un lugar vacío se da a la par de la disolución de la imagen de la sociedad como una comunidad, como un cuerpo orgánico:

La misma razón hace que la división del poder y de la sociedad en la democracia moderna no reenvíe a un *afuera* asignable a los dioses, a la Ciudad y a la tierra sagrada, como que no reenvíe a un *adentro* asignable a la sustancia de la comunidad. O, en otros términos, la misma razón hace que no haya una materialización de lo *Otro* —a favor de la que el poder hacía la función de mediador, fuera cual fuera su definición— ni una materialización de lo *Uno* —haciendo el poder entonces la función de encarnador (Lefort, 1986, p. 266).

La división del poder y la sociedad no significa la superación de la división social que la subentiende —se manifieste como división de clases o de otro modo—, sino que, por el contrario, posibilita la institucionalización del conflicto que deriva de esta división y pone asimismo en juego el sentido de la libertad. Esa división hace aparecer la sociedad como una escena en la que se confrontan posiciones, intereses, deseos diversos y, en este sentido, supone un reconocimiento de la legitimidad del conflicto:

Poco importa que cada partido proclame su vocación a defender el interés *general* y a realizar la *unión*, el antagonismo acredita otra vocación: la de la sociedad a la división. Poco importa que las apuestas del conflicto político no coincidan con las que surgen de la lucha de clases, de la lucha de intereses; sea cual sea la amplitud de la distorsión que se opera del plano social al plano político, lo esencial es que todas las divisiones de hecho se transponen y se transfiguran en la escena, donde la división aparece como división de derecho (Lefort, 1986b, p. 267).

Si la institucionalización del conflicto preserva la imagen de una sociedad dividida y aleja, por tanto, la de una comunidad sustancial, no es diferente la imagen que produce el otro dispositivo fundamental de la democracia: el sufragio universal. En apariencia, el sufragio se sustenta sobre la *unidad* que forma el pue-

blo; es la manifestación de su voluntad. Pero desde el momento en que ésta es afirmada, cuando se ejerce el sufragio, esa unidad se disuelve en una irreductible pluralidad de individuos. Dicho en palabras de Lefort, el ejercicio del sufragio “cambia al pueblo en una diversidad pura de individuos, cada uno abstraído de la red de vínculos sociales en los que se determina su existencia —una pluralidad de átomos, o más precisamente, de unidades contables. Brevemente, la referencia última a la unidad del pueblo, al Sujeto instituyente, aparece cubriendo el enigmático arbitraje de la Cantidad” (Lefort, 1986, p. 268).

Si la noción de pueblo queda suspendida de una ambigüedad de la que una representación comunitarista de la democracia no puede dar cuenta, al considerarlo el sujeto de lo político, al atribuirle una identidad y una voluntad que no se reduce a la de los individuos que lo componen; otro tanto ocurre con el término “nación” cuando se lo pretende mantener, a pesar de su paso por la democracia, como un medio de socialización, compuesto de sentimientos religiosos. El pensamiento comunitarista, empeñado en establecer una continuidad histórica que dé prueba de lo absurdo de un mundo sin religión, obvia lo que supone el acontecimiento de la democracia, es decir, lo que significa que la identidad colectiva no se manifieste como el objeto de un consenso espontáneo, como objeto de unanimidad: que la nación no puede darse más allá de un discurso que la nombre y que elabore su representación; que no es, por tanto, ajena al debate que suscita la interpretación. “Donadora de una identidad colectiva, escribe Lefort, ella está simultáneamente implicada en esa identidad, permanece como una representación flotante tal que el origen, las etapas de la fundación, el vector del destino, se desplazan siempre, quedan suspendidos de la decisión de actores sociales o de sus portavoces, ocupados en establecerse en una duración y un espacio en los que puedan nombrarse” (Lefort, 1986, p. 273).

Tampoco el Estado democrático deja identificarse, como lo pretende la filosofía comunitarista, con un poder que, trascendiendo lo social, garantiza su permanencia y su coherencia. Lefort reconoce que la democracia hace posible una importante concentración del poder en manos del Estado, que le permite regular ámbitos de actividades y relaciones que antes estaban fuera de su alcance. Pero esto no debe hacer confundir el poder democrático con la existencia del Estado. La democracia disocia ambos términos. El Estado democrático no alcanza a coincidir con el poder democrático —el poder social podríamos decir ahora— ya que éste refiere a un espacio público o político que no puede ser fijado en sus dimensiones, ni ser definitivamente regulado, puesto que es el lugar de emergencia de los problemas sociales, el espacio en que la sociedad se hace cargo de sí misma. “La razón de Estado, escribe Lefort, apunta como un absoluto, pero es impotente para afirmarse, sometida como está a los efectos de las aspiraciones de los individuos y los grupos en la sociedad civil y, en consecuencia, a los efectos de las reivindicaciones capaces de inscribirse en ese espacio público” (Lefort, 1986b, p. 272).

La salida a las opacidades de una filosofía comunitarista de la sociedad democrática, esto es, a la insistencia en destacarla como una unidad en sí misma, como

una sociedad cuyo vínculo es de carácter religioso, no es oponerle la imagen de una diversidad absoluta, la idea de que “lo único real son los individuos y las coaliciones de interés y de opinión”. Esta otra salida nos privaría de entender que:

Las aspiraciones que se han manifestado en el curso de las sociedades democráticas bajo el signo de la instauración de un Estado justo o de la emancipación del pueblo, lejos de marcar una regresión a lo imaginario tenían el efecto de impedir que la sociedad se petrificara en su orden; de restablecer la dimensión instituyente del derecho, allí donde la ley servía para determinar el lugar del dominante y del dominado, así como las condiciones de apropiación de las riquezas, del poder y del saber (Lefort, 1986, p. 275).

La respuesta al comunitarismo no puede proceder, para Lefort, de un individualismo atomista. Ambas posiciones ocultan lo que pone en marcha la democracia. Frente a la idea de una comunidad sustancial, la democracia nos somete a la paradoja de una unidad simbólica de lo social —unidad que expresa el reconocimiento de la heterogeneidad social, la renuncia a comprimir en un solo centro la diversidad social. Frente al individualismo radical, el individualismo democrático nos somete a la paradoja de un individuo que no se posee completamente a sí mismo y sólo se constituye, aparece en su singularidad, a través de la relación (social) con otros. La libertad política no es entonces una propiedad de la que podamos prescindir sin que se altere la sustancia del sujeto, la libertad política lo configura como sujeto, lo hace aparecer como “el eminente símbolo de la singularidad” (Lefort, 1986, p. 212).

El acontecimiento de la democracia no sólo significa la emancipación de la dominación de lo Otro encarnado en la figura del príncipe, sino que alcanza al estatuto del saber: supone la disolución de una verdad de lo social y del individuo que se da como su fundamento último, positivo. La democracia nos sometería, a juicio de Lefort, a la experiencia de la indeterminación más radical. El individuo democrático, nos dice, “está destinado a permanecer profundamente trabajado por la incertidumbre”. Así, continúa Lefort, “desde el momento en que la verdad no puede deshacerse del ejercicio del pensamiento, desde el momento en que el derecho, en virtud del cual el individuo es puesto, se presenta vinculado a su propia facultad de enunciarlo, saber y no-saber se combinan sin que se pueda nunca separar uno de otro” (Lefort, 1986, p. 214). Incluso el ejercicio del pensamiento modifica su sentido al afirmarse como “derecho a pensar”: “Un derecho tal no se circunscribe a los límites de lo político, toca todas las relaciones que el individuo mantiene con el mundo, con los otros, con él mismo, toca todos sus pensamientos, los funda en el sentido mismo en que los hace venir” (Lefort, 1986, p. 214). El individuo democrático está tan poco prometido a la dominación de su destino como poseído de la seguridad de su identidad. Lefort parafrasea sin discrepancia a Tocqueville cuando afirma que el individuo democrático “se expone a una agitación que renace sin cesar; que la incertidumbre sobre su identidad extiende en su espíritu una inquieta actividad, una energía superabundante que el gobierno que ejercía antaño sobre él, garantiza-

do por un justo modelo, es incapaz de crear” (Lefort, 1986, p. 215). Dicho de otro modo, el individuo se descubre en la democracia “sin definición, sin contornos, sin fondo, sin fin” (Lefort, 1986, p. 215).

Que este individuo aparezca, siguiendo la expresión de Tocqueville, como “perdido en la masa” no significa necesariamente —como consideran algunos críticos de la democracia— que su salida sea la integración comunitaria —ya hemos visto que el comunitarismo, por su pretensión de poder hacer visible el ser de lo social, es el mejor aliado de la absolutización del poder, del despotismo, si bien su empresa está siempre sometida a la prueba de una objetivación completa del individuo—, o bien que lo social —identificado con un añadido de lo individual— deba ser limitado o retroceder en favor de la libertad individual. El anonimato no es la negación del individuo. A juicio de Lefort, se hace del anonimato un mal absoluto:

Cuando se quiere hacer del individuo o de la comunidad, o de los dos a la vez, Sujetos en acto. Pero si convenimos que el individuo se escapa a él mismo al referirse a sí, que está en lucha con lo desconocido de sí, ¿por qué negar el vínculo de la soledad y del anonimato? ¿por qué negar que el reconocimiento del semejante por el semejante pasa también por la ignorancia aceptada del otro? ¿por qué, en fin, oponer, cuando habría que pensar juntos, la verdad de la asociación y la verdad del aislamiento? (Lefort, 1986, p. 216).

La pregunta por el significado de lo individual en la democracia moderna nos remite, en la medida en que supone el reconocimiento de una semejanza radical de los individuos, pero también el reconocimiento de su diferencia, a la pregunta por el significado de un derecho a ser individuo, esto es, a la pregunta por el lugar de los derechos humanos en la constitución de la democracia moderna.

LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA Y DERECHOS HUMANOS

No por conocida, deja de sonar menos desafiante la consideración de Joseph de Maistre a propósito de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que se plasma en la Constitución de la República francesa de 1795: “La Constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, no hay hombres en el mundo. Durante toda mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etcétera; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa: pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia”.¹⁰ Por su parte, Edmund Burke, cuya obra era conocida por Joseph de Maistre, opone a los “metafísicos” derechos del hombre, los “verdaderos” derechos del hombre que vive en sociedad civil. Respecto a la libertad política afirma: “(...) y respecto a la participación en el poder, la autoridad y la dirección que cada individuo debería tener en el funcionamiento del Estado, niego que pertenezca a los derechos originales y directos del hombre en la sociedad civil; y al hablar así me refiero concretamente al hombre en su vida civil y social, y no a otro”.¹¹ Años más tarde pregunta Marx en *La cuestión judía*:

¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que *el miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se llama ‘hombre’, hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? (...) Constatemos ante todo el hecho de que a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados derechos humanos, *droits de l’homme* no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad.¹²

Asimismo H. Arendt observa: “Como los *Derechos del hombre* eran proclamados, ‘inalienables’, irreducibles e ineductibles de otros derechos o leyes, no se invocaba a autoridad alguna para su establecimiento; el Hombre en sí mismo era su fuente tanto como su objetivo último”. El hombre aparecía como “un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio”.¹³

No es mi intención presentar un elenco de opiniones sobre los derechos humanos. Lo que me proponía era hacer ver el aire de familia —sin dejar de reconocer las diferencias que los distinguen— que comparten estas tres críticas: los derechos humanos son una abstracción, una ilusión, peligrosa para unos (De Maistre, Burke), veladora para otros (Marx), indefinibles e inaplicables, todavía, para otros (Arendt), pero, en cualquier caso, una representación fantástica del derecho, sostenida por una no menos fantástica naturaleza humana. Para Lefort, sin embargo, sólo si nos desprendemos de este modo de interpretar podemos estar en condiciones de medir lo que significa el acontecimiento de la institución de los derechos humanos:

Es mi convicción que no tenemos ninguna oportunidad de apreciar el desarrollo de la democracia y la suerte de la libertad si no reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos de la emergencia de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público del que los individuos son tanto instigadores como productos suyos; si no reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado más que al precio de un cambio violento que daría nacimiento a una nueva forma de sociedad (Lefort, 1986, p. 42).

La crítica historicista de los derechos humanos no nos deja percibir el lugar que han ocupado en el advenimiento de la democracia. La institución de los derechos humanos pone en marcha el proceso de desenlace de poder y derecho que acompaña a la disolución de la corporeidad del poder y de la sociedad de la institución monárquica; golpea el núcleo duro de la institución política monárquica precipitando la desincorporación del poder y, con ella, la del derecho. La institución de los derechos humanos abre en lo sucesivo una brecha entre poder y derecho; interpone entre ambos una diferencia que sólo puede ser anulada al precio de salir de la sociedad política democrática, de instituir otra forma social (por ejemplo, el totalitarismo). Esto no significa que el poder se convierta en algo ajeno al derecho. Todo lo contrario: la exigencia al poder de legitimidad es más fuerte que nunca, ya que la empresa de la legitimidad deviene una obra humana, su fuente son los hombres. El príncipe, en la institución monárquica, también estaba sujeto a derechos; derechos que

hundían sus raíces en una tradición conformada culturalmente, pero derechos que eran acordes con la naturaleza de la monarquía, no estaban por encima de ella ni podían someterla. En apariencia limitado, el poder del príncipe no tenía límites, pues el derecho aparecía como consustancial con su persona. El poder sólo da cuenta de sus actos ante dios o la justicia, fundamentos últimos del poder, pero fundamentos trascendentes, destinados a permanecer en el ámbito de lo invisible y de lo inefable.

La democracia rompe con ese modo de imaginar el derecho y su vínculo con el poder: no los funde ya como manifestaciones de una misma sustancia. La instancia que hace posible mantener la exterioridad del derecho al poder, que configura su radical alteridad, al tiempo que le señala sus límites, es la de los derechos humanos. Una instancia que no deja que el derecho se fije, se petrifique en lo positivo. La pregunta por lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, en el momento en que se formula, obliga a separarse de lo dado y dirigir la mirada hacia un referente simbólico de carácter normativo: el de los derechos humanos, cuya clave no la detenta ya ningún poder y que, por tanto, induce a un desciframiento de la sociedad por ella misma.

El desafío de los derechos humanos consiste en que se enuncian invocando al hombre. No es, pues, extraño que inviten a imaginar una naturaleza humana como su último soporte; imagen que ha dado buenos motivos a la crítica que sólo conoce hombres concretos, social e históricamente situados. Lefort concede a la crítica historicista que el sentido de lo humano deviene en la historia, que no podemos pretender alcanzar la humanidad en sí misma, pero siempre que reconozcamos, por otra parte, el carácter universal del principio que, en ausencia de referentes últimos de certeza, hace de la duda, del cuestionamiento, el elemento definitorio del derecho democrático. La concepción naturalista del derecho oculta, a juicio de Lefort, “el extraordinario acontecimiento que constituía una declaración de derechos que era una autodeclaración, es decir, una declaración en la que los hombres, a través de sus representantes, aparentaban ser simultáneamente los sujetos y los objetos de la enunciación; en la que, a la vez nombran al hombre en cada uno, se ‘hablaban’ ellos mismos, comparecían unos ante los otros y, haciendo esto, se erigían en testigos y jueces los unos de los otros” (1986, p. 51). La institución de los derechos humanos, su declaración, —pensemos en la francesa de 1791— no nos pone ante la esencia de la humanidad, la humanidad en acto; es un acontecimiento que ocurre en la historia y, sin embargo, nos señala las condiciones de posibilidad de lo humano; las condiciones de que aparezca la singularidad humana de cada individuo.

Condiciones de posibilidad del individuo, los derechos humanos sólo pueden ser reducidos a meras propiedades suyas al precio de desconocer su sentido político como principios generadores de la democracia. Los derechos humanos nos abren, a juicio de Lefort, una dimensión simbólica del derecho que es constitutiva de la democracia. Piénsese en el artículo 11 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1791. Según este artículo: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más pre-

ciosos del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir, imprimir libremente, salvo que tenga que responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley". Lefort ve instituirse a través de este artículo un espacio simbólico, sin fronteras definidas, y puesto fuera del alcance de todo poder que pretendiera determinarlo, que pretendiera definir lo que ha de pensarse o no, lo que ha de decirse o no.

Pretender —subrayando su carácter individualista o su carácter abstracto, lo que viene a ser complementario— desactivar el sentido simbólico de los derechos humanos y, por tanto, su peso en la formación de la sociedad política democrática, significa ignorar que ellos promovieron la disolución de un poder cuya autoridad se apoyaba en fundamentos trascendentes que aparentaban dotarlo de una legitimidad incontestable y de una facultad exclusiva de conocimiento de los fines últimos de los individuos y de la sociedad. Pero significa también obviar que, como consecuencia de ese movimiento, los derechos humanos nos abren a una representación del poder —constitutiva de la democracia— que lo destina a no reposar sobre un fundamento positivo último; a hacer de su cuestionamiento —en el seno de la sociedad civil— el vehículo de su inserción social, de su legitimidad. Este fenómeno significa la liberación de las energías de la sociedad civil, su configuración como espacio público efervescente, conflictual, siempre a prueba de su división interna; un espacio que, en ausencia de referentes últimos de certeza, —ausencia que no puede ser llenada por los derechos humanos, pues son referentes simbólicos sometidos permanentemente a la empresa de su desciframiento— hace de la pregunta por el sentido del derecho, por el sentido de lo legítimo y lo ilegítimo, su propia definición.

Que el sentido democrático del derecho deje de apuntar hacia un lugar trascendente que escapa por principio a los hombres y que se manifiesta sólo a través de mediadores, no significa, sin embargo, para Lefort, que sea enteramente captado en la positividad de los códigos. La democracia abre a una trascendencia simbólica del derecho que imposibilita reducirlo a un artificio, a mero instrumento; en definitiva, a un hecho dentro de la sociedad. El derecho positivo remite a un horizonte simbólico —el de los derechos humanos— a través del cual recibe su legitimidad. El sentido de esa legitimidad escapa a una administración racional, pues no está dado de una vez y para siempre en su objetivación jurídica. Cada vez que se pretende reducir lo justo a lo legal se pone de manifiesto la diferencia que los distingue. Los derechos humanos devienen en condición de posibilidad de la coexistencia democrática, del vínculo social democrático. A diferencia del sentido de la legitimidad en el *Ancien Régime*, la legitimidad democrática está sujeta a la adhesión de los hombres a la ley, al hecho de que los hombres la quieran. Con otras palabras, la legitimidad del derecho democrático es inseparable de la creencia en el derecho, de la creencia en la ley. La dimensión simbólica de la legitimidad democrática no sólo hace imposible identificar un sujeto capaz de poseer el conocimiento de los fines últimos de lo social, de lo justo y del bien, sino que consecuentemente somete el sentido del derecho a permanente debate:

La distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, es sustraído a la certeza desde el momento en que nadie sabría ocupar el sitio de gran juez, desde el momento en que este vacío mantiene la exigencia de saber. Dicho de otro modo, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo* —debate necesariamente sin garante y sin término (Lefort, 1986, pp. 52-53).

Que lo legítimo sea lo que se juzga legítimo aquí y ahora no significa para Lefort que una parte de la sociedad civil, una mayoría, pase a convertirse en la depositaria del sentido último de la legitimidad democrática. Convertir un criterio procedimental en un criterio sustantivo significa nuevamente desconocer que la democracia vive de la diferencia de lo simbólico y lo empírico; desconocer la dimensión simbólica de la legitimidad democrática a la que venimos refiriéndonos. Como hemos sugerido más arriba, el sentido de los derechos humanos no se agota en su positivación, en su declaración. La paradoja de la institución de los derechos humanos, paradoja que asume la democracia como su condición de posibilidad, consiste en que, aunque los hombres se declaren a sí mismos su humanidad, la figura de esa humanidad no queda definitivamente fijada. Los derechos humanos hacen referencia a un ser humano esencialmente indeterminado, de ahí que estén sujetos a continua interpretación, que sean el objeto de un debate al que no podemos poner un término porque surge del irreductible desajuste entre el estado actual de la sociedad y el conocimiento que los individuos tienen de sí mismos y de los otros. Este debate, pues, no concierne solamente a la exigencia de que los derechos humanos sean reconocidos allí donde no lo son, sino también a su extensión y a su contenido allí donde ya constituyen el horizonte normativo de la existencia colectiva.¹⁴ Por tanto, la dimensión simbólica del derecho no sólo impide que algo o alguien pueda ocupar el lugar de juez supremo, sino que induce la formación de un espacio público de discusión, sin límites definidos —ya que no es propiedad de nadie—, y abierto a todos los que quieren reconocerse en él y darle un sentido.

El espacio público democrático no excluye la formación de eventuales mayorías que pudieran indicar una pauta de la acción, pero esas mayorías están sujetas a los efectos de la división; no pueden ponerse a cubierto de la duda, situarse al margen del cuestionamiento. Sólo cuando es anulado el sentido simbólico de ese espacio, cuando se lo pretende determinar, imponiéndole límites reales que pretendan definir un exterior y un interior, dicho de otro modo, sólo cuando la dimensión simbólica del derecho es rebajada a un plano empírico, la mayorías toman carta de naturaleza. Pero ese mismo movimiento nos lanza ya fuera de la democracia.

Hemos dicho que la legitimidad democrática está suspendida de un debate sin garante y sin término, pero asimismo el espacio público democrático carece de esa garantía:

No hay institución que por naturaleza baste para garantizar la existencia de un espacio público en el que se propague el cuestionamiento del derecho. Pero, reci-

procamente, este espacio supone que se le reenvíe la imagen de su propia legitimidad desde una escena que disponen instituciones distintas y en la que se mueven actores cargados de una responsabilidad política. Cuando los partidos y el Parlamento no asumen ya su función, hay que temer que, a falta de una nueva forma de representación susceptible de responder a las expectativas sociales, el régimen democrático pierda su credibilidad (Lefort, 1986, p. 57).

La eficacia del espacio público democrático, de la legitimidad democrática, es inseparable, pues, de la eficacia de la representación. En la medida en que el poder no se haga cargo de las exigencias que aparecen en la sociedad como consecuencia de la dinámica generada por el sentido democrático del derecho, puede desfigurarse la imagen de un poder representativo y, con ello, generar un sentimiento de frustración que, de extremarse, podría suscitar la contraimagen de un poder real, un poder que contuviera, que materializara, la norma de lo social. De ese estado de cosas a la destrucción de la democracia habría sólo un paso. Las condiciones del tránsito de la democracia a su negación totalitaria será el objeto del siguiente apartado.

DE LA INDETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA AL TOTALITARISMO

Frente a aquellos que consideran a la democracia moderna, la democracia representativa, y al totalitarismo como expresiones de un sistema universal de dominación estatal, o aquellos otros que reducen su diferencia a una distinción de instituciones políticas o económicas, Lefort trata de descubrirnos las referencias simbólicas de sentido que los separan. Desde esta óptica, el totalitarismo aparece como negación de los dispositivos simbólicos de la democracia. Esta negación pretende ser la superación de la *incertidumbre* en que se instala una sociedad que renuncia a apoyarse en fundamentos últimos —trascendentes o naturales— del orden social. El totalitarismo pretende determinar para siempre el sentido de la existencia individual y colectiva, acudiendo al expediente de un *hombre nuevo*, de una sociedad *organizada*, o de una *comunidad orgánica*.

Esta representación hace posible medir la singularidad del totalitarismo comunista. Lo que lo distingue respecto al nazismo es para Lefort haber realizado la representación de todo un pueblo en bloque, sin divisiones internas, activo, movilizado hacia un fin común a través de la diversidad de sus actividades, y, por esta misma razón, dedicado a extirpar de sí todo aquello que atenta contra su integridad, a eliminar los parásitos.¹⁵ El pueblo comunista, a diferencia del nazi, no se define a través de la naturaleza; es, por el contrario, la realización de la unidad de lo social. Por eso su enemigo no es otra raza, sino todo aquel que se opone al cumplimiento de lo social. “Este enemigo, escribe Lefort, se define, necesariamente, a través de su propia imagen, como el representante de lo antisocial. En este sentido, no podría fijarse fuera, parece ilocalizable, en todas partes y en ninguna, no puede más que perseguirlo como portador de una alteridad cuya amenaza hay que conjurar siempre” (Lefort, 1976, p. 51). La unidad totalitaria necesita la alteridad, exige a un “otro”. La alteridad da sentido y

legitimidad a la unidad de lo social. La producción de esa unidad es inseparable de la producción de la alteridad, es decir, la producción del pueblo como una totalidad sin fisuras se da al mismo tiempo que la producción de su enemigo. Como escribe Lefort:

La operación que instaura la 'totalidad' requiere siempre la que extirpa a los hombres 'que sobran'; la que afirma al *Uno*, requiere la que suprime al *Otro*. Hay que producir este enemigo, es decir, fabricarlo y exhibirlo, para que esté ahí la prueba pública, reiterada, no sólo de que él es la causa de lo que amenazaría con aparecer como signo de conflicto, o incluso de indeterminación, sino, más aún, de que es eliminable en tanto que parásito, detractor, desecho (Lefort, 1976, pp. 51-52).

El éxito de la empresa totalitaria dependerá, pues, de una correcta operación de profilaxis, de asepsia del cuerpo social.

En el totalitarismo toda división interior es conjurada. No sólo el contradictor, el opositor, deviene en extraño para el conjunto, es decir, la alteridad que lo amenaza y que, como tal, está llamada a ser eliminada, sino que cualquier ciudadano está bajo sospecha:

Es bajo el efecto de tal negación como surge ese otro que puede proyectarse a voluntad aquí o allá dentro de lo supuestamente real, inscribirse en una red, vincularse a un centro manipulado desde el extranjero. Configura una exterioridad imaginaria, una alteridad imaginaria; es un sustituto del otro efectivo, del agente social que se engendra en el movimiento de socialización efectiva, que implica no sólo la diferenciación, sino la división; es, en última instancia, un ciudadano cualquiera el que se convierte en enemigo potencial del pueblo (Lefort, 1976, p. 54).

La producción de la unidad social sólo puede ser llevada a cabo desde el único centro posible: el Estado. El Estado, a diferencia de lo que ocurre con el poder democrático, no carece de figura, no está simbólicamente vacío. El poder totalitario da una figura al inmenso poder social que fluye hacia él: Stalin o, como lo llama A. Solzhenitsin, el *Egócrata*. Solzhenitsin comprende algo que ya entrevió Trotski, pero de lo que no fue capaz de extraer todas las consecuencias: la identificación de la sociedad con el Estado a través de la figura de Stalin:

¡El Estado soy yo! es, escribe Trotski, casi una fórmula liberal en comparación con las realidades del régimen totalitario de Stalin. Luis XIV no se identificaba más que con el Estado. Los Papas de Roma se identificaban a la vez con el Estado y con la Iglesia —pero solamente durante las épocas del poder temporal. El Estado totalitario va mucho más allá del cesaro-papismo, pues abraza toda la economía del país. A diferencia del 'Rey Sol', Stalin puede decir con todo derecho: *¡La Sociedad soy yo!* (cf. Lefort, 1981, p. 127).

El *Egócrata* no es un déspota más. El déspota reinaba no solamente de hecho, sino de derecho, por encima de la sociedad. Tenía que ver con los dioses. Unas veces aparecía como su representante, otras desempeñaba el papel de mediador entre los hombres y los poderes sobrenaturales. En cualquier caso, el poder

que ejercía no se originaba en el pueblo. Su poder se consideraba emanado de un foco a distancia de los hombres que les proporcionaba la garantía de un acuerdo sustancial entre el orden de la sociedad y el orden de la naturaleza. El régimen que produce al *egócrata* rompe, sin embargo, no sólo los lazos del hombre con la tierra, sino los lazos comunitarios. Deshace las jerarquías supuestamente naturales, como las surgidas con el acontecimiento del Estado moderno y el modo de producción capitalista. En el *egócrata* se realiza la unidad de una sociedad que coincide consigo misma, una sociedad en la que se han borrado todos los signos de cualquier trascendencia y que es el “espejo perfecto de la Unidad” (Lefort, 1976, p. 68).

Las imágenes del cuerpo y de la máquina nos dan, a juicio de Lefort, las claves de la empresa totalitaria:

La modernidad del totalitarismo se designa en que combina un ideal radicalmente artificialista con un ideal radicalmente organicista. La imagen del cuerpo se conjuga con la de la máquina. La sociedad se presenta como una comunidad cuyos miembros son rigurosamente solidarios, al mismo tiempo que se supone construida día tras día, que tiende hacia un fin —la creación del hombre nuevo—, que vive en un estado de movilización permanente (Lefort, 1986, pp. 22-23).

Colectivismo y activismo son convertidas en las virtudes del hombre socialista.

