

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Hacia una ruta crítica del concepto de democracia liberal-procedimental.

Álvarez Garro y Laura.

Cita:

Álvarez Garro y Laura (2013). *Hacia una ruta crítica del concepto de democracia liberal-procedimental*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/519>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: Mesa 61

Título de la Mesa Temática: Historia conceptual. Problemas y estudios de caso.

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Palti, Elías & Entin, Gabriel.

**HACIA UNA RUTA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE DEMOCRACIA
LIBERAL-PROCEDIMENTAL**

MCS. Laura Álvarez Garro

Escuela de Filosofía

Universidad de Costa Rica

lauraalvarezgarro@gmail.com

<http://interescuelashistoria.org/>

Esta ponencia se desprende de uno de los capítulos de la tesis doctoral, en la cual se debate acerca del por qué el modelo de la democracia liberal-procedimental en Occidente se asume como el privilegiado para organizar lo político. En dicho trabajo, se interroga al concepto de la democracia desde el pensamiento posfundacional, lo cual tiene por motivación no sólo una pregunta teórico-conceptual, sino también una pregunta por la manera en como se constituye la comunidad humana. Ese peso histórico agrega un nivel de complejidad extra al desarrollo de esta investigación, ya que abarcar ese universo de debates y de conceptualizaciones asociadas al concepto de democracia parece una tarea interminable. Pretender generar una reflexión *total* acerca del concepto de democracia es imposible, por lo tanto se hace necesario establecer una serie de puntos de partida históricos y conceptuales que permitan limitar la discusión.

Como primer supuesto, está la ubicación del año 1989 como un parte-aguas histórico, cuando se producen una serie de acontecimientos que parecen haber desplazado no sólo la forma en cómo se concebía el conflicto político, sino también la forma de instauración de identificaciones políticas. Podemos señalar que el denominado triunfo del *pensamiento único*¹ tuvo como una de sus consecuencias inmediatas la instauración (o *cristalización*) de una forma dominante de conceptualizar a la democracia, así como una modificación de los discursos legitimadores que la sostienen.

Si se toma en cuenta el hecho de que durante la segunda parte del siglo XX, el conflicto político global respondió a una estructuración del criterio *amigo - enemigo* conforme al cual, por un lado se concebía a la democracia en contraposición a formas de gobierno *enemigas* provenientes de la instauración del “socialismo real”, y por otro en contraposición a las dictaduras y totalitarismos de derecha; puede sostenerse que la democracia se definió como lo opuesto al totalitarismo y al autoritarismo, en sus diversas manifestaciones: dictaduras militares, regímenes de seguridad nacional, entre otros. Tal como lo plantea Rancière (2006: 8), el fracaso económico de la Unión Soviética y su sistema, permitió identificar *a contrario sensu* las virtudes de la

¹ Un ejemplo de cómo se percibió este “triunfo del pensamiento único” dentro de la producción académica se encuentra en Fukuyama (1989: 4): “Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.” Si bien, Fukuyama (1999: 21) 10 años después justifica esta afirmación diciendo que la realizó desde un sentido hegeliano y marxista de la evolución progresiva de las instituciones políticas y económicas humanas, afirmando que su único error fue haber planteado el fin de la historia ya que ésta no puede terminar; sigue sosteniendo que ninguno de los hechos políticos de esa década contradice su principal conclusión, que la democracia liberal y la economía de mercado *son* las únicas alternativas viables para la sociedad contemporánea.

democracia con las de la economía capitalista de mercado. Por esta razón, además de que la democracia tenía como discurso legitimador el respeto a un marco legal igualitario, se le asoció a su funcionamiento la ventaja que significaba poseer un marco legal que otorgaba mayores garantías para el desarrollo de modelos económicos que privilegiaban la libertad económica.

Por ende, si bien la acepción clásica de la democracia concebía a ésta como una forma de gobierno que privilegiaba lo colectivo frente lo individual, producto de una serie de desplazamientos que comenzaron a darse en el siglo XVII y que terminaron de afianzarse en el siglo XX, los discursos legitimadores de la democracia se modificaron: la libertad individual alcanzó un estatus de *fundamento* para algunos modelos teóricos sobre la democracia, con lo cual, los acontecimientos que sucedieron después de 1989 escenificaron la confirmación de la “victoria” del capitalismo y por ende, de una forma particular de democracia. Por lo tanto, se hace necesario realizar un recorrido histórico-conceptual en el cual se traza la ruta del concepto clásico de democracia hacia la versión de la democracia liberal-procedimental actual. Este es el objetivo de esta ponencia. Ubicar dentro del concepto cuáles son las herencias incorporadas.

Este recorrido es un ejercicio complejo. No sólo de rigor conceptual, sino que implica asumir un segundo supuesto: que los conceptos políticos están en constante movimiento y que poseen por sí mismos la capacidad de vincularse con la práctica política y social cotidiana. Por esta razón, no se puede separar las distintas formas en cómo se ha definido la democracia de su contexto de enunciación histórico-social. Sin embargo, esto no quiere decir que se puedan trazar fronteras radicales entre las épocas o entre los contenidos de los conceptos. Las distintas maneras en que se ha conceptualizado a la democracia han generado efectos a largo plazo, huellas que persisten dentro del contenido del concepto. Otras se han diluido con el cambio de épocas, quedando como formas ajenas o como puntos de comparación. Por esta razón es que se realiza una reconstrucción de las principales narrativas que el concepto de democracia ha generado en la historia, con el afán de explorar cuáles son los supuestos que se esconden detrás del concepto de democracia liberal-procedimental.

