

<i>2. Democracia moderna</i>	28
<i>El retorno del conflicto</i>	32
<i>Maquiavelo: la libertad como conflicto</i>	33
<i>Hobbes: la racionalidad del conflicto</i>	35
<i>Democracia liberal</i>	39
a. <i>Representación: la frontera del demos</i>	40
b. <i>Gobierno de mayoría: ¿cantidad o calidad?</i>	44
c. <i>Facciones e intereses: la pluralidad democrática</i>	48
d. <i>El costo de la democracia: conflicto y disenso</i>	50

Los atenienses aceptaron el costo de mantener su libertad para expresar sus juicios y, en consecuencia, sus diferencias y conflictos. La libertad de todos no derivó en la tiranía de nadie. El conflicto entre ciudadanos no suponía la disolución del orden político. Había conflictos pero también leyes, tradiciones y fines colectivos que la mayoría honraban. El contenido de esas leyes y fines colectivos podía cambiar, lo que no cambiaba era la convicción general acerca de mantener un orden político.

Más que un modelo a seguir, Atenas es la evidencia histórica no sólo de una democracia cabal, *realmente existente*, que se sostuvo precisamente en la calidad de sus ciudadanos, sino de que el conflicto político expresa un cierto orden civil democrático (de alta complejidad por el tipo de ciudadanía, de organización política, de tradiciones y leyes que precisa), en el que la libertad de los ciudadanos y las diferencias entre ellos no conduce al desgobierno.

2. Democracia moderna

Cayó Atenas y con ella acaso la práctica democrática más acabada e ilustre que hayamos conocido. Durante siglos la democracia fue enterrada entre los escombros e ideales de un pasado glorioso que jamás volvería. Por lo menos hasta hoy.

Con el tiempo, Atenas se convirtió en parte de ese recuerdo distante, vago, borroso, casi mítico que por comodidad y falta de rigor dimos en llamar “democracia griega”.

Fueron más de 20 siglos durante los cuales la democracia estuvo casi ausente —salvo para denostarla— no sólo como forma de gobierno sino incluso dentro de nuestro vocabulario. No fue sino hasta el siglo XVIII, el siglo de las revoluciones, que la democracia —me refiero a algunos de sus principios, leyes e instituciones— empezó a abrirse paso, de la mano de la burguesía, entre las viejas monarquías. Para algunos historiadores, como Biancamaria Fontana, la Revolución francesa abrió la

puerta a la democracia tal como la conocemos en la actualidad. “Los observadores coetáneos consideraron desde el comienzo de la Revolución francesa de 1789 como un acontecimiento trascendental que transformó por completo la identidad social y política del mundo civilizado y que, en menos de tres años, señaló el súbito derrumbe de la monarquía más grandiosa y orgullosa del Antiguo Régimen, la destrucción de una de sus aristocracias más antiguas y espléndidas y el fin del poder secular de la Iglesia Católica. La Revolución creó el primer gobierno republicano que rigió un país europeo extenso y densamente poblado, y junto con él, leyes e instituciones que todavía hoy constituyen un modelo para los gobiernos democráticos del mundo entero”³⁵.

Es cierto que la Revolución francesa permitió el regreso de la democracia al léxico político y a la historia, pero para la mayoría todavía resultaba poco confiable. Por ejemplo, James Madison, en consonancia con otro de los fundadores de Estados Unidos, Alexander Hamilton, expresaba —en *El Federalista*— que “las democracias han sido siempre incompatibles con la seguridad personal o con los derechos de propiedad y, en general, han tenido una existencia efímera y una muerte violenta”.

Incluso en el viejo continente, pese a la Revolución francesa, dominaba un ambiente de críticas y, en el mejor de los casos, de escepticismo en torno a la democracia. Todavía a principios del siglo XIX, según ha documentado Charles Maier, “el alemán Campe observaba que en ‘los últimos años los amigos del absolutismo y la nobleza han convertido en un insulto la palabra *demócrata*’. No obstante, en los diccionarios de la época, hasta 1830, las autoridades se esforzaban por encontrar un significado neutral: ‘que cree en la libertad’ o ‘ciudadano de un estado en el que el pueblo se gobierna a sí mismo por medio de representantes...’”³⁶.

En realidad, no fue la democracia sino la república el nuevo régimen que, durante el último cuarto del siglo XVIII y las

primeras décadas del XIX, emergió como una nueva forma del Estado, del gobierno y de la sociedad, que se oponía al *ancien régime*, a la monarquía.

Lo mismo la Revolución estadounidense que la francesa encontraron en la república el modelo de un nuevo régimen constitucional y político. Como recuerda Sartori, “incluso la Revolución francesa tuvo como ideal la república, y si en aquellos años turbulentos también luchó por la democracia —la democracia después denominada jacobina—, era éste un propósito secundario disimulado bajo el nombre de *république*”.³⁷

No fue sino hasta mediados del siglo XIX que la democracia empezó a ganar terreno. Por aquellos años, un poco antes de que el siglo cumpliera su primera mitad, Tocqueville —en un clásico, *La democracia en América*— daba cuenta de las reacciones encontradas que todavía generaba la democracia: “Una gran revolución democrática se opera entre nosotros; todos la ven, pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por una accidente, esperan poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan irresistible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conozca en la historia”.³⁸ Unos años más tarde, en 1859, John Stuart Mill secundaba el diagnóstico de Tocqueville: “Hay en el mundo moderno una declarada tendencia hacia una constitución democrática de la sociedad acompañada o no por instituciones políticas populares”.³⁹

Según lo veo, sólo era cuestión de tiempo para que la democracia prevaleciera sobre el antiguo régimen. El ascenso social y político de la burguesía anticipaba que tarde o temprano las naciones convertirían sus monarquías en repúblicas democráticas. Pero no sólo eso, el régimen de garantías civiles y límites estructurales que la democracia garantizaba a los individuos frente al poder público, resultaba muy superior al régimen anterior.