El totalitarismo pone en marcha un proceso de identificación que tiene por resultado la cancelación de los dispositivos simbólicos que dan sentido a la democracia: lo social, determinado como pueblo es contraído dentro de los límites del proletariado; el proletariado es identificado con el partido; éste, a su vez, con la dirección, y finalmente, la dirección es comprimida en la figura del *egócrata*. La diferencia simbólica entre poder y sociedad civil de la democracia queda de este modo anulada y, con ella, la posibilidad de una diferenciación de prácticas sociales, de focos diversos de socialización. En palabras de Lefort: “(...) es la noción misma de una heterogeneidad social la que es recusada, la noción de una variedad de modos de vida, de comportamiento, de creencia, de opinión, en la medida en que esta noción contradice radicalmente la imagen de una sociedad reunida consigo misma” (Lefort, 1981, p. 100).

El desdoblamiento de las representaciones del cuerpo y de la organización social somete al individuo totalitario a una contradicción que pone en jaque la pretendida certeza de la empresa totalitaria. Por una parte, la existencia del individuo aparece determinada como una célula incorporada al organismo socialista o como una pieza, una correa de transmisión, de la maquinaria social; pero, por otra parte, las necesidades de la asepsia y de la construcción suponen un individuo destinado a autodeterminarse.

La contradicción entre determinación y autodeterminación social adquiere perfiles dantescos en los campos de trabajo. El campo pretende ser, en un primer momento, un medio de reincorporación de los individuos. Dentro del campo se extiende la doctrina de la colectivización como principio y método de la

política correctiva. Se trata de que el trabajador viva el sentido de la auto-organización, de que “juegue a la militancia social” y de que deje de sentir “la disciplina y el trabajo como algo impuesto desde fuera, para considerarlo como una necesidad interior” (Lefort, 1976, p. 106). Sin embargo, en la medida que se va concentrando el poder en las manos del *egócrata* esta justificación cede el paso a la de la profilaxis social. La autodeterminación exige, entonces, superar la prueba de la aniquilación de los parásitos y saboteadores. Este proceso es singular: la separación del individuo de la trama social, lo que Lefort llamará su “aniquilamiento simbólico” (Lefort, 1976, p. 117), es puesta al servicio de la máquina organizativa. “Suprimir, escribe Lefort, el elemento humano, o más bien, demostrar que puede ser tratado como materia, es la manera de que sea reconocido el reino de la organización” (Lefort, 1976, p. 103). El movimiento de exclusión es, al mismo tiempo, un movimiento de recuperación: los apartados son recuperados como mano de obra de la industria penitenciaria:

Tal es la paradoja que permita entrever la formación de la industria penitenciaria: funciona extrayendo los elementos parasitarios a una sociedad destinada a la unidad, a la homogeneidad, a la transparencia, bajo el control de sus dirigentes, a una sociedad entregada a la organización; y son estos elementos y sólo ellos, por el sólo hecho de estar des-socializados, de haber sido arrancados por la violencia de todos los circuitos particulares de dependencia que determinaban su existencia, son esos hombres abstractos los que se ofrecen a la plena dominación del poder (Lefort, 1976, pp. 114-115).

Cuando el individuo es extraído del medio en que se socializa, cuando se lo priva de las referencias simbólicas que le permiten orientarse y dar un sentido a su existencia, el poder tiene abierto el camino no sólo de disponer de los individuos, sino de demostrarse como el principio de lo real. Así, la producción de una humanidad desmembrada proporciona incesantemente a la sociedad la certeza de su identidad como cuerpo indivisible. Descubriendo permanentemente al *Otro* en el seno del *Nosotros* se produce y reproduce el vínculo de esa solidaridad orgánica.

Con la puesta en marcha de los campos, se cierra el proyecto totalitario de crear una sociedad liberada de los efectos de la división. Sus resultados nos hacen ver que la diferencia —que no se juega en el plano de lo empírico, sino que expresa la dimensión simbólica de lo social— es hasta tal punto constitutiva de la trama de la vida de los individuos que su anulación —lo que Lefort llama su aniquilamiento simbólico—, es ya la antesala de la muerte física.

A pesar de su figura espectral, ese inmenso proyecto de destrucción no nace de la nada. Es la consecuencia de pretender dar una solución definitiva a la indeterminación en la que vive y de la que vive la democracia moderna: indeterminación de un poder destinado a permanecer vacío, a señalar una exterioridad simbólica de lo social; indeterminación de un derecho sujeto al discurso que lo enuncia; indeterminación de un saber social que ya no se apoya en la certeza que proporcionaban los fundamentos naturales o mítico-religiosos; indetermi-

nación, en fin, de una identidad social simbólica, llamada a permanecer en estado latente —so pena de producir la devastación de la que el totalitarismo es testimonio.

Lo que amenaza a la democracia, lo que la mantiene en jaque, es la imagen de una sociedad *realmente* desarticulada, invertebrada, correlativa de la imagen de un poder *realmente* vacío, esto es, de un poder identificado con un interés privado, particular. Pero asimismo, la democracia se encuentra amenazada por la imagen de un poder *realmente* lleno: indiferenciado de la sociedad civil y que reabsorbe el sentido del derecho y la enunciación de la verdad.

Los objetivos de la empresa totalitaria nos hacen pensar en una forma de sociedad que no es completamente ajena a la democracia. Sus condiciones de posibilidad están preparadas, en cierto modo, por la democracia. En efecto, desde el momento en que no es posible referir un fundamento incuestionable de lo social, todas las relaciones que los hombres anudan son susceptibles de ser puestas en cuestión. Con ello, se genera una dinámica de consecuencias impredecibles. Cuando la inquietud democrática deviene insoportable por razones políticas, económicas o sociales, aparece en el horizonte el fantasma totalitario.

Si nos quedáramos aquí, podría pensarse que la democracia moderna es una estación de paso al totalitarismo. De esta manera, volveríamos a introducir por la puerta de atrás otra filosofía de la historia que impondría sus normas a la acción. Nada más lejos del pensamiento de Lefort. La democracia moderna exige ser pensada como una sociedad política singular. Las oportunidades que ofrece a la libertad de los individuos y el modo como está articulada con un sentido nuevo de la ley y del derecho, son desconocidas no sólo en el totalitarismo, sino en la sociedad del *Ancien Régime*. La democracia moderna, al distinguir el poder del derecho y del saber, hace posible una sociedad civil autónoma; esto es, una sociedad capaz de orientar por sí misma su futuro. ¡Sin garantías!, es cierto, pero también sin imposiciones de poderes extraños a lo humano y a la propia sociedad. La sociedad civil viene a convertirse, como nunca antes había ocurrido, en un espacio de invención social abierto por principio a todos y cada uno de los individuos que se reconocen su humanidad común a través de la institución —nunca acabada de descifrar—, de los derechos humanos. Esa institución ha hecho posible universalizar lo que todavía en la democracia antigua quedaba reservado a unos pocos: el derecho a ser individuo. El reto de la democracia es, pues, mantener abierta la diferencia que la constituye, la cual se da en la separación de un plano empírico y un plano simbólico de lo social: diferencia de sociedad civil y Estado, correlativa de la radical diferenciación del espacio social.

NOTAS

¹ No ignoramos la imponente obra de H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt es posiblemente la única pensadora política de nuestro siglo con la que Lefort haya estado dispuesto a discutir. El análisis de esa relación exigiría por sí mismo un estudio aparte, sin

embargo, podríamos decir que en lo fundamental los separa no sólo su percepción del fenómeno moderno de la igualdad de condiciones —para Arendt un hecho mundano, para Lefort un referente simbólico—, sino la distinta valoración del alcance del totalitarismo —para Arendt un acontecimiento que arruina todas las categorías políticas y morales del pensamiento occidental, para Lefort un acontecimiento cuya fuerza devastadora no alcanza a liquidar el pensamiento, sino que desafía a nombrarlo en lo que es, negación de la democracia, e ilumina a su vez sobre la constitución simbólica de la democracia moderna, esto es, la democracia representativa.

² C. Lefort, *Essais sur le politique*, París, Ed. Du Seuil, 1986, p. 19 (en adelante citamos como 1986).

³ L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, París, Flammarion, 1986, p. 59.

⁴ C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978, p. 9 (en adelante citamos como 1978).

⁵ Lefort lee a Marx desde los presupuestos filosóficos de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, en particular, el supuesto de la indeterminación del sentido de la historia: “Atraído, escribe Lefort, ¡qué digo!, encantado por Marx, no podía sin embargo leerlo sin satisfacer el nivel de las exigencias en que me había situado la filosofía de Merleau-Ponty. Sólo anudaba una relación con su obra interrogándola. Sin duda eso respondía a un deseo del que no puedo nombrar el origen. Poco importa... El hecho es que lo que me unía a Marx eran sus ambigüedades, más aún su oposición a sí mismo, el escapar del pensamiento a sí mismo en las mejores de sus obras y de una obra a otra, la indeterminación que minaba lo que se presentaba como sistema, que minaba el discurso que él mismo tenía a veces sobre su obra para reunirla en forma de tesis” (C. Lefort, *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1981, p. 162). En adelante citamos como 1981.

⁶ Marx y Engels, *El Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Edición de Anselmo Sanjuán, Alhambra, 1985, p. 81.

⁷ Marx declaraba al final de su vida que *El Manifiesto* y la *Miseria de la filosofía* podían ser consideradas como las mejores introducciones a su pensamiento.

⁸ C. Lefort, “Entretien avec Claude Lefort”, *L'Antimythès*, núm. 14, p. 10.

⁹ En el modo de interpretar la elaboración y evolución de la simbología teológico-política de la monarquía, Lefort reconoce su deuda con los trabajos de E. H. Kantorowicz, en particular, con su estudio sobre la teología política medieval *The King's Two Bodies*.

¹⁰ Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 66.

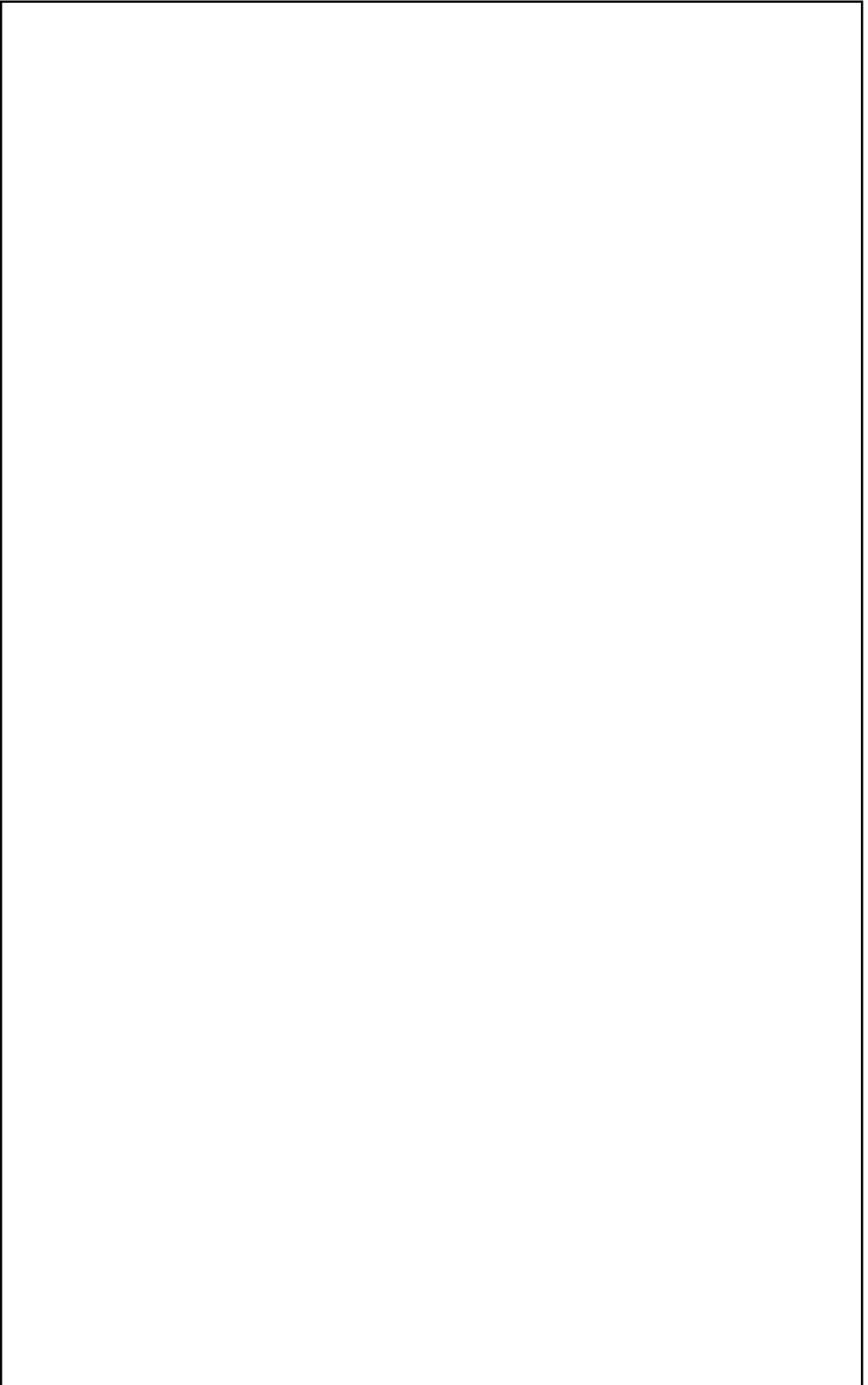
¹¹ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Rialp, 1989, p. 89.

¹² K. Marx, *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992, p. 44.

¹³ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, II, Madrid, Alianza, 1987, p. 423.

¹⁴ Este sería el caso, por ejemplo, de la reivindicación de un derecho a interrumpir el embarazo, a la objeción de conciencia, a formar una pareja homosexual, a un trato digno cuando se es detenido, etcétera.

¹⁵ C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, París, Éditions du Seuil, 1976, p. 51 (en adelante citamos como 1976).



INVENTAR LA DEMOCRACIA

ENTREVISTA CON CLAUDE LEFORT

Esteban Molina

PRESENTACIÓN

Claude Lefort (1924), en otro tiempo colaborador de *Les Temps modernes*, cofundador con Cornelius Castoriadis del grupo *Socialisme ou Barbarie* y con Pierre Clastres de la revista *Libre*; animador de los colectivos *Textures*, *Cercle Saint-Just*, *Passé Présent* o *Belin*, ha sido hasta 1990 *Directeur d'études* en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. La originalidad del pensamiento de Lefort no sólo consiste en haber denunciado tempranamente —desde mediados de los años cincuenta— el carácter totalitario de los regímenes que se fundaron en el Este de Europa bajo el signo del socialismo, sino en haber articulado esa reflexión con una teoría de la democracia capaz de poner bajo una nueva luz los movimientos sociales contemporáneos.

LOS PELIGROS DE LA DEMOCRACIA

EM: *Hay un fenómeno recurrente en los medios de comunicación social: la corrupción política. ¿Cree usted que un fenómeno como éste, que concierne tanto a la izquierda como a la derecha, podría estar inscrito en la dinámica misma de la democracia?*

CL: El fenómeno de la corrupción no es nuevo. Si nos atenemos al ejemplo francés, ha sido, sin duda, un fenómeno más importante en tiempos de la tercera república e incluso de la cuarta república. Periódicamente habían escándalos que mostraban un entramado de relaciones entre el mundo de los políticos y el mundo de los negocios, lo que era inadmisibile. Pero, sin ninguna duda este fenómeno se ha puesto más y más en evidencia con el extraordinario alcance que han conseguido los medios de comunicación de masas, en particular, la televisión. Me parece que este fenómeno manifiesta una nueva acentuación de la función de la justicia en la vida misma de la democracia. Yo le diría que soy más sensible al lugar que se le hace a la justicia hoy, que al fenómeno de la corrupción.

EM: *¿Podría explicar esto?*

CL: El lugar que se le hace a la justicia es interesante porque la justicia está en el fundamento de la democracia, punto de partida de la idea de la separación de los poderes. Esta separación no puede ser llevada al límite en la realidad. Dicho

de otro modo, hay al mismo tiempo una relación, imposible de romper, entre el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. Quiero decir con eso, que es una ficción querer dar una definición puramente jurídica de la democracia y hacer de esta separación una separación real. Hay de continuo una usurpación del papel del ejecutivo sobre el legislativo: el ejecutivo actúa a través de decretos que, sin ser formalmente del orden de las leyes, tienen el mismo alcance; igualmente, es imposible para el legislativo, estar pura y simplemente en el origen de las leyes, puesto que las asambleas están regidas por leyes; finalmente, se puede decir de la justicia que está de todas las maneras implicada en la tarea de la conservación del Estado y que hay dominios límite en los cuales no puede actuar sin tener en cuenta de la razón de Estado y esto mas allá de todas las presiones por motivos estrechamente partidistas que ejercieran los gobernantes sobre los jueces. Hemos de reconocer, pues, que (Pero una vez reconocido que) esta distinción de poderes no puede ser una separación completa, que es la sociedad misma, el “régimen” mismo el que se manifiesta a través de estas tres ramificaciones. Hannah Arendt decía que estos poderes no estaban hechos para limitarse el uno al otro, sino que se refuerzan entre sí, que contribuyen ellos mismos a la vitalidad de un “régimen”, lo decía a propósito de su análisis del sistema americano.

Una vez reconocido esto se puede decir que hay tentaciones, bien por parte del gobierno, bien por parte del órgano legislativo (la asamblea y los partidos que la componen), de intervenir en los asuntos de la justicia. Se habla en Francia desde hace decenios de una reforma que asegurara una independencia tan eficaz como posible de los jueces. Sin embargo, esta reforma no ha tenido todavía lugar, ha sufrido continuas trabas. Los acontecimientos y su tratamiento por los medios han dado un nuevo tono a la vida política. Los medios pueden distorsionar los hechos. La prensa y particularmente la televisión pueden dar una amplitud considerable, yo diría incluso que desmesurada de los acontecimientos, como se puede apreciar en el hecho de que, desde el momento en que un hombre político cae bajo la sospecha de corrupto, es ya tratado como un culpable potencial. Pues bien, a pesar de estos riesgos, a pesar de lo malsano que pudiera haber en esta nueva precipitación de la información sobre los acontecimientos, en esta preocupación por exhibir procesos que están sujetos al curso de un sumario, se desencadena al mismo tiempo un cambio de signo, que sin haber sido objeto del legislador, es extremadamente positivo ya que da a la separación de poderes, que es una separación de principio, pero que es frágil, que está siempre amenazada, su plena justificación.

Se puede decir de tal o cual juez que pretenda sacar provecho de la repercusión que los medios de comunicación pueden dar a su imagen o por revancha contra alguna instancia política, entonces podremos decir que excede su derecho, que está animado por motivos pocos sanos. Ahora bien, este tipo de críticas son poco interesantes. Lo que me interesa es el alcance simbólico de la restauración de la justicia. En otro tiempo se decía, y pienso en Maquiavelo, que una república no podía vivir más que por una vuelta periódica a sus principios. Y

esto podía hacerse bien por la iniciativa de un hombre que tomara medidas ejemplares, o bien por la iniciativa de un acontecimiento que recogía en cierto modo la opinión y la conducía al plano, a la idea de los fundamentos. El debate actual sobre política y justicia es ejemplarmente importante porque nos reconduce a los fundamentos de origen, conduce a la gente a la idea de un fundamento original.

EM: *¿Está el poder en el origen de la corrupción?*

CL: En la democracia nos encontramos con una libre competición de partidos para conquistar el ejercicio del poder. Estos partidos son inducidos a buscar los medios de satisfacer su meta: ejercer el poder, lo cual no implica que en los partidos no se ofrezcan programas de gobierno o que los partidos no se preocupen por el conjunto de la *República*. Lo que me interesa resaltar es que, cualesquiera que sean esas preocupaciones, lo que los partidos buscan es vencer a sus adversarios. Y esto no sólo por las armas del debate, sino, primeramente y de una manera constante, por la demagogia. Democracia y demagogia han estado ligadas sustancialmente desde la antigüedad. Este proceder de los partidos se manifiesta, en primer lugar, haciendo promesas que no van a ser cumplidas; en segundo lugar, desacreditando por todos los medios a los adversarios, y, en tercer lugar, utilizando medios ocultos. Pero, por otra parte, como los recursos financieros de los partidos son limitados, en gran medida por la insuficiente participación de los distintos fragmentos de la sociedad civil en el mantenimiento de los mismos, los partidos buscan financiación en capitales privados, empresas, etcétera, lo que termina por hacerlos aparecer como una especie de mercado. Estas prácticas han existido siempre. Si bien es cierto que se han acentuado con el paso de la sociedad a una sociedad de masas y con el término de la era de los partidos de notables, esto es, con la aparición de una sociedad en que los partidos buscan movilizar a las masas. Esta movilización implica, por tanto, una cantidad considerable de medios. Los partidos intentarán por todos los medios sancionar las prácticas ocultas. Que estas prácticas sean eliminables no me parece posible.

Visto desde otro punto de vista. En un régimen democrático los hombres políticos no aparecen como los agentes de un poder que refleje un orden inscrito en la naturaleza o un orden derivado de los dioses. Los políticos son tan mortales como los otros. El cuerpo inmortal de los reyes ha desaparecido. Esto significa que los políticos están en una búsqueda constante de legitimación: deben buscar el voto de sus semejantes, justificar por sus acciones la renovación de su mandato. Estos hombres pueden, sin embargo, levantar grandes afectos. De hecho, podemos decir que la personalización del poder está altamente desarrollada no sólo en el nivel del Estado, sino también de las comunidades, y de los ayuntamientos. A pesar de esto, los políticos adolecen radicalmente del hecho del carácter prosaico de las funciones que desempeñan, esto es, no solamente el carácter utilitario, sino transitorio de dichas funciones.

REPRESENTACIÓN POLÍTICA HOY

EM: *¿No cree, señor Lefort, que la democracia de masas abona el terreno para populismos de todo género, en particular; para todos esos discursos “salvapatrias” que pretenden convencer de que el poder democrático se materializa en un individuo o en un partido?*

CL: Esos discursos y esas tentaciones se dan de continuo. Ahora bien, hemos de reconocer, contra la ideología liberal, que actualmente no puede existir una democracia que no se haga cargo de las necesidades y las aspiraciones de las masas. Se puede tener conciencia de los efectos perversos que ha suscitado la conversión de una democracia limitada en una democracia de masas, se puede tener cuidado con los peligros de una nivelación y un conformismo cada vez mayores, pero nada nos puede sustraer al desafío de la democracia de masas.

Dicho esto, hemos de advertir que independientemente de las tareas que ejecutan los gobiernos, es un hecho que el gobierno está obligado periódicamente a renovar su legitimidad. No hay, por tanto, consustancialidad, entre los que detentan la autoridad y la autoridad misma. ¿Qué es, pues, la autoridad? La respuesta a esta pregunta hay que relacionarla con lo que llamo el “lugar” del poder. Durante siglos y siglos este lugar aparece confundido bien con la persona del rey, bien con la institución monárquica. Era, por tanto, un lugar sustancial. A partir del momento en que se entiende que el ejercicio del poder es el objeto de una competición regulada y que no hay legitimidad establecida de una vez y para siempre, el poder deviene un polo simbólico de la sociedad, esto es, indica a la vez una exterioridad respecto a ella misma, una referencia de su propia unidad y, por otra parte, es un polo “infigurable”, es decir, no puede ser el objeto de imaginaciones que, como las del monarca, lo muestran como un representante de los dioses. Ahora bien, esta conjunción entre lo político y lo teológico se ha roto. Es en este sentido en el que digo que el poder queda como dimensión simbólica, como polo simbólico de la sociedad. Precisamente por esto, los hombres que ejercen el poder pueden quedar atados a la realidad en el sentido más pobre, puesto que, al fin y a la postre, son gente que trabaja para la sociedad y no se benefician ya, *a priori*, de esa trascendencia que era asociada a la institución monárquica.

EM: *¿Tendríamos que reinventar las formas de la representación política?*

CL: Como vengo diciendo, estos partidos, cuya competencia juzgamos esencial para la vida de los órganos representativos, a menudo están más preocupados por su propia conservación que por el interés general. Desde hace mucho tiempo se ha puesto en evidencia su transformación en máquinas que no dejan mucho espacio para la selección de talentos. Además no es necesario un análisis muy profundo para descubrir que la demagogia de los representantes del pue-

blo tiende a destruir la función de pedagogía política que ellos deberían asumir. Pero, no sólo los partidos están sobre la mesa. La burocracia de los sindicatos es un fenómeno igualmente conocido.

La representación adquiere su significado pleno solamente si está sostenida por una red de asociaciones en la que se manifiestan las iniciativas colectivas. La representación política, por más indispensable que sea, es sólo uno de los medios a través de los cuales los grupos sociales consiguen dar expresión política a sus intereses o a sus aspiraciones, y tomar conciencia de su fuerza y de sus posibilidades dentro del conjunto social. Las instituciones representativas contribuyen de modo decisivo a proveer a la sociedad de la visibilidad que necesita para conservar una coherencia relativa y para asegurar una integración relativa de sus miembros. Es necesario insistir en el hecho de que la representación institucionalizada se sitúa en un conjunto de formas representativas (sindicatos, asociaciones vecinales, escolares, minorías organizadas dentro de comunidades, movimientos sociales de más amplitud, coordinadoras...) que puede ser muy rico, y a falta del cual, corre el riesgo de ser poco eficaz. Quiero subrayar, y esto es para mí lo importante, que la representación no puede ser fecunda si no se arraiga en cierto terreno, si no se inscribe en un espacio social vivo, en el que circula la información, en el que se pueden expresar opiniones múltiples, y en el que pueda existir entre los grupos y los individuos una sensibilidad por los intereses y aspiraciones ajenos. Dicho brevemente, la representación requiere el establecimiento de un espacio público, en el que pueda operarse una modificación recíproca de los puntos de vista y pueda hacerse reconocer por la opinión pública la legitimidad de nuevos derechos.

EM: *¿Significa esto que podemos prescindir de los partidos políticos?*

CL: No se trata, en lo que digo, de rebajar la función de la representación política en beneficio de aquella que ejercen los múltiples modos de representación surgidos dentro de la sociedad. Un fenómeno no se da sin el otro. Por una parte, el sistema representativo resulta eficaz porque hay una compenetración de lo social con lo político. Por otra parte, todo lo que hay de fecundo en las asociaciones, en las acciones comunitarias, en los movimientos, a veces incontrolados, que reavivan la exigencia de una participación activa en la vida pública, adquieren un alcance general y durable solamente si se articula con la representación política. Si ésta se debilita, es decir, si concierne sólo a un número restringido de personas, entonces la reconstitución de los partidos y de un parlamento puede tener muy pocos efectos sobre la realidad. De este modo, es necesario conciliar la idea de la fragmentación de las reivindicaciones y de las formas múltiples y a veces espontáneas de representación con la idea de una verdadera escena política. No puede haber verdadera representación, aunque este admitida la competencia de partidos, si el juego político se halla circunscrito a una élite, escapando al entendimiento y a la capacidad de intervención de quienes esperan que cambie su destino.

DEMOCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL

EM: *Rousseau decía que una sociedad política no puede existir sin una profesión de fe civil, ¿exige la democracia una religión civil?*

CL: No tiene sentido hoy hablar de religión civil. La idea de una religión civil está asociada a la idea de una sociedad, de una comunidad conciliada consigo misma. La democracia designa una forma de sociedad, en cierto modo paradójica: por una parte, señala hacia una unidad, por ejemplo, como se recoge en la imagen de la nación o en la de una historia común; pero, por otra, indica una pluralidad irreductible, por ejemplo de creencias o de estilos de vida. Ahora bien, en lo que se debe insistir es en la dimensión ética de la democracia. Dicho de otro modo, la democracia vive de la creencia en la democracia. Vive de la creencia en el derecho: en el derecho del individuo y en los derechos políticos. La idea de que pueda haber un sistema económico o un sistema jurídico que pudiera darnos la definición de la democracia liberal, me parece desconocer lo que es la vida social. Si la gente no creyera, aunque fuera de forma tácita, que los individuos están ligados los unos a los otros a través de sus diferencias, si no creyeran en el fondo de ellos mismos que es legítimo que haya intereses enfrentados, que haya creencias enfrentadas, opiniones enfrentadas. Pero, si, al mismo tiempo, la gente no tuviera la idea de que la democracia encuentra su fuerza, y no precisamente su debilidad, en su turbulencia, en la permanencia de los conflictos; si no tuviera la firme convicción de que de esa situación puede salir algo mejor, y fijese que no digo una solución, sino reformas, mejoras, la democracia no subsistiría. Digámoslo de una manera más contundente, la democracia es ese régimen que no dispone de referencias últimas de la certeza. Podemos hablar de una incertidumbre fundamental, de la incertidumbre democrática. Pero esta incertidumbre no produce la creencia de la que venimos hablando, más bien hay que decir que la concibe como devenir. La sociedad democrática está abierta a un futuro, a un “por-venir”, que da sentido a los conflictos sociales. Insisto, no hablo de la creencia en una solución, sino de la creencia en la radical abertura de la sociedad, en la existencia de lo posible. En la medida en que se extienda esta creencia la democracia no correrá peligro. Lo que no se comprende en absoluto es ese liberalismo fundado sobre las motivaciones del individuo.

