

# Modernidad, política y democracia

LUIS SALAZAR C.

UAM, México

## La política de las ilusiones

Nada más difícil que hacer una evaluación equilibrada, así sea esquemática y limitada, de la situación política contemporánea. No sólo por el carácter inmediato, vertiginoso y hasta abrumador de los acontecimientos recientes, acontecimientos que han trastocado radicalmente los puntos de referencia que sirvieron por mucho tiempo para pensar y darle sentido a los conflictos políticos y sociales. También porque la confusión subsecuente parece prestarse a las versiones más contrapuestas pero sobre todo simplistas y maniqueas del mundo actual: desde las que celebran el «final de la historia» y el triunfo irreversible de la cultura occidental y de la democracia, hasta las que, sin poder ocultar sus nostalgias por las ilusiones perdidas, declaran su aversión absoluta a procesos que además de frustrar sus esperanzas, los fuerzan a abandonar mitologías y marcos conceptuales que les permitían comprender «críticamente» cualquier problema sin necesidad alguna de reflexionar al respecto.

De esta manera, mientras algunos festejan triunfalmente la victoria de la *sociedad abierta*, de la democracia y de la economía de mercado, otros se concentran en la denuncia del *sistema capitalista mundial* y de las desigualdades crecientes entre y dentro de las sociedades modernas. Como si un siglo de cruentas experiencias y de brutales enfrentamientos no hubiera servido para, al menos, volver sospechoso *todo* maniqueísmo, toda polarización simplista en el análisis y el diagnóstico de los problemas sociales. ¿Quién en su sano juicio, en efecto, puede negar el inmenso avance que supone el desplome del totalitarismo de corte comunista? ¿Quién puede sentir la más mínima nostalgia por la guerra fría y por las *nomenclaturas* arbitrarias y despóticas de los países del «socialismo real»? La lección de este siglo es clara: el proyecto comunista *revolucionario* resultó un completo y costosísimo fiasco. Pero pretender que la simple caída de esos regímenes y el término de la bipolaridad mundial por sí mismos darán paso a un mundo ordenado y sin problemas, armonizado por la sola mano invisible del mercado, es más que una simpleza, es llanamente una tontería irresponsable.

Persisten en realidad enormes problemas económicos, sociales y culturales, que en muchos casos se ven agudizados precisamente por el vacío al menos temporal dejado por los sistemas totalitarios. Subsisten, e incluso se incrementan, desigualdades económicas y sociales pavorosas; se mantienen, cuando no

se acrecientan, los problemas culturales derivados de procesos *modernizadores* muchas veces violentos e insensibles que alimentan reacciones fundamentalistas y regresivas; persisten, y con frecuencia se agudizan, las dificultades de la legitimación y de la gobernabilidad democráticas; y emergen ominosamente los mayores peligros ecológicos que haya vivido nunca el planeta, en medio de un crecimiento demográfico sin precedentes. No obstante, también en este caso es indispensable evitar las visiones maniqueas y simplistas de tales problemas. No existe una causa única que dé cuenta de ellos, ni por supuesto una solución «definitiva» para los mismos. Insistir en responsabilizar genéricamente al *capitalismo* de las ingentes dificultades actuales puede consolar a los que buscan una fuente primordial del mal y se contentan con moralizar abstractamente. Como si, de nueva cuenta, las experiencias de este siglo no hubieran mostrado que los problemas sociales son realmente eso: problemas objetivos, materialmente condicionados, que ningún decreto voluntarista puede resolver, y que requieren, por el contrario, aproximaciones analíticas, matizadas y complejas, así como esfuerzos colectivos graduales, concertados y flexibles.