Esta presunción se basa en dos planteamientos. El primero, postulado por Schmitt (1991: 60), indica que todos los conceptos, ideas, y palabras poseen un sentido *polémico*, que son formulados con miras a un antagonismo, que están vinculados a una situación cuya consecuencia última es una agrupación de amigos y enemigos. Es decir, que el concepto de democracia no está exento de generar antagonismos y disputas,

porque como parte de sus contenidos, no solamente está la definición conceptual, sino que en sí mismo posee la posibilidad de generar aperturas o limitaciones para el ejercicio de lo político.

El segundo planteamiento proviene de lo que Foucault (1992: 17-21) denominó la voluntad de saber. La voluntad de saber aparece en los siglos XVI y XVII, instalando una cierta forma de mirar, una cierta posición y una cierta función; una forma de observar, de medir y de clasificar, que tuvo por efecto que se prescribió el nivel técnico que los conocimientos deberían poseer para ser verificables y útiles. Esta voluntad de saber está intrínsecamente relacionada con el concepto de voluntad de poder de Nietzsche (1885-1889/2006: 180), que establece que la voluntad es la que impulsa a los seres humanos a pensar en una teleología, a creer en la existencia de una meta y un fin inmanentes. Para este autor, el conocimiento no está fuera de la esfera pública, y por ende, está sometido a los juegos de poder (Nietzsche, 1885-1889/2006: 103).

Por lo tanto, si sumamos los dos planteamientos, se encuentra que el concepto de democracia no sólo está en disputa, sino que sus contenidos responden a una voluntad de poder y a una voluntad de saber. La voluntad de poder interpreta, delimita, determina grados y diferencias de poder (Nietzsche, 1885-1889/2006: 122), ya que afirmar cuál definición de la democracia es la “correcta” es una forma de imponer una visión de mundo, una determinada *repartición de lo sensible*. Este concepto, acuñado por Rancière (2007: 25, 31), plantea que la forma en cómo se establece el orden social es una repartición de lo sensible, que dicta quiénes pueden ser *vistos y escuchados*, quiénes son *invisibles* y quiénes son *ruido*. En el caso que ocupa a esta investigación, se puede observar cómo la democracia liberal-procedimental establece desde su propio marco legal qué luchas o qué manifestaciones pueden ser contempladas como interlocutores válidos, y cuáles son rechazadas *ad portas*, sobre la base de un argumento jurídico que indica qué requisitos se deben de cumplir para ser un movimiento social o político válido. Dentro de los marcos institucionales de la democracia liberal-procedimental, un interlocutor válido será aquel que siga las reglas establecidas para ser visibilizado, de otra manera será etiquetado como un movimiento subversivo que pone en riesgo al propio Estado democrático. Por esta razón es un concepto que genera antagonismos, ya que dotar de contenido a la democracia implica asumir una posición con respecto a qué se entiende por sujeto, por lo social y por lo político.

Sin embargo, para que la voluntad de saber tenga éxito, es necesario que pase desapercibida. Esta condición es la que genera que actualmente no haya una discusión

acerca de los presupuestos que subyacen a las teorías de la democracia liberal-procedimental, que se satisfacen con generar un conocimiento técnico a partir de una noción de democracia mínima que no discute a lo interno cuáles son sus presupuestos. Esta ausencia, lejos de parecer azarosa, es sintomática, expresa un control interno que circunscribe la discusión acerca de la democracia a los procedimientos técnicos que permiten el ordenamiento de la sociedad, intentando de esta forma controlar aquello que se escapa de lo social, aquel *exceso* que no puede ser controlado, previsto o tramitado por un marco de procedimiento jurídico.

Por esta razón, es que la búsqueda por los fundamentos que sostienen el discurso de la democracia liberal-procedimental es una búsqueda de contenidos implícitos, una búsqueda de las huellas de otros momentos históricos, de otras formas de pensar lo político, que se replican a lo interno del concepto. Estas huellas actúan como fundamentos que sostienen la elaboración conceptual y a la vez obstaculizan otras formas de pensar a la democracia. Establecen un marco que instala qué puede ser *válido* o *legítimo* dentro de la discusión del concepto, marcando de antemano qué puntos pueden ser objeto de debate y cuáles no. Entre éstos, tenemos los conceptos de la razón y de la ley como aquellos sobre los que se sostiene el edificio argumentativo de la democracia liberal-procedimental; los cuales, sumados a un recelo hacia lo popular, terminan configurando un modelo de democracia donde la manifestación social o popular es rechazada porque atenta contra los principios de un Estado de derecho.

Si se toman definiciones contemporáneas acerca de la democracia liberal-procedimental, lo que salta a la vista es un intento por ubicar como fundamento del modelo un tipo específico de racionalidad política, que está estrechamente vinculado con una concepción del orden y de la ley. Actualmente la democracia se define principalmente en términos del juego de procedimientos y reglas que garantizan la libertad de los individuos. O'Donnell (2004: 39) la sintetiza a partir de cuatro características: elecciones limpias e institucionalizadas, una apuesta inclusiva y limitadamente universalista, un sistema legal que sanciona y respalda los derechos y las libertades incluidas en la definición del régimen democrático, y finalmente, un sistema legal que previene a cualquiera de ser *de legibus solutus*, es decir, que no puede existir nadie por encima de la ley.

