

## **POLITICA Y METAMORFOSIS DEL PODER**

Un análisis problemático sobre la democracia debe partir del cambio de significado de la política en el curso de un proceso que va desde la antigua Grecia hasta llega a los albores de la Edad Moderna y a la creación, en especial con el Renacimiento y la Reforma, del Estado Moderno.

Esta transformación puede sintetizarse como el paso de la política de una dimensión “horizontal” a una dimensión “vertical”. Hasta cuando el Estado moderno no había monopolizado la política llegando a ser el lugar exclusivo y la fuente suprema de ella, la palabra política y el léxico de sus derivados –considerando las expresiones latinas civitas, res pública y res populi- venían usadas para expresar la idea de la política en su dimensión horizontal, en tanto que cuando se deseaba dar a la política un sentido vertical, jerárquico, se recurría a términos más específicos como principatus, regnum, dominium.

Para los estudiosos medievales y renacentistas el dominium politicum, no era político en el significado actual, sino en el significado aristotélico: era la óptima ciudad de los “polites” que practicaba el bien común, una res populi igualmente enajenada por las degeneraciones democráticas, como por las degeneraciones tiránicas.

La verticalización de la política se acompaña de otros fenómenos peculiares e inquietantes. Hasta el renacimiento, e incluso hasta la Reforma, la política está siempre entronizada en su orden natural y ético.

En el tiempo de Aristóteles es, sobre todo, una concepción ética, es la doctrina de moral social. Posteriormente, cambiando su naturaleza, llega a ser un derecho en la civilización romana, y una teología en la lucha entre el papado y el imperio o en la ruptura y fuerte contraposición entre catolicismo y protestantismo.

Sin embargo, en variadas formas y concepciones, la política fue, por muchos siglos, una “historia natural” de la convivencia humana, algo que está ligado al hombre en tanto “animal político”, que vive en una sociedad con sus símiles, en la búsqueda de la justicia y del bien.

Con el estado moderno, y con Hobbes en particular, la política se transforma en “un programa artificial”, en una solución concordada, convencional para hacer frente a emergencias vitales y, en la visión de Hobbes, a la lucha de todos contra todos. La política se transforma en racional, no en el sentido de la razón natural como tensión hacia la verdad y la justicia, sino en el sentido de la razón instrumental, es decir, del cálculo de los medios más adecuados para conseguir determinados fines. La política incorpora el espíritu de la revolución científica, pero esto lo hace renegando así misma de su rol como ética, como derecho y como teología. La política se autonomiza, encuentra en sí misma sus leyes fundamentales, llega a ser autoreferencial, al nivel de constituirse como una esfera separada y extraordinaria respecto a la sociedad.

Naturalmente, verticalizándose y racionalizándose, la política se seculariza. En este contexto la secularización es más que una simple desacralización, con ella la política del mundo moderno pierde sus connotados comunitarios, fundados en la tradición, y las obligaciones políticas se colocan en el centro de un sistema de relaciones que se

renuevan permanentemente: se historiza y se temporaliza, dando lugar al nacimiento efectivo del estado moderno.

El Estado Moderno en su primera versión, aquella absolutista, niega en su raíz toda teoría democrática del poder, porque en el fondo niega la preexistencia de una sociedad ordenada, de un demos del pueblo. En la teorización de Hobbes, no hay ninguna transmisión del pueblo al príncipe, por la simple y definitiva razón que el pueblo no existe antes de ser creado por el pacto, a través del cual se instituye al soberano como tal. La multitud de hombres que forman la sociedad no tiene en si ningún principio de orden y, por ende, la situación estaría destinada a una guerra perpetua si todos los poderes que en esa se encuentran no fueran reunidos en la voluntad del soberano, que expresa la única voluntad de la sociedad.

Aquello que hoy día llamamos comunidad política o estado, no es para Hobbes y para el proceso de constitución del estado moderno, nada más que un “hombre artificial”, así como la misma soberanía no es sino un “alama artificial” en cuanto da actividad y movimiento a todo el cuerpo. A la formación de este macro-hombre artificial participan todos los hombres que suscriben el pacto, que no es un pacto de unión, sino un pacto de sujeción.

El escenario de la modernidad, se abre con la crisis de la representación. La irrepresentabilidad del bien y de la verdad impiden cualquier legitimización teológica del poder. Desde este instante el poder deberá encontrar en otra esfera su legitimidad, en la esfera de la “ratio”

El objetivo declarado de la política moderna es poner fin al conflicto mortal, a la guerra civil y en particular a la guerra de religión. El problema

del orden social es la obsesión de Tomás Hobbes, como lo será de Kelsen: el orden es la prohibición de la guerra civil.

La despersonalización del poder, la abstracción de la “máquina” que conserva el orden y detiene el monopolio legal de la fuerza y de la violencia, es el nuevo estatuto teórico que permite deliberar y desvincular la construcción del Estado de cualquier tipo de condicionamiento jusnaturalista y de cualquier finalidad comunitaria. La garantía de esta gran operación de “neutralización” son las representaciones políticas, el contrato de intercambio y el derecho. El derecho moderno es el verdadero protagonista del proceso de desteologización de la política, ya que al derecho se le asigna la tarea de instituir las nuevas condiciones de convivencia plural y de la “reductio ab unum” de los intereses conflictuales de las “cives”.

Todo esto conlleva a un resultado teórico muy nítido: la disolución de todo tipo de idea de sociedad política que viva en un estado de autonomía y de independencia. No hay espacio para una formación política que no sea aquella estatal y para una práctica política que no sea una práctica del estado. Con ello, la política coincide irremediabilmente con el estado, de manera tal que el participante a la unión política, que es el estado, en vez de ser, en el sentido más propio, un hombre político, un ciudadano, es pura y simplemente un súbdito, una parte pasiva del “pactum subjectionis”.

No debemos pensar que todo esto sea algo absolutamente remoto y lejano de nosotros, extraño por definición a nuestra cultura política. Por el contrario, es aquí donde se encuentra la raíz de lo político en la civilización moderna: una civilización todavía dominada por los estados y

por el arquetipo dentro del cual los estados se han formado y desarrollado.

A la sombra de los Estados, sin embargo, se va produciendo el proceso de formación de otra de las categorías fundamentales de nuestro discurso político, aquella de la sociedad y, en un sentido más estricto, de la sociedad civil. El aspecto de cualquier manera paradójal del proceso histórico que ha llevado a la formación de los estados es que, en su origen, existe una impetuosa corriente de energía social, que rompe justamente las formas políticas premodernas, feudales y corporativas, para conquistar espacios más amplios y más libres, más adáptos a la perspectiva de disciplinar una época histórica en la cual los descubrimientos geográficos, de una parte, y la intensificación de las relaciones económicas capitalistas, por otra, empujan hacia una organización extendida.

El resultado más evidente de este empuje es una construcción de estados nacionales cuya soberanía derrota las formaciones políticas de carácter supranacional, y obtienen un importante resultado orientado a la lenta formación de un tejido de relaciones económicas, sociales y culturales que muestran, progresivamente, una vitalidad autónoma, más allá del orden público que, como sabemos, ha sido enteramente conquistado y consumido por las instituciones del Estado político.

Es, justamente, en este terreno, en este tejido de relaciones materiales donde se concentraron los derechos de libertad y de propiedad sea en su versión de derechos civiles, que en la versión empirista y liberal del estado moderno, particularmente aquella del constitucionalismo inglés teorizado por Locke, donde asumen la función de garantía y de límite del poder estatal soberano. Es en esta fase de formación de la sociedad civil, donde

nace la ciencia de esta sociedad, la economía política, y, conjuntamente su ideología, la filosofía y la cultura del iluminismo. Cuando esta ciencia y esta ideología han penetrado, dando seguridad a la sociedad burguesa del siglo XVIII, se producen los hechos más significativos de la civilización occidental: la Revolución Industrial en Inglaterra y la Revolución Democrática en Francia.

Es, en la onda de estas dos revoluciones, con la que inicia el proceso de reequilibrio de las relaciones estado-sociedad-política. A una política estadocéntrica, se opone y busca de sustituirla una política centrada en la sociedad, y cuya principal característica es la práctica social.

En un cierto sentido, los resultados del proceso de modernización abiertos por la Revolución Industrial en Inglaterra, por la Revolución Democrática en Francia, desarrollados con la Revolución Americana y retomados, mucho más tarde, por los estados nacionales en Alemania y en Italia, son asumidos y sublimados por un nuevo simbolismo de esta hegemonía que da vuelta completamente los equilibrios de pasado.

Es la sociología la que modifica radicalmente el paradigma Hobbesiano del orden social fundado en la política entendida como estado y encuentra en la sociedad misma sus principios y sus leyes de funcionamiento. Si antes toda la reflexión estaba dirigida a dar una forma conceptual al ingreso consensual del individuo en el estado, asumido como hombre artificial dotado de voluntad soberana, ahora el centro de la construcción del pensamiento se desplaza hacia los movimientos de agregación, de integración y de diferenciación social que son capaces de producir estructuras y funciones regulares sobre las cuales se apoya el orden autónomo de la sociedad y, en definitiva, su propia vitalidad. En cierto

sentido aquellas formas de agregación social premodernas que el estado triunfante había completamente eliminado de su horizonte teórico y político –la familia, la comunidad local, los cuerpos profesionales- ahora logran vigor y reconquistan un estatuto propio, una legitimidad específica, en tanto a ella se agregan nuevas formaciones, que nacen de nuevas solidaridades, como son los sindicatos, las asociaciones de intereses, los partidos políticos, las uniones culturales e ideológicas.

La interpretación sociológica de la sociedad no deja tampoco de lado hipótesis de recomposición comunitaria de la vida social, casi buscando una sociedad comunitaria que adquiera el carácter de categoría fundacional de un desarrollo unitario de las formas históricas de la sociedad, desde aquella griega a aquella moderna.

Es en el ámbito de este optimismo, que se centra en la autoreglamentación social, que se abre paso a las versiones funcionalistas, estructuralistas y sistémicas de nuestros días, y en el marco del cual el siglo XVIII puede adquirir la ilusión de dejar de lado el estado y el poder, finalmente, para fundar una sociedad sin estado.

La cultura política moderna se resume bien en esta doble polaridad: estatal de una parte, y social, de otra, con el individuo que aparece siempre en la búsqueda de un espacio humano, jurídico y político sobre el cual fundar los derechos de libertad y de propiedad. La concepción moderna de la política está totalmente permeada de esta polarización dialéctica. Ella pasa a través de la potente mediación de dos grandes pensadores del siglo XIX: Hegel y Marx.

Tanto Hegel como Marx viven esta doble polaridad y sus teorías están profundamente compenetradas de ella, pero Hegel transforma esta

contradicción implícita en una identidad: el interés particular de la familia y de la sociedad civil se resuelve en el interés general del estado. Los individuos y las multitudes son sólo la “materia” del estado, sólo el estado es la idea, el espíritu real.

Marx da vueltas la visión hegeliana, diciendo que “no es el estado el que condiciona la sociedad civil, sino ésta la que condiciona el estado”. Las relaciones materiales de existencia, en las cuales consiste la sociedad civil en la tradición europea hasta Hegel y Marx, asumen en el pensamiento marxista el centro del escenario como relaciones de producción propias de la economía capitalista; y es justamente en estas relaciones de producción donde se radica la contradicción de la cual emerge la lucha de clases: si, de una parte, el desarrollo de las fuerzas productivas se produce bajo el dominio del capital, de otra parte, el trabajo, enajenado, dividido y explotado, crea a la clase obrera como fuerza organizada del antagonismo social. Con esto no sólo se niega el estado, como forma política en la cual se subsumen las relaciones sociales, sino que además se niega la política misma y por tanto, efectivamente, la concepción de Marx es una antifilosofía de la política o una teoría negativa de la política.