El tránsito, sin embargo, fue más bien largo y tortuoso. Tomaría más de dos siglos —si aceptamos la cronología que

propone Samuel Huntington— y un debate muy intenso acerca de la conveniencia y las debilidades de la democracia,⁴⁰ para que la mayoría de las naciones se avinieran a las reglas del juego democrático.

Durante todo ese tiempo, el contenido y las formas de entender y practicar la democracia fueron cambiando, incluso el referente griego se fue adecuando a la visión moderna de la democracia: se olvidó a Pericles, pero se tuvo presente a Platón y Aristóteles. Ello explica que, más que de Atenas, la democracia que emergió a finales del siglo XVIII nació de la modernidad y de sus ideales: libertad e igualdad, tolerancia y fraternidad, legalidad y progreso..., pero también sus tensiones: igualdad política bajo condiciones de inequidad económica, fraternidad en un sistema proclive al individualismo, progreso a un alto costo humano y ambiental, etcétera.

No sólo son más de 20 siglos lo que separa la democracia de los antiguos y la de los modernos. Se trata de dos tiempos y dos mundos totalmente distintos, en ocasiones emparentados por discursos y tradiciones teóricas. A ello se debe que la misma palabra, democracia, refiera realidades, sociedades, individuos, instituciones y prácticas políticas por completo diferentes. “Si los griegos hubieran imaginado un Estado como lo concebimos nosotros la idea de un ‘Estado democrático’ les habría parecido una contradicción en los términos. Lo que caracterizaba la democracia de los antiguos era precisamente que era una democracia *sin Estado* —incluso más sin Estado, podemos decir, que cualquier posible forma de la *polis*”.⁴¹

No se trata, pues, de una misma historia ni de la misma democracia, tampoco de la misma noción de política y de conflicto. Con la modernidad, la democracia se identificó con otras instituciones y prácticas, incluso opuestas a aquellas que sostienen la democracia ateniense de tiempos de Pericles: por ejemplo, el principio de representación política de la democracia moderna, resultaría inconcebible para los atenienses, quienes

asumían como propia —de cada uno— la responsabilidad por los asuntos de la *polis*.

En esta segunda parte del ensayo me propongo interrogar las formas en que la democracia moderna, liberal, ha asumido el conflicto, el disenso y la diversidad, y las tensiones que ello ha generado al interior de esos regímenes. Desde ahora, se puede anticipar que esta relación, entre democracia liberal y pluralidad y conflicto, describe una historia compleja y llena de claroscuros, que si bien es cierto permitió la expresión del pluralismo y del disenso, al mismo tiempo, ha intentado inhibir y desterrar su corolario: el conflicto político.

El retorno del conflicto

Aunque sólo fue como resultado de una traducción (por decir transliteración), hacia mediados del siglo XIII —luego de más de 15 siglos de ausencia— la palabra democracia vuelve a ser escrita en Europa por Guillermo de Moerbeke, primer traductor de la *Política* de Aristóteles. Como se sabe, para Aristóteles la democracia —el gobierno de los muchos— era una forma corrupta de la *república* —el gobierno de los pocos. Quienes recurrían a esta palabra, lo hacían guiados por esta noción prejuiciosa de la democracia: Tomás de Aquino, por ejemplo, definió —en *De regimine principium*— la democracia como un *régimen malvado*, “una forma de poder popular donde la plebe oprime al rico, con el resultado de que la plebe se convierte en una especie de tirano”.

No es difícil colegir, entonces, que durante buena parte de la Edad Media no sólo Aristóteles sino la filosofía platónica (en particular la llamada “ontología unitaria”) ofrecieran un asidero teórico al orden teocrático dominante. En lugar del cosmos platónico, el orden se articulaba a partir de una divinidad todopoderosa, que a cada uno le tenía reservado un lugar en este y en el otro mundo.

Pese a todo, a principios del siglo XIV se inicia, con Marsilio de Padua y Brunetto Latini, una corriente que si bien no formula una crítica contra Platón y Aristóteles, comienza a atisbar —con reservas, sin duda— la conveniencia de considerar la participación popular, acaso simbólica, en la tarea de gobernar, con miras a fortalecer el poder de los soberanos y su reino. Casi dos siglos más tarde esta corriente alcanzaría su cima en la pluma de Maquiavelo.

Maquiavelo: la libertad como conflicto

Ave de tempestades, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1519), Nicolás Maquiavelo explora las causas que, en breve tiempo, convirtieron a Roma en “la gloria del mundo”. Y lo hace convencido de que al escrutar el pasado, entenderá el futuro: “[...] quien diligentemente examina los acontecimientos pasados, fácilmente prevé los futuros”.

En el libro segundo de sus *Discursos*, el teórico florentino encuentra que esas causas son la libertad y la grandeza cívica —por cierto, cualquier parecido con la democracia ateniense luce más que una simple coincidencia. Pese a que el *maquiavelismo* moderno nos invitaría a pensar lo contrario, Maquiavelo elabora un notable alegato sobre la conveniencia política —*stricto sensu*— de que un pueblo goce de libertad. Con buena prosa, el *humanista* sostiene que sólo a través de la libertad de los hombres un pueblo puede aumentar su dominio y su riqueza (“todas las tierras —escribe Maquiavelo— y las provincias que viven libres, en todas partes, hacen enormes progresos”).⁴² A partir de esta tesis, Maquiavelo explica que el hombre es movido por intereses propios (sus *humor*), cada vez mayores, lo que les hace vivir en permanente conflicto con otros hombres, igualmente capaces de reunir experiencias y crear nuevos medios para conseguir sus propios fines.