Si se analiza esta definición, se puede observar cómo se construye alrededor de dos conceptos clave: la libertad y la ley. Sin embargo, la referencia a la ley está relacionada intrínsecamente con la posibilidad de generar un orden jurídico que a su vez

sustente un orden social, que no sólo garantice derechos y libertades básicas, sino que a su vez regule y contenga el conflicto político. Además, en esta definición mínima de democracia se establece cuál es el mecanismo institucional por excelencia donde se dirime el conflicto político: el sistema electoral. Si bien, el modelo de democracia liberal-procedimental no censura *a priori* en su aparato legal la manifestación popular, en el ejercicio práctico del conflicto político, aquellos movimientos que operan fuera de la esfera electoral se enfrentan a una encrucijada: o mutar e ingresar en el juego de las preferencias electorales, constituyéndose como partido político o aliándose a uno; o operar en la periferia y arriesgarse a ser *invisibilizados* o perseguidos por las fuerzas del Estado, en tanto se ubican como enemigos a esta definición de democracia. Todo lo anterior supone además, que el ser humano anteponga el uso de la razón para decidir su curso de acción frente a otros motivos o intereses. Estos puntos serán profundizados más adelante.

Otro rasgo sobresaliente de este tipo de definiciones de *democracia mínima* es que no se discute qué entienden por ser humano, por lo social y por lo político. Tomemos la definición de democracia mínima de Robert Dahl (1999: 72):

[...] La democracia asegura a sus ciudadanos un ámbito de libertad personal mayor que cualquier alternativa factible a la misma; [...] la democracia ayuda a las personas a proteger sus propios intereses fundamentales; [...] sólo un gobierno democrático puede proporcionar una oportunidad máxima para que las personas ejerciten la libertad de autodeterminarse, es decir, que vivan bajo las leyes de su propia elección; [...] sólo un gobierno democrático puede fomentar un grado relativamente alto de igualdad política.

Esta definición supone que el ser humano es libre, utilitario, autónomo y que tiene por objetivo la igualdad política, es decir, el respeto a las mismas libertades y derechos civiles y políticos mínimos.

Sin embargo, tal como se planteó anteriormente, lo que resulta relevante es la ausencia de discusión de estos conceptos, lo que supone que están dados por supuestos y que provienen de debates teóricos previos. Por lo tanto, el énfasis que se le otorga al orden, a la ley, la libertad y la razón debe ser rastreado a través de una ruta crítica del concepto, para así interpretar qué contenidos subyacentes se encuentran detrás del modelo de la democracia liberal-procedimental.

El dilema de la Grecia clásica: orden vs libertad

De acuerdo a Arblaster (1991), se puede afirmar que durante la mayor parte de la historia, desde los griegos clásicos hasta la época actual, la democracia fue considerada como uno de los peores tipos de gobierno y sociedades imaginables. En esta misma línea, Finley (1980: 17) parte de la idea de que en la Edad Antigua la palabra democracia suscitaba una condena, y que su uso como concepto había desaparecido del léxico político acostumbrado, hasta que reaparece en el siglo XVIII con un sentido de menosprecio.

Platón en *La República* ubica a la democracia como una de las posibles cinco formas de Estado, que a su vez corresponden a las cinco modalidades del alma de los individuos (*La República*, 544e). A excepción de su república ideal, las cuatro otras formas de Estado son conceptualizadas por Platón como corruptas en algún grado, ya que ninguna lograba alcanzar la perfección armónica de su república ideal, propuesta normativa lograda a partir de una fusión entre un gobierno monárquico y aristocrático, compuesta por los gobernantes-filósofos, los guerreros y los que dedicaban a los trabajos productivos (Bobbio, 2007: 21).

Platón plantea una línea descendente con respecto a la república ideal, desde la cual no queda nada más que una continua, gradual y necesaria caída hasta el grado ínfimo que es el último eslabón de la cadena (Bobbio, 2007: 23). A primera vista llama la atención el hecho de que la democracia como forma de Estado aparece dos veces en la clasificación platónica, lo cual nos advierte de la dificultad conceptual que desde la antigüedad arrastra el concepto de democracia. Bobbio (2007: 32) justifica este ordenamiento a partir de que Platón concebía a la democracia como la peor de las formas buenas de Estado, pero a su vez, como la mejor de las formas malas.

Para comprender este carácter ambivalente de Platón hacia la democracia es necesario observar cuáles son los motivos o razones que el autor atribuía al fracaso de una determinada forma de Estado. Para Platón, el motivo que conducía a toda forma de Estado a degradarse en otra peor, era el disenso. Por tanto, la democracia surge entonces cuando los pobres logran la victoria, matan a unos, destierran a otros y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales se establecen la mayoría de las veces por sorteo (*La República*, 557a). En este punto conviene detenerse en el orden lógico que plantea Platón de cómo se llega a tener un gobierno democrático, del cual se

desprende la siguiente interrogante. Si Platón describe al Estado democrático como aquel donde abunda la libertad, definiendo ésta como la libertad de palabra y la libertad de hacer lo que a cada uno le da la gana (*La República*, 557b), también encuentra como condición de posibilidad para que emerja la democracia que se realice una ‘depuración’ de sus opositores. Si bien esto concuerda con su idea de que para que un determinado tipo de Estado sobreviva debe evitar la discordia o el disenso, entra en contradicción con el valor que él encuentra central en la democracia: la libertad. Esta aparente contradicción en el argumento platónico expresa una problemática central en torno a la democracia, que tiene que ver con los alcances de lo que se entiende por disenso y lo que se entiende por libertad, así como se articula el ejercicio de la libertad a partir del primero.