Hegel tentó la imposible conciliación entre el Estado y la comunidad, a través de la síntesis ideal de Estado y religión, de libertad y socialidad.

Marx analizó la violencia originaria de los vínculos sociales e hipoteseo un proceso material, práctico, de reapropiación comunitaria del Estado a través de la reconciliación de la producción con la vida colectiva y del hombre con la naturaleza.

En la experiencia del comunismo real existe el desesperado tentativo de hacer valer la promesa de una nueva comunidad, pero

contradictoriamente, se entrega al mismo Estado la tarea de autoextinguirse en la sociedad de los hombres libres. En la experiencia del comunismo real, se concentran paradójicamente la omnipotencia del Estado y aquella contrafigura de la comunidad que es la masificación coercitiva.

El comunismo real, es la tragedia moderna de la comunidad imposible, dentro de la estructura del Estado omnipotente.

Hay que señalar que la antinomia entre estado y sociedad, no resuelta en el plano teórico, ha sido, de alguna manera superada en la práctica por el potente proceso de compenetración entre el estado y la sociedad. A la espalda de este largo proceso de transición, más de una mitad de siglo, contraseñado por dos guerras mundiales y al menos dos fascismos, como soluciones políticas autoritarias a la crisis de dos democracias débiles y frágiles: la democracia de Weimar, en Alemania, y la democracia liberal en Italia.

El Estado que emana de la Segunda Guerra Mundial es irreconocible en sus aspectos fundamentales, si lo miramos a la luz de la teoría política del estado, como éste se había formado en un largo proceso de siglos. Ya no es reconocible una verdadera separación entre estado y sociedad, dado que el proceso de compenetración llega a un punto en que no existe ningún subsistema social que no está tendencialmente organizado y controlado por las instituciones estatales.

Hay diversas posiciones culturales que intentan una explicación de este fenómeno. Una, de inspiración marxista, tematiza la forma estatal, en esta fase avanzada del desarrollo capitalista, calificándola como una forma de estado capitalista en la cual el ejercicio del dominio político está en

función de los intereses de los propietarios de los medios de producción y objetivamente contra los intereses de los trabajadores y, especialmente, de los sectores marginales y menos organizados de la población. En la versión de la cultura reformista, este estado, se transforma en una particular encarnación del Estado Social, del Estado Asistencial o protector o de Bienestar.

Esto implica que en el proceso de compenetración entre estado y sociedad, que es un dato fuerte del horizonte contemporáneo, inicia y progresa mientras muere lentamente aquel tipo de estado que había predicado la separación entre estos dos polos de la dialéctica política y de lo cual había hecho su elemento fundativo: el Estado liberal y constitucional, aquel Estado que fue, en un tiempo, el objeto sea del análisis celebrativo de Hegel, sea de la crítica destructiva de Marx.

El Estado liberal, que es una conquista de la acción política y económica de la burguesía triunfante, aparece progresivamente deslegitimado, a medida que avanzan las teorías democráticas y que se abren paso las teorías radicales que buscan imponer la igualdad de los derechos políticos. Estas teorías, abren dos frentes de lucha: por una parte atacan el monopolio del poder económico que está en manos de los sectores dueños de la propiedad capitalista y colocan la cuestión social en el proceso de producción y distribución de la riqueza; por otra parte, con el progresivo alargamiento del sufragio electoral, ataca desde la raíz la idea elitista de la política y la misma naturaleza dicotómica de las relaciones entre gobernantes y gobernados.

La idea de democracia y las prácticas democráticas están efectivamente en el origen de las grandes transformaciones a las cuales se asiste desde el

fin del 1700 en adelante. La “felicidad” de gobernarse por si mismos, que Voltaire creía reservada sólo a los pequeños pueblos, escondidos en las montañas, se transforma en una realidad y al mismo tiempo en una utopía.

Realidad si pensamos la experiencia de la democracia norteamericana, que un politólogo como Sartori, llama el antecedente de las democracias modernas y la más moderna de las democracias y que fue, justamente, enfocada de esta manera por Tocqueville. Es una utopía si se mira a las contradicciones especiales de Europa Continental.

Después de esto, se produce, en efecto, el primer y decisivo vuelco de la dimensión vertical de la política: aquel pueblo, que en la teorización de Hobbes no tenía ninguna existencia fuera del viento creador del Estado, es, ahora, el verdadero soberano, el detentor del poder, no sólo en cuanto a su titularidad sino, también en cuanto a su ejercicio. De esta forma, podemos decir, que el largo proceso iniciado con el evo moderno, se concluye aquí, con el vuelco de las posiciones originarias y con la definitiva sumisión del estado a la sociedad.

Hay que tener presente, de otra parte, que sólo con el fin de la Segunda Guerra Mundial, la idea democrática entró en un horizonte de universalización, como de reconocimiento de su valor fundativo de la convivencia política, y, de esta forma, representa ahora, más allá de los modelos reales en los cuales encarna, el empuje irrenunciable y de fondo de los procesos políticos.

Por ello el verdadero sucesor del Estado moderno, sea en su versión de Estado absoluto, sea en su versión de un Estado liberal, es el Estado democrático, es decir, el Estado que se funda en la soberanía popular, lo

cual representa algo completamente nuevo, radicalmente diverso del Estado creado en los albores de la modernidad y vivido, en áreas y tiempos distintos hasta casi nuestros días. Este es el tronco, entonces, sobre el cual se abren diversas ramificaciones, con connotaciones más débiles o más fuertes. La perspectiva histórica consciente de colocar en este aspecto el verdadero giro cultural que se produce cuando la democracia vive no sólo en un país, sino cuando se difunde y se universaliza, cuando llega a ser un valor moral y políticamente tan elevado que incluso sus enemigos se reclaman a estos principios para cubrir las violaciones, ocasionales o sistemáticas, que sus políticas producen en contra de la democracia.

### **PODER DEL PUEBLO Y TEORIA DEMOCRATICA**

Es con Schumpeter que comienza a definirse como clásica la concepción de la democracia que entierra sus raíces en la Grecia antigua y que encuentra, en la Modernidad, en Locke y en Rousseau, sus principales exponentes.

Es necesario, ciertamente, distinguir en la concepción clásica, la teoría que funda la democracia sobre la base del instituto de representación política en la versión lockiana y aquella que funda la democracia sobre la base de la participación en la versión rousseniana. En la primera, es la democracia indirecta la que impone sus connotados, en la segunda es la democracia directa; pero las dos teorías no serían integrables si ambas no emergieran de la idea común de la existencia activa de una voluntad popular que presupone la existencia de un cuerpo político y éste, de un bien político conocido y actuable propiamente en la lógica de una voluntad popular presente y activa. En esta concepción, en otros términos, el “demos”

existe y representa un cuerpo evidente. No habría representación si no existiese alguno que representar, ni mucho menos habría una voluntad general si no estuviera presente un sujeto en condiciones de trasladar la democracia desde el mundo empírico, desde el mundo de las abstracciones, a las formas concretas del proceso político.

Yendo a la raíz de esta concepción, no se puede prescindir de los supuestos epistemológicos y antropológicos. El hombre de la democracia clásica es una persona racional, libre e igual; por esto él está en condiciones de buscar y de conocer su propio bien, como a la vez, el bien colectivo.

Es en esto en que aparece absolutamente transparente la ascendencia aristotélica de la doctrina clásica. Para Aristóteles, en efecto, el fin de la sociedad política es la “buena vida”, entendida como la realización completa, humana y moral, de los ciudadanos. Por otra parte, el atributo de la racionalidad de los ciudadanos en la polis es más importante, y, de todas maneras, un prejuicio, respecto de los otros atributos de la libertad y de la igualdad. Bien común y voluntad general son pensables sólo al interior de una concepción “racional” de la política y de la sociedad, mucho antes, entonces, que la política tome el camino de las desigualdades y del dominio, a través de las cuales, es la razón, como facultad moral, la que desaparece definitivamente.

Como es conocido, dentro de la concepción clásica, la teoría de la representación, ha prevalecido en las democracias reales de la modernidad, aunque si la afirmación de la democracia representativa ha debido ser pagada con el precio de dejar de lado, casi completamente, la representación de sus premisas ético-político para transformarla en el

ordenamiento formal que permite elegir a los gobernantes y convertirlos en “responsables” frente a los gobernados.

La solución “participativa” de la democracia, sobre todo aquella más radical y casi utopista que se ha concentrado en la supresión de las diferencias entre quien comanda y quien obedece, ha tenido muchas conjugaciones que han llegado hasta la negación de la democracia misma y a su absorción en un totalitarismo ético, que ha negado cualquier tipo de libertad civil. El punto tal vez extremo, de esta vía, está, emblemáticamente representado por “la verdadera democracia” de Marx: un ideal utópico que punta al máximo de valorización de la comunidad y de sus procesos autoreglativos y que llega a la supresión de la política y a la extinción del Estado. En esta óptica, la verdadera democracia es sólo el comunismo: una sociedad de iguales perfectamente autotransparente y autogobernada.

Las vertientes posibles de la concepción clásica, especialmente en su versión participativa, hacia teorías radicales y utopistas, han tenido una participación notable en la asunción, sobre todo por parte del pensamiento político europeo, de la democracia representativa, como forma persuasiva y definida del proceso político. Es en este tronco de la representación política como forma propia y característica de la propia democracia desde donde ha nacido esta rama que, si bien, no rompe totalmente con la concepción clásica, la revisa y la reformula, operando una elección entre el método y los fines de la democracia netamente a favor del primer elemento.

A través de una crítica epistemológica de la versión clásica, que liga a la democracia a la “razón absoluta” y por tanto a valores absolutos y que es

preexistente al propio proceso político, esta línea interpretativa enfatiza en la democracia sus propias “reglas del juego”, aquellas reglas que se basan en la formación de mayorías y minorías, capaces, en sus contraposiciones, de ordenar las preferencias y de transformar en vinculantes para todos las elecciones de la mayoría.

La democracia como procedimiento y como método aparece, sólo en una primera aproximación, como una democracia sin fundamento moral. Ella en realidad, niega uno de los postulados de la doctrina clásica: la exigencia de un bien común objetivo, conocido y posible de perseguir por cada uno y todos los participantes al demos. No es irrelevante destacar que con ello se termina por negar, también, la existencia de un verdadero demos, un cuerpo político o una sociedad política que tiene, también ella, una existencia objetiva.

En efecto, aquello que emerge de la práctica democrática dentro de este horizonte, es el individuo con su propio orden de preferencias: es un conjunto de individuos, de preferencias y elecciones individuales, que otorga sustancia al pueblo, aunque sea a través de la mayoría a la cual le cabe el rol de definir, vez por vez, la elección pública y de componer, progresivamente, con la legislación, el orden social.

Es, sin embargo, el individualismo metodológico, que une entre ellos pensadores del nivel y autoridad de Weber, de Kelsen, más delante de Popper, que coloca de relieve las libertades políticas como una condición y no como un fin. Cuando se transforma en fin, como ocurre en el liberalismo político, la democracia no ocupa más el escenario, va en segundo plano, se transforma en un instrumento, en un medio para el fin, no muy diversamente de lo que ocurre en la concepción clásica, donde el

fin por conseguir, con la democracia, es el bien, la buena vida, las virtudes civiles. De esta forma, también, el liberalismo termina por converger en la idea de la democracia como método: no porque no crea en los fines, como en la versión puramente normativa de la democracia, sino porque asume como fin la libertad en su esencia de libertad individual.

El mayor punto de ruptura con la concepción clásica de la democracia está, verdaderamente representado, en las corrientes elitistas o realistas, que siguen el filón abierto por Maquiavelo en el análisis de la política y que combaten, abiertamente, la idea de la democracia como una comunidad que se funda en el autogobierno.