EM: *¿Los criterios de legitimación de la acción política han de buscarse en la conciencia moral?*

CL: Considero que las reivindicaciones que están a favor de la restitución de criterios morales en la acción política, incluso la reafirmación de la moral frente a la acción política son manifestaciones inevitables de la institución de una sociedad que justamente renuncia a que haya una unicidad de creencias y a que el Estado garantice sus normas, bien desde un plano natural, bien desde uno divino. Estas reivindicaciones no son nuevas. Volvamos la vista a la República de

Weimar. La crítica del régimen de la democracia liberal que allí se llevó a cabo partía de un Estado que ya no estaba en el origen de la creencia, y de una sociedad cada vez más despolitizada en razón de una juridización constitucional que excluía la imagen de riesgo de la decisión política. En esta situación, la sociedad no tiene otra referencia que la economía o la moral. Entre el economicismo y el moralismo hay, sin embargo, una cercana proximidad. En los dos casos, se desconoce lo que es la democracia. Pienso que la sociedad democrática no puede privilegiar una moral, fundar sus decisiones en principios morales, puesto que esto, o bien induciría un orden moral que devendría a la postre constrictivo, esto es, dictatorial, o bien una suerte de subjetivismo que niega pura y simplemente los imperativos del combate político. Creo que es muy importante reconocer las exigencias propias de la acción política, pero esto no significa que la acción política sea ajena a una dimensión ética. Pongamos un ejemplo. La actitud del gobierno francés respecto al conflicto que se ha desarrollado en la ex-Yugoslavia ha consistido en mantener que todas las consideraciones morales han de ser dejadas a un lado y que los políticos han de actuar a partir de la razón de Estado. Se puede actuar sobre la base de los imperativos de la razón de Estado, pero hay que reconocer que no están carentes de incidencias considerables sobre la moralidad de un pueblo, en concreto de la sociedad francesa. La desconfianza que ésta muestra respecto a su clase política procede no sólo de su incapacidad de responder a los problemas que plantea la agresión serbia, sino incluso de señalar esta agresión como tal, de obtener un sentido de lo que está ocurriendo a las puertas de Francia. Un día tras otro los medios de comunicación nos presentan los sufrimientos de una población que no sólo encuentra la muerte en la calle, sino que asiste horrorizada a la construcción de campos de concentración. El conflicto de la ex Yugoslavia pone de manifiesto la importancia que tienen para una sociedad democrática las relaciones entre una mayoría y una minoría étnicas. Cuando se silencia la agresión a una minoría o cuando no está institucionalizado el reconocimiento de las propias minorías, como es el caso también de la minoría serbia de Croacia, no se trata sólo de una cuestión moral, sino que concierne a la dimensión ética de la democracia. Lo que desconcierta es ver a intelectuales que toman partido por la moral pura y simplemente por oposición al punto de vista político. Pero esta disposición desconoce que el punto de vista político no se puede definir más que teniendo en cuenta las exigencias que nos devuelven a la vida social de la democracia. No se puede actuar en nombre de la razón de Estado sin tener en cuenta el sentido que esta acción tiene en la sociedad misma, que es el tejido de esa razón.

EM: *Para el pensamiento político de izquierdas, en particular el de procedencia marxista, la institución de los derechos humanos es un recurso meramente retórico del liberalismo para perpetuar la división entre miembros de la sociedad civil (burgueses) y ciudadanos, esto es, para consagrar, como decía Marx, al “hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad”, ¿cree usted que los derechos humanos son un simple complemento de la sociedad democrática?*

CL: Estoy verdaderamente impresionado por la interpretación que algunos, todavía hoy, tienden a dar de los derechos humanos. Presentan los derechos humanos como derechos individuales. Es una tarea elaborar un nuevo lenguaje que haga ver el significado político de los derechos humanos, es decir, que muestre su carácter de constitutivos de una sociedad política. Lo son en el sentido de que, contrariamente a lo que pensaba Marx, no hay derechos que no impliquen un mutuo reconocimiento en el espacio social. El derecho a opinar no es, de ninguna manera, el derecho a poseer esa propiedad privada que sería la opinión. Por un lado, es el derecho a hablar, escribir y a hacerse oír públicamente; por el otro, es el derecho a captar lo que es dicho en otro lugar. Este derecho genera de golpe un circuito que define la especificidad de la sociedad democrática. A lo largo de este circuito son suscitadas las iniciativas para hacer uso de la palabra, lo mismo puede darse, en otros sectores, con movilización de energías, una vitalización del tejido social que instaura una búsqueda del reconocimiento de los unos por los otros. Esto sobrepasa, con mucho, la idea de individuo. El individuo democrático no se pertenece, no es ese átomo a partir del cual sería edificada la sociedad. El individuo sólo existe al entrar en una relación, y el problema de la definición de esa relación social es el problema de la definición de la sociedad política. Mientras que un liberalismo político es una concepción de la sociedad política como sociedad diferenciada y que en todos sus lugares entra en relación consigo misma, a pesar de sus desigualdades, y hace posible, por otra parte, la superación de situaciones adquiridas. En este sentido, me parecen fracasar ciertas posiciones contemporáneas que, frente a mil signos de opresión, se contentan con apelar a resistencias que hacen caso omiso del problema de la sociedad política como tal. No podemos, en efecto, contentarnos con reconocer el hecho del poder o el del Estado, como no podemos pasar por alto el modelo de reconocimiento que supone la sociedad democrática: un modelo que pone en movimiento el valor universal de un reconocimiento que pasa por la aceptación de la no-totalización, de la no-homogeneización de lo social; la aceptación de la innovación y de la indeterminación.

EL RELATIVISMO CULTURAL

EM: *El relativismo cultural está de moda en distintas versiones, ¿podría significar el discurso de la diferencia una amenaza para el núcleo universalista de la democracia?, ¿no cree usted que podría legitimar el despotismo de algunas prácticas sociales e incluso de algunos Estados?*

CL: Efectivamente, este es el caso de la revolución iraní y, en general, de las corrientes islamistas y de los Estados islamistas. Pero también en las sociedades democráticas encontramos conductas despóticas que situamos en el haber de culturas diferentes a la nuestra y que, por tanto, no podríamos juzgar, sino reconocer en sus propios límites. Esto me parece importante porque la vida demo-

crática tiende a favorecer la idea de un pluralismo cultural que estaría en la prolongación de una cierta idea de igualdad. Si la democracia tolera en sí misma opiniones y creencias diferentes es porque se las considera de alguna forma “iguales”. El respeto de la igualdad tiene que admitir esto. Ahora bien, y volviendo al islamismo, tendríamos que hacer una distinción entre las religiones musulmanas, que proceden de un foco cultural diferente al de la llamada cultura occidental, y la instrumentalización de la fe al servicio de un proyecto político. Alguien podría objetarme que el reconocimiento del Islam es, asimismo, el reconocimiento del Estado, o incluso, que el Islam es una religión de Estado, puesto que no ha sufrido el proceso de la libertad de expresión que hubiera podido traducirse, como es el caso de otras religiones, en diferentes formas de “herejía”. Creo que esta objeción es doblemente falsa. Falsa, en primer lugar, porque todas las religiones han evolucionado. No tiene sentido decir que el Islam es una religión de “Poder”, que el Islam es la definición que se da del “Poder”. Esto es, de entrada, tomar partido por el adversario. En segundo lugar, los países en los que domina el Islam están hoy minados por una crisis derivada del contacto con sociedades más modernas. En todos estos países, hay élites que están abiertas a las ideas de libertad política, de libertad civil, de derechos humanos, pero también es manifiesto en todos estos países el problema de la emancipación de la mujer. Lo que no se comprende es cómo algunos puedan invocar la “ética democrática”, el “relativismo cultural”, para enfrentar el problema de la situación de la mujer o de cualquier movimiento de liberación, y decir que hay que considerarla aparte, que es cuestión de otra cultura. Es sorprendente que se invoque la idea de una cultura tradicional homogénea, puesto que no existe tal cultura. Las tradiciones de esta cultura se han ido erosionando progresivamente. En este sentido, no podemos decir que regímenes políticos como los islamistas se asientan simplemente sobre una sociedad tradicional puesto que, como en el caso de Irán, han conocido una revolución, o que sean regímenes tradicionales, puesto que los vemos ensayar nuevas formas de dominación que recurren a técnicas de movilización de masas que son completamente modernas, incluso que nos recuerdan las técnicas totalitarias de movilización de las masas. El relativismo cultural puede convertirse efectivamente en la tapadera de nuevos despotismos.

EM: *¿Y qué hay del islamismo en Francia?, ¿podría significar una amenaza?*

CL: Bueno, hay algunas manifestaciones, como es el uso del “velo” en las escuelas, que podrían ser sintomáticas de un cierto movimiento. Pero, lo que habría que saber es si ésta y otras prácticas corresponden a conductas espontáneas y limitadas, propias de la manifestación de una singularidad cultural, o si responden a estrategias planificadas, calculadas por agentes con intenciones políticas. En cualquier caso, para actuar políticamente habría que medir no sólo las motivaciones, sino el alcance de las posibles medidas. Por otra parte, le tengo que decir que no comparto los planteamientos de aquellos que piensan que el

islamismo ha puesto a la República en peligro y que lanzan la consigna de “la moral ante todo”, “integración o muerte”, ni los de aquellos que dicen: “bueno, no hay problema, a cada cual su identidad cultural”. No, la identidad cultural no puede sino subordinarse a las costumbres (*moeurs*) de la sociedad en que se vive.

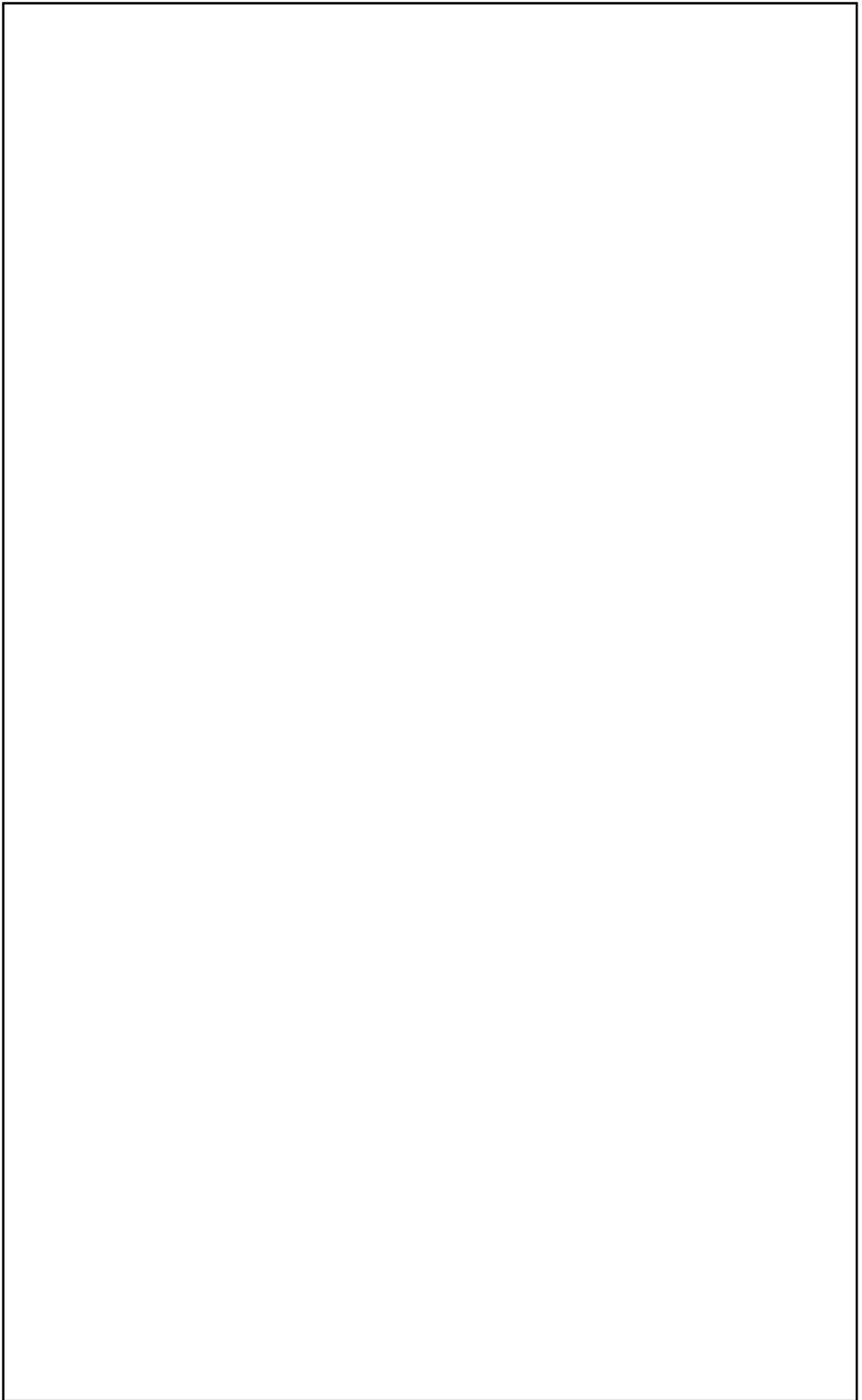
EM: *Hoy se alzan voces que hablan de identidad postnacional, ¿cree usted que el discurso de la identidad nacional está agotado?*

CL: Al hablar de identidad nacional no podemos pasar por alto lo que supone la aparición de la sociedad democrática. La democracia surge en países que tienen una herencia, un pasado, en definitiva, que tienen una imagen de su nación. La nación es, en sí misma, formadora de identidad, tanto en la dimensión social como en la histórica. La cuestión es que el sentimiento de la identidad nacional es modificado por el hecho de que se expresa en una democracia. En una democracia no hay unanimismo sobre lo que es la identidad de la nación. Desde el punto de vista histórico, podríamos adoptar ópticas diferentes en el modo de contar, por ejemplo, la historia de Francia: uno socialista, uno liberal o uno conservador. Nos mostrarían otras “Francias”, pero en la misma. Insisto, en la misma. Este es el problema que se debate hoy a propósito de Vichy. Hay quienes dicen que eso no era Francia, que eso no respondía al espíritu de la República. Pero mantener esto es complicado. Habría que asumir, más bien, que incluso con ese espíritu republicano, liberal, democrático nos precipitamos en el abismo. Aristóteles nos recuerda que en el paso de la democracia a la tiranía algunos griegos planteaban que la tiranía era otra “polis”, puesto que la “polis” es su “politeia”, su constitución política. Hay que decir sí, pero, a pesar de eso, es la misma “polis”. Es bien evidente, pues, que hay una identidad nacional, pero una identidad nacional que se ofrece a la interpretación, que no está ahí como algo macizo. El gran peligro es el nacionalismo, ya que el nacionalismo es el abrigo del unanimismo. Quisiera resaltar que la alternativa al nacionalismo no es la ausencia de identidad, la ausencia de creencia. No se puede plantear la cuestión diciendo que, o bien se cree en la nación o no se cree en nada. Por el contrario, podemos defender que en democracia hay identidad, pero una identidad que se libra en el debate.

EM: *¿Cómo es posible que todavía esté abierta esa herida que es la ex Yugoslavia?, ¿no significa eso el fracaso de la política exterior europea?*

CL: Las diplomacias occidentales están atrapadas por la alternativa: negociación o guerra total. En la conjunción actual, no solamente la agresión de los serbios, la mala fe de sus dirigentes, la ideología de la limpieza étnica, chocan con el sentimiento de los ciudadanos franceses, sino que la política francesa se les muestra intolerablemente desnuda de sentido. Es cierto que nuestros dirigentes juegan con el sinsentido. Su preocupación está en persuadirnos de que el

sinsentido está en las cosas: la ex Yugoslavia es presentada como el teatro del absurdo. Incluso se coquetea con la duda, con el repliegue sobre sí, con el miedo al riesgo cuando oímos o leemos: “¿es que deseamos verdaderamente que la flor de nuestra juventud vaya a enzarzarse indefinidamente en lo que después de todo no es más que una guerra civil?” La política de los dirigentes serbios, no cabe duda, tiene un sentido en la doble acepción del término: una significación —la constitución de la gran Serbia— y una dirección —cada retroceso diplomático prepara un nuevo avance sobre el terreno. Pero, se descubre, no menos claramente que los occidentales al obstinarse en perseguir la paz por la negociación, practican una política incoherente, se dejan llevar por las circunstancias y por ellas son deportados. Proferir la amenaza de golpes aéreos y no ejecutarlos (o habiéndolos ejecutado una vez, no proseguirlos, a pesar de la eficacia que han demostrado), acompañar la amenaza con la declaración de que no hay otra vía que la negociación, es claramente advertir a los serbios que pueden proseguir impunemente su agresión. Toda negociación depende de un cierto estado de las relaciones de fuerza y esas relaciones dependen, ellas mismas, de la representación que cada uno se forma de ellas. Es más fuerte el que da apariencia de su fuerza y sabe el efecto sobre el adversario. Los serbios son maestros en el arte de hacer creer en su fuerza y en advertir el temor que inspira en los occidentales la eventualidad de su intervención. Estos últimos, a pesar de la potencia de su tecnología y de los medios de acción, son tanto más débiles cuanto más sobrevaloran la fuerza de los serbios, y cuanto más incapaces se muestran de dar la imagen de superioridad de su formidable coalición. ¿No procede este comportamiento de una patología de las democracias? Sólo situaciones extremas parecen susceptibles de enseñar la necesidad de hacer reconocer el principio de energía, de obtener una autoridad de la masa confusa de las corrientes políticas, cuyas oposiciones en tiempos ordinarios se saldan con la elección del menor riesgo. Las ambiciones de Irak mostraron que no todos los adversarios están dispuestos a seguir la lógica de la competición democrática y que pueden estar dispuestos a satisfacer sus ambiciones por todos los medios. En el caso de la ex Yugoslavia hay que volver a apretar el nudo de libertad y necesidad, de justicia e interés. Lo extraño es que los partidarios de la defensa activa de Bosnia condenen todavía la intervención en el Oriente Medio, porque les parecía guiada por el interés. Más nos valdría lamentar que no haya algún móvil que permitiera ahora vincular el interés al derecho.



BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE CLAUDE LEFORT

1968

Mai 68: La Brèche (en collaboration avec Edgar Morin et Jean-Marc Coudray), Paris, Fayard.

1970

¿Qué es la burocracia? y otros ensayos, Madrid, El viejo topo.

1971

Éléments d'une critique de la bureaucratie, Genève, Droz.

1972

Le Travail de l'oeuvre. Machiavel, Paris, Gallimard.

1975

Un homme en trop. Essay sur l'Archipel du Goulag, Paris, Édition du Seuil. (Existe traducción al español: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980).

1978

Les Formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique, Paris, Gallimard. (Existe traducción al español: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty, Paris, Gallimard.

1981

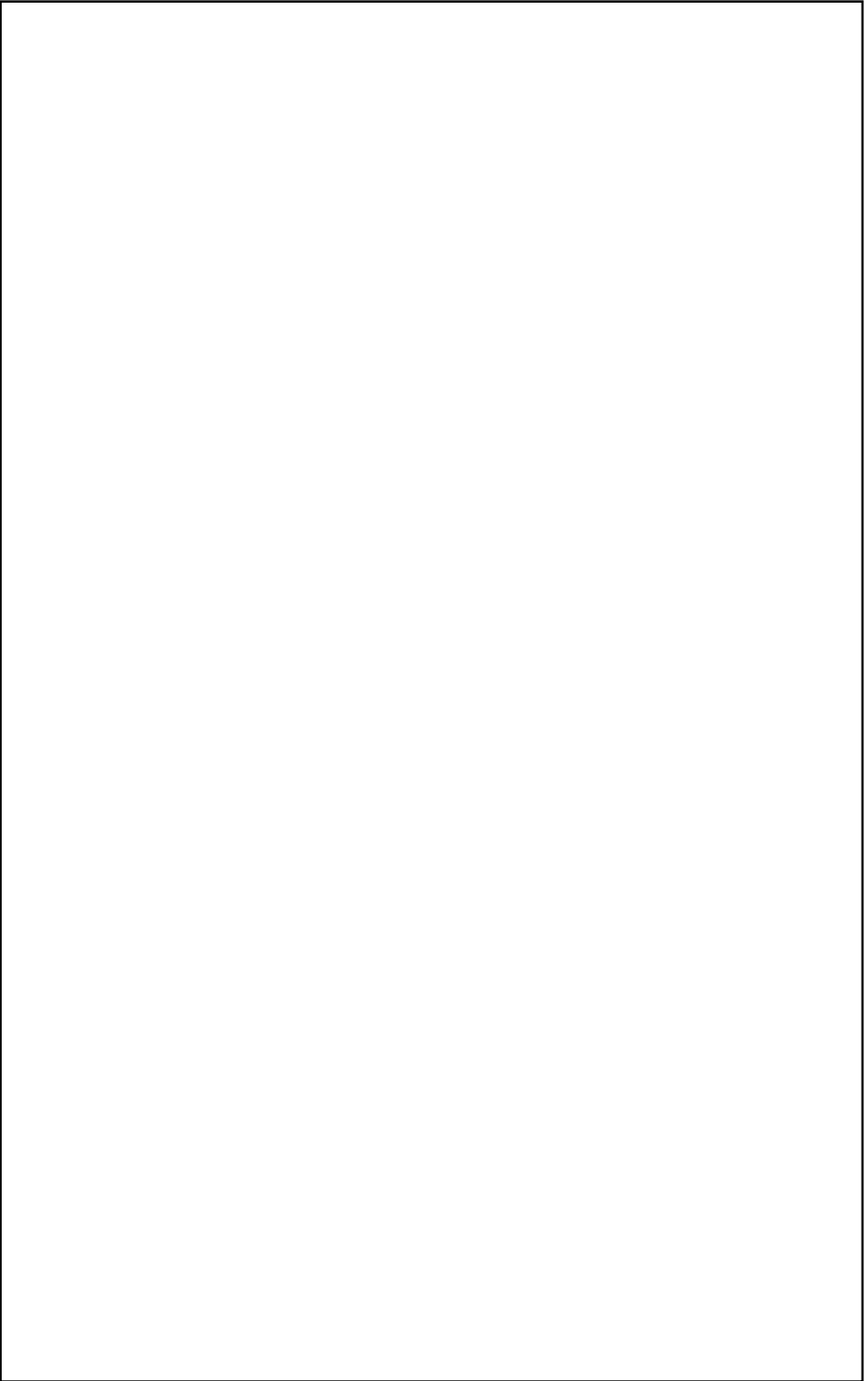
L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard. (Existe traducción al español: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990).

1986

Essays sur le politique: XIXe-XXe siècles, Paris, Éditions du Seuil. (Existe traducción al español: *Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991).

1992

Écrire à l'épreuve du politique, Paris, Calmann-Lévy.





ESA INCÓMODA POSMODERNIDAD. PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA (II)

Rigoberto Lanz

¿LA “MODERNIDAD RADICALIZADA” NECESITA UNA CARICATURA DE LA POSMODERNIDAD? (ANTHONY GIDDENS)

La posición intelectual de Anthony Giddens¹⁵ resume bien un perfil teórico muy extendido a nivel mundial. Coinciden allí —matizadamente, desde luego— visiones del tipo de la de J. Habermas o A. Touraine, en Europa; aproximaciones como las de J. J. Brumer o F. Calderón en América Latina. Mientras no haya necesidad de ocuparse directamente de la polémica posmoderna, sus análisis se acercan considerablemente a conceptos y temas de manejo generalizado. Las diferencias —de estilo y de contenido— aparecen inmediatamente al nombrar las cosas posmodernamente.

No es mi intención dar cuenta en este texto de la riquísima variedad de matices que se encuentran en los autores mencionados más arriba. Sólo quiero subrayar que existe un cierto microclima intelectual (un poco anti-posmoderno, un tanto Moderno a secas, otro tanto filo-Moderno) desde el cual se comprende mejor el tono intelectual de Giddens (lo cual no afecta, por lo demás, la cualidad teórica de sus proposiciones).

El propio Giddens aporta una fórmula que facilita mucho la comprensión de su postura. El se ha encargado de resumir es-

quemáticamente en ocho puntos su idea de lo posmoderno, y al mismo tiempo, su propuesta de una “Modernidad radicalizada”.¹⁶ No es el caso de detenerse a examinar una a una sus propuestas (no por falta de interés, sino por la naturaleza necesariamente breve de este texto); en su lugar me gustaría precisar algunas notas acerca de la impresión global que me suscita su postura teórica, veamos:

1. No creo que sea necesariamente una calculada maledicencia la pálida caricatura que resulta de los ocho rasgos atribuidos por Giddens a lo posmoderno. Admito que esto de saber con precisión *¿qué es posmodernidad?* puede deslizarnos a un infinito torneo de apreciaciones hasta el límite de la majadería académica. Pero admitamos también con una razonable dosis de ecuanimidad que según lo que usted esté entendiendo por *posmodernidad*, así sería más o menos el tipo de crítica a *esa* posmodernidad. De acuerdo a cómo cada quien conceptúe a su adversario, así serán las armas que utiliza para confrontarlo.
2. Es cierto que persiste una importante zona de ambigüedades y confusiones en torno al concepto de lo posmoderno (tanto en el terreno de los procesos psico-socio-antropoculturales, como en el campo propiamente epistemológico). Pero también es cierto que podemos hoy desgajar un amplio campo de propuestas

teóricas, de discursividades, de análisis fenoménicos, que quedan malogradas en el esquema sugerido por Giddens. Yo no me siento allí representado, y en el mismo sentido queda toda la impresionante producción actual sobre los tópicos más inusitados.

3. Para fines académicos he realizado el ejercicio de concentrar las aportaciones de los diez autores más relevantes en la actualidad en el debate posmoderno: puedo asegurar que los doce rasgos claves de lo posmoderno que de allí resultan no tienen nada que ver con el mapa que nos pinta Giddens. Esto no descalifica en absoluto su posición. Simplemente la contraste con otra posibilidad de lectura que no sale de la pura arbitrariedad ni del empeño polémico de *llevar la contraria*.

Frente al esquema caricaturesco de lo posmoderno podríamos hacer un ejercicio crítico sobre el mapa de los ocho rasgos de la “Modernidad radicalizada”.¹⁷ Para no extralimitarme en las proporciones de estos comentarios diría simplemente que las tesis de Giddens ilustran bien los notables esfuerzos por *salvar* el proyecto Moderno. Ello merece el mayor respeto y consideración. Pero entendámonos bien: la Modernidad está herida de muerte; en más de un aspecto ya ha sido llana y simplemente suplantada. ¿Tiene aún sentido aferrarse a sus despojos?

LO POSMODERNO Y LA “DISOLUCIÓN DE LO POLÍTICO” EN LA ESPECTACULARIZACIÓN (JESÚS MARTÍN BARBERO)

Los trabajos del amigo Jesús Martín Barbero han incidido de manera privilegiada en el candente tópico de la video-política (la teledemocracia y tantas otras denominaciones que designan una misma preocupación: la compleja relación entre comunicación y política).¹⁸

Como se sabe, hasta hace muy poco la comunicología académica se distraía con abundantes menciones al problema de la “influencia” de los medios sobre la política. Sin embargo, la cuestión es otra. De lo que se trata es de poder comprender las nuevas reglas de constitución de la discursividad, su puesta en escena y los modos como se modifican los espacios institucionales tradicionales. Lo que está en juego —no sólo para el ámbito político, por cierto— es el vaciamiento de un cierto formato de práctica y su lenta y compleja reconversión en otra cosa.

Precisamente en este tránsito aparecen problemas nuevos que demandan una atención y unos equipamientos epistemológicos que no están *naturalmente* a disposición. Es probable que muchos fenómenos estén transcurriendo sin que aparezcan recuperados adecuadamente en nuestras interpretaciones. No sería la primera vez que esto ocurre, por lo demás. La teoría suele estar en permanente deuda con una parte importante de los procesos de los que quiere dar cuenta. Es más que comprensible que en el borroso tránsito de un cambio epocal, la opacidad de los conceptos y la relatividad de los acercamientos sean, más que *defectos del método científico*, condiciones inherentes a los modos posmodernos de conocimiento (habrá que acostumbrarse, para usar una metáfora fotográfica, a apreciar el encanto de las imágenes fuera de foco).