Por consiguiente, la libertad aparece como condición de posibilidad para la democracia pero a su vez como aquello que la hace caer y transitar hacia la tiranía. Platón encuentra en la democracia el peligro de la anarquía, esa falta de orden que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales (*La República*, 558c), lo cual lleva necesariamente a un deseo insaciable por la libertad y al descuido por otras cosas que alteran el régimen político y lo predispone a necesitar de la tiranía (*La República*, 562c). Por tanto, Platón concluye que el peligro de un Estado democrático es tal que podría subvertir cualquier relación de autoridad y dotar de igualdad a aquello que es desigual por naturaleza.

Por su parte, Aristóteles al igual que su maestro Platón, contemplaba en la democracia una forma de régimen o gobierno defectuosa, aunque la consideraba una forma moderadamente desviada de la que consideraba como la más equilibrada: *la república o politeia*. En la *Ética a Nicómaco* (1160b) define a la democracia como la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la república. En la *Política* (1289b) considera a la democracia como la perversión más moderada, aunque más adelante manifiesta una mayor predilección por la oligarquía que por la democracia, en tanto ésta última tiene una mayor tendencia a generar formas tiránicas de gobierno.

Aristóteles va a postular una condición normativa que distingue el gobierno oligárquico del gobierno democrático, no sólo como el gobierno de los pobres, sino como el gobierno de los libres. La libertad aparece como algo que cualquier ciudadano puede alcanzar, expresado en la definición aristotélica del ciudadano como la oportunidad de ser gobernado o de gobernar por turno. La libertad se define por lo tanto como la oportunidad de vivir como se quiere (*La Política*, 1317b). Sin embargo, al igual

que con Platón, parece existir una relación conflictiva entre la idea de democracia y el concepto mismo de libertad².

Esto tiene relación con las notas que caracterizan a cada régimen y cómo impacta en la forma en cómo se podría utilizar la libertad. Si para Aristóteles la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación; la democracia por su parte se caracteriza por su contrario: falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual (*La Política*, 1317b). Por lo tanto, si la democracia tiene estas condiciones, su ejercicio de la libertad se ve alterado por la falta de virtud que poseen los pobres. De esta manera, cuando Aristóteles plantea que en la democracia se contribuye a la libertad fundada en la igualdad (*La Política*, 1317b, 4), cabe preguntarse cómo entendía el ejercicio de la libertad y de la igualdad. En otras palabras, la libertad era condición de virtud si venía acompañada de otras virtudes que evitaran su uso excesivo, condición que los pobres sin educación y sin virtudes de otro tipo que no sea su condición de ser libres no poseían. Por tanto, los defectos de la democracia no se derivan del carácter multitudinario, sino de su condición “indigente”³. Como se puede observar, el mayor recelo que tiene Aristóteles hacia la democracia tiene que ver con su carácter popular. Ese recelo, se observa en la democracia liberal-contemporánea, en tanto solamente se le otorga un lugar válido como interlocutor aquellos sujetos o movimientos que de antemano tengan el aval del Estado para posicionarse, con lo cual todos aquellos que caen fuera de ese margen se convierten en *ruido*. Sin embargo, será con la llegada de las teorías del contrato que a éste desprecio a lo popular se le sumó el énfasis en la razón y en la ley como los fundamentos de cualquier orden político.

² “El concepto mismo de “libertad” no se extendía más allá de los límites de la comunidad misma: la libertad reconocida a sus miembros no implicaba libertad legal (o civil) para todos los demás residentes dentro de la comunidad, ni libertad política para miembros de otras comunidades sobre las que se había conquistado el poder.” (Finley, 1980: 66). En ese sentido, el concepto de libertad se ha modificado sustancialmente. Por esta razón, Foucault advierte acerca del peligro de pensar a la “libertad” como un universal: “Es que no debe considerarse que la libertad sea un universal que presente, a través del tiempo, una consumación gradual o variaciones cuantitativas o amputaciones más o menos graves, ocultamientos más o menos importantes. No es un universal que se particularice con el tiempo y la geografía. La libertad no es una superficie en blanco que tenga aquí y allá y de tanto en tanto casillas negras más o menos numerosas. La libertad nunca es otra cosa – pero ya es mucho – que una relación actual entre gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de la “demasiada poca” libertad existente es dada por la “aún más” libertad que se demanda. (Foucault, 2007: 83).

³ No es difícil observar en estos argumentos similitudes con los sostenidos por los defensores de las teorías elitistas de la democracia.

La razón y el auge del individualismo

Hobbes, al igual que Platón y Aristóteles, observaba en la libertad y en el conflicto la amenaza a cualquier orden político, y consideraba que solamente la figura de un soberano omnipotente (*Leviatán*) podía contenerlos. Esta posición estaba basada en una teoría antropológica individualista del ser humano, que observaba cualquier lazo social, político y religioso como problemática (Koselleck, 1988: 24).

Dentro de esta visión de mundo aparentemente dominada por las pasiones, Hobbes encuentra en la razón la posibilidad de superar este estado de guerra de todos contra todos. Hobbes (1651/2011: 33) entendía a la razón como el *cómputo*, en términos de suma y resta, de las consecuencias de las acciones que atañen a los hombres mismos o con respecto a otros hombres. La razón se inscribe dentro de una lógica que le permite al hombre prever cuáles serán las consecuencias de sus acciones mediante procedimientos aritméticos. Por lo tanto, el alcance de la razón es tal que ésta tiene la capacidad de sugerir normas adecuadas de paz, a las cuales los hombres pueden llegar por mutuo consenso (Hobbes, 1651/2011: 105).