Maquiavelo destaca la naturaleza conflictiva de las relaciones entre los hombres, por lo que subvierte el principio ar-

mónico de Platón. “El gran escándalo —apunta Serrano— que ocasionaron los escritos de Maquiavelo se debe, en gran parte, a que en ellos se cuestiona el presupuesto platónico de la prioridad del orden sobre el conflicto, el cual, por la influencia del cristianismo, se había convertido en parte del llamado sentido común”.⁴³

Contrario a lo que supondría la tradición platónica, para Maquiavelo la libertad de los hombres para perseguir sus *humori* no conduce al caos ni al alboroto. El secreto está en que aunado a la consecución de sus propios fines, deben cultivar ciertas virtudes cívicas: “Para Maquiavelo —explica el refinado especialista Quentin Skinner—, si uno ejerce la virtud cívica y sirve al bien común, lo hace con el fin de garantizarse un cierto grado de libertad personal que le permita perseguir sus fines propios”.⁴⁴

El precio de la libertad para los hombres, es decir, de la consecución de sus *humori* (lo cual supone conflicto) es el cumplimiento de sus deberes como ciudadano, esto es, la reproducción del orden civil.

Según lo veo, Maquiavelo —esc proscrito de lo *políticamente correcto*— ofrece una de las claves para entender la articulación moderna entre democracia y conflicto: a contrapelo de la filosofía platónica, *Maquiavelo demuestra que el conflicto forma parte del orden civil*. Desde luego, y al igual que la democracia ateniense, la grandeza de la ciudad depende de los ciudadanos: de su capacidad para cultivar la *virtú* cívica, es decir, el bien común, o mejor aún, de anteponer el interés de la República frente a cualquier otro, empezando por el propio.

Además de la *buenas fortuna* —a la que Maquiavelo atribuye parte de la grandeza de los pueblos—, para el teórico de la *realpolitik* esta *virtú* cívica depende, a su vez, de la libertad que la república asegure a los hombres para cumplir sus fines propios, a cambio de la cual deberán cultivar ciertas virtudes cívicas. Pero además, depende del interés del cuerpo de ciudadanos por la política. Justamente, una de las causas de la

ruina de los pueblos es el desinterés del pueblo por los asuntos cívicos o por el bien común. “Un cuerpo ciudadano [interpreta y parafrasea Skinner a Maquiavelo] puede perder su *virtú* —y con ello su interés por el bien común— al perder conjuntamente su interés en la política, haciéndose perezoso e inepto para toda actividad propia de un virtuoso. Pero el peligro más insidioso surge cuando los ciudadanos permanecen activos en asuntos de estado, pero comienzan a promover ambiciones personales o lealtades partidistas a expensas del interés público. De esta manera, Maquiavelo define como corrupto un proyecto político cuando ‘es promovido por hombres interesados en lo que pueden obtener de la república más que en el bien de ésta’”⁴⁵.

Vade retro: el conflicto político es parte del orden cívico. Para Maquiavelo, el orden civil es la esfera de la libertad y del conflicto, pero también lo es de la obediencia de una máxima cívica: la primacía del interés de la república. De esta permanente *tensión* entre libertad y acatamiento depende la grandeza de una ciudad.

Hobbes: la racionalidad del conflicto

Si Maquiavelo demuestra la conveniencia de la libertad y del conflicto político en la construcción del orden civil, Hobbes se encarga de probar la racionalidad del conflicto.

Conocedor de los clásicos —tradujo al inglés la *Iliada* y la *Odisea*—, Hobbes se interesa por interrogar la naturaleza humana y a partir de ello arribar a una posible respuesta acerca de cómo dejar atrás el *estado de naturaleza*, definido como una permanente guerra de todos contra todos.

Opuesto por completo a la armonía platónica del cosmos, para Hobbes la *condición natural* de los hombres abona el campo para el conflicto. En el muy conocido capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes afirma que “la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu”; de esta igualdad

de condiciones se desprende la “igualdad de esperanza”, es decir, el hecho de que varios hombres puedan desear los mismos bienes y para conseguirlos empleen medios semejantes: “Ésta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro”.⁴⁶ De la “desconfianza mutua” en que la *naturaleza* coloca a los hombres, debido a su condición de igualdad, el paso al estado de guerra es más bien corto: “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”.⁴⁷

Visto así, el conflicto no es sino resultado de la condición natural de los hombres, que los lleva fatalmente a una guerra de todos contra todos, en donde “nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”.⁴⁸ Lo que importa es la sobrevivencia y en esa medida el conflicto —en tanto consecuencia de la naturaleza, esto es, de ese “arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo”, I Hobbes *dixit*— aparece como una *estrategia racional* de los hombres por conservar su vida (*conatus-endeavour*).

A Hobbes no le preocupa demostrar la existencia empírica de tal estado de naturaleza —aunque refiere, como ejemplo, algunos “pueblos salvajes en varias comarcas de América”. Más que histórica, su argumentación es teórica. Por ello a partir de este supuesto Hobbes sostiene que en el estado de naturaleza los hombres viven sin seguridad, con zozobra, temor y descon-

fianza permanentes hacia el resto de los hombres. Además, en la guerra no florecía la economía: “En una situación semejante [se refiere a la guerra] no existe la oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables... ni conocimiento de la faz de la tierra ni cálculo del tiempo, ni artes, ni letras ni sociedad”.⁴⁹ En una palabra, en el estado de naturaleza la vida se empobrece, se arruina, se marchita.

Son estas circunstancias, precisamente, las que llevan a los hombres a optar, racional e intuitivamente, por la paz. Y es que para Hobbes el hombre no es sino la suma *natural* de sus deseos y sus razones. Debido a esta naturaleza es que el hombre tiende a la paz, pues en ella encuentra incentivos que satisfacen tanto sus pasiones como su racionalidad: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”.⁵⁰

Racionalmente, los hombres aceptan la paz por ser resultado de la *lex naturalis*,⁵¹ que se define como un precepto, creado por la razón, que “prohibe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piense que pueda quedar su vida mejor preservada”. En el fondo, la diferencia entre derecho y ley natural condiciona de diferente forma la libertad del hombre. En el primero, el hombre conserva el derecho de hacer lo que le plazca, incluso y desde luego la guerra; en el segundo, abdica de ese derecho —a través de un *contrato*— en beneficio de la *civitas*, de un poder soberano (que reside en una asamblea de hombres o en un solo hombre).