En una atmósfera difusa como esta, cuesta mucho hacerse de criterios precisos para identificar o distinguir las emergencias fenoménicas de lo posmoderno. Cuesta más hacerse de otras claves de lectura para arribar a valoraciones nuevas de lo que aparece casi siempre en su pura negatividad. La noción misma de *vaciamiento* suscita esta ambivalencia.¹⁹ ¿Qué sigue después de constatar que se está dando una “disolución de la política”? ¿Qué está implicando esta disolución?

Barbero centra la mirada en el momento negativo de la disolución de la política. No para escandalizarse o condenar esa realidad (como lo haría el neoconservadurismo).

mo de D. Bell, por ejemplo), sino para destacar la nueva calidad de un proceso que no puede ser asimilado simplistamente a las crisis crónicas de la vida económica o política del capitalismo. Mostrar lo que está pasando no es un ejercicio redundante de obviedad, pues la dificultad primera para los modos tradicionales de leer el acontecimiento es que buena parte de la vida cultural de estos tiempos no es traducible en clave ilustrada. Por ello resulta un empeño de primer orden esa insistencia en hacer visible lo que de otro modo aparecerá enmascarado en los formatos convencionales. Este ejercicio primero de inteligibilidad se ha convertido en estos años en la tarea intelectual por excelencia de las investigaciones de mayor interés. Pero tenemos derecho a preguntarnos: ¿Hay elementos suficientes en nuestro diagnóstico de la crisis como para prefigurar *positividades* con las que valga la pena comprometerse? ¿Desde América Latina será posible visualizar algún horizonte de desarrollo para la posmodernización objetiva que padecemos? ¿Puede ser la disolución de la política una palanca constructiva de un imaginario posmoderno?

EL “ETHOS” POSMODERNO COMO “FASE NUEVA” DE LA MODERNIDAD (JOSÉ RUBIO CARRACEDO)

Estamos una vez más frente a un estilo prejuiciado y sumario que aparece a ratos ecuánime y erudito. La versión de José Rubio Carracedo²⁰ vuelve a reproducir un formato de crítica ya ensayado en muchos lados: elección de ciertos actores, despliegue de peculiares argumentos, y sobre todo, generalización arbitraria de sus propias convicciones. Me gustaría puntualizar algunas observaciones al respecto:

1. Resulta una simpleza con demasiadas implicaciones todo intento de reducir el significado actual del fenómeno posmoderno, el empeño por disminuir la magnitud de su impacto cultural. De esta

desproporción resulta siempre el artificio de estar lidiando con pequeños epifenómenos o lo que es lo mismo: de trabajar en el anecdótico mundo de las querellas intelectuales. Si lo posmoderno es una —entre otras— de las corrientes de pensamiento que surgen y se eclipsan con la “evolución” de la Modernidad, no habría razón para tanto alboroto. Esta operación puede surtir efectos tranquilizadores para ciertos espíritus ansiosos de certidumbre. Pero resulta radicalmente incompetente para acercarse a la complejidad y profundidad del acontecer de este tiempo. La posmodernización de *todos* los espacios discursivos de la sociedad, de *todos* los espacios societales que hacen a la vida cotidiana de la gente, de los tejidos semióticos en los que se reconoce cada individuo, de los dispositivos de subjetividad que definen la socialidad de una cultura, todo ello no puede ser encapsulado en la definición deliberadamente recortada de “fase nueva” de la Modernidad.

2. Ese mismo artificio intelectual sirve para pasar de largo en un asunto vital: la crisis profunda de la Modernidad no es una materia de opiniones que dependería de este o aquel autor. Carracedo constata que existe una “constelación de autores” que dirigen una crítica radical al proyecto Moderno. Pero una vez hecho este inventario el asunto central queda en pie: el derrumbe de los prototipos racionales de la Modernidad está cargado de enormes repercusiones en todos los terrenos. Usted no puede hacerse el distraído con esas severas implicaciones.

3. Como no se ha tomado en serio la cuestión crucial del *fin de la Modernidad*, se comprende entonces la candidez intelectual de postular lo posmoderno como una “nueva fase de la Modernidad”.²¹ Si respecto a la Modernidad misma no se tiene claro su estado de estallido y obsolescencia, entonces resultará más cómodo este ecléctico en relación a sus efectos disolventes en todos los modos constitutivos del logo de la Ilustración.

4. Carracedo califica de “endebles teórica”²² el pensamiento que previamente se ha diseñado al gusto como “posmoderno”. Un método fácil para cerrar la discusión sería decir lo contrario en cada punto. Pero prefiero recordar al lector que está a disposición hoy por hoy una inmensa cantidad de planteamientos en casi todos los campos del pensamiento que resulta indispensable recuperar. Si se supera el prejuicio de las etiquetas, no será necesario recurrir al ardid de las interpretaciones al gusto. Si se toma la molestia de indagar un poco en la producción disponible en todo el mundo, será innecesario el recurso puramente retórico de las citas arregladas. Si se trabaja en serio la descomunal producción teórica existente, se desvanecerá la falsa impresión de un pensamiento “endebles”. Pero sobre todo, si se dispone en verdad a penetrar la multiplicidad de signos de una cultura posmoderna emergente (gústete a usted o no), entonces habremos superado el síndrome de los aferramientos compulsivos (esta incurable pensión a no ver lo que está a la vista).

POSMODERNIDAD Y “ESTUDIOS CULTURALES”
¿SON INTERCAMBIABLES?
(JULIO ORTEGA)

Quiero aprovechar el pequeño gazapo que nos brinda el amigo Julio Ortega,²³ como pie para retomar un tema del debate que debe ser clarificado. “Estudios culturales” es la nueva nomenclatura que ha oxigenado las viejas etiquetas de las antropologías académicas, de la crítica literaria y de distintas tradiciones estéticas. En cierto sentido ello anuncia una renovación intelectual que va de la mano del fenómeno cultural de la posmodernidad.

Es posible que muchas designaciones de prácticas y demarcaciones institucionales queden mejor recogidas en la etiqueta

de “estudios culturales”.²⁴ Allí cabe naturalmente cualquier perfil intelectual, incluido aquel tipo de investigación que se asume expresamente como *posmoderna*.

Pero lo que parece discutible es asimilar sin más el fenómeno de la posmodernidad a lo que encierra la expresión “estudios culturales”. En este sentido, tales términos no son intercambiables, designan objetos y ámbitos diferentes. Son conceptos —o categorías— con rango epistemológico distinto.

Desde el punto de vista de un *pensamiento posmoderno*, me parece que es mucho más clara esta diferenciación.

Ni por la naturaleza de una Episteme posmoderna, ni por lo que implica la configuración de los saberes con esta característica, puede identificarse una cosa con la otra.

Tal vez estaríamos hablando de una expresión de lo posmoderno en el campo de la organización de cierto tipo de práctica académica (es algo parecido al comentario ya hecho sobre la elección personal de Omar Calabrese con el término “neobarroco”). “Estudios culturales” designa un cierto perfil teórico de estos tiempos para afrontar un amplio campo de problemas (étnicos, estéticos, de cultura nacional, de cultura urbana, crítica literaria y muchos otros). Mientras que lo posmoderno designa simultáneamente la crisis de la Modernidad, la emergencia de una constelación de prácticas y discursos en todas las esferas y también la cristalización de un espesor cognitivo (un pensamiento) conformado por una enorme multiplicidad de análisis, interpretaciones, propuestas teóricas, estilos de investigación, métodos de trabajo, formatos institucionales (no olvidemos que puede hablarse, incluso, de *gerencia posmoderna*). Julio Ortega estará seguramente de acuerdo en esta distinción.

Si he insistido en recalcarla es porque conozco las confusiones que circulan impunemente en determinados ambientes académicos.

LA “IMPOSIBLE DIALÉCTICA”
MODERNIDAD/POSMODERNIDAD
(AGAPITO MAESTRE)

El tema de lo posmoderno hace presencia de muchos modos en la obra del amigo Agapito Maestre.²⁵ Me propongo problematizar sólo un matiz de sus planteamientos en torno a la “imposibilidad” de una dialéctica Modernidad/Posmodernidad. Aun cuando el sentido de esta “imposibilidad” deba ser contextualizada para situar el alcance de la afirmación de Maestre, creo que se trata de una imagen muy útil para explorar posibilidades. De momento quisiera situar dos planos dialécticos de la relación Modernidad/Posmodernidad.

1. Maestre estará de acuerdo en esta peculiar tensión entre la constelación de caídas, colapsos y agotamientos de los nudos socioculturales de la Modernidad (como socialidad incrustada en todos los tejidos relacionados del hombre occidental) y la emergencia fragmentaria y proliferante de infinidad de prácticas y discursos propiamente posmodernos. Creo que allí se instala una cierta dialéctica cultural (en el sentido adorniano) que caracteriza el fondo de todo el acontecer de este tránsito epocal. Hay allí, me parece, una negación-recuperación vivida en la ambigüedad de infinitas prácticas portadoras de los “valores” Modernos que se disipan y de la sensibilidad posmoderna que emerge.
2. En el terreno cognitivo encontramos esta misma lógica: una tensión dialéctica permanente entre las viejas métricas y los nuevos referentes paradigmáticos, entre los viejos protocolos de verdad y la radical relativización del conocimiento, entre teorías falsas o insuficientes y nuevos criterios para la construcción teórica. El pensamiento posmoderno es en un primer momento una crítica a los principales prototipos racionales de la Modernidad (Razón, Progreso, Sujeto, Historia,

Tecno-ciencia). Lo que ocurre allí en verdad es una dialéctica del conocimiento donde se tensan los protocolos epistémicos de todo un modo de producción del sentido. Ese tejido de tensión (múltiple, pluridireccional, relativo, polivalente) y la voluntad teórica que lo asiste (al menos desde una sensibilidad posmoderna crítica) es lo más parecido a una dialéctica del pensamiento (en la tradición de Frankfurt, desde luego).

Me parece que con el transcurrir de la década de los noventa se ha perfilado mejor el curso de esta “dialéctica” histórica y teórica. Maestre me dirá que soy demasiado optimista. Tendré que admitir también esta “dialéctica” entre desencanto neoconservador y construcción crítica de un horizonte utópico.

LO POSMODERNO COMO
CONDICIÓN “PARASITARIA” DE LA
MODERNIDAD
(AGNES HELLER)

El trabajo intelectual de Agnes Heller referido al debate posmoderno parece oscilar entre una abierta postulación posmodernista (esa era tal vez la tónica de Ferenc Feher) y la distancia de los comentarios “externos”.²⁶

Me gustaría aludir tan sólo a uno de los asuntos controversiales que suscita la extensa obra de Heller.²⁷ No es sin consecuencias teóricas que la autora postule su idea de lo posmoderno a contrapelo de toda imagen *epocal*. De allí la metáfora de “condición parasitaria de la modernidad” que parece equivoca en más de un sentido. Veamos:

1. Me parece una sutileza con alguna implicación intelectual la distinción de los trabajos presentados por Heller en conjunto con Feher (trabajos donde se respira una proximidad más que temática con lo posmoderno) y el pensamiento neto de la autora recogido en una conocida y prolífica obra.

Para los investigadores que siguen de cerca —y con lupa— el desenvolvimiento del debate Modernidad/Posmodernidad resultará familiar la caracterización de tres estilos emblemáticos en defensa de la Modernidad: el *estilo Habermas* (con pretensiones fundacionales y con oblicuas implicaciones políticas); el *estilo Touraine* (versión más próxima al acontecimiento y alimentada principalmente por un extraordinario recorrido de insumo sociológico); el *estilo Heller* (a mitad de camino entre una tradición marxista más traumática que fecunda y ese incansable nomadismo cultural que termina marcando los modos de pensar).

2. Una amplia gama de autores expresamente ubicados en la tribu posmoderna han insistido en la necesidad de romper con la imagen evolutiva que se asocia casi inevitablemente al prefijo “post”. No es casual la insistencia de algunos autores en escribir “pos” (sin “t”). No se trata pues de concebir la posmodernidad como “lo que viene después” de la Modernidad. Pero subsiste allí un problema: ¿Qué hay del *cambio epocal* del cual se habla hoy con tanto énfasis? Lo posmoderno no es un estadio evolutivo inscrito ontológicamente en las “leyes del desarrollo social”. Pero es obvio que asistimos a una mutación civilizacional que no puede ser comprendida con las viejas fórmulas de “crisis del capitalismo” o “ciclos de la humanidad”.
3. Es completamente equívoca la imagen de una posmodernidad que cada quien “elige”.²⁸ En efecto, si lo posmoderno se reduce a una sensibilidad (entre otras), con ello se logra el artificio de dejar en su lugar a la Modernidad. Todo se limitaría a un juego de miradas que no afecta esencialmente el estatuto (histórico y epistémico) del proyecto Moderno.
4. Es fácil contrastar este punto de vista con el eje capital de nuestras proposiciones. Me parece que ese modo de aproximarse a lo posmoderno deja afuera lo que es esencial: hacerse cargo seriamente del derrumbe del paradigma de la Modernidad, comprender lo que emergió como

suelo cultural en los últimos cincuenta años, y sobre todo, dar cuenta del contenido sustantivo de un *pensamiento posmoderno* que se configura cada vez como referencia intelectual.

Como lo he señalado insistentemente, la lectura de lo posmoderno en clave Moderna resulta siempre un corto-circuito. Desde los residuos de la Modernidad se hacen toda clase de ejercicios cuyos resultados se adivinan. No creo que ello sea en absoluto deleznable, lo que digo es que los Modernos *no pueden* pensar posmodernamente.

LA SIGNIFICACIÓN POLÍTICA DE LO POSMODERNO (FREDRIC JAMESON)

Desde una tradición marxista relativamente crítica se observa una creciente preocupación por no quedar definitivamente fuera de un debate capital en la coyuntura teórica de hoy. Me refiero a autores aislados y no a una corriente o partido que tenga estas exquisiteces. Los trabajos de Jameson pueden ser enmarcados con propiedad en el contexto de una reflexión de inspiración marxista que intenta —honestamente— un diálogo con la agenda de estos días.²⁹

Me parece de utilidad para el esclarecimiento de la discusión actual detenerse puntualmente en una de las múltiples facetas del debate recogidas en la obra de Jameson. Me refiero a la línea central de sus motivaciones teóricas: interpretar *políticamente* las diversas tonalidades del amplio espectro de formulaciones y sensibilidades susceptibles del calificativo de *posmodernas*. Convendría pues una rápida mirada a los asuntos teóricos allí involucrados.

1. Hay que estar siempre en guardia con aquellos pretensiosos esquemas clasificatorios donde cabe todo el mundo en su predibujada casilla. En el campo literario tenemos varios ejemplos de este des-

propósito: un listado de novelas “posmodernas”, de cuentos “posmodernos” y de poesía “posmoderna”.

No estoy afirmando que una obra sea caracterizable. Lo que planteo es que estas empresas de ubicación de cada obra y autor en un gran tablero suelen ser puro artificio. Proviene por lo general de cierta calistenia académica con fines modestamente didácticos. Cuando desde allí se pretende “teorizar”, lo que resulta es un rústico triturador de perfiles y configuraciones para cuyo conocimiento haría falta una “caja de herramientas” mucho más compleja y refinada.

Algo de este síndrome encontramos en la estrategia de Jameson. La peculiaridad es sencillamente la clave de lectura que sirve como demarcación para clasificar: izquierda y derecha. Resulta siempre riesgoso (*riesgoso* para el mantenimiento de una cierta consistencia del discurso) leer cualquier fenómeno en términos políticos (sea que se le atribuya sentido político a una tesis teórica, sea que se valore la actuación política del autor).

No estoy sosteniendo que sea imposible o impropio caracterizar a este o aquel autor en términos políticos. Lo que estoy afirmando es que esta estrategia de lectura —a diestra y siniestra— tiene un límite más allá del cual es maniqueísmo puro y simple. ¿Cuál es ese límite?

2. En términos periodísticos resultaría fácil dibujar la silueta política de un autor, que por lo demás, hace explícita su ubicación “ideológica”. Pero de allí no se sigue fórmula alguna que autorice una correlación automática entre *ideas* y *conducta política*, entre propuestas epistemológicas y filiación partidaria. No hay una epistemología republicana y otra demócrata. No hay una biología molecular gaullista y otra socialista. No hay una física de partículas judía y otra musulmana. Este mínimo sentido común ayudaría para resituar las pretensiones de estos tableros clasificatorios.

3. Me interesa subrayar con cierto énfasis la ambigüedad constitutiva de lo posmoderno. Por tanto, las diversas posibilidades de recuperación política de ideas y sensibilidades. La experiencia actual muestra una gran cantidad de formas de instrumentación con signos estético-políticos distintos, y a veces, contradictorios.

En términos gruesos se puede afirmar que la posmodernización de la cultura y el entramado social producen un efecto desmovilizador que se traduce con frecuencia en pasividad, conformismo, apoliticismo, narcisismos, “ambiente” neoconservadora y políticamente reaccionaria. Pero el mismo proceso cultural e intersubjetivo produce también un efecto liberador: ruptura de límites, propulsión a lo nuevo, apertura, expansión de la sensibilidad, es decir, un clima emancipatorio que puede traducirse en una radicalización política de la cultura democrática.

Una postura teórica cualquiera puede ser leída según como se inserte tendencialmente en ese doble movimiento movilizador/desmovilizador. Pero ello no puede ser criterio suficiente para la sentencia universal del valor intrínseco de una obra intelectual. No hay pensamiento neutro ni postulación teórica completamente *naïf*. Eso ya lo sabemos. Pero no creamos que con ello podemos rotular tan fácilmente de “izquierda” o de “derecha” a cualquier pensamiento.

Me parece que hay siempre un trasfondo de concepción debajo de cualquier política cultural (cuestión que justificadamente preocupa a Jameson). Pero sospecho que en este tiempo de extremo pragmatismo y de instrumentalización de todo el universo simbólico de la sociedad, no hay forma de establecer líneas de coherencia entre una postulación teórica y una decisión política, entre un cierto perfil antimoderno, pro-moderno, pro-posmoderno o anti-posmoderno³⁰ y un “correlato” político. En fin, creo que la lectura política de las formulaciones teóricas posmodernas tiene que ajustar sus propias cuentas con otra concepción de lo político, tal vez con una *teoría política posmoderna*.

DE NUEVO EL “IRRACIONALISMO POSMODERNO” (CÉSAR CANSINO)

El tono de la perspectiva teórica que anima al amigo César Cansino es muy útil para que la polémica transcurra con posibilidades de esclarecimiento y profundización.³¹ Quisiera detenerme sólo en un aspecto relativo a la posición teórica del autor claramente explicitada en la presentación que hace al *dossier* de la revista *Metapolítica* consagrada al debate sobre la posmodernidad.³² Creo que podría resumir mis observaciones en los siguientes puntos.

1. Siento que hay una percepción doblemente equívoca en la imagen sustentada por Cansino sobre la posmodernidad: equívoca porque pasa por alto el espesor *cultural* (en sentido fuerte) de lo posmoderno como condición de la vida cotidiana; equívoca porque está leyendo muy restringidamente el tenor del *pensamiento posmoderno* en sus distintas sensibilidades.

Me parece que la posmodernización creciente de la sociedad en todos los planos, así como los efectos contundentes del desplome del ideario Moderno en distintas esferas de la civilización occidental, no pueden ser pensados como epifenómenos cuya naturaleza remite a cosas tan efímeras como la moda o los estilos de vida. Ya he comentando en otras ocasiones el trasfondo de esta percepción. Por el momento bastaría con reafirmar la tesis central que sustenta mi posición: la Modernidad como proyecto civilizatorio se ha derrumbado. Han entrado en crisis *todos* sus prototipos racionales. En medio del inmenso vacío que ello genera está emergiendo una cultura posmoderna que se expresa intersticialmente como re-equipamiento intersubjetivo, como dispositivo de sensibilidad, como performatividad de las nuevas claves de lectura, como discursividades que circulan en los embriones de nuevos actores sociales.

2. Del mismo modo, Cansino despacha de modo rápido el papel contemporáneo de la producción teórica asociada al posmodernismo. Tendría que decir que mi percepción es completamente distinta: observo que esa producción intelectual se ha densificado en esta década de los noventa hasta constituir un espesor epistemológico realmente impresionante. Más que eso: afirmo con toda tranquilidad que en América Latina hay un perfil teórico posmoderno que ha puesto la agenda del debate en los últimos años. Creo que la producción teórica más fecunda que circula en la región proviene del debate Modernidad/Posmodernidad.³³
3. El recurso del “irracionalismo posmoderno” vuelve a ser un expediente gastado que ha sido suficientemente refutado por muchos autores. Entiendo que Cansino no está reeditando la cháchara habermasiana contra Foucault (truculenta manipulación de las formulaciones foucaultianas para hacer pasar el fantasma del “irracionalismo”). En este punto quisiera enfatizar mi posición: se trata de producir una crítica radical de la concepción Moderna de la Razón, sobre manera, en las solapadas conexiones de los modelos cognitivos con el poder. Allí la obra de Foucault sigue siendo el horizonte epistemológico no igualado por ninguna otra teorización. El demonio del “irracionalismo” no puede desentenderse de este emplazamiento categórico.
4. Podemos compartir —sin hacer violencia a los supuestos con los que cada quien trabaja— la motivación de reencontrar los impulsos emancipatorios que la Ilustración nos prometió y no pudo cumplir. En alguna medida nuestra insistencia en un pensamiento posmoderno *crítico* (que quiere diferenciarse expresamente de todo sesgo neoconservador), se postula en el marco de una abierta contestación a toda forma de dominación (incluidas las tramas de sentido que habitan los discursos de la ciencia y la técnica). Lo que estoy perfilando es una modalidad de “posmodernismo libertario” que puede

entroncar fecundamente con tradiciones postluministas de tipo “democracia radical”. ¿Por qué no?

5. Justamente en el terreno *político* (donde Cansino trabaja de preferencia) hay una enorme gama de incidencias de lo postmoderno que ha modificado por completo la agenda del debate. Son muchos los asuntos que están allí planteados de modo controversial. Una tesis me gustaría remarcar: en la discusión epistemológica de frontera está planteado un cuestionamiento radical a la “ciencia política” tradicional, tanto en su estatuto disciplinario, como en los contenidos sustantivos de sus métodos y categorías. En este punto no creo que deban hacerse concesiones. De allí se derivan decisivas implicaciones hacia el debate específico sobre *cultura democrática*, espacio público, ciudadanía, etcétera. Como se ve, hay una íntima conexión entre la investigación epistemológica, sociocultural y sociopolítica. Precisamente en esos planos es donde incide con más fuerza el enfoque postmoderno. Ojalá podamos “limpiar” apropiadamente los malentendidos para así arribar de lleno a los asuntos que verdaderamente nos inquietan.

COMO SI HUBIESE TERMINADO

La estrategia de estas notas ha sido relevar una agenda pendiente de tópicos y problemas interpelando el trabajo intelectual de algunos investigadores. No se trata para nada de una antología ni de una reseña de autores. Creo firmemente en el papel propulsor del debate, en la insustituible eficacia de la crítica, en el compromiso ético involucrado en una discusión con destino. Por ello el material que antecede no debe tomarse como un mero ejercicio formal, ni mucho menos como erudita majadería destinada a impresionar a un público desinformado y apático. Lo que en verdad nos interesa es movilizar las ideas en juego, expandir las fronteras en las que cada autor se sitúa, interrogar ciertas adquisiciones conceptuales

antes de que empiecen a cristalizar como nichos o como dogmas. Esta función profética del debate ha de constituir un requisito permanente de todo cuanto se produce.

He querido mostrar una vez más que el ejercicio crítico (áspero o apacible, poco importa) es un camino insoslayable en la perspectiva de producir una nueva comprensión de este tiempo, de este hombre. El texto no ha querido otra cosa que contribuir a despejar unos pocos asuntos de nuestra común agenda de candentes problemas. No hay candor en mis palabras, apenas la secreta confianza en el poder movilizador de las ideas que, a pesar de todo, se comparten.

NOTAS

¹⁵ Una amplia producción da cuenta de la tonalidad y profusión temática de Anthony Giddens. Además de sus ya clásicos tratados de sociología, recomiendo una lectura atenta de su libro: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

¹⁶ *Idem.*, pp. 140-141.

¹⁷ No es posible en este texto extenderse en una precisión de temas y autores. Pero puedo asegurar con propiedad (propiedad intelectual proveniente de muchos años de investigación sobre este asunto) que sobre los planteamientos posmodernos en diez grandes tópicos de la agenda contemporánea a nivel mundial, lo dicho por Giddens es una caricatura inaceptable.

¹⁸ Recomiendo los siguientes trabajos de J. M. Barbero: *De los medios a las mediaciones*, México, Editorial B. Gali, 1987; “Comunicación plural: Paradojas y desafíos”, *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 140, noviembre-diciembre de 1995; “Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación”, *Sociedad*, Buenos Aires, núm. 5, octubre de 1994; “Pensar la educación desde la comunicación”, *Nómadas*, Bogotá, núm. 1, 1996; “Modernidad y postmodernidad en la periferia”, *Politeia*, Bogotá, núm. 2, 1992; “Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia”, *Praxis Filosófica*, Cali, núm. 2, 1992.

¹⁹ En el texto “El vaciamiento *massmediático* del discurso político” (R. Lanz, *Relea*, Caracas, núm. 0, julio de 1995), se puede notar esta dificultad de valoración del *vacío*: en parte es una constatación

crítica del derrumbe, en parte también la postulación positiva de cierto imaginario deseable. (El ensayo de J. M. Barbero, “Hegemonía comunicacional y descentramiento cultural”, incluido en este libro es una recuperación positiva del fenómeno posmoderno).

²⁰ A los fines de estas observaciones sugiero la lectura del libro: *Educación moral, posmodernidad y democracia*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 89-110.

²¹ *Idem*, p. 190.

²² *Idem*, p. 89.

²³ Estoy usando un comentario de Julio Ortega (entrevista en la revista *Relea*, Caracas, núm. 0, julio de 1995) como si se tratara de una tesis teórica. Ello no es necesariamente así. Ha habido distintas ocasiones donde hemos discutidos directamente este matiz. Pero me interesa marcar con cierto énfasis la distinción entre posmodernidad y “estudios culturales”, para lo cual cuento con la benevolencia de la amistad con Ortega.

²⁴ Véase el ensayo de F. Jameson: “Sobre los estudios culturales”, en AA. VV., *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 167-232.

²⁵ Podemos encontrar los grandes temas de la crisis de la política en textos como: *El poder en vilo*, Madrid, Tecnos, 1994; en su incansable trabajo de interpelación recogido en *Argumentos para una época*, Barcelona, Antrophos, 1993; en su activa presencia en el debate público recogido en *El vértigo de la democracia*, Madrid, Ediciones de la Ilustración, 1996; o en el texto que sirve de excusa a mi comentario crítico, *Modernidad, historia y política*, Navarra, Verbo Divino, 1992, pp. 81-102.

²⁶ Recomiendo la lectura de: A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984; A. Heller y F. Feher, *Políticas de la posmodernidad*, Barcelona, Península, 1989; A. Heller, *Historia y futuro*, Barcelona, Península, 1991; A. Heller y F. Feher, *Biopolítica*, Barcelona, Península, 1995.

²⁷ El Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) tuvo la oportunidad de invitar a Heller para la realización de un seminario sobre “Una teoría de la Modernidad” (1995). Con ese mismo

título está siendo editado un libro por nuestro Centro. Me ha tocado hacer un prólogo a su texto donde retomo sumariamente las líneas gruesas de este debate.

²⁸ “Los que han elegido vivir en la posmodernidad viven, no obstante, entre modernos y premodernos”. A. Heller y F. Feher, *Políticas de la...*, cit., p. 149.

²⁹ Recomiendo consultar el libro de F. Jameson: *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

³⁰ *Ibid.*, p. 92.

³¹ Son muchos los tópicos que merecerían una discusión sistemática y extensa. En el campo del debate teórico-político son múltiples los asuntos que alimentan una agenda rica en matices controvertibles. Recomiendo revisar los siguientes trabajos de C. Cansino: “La metapolítica como problema”, en AA. VV., *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, México, UNAM, 1996; “Partidos políticos y gobernabilidad”, *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 139, septiembre-octubre de 1995; “Teoría política: historia y filosofía”, *Metapolítica*, México, núm. 1, enero-marzo de 1997; “De la politización de los medios a la despolitización de la sociedad”, *La Brecha*, Madrid, núm. 4, enero-febrero de 1997; C. Cansino y V. Alarcón, *América Latina: ¿Renacimiento o decadencia?*, San José, FLACSO, 1993; C. Cansino (comp), *Las teorías del cambio político*, México, Universidad Iberoamericana, 1993; C. Cansino (comp), *Gobiernos y partidos en América Latina. Un estudio comparado*, México, CEPICOM, 1997; C. Cansino y V. Alarcón, *La filosofía política de fin de siglo*, México, Triana/UIA, 1994.