La antropología llevada adelante por los elitistas no democráticos es de directa ascendencia maquiaveliana e incluso maquiaveliana en sus propias concepciones de fondo. Hay en la base de esta concepción una epistemología escéptica sobre la posibilidad del hombre común de conocer su propio bien y, más aún, el bien común.

Este conocimiento, en extremo, pertenece sólo y exclusivamente a las elites sociales, que justamente en virtud de ello, adquieren el título suficiente para apoderarse del poder y ejercerlo.

De esta forma se consuma la radical discontinuidad con la doctrina clásica. Aquello que se ha destruido con las concepciones elitistas, como con las doctrinas formalistas, no es sólo la relación entre moral y política; lo que se rompe, en definitiva, es la relación misma entre voluntad popular e instituciones en condiciones de conferir la potestad. La representación no es más, ni siquiera, una forma de transmisión de la voluntad popular a los elegidos, sino solamente un procedimiento que permite de instituir a las oligarquías bajo el velo de la competición electoral.

Es en este terreno que alcanza relieve la crítica de Schumpeter, con la cual inicia aquella que se podría llamar la doctrina neoclásica de la democracia, en la cual, todavía, los vínculos con aquella clásica logran mantener este encuentro del proceso político con el gran árbol de la tradición democrática.

Para Schumpeter participación y representación, en la acepción clásica, no son más los connotados de la democracia moderna. El régimen político de la sociedad compleja y diferenciada de nuestro tiempo es poco más que un método de designación de aquellos que deberán producir las decisiones que resultan vinculantes para el mantenimiento del orden social. Con Schumpeter, entra en la esfera del orden político, el instituto del intercambio y del mercado y, por tanto, aquel de la competición y de la concurrencia entre los actores. Por diversos factores la idea schumpeteriana de democracia se vincula a aquella de Kelsen: ambas dominan el aspecto formal, de los procedimientos, y a través de ellos, el carácter plural del juego democrático, su esencia de elección entre múltiples preferencias individuales y colectivas en una lógica fundamentalmente representativa.

Es éste el paso más delicado y problemático. Si la democracia es, en la acepción de Robert Dahl, un proceso dirigido a producir decisiones colectivas, su sólo premisa, coherente con la democracia en un sentido etimológico, es la igualdad política de los participantes el proceso electivo.

La aparente paradoja de una democracia gobernante fue ya resuelta hace algunos años por la tradición democrática que hace referencia a John Locke: la igualdad política es en este pensamiento aquella que después

Dahl llamará la igualdad intrínseca o lo que Locke llama “el igual derecho que cada uno tiene a su propia libertad natural”.

Sobre la base de este terreno de las iguales libertades, las observaciones empíricas en relación a las “minorías gobernantes” puede ser tematizada y transformada en coherente por una cierta idea de la democracia.

Probablemente el paso teórico que es necesario destacar es aquel sugerido por Weber y por su concepción de la leadership. Si las minorías son la leadership y si ellas compiten en la arena política dentro de un procedimiento electoral garantizado, el resultado sustancial, de gran valor político, es que estas leadership son, de cualquier manera, llevadas a interpretar las preferencias de los participantes en el proceso político, a dar a estas expresiones órdenes tales de generar corrientes de consenso no efímeras y adhesiones en una circularidad decisional de la cual es difícil recuperar la sustancia democrática.

Esta visión, comporta, abandonar la idea de la representación en un sentido clásico, de una representación general del cuerpo político y obliga a hablar, más bien, de una correspondencia entre las elecciones de los líderes y aquellas de los electores. Una “responsiveness” a la cual hace de corolario la responsabilidad política, que es tal en cuanto es sancionable en el curso de la extensión de los procedimientos político-electorales. Así, el elitismo autocrático puede transformarse en elitismo democrático y la democracia resulta marcada más por el pluralismo político de la competitividad que no por una improbable, y seguramente irrealista, coincidencia entre gobernantes y gobernados.

Es hoy imposible sostener una concepción de la democracia que pueda prescindir de una visión pluralista, no sólo de la política, sino también de la sociedad.

El pluralismo, en la versión de “técnica” del proceso político, está contemporáneamente abierto a dos perspectivas fundamentales. De una parte éste puede constituirse en la doctrina política de una teoría más amplia de la sociedad orientada al funcionalismo o al estructural – funcionalismo, es decir, más vecina a la visión de Luhmann que a la de Parsons, y que lleva a una meta-teoría, que comporta una suerte de neutralización del poder y de la política de lo cual, algunas premisas fundamentales, se encuentran en el pensamiento de Weber y de Kelsen.

Quien tiene el poder decide y, por tanto, selecciona las alternativas posibles y con ello hace menos compleja y más subordinada, la selección que debe realizar el sujeto que, en todo caso, está sometido al poder.

Luhmann sostiene, que en las sociedades evolucionadas y complejas como las actuales, el hombre más que ser parte de la estructura interna del sistema, constituye su ambiente, es decir, está fuera de él. El hombre no forma parte del sistema, sino del mundo, de aquella complejidad que el sistema debe seleccionar y reducir. Desde este punto de vista, la política y el sistema político constituyen un proceso y una estructura normativa, que tiene como función producir “decisiones” y aquellas personas que, ocupando cargos públicos, adquieren el carácter de fuentes de producción de decisión.

Se juntan, en esta concepción, tres tradiciones funcionales del Estado y de aquella parte de la opinión pública que participa, en verdad como abstracción, a la definición de las formas y del control de las decisiones

públicas. Desde este punto de vista, cuando se habla de democracia no se está refiriendo a la participación de todos en los procesos de las decisiones políticas. Esto aparece no sólo como ideal utópico, sino también como errado, dado que no tendría en cuenta el grado altísimo de complejidad y de racionalidad que comporta la prestación selectiva y que se encuentra restringida a verdaderas burocracias que, al adquirir especialización, se transforman en tecnocracias. Esta es una visión típica de una democracia reducida a un simple postulado normativo que, al universalizarse, da forma y justificación a esta política y a este poder.

La concepción clásica de la política, a través de la cual la política se colocaba en el centro de la sociedad, aparece, en esta perspectiva, como disuelta sin orientarse a favor de otro centro. A salida del hombre del sistema político, la reducción del sistema a un conjunto de estructuras, mecanismos y relaciones se confirma válido para todos los sistemas y abre el camino al principio de la autoreferencia que cortando los puentes con los principios teleológicos o finalistas, inaugura una época de gran soledad de los sistemas sociales que, gradualmente, comienzan a cerrarse en sí mismos.

Entre diferenciación, autonomía, tendencia a la inclusión de franjas siempre vastas de la población; lo que en definitiva se delinea es un conjunto de centros, incontables, y cuyas relaciones recíprocas se colocan, en lo fundamental, en el plano horizontal, paritario y no en una línea vertical y jerárquica. Lo que queda al sistema político, en esta visión, es meramente su función: aquella de tomar decisiones colectivas que tienen caracteres vinculantes; en tanto que resultan inciertas y sin confines sus prestaciones y los contenidos específicos de sus decisiones.

De esta manera, mientras se ofrece una teoría crítica de la política que involucra, también, al Estado de Bienestar, se coloca en particular evidencia la “sobreposición” de la política en la sociedad contemporánea. Es evidente que con estas bases teóricas la opción pluralista aparece como completamente necesaria, dado que decae el centro y se produce una proliferación de centros que requieren de una visión plural de la sociedad.

Por otra parte, la concepción pluralista de la democracia no es incompatible y por el contrario puede actuar en el ámbito de una visión de sociedad en la cual se abandona una epistemología relativista y se abraza una visión del hombre que ha readquirido una capacidad de autodeterminación, que está dotado de esencia espiritual, que se manifiesta a través de la “totalidad” y de la independencia.

Es aquí, donde entra en juego un pensamiento político de matriz cristiana, personalista y comunitaria, en el cual el hombre reencuentra su naturaleza de totalidad abierta, y, a la vez, es parte de las relaciones con los demás miembros de la sociedad con los cuales busca el bien común.

Se produce, a través de esta concepción, un retorno a la conjunción entre política y moral, al ideal aristotélico de la “vida buena”, del bien como valor supremo, como finalidad de la convivencia política, que encuentra su definitiva expresión en el logro de la plenitud humana de cada participante singular de la colectividad. La polis aparece como vital en el perfeccionamiento espiritual del hombre, dado que es un proceso de las elecciones colectivas pero que pide también compartir los valores de la persona y un sentido, un tejido, de amistades civiles, desde donde se forma una auténtica comunidad.

Nos encontramos, nuevamente, dentro de la concepción clásica de la política, sin embargo, es claro que las instituciones de la democracia tienen necesidad de una diferenciación entre gobernantes y gobernados y, por tanto, de una relación de representación en el cual se valorizan al máximo la autonomía y la responsabilidad de los elegidos, de manera de sustraerse a cualquier tipo de mandato imperativo o de sumisión mecánica del representante a la autoridad del cuerpo político, manteniendo en alto el control que ésta ejerce sobre la actividad y la obra del representante. Es justamente aquí, en esta acción de control, que se despliega la concepción pluralista más propia de los sostenedores de la concepción personalista de la democracia que encuentra en Jaques Maritain, su más lúcido y significativo exponente. Es una concepción pluralista que supera el orden político mismo para colocarse profundamente en el cuerpo social, el cual se organiza a través de grupos y formaciones sociales capaces de ejercer el derecho de control y de influir en las decisiones políticas.

Sin embargo, el que se constituya y organice la sociedad civil en grupos y formaciones es, más que una exigencia técnica del control político, una exigencia que proviene de las raíces de la matriz personalista de esta concepción: es decir, de la necesidad de favorecer la comunicación entre las personas, de garantizar una esfera pública en la cual los objetivos comunes sean permanentemente examinados y discutidos.

La apertura de la competición democrática al mundo de los valores, el hecho de que vuelva a conectarse con las reglas morales, no ha quedado solo dentro del pensamiento político de matriz cristiana, sino que ha abierto el camino hacia el retorno a la polis no sólo con pensadores como

Leo Strauss y Hannah Arendt, sino también con filósofos de la moral más recientes.

Estos últimos han restituido la reflexión política y de la sociedad en general, al terreno mismo de la filosofía práctica y, por tanto, de la razón como facultad que preside el comportamiento moral de los individuos singularmente considerados o de los individuos unidos entre ellos en contratos sociales renovados o reinterpretados.

En efecto, si se llaman en causa los valores, si la persona es llevada al campo de la radicalidad de su ser, si la política es transformada en discurso, en práctica de discusión y de presión, si viejas formas de dominio desaparecen y se abren paso otras nuevas, entonces existe verdaderamente la posibilidad de preguntarse si no ha llegado el tiempo de suscribir un nuevo pacto, un nuevo y verdadero contrato social, como motivo fundador de una convivencia más pacífica, justa y ordenada.

A esta pregunta responden positivamente las nuevas teorías contratualistas, que giran en el universo intelectual y moral de la filosofía y de la política, mostrando que nos encontramos verdaderamente frente a un paso histórico, a una gran transformación. Entre estas teorías se puede recordar aquella que parece la más importante y la más genuina, la más conocida, la teoría de la justicia como equidad de John Rawls.