No se trata, por lo tanto, ni de comprometerse con un triunfalismo ramplón capaz de convertir los vicios privados en virtudes públicas en nombre de un nuevo providencialismo «democrático»,<sup>1</sup> ni de insistir en condenas globales y absolutas en nombre de supuestas alternativas totales cuyo único mérito es desconocer la complejidad de los problemas actuales. Vivimos seguramente un momento crítico de la *modernidad* y de los procesos de *modernización* que se expresa en una verdadera crisis de los marcos tradicionales de referencia teóricos y culturales. Ello explica al parecer las modas posmodernas y las reacciones fundamentalistas, que de un modo o de otro, apuestan en contra de los ideales mayores de la modernidad. Requerimos por ello de concepciones teóricas renovadas, capaces de asumir tanto la «lección de los clásicos» (Bobbio), como la impresionante y compleja experiencia de la vida social y política contemporánea. Necesitamos renovar nuestras concepciones sobre la modernidad y la modernización mismas, recuperando y reconstruyendo críticamente como su eje fundamental la idea de una racionalidad *razonable*, en proceso de construcción, abierta, plural y necesariamente compleja. No con la intención ya de encontrar soluciones mágicas o claves absolutas, cuyo descrédito debiera hoy estar suficientemente documentado, sino en la perspectiva más modesta y más difícil de colaborar en la reconstrucción de horizontes de sentido razonables, a la altura de las dificultades del mundo contemporáneo.

Desde este punto de vista parece deseable reflexionar sobre un elemento fundamental de la vida moderna: la política. Apenas puede discutirse que un paradójico efecto del fin de la guerra fría y del hundimiento de los sistemas comunistas ha sido el de agudizar lo que podemos denominar la crisis de la política moderna. A nivel prácticamente internacional somos testigos de un fenómeno por demás extraño: al mismo tiempo que triunfan los principios normativos y fácticos de la democracia representativa, al mismo tiempo que se

reconoce el fracaso radical de las presuntas alternativas a esta forma de gobierno, asistimos a un prodigioso vaciamiento ético y político de los regímenes democráticos realmente existentes, que se expresa en una fenomenología tan estridente como arriesgada. Una fenomenología que va desde la creciente apatía de los ciudadanos en la mayor parte de las sociedades, hasta la crisis radical de las identidades políticas tradicionales con la consiguiente aparición de liderazgos tan personalizados como irresponsables.

Cabe preguntarse por ende, una vez más, ¿qué podemos esperar de la política?<sup>2</sup> Y, correlativamente, ¿qué podemos entender por política? Es sabido que no existen respuestas unívocas para estas cuestiones, y que toda la historia del pensamiento político occidental muestra la naturaleza inexorablemente *contestable* de cualquier afirmación al respecto. Se trata, evidentemente, de cuestiones propiamente *filosóficas*, no sujetas a validación experimental o a demostración científica que requieren precisamente por ello una aproximación analítica y conceptual. Una aproximación tendente más a esclarecer que a «resolver» los términos en discusión, pero orientada también a tomar posición razonada dentro de un dominio inevitablemente contradictorio y ambivalente. Una aproximación, en fin, sensible a la historicidad propia —que ni se reduce a un relativismo trivial y autocontradictorio, ni permite desconocer la carga *existencial* del lenguaje político— de las cuestiones de teoría política.

En esta perspectiva se intentará en este trabajo un examen preliminar de tres problemas generales: el de la situación y definición de la modernidad; el de la situación y definición de la política dentro de la modernidad; y el de los límites y posibilidades de una política propiamente moderna, esto es, democrática.

## Los desafíos de la modernidad

¿A qué llamamos moderno?<sup>3</sup> En una primera aproximación, a aquello que se opone a lo tradicionalista, a lo que se funda en una sacralización del pasado en tanto fuente de sentido y de valor. Lo moderno, en este sentido, se definiría por una posición que hace del futuro, y no del pasado, la clave del sentido y del valor de la existencia. Modernos serían, por consiguiente, los proyectos, los programas, y las acciones orientadas hacia un porvenir en el que se plasman metas, propósitos, objetivos. Tradicionalistas, en cambio, serían los rituales, los ceremoniales, y en general las acciones dirigidas a recuperar un pasado, un origen, tenido como fundacional e insuperable. Se trataría, pues, de dos formas opuestas de comprender el tiempo, la temporalidad, y su relación con el sentido y los valores.