³² C. Cansino, Presentación al Dossier “¿Qué pasó con la posmodernidad?”, *Metapolítica*, cit., pp. 39-40.

³³ En los límites de este ensayo no puedo extenderme en ejemplos demostrativos de esta tesis. Remitiría al lector a un texto donde he caracterizado autor por autor este mapa teórico: R. Lanz, “Posmodernidades: la ventaja de llamarse América Latina”, en J. Ortega (comp.), *Manual para el nuevo milenio*, San Juan, Puerto Rico, La Forre, 1997.

¿QUÉ ES LO POLÍTICO HOY: CONSENSO O CONFLICTO?

Rafael Farfán H.

En el año de 1928 el filósofo y jurista alemán Carl Schmitt publica un libro en el que se concentra la esencia de su pensamiento sobre lo político y que en su título lleva todo un desafío para la filosofía política: *El concepto de lo político*. En él, Schmitt se propone definir lo político más allá de toda instancia ajena con la que se le pueda confundir (por ejemplo, el Estado, tal y como lo ha hecho el liberalismo),¹ con la intención de establecer un criterio metapolítico de corte existencial, y no un principio normativo, que permita definir con claridad la esencia de lo político. De acuerdo con este criterio, la esencia de lo político se expresa “en la distinción de *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Feind*)” (Schmitt). Esto es y dicho en breve, que la esencia de lo político es igual al conflicto y que éste puede estallar en cualquier ámbito de la sociedad en el cual pueda darse el “extremo grado de intensidad de una unión o una separación, de una asociación o una disociación” (Schmitt). Con lo cual, el polémico jurista alemán se opone a la reducción de lo político a un ámbito diferenciado de la sociedad, tal y como lo hace la ciencia política en la actualidad.

Como respondiendo al desafío que Schmitt plantea con su concepto de lo político, en 1958 la filósofa judío-alemana Hannah Arendt publica en inglés *La condición humana*. A través de una extrema idealización de lo que fue la vida pública en la antigua Grecia, Arendt propone en esta obra un concepto de lo político basado en el principio del reconocimiento y el consenso, según el cual la política sólo aparece ahí donde se da una coordinación consensual de las acciones que permite fijar fines colectivos. De ahí la distinción que hace

entre *labor*, *trabajo* y *acción*, asignando a esta última la esfera de la representación política, pues sólo a través de ella es como “los hombres se encaran como iguales y participan en la formación y comprobación de las opiniones a través del debate público” (Arendt). En suma, la que un día fue alumna de Heidegger establece una identidad entre política y esfera de lo público, dándole a este ámbito un doble sentido normativo: como aparición o lugar de manifestación en el cual las cosas se vuelven transparentes, y como lugar común de un trascender intramundano por medio de la acción y el discurso. Con esto, la filósofa judío-alemana también rechaza la pretensión de la ciencia política de delimitar dentro de la sociedad una esfera política, y por una vía opuesta establece un concepto de lo político que actúa como norma crítica de lo que tal ciencia asume como político.

De la confrontación de los nombres de Schmitt y Arendt surge una oposición clara en el concepto de lo político que lleva a una disyunción que se puede plantear bajo la forma de una pregunta: ¿qué es lo político hoy, consenso o conflicto? En esta interrogante está supuesto un doble pensamiento sobre lo político que al navegar en los intersticios de la filosofía política y jurídica se aleja de las reflexiones a las que nos tiene acostumbrado el análisis politológico contemporáneo. Sin embargo, el otro lado de esta doble meditación filosófica es que plantea uno de esos típicos problemas filosóficos que, tal parece, sólo puede resolverse eligiendo uno de los términos de la disyunción. Es decir, por vía de una elección fundada en una negación que lleva a respuestas como la siguiente: “la política

como conflicto y contraposición o la política como orden y composición” (Bovero).

Una respuesta distinta a esta cuestión sería la de privilegiar no uno de los términos de la disyunción sino, más bien, buscar su conjunción sin que esto suponga una mera superposición de conceptos. Precisamente esto es lo que se propone el joven filósofo mexicano Enrique Serrano en su libro *Consenso y Conflicto, Schmitt y Arendt. La definición de lo político*.² Se trata de una obra que “a través de una crítica interna” de las teorías de ambos autores pretende “recuperar el aspecto de lo político que cada una de ellas relega” (p. 11). Sin que esto suponga, no obstante, “reconciliar la convicción estatista de Schmitt y la republicana de Arendt”. Por el contrario, su pretensión es —y de aquí nace el aspecto original y polémico del libro— elaborar un concepto de lo político en el que se reúnan consenso y conflicto, como dos caras simultáneas en las que se refleja tanto la experiencia como la intensión crítica de una teoría política que (y esto yo lo supongo) se opone a la concepción empírica de la ciencia política. Pero antes de comentar esta parte polémica, es importante explicar cómo el autor se plantea alcanzar esta pretensión de elaborar un nuevo concepto de lo político.

En efecto, para lograr tal pretensión Serrano divide su texto en dos partes dedicadas a explorar los alcances y límites de las dos caras del concepto de lo político que él quiere reunir: por un lado “Schmitt o la política como lucha” y por el otro “Arendt o la política como acción pública”. Y quizás sólo por el par de autores alemanes que eligió, y por la paciente reconstrucción de sus respectivas filosofías políticas, es que este singular libro hace una valiosa contribución a la historia de las ideas políticas contemporánea, especialmente si se le sitúa en el contexto académico de la filosofía y de la ciencia social en México. Quiero decir con esto, que el libro de Serrano puede servir para introducir en nuestro medio académico a dos autores alemanes de difícil lectura y comprensión. Sin embargo, no voy a detenerme en esta cuestión, a pesar de que reconozco

que contiene una variedad de puntos a discutir que nacen de las interpretaciones que hace Serrano de los dos autores alemanes mencionados.

Creo que una sección especialmente sugerente para meditar y debatir sobre la dualidad de lo político es la de las conclusiones, pues en ella Serrano habla por voz propia sin tener que utilizar la voz y/o la identidad filosófica de Schmitt y/o de Arendt. Lamentablemente, por su brevedad, este apartado está en desproporción con las otras dos partes del libro, más extensas y abundantes, lo cual puede verse como uno de sus defectos. Es decir, aquello que el lector podría recriminarle al autor es por qué deja tanto espacio para escuchar las voces de otros y no hace lo mismo con su propia voz, no obstante que de ella depende cumplir el cometido principal que se ha planteado: elaborar un nuevo concepto de lo político.

Precisamente, después del minucioso análisis de las filosofías políticas de Schmitt y Arendt, el autor propone en las conclusiones lo que podría llamarse su concepto de lo político, concepto que se funda en la negación de la disyunción conflicto/consenso, por el cual lo político no es un binomio antagónico sino una conjunción, una superación que presupone lo opuesto. Es decir “que el conflicto social tiene sus raíces en dos determinaciones insuperables del mundo humano, a saber: *la pluralidad y la contingencia*” (p. 156). Mientras que el consenso “presupone la transformación del conflicto, pero no su desaparición” (p. 163). O dicho de otro modo, Serrano quiere reunir dos dimensiones de la política que sistemáticamente han sido negadas por la filosofía política tradicional: el conflicto y la pluralidad. De ahí que ésta reduzca a lo irracional todo lo que venga de ambos. Frente a esta posición, el autor defiende una postura que encuentra sentido en el sinsentido postulado por la filosofía tradicional, y por lo tanto reconoce que conflicto y pluralidad “no son resultado de la ignorancia de los hombres, sino una consecuencia de la pluralidad y la contingencia que definen el

mundo humano” (p. 157). Veo en esta tesis el esbozo de una crítica metafilosófica a la filosofía, que abre más preguntas de las que responde, por ejemplo: ¿por qué la filosofía, desde Platón, ha sido incapaz de reconciliarse y pensar el conflicto y la pluralidad? ¿por qué la filosofía tradicional se ha fundado, por negación, sobre todo en la unidad y la homogeneidad? O para decirlo en otros términos: ¿por qué una de las particularidades de la filosofía es instaurarse en un discurso de la paz, reduciendo la guerra a un sentido negativo? (*Freund*). Estas preguntas están supuestas en la defensa que hace Serrano del conflicto y la pluralidad, pero no veo una posible respuesta a ellas en la manera en que él concilia orden y conflicto. Me refiero con esto a lo siguiente.

De la fusión de los conceptos de Schmitt y Arendt, a la vez que de su mutua corrección, Serrano concluye que *“la relación ‘amigo-enemigo’ puede servir como criterio distintivo de lo político en tanto se encuentra enmarcado en algún tipo de consensus iuris”* (p. 163, el subrayado es del autor). Lo cual es coherente con lo que unas páginas antes afirma: “lo político, antes de ser un subsistema diferenciado de la sociedad, es un grado de intensidad del conflicto” (p. 158). De esta forma rescata y hace suya la misma idea que ya se encuentra en Schmitt y Arendt, y que de otro modo también han recuperado filósofos actuales como Claude Lefort y Richard Bernstein. Es decir, Serrano se plantea el proyecto de repensar lo político más allá de lo que esta categoría ha pasado a ser bajo el dominio de la sociología y la ciencia política, ciencias para las que tal categoría designa, como dice Lefort, un hecho ya constituido, “distinto de otros hechos sociales particulares: económico, jurídico, estético, científico o puramente social”. Frente a este punto de vista se delimita el concepto de lo político que Serrano nos propone, según el cual no existen, como dice Bernstein, cuestiones o ámbitos que vienen etiquetados *a priori* como “sociales”, “políticos” o siquiera privados. Por el contrario, cualquier ámbito de lo social puede llegar a convertirse en una cuestión política porque encierra

la posibilidad de un conflicto, a través del cual se enfrentan intereses divergentes sobre las mismas cosas que llevan a la delimitación entre “amigos” y “enemigos”. Luego entonces, la separación de lo público de lo privado también es un asunto que está sujeto a continuas “renegociaciones” que suponen conflictos entre un concepto de lo público que viene del poder público y un sentido de lo público que surge de los problemas que enfrentan los “privados” pero que pueden devenir en públicos y, por tanto, en comunes y visibles.

Así pues, con su concepto de lo político, Serrano nos hace una propuesta sugerente porque, como diría Bernstein, pretende pensar la política más allá de lo que convencionalmente se entiende por “política”, y que la sociología y la ciencia política toman como dominio privilegiado de análisis; es decir, las burocracias de los partidos, las elecciones, el “poder” de las camarillas gobernantes y de los grupos de interés, etcétera. O dicho en breve: la política como el dominio concentrado del Estado. Frente a esta lectura, el autor nos propone “el desarrollo de una teoría crítica de lo político con bases empíricas” (p. 166) que pueda describir y comparar, pero también evaluar críticamente los diferentes sistemas políticos de, supongo, las sociedades actuales. Y aquí Serrano hace una precisión interesante, pues sostiene que el contenido normativo de esta teoría, ligado a las pretensiones de validez inherentes a todo *consensus iuris*, no es, como afirma Habermas, el resultado de un “acuerdo racional” ni de una decisión arbitraria de una autoridad, sino el producto contingente de la práctica social y de los conflictos que la caracterizan (p. 166). O dicho de otro modo, para él no existe ninguna fuerza racional, inherente a nosotros, que de manera necesaria nos llevaría a la formación de un consenso que nos permitiría distinguir entre legitimidad y legalidad. Y no porque no sea posible la formación de tales consensos, sino porque dependen de dos factores no evaluados por Habermas en sus justas dimensiones: conflicto y contingencia.

Ahora bien, el concepto de lo político que nos propone Serrano contiene una dimensión que sólo adquiere su verdadero sentido cuando se le ubica en un contexto político como el nuestro, encerrado en la discusión sobre la llamada “transición a la democracia”. Soy de los que piensan que esta discusión trae vientos frescos que pueden obligarnos a pensar la política más allá del Estado. Lo cual podría ayudarnos a comprender el por qué de una violencia que desafía a la “violencia legítima” monopolizada por el Estado. Pues sin duda es posible establecer una relación entre “violencia no estatal”, conflictos sociales y formas de reconocimiento que demandan la formación de un *consensus iuris*, esto es, de un derecho a tener derechos. Bajo esta perspectiva, el concepto de lo político que Serrano nos propone tendría una gran fecundidad analítica si se está dispuesto a repensar críticamente los clichés y los esquemas con los que cada vez más se acostumbra analizar la situación política en México. Sin embargo, existe una ambigüedad en el mismo concepto de lo político de Serrano que podría llevar a una lectura distinta y a confirmar, más que a cuestionar, el predecible análisis de la transición. Esta ambigüedad surge cuando se trata de aclarar la relación entre orden y conflicto.

En efecto, este punto puede resumirse en lo que me gustaría llamar la “normalización” del conflicto para la fundación del orden. O en los términos de Serrano, se trata de la “transformación cualitativa” del conflicto a través de un *consensus iuris* que permite pasar del enemigo privado al enemigo público (*iustus hostis*). En este paso es que tiene lugar la formación de un tipo de reconocimiento que “permite encauzar y limitar el antagonismo” (p. 164), es decir, se trata del “reconocimiento recíproco de los miembros de la unidad como ‘personas’ que tienen derecho a tener derechos” (pp. 166-167). Sólo así la guerra se convierte en política. Pero aquí me parece que está actuando una suposición que no es coherente con el principio de la contingencia y el conflicto que representa el eje sobre el que funda

Serrano su posición. Pues todo indica que asume que inevitablemente el conflicto tiene que derivar en un nivel de interacción entre las partes que se oponen, por el cual aprenden a reconocerse mutuamente y a respetarse como “enemigos dignos”. De tal suerte que así se alcanza una neutralización del conflicto que impide su estallamiento destructivo; o sea, se trata de una “civilización” de la confrontación. En estos términos, el conflicto se convierte en un elemento funcional del orden y actúa para su mantenimiento. Bajo esta perspectiva, se puede asumir la necesidad de una esfera diferenciada de la sociedad encargada de neutralizar y encauzar el conflicto social. Es decir, al final se regresa al punto de vista de la ciencia y la sociología política. O dicho de otro modo, Serrano llega a una respuesta muy similar a la que Parsons dio a lo que llamó “problema hobbesiano del orden social”, pues, como hace mucho lo explicó Giddens, a pesar de lo que parece, la sociología de Parsons sí le da un lugar al conflicto y de hecho es su punto de partida, “puesto que el teorema de la integración de propósitos y valores es la base principal de su propuesta de resolución del ‘problema del orden de Hobbes’, definido precisamente en función de la conciliación de intereses divergentes”.

Una cosa distinta sería asumir que el resultado de los conflictos no está predeterminado de antemano, debido a la contingencia que en ellos se juega, por lo tanto el reconocimiento alcanzado es un resultado *posible* pero no necesario. Efectivamente, alcanzar el estatus de persona con “derecho a tener derechos” es algo contingente no necesario, que sólo se decide a través del mismo conflicto y no antes. De ahí que los tres tipos de derecho que Serrano distingue al final de su libro, basados en tres tipos de reconocimiento (el reconocimiento como persona ligado al derecho a la libertad, el reconocimiento como miembro activo de la unidad política de la sociedad, relacionado con el derecho a la participación política, y el reconocimiento social, ligado a la justicia social), a pesar de que se pue-

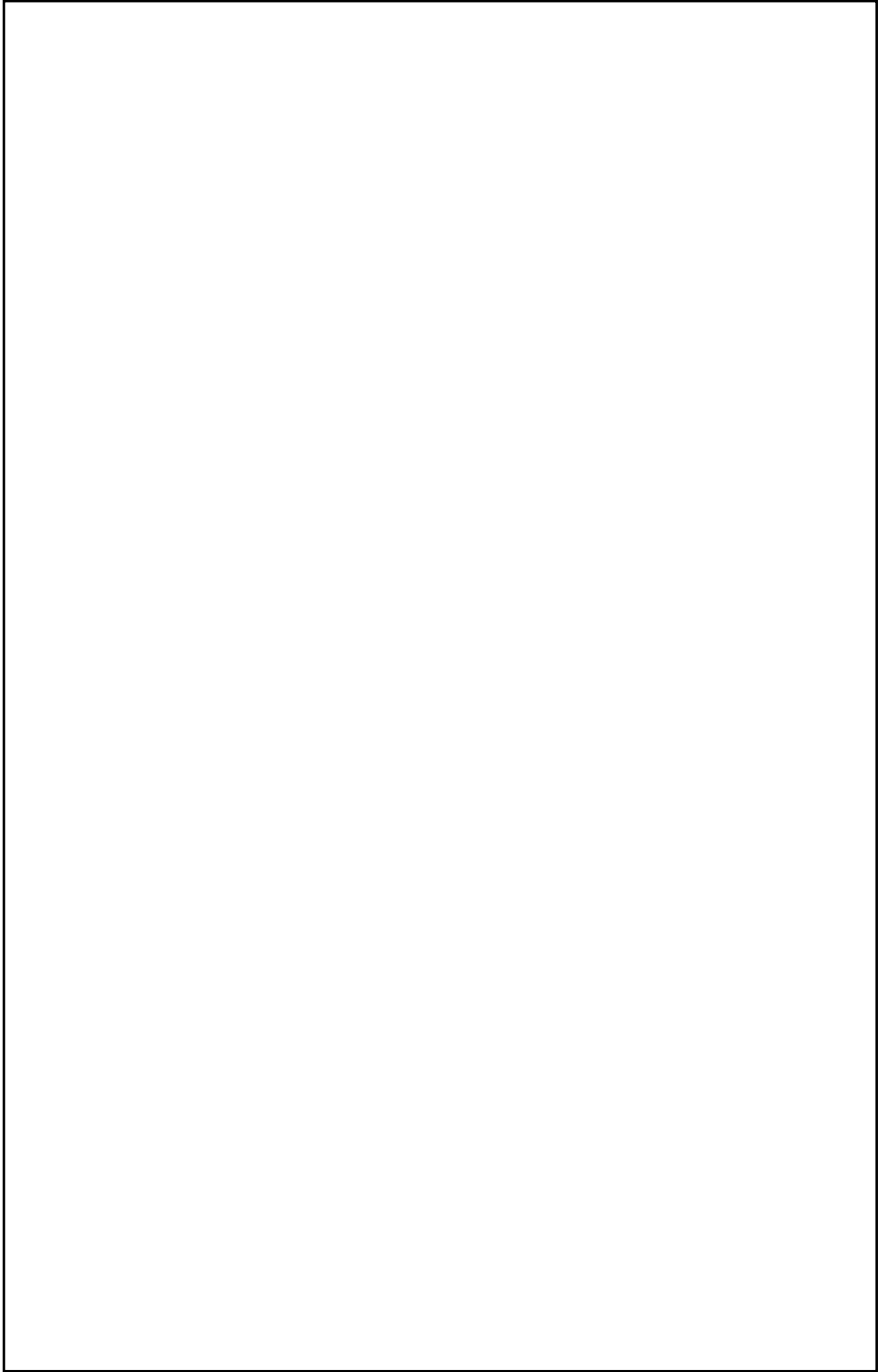
dan ordenar lógicamente, no suponen una evolución lógica. Son, más bien, conquistas contingentes forjadas al calor de luchas sociales que han implicado mucho dolor y sacrificio humano.

Sin embargo, a pesar de esta posible ambigüedad —que sólo Serrano puede aclarar—, puedo afirmar que comparto en buena medida su concepción de la política y de lo político.

NOTAS

¹ En efecto, y de acuerdo a Schmitt, a través de contraposiciones como “Estado-Sociedad”, “política-moral”, etcétera, el liberalismo pretende asimilar lo político al Estado y así fundar una diferenciación de ámbitos políticos, es decir, de esferas sociales neutrales, en las que está ausente el conflicto y la contradicción.

² E. Serrano, *Consenso y conflicto, Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Grupo Editorial Interlínea, 1996.



 REPORTE ESPECIAL

LAS ELECCIONES DE 1997 EN MÉXICO

Como un servicio especial a nuestros lectores, ofrecemos a continuación tres artículos en los que se analizan las elecciones federales de 1997 en México en el contexto de la transición democrática que vive nuestro país. Por la calidad de los articulistas y la seriedad con que encaran la reflexión del tema, creemos que estos trabajos permitirán al público interesado enriquecer su perspectiva del presente mexicano.

DESPUÉS DEL 6 DE JULIO

César Cansino

INTRODUCCIÓN

Por muchas razones, las elecciones federales y locales celebradas el 6 de julio de 1997 modifican sustancialmente nuestras percepciones sobre el presente político mexicano y nos obligan a introducir nuevos elementos de interpretación. Así, por ejemplo, resulta indudable que tales elecciones fueron las primeras realmente transparentes y regulares en la historia del país. Se trata de un auténtico parteaguas en el largo y penoso camino a la democracia en México. Pero, inmediatamente surgen las preguntas. ¿Acaso hemos transitado ya a la democracia?, ¿en qué punto nos encontramos ahora?, ¿existen señales claras y definitivas para hablar de una transición democrática exitosa?, ¿qué cambios se han introducido en el sistema de partidos?, ¿qué cabe esperar en el futuro inmediato?

El objetivo de este ensayo es generar algunas reflexiones iniciales al respecto con el ánimo de contribuir al necesario debate al que nuevamente nos conducen los acontecimientos recientes. Cabe señalar que la

lectura que propongo deriva esencialmente de reconsiderar la vasta literatura teórica y empírica que sobre transiciones democráticas ha generado la ciencia política de las últimas décadas. Es importante la aclaración, porque si hasta ahora el recurso a dichos marcos analíticos nos impedía hablar de una verdadera transición democrática en México, las elecciones del 6 de julio nos obligan al menos a realizar algunas correcciones o ajustes a dicha caracterización. Para emprender este análisis me concentraré en cuatro aspectos: *a)* elementos para una nueva caracterización, *b)* un régimen *sui generis*, una transición *sui generis*, *c)* ¿qué cambios en el sistema de partidos?, y *d)* los nuevos escenarios.

ELEMENTOS PARA UNA NUEVA CARACTERIZACIÓN

De acuerdo a la literatura especializada sobre cambio y continuidad de los regímenes políticos, un proceso de transición democrática llega a su fin cuando existen evidencias de cuando menos uno de los siguientes tres acontecimientos: *a)* tiene lugar un pacto explícito e incluyente entre los distintos actores políticos, tanto los que buscan pre-

servar el régimen de partida como los que propugnan por su transformación, el cual define y perfila una agenda del cambio en dirección democrática al tiempo que obliga y compromete a dichos actores en su cumplimiento, *b)* se celebran las primeras elecciones libres y correctas, es decir, equitativas, transparentes y no inducidas desde lo alto, y/o *c)* se aprueba una nueva Constitución o normatividad en las instancias legales para el caso y con la participación equitativa y equilibrada de todas las fuerzas políticas.

Por lo general, las transiciones democráticas exitosas han sido transiciones continuas, es decir, transiciones pactadas que aseguran a los actores del régimen de partida conservar algunos privilegios a cambio de introducir mayor incertidumbre en el proceso por la vía de elecciones competitivas. Pero los pactos deben ser lo suficientemente amplios e incluyentes y las fuerzas de los principales actores lo suficientemente equilibradas como para que los acuerdos comprometan a todos y eviten en alguna proporción las tentaciones autoritarias o regresivas.

Sólo bajo estas condiciones pueden tener lugar las primeras elecciones libres y correctas. Al menos éste ha sido el caso de prácticamente todas las transiciones democráticas continuas tanto en Europa del Sur en la década de los setenta como en América Latina en la década de los ochenta y en Europa del Este en los noventa. En otros casos, los menos, los analistas prefieren señalar el momento en que se discute y aprueba una nueva Constitución como el acontecimiento que marca el fin de la transición y el inicio del régimen democrático.

Como quiera que sea, las primeras elecciones libres y correctas después de un proceso más o menos largo de transición democrática, es decir, de una etapa de conflictos y acuerdos entre los actores políticos en el que se definen el nuevo arreglo institucional y las nuevas reglas del juego del régimen democrático, marcan el inicio de una nueva etapa igualmente incierta y no menos riesgosa para el ordenamiento democráti-

co en formación: la *instauración democrática*. Según los especialistas, esta etapa se caracteriza por dos procesos interrelacionados: *a)* la puesta en práctica de la nueva institucionalidad democrática, lo que significa sustancialmente generar las rutinas necesarias para su funcionamiento adecuado, y *b)* la destitución autoritaria, es decir, contrarrestar y neutralizar las prácticas e inercias predemocráticas o autoritarias que permeaban a las instituciones y estructuras de autoridad en el pasado, para adecuarlas a la nueva normatividad.

Obviamente, la etapa de instauración o instalación democrática exige la mayor atención por parte de los actores políticos comprometidos con el cambio. Una instauración democrática eficaz puede incrementar el potencial de persistencia del nuevo régimen democrático y conducir a la consolidación del mismo. Pero una instauración democrática donde franjas importantes de la clase política del régimen precedente no aceptan plenamente su subordinación a la nueva normatividad no sólo puede amenazar la continuidad del nuevo régimen sino conducir a regresiones autoritarias o vueltas al pasado. De hecho, la instauración democrática termina y la etapa de la consolidación empieza cuando el nuevo régimen ha podido conjurar por la vía pacífica las amenazas y embates autoritarios de quienes se resisten a aceptar el cambio. Así sucedió, por ejemplo, en España con la rebelión en 1977 de un grupo de generales franquistas, o en Argentina con la rebelión de una facción del ejército que se hacían llamar los "carapintadas". Como se recuerda, ambas tentativas no fructificaron más allá del re-vuelo inicial que generaron.

Cabe señalar que las primeras elecciones libres y correctas después de una etapa de transición democrática pueden arrojar un triunfo de la oposición o del partido identificado con el régimen autoritario. Obviamente, cuando el triunfo corresponde a la oposición la ruptura con el pasado autoritario es más evidente y radical. De hecho, algunos especialistas sostienen que el verdadero punto de inflexión de una

transición ocurre cuando han emergido en la arena electoral opciones preferibles distintas y alternativas a las del régimen autoritario. La alternancia pone a prueba la verdadera voluntad política de las autoridades del régimen en cuestión para con la transición y la instauración de un nuevo ordenamiento institucional. Sin embargo, lo que realmente importa es la calidad de las elecciones, es decir, que sean regulares y correctas, más que su resultado concreto. Pero es igualmente importante que dichas elecciones conciten suficiente interés en la población, pues sólo así puede hablarse de unas elecciones ampliamente respaldadas. Con el voto masivo se da también un voto de confianza al régimen en transición y el nuevo gobierno dispone de la legitimidad de origen que le permite gobernar.

Otro indicador para caracterizar la importancia de unas elecciones en el contexto de una transición democrática es lo que dichas elecciones permiten elegir. No es lo mismo ni tiene la misma relevancia la elección de representantes locales o al Congreso Federal que la elección del Presidente de la República o del Primer Ministro. Obviamente, sólo en este último caso puede hablarse de lo que los especialistas llaman "elecciones definitivas", es decir, elecciones que pueden marcar una ruptura definitiva con el pasado o que ponen a prueba la voluntad de cambio de las autoridades. Existen muchos ejemplos históricos en los que regímenes autoritarios en crisis se ven obligados a introducir mejores condiciones de competencia y participación con el objetivo de recuperar legitimidad y mayor capacidad de maniobra. Con ese objetivo, abren a elecciones libres y correctas el Congreso federal o ámbitos regionales, pero no ponen en juego la presidencia o al hacerlo dejan márgenes de maniobra, manipulación y control, extra competitivos o extra legales.

Un último elemento a considerar es la propia naturaleza de la transición que conduce a la realización de las primeras elecciones libres y correctas. No es lo mismo una transición con signos claros de negociación

interpartidistas en el que existe una agenda del cambio perfectamente definida y acordada, que una transición por vía de una apertura controlada, gradual y limitada por las autoridades del régimen, es decir, una transición por vía de una liberalización. La principal diferencia estriba en el grado de incertidumbre que ambos procesos introducen. En el segundo caso, las tentaciones autoritarias son más visibles y el éxito de la transición es menos seguro. De hecho, en estos casos no hay pactos acordados en igualdad de circunstancias y plenamente aceptados por todos los actores políticamente relevantes y mucho menos refrendados socialmente. Este hecho introduce una dosis de ambigüedad en los procesos electorales que no existe ahí donde las elecciones están perfectamente acordadas en sus contenidos y normatividad por todos los partidos.

Considero que con estos elementos podemos caracterizar a continuación la nueva realidad política en México después de las elecciones del 6 de julio.