Lo que parece relevante en esta teoría, es, justamente, el esfuerzo por colocar el principio de la justicia en la estructura fundamental de la sociedad. El nuevo contrato social no es, en esta teoría, un acto que puede concluirse en un hecho histórico concreto, sino en una hipótesis según la cual, individuos libres e iguales, en una situación originaria cubierta por un velo de ignorancia, deliberan sobre un conjunto de

principios inspirados en la justicia que se empeñan en observar en sus relaciones recíprocas. En este caso el principio de justicia funciona como criterio regulativo de la distribución entre los miembros de la sociedad de los derechos y deberes, y comparten, juntos, las ventajas y desventajas, que nacen de la relación de cooperación social. La relevancia actual de un contrato social fundado en la justicia es enorme, entre otras cosas, porque este tipo de contrato entra en abierta contraposición con el principio sobre el cual es fundado el Estado de bienestar, y, en particular, aquel utilitarista.

Como explica bien Rawls, el utilitarismo, a la par con todas las otras doctrinas teleológicas, una vez que ha descubierto el bien al cual tiende, se orienta hacia él de manera absoluta, sin tener en cuenta ningún otro criterio que no sea aquel de la maximalización de este bien, sin importar si otros principios deben ser sacrificados y, entre ellos, incluso, el de la justicia.

Ciertamente esta es una de las críticas más incisivas a la sociedad del bienestar. Rawls, demuestra que individuos libres, iguales y racionales, llamados a elegir sus fines sociales en una situación originaria, no elegirían un fin de este tipo, sino que optarían por un principio de justicia al cual se debería doblegar todo fin individual y social.

La teoría del contrato social fundada en la justicia no es solo una teoría social, es también una teoría política. Aparece como algo inútil colocar en evidencia la distancia que separa este contrato de aquellos que teorizaron sea Hobbes, que Rousseau. El pacto está aquí estipulado entre hombres libres e iguales que no enajenan su voluntad ni la voluntad superior del

Estado Leviatano, como tampoco la voluntad general que, de alguna manera, se constituye como una esfera separada.

Es el principio de justicia social que crea las situaciones sociales y se constituye en el primer requisito. Una teoría aunque aparezca simple y articulada, advierte Rawls, debe ser abandonada y modificada si no es verdadera. Del mismo modo, las leyes y las instituciones deben ser reformadas o abolidas si son injustas.

Desde el punto de vista de la teoría política es ciertamente éste uno de los más importantes tentativos contemporáneos de restituir a la política una dimensión horizontal. Los individuos libres e iguales de Rawls, no se expresan solamente a través de un consenso, una decisión electiva, sino que idealmente ellos mismos deliberan los fines de la sociedad y extraen las máximas generales para disciplinar y regular los comportamientos en sus recíprocas relaciones. La modernidad de este nuevo contratualismo está en el hecho que no sólo la obligación política proviene de una fuente derivada del "pacto", sino que, la búsqueda de los contenidos del pacto sigue procedimientos racionales y es a través de ellos que se coloca dentro del principio de la justicia social como elemento portador de la estructura social fundamental.

Más que en las teorías utilitaristas, que se fundan en procesos deductivos, el cálculo racional de la utilidad, las teorías contratualistas que se inspiran en la argumentación consensual, constituyen una base para la doctrina del pluralismo social y político. Aquí, como también en Maritain, los procedimientos están reconectados a los valores y a la competencia entre fuerzas y leaderships, y a la vez, constituyen un proceso de progresiva formación de valores comunes. De esta forma el pluralismo llega a ser,

en su esencia, pluralismo democrático y la democracia es, en su dimensión originaria del pacto y eminentemente contratualista, una democracia necesariamente pluralista. En esta, que es su más auténtica concepción, la democracia pluralista rechaza cualquier tipo de formación del consenso que no exalte, hasta las últimas consecuencias, las libertades individuales y colectivas y que induzca a soluciones neo organicistas, corporativas o neo corporativas.

### **LA DEMOCRACIA EN EL FIN DEL SIGLO**

La democracia es un orden político. Como tal ella no vive en la construcción de los teóricos, sino en el contenido de la historia humana, en las diversas y alternas situaciones que marcan la existencia del hombre en la tierra. La democracia, en su significado ético-político, es mucho más que un principio de reglas destinadas a guiar los procesos colectivos. Hay, por tanto, una democracia real, que muchas veces está por debajo de la democracia ideal y solo, raramente la sobrepasa.

El siglo XX ha estado marcado por las dos guerras mundiales que fueron el epicentro de profundos desequilibrios, de crisis, de alzamientos y movimientos, que han llevado a la instalación de las sociedades comunistas y, también, a la de las sociedades fascistas.

Por otra parte, es el propio siglo XX el que ha visto cumplirse, en una amplia y superior escala, las revoluciones industriales y tecnológicas y, por tanto, la expansión de la producción, como del sufragio político universal y la afirmación del Estado pluriclasista y de la participación de grandes sociedades de masas.

La crisis de la democracia, particularmente en Europa, se concentró prevalentemente en los años entre las dos guerras mundiales. Es aquí donde entraron en crisis diversos modelos de organización democrática del poder que dieron paso a regímenes totalitarios. Podemos contar que al menos tres: la democracia “oligárquica” italiana, la democracia “colectiva” de la Alemania de Weimar, la democracia “dividida” de la Tercera República Francesa. Se trató de una crisis de civilización y no tanto, ni fundamentalmente, de una crisis orgánica o institucional (también éstas, obviamente), sino de una crisis ético-política que ha barrido con los fundamentos mismos de estos regímenes democráticos, deslegitimizándolos en la opinión pública y en la conciencia colectiva.

Las democracias europeas fracasaron en el traspaso de un régimen democrático-liberal que era necesario superar para construir un régimen democrático-social. Lo que fue barrido, especialmente con la llegada del fascismo, fue el estado de derecho, es decir aquella organización de la sociedad civil que se funda sobre los derechos y la autonomía del individuo como sujeto, libre e igual, del ordenamiento social. Es este estado de derecho, que nace de la Revolución Francesa, que fue destruido bajo la sombra de la imposición de los mitos y de los regímenes totalitarios.

Fue este estado de derecho el fruto más maduro y superior del liberalismo político y de la civilización europea del 1700 y del 1800 y que no tuvo ninguna posibilidad de acceso en la nueva organización política que se estaba construyendo en la Unión Soviética, en el nombre de la dictadura del proletariado. La Revolución Francesa no cruzó nunca las fronteras de la vieja Rusia, ni las de la URSS comunista.

Ciertamente, en el transcurso del siglo XX, la democracia política ha conocido una significativa expansión. Una parte, al menos, de su intrínseco patrimonio “subversivo” que sobrepasa los cánones sensitarios del Estado constitucional típico del 1800, se tradujo en un sistema institucional específico. Aunque aparezca paradójal, la difusión de los regímenes democráticos ha favorecido una progresiva pérdida de una identidad teórica de la noción de democracia. Como señala Sartori, se ha producido una “evaporación conceptual de la democracia” que debe ser clarificada.

La democracia es, antes que nada, el régimen político que tiende al máximo del desarrollo de las normas y procedimientos “laicos”, que proclama la transparencia de las libertades formales, las igualdades sustanciales. Que coloca, en el centro, personas que tienen el derecho a ocupar espacios y a condicionar los procesos de composición de los intereses y de la voluntad pública.

Su mayor elemento de novedad, respecto del pasado, es el sufragio universal de hombres y mujeres. Este es el elemento caracterizante de la “democracia de los modernos”. En el esquema liberal clásico tenían un rol central los procedimientos de organización del universo político, pero no lo tenía la dimensión y la amplitud de este universo. El sufragio universal ha desencadenado procesos que sobrepasan sea la idea del “*homo economicus*” del liberalismo, que el reduccionismo clasista-económico de la cultura socialista.

El sufragio universal iguala a todos, independientemente del rol social, legitima todos los proyectos de composición de la voluntad pública, sin que ninguno de ellos pueda ser discriminado, y autoregula a la propia

democracia, en el sentido que incorpora los nuevos principios que el viejo liberalismo rechazaba: “una cabeza, un voto” y la libertad de asociación política y sindical.

Ello significó, en su momento, un proceso de modificación cualitativa del régimen político y se constituyó en el principal aporte a la democracia en el siglo XX. En esto, el verdadero punto de expansión es la ciudadanía que, obviamente, muta cualitativamente sus propios fundamentos. En la democracia ningún interés puede imponerse sin construir un nivel de consenso, sin una generalización político-jurídica, sin representar una clara dignidad moral.

Tal como lo señala Umberto Cerroni, la democracia está sujeta a reglas que condicionan su calidad y carácter: la primera regla es la del consenso, todo puede ser hecho si se obtiene el consenso del pueblo, nada sin él. La segunda regla, es la de la competición, para construir el consenso, todas las opiniones pueden y deben confrontarse entre ellas. La tercera regla, es la de la mayoría, para calcular el consenso, se cuentan las cabezas, sin cortarlas, y la mayoría es la ley. La cuarta regla, es la de la minoría. Si no obtienes la mayoría y eres minoría, no estás fuera de la ciudad, puedes ser el jefe de la oposición y prepararte para derrotar a la mayoría en el próximo enfrentamiento. Esta constituye, a su vez, la regla de la alternancia, de la posibilidad para todos de dirigir el país. La quinta regla, es la del control, la democracia es controlable. La sexta regla, es la de la legalidad, no sólo tenemos que fundar las leyes en el consenso, sino la misma carrera por el consenso debe fundarse en las leyes y por tanto en la legalidad. La séptima regla, es la de la responsabilidad, tienes derecho a reivindicar cualquier interés particular, pero a condición de que sea un

común denominador sobre el cual se pueda construir el interés general de la comunidad.

Estas reglas son establecidas para garantizar la reproducción de la democracia y por tanto el proceso permanente de afirmación de libertad y de igualdad entre los hombres, y funciona, fundamentalmente, para garantizar una democracia representativa.

Norberto Bobbio, subraya que, la participación de los ciudadanos no depende sólo de reglas, sino esencialmente de valores que la democracia es capaz de transparentar y difundir. El primer valor, es el de la tolerancia, la superación de los fanatismos, de la vieja convicción de poseer, al unísono, la verdad y la fuerza para imponerla. Consecuencialmente, el otro, es el de la no violencia. Popper, dice que un gobierno democrático se distingue de uno no democrático en que en el primero los ciudadanos pueden desembarazarse de sus gobernantes sin que medie un enfrentamiento armado. El tercero, es el ideal de la renovación gradual de la sociedad a través del libre debate de las ideas, del cambio de mentalidad y del modo de vivir.

El contratualismo moderno, según Bobbio, nace del cambio de una concepción holista y orgánica de la sociedad, nace del hecho de que el punto de partida de cualquier proyecto social de liberación es el individuo singular con sus pasiones, intereses y necesidades.

A partir de esta visión, la sociedad política, y la política misma, es un proyecto que debe ser reconstruido continuamente, un proyecto no definitivo y, por tanto, susceptible de ser revisado permanentemente.

La actualidad del contratualismo deriva del hecho de que las sociedades poliárquicas son sociedades en las cuales gran parte de las decisiones colectivas son tomadas a través de negociaciones que terminan en acuerdos y que permiten reconfigurar el contrato social.

A partir de las conquistas democráticas del siglo XX, la inspiración progresista debe trabajar porque, se pueda construir un proyecto de contrato social más avanzado del neo contratualismo liberal, que incluya, en sus cláusulas, un principio de justicia distributiva.

En este fin de siglo, se concentran procesos políticos muy profundos que ya ahora están redefiniendo los confines de las principales tradiciones teóricas. El léxico de la política se ha envejecido rápidamente, y el recambio de las categorías es siempre lento y tormentoso.

Iniciado con 15 años de retraso, el 1900, está terminando, con al menos, 10 años de anticipo. Con la declaración del fin de la guerra fría y de una concepción militar en las relaciones entre las naciones, con la remoción de la imagen del enemigo, es todo un modo de pensar la política que se transforma en irreversiblemente obsoleto.