Pero esto no basta. En realidad, dos parecen ser las concepciones premodernas del tiempo: la propiamente tradicionalista, cíclica, que lo piensa como un eterno retorno a un origen sagrado, y que asume el cambio como degradación o alejamiento de ese origen al que es indispensable regresar; y la providencialista que supone una finalidad o meta absoluta, fijada desde el origen y que

considera el cambio como aproximación a ese momento terminal y absoluto. Lo propio de estos dos casos es que se trata en ambos de una temporalidad *cerrada*, predeterminada objetivamente y por ende independiente de los individuos en tanto individuos. Existe un sentido dado, absoluto, al que, en todo caso, es indispensable ajustarse respetando sus vínculos y repudiando sus potenciales transgresiones: fuera de ese orden temporal, sólo existe el caos o la transgresión.

La concepción moderna del tiempo, en cambio, es *abierta* por cuanto desacraliza tanto el pasado como el futuro. Asume que la temporalidad es lineal e irreversible, reconociendo tanto la insuperable ambivalencia de un pasado siempre sometido a resignificación —un pasado, por lo tanto, cuyos sentidos no pueden verse como absolutos—, como la incertidumbre inexorable de un futuro abierto a sucesos imprevistos. No existe, pues, un sentido dado, un sentido sustancial, sino sentidos atribuidos, plurales y, en cierto modo, contingentes. El orden social deja de ser un conjunto de vínculos objetivos y pasa a considerarse como resultado aleatorio, abierto a riesgos pero también a iniciativas, de un conflictivo y nunca acabado proceso de *construcción* de oportunidades de vida. La innovación aparece ya no solamente como transgresión, sino también y sobre todo como *posibilidad* de mejoramiento y por consecuencia como sentido proyectualmente generado. De sentido, por lo demás, siempre fragmentario y precario, siempre sujeto a contestación, a rectificación y resignificación. Sentido parcial, no totalizado ni totalizable que perpetuamente habrá de enfrentar su contingencia y su precariedad. En esta medida, por no existir vínculos absolutos, valores objetivos, significados dados, y por su propia apertura a la innovación, la concepción moderna del tiempo es uno de los supuestos de la libertad individual, entendida como posibilidad de elegir y de tomar la iniciativa.

Históricamente, la clave del surgimiento de esta concepción moderna del tiempo fue y sigue siendo el proceso de *secularización* de la vida social. Un proceso que si bien tiene algunos antecedentes en la Antigüedad clásica, sólo adquiere sus perfiles distintivos y su marcha arrolladora a partir de los siglos xvi y xvii, y que se sostiene en el desarrollo de la moderna economía de mercado y en la formación de los Estados burocráticos modernos. Esencial para este proceso es la desacralización del tiempo y de la propia actividad humana, que permite precisamente relativizar los vínculos y con ello liberar de sus ataduras religiosas significados y valores. Que permite, además, la autonomía y pluralización de las esferas de referencia, las mismas que harán imprescindible una concepción individualista y pluralista del orden social, desplazando la vieja imagen de la *comunidad* natural, con sus valores y principios colectivistas, con la nueva metáfora de la *asociación* libremente construida y proyectada.<sup>4</sup>

Ahora bien, antes de ser valores —o de convertirse en valores— individualismo y pluralismo se presentan como difíciles retos para la constitución, desarrollo y conservación del orden social. La desacralización misma de los vínculos, la desaparición de valores y significados sustanciales, dados por Dios

o por la Naturaleza, implican un doble desafío permanente para las sociedades modernas: por un lado el planteado por el cinismo relativista —«si Dios no existe todo está permitido»—, por otro, el presentado por el fundamentalismo —la nostalgia por el mundo premoderno y comunitario—. Tanto a nivel social y cultural, como a nivel teórico y filosófico, es relativamente fácil documentar el inacabamiento inevitable de la modernidad, es decir, su estar siempre abierta, por su propia naturaleza, a las tentaciones del escepticismo radical o del dogmatismo religioso, oscilando entre épocas de euforia fundamentalista y épocas de desencanto cínico y materialista. Pues de hecho, la secularización genera, por su carencia de *fundamentos* objetivos —al menos en contraste con la vida premoderna— un doble vacío: un vacío ético, expresado no sólo en las tensiones entre las diversas esferas de referencia, sino también en las contradicciones internas de cada una de ellas; y un vacío de autoridad, o si se quiere, de legitimidad del poder político, que se expresa en un cuestionamiento ininterrumpido de todas las jerarquías, de todas las relaciones asimétricas de mando y obediencia, pero también en la falta de un fundamento absoluto del derecho.