Hobbes modifica la relación de la razón con el ser humano y su entorno. Si bien existe una cierta primacía de la razón en Platón y Aristóteles, en estos la razón iba dirigida hacia el mantenimiento de una comunidad política pensada como un todo orgánico. En el caso de Hobbes, la razón pasa al servicio del individuo, en términos de su propio beneficio y utilidad. La sociedad se concibe como la suma de estos beneficios individuales, los cuales son buscados por la razón y debido a ello, otorga un carácter voluntario a la constitución de la sociedad. En otras palabras, la razón encauza y permite la realización de las pasiones.

Este lugar privilegiado que tiene la razón en Hobbes es lo que le permite a Koselleck afirmar que este autor le otorgó la categoría de principio moral. El individualismo de Hobbes es la premisa para un Estado ordenado y al mismo tiempo, la premisa para un desarrollo sin inhibiciones del individuo (Koselleck, 1988: 24). Un orden estatal puede existir solamente si la pluralidad de partes e individuos se reconoce/identifica a sí mismo con una moralidad que acepta la soberanía absoluta de un gobernante como una necesidad moral. Esta es la moralidad de la razón. Frente a las doctrinas tradicionales de la moral, él opone aquella cuyo tema es la razón política, por lo tanto las leyes de esta moralidad están cumplidas en el establecimiento del Estado (Koselleck, 1988: 31).

Como se puede observar, el énfasis que pone Hobbes en la razón y como de ésta se deriva el Estado y su forma de funcionamiento, hace que el Estado absolutista contenga ya de antemano el núcleo de la noción burguesa del gobierno de las leyes (Koselleck, 1988: 22). La razón y su expresión en la obediencia al soberano, tiene por extensión que la obediencia a las leyes sea visto como un proceso racional, y que aquellos que transgredan este orden se consideren seres irracionales y por ende, están fuera de la comunidad política. Este énfasis en el carácter racional de las leyes y su obediencia, todavía se encuentra presente en la democracia liberal-procedimental, donde las reglas de juego adquieren un carácter fundamental e inamovible.

Locke comparte con Hobbes ese punto de la centralidad de la razón como principio moral, sólo que si se puede observar un ligero desplazamiento en la forma en donde se ubica a ésta. Si para Hobbes es la razón la que convoca al Estado, pero solamente dentro del Estado puede ser una razón política y moral, en Locke la razón está instalada desde el Estado de naturaleza como una razón moral. Sin embargo, esto conlleva una contradicción radical, la cual se expresa en el hecho de que si en el estado de naturaleza los hombres son racionales, ¿por qué hay hombres que no lo son y precipitan el estado de guerra?: “¿Por qué afirmó Locke, y qué podía querer decir al afirmarlo, que los hombres son en conjunto racionales y a la vez que muchos de ellos no lo son, o que el estado de naturaleza es racional, pacífico y social, y a la vez que no lo es?” (Macpherson, 2005: 195).

Para Locke, es el comportamiento fuera de la razón lo que precipita el estado de guerra. Locke (1690/2008: 46) define el pasaje al estado de guerra como aquel declarado a través de palabras o acciones, y no como resultado de un impulso apasionado o momentáneo, sino como una acción premeditada contra la vida de otro hombre. Al definir el estado de guerra a través de acciones premeditadas, Locke no advierte que lo está definiendo a partir del supuesto de que estos seres pueden calcular sus acciones en términos de medios-fines, con lo que estaría introduciendo un criterio de racionalidad instrumental, ya no moral; en tanto la capacidad de planeación a futuro sólo deviene de principios de razón. Sin embargo, al estar el concepto de razón en Locke circunscrito a la capacidad humana de comprender los principios básicos de la virtud y de toda moralidad, esto se le escapa y afirma que los hombres que precipitan este estado de guerra no se guían por las normas de la ley común de la razón y que nada más obedecen a la fuerza y a la violencia, y por esto es razonable y justo que cualquier otro hombre tenga el derecho de destruir a quien lo amenaza (Locke, 1690/2008: 46).

Por lo tanto, dentro del planteamiento de Locke parecen coexistir dos tipos de racionalidad, una racionalidad “buena” que dirige a los hombres al establecimiento de una sociedad civil basada en la ley, y una racionalidad “mala” en la cual el fin sería un estado de guerra. A pesar de que Locke afirma que el estado de naturaleza está presidido por las normas inviolables de la razón, reconoce que existe la posibilidad real e inmediata de que la ley natural sea transgredida (Mellizo, 2008: 14).

Sin embargo, el aporte de Locke no se circunscribe a posicionar el concepto de razón moral como parte de la naturaleza del ser humano. Un segundo gran aporte, y que introduce un rasgo fundamental para la posterior democracia liberal-procedimental, es el criterio de mayoría. Locke introduce acá una ruptura importante en la forma en cómo el individuo se concebía a sí mismo con relación al poder político. El soberano ya no es aquella figura intocable y fuera de la ley planteada por Hobbes, sino que el cuerpo soberano está conformado por los individuos que se asocian con el fin de generar una sociedad política, y la ley es creada a partir del criterio de mayoría.

En este punto Locke establece como principio regulador de la sociedad política al cuerpo de leyes, leyes que a su vez deben de estar legitimadas por la mayoría de los individuos. Las leyes no provienen directamente del soberano, porque el riesgo de que éstas sean arbitrarias u objeto de capricho son muy grandes y transgreden el objetivo de asociarse en una sociedad política.