El 1900, se cierra adoptando la democracia sin adjetivo, como jerga oficial de la política, “como enigma resuelto de todas las constituciones “como diría Marx. El gran tema es como difundir una homogenización de los niveles culturales que permita la viabilidad de la sociedad de masas, como asociar la protección de las pretensiones de cada uno con la responsabilidad hacia la expectativa de eficiencia de los otros, como universalizar e internalizar una profunda cultura de los límites y de la complejidad. En tanto, ha ya iniciado la estación de los nuevos derechos que tienen que ver con la paz, el ambiente, la información, la no

manipulación, el tiempo, la diferencia. Se trata de derechos metaindividuales, “de cultura”, que ninguno puede gozar si no lo gozan los demás. Ellos se colocan mucho más allá del “Homo economicus” y evocan la imagen de aquel individuo social libre que Marx proyectaba en un lejanísimo futuro y, que, sin embargo, está ahora golpeando nuestra puerta.

### **HACIA UNA NUEVA TEORIA DEMOCRATICA**

Los cambios epocales colocan, obligatoriamente, en marcha un proceso de reflexión de tiempo epocal, que obliga a la reconceptualización de la política desprovista de certezas, de ideologismos, desnuda en su propia autonomía y secularización.

Son más de 2000 años que se discute en el mundo civil sobre la democracia y aún no se logra definir, más ampliamente, su contenido y su expansividad. Cada vez que cambian, de manera radical, los equilibrios que han sido columnas del orden social, la democracia, que es también una forma de este orden, es inmediatamente contaminada por contradicciones que la colocan en cuestión y que, sobre todo, la recolocan en el primer puesto del análisis teórico cultural y práctico.

El fin del comunismo, el fracaso rotundo de la organización política que sobre, la ideología comunista, se había construido, han librado el campo de uno de los adversarios de la democracia, lo cual, sin embargo, no resuelve los vacíos y los límites que ella observa, sino por el contrario, la obliga a nuevos desafíos.

La construcción política de la democracia no conoce más fronteras: en el oeste, en el este, como en el sur del mundo, se observan esfuerzos por dar a la idea de la democracia contenidos ideales y, al mismo tiempo, instrumentos necesarios para que ella pueda ser el “factotum” de la nueva civilización. Esto dilata, prácticamente al infinito, el campo teórico en que se mueve el pensamiento democrático, entregando diversas variantes que se agregan a las del pasado lejano o al más reciente. En realidad, la sociedad moderna ha roto las compuertas, botado los muros y presenta un panorama de posibilidades y de chances de vida históricamente superior y no reducible al creado por la sociedad industrial incluso avanzada.

Este panorama es rico de luces y de sombras. Junto a vastos y profundos procesos de liberación humana propiciados por el progreso tecnológico, por la difusión de la enseñanza, de las redes comunicativas sin confines como del rápido cambio de las costumbres y de las tradiciones, nacen, continuamente, nuevos procesos y formas de dominio que hacen girar en negativo aquellas mismas condiciones de vida originariamente orientadas a transformar al hombre en un ser más libre y autónomo.

Una primera interrogante que es obligatorio plantear cuando la democracia se ha consolidado, como valor y forma, es si la concepción liberal democrática agota la potencialidad del principio democrático. El terreno de esta verificación no puede ser sino el problema de la relación entre poder constituyente y soberanía democrática.

Es claro que el tema de la democracia no puede prescindir de aquello que Kelsen ha tratado de colocar fuera del campo: el problema de los valores y del valor constituyente. Aquello que está afuera del sistema formal, está

destinado a regresar continuamente en campo. La democracia occidental, ha explicitado, a través de las constituciones, su carácter “formal”, es decir, de democracia de los derechos y de los procedimientos, también en los momentos en que ha introducido significativas referencias al principio de socialidad. Pero, estos últimos, son más bien programas políticos y no connotaciones formales y estructurales del ordenamiento del estado de derecho constitucional.

En la democracia liberal está sancionada la supremacía del mercado, como mercado económico y como mercado político, y aparece excluida cualquier posible contestación de esta superioridad. Fuera de este esquema, queda la posibilidad de innovar sobre el tipo de conflicto dominante y las restricciones para colocar intereses no negociables –como la naturaleza, el valor de la diferencia sexual, la paz, es decir aquellos, a partir de los cuales, es posible instituir una jerarquía de valores.

El poder constituyente, la innovación discontinua, está fuera –como lo señala Pietro Barcellona- del paradigma de la concepción liberal democrática, así como está fuera, también, el problema de las premisas materiales de la libertad de participar al “juego democrático”: la certeza de la propia vida, de la sobrevivencia y el control de la información necesaria para orientarse en las decisiones y elecciones.

La democracia liberal democrática tiene, entonces, dos hoyos negros: uno hacia arriba, es decir hacia el poder constituyente, el poder de decidir frente a eventos extraordinarios; otro hacia abajo, es decir, hacia el problema de las condiciones materiales en la libre participación al proceso decisional.

La democracia liberal democrática no aparece en condiciones de colocar límites ni al poder constituyente ejercitado sobre la base de eventos extraordinarios, ni al poder económico, político, de producir límites sustanciales a la libertad formal de los ciudadanos. Esta democracia, de los derechos y de las normas, tampoco está en condiciones, como la historia de hoy lo muestra, de defenderse así misma frente a los graves fenómenos de corrupción y a la destrucción de las condiciones materiales de la libertad producidas por las diversas oligarquías económicas y políticas. Si deseamos, entonces, enfrentar seriamente este gran tema teórico, debemos comenzar a discutir de la democracia formal y de los vínculos que es necesario introducir a los poderes que están más allá de su horizonte.

El tema, por tanto, de la democracia no es sólo aquel de la tradición liberal, de la extensión formal de derechos a nuevas esferas, sino, también, aquel de los vínculos que es necesario fundar sobre bases y principios sustanciales, como son, la autonomía de las estructuras de solidaridad, los cuerpos intermedios y las asociaciones voluntarias, las instituciones para el uso colectivo de bienes y recursos no apropiables individualmente.

La estrategia democrática del cambio, está, integralmente, por ser aún definida, en términos de nuevos instrumentos y nuevos conceptos. El principio democrático tiene que ser extendido mucho más allá de los confines de la libertad de la democracia liberal y entrar, directamente, en la relación entre el poder democrático y el alargamiento de la frontera de los derechos, entre formas organizadas del conflicto y la reconstrucción del consenso.

La democracia, como orden social, frente a este radical cambio de los equilibrios sociales, tiene la gran tarea de dar forma política a este incesante proceder hacia lo nuevo. Pero para hacer esto, ella tiene hoy a disposición, de una parte, pocos modelos teóricos y, de otra parte, institutos y reglas institucionales que se demuestran, a cada paso, caducos.

Los rasgos nacientes del post-modernismo llevan a la fragmentación social, con la creación de una multiplicidad de sistemas y subsistemas parciales, y se mueve hacia una modificación radical de aquello que, en un tiempo, podíamos llamar el “status libertatis” del ciudadano y de las relaciones entre ciudadanía social y organización política. Si la complejidad es, en su esencial abundancia de oportunidades para un sector de la sociedad y del mundo y si esta abundancia los transforma en seres temerosos e inseguros, entonces se comprende que la función de los sistemas sociales orientados a la reducción de la complejidad sea exaltada, hasta el punto que la reducción de los sistemas de las preferencias posibles casi preconstituye la suma de las decisiones que pertenecen existencialmente al sujeto, al individuo o al grupo.

En este ámbito la libertad no es más la libertad de los modernos, según el constitucionalismo liberal clásico-es decir la libertad negativa, aquella libertad que asume la semblanza del dominio reservado-, pero no es tampoco la libertad de los antiguos, la libertad positiva, que contempla como bien máximo del individuo, la participación en la polis en las decisiones colectivas. Es, en efecto, en su esencia “otra” libertad, una libertad que interviene en la elección, de oportunidades diversas, de

aquella que es más congenial o que corresponde a la dirección que cada uno desea darle a su propia vida, al propio ser, en el tiempo histórico.

Es, en definitiva, por tantos aspectos, la traducción civil de la visión del individuo, también del individuo moderno constituido sobre la base colectiva, que se autocomprende como proyecto, como ser enteramente volcado hacia el futuro, en si mismo y en las relaciones con los otros, con los cuales comparte un común destino. Esto comporta, fuertemente, como una recolocación del individuo en su significado ético de persona, centro autónomo de decisiones y autodeterminaciones, justamente, aquel individuo personal que la visión más radical de la sociedad, como conjunto de sistemas autoreferenciales, había expulsado, por considerarlo incompatible con los mecanismos objetivos que presidía la actividad selectiva del sistema mismo.

Hay que subrayar que es el momento de crisis de la modernidad y también la crisis del universo de los mecanismos preconstituidos y predeterminados, unilineales y unidireccionales que corrían hacia un fin histórico ya inscrito en la construcción de los acontecimientos humanos. La sociedad cerrada, autoreferencial, típico del último siglo, tiende a fraccionarse ulteriormente, pero, también, a abrirse, en una interacción post-dialéctica en las contradicciones de un mismo sistema, entre este sistema y el ambiente, lo cual hace más libre e imprevisible, y por tanto más riesgoso, el “juego social”.

No podemos negar que la sociedad post-moderna está en condiciones de generar amenazas mortales para la democracia: la autorreferencialidad del sistema de los partidos, la inflación del poder, la neutralización del consenso, y el intento de capturarlo son motivos para reflexionar sobre la

sobrevivencia del régimen democrático no sólo como fue concebido en el modelo clásico, sino también en el neoclásico.

Sin embargo, más allá de todo esto domina el hecho de que la democracia tiene en si misma una verdadera razón fuerza: no hay alternativa a la democracia. El fracaso de los totalitarismos de diversa matriz e ideología nos permite afirmar categóricamente este hecho. No tenemos, entonces, otra alternativa sino aquella de dedicarnos a reformular una teoría democrática y un proyecto práctico que contenga las críticas sobre sus límites, que asuma las nuevas razones, los nuevos derechos, la nueva justicia, los nuevos sueños y utopías, en un esquema conceptual que sea contemporáneamente de reconstrucción y de revisión permanente.

La concepción neoclásica de la democracia, que interpreta la sociedad contemporánea como una poliarquía y encarga al pluralismo competitivo la tarea de organizar el proceso colectivo de tomas de las decisiones políticas, es a su manera, una teoría “realista” de la democracia, pero como todas las teorías realistas, ésta corre el riesgo de detenerse más acá del problema que debe resolver.

Los correctivos a las arbitrariedades, a las siempre posibles dictaduras, incluso de las mayorías, se encuentra ya en el principio de correspondencia donde las preferencias del “consumidor” político son asumidas como vínculo con el “empresario” político que desea transformar en tejido y, después, utilizar el consenso, incluido el dato electoral.

Por otra parte, para el hombre moderno –y lo será todavía más para el post-moderno- cualquier retorno hacia cánones objetivos naturalistas de una moral social, aparece definitivamente precluido, a menos que no se

recurra a fundamentos sobrenaturales de alguna fe religiosa o de algún fideísmo laico, que sin embargo, no es accesible a todos los integrantes de la sociedad, sin embargo, la concepción de la obligación política como pura sumisión al comando político legitimado en el plano de los procedimientos, es aún un punto débil, una fragilidad conceptual que no está resuelta y que aún no está claro como superar.

Existen espacios para la reconstrucción del uso pleno de la razón en el corazón mismo del mundo de los valores, que está en condiciones de superar la epistemología escéptica, relativista, pero que, a la vez, no se deja llevar en un ambiguo mundo del más allá de la razón misma.