UN RÉGIMEN *SUI GENERIS*, UNA TRANSICIÓN *SUI GENERIS*

Si nos quedamos con la teoría, debemos convenir que México culminó este 6 de julio su largo y difícil tránsito a la democracia. En efecto, según la literatura especializada, una transición a la democracia concluye cuando tienen lugar las primeras elecciones libres y correctas, es decir, equitativas, transparentes y no inducidas desde lo alto. Además, el reconocimiento a los triunfos de la oposición en plazas estratégicas y el nuevo equilibrio entre las fuerzas políticas más importantes del país, ofrecen la imagen de un sistema de partidos competitivo con gobiernos locales y estatales divididos o multipartidos.

Por primera vez en la historia reciente de México, tuvimos elecciones correctas. Hay quien ha afirmado que los comicios del 6 de julio sólo pueden equipararse a los que llevaron a principios de siglo a Francisco I. Madero al poder. Después de este ensayo democrático tuvieron que pasar largas dé-

cadadas para que nuevamente tuvieran lugar comicios transparentes. El hecho es que ahora predominó la voluntad y el respeto por sobre la imposición y la arbitrariedad. Los mecanismos e instituciones diseñados para organizar y efectuar los comicios funcionaron con eficacia y autonomía. El Instituto Federal Electoral se anotó un triunfo como principal responsable para que ello fuera posible. Por su parte, pese a las dudas que aún genera y los candados que aún contiene, la ley electoral, definida en sus contenidos hace menos de un año, mostró ser en los hechos la más avanzada y equitativa de cuantas existieron en el pasado.

Ciertamente, las elecciones del 6 de julio mostraron algunas irregularidades en zonas muy localizadas del país, como en Campeche. Se trata de las viejas inercias del sistema que se niegan a desaparecer. Sin embargo, estos hechos aislados no dañan mayormente la percepción que en su conjunto han tenido las elecciones. Sólo el futuro nos dirá si estos comicios representaron el inicio de una nueva normatividad democrática en el país o tan sólo una experiencia aislada que sucumbió frente a las tentaciones autoritarias y ambiciones de poder de quienes han hecho de la política oficial su forma de vida y de enriquecimiento.

Pero, ¿la celebración de las primeras elecciones libres y correctas en el país es una razón suficiente y necesaria como para afirmar que hemos transitado exitosamente a la democracia? Por varias razones, mi respuesta inicial es que no. Si efectivamente los comicios del 6 de julio marcan el inicio de elecciones correctas en el futuro, habremos presenciado una transición a la democracia *sui generis* y que como tal deja abiertos múltiples aspectos a la ambigüedad. No está dicho que esos aspectos no puedan corregirse o adaptarse sobre la marcha y por la propia influencia de un mayor equilibrio entre las fuerzas políticas, pero por lo pronto sugieren un proceso inconcluso en el que se combinan algunas prácticas propiamente democráticas con otras todavía de carácter ambiguo y ambivalente.

En primer lugar, no hay que olvidar que los comicios del 6 de julio son en estricto sentido producto de un proceso de apertura gradual, prolongado y limitado del régimen político mexicano más que de un proceso efectivo de democratización. Este hecho marca una diferencia significativa entre nuestro país y todos los que han tenido transiciones exitosas a la democracia en otras latitudes, ya sea en Europa del Sur, América Latina o Europa del Este. En efecto, en todas las otras experiencias, la democracia se afirmó como resultado de acuerdos o pactos amplios y explícitos entre las principales fuerzas políticas. Este hecho disminuía los riesgos de involuciones políticas y comprometía mayormente a los actores a respetar la nueva normatividad democrática.

En el caso de México, por el contrario, la principal responsabilidad en la definición de los tiempos y modalidades de apertura del régimen político mexicano ha correspondido a las propias autoridades o representantes del régimen. En un proceso de liberalización política con estas características se ha solicitado permanentemente el concurso de los partidos de oposición, pero a la larga ha sido la élite gobernante la que ha hecho valer sus decisiones y preferencias. Recuérdese por ejemplo que la última Reforma Política, la del año pasado, terminó siendo aprobada exclusivamente por el partido en el poder pasando por alto varios acuerdos interpartidistas previos. Pero no debe confundirse capacidad de maniobra con voluntad política. La apertura que desde hace años experimenta el régimen político mexicano no ha sido producto de la voluntad de cambio de la élite gobernante ni benévola concesión a los partidos de oposición. Por el contrario, ha sido consecuencia de una lucha de varios años mantenida por las fuerzas democráticas y de un deterioro real y desgaste natural de un ordenamiento político que se niega a morir.

Así, por paradójico que parezca, estamos en presencia de una transición democrática mediante liberalización política. En su momento, con la apertura gradual, el régimen ganó tiempo y alguna legitimidad que le

permitió continuidad. Las elecciones no representaban un riesgo a su permanencia y se contaban con los mecanismos suficientes, legales y extralegales, para evitar mayores sorpresas. Sin embargo, al acelerarse la crisis estructural del régimen político, las elecciones se convirtieron cada vez más en la arena institucional natural de contestación y eventual transformación del propio régimen que se intentaba preservar por la vía de una mayor apariencia democrática. De esta forma, se redujo por vía de los hechos la capacidad de manipulación de los comicios y se llegó al punto en el cual interferir en los resultados de los mismos ponía en riesgo la propia permanencia de la clase gobernante. Por la propia crisis del régimen, el costo político de manipular las elecciones para mantener posiciones superó el costo de respetarlas.

Pero en este proceso, por su condición *sui generis*, varios aspectos permanecen en el aire. Así, por ejemplo, la Reforma Política no reflejó el sentir de todos los partidos y la parcialidad con la que fue aprobada seguirá pesando en el futuro. Si hubo voluntad política para respetar los resultados electorales debe haber también voluntad para generar los acuerdos de base. Aparentemente, el 6 de julio, el orden de los factores no alteró el producto: elecciones correctas. Pero esto es sólo en apariencia. Tarde o temprano tendrá que definirse una nueva normatividad democrática y aquí el consenso será un imperativo.

Para complementar esta primera conclusión, paso a analizar ahora las principales causas que influyeron no tanto en los resultados de los comicios como en el comportamiento de las autoridades frente a los mismos. Más específicamente, me interesa reflexionar por qué ahora sí existió la voluntad política necesaria para que las elecciones fueran sustancialmente correctas, es decir, limpias y equitativas. Obviamente, esta pregunta sugiere una comparación entre la experiencia del 6 de julio pasado y otras experiencias electorales recientes. De hecho, sostengo que sólo comparativamente es posible reconocer las causas y desenlaces de estos desarrollos.

Prácticamente todos los procesos electorales federales de los últimos diez años, incluyendo los comicios del 6 de julio pasado, se han celebrado en el contexto de una profunda crisis institucional y de legitimidad del ordenamiento político mexicano. En la arena electoral esto se ha manifestado de manera clara con el ascenso lento pero firme de los dos principales partidos de oposición en el país. Más aún, algunos procesos electorales previos a los comicios de este año tuvieron lugar en circunstancias mucho más difíciles y delicadas, lo que hizo aventurar a muchos posibles desenlaces trágicos. Pienso por ejemplo en las elecciones presidenciales de 1994, con toda la intranquilidad que generó la aparición de la guerrilla en Chiapas o la secuela de crímenes políticos que tuvo lugar en plena campaña electoral. Sin embargo, en esos comicios y en otros las autoridades apostaron a su capacidad para controlar y manipular las elecciones a su conveniencia.

Si bien los desenlaces trágicos no ocurrieron con la intensidad con que algunos esperaban, sí podía pensarse que el costo político de incidir en las elecciones con las viejas artimañas sería muy alto para la clase gobernante. En suma, desde 1988, quizá con excepción de las elecciones intermedias del sexenio de Salinas, celebradas en el momento más alto de su popularidad como presidente, ha prevalecido la sensación de que contradecir la voluntad popular conduciría al régimen a un callejón sin salida. Ciertamente, la actitud del gobierno había sido más la de explotar retóricamente su voluntad de cambio que la de plasmarla en acuerdos interpartidistas y en acciones concretas. En los hechos, las elecciones siguieron siendo inequitativas, la ley electoral, imparcial y llena de opacidades, y los resultados eran más una fuente de conflicto que de tranquilidad.

Como vimos arriba, las elecciones del 6 de julio de 1997 marcaron un cambio respecto de todas estas experiencias. Por primera vez tuvimos elecciones correctas y los resultados se respetaron sin mayores contratiempos. ¿Por qué ahora sí fue posible este

resultado y no en el pasado reciente cuando habían mayores elementos de riesgo como para hacerlo viable?

Sin pretender ser exhaustivo, me parece que deben ponderarse factores como los siguientes. En primer lugar, el actual gobierno hereda una crisis política acumulada que lo obligó a ser más consecuente en los hechos con el discurso hasta entonces retórico de la transición. Por primera vez, por la magnitud de la crisis, tanto política como económica, el costo de no respetar las elecciones superaba el costo de manipularlas. Así, mientras que el gobierno de Salinas contó con cierta legitimidad por su desempeño económico, lo cual le permitió posponer indefinidamente la transición democrática, el actual gobierno no disponía de dicha legitimidad por lo que había que buscarla en el terreno político. Paradójicamente, las elecciones marcan el desmoronamiento del partido oficial y el fortalecimiento relativo de la institución presidencial, como única estrategia posible para aspirar a conservar el poder en las elecciones del año 2000.

En segundo lugar, el propio proceso de apertura de la arena electoral, aunque lento, gradual, controlado y con enormes irregularidades, generó a la larga una lógica de competencia y participación imposible de subestimar. Así, si bien los procesos electorales nunca fueron equitativos ni confiables, al menos dos partidos de oposición supieron jugar en este resquicio abierto por el régimen hasta convertirse en opciones políticas viables y reconocidas. Hoy el multipartidismo es una realidad imposible de ocultar. Contamos con un electorado más maduro y plural en sus identificaciones partidistas. Algo similar puede decirse del nuevo sistema electoral. Sin ser aún plenamente aceptada por todos los partidos, la legislación electoral es ahora más sofisticada que antes y violarla resulta cada vez más difícil.

En tercer lugar, no debe descartarse que el factor externo tuvo algún peso en los comicios del 6 de julio de 1997. Si en el pasado, concretamente en 1988, el PRI contó con el “espaldarazo” de Estados Unidos,

al ser uno de los primeros gobiernos del mundo en reconocer su triunfo, pese a las enormes irregularidades del proceso, ahora las cosas fueron distintas. Para contar con el respaldo de Estados Unidos y la Comunidad Europea en materia de inversiones y apoyos económicos, el actual gobierno debía mostrar un compromiso decidido con la democracia. Entre las muchas cosas que estaban en juego en estas elecciones, el respaldo económico externo ocupaba un lugar central.

Un último punto tiene que ver con lo que las elecciones permiten elegir. Obviamente, no es lo mismo ni tiene la misma relevancia la elección de representantes locales o al Congreso federal que la elección del Presidente de la República. En ese sentido, pudiera pensarse incluso que lo que en apariencia es voluntad política en realidad es estrategia. Dicho en otras palabras, al reconocer el triunfo de la oposición en el Distrito Federal y en otras entidades y al aceptar perder la mayoría en el Congreso, el régimen arriesgó una parte de su capital político pero de ninguna manera la parte más importante. Más aún, pudiera pensarse que la apuesta de las autoridades es que la oposición que gobierna sea víctima de sus propios errores. Si esto ya ocurrió en el pasado, concretamente con el PAN en estados como Jalisco, es muy factible que ocurra en una ciudad tan caótica y problemática como la Ciudad de México. Así, de paso, se conjuraría la amenaza que representa desde ahora el ingeniero Cárdenas para las elecciones presidenciales del año 2000.

El hecho de que aún haya cabida a lecturas como la anterior, sugiere de entrada que las elecciones del 6 de julio distan de ser definitivas o que rompan drásticamente con el pasado. Por el contrario, las suspicacias persisten por la propia condición ambivalente del régimen y la naturaleza *sui generis* de la transición en México. Así, al tiempo que presenciamos las primeras elecciones correctas, también observamos amplias zonas de impunidad y arbitrariedad, represión y violación a los derechos humanos más elementales, militarización del te-

ritorio nacional, etcétera. Por su parte, al ser producto de una apertura gradual desde lo alto, la transición sigue siendo deficitaria en múltiples aspectos. Por ello, la celebración de elecciones correctas no es razón suficiente y necesaria para decretar su finalización y/o el ingreso del país a una nueva “normalidad democrática”, como quieren las autoridades. Como ya señalábamos, falta aún un acuerdo amplio no sólo para definir por consenso las normas en materia electoral sino también todo el edificio normativo de la democracia que queremos.

Hasta esta parte hemos analizado la significación de las elecciones del 6 de julio de 1997 en el contexto más general de la transición democrática. Entre otras cosas, vimos que dichas elecciones representan un salto cualitativo nada desdeñable pero también que quedan abiertas varias zonas de incertidumbre potencialmente disruptivas. Asimismo, intenté analizar las principales causas que influyeron no tanto en los resultados de los comicios como en el comportamiento de las autoridades hacia los mismos; es decir, por qué finalmente existió la voluntad política necesaria para que las elecciones fueran sustancialmente correctas. Dedicaré mi última reflexión a los propios resultados de las elecciones, esto es, a las modificaciones que introducen en el sistema de partidos.

¿QUÉ CAMBIOS EN EL SISTEMA DE PARTIDOS?

Después de más de sesenta años de hegemonía del partido oficial, el sistema de partidos en México entró en una fase de grandes cambios. Tuvieron que pasar casi diez años para que se concretara aquel célebre anuncio oficial sobre el final del sistema de partido casi único. En efecto, hasta antes del 6 de julio de 1977, no podía decirse que nuestro sistema de partidos era plenamente competitivo ni mucho menos que el PRI había perdido su condición de partido hegemónico. A lo sumo, existía un sistema semicompetitivo, por cuanto las elecciones

no eran el único criterio que definía los puestos de representación, y un partido que hacía valer su condición de partido de Estado para conservar sus prerrogativas y mantenerse en el poder. En esta lógica, si bien ya existían en varios ámbitos locales y estatales zonas de alta competitividad en las que el PRI se convirtió en oposición, las elecciones nunca habían sido plenamente equitativas ni correctas.

Como se sabe, las elecciones del 6 de julio pasado mantuvieron al PRI como la primera fuerza política a nivel nacional pero con una ventaja mínima respecto de los dos principales partidos de oposición, el PAN y el PRD. Por otra parte, el PRI ha dejado de gobernar en prácticamente la mitad del territorio nacional que ahora está en manos de la oposición. Finalmente, el PRI ha perdido la mayoría en el Congreso Federal por lo que esta instancia adopta a partir de ahora una pluralidad reconocida.

La derrota del PRI en zonas estratégicas del país, como en la Ciudad de México, ofrece la impresión de una auténtica debacle de este partido. Algo similar puede decirse de su nueva posición en el Congreso Federal. Sin embargo, en estricto sentido, los resultados de las elecciones no alcanzan para sostener que ha habido un cambio radical en el formato del sistema de partidos. A lo sumo, lo cual no es poca cosa, ha cambiado la condición del sistema de partidos: se ha pasado de un sistema semicompetitivo, propio de regímenes no democráticos pero que se han visto obligados por las circunstancias a introducir mejores condiciones para la competencia y la participación, a uno plenamente competitivo, propio de regímenes democráticos. Pero este cambio, aunque importante, no debe llevar a conclusiones apresuradas.

En primer lugar, el sistema de partidos sigue siendo dominado por el partido oficial. Si bien ya no puede decirse que el PRI sigue siendo hegemónico, permanece en el centro estratégico del espectro partidista como partido predominante. Cabe recordar, según la clasificación más reconocida que sobre sistemas de partido se ha elabo-

rado hasta ahora, la del politólogo italiano Giovanni Sartori, que un partido es predominante cuando encabeza los resultados electorales en varios comicios sucesivos lo que le permite mantener las posiciones políticas estratégicas. Obviamente, deben existir elecciones libres y correctas. En ese sentido, lo que habrá que ver en el futuro es si se mantienen o no las condiciones para que las elecciones en México sean transparentes y equitativas. De no ser así, la predominancia del PRI habrá sido tan sólo temporal para prevalecer finalmente su condición hegemónica.

En segundo lugar, la condición última de un sistema de partidos en un país sólo puede establecerse con precisión cuando están en disputa los cargos centrales del poder político: la presidencia y el Congreso en los gobiernos presidencialistas, y el Parlamento en los gobiernos parlamentarios. En ese sentido, habrá que esperar a las elecciones presidenciales del año 2000 para llegar a conclusiones definitivas sobre el sistema de partidos en México. Por lo pronto y de manera preliminar, se puede sostener que contamos con un sistema de partido predominante a nivel federal y con amplias zonas bipartidistas o pluripartidistas a nivel local. Y si de señalar tendencias se trata, todo hace indicar que nos aproximamos a un sistema pluripartidista en el que ningún partido contará con márgenes desahogados para gobernar de manera independiente. De hecho, la existencia de un Congreso dividido como el de la próxima legislatura ya nos indica que el pluripartidismo es una nueva realidad a la que deberán ajustarse todos los partidos.

En tercer lugar, el descenso electoral del PRI, que obviamente enciende focos rojos para este partido, no se ha traducido en cambios estructurales internos que reflejen su nueva posición. En otras palabras, estamos en presencia de un partido gobernante que por vía de los hechos ha dejado de ser hegemónico pero que se sigue rigiendo por patrones de comportamiento propios de un partido de Estado. De hecho, sigue resultando difícil aplicar los modelos teóricos sobre organización de los partidos a un

caso tan atípico como el PRI, pues esta organización, más que un partido, ha sido y sigue siendo un instrumento de poder del Estado, sin autonomía real con respecto al ejecutivo. Por otra parte, es precisamente en las filas del PRI donde permanecen las figuras más oscuras y retrogradadas de la clase política mexicana. Se trata de personajes con una enorme influencia en las decisiones y que miran con resquemor la creciente pérdida de posiciones políticas del PRI. Lo más preocupante es que estos grupos no han mostrado por completo su capacidad real de presión. Por estas y otras razones, el PRI está atravesado por una ambigüedad estructural que puede significar su ruina o generar situaciones desestabilizadoras.

La actual crisis del PRI, que por lo demás este partido arrastra desde hace varios años, se explica tanto por factores externos como internos. Entre los primeros está la crisis más general del régimen en su conjunto y los cambios ocurridos en el formato del sistema de partidos que ha visto el fortalecimiento de dos partidos de oposición con capacidad real de disputar puestos de elección tanto a nivel federal como local. Entre los factores internos, está la afirmación de líneas de conflicto en el seno del partido no siempre coincidentes, así como la imposibilidad real de su dirigencia para reconvertir al PRI dentro de un esquema de partidos más democrático.

En cuarto lugar, si bien existen tendencias electorales bastante claras como para caracterizar el rumbo del sistema de partidos, no pueden desestimarse condiciones desfavorables para los propios partidos y que alteren las tendencias. En efecto, así como no está dicho que el PRI no pueda reconvertirse en un esquema plural de partidos y recuperar alguna legitimidad, tampoco el ascenso electoral del PAN y el PRD significa que estos partidos se hayan institucionalizado por completo. En efecto, la configuración futura del sistema de partidos depende de la capacidad del PAN y el PRD para fortalecer o modificar su estructura interna; crear o ampliar su influencia en la toma de decisiones; representar efectivamente a

los principales grupos de interés que conforman a la sociedad; y, en suma, mantener su compromiso de negociar la transición a la democracia.

Finalmente, parece que el carácter polarizado y centrífugo que caracterizó al sistema de partidos en México en los años recientes comienza a revertirse hacia el extremo opuesto, es decir, hacia una competencia medianamente polarizada y con un formato centrípeto. Cabe señalar que un sistema de partidos fuertemente polarizado junto con partidos poco cohesionados internamente son los peores antecedentes para que puedan prosperar los pactos y los compromisos interpartidistas consustanciales a todo proceso de transición democrática. De ahí que la crisis de los partidos y la variabilidad del sistema de partidos abone más a la continuidad del régimen que a su democratización real. En este contexto, sólo los partidos que logren una dirección reconocida en lo interno y sepan colocarse en el centro del espectro político-ideológico podrán aspirar con alguna posibilidad a consolidarse dentro del sistema de partidos.

Hasta aquí el análisis de las elecciones del 6 de julio de 1997. Destinaré el último apartado a discutir los escenarios posibles que hoy se vislumbran con vistas a las elecciones federales del año 2000. En particular, me interesa exponer a manera de corolario algunos escenarios sobre la transición democrática en México.

LOS NUEVOS ESCENARIOS

Es sabido que los análisis prospectivos son el talón de Aquiles de los científicos sociales. Hay quien afirma que los buenos analistas políticos siempre se equivocan cuando miran al futuro. Queda el consuelo de que en estricto sentido la prospectiva no es un ámbito de competencia del quehacer científico. Con todo, los análisis de este tipo pueden ser sugerentes por cuanto intentan vislumbrar el conjunto de escenarios posibles a partir de los indicadores presentes y pasados. Con esta acotación, presento a continuación cinco escenarios factibles para el

corto plazo en México utilizando como indicadores los resultados electorales de 1997. Dichos escenarios los clasifico de la siguiente manera: 1 y 2 son escenarios catastróficos, 3 y 4 son benignos, y 5 es un escenario de continuidad con el presente y, en consecuencia, el más factible.

Escenario 1: fortalecimiento de los sectores duros e impasse en la transición

Este escenario plantea una situación en la que los sectores más duros del régimen, ahora bastante visibles en lo que se ha dado en llamar el “sindicato de gobernadores”, hacen valer sus preferencias e intereses desde sus respectivos enclaves de poder. Este escenario supondría soluciones más o menos autoritarias o simplemente la reedición de prácticas fraudulentas en la arena electoral, que por lo demás no han sido erradicadas del todo, con el objetivo de que sus partidarios mantengan sus cotas de poder ante los embates de la oposición. Como quiera que sea, este escenario mostraría la fragilidad del orden democrático en construcción. De ocurrir, tendríamos que concluir con pesar que las elecciones del 6 de julio de 1997 fueron más bien un *impasse* en la transición, es decir, unos comicios sustancialmente correctos pero de excepción.

Obviamente, existen condiciones que podrían favorecer este escenario y otras que lo desalientan. Entre las primeras, hay señales muy claras de recomposición y reorganización de los sectores duros dentro del régimen. No es una casualidad que en los estados del país donde dichos grupos gobiernan, salvo pocas excepciones, el PRI mantuvo la mayoría y las principales posiciones en disputa en las elecciones del 6 de julio pasado. Este es el caso de Oaxaca, Puebla, Veracruz, Yucatán, Tabasco y Sonora, entre otros. Huelga decir que los actores más conservadores del régimen han podido sumar fuerzas y coordinar sus acciones gracias a la debilidad del poder presidencial y la ruptura de los mecanismos tradicionales de relación, lealtad y subordinación compartidos por la clase política. Así, tenemos que estos grupos se mueven con mayor autonomía que en el pasado para

poner en práctica acciones de todo tipo con el objetivo de enfrentar el fortalecimiento real de la oposición a nivel nacional.

Por lo que respecta a los factores que hacen poco viable este escenario, cabe señalar el enorme costo político que conllevaría. De entrada, le restaría legitimidad al régimen y a su aparente voluntad democrática, poniendo en riesgo el propio orden institucional. En segundo lugar, existen presiones externas, sobre todo económicas, que explotarían en el caso de que se presentaran regresiones autoritarias.

Escenario 2: La "colombianización" de México
Como su nombre lo indica, este escenario aproximaría a nuestro país a un esquema similar al que existe desde hace mucho tiempo en Colombia; es decir, una situación donde hay formalmente prácticas democráticas (cabe recordar que la Constitución de Colombia es quizá la más avanzada del continente), pero en la que los poderes informales mantienen una gran influencia en las decisiones. De acuerdo con este escenario, estaríamos en presencia de una descomposición real de la política que alienta el fortalecimiento de poderes autónomos que no pasan por el Estado, como el narcotráfico, y que al mismo tiempo obliga a una creciente militarización del país. Huelga decir que en estas circunstancias, la democracia es superada por vía de los hechos. En su lugar, crece la informalización de la política, la represión, los poderes discrecionales, la corrupción incontenible, etcétera.

Para muchos observadores este escenario es algo más que una posibilidad para el presente mexicano. Hay quien afirma que el poder del narcotráfico en México ha llevado ya a una situación como la descrita y que sólo es cuestión de tiempo para que se muestre en toda su crudeza. Huelga decir que la crisis económica es el mejor detonador de esta situación.

Escenario 3: normalidad democrática vía pacto opositor

Este escenario sólo es factible en el caso de que se mantengan las condiciones de tole-

rancia y equidad que mostraron las autoridades en las elecciones del 6 de julio pasado. Es un escenario en el cual la democracia termina afirmándose por vía de un pacto opositor en el Congreso que permita introducir modificaciones definitivas en la legislación primaria y secundaria en materia propiamente institucional. Así, al equilibrarse los recursos de las principales fuerzas políticas se estaría más cerca de un pacto político que rompa de una vez por todas con el pasado autoritario del régimen. En esta misma lógica, cabría esperar un pacto opositor para nombrar un candidato único a la presidencia y asegurar así la alternancia en el poder. Quizá existan hoy mejores condiciones que en el pasado para que ello sea posible. Así, por ejemplo, el PAN atraviesa por un proceso de reestructuración interna y hasta ideológica que quizá lo lleve a reconsiderar esta opción.

Escenario 4: normalidad democrática vía pacto interpartidista

En realidad, este escenario es una variante del anterior. La diferencia estriba en que aquí el pacto involucra a todas las fuerzas políticas por igual, en una clara muestra de voluntad política y de compromiso con la democracia por parte de las autoridades. Huelga decir que este escenario es el que ofrece, al menos teóricamente, mayor certidumbre a la transición democrática. Sin embargo, me parece que aún no están dadas las condiciones óptimas para que sea factible, entre otras cosas por las razones apuntadas en relación a los primeros dos escenarios.

Escenario 5: la ambigüedad institucional

Este escenario bien puede ser descrito como la síntesis de todos los anteriores, lo cual da por resultado una gran ambigüedad en todos los órdenes. Como he sostenido en otras ocasiones, la ambigüedad es el signo de nuestro ordenamiento político. En esta lógica, la celebración de elecciones correctas no hace sino potenciarla. Así, al tiempo que tenemos avances indudables en materia electoral, siguen existiendo enclaves auto-

ritarios muy visibles y grupos de poder que siguen actuando como si en este país no hubiera cambiado nada; al tiempo que la oposición conquista posiciones en todo el país, también se intensifica la militarización; al tiempo que se respetan los resultados electorales, prosperan la intolerancia y la represión para con muchos mexicanos; al tiempo que las autoridades muestran un mayor compromiso con la democracia, afloran cada día los nexos entre altas figuras de la clase política y el narcotráfico; etcétera. Obviamente, este escenario es el que mejor describe el presente mexicano y quizá el más factible en el futuro. De ser así, cobra nueva fuerza la idea que sostiene que la duración de una transición es directamente proporcional a la ambigüedad del régimen que se intenta democratizar.



BALANCE ELECTORAL DE 1997

José Antonio Crespo

Las elecciones intermedias de 1997 que se celebraron el 6 de julio pasado, en más de un sentido podrán considerarse como un “parteaguas” democrático, de los que México ha estado ausente por varios años, pese a que su transición política ha sido sumamente prolongada y accidentada. Hay varias razones para ello:

1. Los comicios de 1997 se celebraron con un nuevo marco normativo, lo cual en sí mismo no es novedoso, pues hace años que cada elección federal se realiza bajo un marco jurídico distinto. Sin embargo, aunque tampoco resulta una novedad el hecho de que cada nueva ley incorpore algunos avances, en este caso puede considerarse que se dieron pasos significativos en favor de la competitividad electoral, de modo que se han reducido de manera dramática los márgenes en los que se puede operar un fraude electoral. Uno de los avances más importantes tiene que ver con la salida del gobierno de la autoridad electoral, lo cual en Méxi-

co tiene un simbolismo muy fuerte, en virtud de la tradicional fusión entre gobierno y partido oficial, que hacía que éste se convirtiera en juez y parte (situación que no ha desaparecido del todo, pero empieza a diluirse gradualmente).