Por la vía del conflicto Hobbes nos conduce a la construcción de un orden político resguardado por el poder del Leviatán (esa serpiente de mar, “gigantesca y escamosa”, que aparece en diversos pasajes de la Biblia: Salmos 104, 26; Job

41, 1-8; e Isaías 27, 1) y a la que Hobbes recurre como metáfora del Estado.

Antes que el orden, para Hobbes está el conflicto como condición previa a la formación del consenso fundacional que posibilita el contrato social, sobre el cual se sostiene el establecimiento político.

Quizás Maquiavelo y Hobbes no sean los únicos en dar con una de las preguntas centrales en la historia de los últimos cinco siglos, acerca del gobierno secular de los hombres, pero acaso son los primeros en proponer respuestas. Por la vía de la crítica a la idea de orden y armonía cósmica o universal (esto es, el camino alterno a la tradición platónico-aristotélica y la visión teológica hegemónicas), Maquiavelo y Hobbes ofrecen una solución secular —en tiempos donde aún persistía la escolástica— a una cuestión central: cómo crear y sostener un orden civil estable, legítimo y racional.

A partir de interrogarse acerca de la *naturaleza* de los hombres, Hobbes y Maquiavelo advierten —por caminos distintos— la inevitable conflictividad en las relaciones sociales y, en consecuencia, atisban los riesgos y contingencias que deberán sortear los órdenes políticos construidos sobre esa compleja *tensión* entre libertad y obediencia hacia la *civitas*.

En adelante, la teoría política ha ofrecido diferentes respuestas acerca de la libertad de los individuos, de su autonomía, sus intereses, derechos y deberes frente al Estado, lo cual ha determinado, en buena medida, tanto la fisonomía de los diferentes regímenes políticos, incluido, desde luego la democracia, como la forma en que éstos han asimilado la política, el conflicto, el disenso y la diferencia.

Entre las diversas tradiciones de pensamiento involucradas en esta discusión, en los últimos dos siglos el liberalismo se convirtió en una corriente hegemónica dentro del debate y la práctica democráticas. Arribamos, pues, a un tema central en la discusión contemporánea: democracia liberal y conflicto.

Democracia liberal

Por descontado: la democracia que emergió de la Revolución francesa no era la misma (me refiero, se entiende, a sus principios, su filosofía) que aquella que había sido consumida por el fuego del Peloponeso hacia siglos en Grecia. Además de moderna, esta incipiente democracia asumió el apellido *liberal*.

Una de las diferencias torales entre ambos modelos democráticos (el antiguo y el moderno) fue atinadamente identificada hace casi dos siglos por Benjamín Constant, quien durante su célebre discurso ante el Atenco Real de París (1818), apuntaba que “el fin de antiguos era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad. El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados; ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces”.⁵²

A partir de las revoluciones estadounidense y francesa el discurso y la práctica democráticas asumieron nuevos contenidos, nuevas rutas. Sobre todo hacia la primera mitad del siglo XIX, el liberalismo —a través de teóricos como Stuart Mill, Bentham, Tocqueville, Constant, Madison— definió su propio itinerario, sus principios y valores, que con el tiempo fueron acogidos por la democracia; lo cual al cabo de casi dos siglos terminó por diluir las fronteras entre la democracia y el liberalismo. Sobre esta compleja relación Sartori ha advertido que “desde mediados del siglo pasado los ideales liberales y democráticos se han fundido y, de esa forma, han llegado a confundirse. El momento histórico favorable que les unió borró sus caracteres respectivos, por no mencionar sus fronteras. Sus atributos cambiaron, y continúan variando en función de si lo que le preocupa al autor es mantener la democracia dentro de la órbita del liberalismo o destacar la integración del liberalismo a la democracia”⁵³

La democracia se convirtió, así, en un *invento* liberal. Pese a los esfuerzos de los jacobinos franceses por mantener la movi-

lización masiva como fórmula ideal de la democracia (*démocratie pure*), la toma de las decisiones a cargo de grandes asambleas de ciudadanos, etcétera, antes de que el siglo XVIII concluyera las circunstancias los desbordaron: “La imposibilidad de mantener una movilización permanente, la imposición forzada, a través de medidas policiales, de los valores de la virtud y la austeridad republicana, la desorganización de la actividad económica debido a las exigencias de la seguridad y la defensa estatales y la persecución de la fe religiosa tradicional en nombre de una nueva fe republicana fueron factores decisivos en el derrumbe de la dictadura jacobina en el verano de 1794”.⁵⁴

El Reinado del terror, que le siguió a la Revolución francesa, generó aún más escepticismo entre algunas naciones acerca de la democracia. Tras la caída de los jacobinos (cuyo ícono no podría ser otro que la decapitación de Robespierre), los liberales tomaron la estafeta de la democracia con la idea —casi consigna— de garantizar la libertad y seguridad de los individuos frente al poder.

La experiencia francesa habría resultado traumática. Así que durante las primeras décadas del siglo XIX la democracia fue definida por el *liberalismo*. Entre sus rasgos más conspicuos, que han prevalecido —con algunas modificaciones— a lo largo de los dos últimos siglos y que se encuentran en el centro del debate contemporáneo sobre la democracia podemos señalar los siguientes:

a. *Representación: la frontera del demos*

Se trata de una diferencia de fondo, por decir el *quid*, entre los antiguos y los modernos: autogobierno o gobierno de representantes, democracia directa o indirecta. Aunque parece una polémica superada, desde el siglo XVIII algunos clásicos y contrastantes entre sí, como Rousseau, Weber, Schmitt, Schumpeter, y más recientemente Arendt y Castoriadis, han

defendido la idea ateniense que desconoce el principio de representación democrática.⁵⁵

Hace más de dos siglos que Rousseau, en el *Contrato Social*, sostenía que los hombres libres eran aquellos capaces de gobernarse a sí mismos. De allí su crítica al pueblo inglés, que “sólo es libre —ironizaba, en el capítulo 15, libro III— durante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como los miembros son elegidos, el pueblo es esclavizado; queda reducido a nada”. Pero Rousseau no fue el único ilustrado en advertir el problema de la representación “democrática”. Liberal de probada fe, Benjamín Constant, por su parte, advirtió que la representación, con elecciones periódicas, resultaba un mal menor ante las dificultades que planteaba gobernar naciones de gran extensión territorial y muy pobladas, lo cual imposibilitaba la democracia directa, y, sobre todo, frente al creciente desinterés general por los “negocios públicos”.