Es por ello que debe asumirse que la modernidad —y por supuesto los procesos de modernización— es *difícil* y necesariamente conflictiva. Precisamente porque su rasgo característico es ser abierta, no puede sino generar constantemente crisis, vértigos, nostalgias de lo absoluto. Precisamente por ser abierta, la modernidad sólo puede ser parcial, fragmentaria, inacabada, y muy probablemente, inacabable. Los grandes relatos filosóficos que desde el siglo xvii han intentado poner «punto final» a este inacabamiento, a esta fragmentación, a este vértigo, se revelan así como *formaciones de compromiso* ambivalentes que, reconociendo por un lado algunos valores modernos, pretenden descubrir un punto de vista absoluto, un fundamento incontestable, que ponga fin a la historia —o por lo menos a esta historia— y con ello a la propia esencia de la modernidad. Pero también las reacciones *irracionalistas* pueden verse como ensayos más o menos desesperados por escapar del vértigo de lo abierto, arrojándose en el vacío del sentimiento o de la voluntad sin vínculos, convirtiendo su propia desesperación en absoluto, su propia impotencia en final de la historia.

Es claro, sin embargo, que otro elemento básico de la secularización moderna es la emergencia y desarrollo de diversas formas de *racionalidad*: desde las propiamente científicas, pasando por las instrumentales, las formales, y las estratégicas, hasta las hermenéuticas y/o dialógicas. De algún modo todas ellas comparten pretensiones de validez «universal» argumentable pero también, por ello mismo, criticable y rectificable, aunque existen igualmente obvias diferencias en lo que respecta no sólo a sus métodos sino también en lo que concierne a su eficacia teórica y práctica. En todo caso, como indicara Weber, la cultura occidental moderna puede verse como un complejo, contradictorio y desigual proceso de racionalización de la vida social en su conjunto. Un proceso ciertamente no predeterminado, en gran medida aleatorio, que en modo alguno

puede identificarse ni a una mayor libertad ni mucho menos a la felicidad de los seres humanos. No hace falta recordar, con Weber o con Foucault, que la racionalización también puede servir —y de hecho ha servido— para incrementar la eficacia de dispositivos de dominación y control sobre los cuerpos y sobre las mentes.

No obstante, resta el hecho de que la razón y la racionalidad representan, en su pluralidad irreductible, en sus tensiones y límites, las únicas bases culturales propias de la modernidad, las únicas alternativas realmente modernas frente al fundamentalismo religioso o al irracionalismo autodestructor. Pero sólo pueden serlo realmente si se trata de una razón y de una racionalidad razonables, conscientes de sus propios límites, autocríticas y abiertas a la experiencia y al aprendizaje. Si asumen la inexorable pluralidad de enfoques, de perspectivas y de posibilidades, evitando las tentaciones de lo absoluto y reconociendo su propia historicidad, es decir, su naturaleza de *construcciones* inacabadas e inacabables. En este sentido, no existe tampoco una jerarquía absoluta entre las diversas formas de la racionalidad, ni mucho menos una racionalidad global o sustancial que de antemano y para siempre asegure la armonía. Existe tan sólo la posibilidad de replantear los problemas, de reformular las hipótesis y de aprender de la rectificación de los errores. La posibilidad, entonces, de mantener abierta la discusión en el entendido de que no existen soluciones definitivas ni verdades indiscutibles.

Pues a fin de cuentas, bajo todas sus modalidades, se trata de unas racionalidades *impuras*, contaminadas inevitablemente por la facticidad y por la contingencia, que sólo parcial y fragmentariamente permiten —cuando lo permiten— conjurar y disminuir la incertidumbre y el conflicto, justificando valores, fines y proyectos capaces de otorgar sentido(s) *moderno(s)* a la vida social. De unas racionalidades, además, cuya posibilidad de eficacia depende siempre de las circunstancias históricas, de condiciones materiales y culturales en cierto modo contingentes; sujetas por ello mismo a eventos y fuerzas naturales y sociales que la superan, como diría Spinoza, en potencia.