2. Por primera vez desde los años veinte, el gobierno de la capital de la República fue sometido a la elección directa de los ciudadanos, y dicho cargo fue ganado de manera abrumadora por el Partido de la Revolución Democrática, partido hasta hace poco hostigado y marginado por el gobierno. El PRD ganó no sólo el gobierno de la capital, sino también 38 de los cuarenta diputados locales, y 29 de los diputados federales de la capital. Debido al simbolismo histórico que tiene la capital, y que seguramente provocará una dinámica política muy distinta, que podría ser un impulso o un obstáculo a la democratización pacífica, dependiendo de la reacción de los actores involucrados ante este hecho insólito (fundamentalmente el nuevo gobernador electo, Cuauhtémoc Cárdenas, y el propio presidente de la República, Ernesto Zedillo).
3. Por primera vez en la historia del régimen postrevolucionario, se abrió la posibilidad real de que el PRI perdiera la mayoría absoluta en la Cámara Baja, pues la nueva ley electoral exige que el partido mayoritario obtenga más del 42% del voto nacional efectivo para tener derecho a detentar la mayoría absoluta de los diputados federales. El PRI no alcanzó dicho porcentaje, sino sólo cerca del 40%, y 165 de los 300 distritos de mayoría relativa (110 menos de los que obtuvo en 1994), de modo que el partido oficial detendrá 239 de los quinientos diputados (48%). Eso deja al PRI por primera vez en su historia sin la mayoría absoluta de la Cámara Baja.

Este último punto es de la mayor importancia, pues el hecho de que el partido oficial ya no controle la diputación federal, no sólo constituye un suceso sin precedente, sino que modificará sustantivamente las relaciones políticas en México en favor de una

auténtica democratización. El Congreso, tradicionalmente subordinado al poder Ejecutivo, podría cobrar un significativo margen de auténtica autonomía, requisito indispensable para el buen funcionamiento de la democracia, y la oposición en su conjunto, tendría mayor fuerza de negociación para impulsar una reforma política más profunda por la vía pacífica, así como la capacidad para terminar la tradicional impunidad que ha protegido a la clase política priista (en virtud de que ha detentado la mayoría absoluta de la Cámara de diputados).

El hecho de que el PRI haya perdido esa mayoría absoluta, tendrá efectos políticos que pueden ir en dos sentidos; *a*) por un lado, abrirá una enorme válvula de escape para desahogar el acumulado descontento de gran parte de la ciudadanía cuyo nivel de vida ha visto gravemente afectado, y con ello las tensiones se reducirán, facilitando el tránsito democrático a la democracia; *b*) en segundo lugar, los disidentes al régimen (de cualquier ideología) tendrán un poderoso estímulo para continuar el cambio político por la vía institucional, al ver resultados positivos de esta estrategia. Ello reducirá el atractivo y la legitimación del recurso a medios extrainstitucionales de lucha política, dejando hasta cierto punto aislados a los sectores duros de la oposición; *c*) por otro lado, al no haberse presentado una reacción violenta por parte de los priistas ante este descalabro (ni por lo pronto efectos económicos negativos) muchos ciudadanos podrán percatarse de que el país puede sobrevivir sin sobresaltos demasiado fuertes ante una derrota del PRI, con lo cual el temor a que la democracia provoque una ruptura institucional podrá desaparecer del panorama político; *d*) finalmente, este paso significará un avance cualitativo en dirección democrática, constituyendo al mismo tiempo un paso gradual previo a la posible pérdida por parte del PRI de la presidencia de la República (como podría ocurrir en el año dos mil); será pues una especie de paso previo a ese posible desenlace, y los efectos disruptivos de una alternancia (incertidumbre, tensiones, reajustes parlamentarios,

etcétera) se presentarán desde ahora, pero más matizados (reduciendo con ello los riesgos inherentes al momento en que se de la alternancia en la presidencia, cuando ello finalmente ocurra). En cambio, si el PRI hubiera logrado mantener la mayoría absoluta de la Cámara Baja, no sólo las ventajas señaladas se hubieran perdido, sino que adicionalmente hubiera dado base al partido oficial para provocar una nueva cerrazón política ante el desafiante avance opositor.

Pese a todo, no puede hablarse de que los comicios hayan sido suficientemente limpios y transparentes. Hubo todavía irregularidades que por ahora no afectaron el resultado final, y por tanto han sido soslayadas por la oposición y la opinión pública, pero en la medida en que no se evite en el futuro que tales ilícitos vuelvan a ser cometidos, podrían provocar los problemas y conflictos que ahora pudieron ser superados (aunque no fue el caso en Campeche y Colima).

Pese a los avances de la nueva normatividad electoral, quedaron en efecto algunos huecos abiertos en por donde pudieron todavía filtrarse un número indeterminado de sufragios de manera ilegal. En particular, estamos hablando de la compra y coacción del voto, práctica tradicional que ha dado buenos dividendos electorales al partido oficial, y que aunque está tipificada como una conducta delictuosa, resulta sumamente complicado detectarla, documentarla y penalizarla, además de que esto último no necesariamente se traduce en la anulación de los votos ilícitos.

En la medida en que había el riesgo real de que el PRI perdiera la mayoría absoluta de la Cámara Baja, y en virtud de que ese partido consideraba esa mayoría como algo esencial para la preservación de su hegemonía, el partido oficial recurrió como medida de última instancia a la vieja práctica de allegarse votos por medio de la compra y la inducción coactiva. Esto desde luego, según los reportes de diversas agencias de observación electoral y del propio Instituto Federal Electoral, ocurrió con mayor frecuencia en las zonas rurales, todavía vulnerables a la presión por parte de agentes oficiales y gubernamentales. Hay varias conductas del PRI y

del gobierno que reflejaron que en efecto dicha estrategia sería puesta en práctica una vez más. Como muestra de que el PRI no estuvo dispuesto a prescindir aún de ese tipo de operativos ilícitos se registraron los siguientes indicadores:

1. La diputación priísta sacrificó el consenso en la reforma electoral, largamente ofrecido por el gobierno, para dar a los partidos un elevado financiamiento público (superior a los 2,000 millones de pesos para todos los partidos), equivalente al que se gastó en Japón en 1996, lo que generó la sospecha de que parte de dicho dinero sería destinado a la obtención de cierta cantidad de votos de manera ilícita. Evidentemente, la mayor proporción de dicho monto fue destinado al PRI, en virtud de su mayor fuerza electoral. Con motivo de una discrepancia al respecto, la ley electoral fue aprobada exclusivamente por la bancada priísta en el Congreso, con exclusión de los otros tres partidos con representación parlamentaria, lo que significó un retraso de varios años en materia de negociación electoral.
2. Para garantizar la aprobación de dicho monto, cuya designación es facultad constitucional del Consejo General del IFE, la diputación priísta introdujo en la ley electoral un transitorio que soslayó dicha facultad del IFE para la elección de 1997, contraviniendo la letra de la Constitución en este punto. Por lo mismo, tanto el PAN como el PRD interpusieron ante la Suprema Corte de Justicia un recurso de inconstitucionalidad. El presidente Zedillo advirtió públicamente que en ese punto sería más intransigente que en cualquier otro aspecto de su gobierno, y la Suprema Corte falló en contra de los partidos opositores.
3. El PRI fue el único partido que se opuso a una resolución del IFE para dificultar la práctica de compra e inducción del voto, impugnándolas ante el Tribunal Electoral. Éste, a su vez, falló en favor del partido tricolor, dejando sin validez tal medi-

da. De nueva cuenta, ello provocó una fuerte reacción en la opinión pública, generó tensiones y descalificaciones entre el Tribunal Electoral y el Consejo Electoral del IFE, pero sobre todo arrojó también la sospecha de que el PRI seguiría utilizando la vieja pero eficaz práctica de comprar e incurrir ilegalmente el sufragio ciudadano (aprovechando su inherente dificultad para detectarla, documentarla y penalizarla).

4. La cancillería mexicana logró obstruir el financiamiento externo a los proyectos de observación preelectoral, de modo que por ejemplo, la Academia Mexicana de Derechos Humanos finalmente no recibió ni un centavo de lo que le había ofrecido la Unión Europea. Eso, a pesar de que dicha decisión dependía del IFE, y de que éste dio su visto bueno a que tales recursos llegaran a su destino. En este sentido, cabe llamar la atención sobre la contradicción en que cayó nuestro país, pues el IFE preside la Unión Interamericana de Organismos Electorales, misma que en su III Conferencia, realizada en México en 1996, llegó al acuerdo de promover fondos internacionales para la observación electoral, al tiempo que nuestra cancillería ha hecho precisamente lo contrario, con éxito. Además, con ello, la Secretaría de Relaciones Exteriores vulneró en la práctica la autoridad y las facultades legales que la Constitución otorga al IFE, minando con ello la eficacia de dicha institución, que es vital para generar la credibilidad electoral.
5. Como compensación ante ese atropello, el IFE propuso la formación de un fondo de recursos nacionales para fomentar la observación electoral, que consistiría en 12 millones de pesos del erario público, y otro tanto de donaciones privadas. Sin embargo, la Secretaría de Hacienda se encargó de desalentar el financiamiento privado a la observación electoral, al no hacerlo deducible de impuestos, lo cual se tradujo en que los posibles donantes retiraran su oferta de fomentar la observación con recursos nacionales.

6. Antes de percibir el éxito de las Secretarías de Hacienda y Relaciones Exteriores en obstruir el financiamiento a la observación electoral, hubo un intento por parte de la diputación priísta para prohibir en la ley electoral que las organizaciones de observadores recibieran fondos extranjeros, que se iban a concentrar básicamente en vigilar el fraude preelectoral. Esta decisión resultó obstruida, gracias a que la Constitución prohíbe que se modifique la ley electoral noventa días antes de los comicios. Pero la sola intención reflejó que el PRI deseaba ocultar algo en este ámbito, pues de lo contrario resultaba irracional despertar sospechas sin que en efecto hubiese algo ilícito que esconder. Por el contrario, cuando el PRI ha tenido confianza en sus propios triunfos, ha promovido cuanta vigilancia electoral ha sido posible (como ocurrió en 1994) precisamente para imprimir mayor credibilidad a sus victorias.

Desde luego, dado que el PRI perdió la mayoría absoluta de la Cámara Baja a pesar de todo lo señalado, el fraude perdió significado político, tanto por su presumible pequeño monto, como sobre todo porque su propósito electoral habría quedado automáticamente conjurado. La situación aquí planteada no está relacionada sólo con un resultado presumiblemente deseable en función del futuro de la transición política en México (que parte de un cálculo estrictamente personal y es susceptible de ser erróneo), sino que el problema fundamental vuelve a ser de credibilidad para el futuro inmediato; si el PRI hubiera ganado su tradicional mayoría absoluta por un pequeño margen, una vez más la legitimidad de ese triunfo hubiera sido puesta en duda por los opositores y disidentes (en virtud de las irregularidades detectadas y las acciones del gobierno y el PRI señaladas) sin que probablemente hubiera podido revertirse ese resultado por la vía legal.

Pero el esfuerzo para crear la credibilidad electoral que exige el tránsito pacífico a la democracia podría una vez más quedar

frustrado en el futuro, si no se toman las medidas para evitar tales irregularidades. Un triunfo priísta en el año dos mil (o en las elecciones estatales que se celebrarán de aquí a esa fecha), si se consigue por un margen estrecho, no será tomado como legítimo, y lo que en esta elección se avanzó en términos de credibilidad, podrá perderse.

Los futuros triunfos del PRI en todos los niveles tendrán que ser acreditados a través de procesos inequívocamente competitivos y suficientemente limpios. Otro peligro radica en la distancia que separa la dinámica federal (que ha mostrado avances importantes), con la dinámica estatal en muchas entidades, en las que no hay signos claros de competitividad, imparcialidad que exige la credibilidad electoral. En esa medida podrían seguir siendo fuente de conflictos e impugnaciones y suspicacias que en nada ayudan al avance democrático, y que podrían entorpecer el éxito de los comicios presidenciales del año 2000, que desde ahora se vislumbran como la auténtica "prueba de fuego" de la transición política mexicana. Así pues, los inusitados resultados de la elección de 1997, seguramente marcarán el inicio de una fase decisiva en el proceso de transición política, que se decidirá con mayor claridad en el año 2000.



LAS ELECCIONES Y LA TRANSICIÓN

Pablo Javier Becerra Chávez

INTRODUCCIÓN

El proceso electoral de 1997, que combinó comicios federales y locales, constituyó un punto de inflexión definitivo en el largo y sinuoso camino de la transición mexicana a la democracia. Sin lugar a dudas, los resultados producidos por la votación registrada el seis de julio modificaron tanto la fisonomía del sistema de partidos como el funcionamiento mismo del régimen político, principalmente de las relaciones entre los

poderes ejecutivo y legislativo y entre los poderes federales y los locales.

Efectivamente, el hecho de que el PRI no haya logrado el porcentaje de votación y el número de triunfos distritales que le permitieran tener la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados, aunado a la pérdida de la Jefatura de Gobierno del Distrito Federal y de dos gubernaturas ante la oposición, entre otras cosas, harán que algunos de los componentes tradicionales del autoritarismo mexicano aceleren su proceso de transformación.

Esos resultados no hubieran sido posibles de no haberse producido los cambios substanciales en el sistema electoral a partir de la reforma de 1996, que en su primera etapa fue producto del consenso entre los cuatro partidos con representación parlamentaria (PRI, PAN, PRD y PT) y en la segunda solamente fueron aprobados por el partido gobernante. La reforma electoral inyectó una nueva lógica en la estructura organizativa que tiene a su cargo la preparación y vigilancia de los comicios (el IFE) y niveló en buena medida, aunque subsisten todavía algunas evidentes iniquidades, las condiciones de la competencia en cuanto a financiamiento de los partidos y acceso a los medios electrónicos de comunicación.

En el ámbito local, el seis de julio se pusieron a prueba las reformas electorales que ya habían tenido lugar en algunas entidades. Pero sobre todo, durante el proceso electoral se puso a prueba la voluntad del gobierno federal para respetar el sentido del voto ciudadano y su capacidad para controlar las inercias fraudulentas que aun sobreviven en buena parte de los gobiernos locales. Sin lugar a dudas, en el nivel federal y en el de la mayoría de las entidades, el balance es positivo, a pesar de que aun existen algunos puntos de tensión producidos por los cacicazgos locales que se resisten a la democratización.

LA ELECCIÓN FEDERAL

Una de las novedades que fueron puestas a prueba el seis de julio de 1997 fue la nueva

integración del Consejo General del IFE y el conjunto de cambios en el terreno del funcionamiento de la institución encargada de la organización de las elecciones en el ámbito federal. El principal cambio en el Consejo General fue sin duda la supresión de la participación del gobierno de la organización de los comicios, lo que se tradujo en que el secretario de Gobernación ya no ocupe su presidencia (posición que había tenido desde 1946 en el máximo organismo electoral del país) y los representantes del poder legislativo ya no tengan voto en sus sesiones. La nueva estructura del Consejo descansa en lo fundamental en un consejero presidente y ocho consejeros electorales (antes ciudadanos), los cuales son propuestos por los grupos parlamentarios de los partidos y electos por mayoría calificada en la Cámara de Diputados. Los representantes de los partidos y los grupos parlamentarios participan exclusivamente con derecho a voz: uno por cada partido y uno por cada grupo parlamentario partidario. Los consejeros electorales están enteramente profesionalizados en las tareas del IFE, lo que les ha permitido desarrollar un alto nivel de vigilancia y supervisión sobre el área operativa, cuyos titulares, los directores ejecutivos ahora son nombrados por mayoría calificada del Consejo. Esto ha permitido cambiar la lógica del área operativa, antes fuertemente controlada por el PRI, y ahora dirigida por personas vinculadas al mundo académico o incluso provenientes de la oposición. A pesar de que el resto de la estructura del IFE cambió relativamente poco (los niveles local y distrital), los cambios producidos en el nivel de dirección nacional dotaron al IFE de una autonomía con respecto al PRI y al gobierno que no había conocido en los procesos de 1991 y 1994, a tal punto que ahora el principal impugnador de las decisiones del Consejo General fue precisamente el PRI.

Una segunda modificación institucional, clave para garantizar la legalidad del proceso electoral, ha sido la nueva estructura e integración del Tribunal en materia electoral, incorporado ya al poder judicial. Ahora

ésta es la última instancia definitiva en cuanto a la resolución de las controversias acerca de las elecciones de diputados, senadores y presidente, con lo cual ya no será la Cámara de Diputados la que califique esta última elección. La reforma de 1996 también dotó al tribunal de la facultad de ser última instancia de resolución de controversias sobre resultados electorales locales. Además, la Suprema Corte de Justicia podrá resolver acerca de la eventual inconstitucionalidad de leyes locales en materia electoral, con lo cual se rompió un dogma jurídico de larga tradición en México.

El balance de la actuación tanto del IFE como del Tribunal, en vista de los resultados del seis de julio y del proceso de desahogo de las impugnaciones postelectorales, es positivo en lo fundamental: los comicios fueron los más limpios y transparentes de la historia reciente y el cauce para resolver las controversias postelectorales brindó certidumbre a partidos políticos y ciudadanos sobre el respeto al voto.

El sentido de la votación recibida en las urnas expresa con gran claridad la profundidad del cambio: considerando la votación para diputados de mayoría relativa, el PRI cayó del 50% obtenido en 1994 a un modesto 39%, el PAN virtualmente se mantuvo estancado en el 26% y el PRD logró un notable repunte al pasar del 16% al 26% y empatar al PAN en la posición de segunda fuerza electoral a nivel nacional. A gran distancia de ellos, el PVEM y el PT obtuvieron el 3.8% y 2.6%, respectivamente. Sin lugar a dudas, la competencia se centra ya en los primeros tres partidos, consolidándose así una lógica tripartidista a nivel nacional, pero con la peculiaridad de que en las entidades y los distritos el formato dominante es de tipo bipartidista (PRI-PAN y PRI-PRD), con pocas y notables excepciones. Por primera vez en su historia, el PRI perdió 135 distritos, mismos que se repartieron entre la oposición de la siguiente manera: el PRD 70; el PAN 64 y el PT uno. Estos resultados hablan claramente del fin de la situación de partido hegemónico que caracterizó al PRI desde su fundación y de la instauración de una

situación de competencia electoral en la cual, los partidos en segundo y en tercer lugar (separados por una distancia tan pequeña que el partido en segundo lugar de votación es el tercero por el número de diputados obtenidos) han entrado decisivamente a disputarse los triunfos a nivel federal (diputados, senadores y, para el año dos mil, la presidencia).

El seis de julio se disputaron 500 asientos en la Cámara de Diputados (300 por el principio de mayoría relativa y 200 por el de representación proporcional) y 32 en la de Senadores (la cuarta parte de la cámara alta, la que corresponde al principio de representación proporcional). Es decir, se encontraba en disputa la mayoría en la primera zona del Poder Legislativo mexicano y solamente la posibilidad de moderar la mayoría que ya tenía el PRI en la segunda, debido a que ya en 1994 se habían elegido 96 senadores, de los cuales 64 correspondían a la fórmula de mayoría (y todos ellos los ganó el partido gobernante) y 32 a la de primera minoría (24 los ganó el PAN y 8 el PRD).

En este aspecto la reforma de 1996 introdujo dos novedades interesantes que previsiblemente reducirían el control que el partido gobernante había mantenido sobre las dos cámaras. La primera consistió en rediseñar la cláusula de gobernabilidad en la cámara baja, estableciendo un límite superior al partido mayoritario en el proceso de asignación de los diputados de representación proporcional de tal manera que nunca pudiera rebasar el 60% de los legisladores (300 sobre un total de 500) y no pudiera tener un margen de sobrerrepresentación (es decir, la diferencia entre su porcentaje de votos y su porcentaje de escaños) mayor a un 8%. Este nuevo diseño redujo el abuso implícito en la fórmula anterior que permitía márgenes de sobrerrepresentación muy superiores al 8%, lo que finalmente produjo la situación a que condujeron los números del seis de julio: con el 39% de los votos válidos, que se traducen en el 40% de la votación efectiva (esto es, restando los sufragios a favor de los partidos por debajo del 2% y los correspondientes a candidatos no regis-

trados), y los 165 diputados de mayoría relativa que el PRI pudo ganar, en la elección en que este partido ha tenido el mayor número de derrotas distritales, el otrora partido hegemónico seguramente tendrá un máximo de 75 diputados de representación proporcional, con lo cual logrará un total de 240 diputados (este artículo se termina de redactar antes de la asignación oficial de los legisladores de r. p. por parte del Consejo General del IFE), lo cual representa un 48% de la cámara baja. Si esto es finalmente así se consolidará un hecho sin precedentes en la historia contemporánea de México: el PRI ya no dispondrá de la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados. De hecho, de acuerdo a los resultados oficiales de los cómputos distritales y a las resoluciones de las salas regionales y de la sala superior del Tribunal Electoral, los cuatro partidos opositores (PRD, PAN, PVEM y PT) dispondrán de 260 diputados, lo cual les permitirá, si logran concretar los acuerdos de trabajo parlamentario conjunto, integrar un bloque que contrarreste la precaria mayoría del partido gobernante. Esto significa que en este aspecto la reforma de 1996 efectivamente introdujo la posibilidad de reducir las mayorías excesivas, en ocasiones artificiales, del partido gobernante en la Cámara de Diputados, y con ello introducir nuevos aires en el funcionamiento de esta zona del poder legislativo. Sin embargo, hasta el año dos mil por lo menos, esta nueva conformación de la cámara baja encontrará un freno en la mayoría absoluta que aun conserva el PRI en el Senado, como se verá más adelante.

La segunda gran novedad en el terreno de las fórmulas de representación se produjo en la integración de la Cámara de Senadores. En esta ocasión se renovó solamente una cuarta parte de la cámara, esto es, 32 senadores de representación proporcional (esta fue la novedad), para cuya asignación se considera a todo el país como una sola circunscripción plurinominal, y que durarán en el cargo tres años. Será hasta el año dos mil cuando se renueve la totalidad de la cámara alta (128 senadores) aplican-

do los tres principios de representación: el de representación proporcional (una cuarta parte), el de mayoría (la mitad) y el de primera minoría (la restante cuarta parte). Esta barroca combinación seguramente producirá un cambio más importante que el que ha tenido lugar ahora, como se desprende de los resultados. El PRI obtuvo en esta pista el 38.5% de la votación válida con lo cual tiene derecho a 13 senadores de representación proporcional, los cuales sumados a los 63 que conserva de la elección de 1994 (debido a la defección de Layda Sansores, senadora por Campeche quien renunció al PRI para aceptar ser postulada por el PRD a la gubernatura de Campeche) totalizan un grupo parlamentario de 76 senadores que representan el 59.8% de la cámara. Esto significa que el PRI mantendrá la mayoría absoluta en la cámara alta pero ya no la mayoría calificada que disfrutaba hasta ahora (contaba con el 74% de los senadores con el 49% de los votos que obtuvo en 1994). Por supuesto, lo anterior significa que la mayoría del PRI en esta cámara podrá bloquear el trabajo legislativo de la de diputados, en caso de que llegue a conformarse un sólido bloque opositor en esta última.

Los restantes 19 senadores de representación proporcional seguramente se asignarán de la siguiente manera: al PAN, que obtuvo el 26.9% de los votos, le corresponden 9; al PRD, con el 25.8%, le serán asignados 8; al PVEM, con el 4%, 1, y al PT, con el 2.5%, también 1.

La combinación de los tres principios para la integración de la Cámara de Senadores, si no se produce otra reforma antes del año dos mil, seguramente conducirá a resultados sorprendidos en la próxima elección federal, debido a que ahora ya no es el PRI el único partido que es primera fuerza en las entidades. En julio de 1997 el PAN obtuvo el primer lugar en la votación para senadores en siete estados: Baja California, Colima, Chihuahua, Guanajuato, Jalisco, Nuevo León y Querétaro. A su vez, el PRD se convirtió en primera fuerza electoral en tres entidades: el Distrito Federal, Michoacán y Morelos. Esto significa que si en la elección

de 1997 se hubieran aplicado los tres mecanismos de representación, los senadores correspondientes a la mayoría (dos por cada entidad) en estos diez estados hubieran sido para los partidos opositores, correspondiéndole al PRI exclusivamente el senador de primera minoría. De acuerdo a los resultados federales y locales de julio de 1997, no resulta descabellado suponer que en las elecciones del año dos mil se produzca una situación en la que el PRI se convierta en segunda fuerza en más entidades, con lo cual su porcentaje de senadores evidentemente disminuirá.

Suponiendo que en 1997 se hubieran aplicado las tres fórmulas para la integración de la Cámara de Senadores, se hubiera producido un margen de sobrerrepresentación de 13 puntos porcentuales: con una votación efectiva de 39.3% el PRI obtendría el 52.3% de la cámara. Por supuesto, este margen es muy inferior al que se producía con la fórmula vigente antes de la reforma de 1996. Pero hay otra cuestión aun más importante. Si el PRI perdiera la posición de mayoría en al menos tres entidades más, y suponiendo que se mantuviera como primera minoría en ellas, este partido ya no dispondría de la mayoría absoluta en la cámara. Los resultados del seis de julio de 1997 muestran que esta eventualidad es hoy bastante factible. En varios estados la distancia entre el PRI (primera fuerza) y el PAN o el PRD (primera minoría) es tan pequeña que resulta bastante probable que en el futuro cercano cualquiera de estos dos partidos desplace al otrora partido hegemónico del primer lugar. En este caso se encuentran, por ejemplo, Aguascalientes (PRI: 41.1%; PAN: 36.8%), Guerrero (PRI: 45.8%; PRD: 42.3%), México (PRI: 34.6%; PRD: 34.4%), San Luis Potosí (PRI: 42.5%; PAN: 39.1%) y Sonora (PRI: 36.8%; PAN: 32.8%). Habrá que esperar a la elección del año dos mil, entonces, para que la actual tendencia electoral modifique la tradicional fisiónomía del Senado mexicano.

LAS ELECCIONES LOCALES

Los comicios locales del seis de julio de 1997 culminan el periodo iniciado en 1989

con la aceptación gubernamental del triunfo panista en Baja California. Efectivamente, a partir de ese momento ya no resultó imposible lo que durante décadas lo fue: que los partidos opositores accedieran al poder local vía las gubernaturas y un número creciente de municipios. Lo que ocurrió durante la administración del presidente Salinas es que desde la presidencia se controló fuertemente la posibilidad de reconocer los triunfos opositores, sobre todo para negarle al PRD, la oposición más incomoda para el gobierno, la obtención de alguna gubernatura. La obsesión del presidente Salinas por controlar férreamente este aspecto del sistema político condujo a numerosos conflictos postelectorales en el ámbito local. Por el contrario, la lógica del presidente Zedillo se ha orientado hacia el reconocimiento de los triunfos opositores con la finalidad de no agregar tensiones políticas a una situación que ya era de por sí altamente riesgosa (la crisis económica, la crisis política provocada por la ruptura del expresidente Salinas, etcétera). De esta manera, a lo largo del periodo que va desde las primeras elecciones locales de 1995 hasta las del seis de julio de 1997, la tónica dominante ha sido el bajo nivel de impugnación de los resultados y la frecuencia cada vez mayor de los triunfos opositores. Así, a las gubernaturas ganadas por el PAN durante el sexenio de Salinas (Baja California en 1989, Guanajuato en 1991 y Chihuahua en 1992), se han sumado las de Jalisco en 1995, nuevamente Baja California y Guanajuato en el mismo año y las de Querétaro y Nuevo León en 1997, con lo cual ya suman seis estados gobernados por este partido. Una de las más grandes sorpresas del seis de julio fue el triunfo del PRD en la primera elección de jefe de gobierno del Distrito Federal, la capital del país y la segunda entidad más poblada, y más sorpresivo todavía fue el margen del triunfo opositor en una proporción de casi dos a uno con respecto al PRI (PRD: 48.1%; PRI: 25.6%) y la derrota contundente del partido aun gobernante en todos los distritos locales y federales de la entidad.

En el terreno de la competencia en los municipios, los resultados de 1997 completan un cuadro en el que los partidos opositores gobiernan ya alrededor de 500 municipios, entre los cuales se encuentran 17 capitales estatales. De siete capitales estatales en disputa este seis de julio, el PAN ganó cuatro, el PRI dos y el PRD una. De las 17 que gobierna la oposición, 15 corresponden al PAN, una al PT y una al PRD.

Después de estos comicios, la geografía electoral del país es sustancialmente distinta a la que teníamos hace pocos años. Los partidos opositores han adquirido, gracias al voto ciudadano, responsabilidades de gobierno en los dos niveles de la administración local. El PAN gobierna ahora seis estados (Nuevo León, Baja California, Guanajuato, Jalisco, Chihuahua y Querétaro) y quince municipios que son capitales de sus estados, distribuidos a lo largo de todo el país: Aguascalientes, Cuernavaca, Culiacán, Guadalajara, Hermosillo, Mérida, Mexicali, Monterrey, Morelia, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Saltillo y Tuxtla Gutiérrez. El PRD gobierna una capital estatal (Colima) y la capital del país. Hasta un partido pequeño como el PT gobierna una capital: Durango.