Incluso John Stuart Mill admitió: “[...] es evidente que el único gobierno que puede satisfacer plenamente todas las exigencias del Estado social es aquel en el que participa todo el pueblo; que es útil para cualquier participación, incluso en la función pública más pequeña, que la participación debe ser tan amplia como lo permita el nivel de desarrollo de la comunidad; y que en última instancia, lo mínimo que puede descarse es que todos sean admitidos a compartir el poder soberano del Estado”⁵⁶.

Hace unos cuantos años, Cornelius Castoriadis, detrás de las huellas de Hannah Arendt, advirtió: “Desde el momento en que hay ‘representantes’ permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa políticas son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los ‘representantes’, quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición y crear condiciones capaces de influir de muchas maneras en el resultado de las próximas ‘elecciones’”⁵⁷.

Pese a las reconocidas bondades de la democracia directa o “popular”, uno de los problemas con este régimen era —se-

gún Madison— que resultaba “incompatible con la seguridad personal y los derechos de propiedad”. En el fondo ese era el principal riesgo de la democracia directa. La historia inglesa de los siglos XVII y XVIII, aún incluso la estadounidense posterior a su independencia, aportan suficientes evidencias: “Los pobres, ‘la plebe o escoria del pueblo’ como Henry Fox, padre de Charles James, los llamó alguna vez, eran considerados no sólo totalmente incapaces de gobernar, por ser ignorantes y carentes de independencia que supuestamente confería la propiedad, sino incluso una amenaza a la libertad”.⁵⁸

No hay, pues, reconciliación posible ni síntesis entre ambas posiciones. La diferencia es de origen, determinante, fundamental..., tanto como la distancia y aversión que priva entre ambas: el mencionado Alexander Hamilton —“padre fundador” de Estados Unidos—, expresaba *horror* por la democracia “popular”: “Es imposible leer —afirma Hamilton en *El Federalista*— sobre las pequeñas repúblicas de Grecia e Italia sin experimentar sentimientos de horror y disgusto por las agitaciones de las que continuamente eran presa, y por la sucesión rápida de revoluciones que les mantenía en un estado de perpetua incertidumbre entre las condiciones extremas de la tiranía y la anarquía”.⁵⁹

En su origen, la defensa liberal del principio de representación política democrática no fue sino una reacción frente a la movilización de las masas (que fue identificada como *democracia popular*) y más tarde —a mediados del siglo XIX, señaladamente con la revolución de 1848— ante las reivindicaciones sociales expresadas por los nuevos pobres, la clase obrera. “Las pasiones de las masas”, como trataba de explicar Tocqueville a los diputados franceses al comenzar 1848, se habían desbordado de lo político a lo social, lo que se traducía —según los observadores de la época—⁶⁰ en una amenaza a la propiedad.

En el fondo, el alegato liberal en favor de la democracia representativa se sostenía en la contención de las “pasiones de

la masa”, léase los pobres —de los mismos que hablaban Aristóteles, Tomás de Aquino, Madison y compañía—, a efecto de mantener en el campo de la política el concepto de igualdad. Tales han sido las razones de fondo, poco confesables, por lo que el argumento más socorrido hasta la actualidad sigue siendo el que encuentra en la dimensión geográfica y demográfica de las naciones modernas el obstáculo infranqueable para la democracia directa: esa es la conclusión a la que arriba —en su segundo volumen sobre la democracia— Sartori, al abordar el tema: “[...] diría que la democracia basada en la participación personal sólo es posible bajo ciertas condiciones; y, en consecuencia, cuando no se dan esas condiciones, la única posibilidad es la democracia representativa”.⁶¹ Las “condiciones” que Sartori refiere son materiales, técnicas, es decir, cómo poder reunir la decisión de millones de personas separadas por miles de kilómetros, de forma cotidiana. Detrás de la inexistencia de estas “condiciones” que permitan la participación mayoritaria desaparece, se neutraliza —me parece— el debate en términos políticos, de ciudadanía, de derechos entre la participación y representación política.

Sin rodeos, durante los últimos dos siglos los defensores de la democracia representativa no han conseguido disimular suficientemente sus verdaderos temores y recelos sobre la democracia directa: “Era un pretexto argumentar —sostiene Norberto Bobbio— que el defecto de la democracia ciudadana fuese el desencadenamiento de las facciones y recordaba el antiguo y siempre presente desprecio del pueblo por parte de los grupos oligárquicos: las divisiones entre facciones contrapuestas se habrían reproducido bajo formas de partidos en las asambleas de representantes. Lo que en cambio constituía la única y sólida razón de la democracia representativa objetivamente eran las grandes dimensiones de los Estados modernos, comenzando por la misma unión de las trece colonias inglesas”.⁶²

Por justicia e historia, habría que reconocer que no sólo los liberales y la burguesía resolvieron algunas de sus preocupaciones y temores. A mi juicio, la defensa del principio de representación democrática atendía, en efecto, a las canonjías que la clase que se encargó de enterrar a las monarquías deseaba conservar, pero también es cierto —la historia de los últimos dos siglos ofrece un compendio de evidencias irreprochables— que la representación y la delegación de facultades políticas que sostiene la democracia indirecta ha resuelto algunos de los grandes problemas que desde el siglo XIX planteó una sociedad crecientemente desinteresada, atomizada, y un gobierno al que no le disgustaba capitalizar ese desinterés ciudadano.