En esta perspectiva, la secularización implica una racionalización progresiva de los ámbitos más diversos de la vida social. En este proceso juega un papel decisivo, como mostrara Weber, la formación y extensión del mercado como subsistema social capaz de subsumir a los sujetos en las reglas de un juego al mismo tiempo conflictivo y cooperativo, que los conduce a constituirse como individuos posesivos, capaces de calcular económicamente sus intereses, en tanto intereses materiales. Pero también juega un papel esencial la legalidad y su racionalidad formal, que el constituir a los individuos como sujetos jurídicos, les permite igualmente desarrollar acciones sociales recíprocas reguladas y (relativamente) calculables.

Ahora bien, la conversión del mercado en uno de los ejes fundamentales de la vida social moderna da cuenta de una característica esencial de la cultura moderna: su economicismo.<sup>5</sup> Frente a las concepciones premodernas, en efecto,

lo económico no sólo adquiere una autonomía sin precedentes, sino también se configura en factor central del sentido moderno de la existencia y de la realización humanas. Los intereses materiales, en efecto, adquieren para bien y para mal un significado estratégico, que los transforma en motivaciones esenciales, aunque nunca exclusivas, de la actividad social. La vida privada, que abarca todavía lo familiar, adquiere con el desarrollo de la economía de mercado capitalista una extensión y una importancia sin parangón con la que tenía en culturas y civilizaciones premodernas. El «frío» interés mercantil se establece como piedra de toque para evaluar y legitimar al conjunto de las acciones humanas, sometiendo a su lógica instrumental, conflictiva y cooperativa a la vez, al conjunto de las actividades sociales. Ello no significa que el mercado y su dinámica subsuman totalmente a las otras lógicas sociales —cuando tal cosa parece ocurrir se está frente a una situación límite que pone en riesgo la sobrevivencia del orden social— pero sí quiere decir que los intereses económicos se constituyen como condición necesaria, aunque no suficiente, de la organización y desarrollo exitoso de toda sociedad propiamente moderna.

La primacía de lo económico y de lo individual suponen un trastocamiento radical de los valores en relación a las tradiciones antigua y medieval. Para la mayor parte de las poblaciones, es en la esfera económica y en la vida privada donde pueden formularse y desarrollarse planes de vida, proyectos de existencia, en suma, la «búsqueda de la felicidad». La *sociedad civil*, ya tematizada por Hegel, adquiere por ello prioridad sobre la *sociedad política*, convirtiendo a esta última en medio del desarrollo adecuado de la primera. Lo político y lo público pierden de esta manera la centralidad fáctica y axiológica que les correspondía en algunas culturas premodernas, viéndose en cierto modo «degradadas» a medios instrumentales del desarrollo económico. La libertad individual negativa o privada se constituye en derecho supremo, anterior y superior a la libertad positiva o pública, que progresivamente pierde sus rasgos románticos o heroicos en beneficio de una racionalidad calculadora y prosaica.

Sin duda, este «materialismo» avasallador de las sociedades modernas, esta primacía, con frecuencia excesiva, de la esfera económica dan cuenta de buena parte de las *patologías* de la modernidad. Desde la instrumentalización económica de todos los valores y actividades humanas, pasando por el desarrollo de comportamientos propiamente criminales a nivel individual y colectivo en función de una lógica de la ganancia, hasta la destrucción de los sistemas ecológicos en beneficio de una acumulación tan rápida como predatoria. Los grandes diagnósticos de Marx, de Durkheim y de Weber, bajo perspectivas diferentes, coinciden en mostrar las consecuencias enajenantes, anómicas y burocrático-formalistas de un predominio sin contrapesos del economicismo moderno.