Este, me parece el corazón del problema, la búsqueda, todavía y siempre, de un fundamento moral, de un criterio capaz de juzgar nuestras acciones y de dar a este fundamento y a este juicio un contenido racional de validez capaz de ser compartido en el ámbito de las diversas preferencias.

Desde este punto de vista, existen hoy dos principios-base que compiten en sostener la cooperación social y en inspirar la estructura fundamental de la sociedad. Ellos son la idea de la utilidad y la idea de la justicia. Estas dos ideas presuponen, a su vez, otras dos, que son parte del patrimonio genético de la humanidad, especialmente de aquella occidental: la idea de la libertad y aquella de la igualdad. Se debe sostener firmemente esta premisa que es, conjuntamente, epistemológica y antropológica. Los hombres que buscan una idea-guía de su manera de vivir en la sociedad, la base inspiradora de su pacto de unión, son hombres libres e iguales, en el sentido que ya poseen lockianamente el derecho a la igualdad de la libertad. Esto, porque solo hombres libres e iguales pueden buscar un acuerdo entre ellos sobre algunos principios guía de la vida asociada, dado

que si así no fuera, se estaría suscribiendo, más que un pacto de unión, un pacto de sujeción, en el sentido hobbesiano, de transmisión de su voluntad social a un soberano que se eruiría por encima de ellos y obtendría sólo sus obediencias.

La libertad y la igualdad son premisas de la forma democrática de la organización social. La democracia, en efecto, en su creación como estructura social es también una asociación y, obviamente, ninguna asociación es pensable fuera de las relaciones paritarias en el sentido de la igualdad de libertad de cada uno y de todos.

La búsqueda de un acuerdo sobre el criterio guía de la cooperación social es, entonces, en definitiva, el motivo conductor de la asociación política, casi una razón específica de ser y, en algún modo, su propia ley de desarrollo.

Cierto, el utilitarismo es el principio dominante de las sociedades modernas del bienestar. El está en la base de la economía política moderna, del mercado como forma de organización económica, de la empresa como macro-sujeto de la producción y del intercambio y aquello que más cuenta, es el principio interiorizado en la conciencia colectiva de grandes masas que a este principio inspiran sus comportamientos en tantas manifestaciones de la vida social.

Pero, de cualquier forma, la utilidad como principio de ética social, no es todo, es un concepto débil. No está en condiciones de ocupar toda la globalidad del horizonte de la convivencia humana. Hay derechos superiores, como los mismos derechos de libertad, que no pueden entrar en la mezquina contabilidad que, como aquella de la concepción utilitarista, coloca ganancias y pérdidas, deseos y necesidades, en una

pura lógica del bienestar individual. Como dice Rawls, el sentido común nos empuja a creer que “cada miembro de la sociedad posea una inviolabilidad fundada en la justicia, o, como dicen algunos en el derecho natural, sobre el cual el bienestar de cualquier individuo no puede prevalecer”

En realidad la doctrina utilitarista, da por descontado el hecho que el interés de la maximización del propio bienestar lleva al individuo a no preocuparse de los efectos que tendrá, sobre la estructura de sus derechos, de aquellos de la libertad a aquellos sociales y a aquellos ulteriores, es decir, de tercera y de cuarta generación.

Es el principio de justicia, y no aquel de la utilidad, el que parece más idóneo a gobernar la cooperación social entre hombres libres e iguales, el más idóneo para conferir a la edad de los derechos, de la cual habla Bobbio, y a la sociedad postmaterial, el más eficaz de los principios regulativos.

El problema de las relaciones sociales de hoy, no consiste tanto en asumir uno u otro principio, cuanto el de tener junto a sí mismo una justificación racional que permita asumir uno u otro principio. Es aquí que es posible separarse de los connotados metafísicos o naturalistas que la conciencia moderna, después de Kant, considera totalmente privados de un verdadero fundamento racional.

Según la teoría neocontratualista pasa por este camino la lenta y difícil reconstrucción del fundamento moral de las decisiones políticas y por tanto de la democracia. Ello pasa, necesariamente, a través de la reconstrucción de las comunicaciones entre los participantes y la asociación política. Por tanto, la manera para salir del círculo vicioso es

aquella de una renovación profunda de la teoría de la acción social, en la lógica de la restitución del actuar dotado de un sentido que es propio y exclusivo de las personas.

Existen diversos grados de vínculos sociales, pero el vínculo social que preside a la dimensión política del operar humano es poco más que una interacción, un actuar, esencialmente comunicativo, en el cual la estrategia discursiva no mira al poder y al dominio, sino a un lenguaje común a través del cual se pueda articular un discurso una operatividad común. Es esto, aún hoy,, lo que podemos llamar la dimensión horizontal de la política, que no excluye la dimensión vertical , pero que constituye una condición de base que favorece una comunidad de las comunicaciones sin la cual se resta terreno a la política y esta se entrega totalmente a las formas más brutales de poder del hombre sobre el hombre.

La política, como discurso común, que toma decisiones y hace posible la toma de decisiones en forma colectiva, corresponde en la práctica el mantenimiento, en el horizonte de la sociedad compleja y diferenciada, de una “esfera pública” en la cual son todavía posibles el debate y la competencia sobre fines colectivos y tareas comunes. Es este el significado de la polis, en su acepción más clásica. La antipolis no es más que la supresión de la esfera pública o su excesiva restricción. Pero la polis de la postmodernidad no vivirá sólo de las relaciones paritarias y de comunicaciones a través del lenguaje político. Ella está animada por una fuerza interna que la estructura y la transforma en funcionante. De ella se generan formas políticas de organización, de producción de la dirección política y de su continua y cotidiana implementación.

Hay un paso, por tanto, en la historia de las democracias occidentales que se cumple bajo la señal del asociacionismo político, allí donde partidos y movimientos movilizan masas y propician la participación en todo el poder político, entendido en su esencia de poder y de gobierno de la sociedad.

Aparece como evidente que muchas debilidades de la teoría democrática, que han cruzado nuestro tiempo, están ligadas al hecho de que en ellas falta un análisis suficiente del carácter, composición, estilos, estructura de las fuerzas políticas. No se trata, naturalmente, de negar o redimensionar el rol de los partidos en la democracia de masas, sino el de redefinir el límite intrínseco que ellos tienen en el interior de la dimensión horizontal de la política como mediadores institucionales del discurso político. En efecto, el problema más delicado, que dice relación con el rol de los partidos, se produce en el momento del traspaso entre horizontalidad de la política y su verticalidad entre la paridad de la relación política y su necesaria desigualdad en el organizar la potestad pública y, entonces, en la constitución del verdadero y propio nivel de la autoridad de dirección en la articulación del Estado.

En las democracias modernas, y especialmente en aquellas contemporáneas, la relación entre fuerzas políticas y formas políticas –es decir la estructura institucional del Estado – no es dirigida, como en la primera organización de la representatividad, donde los partidos absorbían, dentro de sí mismos y se expresaban excluyendo cualquiera otra opción de los ciudadanos en cuanto participantes activos del proceso político. La sociedad civil es hoy, más que una pura agregación de fuerzas materiales del actuar social, más que un sistema de relaciones privadas que casi se contraponen al sistema de las relaciones políticas.

El sistema político ha perdido su rol central como sistema unificante de todo tipo de relación humana organizada y ha retrocedido al rol de uno de los tantos sistemas parciales en los cuales la sociedad se ha dividido y diferenciado, asumiendo las funciones especialistas de producción de las decisiones colectivas que atingen propiamente al funcionamiento de las instituciones de naturaleza exquisitamente políticas.

De esta manera, cada sistema social desempeña un rol propio en la organización de las relaciones sociales, corriendo, el gravísimo riesgo del cierre de cada sistema en si mismo y por tanto, de la autoreferencialidad de éste. Es inútil, por tanto, buscar en el sistema político el centro coordinador de las organizaciones sociales, dado que los espacios de las relaciones sociales se han alargado en dimensiones territoriales que superan los confines de las sociedades nacionales para colocarse en la trama del planeta entero y que confiere a las relaciones humanas un ámbito que se proyecta hacia el mundo entero.

Si la modernidad, en sus albores, había encontrado en la verticalización de la política su propio principio de orden y en el Estado su Leviatan, su garante de la paz social, capaz, con el monopolio de la fuerza física, de dlocar fin a la guerra de todos contra todos; ahora seguramente, se debe recurrir a la operación inversa, a la cual nos han preparado siglos de pensamiento civil destinado a garantizar la libertad del individuo justamente contra el Estado.

Ahora se recoloca en el escenario de la historia el individuo, pero no el individuo individualista, como tampoco aquel individuo liberal, sino exactamente el individuo democrático, el titular de un Estado de

ciudadanía en la cual se unen, entre ellos, derechos y deberes políticos, civiles, sociales y económicos.

Aquello que no es más permitido a la política, ni siquiera a la política democrática, de colocarse como centro coordinador de todas las relaciones humanas, es consentido al ciudadano de una sociedad democrática, el cual, recoge en sí mismo, de manera autónoma, el goce de todos sus derechos y responde de todos sus deberes.

Un problema crucial es aquel de definir un elenco de precondiciones de la democracia que puedan transformarse en factores de esencia de ella. Entre los señalados por diversos autores, yo subrayo: la transparencia de los procesos decisionales, la autonomía individual y el respeto de la autonomía de los demás, las garantías formales de la libertad individual, el acceso pluralista a la información, las relaciones sociales y políticas a nivel horizontal, la confianza recíproca, la tolerancia, la disponibilidad al compromiso, la institucionalización del cálculo costos-beneficios en materia de cuestiones sociales y ambientales, la descentralización de los procesos decisionales en economía.

De esta manera surge la concepción de la fusión de lo “sustantivo” y de las “pre-condiciones”, los cuales definen los grados de democracia la posibilidad que ella quede siempre como un proceso abierto.

### **LA DEMOCRACIA CONFLICTUAL E INCUMPLIDA**

Tal como lo señala Barcellona, la democracia es un valor porque realiza el derecho mínimo de cada cual de poder decidir el sentido de la propia historia. Por ello la democracia es esencialmente conflictual, es

inseparable del conflicto, es el retorno continuo de las contradicciones y del carácter paradójico de la política moderna.

El conflicto que estructura la democracia contiene, inevitablemente, el valor de la convivencia, ya que ella, de por sí, consiste en la posibilidad de un orden infundado y, por ende, de un orden que se hace cargo de la pluralidad de las razones, de la posibilidad que una venza t otra pierda, sin por ello estar fuera de la ciudad. La democracia se entrega, a sí misma, la decisión de dejar fuera del conflicto los puntos no negociables, aquellos que pertenecen a la sobrevivencia de las razones plurales. Por eso mismo, la democracia es también un antídoto a las apariencias de la despolitización tecnológica que parece dominar la fase actual del sistema y el único obstáculo a la teología económica del suceso y del crecimiento ilimitado.

El conflicto, evoca el tema de la elección entre alternativas posibles, entre opciones diversas y abre la “cuestión democrática” en su punto más alto. El conflicto expresa la necesidad fundamental de dar valor a las cosas que no son definitivas, reproduce, en la coyuntura histórica, la estructura contradictoria de nuestras necesidades de individualidad, de generalidad y de comunicación.

El tema de la conflictualidad democrática es esencial, sobre todo, cuando asistimos a un redimensionamiento de los espacios de la gran política, producido por la mercantilización absoluta que invade todos los ámbitos de la vida e impone una lógica dominante.

La “sociedad reducida” es una sociedad empobrecida cultural y éticamente. La ofensiva neoliberal consiste, naturalmente, es el tentativo de neutralizar los conflictos orientando el empuje emotivo de la

población hacia formas regresivas de identificación: el poder fuerte, la sociedad ausente, los enemigos de turno: drogados, pobres, incapaces, emigrantes, etc.