La consolidación del principio de representación democrática no fue resultado de la conjura de una clase minoritaria (la de los propietarios) contra la mayoría, al menos no por completo; sino que se convirtió en la fórmula idónea de participación política en sociedades individualistas, preocupadas más por los asuntos privados, donde el gobierno dejó de significar comunidad y la República se convirtió en el paradero habitual del discurso político y patrimonio de unos cuantos, especialistas de la política.

b. *Gobierno de mayoría: ¿cantidad o calidad?*

Manda la mayoría pero gobierna una minoría. El argumento final, el que *cuenta*, es el número de votos o ciudadanos para formar mayorías. Bajo esa regla funciona la democracia liberal. Así se construyen consensos. Así se gobierna. Se trata de una de las reglas democráticas fundamentales, una regla que durante los siglos XVIII y XIX dividió a liberales y demócratas, que despertó los temores —muy a flor de piel— de los liberales más reputados.

Memorioso, Charles Maier nos recuerda que “Después de la Revolución francesa, la democracia significaba, por lo me-

nos, que el número era el recurso principal de la política. La cantidad contaba, ya fuese en el recuento de votos o en la ocupación de las calles".⁶³

Como lo veo, esta regla de la mayoría plantea dos problemas capitales para la democracia liberal: *a)* la relación entre la mayoría y las minorías, que en el fondo no es sino el problema acerca de la libertad individual que tanto preocupaba a Tocqueville, Stuart Mill, Madison, etcétera, y *b)* la preeminencia de la cantidad de ciudadanos sobre la calidad de ciudadanía; reivindicación más propia del *republicanismo cívico* —que tendría su origen moderno en el Maquiavelo de los *Discursos de la primera década de Tito Livio*— y de la *democracia radical*.

Hace más de dos siglos que los más liberales y críticos hacia la democracia, como Tocqueville y Mill, advirtieron acerca de la *tiranía de la mayoría*, de las sutilezas con las que se desplegaba este *absolutismo moderno*. No dejan de sorprender las severas críticas de Tocqueville hacia la *democracia en América*, y aún más cuando se les encuentra en la misma obra en la que no escatima reconocimientos para esa democracia. Por ello vale la pena citarle en extenso:

En los Estados Unidos la omnipotencia de la mayoría al mismo tiempo que favorece el despotismo legal del legislador, favorece también la arbitrariedad del magistrado. La mayoría, al ser dueña absoluta de hacer la ley y de vigilar su ejecución, al tener un control igual sobre los gobernantes y sobre los gobernados, considera a los funcionarios públicos como sus agentes pasivos y descarga con gusto sobre ellos el cuidado de servir sus designios. No entra pues de antemano en el detalle de sus deberes y apenas se toma el trabajo de definir sus derechos. Los trata como podría ser un amo con sus servidores, si, viéndoles siempre actuar bajo su mirada, pudiera dirigir o corregir su conducta a cada instante.

[...] Cadenas y verdugos constituían los groseros instrumentos que empleaba antaño la tiranía; pero en nuestros días la civilización ha perfeccionado incluso al mismo despotismo que, no obstante, parecía no tenía nada más que aprender. Si Norteamérica no ha tenido todavía grandes escritores no tenemos que buscar las razones en otra parte: no existe genio literario sin libertad de espíritu y en Norteamérica no existe libertad de espíritu. [...] En Norteamérica no se condena a nadie por escribir libros licenciosos; mas nadie se siente atraído a escribirlos. [...] Si alguna vez se pierde la libertad en Norteamérica habrá que achacarlo a la omnipotencia de la mayoría, que habrá llevado a las minorías a la desesperación y les habrá obligado a recurrir a la fuerza material. Se verá entonces la anarquía, pero esta llegará como consecuencia del despotismo.⁶⁴

Para la democracia liberal, la relación entre mayorías y minorías ha sido materia prima de las reservas más comunes, de los temores más recurrentes, de las discusiones más extendidas.⁶⁵ Desde Rousseau —quien cuestionaba: “¿cómo un hombre puede al mismo tiempo ser libre estando obligado a adaptarse a voluntades que no le son propias?”— hasta Sartori (quien interroga “¿cómo es que el dominio de la mayoría acaba por ser el gobierno de una minoría?”), esta tensión entre gobierno mayoritario (representado por unos pocos) y las diferentes minorías, sigue siendo —política y teóricamente— un flanco vulnerable para los regímenes democráticos.

La solución liberal ha sido la adopción de instituciones y leyes que fijen los límites del poder público —que empieza en la división de poderes y llega hasta el reconocimiento de garantías civiles— frente al individuo (su libertad, sus derechos, sus propiedades). Se trata, según Sartori, de “evitar que se conceda todo el poder a mayorías o minorías”. Al final, un asunto de

equilibrios y contrapesos que, con todo, mantiene la tensión social y política entre mayorías y minorías y que sigue sin resolver preguntas que hace dos siglos esperan respuestas: “¿Cómo puede —la *duda razonable* es de Rousseau— la minoría opositora ser al mismo tiempo libre y estar sujeta a leyes a las que se opone?”.

Por lo demás, la formación de mayorías comporta, como apunté, otro problema acaso igualmente complejo: más que la calidad de los ciudadanos (su compromiso con la *polis* o la *civitas*), en la democracia liberal importa la cantidad de ciudadanos; interesa más el número de votos que respalden alguna decisión, que el contenido de esa decisión. La democracia avanza como procedimiento, pero pierde en contenido: no siempre se impone lo más racional ni lo más justo. También las masas se equivocan, ejemplos sobran: la negación de los derechos humanos y civiles de diversas minorías étnicas, como lo hizo durante más de un siglo la democracia estadounidense con los negros y asiáticos; como lo hicieron, también, gran parte de las naciones democráticas con la conculcación del sufragio femenino, etcétera.