En términos de Koselleck (1988: 58), Locke le otorgó carga política al interior de la consciencia humana, la cual Hobbes había subordinado solamente a la política estatal. Las acciones públicas dejan de ser solamente objeto de la autoridad del Estado y pasan a ser vinculadas a la autoridad moral de los ciudadanos. Lo que Locke manifiesta es la ruptura del orden absolutista, expresado en la relación entre protección y obediencia. Los términos del intercambio se modifican: ahora la moral no será un asunto formal de obediencia sin cuestionamiento al soberano, sino que ahora será a las leyes del Estado, leyes que a su vez tienen que obtener legitimidad a través de un criterio de mayoría. Estas leyes deben ser creadas y ejecutadas de acuerdo con el bien común o la ley natural, con lo cual los gobernantes deben estar sujetos a las mismas leyes que crean, y estas leyes no pueden ser cambiadas sin el consentimiento de la mayoría a través de sus representantes (Tully, 1993: 37).

Sin embargo, esto no quiere decir que se haya eliminado el recelo hacia formas de gobierno “populares”, que se expresa en Locke a través del hecho de que sólo los propietarios podían acceder al estatus de “hombres libres”. La asociación entre lo

popular, la pobreza y la ignorancia seguirá estando presente en el debate acerca de la organización de lo político, adquiriendo otros matices de acuerdo a las coyunturas históricas y sociales.

Esta concepción de desprecio hacia lo popular, asociado directamente con la democracia como forma de gobierno, no encontró mayor contrapeso hasta la mitad del siglo XIX y principios del siglo XX⁴. Tal como lo plantea Arblaster (1991: 61), incluso los iluminados de mente liberal de la ilustración francesa, con su valiente defensa de la tolerancia y la libertad de opinión, no eran demócratas estrictos. Sin embargo, la presencia de las ideas de acción popular expresadas en la irrupción del pueblo francés en la política durante la Revolución ocasionó una transformación que incidió en la historia moderna de la democracia (Arblaster, 1991: 63).

Sin embargo, no fueron solamente los debates en torno a la constitución de los Estados Unidos de América, o los debates en torno al utilitarismo y el poder político los que incidieron en una renovación del debate democrático, o el cuestionamiento hacia la figura de la multitud o de la masa lo que produjo un cambio en la forma en cómo se observaba a la democracia como forma de gobierno, sino que también hubo una modificación en el estatuto del ser humano y su relación con el conocimiento racional. Si bien no se ha realizado una investigación que vincule esta modificación en el estatuto del ser humano, su relación con el conocimiento y la forma en cómo se conceptualiza la democracia, se puede suponer que el surgimiento de estas interrogantes y cuestionamientos, a la par de una serie de cambios sociales, políticos, económicos y culturales que se consolidaron alrededor de la noción de “modernidad”, tuvieron impacto en la forma en cómo se concebía a la democracia.

Este periodo inauguró una serie de desplazamientos en la forma en cómo el sujeto enfrentaba y cuestionaba su medio circundante, por consiguiente, causó impactos importantes en términos epistemológicos y metodológicos. En términos de la racionalidad política, el cuestionamiento de la forma preponderante de acercarse al conocimiento iba aparejado con la modificación de la relación sociedad-individuo, que comenzó a gestarse en el siglo XVII con las teorías del contrato hasta consolidarse en el siglo XIX con la consolidación del liberalismo político. En otras palabras, no sólo la

⁴ Si bien se puede encontrar en Spinoza una contrapropuesta acerca de la democracia, ésta no tuvo muchas repercusiones en la discusión de la época, principalmente por la muerte prematura del autor que le impidió terminar de escribir su *Tratado político* (Spinoza, 1675-1677/2010).

política adquirió un rango de autonomía al separarse de las relaciones de semejanza, sino que también el sujeto encontró un lugar autónomo como objeto de conocimiento.

Para comprender el impacto que tuvo en la racionalidad política esta modificación en la forma de acceder al conocimiento, se hace necesario regresar otra vez al momento histórico en el cual se gestan las teorías del contrato para comprender cómo se establecen los límites al Estado. Si en la Edad Media la práctica judicial fue la multiplicadora del poder real, a partir del siglo XVII el derecho funcionará al contrario, será un punto de apoyo a toda persona que quiera limitar de una manera u otra la extensión indefinida de la razón de Estado. Estas leyes fundamentales, estos límites externos, que serían categorizadas como derechos o leyes naturales previas a la formación del Estado, no sólo se ubicaron como constitutivas del mismo, sino que se postularon como derechos imprescriptibles y que ningún soberano podía transgredir (Foucault, 2007/1978-1979: 23-24).

Además, el mercantilismo y luego el liberalismo económico, presionaron al Estado para que desarrollara maneras precisas de gobernar e instituciones correlativas a ellas. A la par de estos principios, también existía la demanda por una gestión interna del Estado que le permitiera al mismo garantizar su propia sobrevivencia y expansión.

¿Cuál es el impacto específico de estos cambios en el ejercicio de la política? El desarrollo de las teorías del contrato durante los siglos XVII y XVIII, en términos de Bobbio (2006: 11), actuaron como el presupuesto filosófico del Estado liberal, ya que todos los seres humanos tendrían por naturaleza y sin importar su voluntad, derechos fundamentales, entre los cuales se incluye el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la seguridad, y que el Estado debía respetar no invadiéndolos y garantizándolos frente a cualquier intervención posible de los demás (límites externos al Estado).