En suma, los partidos opositores gobiernan ya más de la mitad de las capitales locales y siete entidades federativas, incluyendo a la capital del país, con lo cual se consolida el carácter competitivo del sistema de partidos. Indudablemente, la transición a la democracia en nuestro país, que por momentos parecía avanzar con una desesperante lentitud, ha dado un paso decisivo. Esta mayor presencia de la oposición en los gobiernos locales potenciará las posibilidades de consolidación del nuevo sistema de partidos que emerge en nuestro país, en el sentido de que las responsabilidades de gobierno permitirán que los partidos opositores se afirmen como espacios de reclutamiento y formación de auténticas élites alternativas de poder, cuya vía de acceso al mismo sea la celebración de elecciones limpias e imparciales.

Esta presencia opositora inyectará dinamismo al federalismo mexicano, hasta aho-

ra solo existente sobre el papel, debido a que el presidente de la república ya no tratará exclusivamente con gobernadores que provienen de su mismo partido, sino con mandatarios locales que ahora provienen al menos de dos partidos distintos y que le deben el poder al voto ciudadano y no al favor presidencial. Lo mismo ocurre ya en la esfera de la coexistencia de los gobernadores postulados por un partido y autoridades municipales de otros. Más gubernaturas en poder de la oposición constituirán un sólido obstáculo al poder tradicional del presidente, de la misma manera que más municipios en poder de la oposición lo serán para el poder de los gobernadores.

Mención aparte merecen los casos de Colima, San Luis Potosí y Campeche, escenarios de impugnación postelectoral. En estos tres estados se disputaron la gubernatura, los ayuntamientos y el legislativo local. En Colima y San Luis Potosí se ha configurado un bipartidismo en el que la competencia se concentra en el PRI y el PAN. En el primer estado el PRI gana la gubernatura con el 41.5% de los votos, en tanto que el PAN se sitúa en segundo lugar con el 37.2%. De 12 distritos locales, el PRI ganó 8 y el PAN 4, en tanto que de 10 municipios el PRI obtuvo el triunfo en 5, el PAN en 4 y el PRD en uno (la capital). Por su parte, en San Luis el PRI obtiene la gubernatura con el 45.8% de los votos, contra un 38.5% del PAN que se situó en segundo lugar, al mismo tiempo que el primer partido gana 9 distritos y el segundo 5. Estos resultados tan cerrados, aunados a algunas inercias propias de los cacicazgos locales, hizo que en ambas entidades el PAN impugnara los resultados electorales, sobre todo los correspondientes a la elección de gobernador.

La impugnación más intensa se registró en el estado de Campeche, en donde el PRD postuló como candidata a la gubernatura a Layda Sansores, senadora del PRI e hija del cacique tradicional del estado, Carlos Sansores, expresidente nacional del PRI. El resultado también fue muy cerrado: el PRI ganó la gubernatura con el 48% y el PRD ocupó la segunda posición con el 41.2%. De 21 distritos, el PRI ganó 17, el PRD 3 y el PAN uno,

mientras que de 10 municipios el PRD solamente ganó uno y el PRI se llevó los 9 restantes. Hasta antes de la postulación de Layda Sansores, el PRD no era particularmente fuerte en el estado. En 1994 obtuvo el 21% de la votación para diputados, lo que significa que la postulación de la expriista permitió duplicar su votación. Lo que no está suficientemente claro es si eso convirtió al PRD en una opción local de poder o si se trata exclusivamente del uso del partido por parte de un cacicazgo local que está dispuesto a apostar todo en una sola jugada. Más allá de la necesidad de documentar con detalle las irregularidades de la elección en Campeche, cosa que en primer lugar corresponde al PRD, resulta claro que en esta entidad el partido enfrenta el reto de transitar de una escisión fundacional a la construcción de un partido capaz de competir en cada una de las batallas por el voto ciudadano, reto que, dicho sea de paso, es el mismo que enfrentó ese partido a nivel nacional.

CONSIDERACIONES FINALES

Por fin se puede afirmar que la transición mexicana a la democracia ha superado el estancamiento en que se encontró entre 1988 y 1994. La elección del seis de julio de 1997 ha sido la más limpia y transparente de la historia reciente de nuestro país. La institucionalidad encargada de su organización ha demostrado que es perfectamente posible llevar a cabo procesos electorales sin el control gubernamental y sin la injerencia decisiva de los partidos políticos. Incluso, uno de los aspectos de la reforma electoral más criticados en su momento, el del financiamiento a los partidos, demostró que en el contexto de una institución imparcial

la proporcionalidad en la asignación del dinero público no produce los efectos perversos que la oposición le atribuía. Además, con los resultados de la elección resulta claro que ahora el PAN y el PRD serán beneficiados con las reglas vigentes y que juntos disfrutarán un financiamiento muy superior al del PRI.

Los números de la elección dibujan un sistema de partidos en el que la competitividad ya se instaló como regla fundamental del juego. Por supuesto, no se pueden descartar intentos, por parte del gobierno o del PRI, de producir regresiones a etapas ya superadas, pero los costos políticos se han tornado ya bastante elevados y las condiciones de funcionamiento de la Cámara de Diputados, con un PRI que ya no tiene la mayoría absoluta, imposibilitan reformas promovidas por un solo partido.

El sistema de partidos tiende a consolidar una lógica tripartidista a nivel nacional, que se desagrega en lógicas bipartidistas en los niveles de entidad y de distrito, aunque existen algunos casos de tripartidismo por entidad o por distrito, en cuyo contexto las posibilidades de alternancia en el poder han crecido de manera sustancial. En el nivel federal esto se traduce en probabilidad de triunfos opositores en las elecciones de diputados y de senadores, y en el nivel local en gubernaturas y ayuntamientos.

Uno de los puntos básicos en la agenda que deriva de este proceso se refiere a la necesidad de superar los rezagos que aun existen en algunos estados, tanto en lo que se refiere al diseño legal como en lo que tiene que ver con las lógicas locales de funcionamiento político.

LA CASA DE LOS ESCRITORES*

Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*, Buenos Aires, Paidós 1997.

El original tratamiento que sobre el tema de la justicia elabora Barry en este libro, lo coloca como uno de los filósofos políticos más importantes en la construcción de una teoría general de la justicia social, en el marco de la tradición filosófica anglosajona. El presente libro constituye el segundo volumen de su ambicioso *Theories of Justice*. En el primer volumen, publicado en 1989, sugirió nuevos elementos para abordar el complejo tema de la justicia.

Norberto Bobbio, *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997.

Bobbio es uno de los filósofos políticos más importantes. Sus reflexiones sobre política y derecho le han valido el reconocimiento público en los principales círculos académicos del planeta. En esta ocasión, el autor nos presenta un inusual escrito sobre la senectud. A sus 88 años de edad, Bobbio publica posiblemente su testamento intelectual en forma de reflexión sobre la vejez. El libro aborda el tema frontalmente, con valentía y al margen de cualquier prejuicio. Escrito con un estilo autobiográfico y con una enorme pasión, el autor da cuenta de algunas de sus experiencias y preocupaciones a lo largo del siglo xx.

Clifford Geertz, *Los Usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

Pocos antropólogos han construido en los últimos años un pensamiento tan coherente y articulado como Geertz. En el campo de la antropología, este autor ha destacado como una de las figuras más influyentes en el debate sobre la materia. En el presente libro, el autor se propone dar sentido al discurso antropológico en el marco del fin del milenio. Así, polemiza sobre nuevas formas de etnocentrismo con dos destacados autores, Lévi-Strauss y Rorty. El trabajo nos advierte con pertinencia sobre la importancia de la ética para el desarrollo científico.

Jürgen Habermas, *Mas allá del Estado nacional*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

Mundialmente reconocido por sus originales aportaciones en múltiples disciplinas del conocimiento, Habermas es uno de los autores que ha revolucionado la sociología en las últimas décadas. En su momento participó en el debate sobre la posmodernidad con *El discurso filosófico de la modernidad*. Asimismo, se le conoce por sus trabajos sobre la opinión pública y la teoría comunicativa: *Cambio estructural de la opinión pública* y *Teoría de la acción comunicativa*. En esta ocasión, la editorial española Trotta nos ofrece un trabajo de Habermas que aborda el futuro

* El objetivo de esta sección es ofrecer a nuestros lectores una selección trimestral de obras de teoría y ciencia política de reciente aparición. Tanto los autores como las editoriales que deseen ver comentadas aquí sus obras están invitados a remitirnos sus trabajos. Selección y comentarios de César Cansino.

del Estado nacional, y particularmente la reunificación alemana. Alemania es el punto de partida de Habermas para repensar la vigencia y el futuro del Estado-nación en el mundo.

Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

El pensamiento político de América Latina tiene en Ernesto Laclau a uno de sus exponentes más destacados de los últimos años. En este libro, nos presenta un conjunto de ensayos que reflexionan sobre el dilema particularismo/universalismo. Se trata de textos escritos en la primera mitad de los años noventa sobre los cambios y paradojas que ha experimentado el mundo contemporáneo en ese período. El libro se ubica al margen de las tendencias dominantes que han polarizado en torno a estas dos posiciones. Opta por una posición de “mediación hegemónica”, que permite modificar lo particular y al mismo tiempo lo universal.

Rigoberto Lanz, *El Discurso posmoderno. Crítica de la razón esceptica*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1996.

La polémica que se ha generado en los últimos años sobre el proyecto de la posmodernidad es una de las más importantes en la sociología de fin de siglo. En América Latina, uno de sus principales exponentes es el venezolano Rigoberto Lanz. En este libro, nos propone precisamente discutir los presupuestos posmodernos desde la óptica latinoamericana. Autor de libros como *Razón técnica, Ambiente y posmodernidad y Paradigma, método y posmodernidad*, Lanz nos ofrece un lectura del tema sumamente polémica e inquietante.

Niklas Luhmann, *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona, Universidad Iberoamericana/Anthropos, 1997.

Reconocido por sus aportaciones originales a la sociología contemporánea, Luhmann ha

elaborado una de las teorías más completas de y sobre la complejidad social. Su teoría general de la sociedad es una de las empresas intelectuales más ambiciosas de las ciencias sociales de los últimos años. La vasta obra luhmanniana abarca temas como la teoría de la sociedad, los sistemas sociales, el sistema educativo, el Estado de bienestar, entre otros. En esta ocasión, el autor analiza la relación entre sistema y decisión a partir de la *autopoiesis*, la acción social y el entendimiento comunicativo. Con este trabajo, Luhmann explora otros aspectos de la sociedad, pero siempre bajo las directrices de la teoría de sistemas.

Patricio Marcos, *¿Qué es democracia?*, México, Publicaciones Cruz O., 1997.

Este texto de Patricio Marcos propone una buena interpretación del modelo de democracia clásica. Más específicamente, Marcos recupera la tradición filosófica de Aristóteles para analizar el estado actual de las democracias modernas. Escéptico de la estructura institucional que sostiene a las democracias representativas, Marcos nos invita a revisar la herencia griega en materia de política. Particularmente, sugiere el modelo de democracia ateniense como el proyecto más acabado de organización y convivencia sociales.

Thomas Nagel, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

La reflexión que Nagel nos presenta en este libro forma parte de una discusión central en la teoría política contemporánea. Discípulo de John Rawls, nos expone las bases éticas del conocimiento científico. Asimismo, realiza una importante contribución al debate que prevalece entre el intento de reconciliar la posición de la colectividad con la posición del individuo. Alejado de los dogmas que acompañaron al discurso sobre la igualdad, el autor realiza una exposición rigurosa del tema y traza la línea teórica que las nuevas investigaciones deben seguir.

José Luis Orozco, *El Estado pragmático*, México, Fontamara/UNAM, 1997.

El autor de este libro es hoy por hoy el politólogo más serio y consistente de América Latina. En particular, se ha especializado en temas como teoría del Estado, las élites, los intelectuales y las corporaciones empresariales. Entre sus principales obras destacan *La revolución corporativa*, *Razón de Estado y razón de mercado* y *Sobre el orden liberal del mundo*. En esta ocasión, Orozco nos ofrece una lúcida reflexión sobre el pragmatismo del Estado norteamericano. Coincido con el autor en que el pragmatismo es fundamental para entender la vida política, económica, ideológica e intelectual de Estados Unidos.

Pierre Rosanvallon y Jean-Paul Fitoussi, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

Inscrito en el debate actual sobre la igualdad, el presente texto continúa algunas de las preocupaciones que Rosanvallon ha manifestado en obras precedentes, como *La nueva cuestión social*. Cabe señalar que este autor es uno de los pensadores franceses más originales en la actualidad. En esta ocasión reflexiona junto con Jean-Paul Fitoussi sobre el individuo de fin de milenio. Sus observaciones sobre la sociedad francesa y sus preocupaciones por reinterpretar el concepto de igualdad, bien podrían ser retomadas, en una visión de conjunto, para repensar cualquier sociedad.

Fernando Savater, *Apóstatas razonables*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1997.

Savater es quizá el filósofo español más conocido. Su prolífica obra lo coloca como una referencia en la tradición reflexiva en nuestro idioma. Autor de libros como *Ética para Amador*, *Política para Amador* y *el Jardín de las*

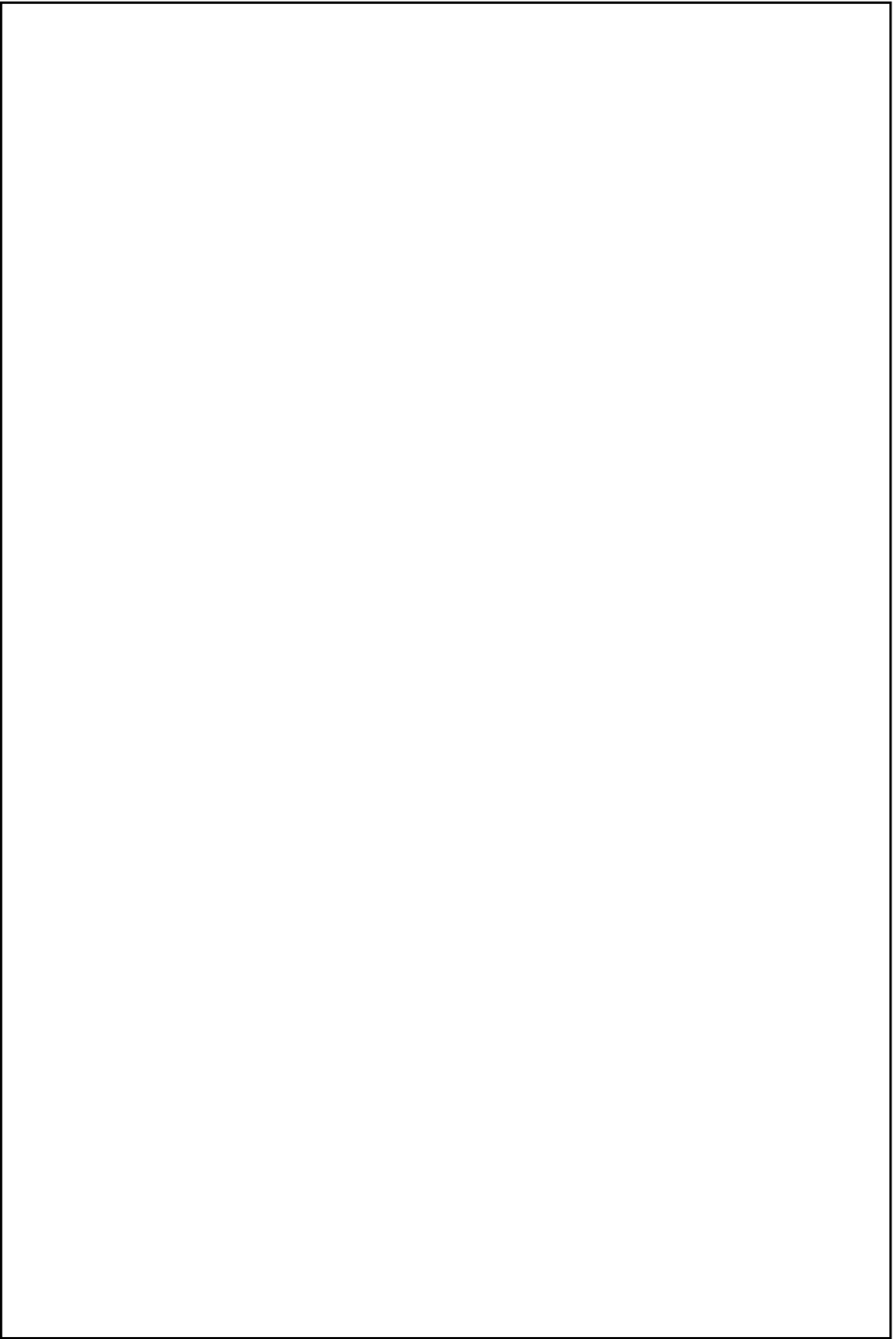
Dudas, entre otros. En *Apóstatas razonables*, Savater nos presenta un libro de biografías que repasa la "apostata" de diversas personalidades, tales como Juliano, Boccaccio, Lope de Aguirre, Spinoza, Voltaire, Rousseau, Kant, por mencionar algunos. Un libro ameno, escrito con la calidad que sólo Savater sabe ofrecer.

Adalberto Saviñón Diez de Sollano, *Artesanos de la Democracia*, México, Jus, 1997.

La importancia del liderazgo en los procesos de cambio político es determinante. El liderazgo da certidumbre a los procesos de transición o consolidación democrática. Discutir sobre este tema, es precisamente el objetivo central del presente libro. De forma casuística, el autor expone el trabajo realizado por siete líderes políticos mundiales en favor de la democracia. El autor señala las reflexiones y narra los momentos trascendentales de líderes como el checoslovaco Vaclav Havel, el francés Jacques Delors, el italiano Aldo Moro, el norteamericano Saul Alinsky, la sueca Dag Hammarskjöld, el polaco Adam Michnik y la birmana Aung San Suu Kyi.

Blanca Solares, *El síndrome Habermas*, México, Porrúa/UNAM, 1997.

Los distintos momentos del pensamiento de Habermas han llamado la atención por su original visión sobre los fenómenos sociales. Muestra de ello es el libro de Blanca Solares sobre la obra del filósofo alemán. La autora repasa la empresa intelectual de Habermas en las últimas décadas. Específicamente, pone énfasis en la *Teoría de la Acción Comunicativa* que data de mediados de los ochenta. El trabajo de Solares es una buena oportunidad para incursionar con más elementos en el pensamiento del último Habermas.



ABSTRACTS

David Miller: "The Resurgence of Political Theory"

Political theory has flourished over the last twenty years but it has also become more fragmented. The critical study of classic texts has been replaced by a more narrowly historical approach, which seeks to locate texts in their political contexts. A very recent development, conceptual history, promises a closer relationship between historical and contemporary theory. Conceptual analysis has given way to normative political theory, concerned to find principled justifications for political arrangements. The major cleavage has been between individualist, who look for universal foundations in postulates such as human nature, and communitarians, who begin with persons embedded in contingent social relationships and practices. In applied political theory, the major shift has been from institutional questions to the analysis of issues in public policy, such as welfare provision and sexual and racial discrimination.

Ulrich Rödel, Günter Frankenberg and Helmut Dubiel: "The Symbolic Device of Democracy"

Against the institutionalist and normative views of democracy, the authors of this article propose an interpretation that conceives it as a symbolic device by means through which a society acquires its own conscience. According to this argument, the democratic auto government is instituted with the appearance of the public space, the mutual recognition of the right to have rights and the emergence of a civil society, understood more like a space of conflict and plurality than one of consent and harmony. So, the political power is an empty space that usually the civil society occupies in a symbolic way.

Enrique Serrano G.: "About the 'Symbolic Device' of Democracy"

In line with the current of thought that for already some years has come conceptualizing democracy like a form of society, the author of this article sustains the thesis that democracy far from being a principle of reconciliation, it represents a form of organizing the social conflict. In opposition to both the normative and realistic definitions of democracy, the author pleads for an open conception that recognizes the unbeatable tension between their institutional reality (the "be") and their symbolic device (the "should be").

Agapito Maestre: “The Democratic Question: Explaining the Transformations of Politics”

Considering the ideas developed by Rödel, Frankenberg and Dubiel, the present article analyzes the contribution to the democratic theory of those theorists who consider democracy beyond the State. In harmony with this line, the present text invites us to think the future of politics as a constant invention of democracy, because otherwise the totalitarian risk is permanent. This democratic imaginary should satisfy at least three conditions: a secularized culture, an educated and open public opinion and a civil society where the rights of freedom and political communication are patrimony of all and each one of the citizens.

César Cansino and Ángel Sermeño: “Latin America: A Democracy All by Being Made”

The present article is in step with the general sense of the proposal contained in the works that are published in this dossier, in particular those of Rödel, Frankenberg and Dubiel, and those of Serrano and Maestre. The conclusion of the authors sustains that in Latin America, more than in other latitudes, the democracy, as a form of society, is practically in process of being invented. Also, they try to demonstrate that the main European and Anglo-Saxon theoretical debates of the last years are insufficient at the moment of considering the peculiar complexity of the Latin American societies.

Claude Lefort: “Rebirth of Democracy?”

How better that a seminal text of Lefort in order to approach us to their political philosophy. In this article in particular, published for the first time in Spanish, we met with a lucid and penetrating reflection on the totalitarian societies before and after the breakdown of “real socialism” in the countries from East Europe and in the former Soviet Union. For Lefort, the deterioration of totalitarianism and the rebirth of the democratic aspirations are two processes that walk of the hand. With the result that for the French philosopher all consistent proposal on the new contents of the democracy passes necessarily for a critic and revision of the modern forms of totalitarianism.

Esteban Molina: “Irresolute Democracy and Totalitarianism. The Political Philosophy of Claude Lefort”

The objective of this article is evaluate the contribution of Claude Lefort to the contemporary Political Philosophy and in peculiar to the theory of democracy. For the author, expert on the work of Lefort, this task could undertake only articulating the categories of totalitarianism and democracy. Also, he puts on the Lefortarian argument of relief according to which politics could only be legitimated by the public space, so the power only acquire sense in function of the own individuals. Only in the totalitarianism, the State is erected like the possible center of production of the social unit.

COLABORADORES

PABLO JAVIER BECERRA CHÁVEZ

Profesor de Ciencia Política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Investigador del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. Autor de diversos ensayos sobre temas electorales y partidos políticos.

CÉSAR CANSINO

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y de la Maestría en Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Puebla. Investigador Nacional desde 1991 y Premio Nacional de Periodismo 1996 en el género de artículo de fondo.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

Catedrático-investigador del Departamento de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Investigador del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. Autor de diversos libros, entre los que destacan: *Jaque al rey*, *Votar en los estados* y *Urnas de Pandora*.

HELMUT DUBIEL

Profesor e investigador en el Institut für Sozialforschung en Frankfurt, y Jean Monnet Professor en el European University Institute. Autor de diversos libros, entre los que destaca *Was is Neokonservatismus?* (1986).

RAFAEL FARFÁN H.

Catedrático-investigador de Teoría Social en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Autor de diversos ensayos sobre Teoría Política y Social.

GÜNTER FRANKENBERG

Profesor de Teoría Política en Fachhochschule Frankfurt. Es autor de diversos trabajos de Teoría Política.

RIGOBERTO LANZ

Sociólogo. Doctorado en París. Profesor titular de la Universidad Central de Venezuela. Autor de varias obras, entre las que destacan: *El pensamiento social hoy* (1992); *La discusión posmoderna* (1993); *Paradigma, método y posmodernidad* (1995); *El malestar de la política* (1996) y *El discurso posmoderno* (1996).

CLAUDE LEFORT

Profesor de Teoría Política en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Fundador de importantes revistas como *Libre* y *Les Temps Modernes*. Autor de di-

versos libros, entre los que destacan *Inventar la democracia*, *Ensayos políticos* y *Las formas de la Historia*.

AGAPITO MAESTRE

Doctor en Filosofía. Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología. Profesor en la Universidad Complutense de Madrid y miembro del equipo de investigadores del Instituto de Filosofía (CSIC).

DAVID MILLER

Profesor de Ciencia Política en Nuffield College, en Oxford, Inglaterra. Autor de diversos libros, entre los que destaca *The Nature of Political Theory*.

ESTEBAN MOLINA

Doctor en Filosofía. Catedrático en la Universidad de Almería, España. Autor de diversos ensayos de Filosofía Política.

ULRICH RÖDEL

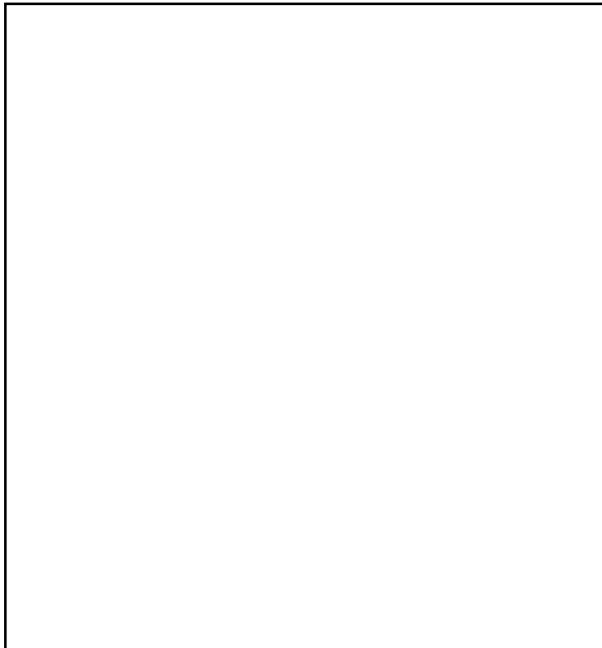
Profesor e investigador del Institut für Sozialforschung. Autor de diversos trabajos sobre Teoría Política.

ÁNGEL SERMEÑO

Licenciado en Filosofía. Maestro en Ciencia Política y candidato a Doctor en Ciencia Política. Es miembro de la mesa de redacción de *Metapolítica*.

ENRIQUE SERRANO G.

Catedrático-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Autor de diversos libros como *Conflicto y consenso* y *Legitimación y racionalización*.



NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales deberán remitirse a la redacción de *Metapolítica*: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, D.F., C.P. 08800, México.
2. La extensión y formato de las contribuciones tendrá que ajustarse al siguiente modelo para cada una de las secciones de *Metapolítica*: las contribuciones correspondientes a las secciones *Teoría y Metateoría* y al *Dossier* no deberán superar en ningún caso las 35 cuartillas; las contribuciones para la sección *Perfiles Filosófico-Políticos* no deberán superar en ningún caso las 25 cuartillas; y las contribuciones para la sección *Críticas de Teoría Política* no deberán superar en ningún caso las 15 cuartillas. El formato para todas las secciones es el siguiente: se presentarán en tamaño carta, por una sola cara, a doble espacio, aproximadamente de 25 líneas y 60 golpes cada una.
3. Las notas y referencias bibliográficas, debidamente redactadas y numeradas, deberán incluirse al final de la página correspondiente, de acuerdo con los siguientes ejemplos:
Libros: John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
Artículos de libro: Alasdair Macintyre, “La relación de la filosofía con su pasado”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 49-67.
Artículos de revistas: Abelardo Villegas, “La filosofía y la ciencia en la actual encrucijada”, *OMNIA*, vol. 5, núm. 15, México, UNAM, Coordinación General de Estudios de Posgrado, junio de 1989, p. 63.
4. En caso de que las referencias bibliográficas aparezcan insertadas en el texto, tanto en el caso de libros como de artículos, se hará mediante el uso de un paréntesis que contenga el apellido del autor (a), el año de la publicación y las páginas citadas, según el siguiente ejemplo:
(Rawls, 1996, pp. 59-60)
Debiendo figurar al final del artículo la bibliografía completa en orden alfabético. Las obras del mismo autor serán clasificadas cronológicamente.
5. Todos los colaboradores de las secciones *Teoría y Metateoría*, *Dossier* y *Perfiles Filosófico-Políticos* deberán enviar, junto con su contribución, un resumen/abstract que no supere las 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, dispuesto para su publicación en la sección destinada a estos efectos.
6. Todos los colaboradores de todas las secciones deberán enviar, junto con su contribución, una breve biografía intelectual que incluya datos relevantes, tales como: formación, adscripción institucional, reconocimientos, publicaciones, etcétera.
7. Todas las contribuciones deberán enviarse en dos ejemplares impresos, un original y una copia. Asimismo, deberán entregarse en *diskette* para computadora en cualquiera de los siguientes procesadores de texto: *wordperfect* o *word*.
8. Los artículos recibidos serán remitidos a una comisión de evaluación. Para notificar en un plazo breve el resultado de la evaluación se sugiere a los colaboradores enviar su dirección y teléfono personal. La revista no se hace responsable por la devolución de originales no solicitados.