Está claro que esta crítica a la democracia como un gobierno de mayoría no se sostiene en la idea platónica de un gobierno de los “pocos mejores”, sino en advertir los riesgos siempre latentes de una racionalidad que tiende a estimular la cantidad por encima de la calidad, lo que puede conducir —lo ha hecho— a la omnipotencia de una mayoría que convierte sus decisiones en verdad y derecho, peligro que según Hannah Arendt los griegos pudieron sortear gracias a la *paideia*, a través de la cual a los ciudadanos se les “entrenaba” para que se formaran un *buen juicio*⁶⁶ sobre los muy diversos asuntos relacionados con la *polis*; esto es, que cada decisión adoptada por los ciudadanos considerara los efectos que provocaría en la comunidad, los fines últimos, su impacto en la dignidad de los hombres y en la vida de la *polis*.

c. Facciones e intereses: la pluralidad democrática

Herencia del liberalismo, la democracia es multiplicación de fracciones e intereses, acaso este es uno de los mayores aportes de la filosofía liberal a la democracia: el pluralismo.

Al igual que la democracia, en su origen y durante varias décadas los partidos políticos fueron vistos con recelo, incluso con abierto temor, lo mismo en Francia que en Inglaterra y Estados Unidos. Cárdenas Gracia ha resumido con tino este largo periodo: "No obstante la defensa de Edmund Burke [a finales del siglo XVIII], a los partidos se les siguió viendo durante mucho tiempo con desconfianza. Los revolucionarios franceses los rechazaron apoyados en la incompatibilidad de los partidos con la teoría rousseauiana de la voluntad general, o con la nueva idea de la soberanía nacional, según la cual cada diputado representa directamente y sin mediación alguna a la totalidad de la nación. En Estados Unidos de Norteamérica, los Padres Fundadores como Madison o el propio Washington condenaron a los partidos por considerarlos facciones. No fue sino hasta bien entrado el siglo XIX cuando los partidos fueron aceptados positivamente, y sólo después de la Segunda Guerra Mundial, luego de grandes debates teóricos y políticos cuando comenzó su proceso de constitucionalización en el mundo entero".⁶⁷

Pese a las suspicacias y temores que generaban las facciones y sus particulares intereses, el debate sobre la existencia de los partidos políticos pronto condujo a los liberales a un callejón sin salida: ¿cómo negar la presencia de los partidos políticos cuando éstos expresaban los múltiples intereses de los individuos y, por extensión, sus derechos a opinar y participar en los asuntos públicos? El liberalismo *se mordía la cola*. ¿Acaso no era el liberalismo aquel régimen en el que los individuos a cambio de ceder un poco de su libertad conseguían buenas dosis de seguridad, de derechos frente al poder público?

El mismo Madison terminó por aceptarlo: la “confrontación entre opiniones”, las “pasiones encontradas”, los conflictos de interés y la formación constante de “facciones rivales y contrapuestas” resultaban inevitables en la medida en que encontraban su “semilla en la naturaleza humana”, en ese deseo de poder que motiva la animosidad entre los hombres: “Tan fuerte es esta propensión de la humanidad —admite Madison en el décimo escrito de *El Federalista*— a caer en la animosidad mutua que, cuando se nos presenta una ocasión importante, las distinciones más frívolas y caprichosas han sido suficientes para encender sus pasiones poco amistosas y excitar los conflictos más violentos”.⁶⁸

Más que evitar la expresión de los muy diversos intereses de los múltiples grupos de la sociedad, Madison arribó a la conclusión obligada: encontrar una forma para controlar “la violencia entre las facciones”, para conjurar las guerras intestinas que acaban con las naciones.

La solución era obvia y estaba en los partidos políticos: la institucionalización del conflicto. “El partido convertía la política en un medio de vida predecible y en un instrumento de gobierno, y además realizaba otra función: transformar a la oposición, desde la conspiración hasta un modo de disensión aceptable. En efecto, el partido transformaba una rivalidad virulenta y potencialmente letal en un antagonismo cotidiano y tolerable entre los que estaban en el poder y los que aspiraban a estarlo”.⁶⁹

Arribamos, pues, a la includible irrupción del pluralismo como garantía civil y, al mismo tiempo, como mecanismo de gobierno para administrar el disenso. De eso se trataba la creación de un sistema electoral con partidos políticos regulares: del reconocimiento institucional de la diversidad y de la oposición. A través de la vida partidaria se garantiza la expresión, opiniones, intereses, etcétera, de las diversas franjas que constituyen el cuerpo de ciudadanos. “Sólo a medida que se desarrollaron los partidos

y los sistemas de partidos durante el siglo XIX se dieron cuenta y llegaron a reconocer que un *consenso pluralista*, o (según el énfasis) un *disenso pluralista*, no sólo era compatible, sino también benéfico para un buen sistema político".⁷⁰

El conflicto aparecía, entonces, como corolario de la pluralidad social y política; sin embargo, su asimilación en ciertas democracias contemporáneas no fue del todo satisfactoria: la contingencia y el riesgo permanente que supone una sociedad plural y diversa fueron motivo suficiente para que algunos regímenes democráticos inhibieran el disenso y la oposición. Acaso ello explica, como sugiere Pasquino, porqué en algunas democracias actuales hay "demasiada poca" oposición.⁷¹ Al final, parecería que se reconoce el pluralismo pero no se aceptan por completo sus consecuencias: el conflicto.

d. *El costo de la democracia: conflicto y disenso*

No habría por qué regatearle al liberalismo —a sus teóricos más conspicuos, a los primeros gobiernos surgidos de esa filosofía— el mérito de haber introducido el pluralismo e incluso el conflicto (que más tarde algunos regímenes políticos tratarían de limitar) como un elemento constitutivo de la democracia contemporánea. Defensor de la libertad individual, hace tiempo que Stuart Mill ofrecía argumentos contundentes: "Ninguna comunidad ha progresado permanentemente sino aquella en la cual tuvo lugar un conflicto entre el poder más fuerte y algunos poderes rivales; entre las autoridades espirituales y las temporales; entre las clases militares y el pueblo; entre los ortodoxos y los reformadores religiosos".⁷² Con todo, a juzgar por la práctica cotidiana de la democracia ni Stuart Mill ni otros liberales pudieron convencer a todos los gobiernos de honrar, a cabalidad, este fundamento democrático.