Contraria a esta tendencia, típica del neoliberalismo, es la perspectiva de Dahrendorf, que parte de la base que una sociedad que no desee precipitar en el descompromiso creciente hacia las reglas y las responsabilidades colectivas debe asegurar que todos tengan “una apuesta en el juego de la sociedad”, es decir, que los pobres, los marginados, los desocupados tengan algo que colocar en campo, en cambio de la aceptación de los vínculos sociales.

En esta perspectiva, es necesaria la elaboración de una política de entendimientos fundamentales comunes para todos los ciudadanos, de una ciudadanía común contra los privilegios y los superpoderes.

Dahrendorf se plantea, nada menos, que disolver el matrimonio que liga capitalismo y liberalismo. Postula una distancia abismante entre el empuje liberal ligado a las definiciones de oportunidades nuevas para todos y la política neoconservadores de reducción de las exigencias sociales y de “proteccionismo”, verdaderamente, para los grupos más fuertes. El construye una alternativa liberal –radical apoyada en las nuevas chances de vida, exalta la movilidad de los conflictos parciales frente a la pesantez del viejo conflicto de clases, y enfatiza el rol de las agregaciones provisionarias en torno a problemas específicos de la población.

En una línea más ligada a la sociabilidad, Robert Dahl, señala que es necesaria una auténtica refundación de la teoría política que reestructure las relaciones entre los medios técnicos de los procedimientos y los fines culturales de la democracia.

Dahl se propone superar la vieja oposición entre el liberalismo abstencionista y el socialismo autoritario que nacen cuando aún no se ampliaba la parte más relevante del itinerario de la ciudadanía. El liberalismo cultiva el culto de la propiedad y lo coloca en el centro de toda la estructura de la política. Locke, lo resume: “la sociedad política fue fundada sólo para conservar, a cada privado, la propiedad de bienes, y para ningún otro fin”. El socialismo, en cambio, coloca en cuestión la comunidad política que tiene, justamente, como fundamento la real e indoblegable desigualdad de posesión y de derechos. Su consigna fue “expropiar a los expropiadores”, como requisito de una igualdad entre los sujetos.

Dahl afirma que sólo la democracia es capaz de debilitar y colocar límites a la estructura de la constitución de la propiedad privada como valor superlativo. Los derechos políticos comprenden todos los cuerpos de la propiedad y ésta deja de ser un “derecho ético fundamental”.

El valor del análisis de Dahl reside en que focaliza el paso de un régimen que presentaba al Estado como depositario de la “ratio”, a una estructura política “poliárquica” que supone la multiplicidad de los intereses y la realidad y permanencia del conflicto. Es aquí donde se crea una simbiosis entre “pluralismo y pluralidad de los intereses”, que provoca la marginalización de las dimensiones individuales de la política y la emergencia de partidos y grupos de presión que organizan la solidaridad entre intereses homogéneos.

En esta fase, al puesto del sujeto individual subentra, el organismo colectivo que controla las redes esenciales que aseguran la relación de la sociedad con las instituciones.

Aquí se coloca el tema de la partidocracia o, lo que es lo mismo, el arrebató a la sociedad civil de espacios que se son propios. Los partidos políticos, que originalmente nacieron como instrumentos para accionar – como diría Dahl- “los criterios de igualdad del voto y de la participación efectiva”, ocupan, en cambio, el espacio principal en torno al cual rota todo el sistema político.

Aquí está el origen de una evidente separación entre los recursos formales que han sido predispuestos por el ordenamiento normativo y los poderes reales diseminados en la sociedad. Es, justamente, esta forma de la política la que hoy entra en crisis.

Dahl sostiene, que aún en la importancia extrema del sufragio universal: “el voto representa sólo un tipo de recurso político. Desde el momento que los recursos sociales son distributivos de manera desigual y dado que muchos de ellos, pueden convertirse en recursos políticos, los recursos políticos, diversos del voto, son distribuidos de un modo desigual”

Todo el discurso de Dahl subvalora la centralidad que ha adquirido la voluntad del sujeto-ciudadano, del consenso y se mueve dentro del “dilema”, entre forma y contenido, sin poder construir una diagnosis alternativa. Sin embargo, su propuesta es valiosa y es la de intensificar las políticas capaces de asegurar una más completa realización de los ideales democráticos.

De esta forma, la democracia, sea para el liberalismo democrático avanzado que para el socialismo renovado, es todavía un diseño incumplido en toda su plenitud y el paquete de valores que ella engloba no ha agotado ciertamente, sus grandes potencialidades. Conflictualidad e incumplibilidad como condición para que la democracia no tenga

ninguna zona intransitable, ninguna “reserva” protegida, a las cuales esté prohibido el acceso de sus reglas y la hegemonía de sus valores éticos y políticos.

## **LA ESTRATEGIA DE LA CIUDADANIA**

Ha escrito Tocqueville, que la democracia “hace penetrar la idea de los derechos hasta el último de los ciudadanos”.

Según Marshall, la ciudadanía se compone de tres momentos: la ciudadanía política, que corresponde al reconocimiento del derecho a elegir a los propios representantes en los órganos del Estado; la ciudadanía civil que coincide con la capacidad de actuar, con la posibilidad de establecer contratos y de vincularse mediante el consenso a prestaciones en relación con los otros objetos; y la ciudadanía social, que designa el conjunto de expectativas que cada ciudadano expresa hacia el Estado para obtener las garantías de seguridad en la vida y en el trabajo que son necesarias para otorgar dignidad y libertad a la existencia individual.

La promesa de los derechos, atraviesa la cultura y la sociedad del occidente mucho antes de condensarse y de transformarse en normativos en la constitución de EE.UU. de 1776 y en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en Francia en 1789. Desde aquellos lejanos momentos, la “cuestión de los derechos” se despliega en torno a la dialéctica entre derechos iguales y posesión desigual, entre tentativos diversos de cerrar la antigua herida abierta.

Es en la era de los derechos y de la ciudadanía expansiva donde la política deja de ser un simple circuito autoreferencial que regula las relaciones entre propietarios. De manera tal que “la gramática de la emancipación y de los derechos, es la gramática misma de la modernidad”. Un aspecto esencial de la modernidad es, justamente, la caída de la vieja ética de los deberes que postulaba la cancelación de cualquier móvil material-existencial en la conducta de los sujetos. En el lugar de la moral, concebida como un código abstracto de obligaciones y deberes, se coloca la “constructividad” del derecho que está fuertemente ligado a los intereses y asume objetivos de emancipación y de promoción. Con Tocqueville, se puede decir, “que la idea de los derechos no es otra que la idea de las virtudes introducidas en el mundo político”

Por una parte, entonces, la política ha debido romper el vínculo con la vieja ética de los derechos para afirmar su propia autonomía. Por otra, ella, mediante los derechos que tutelan la expectativa de los grupos y de los individuos, puede vincularse a un sistema ético que le permite operar diversas estrategias de intervención. Esto no significa que todo el arcoíris de los derechos de ciudadanía sea un simple derivado de la idea de justicia.

La penetración de la tutela jurídica en campos muy diversos de la experiencia individual y colectiva, obedece, antes que nada, a necesidades derivadas de la separación de la actividad política respecto de la actividad socioeconómica. Pero cuando el régimen democrático confiere a cada sujeto iguales derechos para definir los contornos de la política pública, los reclamos de emancipación y de “racionalidad sustancial” no pueden ser mantenidas fuera de la representación.

Justamente, porque el consenso es un recurso del cual el “aparato decisonal” no puede prescindir, los derechos políticos contienen la fuerza que alarga ulteriormente el paquete de derechos gozables. Una vez que se han logrado para todos los derechos “abstractos”, a la convivencia paritaria de los diversos portadores de intereses, se abre el camino para la precisión de los “derechos concretos”.

De esta manera, se construye el paradigma de la representación política post-liberal.

Las teorías democráticas han profundizado demasiado en el análisis de los sistemas políticos como sistemas competitivos con la finalidad de la toma del poder; mientras, en realidad, la democracia es un proceso largo, donde el principio democrático avanza o retrocede a la luz del rol que la ciudadanía juega en el sistema político y en los puntos de fusión entre el sistema político y los demás sistemas sociales entre todos estos sistemas y el conjunto de las instituciones que se reúnen en el Estado. En la sociedad compleja y diferenciada de nuestro tiempo, la ciudadanía tiene una proyección múltiple respecto a todos los sistemas o subsistemas en los cuales la sociedad se articula. Ella comprende, entonces, derechos civiles, derechos políticos y derechos económicos y sus co-respectivos deberes. A influir en la calidad de la política no son sólo los derechos políticos, como derechos de participación al proceso decisonal colectivo, sino también aquellos civiles y, especialmente, aquellos sociales, que se encuentran en veloz expansión hacia derechos más complejos y maduros que colocan en juego la utilización de todos los bienes de la vida y la relación misma entre el hombre y lo creado. Lo importante es el modo en que los derechos se vinculan y entrecruzan entre ellos, pasando de la categoría de las

pretensiones y de las expectativas, a la categoría de la elección entre oportunidades, o chances de vida, que deben ser efectivamente disponibles y garantizadas.

En efecto, todos los derechos del “status civitates” que constituyen el núcleo de los derechos del hombre en el planeta, pueden ser considerados derechos democráticos sólo en cuanto se reúnen en sistemas de relaciones dotados de autonomía moral y por tanto, también, en un derecho fundamental, de autodeterminación en la planificación de la propia vida y del propio ser en el mundo humano.

De esta manera la ciudadanía aparece como la única y exclusiva mediación entre el sistema político, el sistema social en su conjunto y aquel institucional, como estructura en la cual se concentra la autoridad pública y los recursos organizativos, económicos-financieros y simbólicos-comunicativos, que hacen posible el proceso de producción de bienes públicos y de decisiones públicas.

La concepción moderna de ciudadanía está ligada intrínsecamente a la adquisición de dignidad del hombre moderno. El término dignidad, con referencia al hombre, es usado desde Kant en adelante para connotar aquella característica esencia de cada individuo que consiste en ser una persona o un miembro del género humano como cualquier otro. Pero al mismo tiempo, y ahora más allá de Kant, es usada, en su acepción singular, para destacar que la persona es titular de “derechos humanos” y “derechos civiles”, además de ser titular de pretensiones humanas destinadas a concretar la dignidad del hombre en la esfera económica y social.

Podemos distinguir, en primer lugar, la dignidad ética del hombre. La esfera espiritual del hombre moderno comienza a delinearse, en el plano moral, con la postulación laica del individuo-persona. La categoría “persona” es indudablemente de origen religiosa, sobre todo cristiana, y precisa de dos criterios claves: la dignidad moderna de la persona es generada culturalmente en el ámbito de la sociedad cristiana y está sustancialmente ausente en otras áreas de la cultura religiosa no cristiana: la dignidad moderna no se identifica con su antecedente cristiano-religioso ya que ella se configura como dignidad laico-racional de cada persona como miembro del género humano e independientemente de su problemática religiosa.

Con Kant culmina el proceso de construcción de la ética racional moderna en la cual ocupa un puesto central la categoría de la persona-fin. Por primera vez, en el plano ético, podemos establecer criterios de igualdad formal de todos los hombres sin distinción alguna: todos los hombres son moralmente iguales, todos los hombres son fines para los hombres, todos los hombres son moralmente libres, el género humano es, entonces, una comunidad moral.

A la ética de la intención abstracta, se contrapone la ética de la responsabilidad, de la valoración individual de la ética en su sentido histórico-social.

La segunda dignidad del hombre, es la jurídica. La dimensión pública comienza en el derecho pero se expande a la economía y a la política. Es la misma dignidad moral la que exige una articulación social-pública, postulando una articulación de las tres grandes ideas-fuerza de la revolución política moderna.