Esto suponía la presencia del conflicto como algo que era necesario controlar, a través de pactos y mecanismos mediante los cuales se pudiera generar algún tipo de consenso acerca de la configuración del orden político, y así garantizar la estabilidad futura de las organizaciones políticas. Ahora bien, esta dicotomía conflicto – consenso se presenta de forma diversa en los modelos de contrato, presentando soluciones diferentes de acuerdo a cómo conceptualizaban al ser humano: como esencialmente “pacífico” o esencialmente “conflictivo”. Sin embargo, si bien esta discusión se mantuvo y se mantiene presente en ciertas vertientes del análisis filosófico y político,

con la emergencia del liberalismo político⁵ se generó una racionalidad política donde esta discusión se fue desplazando hacia debates que dotaban de mayor importancia a las reglas que debían instalarse con el afán de generar un orden social institucional, generar control y planificación de la sociedad, minimizando la discusión acerca de la naturaleza del sujeto y la dicotomía conflicto – consenso. Los problemas devenidos de la relación entre libertad y orden político, entre la “naturaleza” humana y la razón se desplazaron hacia el establecimiento de reglas de juego que garantizarían el orden y resolverían estas tensiones. Aunado a lo anterior, la presencia del ser humano en tanto sujeto cognoscente y a la vez objeto de conocimiento presiona para que se introduzca a éste como parte de la planificación y el control a futuro, como parte de la toma de decisiones, como parte de esa retórica moderna del progreso. La razón científica actuaría como aquella que guiaría todo este proceso.

Consenso vs. Conflicto

Esto lleva a Foucault (2007/1978-1979: 61) a plantear que con la modernidad se generaron dos clases de libertad, que no se contraponen sino que están en juego entre sí. Por un lado, se encuentra la concepción jurídica de la libertad, en la cual se plantea que todo individuo posee originariamente cierta libertad que puede ceder completa o parcialmente; y por otro lado se encuentra la libertad que emerge de la relación entre gobernantes y gobernados. Con base en esta noción de libertad, Foucault (2007/1978-1979: 84) encuentra que para sostener la serie de libertades necesarias para que el Estado pueda funcionar, como la libertad de mercado, la libertad del vendedor y el comprador, el libre ejercicio del derecho de propiedad, la libertad de discusión y eventualmente la libertad de expresión, se hace necesario que la nueva razón gubernamental produzca esa libertad que tiene necesidad de consumir. Más importante, no sólo tiene que producirla, sino que tiene que organizarla y garantizarla. De esta manera, el nuevo arte gubernamental que emerge en la modernidad se presentará como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo “sé libre”, que en sí muestra una contradicción inmediata por todos los límites externos y las regulaciones internas que el Estado debe respetar, sino en el sentido de la producción de lo que se requiere

⁵ “... por “liberalismo” se entiende una determinada concepción del Estado, la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitados, y como tal se contrapone tanto al Estado absoluto como al Estado que hoy llamamos social...” (Bobbio, 2006: 7).

para que los seres humanos sean libres. Se observa en este punto la herencia de Locke, la solución al problema de la libertad y el orden político se realiza a través de la producción de la libertad bajo un marco legal consensuado por el principio de mayoría.

El cambio de perspectiva dentro del concepto de la democracia, de ser categorizada como una organización política perteneciente a la *plebe* o al *populacho* a ser el modelo hegemónico de organización de lo político, se debe porque aparece como el único modelo político que podía satisfacer esos requerimientos, ya que sólo la democracia en amalgama con el liberalismo podía crear las condiciones de libertad y a la vez establecer un marco jurídico que impusiera procedimientos de control, coacción y coerción, mismo que fuera legítimo y legitimado por la mayoría (aunque el ejercicio de la mayoría se traslade a los *representantes*). Esta amalgama crea la ilusión de la decisión de la mayoría a través del ejercicio del voto, que cada vez se fue ampliando más y más hasta llegar en el siglo XX a ser un derecho universal (en los países donde se practica la democracia liberal-procedimental).

De este modo se instala como *fundamento último* de la democracia el respeto a la libertad del individuo, al cual se le presupone a su vez, como racional⁶, orientado a fines y utilitarista. Esto tiene por consecuencia que la democracia moderna se caracterice por una relación conflictiva entre dos tipos de valores, el primero, la *igualdad*, heredero de una visión clásica de la democracia que privilegiaba al *colectivo*, en contraposición a la visión moderna de la democracia que privilegia al *individualismo* y a la *libertad* como valor central.

Sin embargo, este cambio hacia la forma en cómo se concebía a la democracia no implicó que se modificara completamente su estatuto. La democracia liberal-procedimental es heredera de estas discusiones, incorporando dentro de sus contenidos este desprecio hacia lo popular, el énfasis en la primacía de la razón y en las leyes como los únicos fundamentos del orden político. De lo anterior se pueden extraer dos conclusiones. La primera, es que en la búsqueda por encontrar un orden y una forma de calcular la contingencia de lo social, estos autores sostienen su argumentación con fundamentos que están fuera del juego de la estructura, es decir, que no son cuestionables. La Idea del bien, la armonía, el orden, el soberano absoluto, la ley y la razón se posicionan como algo externo a la política, funcionan como argumentos *a priori* que no son sometidos a la reflexión ni a la interpretación. La segunda, es el efecto

⁶ Este concepto de racionalidad contempla al sujeto como aquel que toma sus decisiones a partir de una racionalidad que contempla en sí misma, una posición moral, una mirada científica y un utilitarismo.

que tuvo la herencia del pensamiento hobbesiano y lockeano en la preponderancia que se le otorga a la razón. Se asume que el ser humano toma sus decisiones acerca de la constitución de un orden político solamente apelando a la razón, con lo cual se dejan de lado los afectos o las *pasiones*.