Ello explica porqué a lo largo del siglo XX una de tradiciones teóricas más fértiles fue aquella que se construyó como

crítica a la democracia y que se extiende desde Weber, Schmitt, Schumpeter, Arendt, Castoriadis, Macpherson, hasta las aportaciones más recientes de Mouffe, Laclau, Rödel, Dubiel, Bosteels, entre otros, identificados algunos con el republicanismo cívico y la democracia radical, que reivindican, por caminos distintos, la política como un espacio no de reconciliación sino como el *locus* de la construcción de una ciudadanía ampliada por sus diferencias y avenida a un orden siempre relacionado con la idea de comunidad.

A través de sus críticas, todos estos autores advirtieron de los riesgos permanentes de la democracia. Max Weber, por ejemplo, expresaba sus temores acerca de que los procesos electorales se convirtieran en correas de transmisión de las emociones de esa masa que sólo “piensa hasta pasado mañana”. Más radical y muy cerca de la extrema derecha, Carl Schmitt, en su crítica al parlamentarismo, colocaba el dedo en lo que para algunas democracias parece una herida: “Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propio de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o la destrucción de lo heterogéneo [...] El poder político de una democracia estriba en saber eliminar o alejar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad”.⁷³

Según lo veo, para entender estas tensiones y contradicciones entre el reconocimiento del pluralismo y la diversidad (que tiene su origen en la semilla del liberalismo que es, precisamente, el respeto de la libertad individual) y la dificultad para procesar el conflicto y el disenso, habría que admitir que la pluralidad fue una consecuencia —prevista o no— de la forma que asumió la democracia liberal, es decir, al fomentar la libertad y el individualismo, a la democracia liberal le resultó particularmente complicado arribar a consensos y decisiones

colectivas incluidas para gobernar, ello ha generado una tensión mayor entre la pluralidad y la capacidad de gobierno.

Por ello siempre está latente la posibilidad de acabar de un solo golpe (como por mandato, a través de la dictadura o por medio de la omnipotente mayoría) con el proceso plural de toma de decisiones que implica la tarea de gobernar. Sin embargo, echar mano de esta posibilidad conduce a la negación de uno de los fundamentos liberales, que es el respeto a la libertad de los individuos, y al ocaso del régimen democrático.

Durante los dos últimos siglos, los regímenes políticos nacidos de la relación entre liberalismo y democracia han tenido que lidiar con los retos políticos que implica gobernar —en términos de mantener la viabilidad política, económica y social— una nación donde se reconoce la pluralidad y se respetan las libertades individuales, una sociedad configurada en la diversidad y el desinterés hacia la política y la república, una sociedad de *free riders* (para emplear el término de la sociología política estadunidense).

Por lo demás, esta tensión ha generado algunas contradicciones históricas en el seno de las democracias, por ejemplo, fomentar la libertad individual pero estrechar las posibilidades de disentir y la capacidad para oponerse frente al consenso mayoritario. Ha conducido, por otro lado, al olvido sistemático de esa antigua tradición que hacia de la república un fin colectivo, el lugar simbólico del *bien común*; olvido que, según la severa descripción de Macpherson, ha convertido a la democracia en “un mecanismo de elección y legitimación de gobiernos, no un tipo de sociedad ni un conjunto de fines morales; [...] un mecanismo consistente en el enfrentamiento entre dos o más conjuntos autoescogidos de políticos (élites), organizados en partidos políticos, que compiten por los votos que los habilitarán para gobernar hasta las próximas elecciones”.⁷⁴

Bajo estas condiciones, el ejercicio de gobierno se ha convertido en un oficio de alto riesgo. Como sea, ha pasado sufi-

ciente tiempo para asumir que, en el fondo, las democracias son sociedades de riesgo cotidiano, que su naturaleza plural implica conflicto.

Para acabar, *pluralismo y conflicto son caras de una misma moneda*. Respetar la pluralidad implica enfrentar los conflictos que de ella se derivan. Apostar por una cara, es apostar por las dos.

Conclusión

A la República del orden no se llega por unanimidad ni cerrando las puertas de la pluralidad. La gobernabilidad de una nación no depende del número de conflictos sino de sus métodos para resolverlos.

El conflicto no es el principio del fin para un régimen político, no es el camino hacia la crisis; y cuando lo es, no hace sino expresar las diferencias sociales, su intensidad, su antagonismo.

Ocultar el conflicto no lo resuelve. Hace más de dos siglos que los liberales, tras discutirlo, se convencieron de ello. Así que habría que empezar a desacralizar los lugares comunes y asumir el conflicto con todos sus riesgos y potencialidades. Desde luego, nadie supone —al menos no es mi caso— que sea una tarea sencilla y de corto plazo. Todo lo contrario. La historia (de la que he tratado de dar aquí una vaga idea) nos revela que las contradicciones y tensiones por las que atraviesan algunas democracias actuales tienen su origen en ese complejo proceso de articulación entre la democracia y el liberalismo, del cual resultó una forma de práctica democrática muy distinta a aquel referente clásico que se convirtió en modelo.

Si me he referido a la difícil construcción de la democracia es para decir que la democracia no es lo que fue, sino lo que decidimos que fuera. Después de todo, “la democracia —como dice Dunn— es el *nombre* de lo que no podemos tener, pero que sin embargo no podemos dejar de desechar”. Si es así, podemos hacer de la democracia una realidad más cercana a nuestras