En el plano horizontal, el proceso de difusión internacional del sistema de derechos sigue las sinuosidades y las complicaciones del proceso histórico-político general. En los países más desarrollados el proceso se abre paso a través de las proclamaciones de “cartas” y derechos que comienzan sancionando una serie de privilegios que posteriormente se extienden a las limitaciones del poder central y que, en el tiempo, caminan hacia la parificación jurídica.

La estratificación vertical de los derechos políticos y civiles, constituye un capítulo fundamental de la historia de la dignidad jurídica, de la subjetividad moderna y del surgimiento y expansión de la ciudadanía.

La tercera dignidad, es la política. Ella se vincula funcionalmente a los dos grandes principios de la democracia moderna: a la soberanía popular y a la regla fundamental del consenso. Conjuntamente con ello, la dignidad política se profundiza con las nuevas categorías de la política, relacionadas con la subjetividad, con la soberanía, con la representación y con el surgimiento de los partidos. Esta dignidad resulta fundamental para el rescate de la sociedad civil, para potenciar la dignidad ético-jurídico de la persona y obviamente para cualificar la autonomía del ciudadano y oponerse al despotismo del Estado.

La cuarta, es la dignidad social, que define el perfil del sujeto moderno que nace de la crítica a la insuficiencia de la emancipación política, pero que no puede consistir en una visión de sustituciones de la libertad social a cambio de la opresión política. La dignidad social está intrínsecamente ligada a la idea de la “paridad real”. Los derechos sociales de los trabajadores modernos, constituyen, conjuntamente con la instalación de una transformación general de la sociedad existente, un patrimonio nuevo

del hombre moderno, ya que ellos no pueden considerarse como subrogados de los valores éticos y de las instituciones jurídico-políticas, sin que sea consagrado la colocación social y los derechos en el plano de las oportunidades y de la distribución de los frutos del crecimiento económico de la sociedad. El tema social continúa siendo, aún en la sociedad transversalizada, la cuestión central de una concepción moderna de la idealidad socialista.

La quinta dignidad, es la cultural, que puede ser definida como la dignidad del hombre evolucionado en cuanto logra ser miembro consciente del género humano. En el pasado esta dignidad había sido tradicionalmente lograda sólo por los intelectuales, en cambio hoy, es un derecho humano fundamental y un elemento determinante de la dignidad del hombre.

La dignidad del hombre moderno, es una condición de los derechos de ciudadanía y está ligada a los valores intrínsecos que ligan a la persona con la democracia.

Es, en definitiva la gestión programada de los derechos incluidos en la ciudadanía democrática que transforma al ciudadano en participante, al mismo tiempo, en la política, en la sociedad y en el Estado, no de manera pasiva, sólo para entregar adhesión o consenso, sino en términos activos orientados a las codecisiones y a la co administración del conjunto de las relaciones humanas.

Así, la ciudadanía democrática, se constituye mucho más allá de las libertades liberales, pero también más allá de las libertades sociales e incluso más allá de la simple libertad de participación en los procesos de decisión política, porque ella solda, entre ellas, todas estas libertades y las une en una visión unitaria, verdaderamente política, que permite al

individuo, y a los mecanismos de funcionamiento, no como un hombre abstracto, dividido, sino como un individuo concreto que vive unitariamente la pluralidad de sus roles.

Hay que tener presente, que el pensamiento político, en particular europeo, ha trasladado en las instituciones económicas, sociales políticas, las exigencias de unidad y racionalidad que constituyen los pilastros del orden social. In embargo, todos los sujetos colectivos, dotados de una identidad organizada propia, se encuentran hoy en dificultad, justamente en este terreno. Desde el Estado a los partidos, a los sindicatos, a las asociaciones de diverso tipo, a la misma familia, ninguno está en condiciones de restituir al mundo social su unidad, ni al actuar social su racionalidad, porque cada uno de ellos vive, en la propia parcialidad, que es además muy particular, particularísima, cerrada y generadora de recíprocos cierres.

En el escenario fragmentado e irracional de las sociedades complejas, sólo en individuo, en cuanto se construye como centro moral, sujeto de autonomía, libre i igual en su propia vocación social, está de por sí, en condiciones de transformar en compatibles, entre ellos, roles muy diferenciados y de abrir continuamente un proceso que lleva a la unidad y a la racionalidad del vivir juntos.

Es evidente que son demasiadas, en realidad, las fuerzas que en el mundo contemporáneo dificultan o atentan contra la reconstrucción de un nuevo centro mora. Desde las dilataciones hasta el infinito de las relaciones sociales en los procesos de globalización, desde la enorme capacidad de manipulación de los instrumentos de comunicación de masas que son protagonistas de un mundo sin fronteras; a las oportunidades y a las

amenazas de un proceso científico y tecnológico que opera directamente en el terreno de la paz y de la guerra, de la vida, de la muerte, del hombre y de la naturaleza, al decaimiento de los principios de solidaridad en un mundo orientado al consumo egoísta y sin límites, al apagamiento de las identidades colectivas. Todo ello parece conjurarse de nuevo contra la razón asumida –como una facultad moral- y contra las virtudes sociales de la sabiduría, de la solidaridad, de la justicia, de la equidad.

La ciudadanía democrática está asediada por estas fuerzas. Pero ello es nuestro principal recurso y como la democracia no tiene alternativa en el plano de los sistemas políticos, por ende, no tiene alternativa en el plano de la organización social en su conjunto. El punto teórico difícil es aquel de conjugar, a través de un fuerte empuje ideal, la ciudadanía, como centro moral de la vida democrática, y, a la vez, regla y práctica del vivir social.

La ciudadanía democrática no es, en efecto, sólo la reafirmación kantiana de la persona-fin y de su dignidad y autonomía, sino el principio activo de la “ciudad”, la medida de su organización y de su funcionamiento. La ciudadanía democrática vive en las instituciones democráticas, es decir, en el terreno de derechos y de deberes que son conjuntamente proclamados y realizados a través de principios ideales, de institutos jurídicos y de relaciones que diseñan y afinan continuamente su fisonomía.

El punto de mayor profundidad teórica y práctica que es necesario afrontar es justamente el modo de transformar en inofensiva la ley férrea de la oligarquía en las formaciones sociales. La expansión universal del principio democrático exige que se cumpla este paso fundamental, que el antiguo arte de asociarse como vehículo de la cooperación social no sólo

constituye el medio privilegiado de agregación de los intereses y de búsqueda de valores comunes, sino que asume también, en si mismo, un valor moral y casi pedagógico hacia formas de organización más amplias y participativas.

Todo ello requiere, sin embargo, del abandono de la antropología del hombre egoísta y egocéntrico que no conoce sino su propio interés personal y el cálculo instintivo de sus propias utilidades y, en cambio, impulsa la asunción de una antropología del individuo que acepta el límite que las acciones sociales llevan con si, en el plano de las comunicaciones y de los intereses comunes que es necesario lograr. Entra, naturalmente, en juego la esencia del principio regulativo de la cooperación social que si fuera todavía aquel de la “utilidad utilitarista”, nos condenaría a lograr la felicidad social, sólo pasando a través de la pura satisfacción o maximización de las necesidades individuales, en tanto otro principio, como aquel de la justicia, nos permitiría invocar procesos de la liberación del egoísmo social hacia una progresiva construcción de un bien compartido y compartible aún en el ámbito de las actuales relaciones humanas.

Es la justicia, en efecto, como principio regulativo que constituye el puente ideal entre la persona-fin y la sociedad en su conjunto. La justicia no es, como la utilidad, un principio parcial –aplicado a la esfera económica y desde esta esfera traspasando a casi todas las otras esferas sociales- sino que ella nace ya como un principio universal que puede regular cualquier esfera de la actividad social, proponiéndose, en cada esfera con apropiados criterios éticos, políticos, técnicos. De la misma

manera el principio de justicia opera también en el interior de la esfera moral individual y esto permite la coherencia recíproca entre las decisiones y elecciones individuales y las decisiones y elecciones colectivas.

Resulta evidente que el punto de mayor resistencia en la construcción de una sociedad más justa encuentra su mayor punto de dificultades en la esfera política, y dentro de esta esfera, el núcleo más duro de ella es aquel que recoge las instituciones de la potestad, y que en la tradición occidental hemos llamado Estado.

La ascendencia directa maquiaveliana y maquiavélica del Estado y de la razón de Estado está fuera de discusión, así como aparece fuera de discusión su conformación hobbesiana originada más en el “pactum subjectionis”, que en el pactum unionnis”.

Es la democracia la que asegura el control de este inmenso conglomerado de poder y de recursos que es el Estado y que la somete a un control popular que se ejerce periódicamente con el voto.

Es justamente en esta forma concreta de articularse de la vida del Estado, donde la ciudadanía democrática encuentra uno de sus principales puntos de verificación y de respuesta. Es la ciudadanía democrática la que debe modificar radicalmente la relación de sujeción en una relación de unión – el paso de los súbditos a los ciudadanos-, ya que es en este hecho donde la democracia encuentra la confirmación de sus razones y de sus propios valores.

Todo ello exige que se vaya más allá de los procedimientos electorales y que se diseñen formas de participación y de control social a través de las

cuales los derechos, en sus varias articulaciones, encuentren un efectivo terreno de desenvolvimiento. La democracia posee una enorme fuerza expansiva y una coherencia intrínseca.

Seguir los caminos de la democracia, comprenderlos para orientarse en cada coyuntura del cuerpo social, es la gran tarea a la que está convocado nuestro tiempo, para hacer verdaderamente de la democracia el principio regulativo, no sólo de la vida política, sino de la vida social en su conjunto.

Siempre más el derecho de la ciudadanía, aparece como el tejido vinculante de la sociedad contemporánea, cuando se estructura en forma democrática, ya que asume la doble semblanza de resultado y de vehículo de la democracia. La democracia aparece, en efecto, siempre más como un sistema de relaciones que constituye el lenguaje común de la sociedad, incluso, cuando éstas se alargan más allá de sus confines naturales y se hacen multiétnicas, multirraciales y multiculturales.

Una versión moderna de la ciudadanía, coloca en el centro el tema social destinado a compensar las desigualdades determinadas en el libre juego del mercado y por las características privatistas de la iniciativa económica y financiera. Selectividad y corrección del mercado son contenidos que caracterizan los derechos sociales que, en particular, se han realizado en las grandes experiencias de la socialdemocracia: derechos a la indemnidad por la desocupación, derecho a la asistencia sanitaria, derecho a la utilización de los servicios públicos esenciales, en definitiva el conjunto de aquellas expectativas planteadas a través del Estado social. Sin ciudadanía social, el resto de las ciudadanía pierde espesor.

En una visión progresista de la ciudadanía, ella aparece ligada al principio de la inclusión, sea en el ámbito político que en el ámbito de la tutela de

los derechos sociales. Una “democracia exigente” consagra derechos ciudadanos extendidos hacia temas tan claves como el ambiente y en general el frente ecológico, el frente de la solidaridad económica, el frente de la emancipación femenina, el de vivir en paz, el conjunto de derechos de ciudadanía que consagra la libertad y la participación del hombre moderno.

En este sentido, la democracia, aún cuando permanece en su esencia como una forma política, capaz de estructurar sistemas de ejercicio del poder social, se dilata hasta comprender las relaciones generales del ejercicio de toda libertad humana: ella se transforma, logra ser, de esta manera, el verdadero paradigma y juez de todo modelo de organización social, de todo proceso en el cual el hombre decide con otros hombres.

La democracia continuará siendo uno de los problemas con los cuales se medirán la razón, la creación y el corazón de los hombres en los tiempos que están por delante.