La impronta que tuvo esta racionalidad política en el desarrollo de la democracia liberal-procedimental es innegable. Si bien, con la entrada de la modernidad se introduce la posibilidad de que el ser humano sea tomado como sujeto y objeto de estudio, esto no fue suficiente, ya que cuando se reflexiona acerca de la organización política se sigue pensando al ser humano en una única dimensión, articulando las teorías políticas con una idea subyacente del ser humano como un ente predominantemente racional. Además, el efecto que tuvo el liberalismo económico y la amalgama con la democracia sumó el utilitarismo a este esquema de pensamiento.

Por lo tanto, la forma contemporánea de pensar a la democracia es heredera de estas formas de pensar a la política. La centralidad de la razón y la ley para generar un sentido de orden, se entrecruza con el continuo desprecio por lo popular. El modelo contemporáneo de la democracia liberal-procedimental parte de que el *individuo* que participa en ella es racional por naturaleza, forma parte de la estructura pero a la vez está fuera de ella, no se le cuestiona, no entra dentro del juego de relaciones. Se le separa de las *pasiones* o afectos, por lo que cualquier expresión distinta a la *razón* es condenada y censurada *a priori* como antidemocrática.

Las definiciones mínimas de democracia ejemplifican esta operación conceptual de una forma paradigmática. Éstas suponen que existe *una* democracia que es universal y que puede ser replicada en cada contexto socio-cultural sin mayores cambios. Su contenido aparece fijado y cristalizado, estático, sin ningún cuestionamiento son sus fundamentos contingentes. Por esta razón es que no aparece este debate de forma explícita dentro de los teóricos de la democracia liberal-procedimental, ya que la voluntad de saber procura pasar desapercibida para así asegurar su efectividad, a través de los procedimientos internos de control del discurso, los cuales se encargan de ordenar, clasificar y distribuir lo que *sí* se puede debatir. Esta misma voluntad de saber le impone al sujeto cognoscente, en este caso a los teóricos de la democracia liberal-procedimental, una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función, con lo cual, también impone una condición, una mirada y una función al ciudadano.

La reflexión acerca del sujeto democrático se encuentra ausente de las teorías de la democracia liberal-procedimental. En éstas, se reduce su condición a ser votante, a

ser número. Se recluyó en una concepción tranquilizadora, es un ser racional y utilitario, ajeno a sus emociones, a sus pasiones. Se introdujo como una variable más dentro del cálculo de la racionalidad política, no se introdujo como un efecto contingente. El sujeto racional y utilitario se ubica como el centro de la estructura democrática. Es inamovible, no es cuestionable. El asegura la posibilidad de pensar en un orden político. Se reduce a ser un elemento más dentro de la suma de intenciones, olvidando que la democracia tiene un contenido relacional, ya que como se planteará posteriormente, lo político es una forma de lazo social.

En conclusión, esta reducción de complejidad incide en que este modelo hegemónico de organización de lo político clausure la posibilidad de generar otras interpretaciones acerca de lo que es la democracia, más cuando éstas ponen en entredicho ese lugar de hegemonía. Por lo tanto, sería ingenuo observar este problema como meramente conceptual. La voluntad de poder que existe detrás de toda construcción teórica también aparece en la forma en cómo se piensa a la democracia, más cuando esta definición se ha *crystalizado*. Un modelo normativo mínimo y universal que pretende dar cuenta de acerca del concepto de democracia cierra el juego de la estructura, limitando las posibilidades de disenso y de discusión dentro de la esfera democrática. Al pretender poseer la *verdad* acerca de cómo *debe* funcionar y cómo debe regularse una sociedad “democrática” tiene por efecto inmediato que cualquier otra expresión de organización política sea vista de forma despectiva: es antidemocrática. Por lo tanto, si no cuestionamos directamente al concepto, las posibilidades de generar cambios sociales estarán limitadas de antemano.

Referencias bibliográficas

- Arblaster, A. (1991). *Democracia*. México: Nueva Imagen.
- Aristóteles (2008). *Política*. España: Editorial Gredos.
- Bobbio, N. (2006). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2007). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.
- Dahl, R. (1999) *La democracia: una guía para los ciudadanos*. Madrid: Editorial Taurus.
- Finley, M. (1980). *Vieja y nueva democracia*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2007/1978-1979). *Nacimiento de la biopolítica*. Argentina: FCE.
- Fukuyama, F. (1989). *El fin de la historia*. Recuperado el 28 de junio de 2011 del sitio <http://firgoa.usc.es/drupal/files/Francis%20Fukuyama%20-%20Fin%20de%20la%20historia%20y%20otros%20escritos.pdf>
- Fukuyama, F. (1999). *Pensando sobre el fin de la historia diez años después*. Recuperado el 28 de junio de 2011 del sitio <http://firgoa.usc.es/drupal/files/Francis%20Fukuyama%20-%20Fin%20de%20la%20historia%20y%20otros%20escritos.pdf>
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koselleck, R. (1988). *Critique and crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: The MIT Press.
- Locke, J. (2008). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macpherson, C.B. (1981). *La democracia liberal y su época*. España: Alianza Editorial.
- Mellizo, C. (2008). Prólogo. En: Locke, J. (1690/2008). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragments póstumos. Volumen IV. (1885 – 1889)*. Madrid: Tecnos.

- O'Donnell, G. (2004). Notas sobre la democracia en América Latina. En: O'Donnell, G. (2004). *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*. Argentina: PNUD.
- Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rancière, J. (2006). Prefacio. En: Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Chile: Editorial LOM.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Argentina: Nueva Visión.
- Schmitt, C. (1991). El concepto de lo político. En: Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. España: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2004). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tully, J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. New York: Cambridge University Press.