Todo ello no debiera impedir, sin embargo, reconocer el papel civilizador de la economía de mercado y de la lógica del interés. Frente a los valores «heroicos» o «sagrados» de las tradiciones premodernas, frente al predominio

de la violencia o de la fe, el del interés económico, con los defectos y riesgos que se quieran, es *una* de las bases esenciales de los valores y las identidades irrenunciables de la modernidad.<sup>6</sup> Como han probado fehacientemente las experiencias del «socialismo real», sin esta base, sin el papel motivador de los intereses económicos, las sociedades sólo pueden funcionar mediante el terror y el fanatismo más atroces. Resumiendo sus estudios sobre los enfoques alternativos de la sociedad de mercado, Hirschman apunta acertadamente:

[...] el hecho de que el capitalismo sea a la vez autorreforzante y autodestructivo no es más «contradictorio» que el hecho de que una empresa tenga entradas y salidas al mismo tiempo. Por ejemplo, en lo que concierne a la cohesión social, la práctica constante de las transacciones comerciales genera sentimientos de confianza, empatía hacia los demás, y similares *doux* sentimientos; pero por otra parte, como ya bien lo sabía Montesquieu, tal práctica imbuye todas las esferas de la vida con el elemento de cálculo y de razón instrumental. Una vez adoptada esta opinión, se verá que la base moral de la sociedad capitalista se agota continuamente y se reconstituye al mismo tiempo. Es posible desde luego, que el agotamiento exceda al reabastecimiento y que ocurra una consiguiente crisis del sistema, pero se tendrían que notar las circunstancias especiales que contribuirán a ello, así como se podrían especificar las condiciones en las cuales el sistema aumentaría en cohesión y legitimidad.<sup>7</sup>

La economía de mercado se presenta, pues, como condición *sine qua non* de la vida social moderna, pero al mismo tiempo como amenaza permanente de la misma. El problema no debe por ende plantearse en términos de *alternativas* radicales a dicha economía, sino en términos de control social y político democráticos de sus efectos indeseables. De un control que habrá de reformularse constantemente para no provocar, él mismo, efectos igualmente indeseables. De un control que permita evitar los riesgos autodestructores de la sociedad *de* mercado —es decir, de una sociedad *dominada* por la sola lógica mercantil— reconociendo la necesidad de la sociedad *con* mercado —donde la lógica de la ganancia y del interés privado puedan someterse a criterios y principios socialmente aceptados y aceptables—. Ahora bien, tal control social, en sociedades complejas, sólo puede constituirse políticamente, esto es, a través de instituciones, organizaciones y acciones políticas. Lo que nos lleva a nuestra segunda cuestión: ¿qué podemos entender por y esperar de la política?

### **La insoportable ambigüedad de la política**

Dentro de lo que Bobbio ha denominado las preguntas canónicas de la filosofía política —sobre la mejor forma de gobierno o de sociedad, sobre el fundamento o justificación de la obediencia, sobre la relación entre ética y política, y sobre el concepto de política—,<sup>8</sup> la cuestión acerca de la 'esencia' de la política se presenta como la de más difícil resolución y como la que, en una perspectiva

realista, condiciona la respuesta de todas las demás. La dificultad proviene, en buena medida, no sólo de la naturaleza ambigua, contradictoria incluso, de los fenómenos políticos, sino también de la tensión insoslayable entre apreciaciones prevalentemente descriptivas y enfoques predominantes prescriptivos, dado que en el vocabulario mismo se entremezclan estas dos dimensiones expresando el carácter *existencialmente* determinado de toda aproximación teórica a esos fenómenos.

De esta manera, ya de entrada la política aparece conceptualizada como condición de existencia de todo orden social complejo, pero también como expresión del (des)orden conflictivo más o menos abierto que desgarrar las sociedades existentes.<sup>9</sup> Entre las imágenes contrapuestas del orden y del caos, de la utopía y de la guerra absoluta, estas dos concepciones de la política parecen disputar la posibilidad de interpretar y evaluar una experiencia que, sin embargo, por su propia complejidad, avala tanto a una como a la otra. Resulta indispensable, por ello, evitar las simplificaciones polarizadoras, las dicotomías abstractas, y partir del hecho de la complejidad contradictoria de la política, reconociendo en la utopía y en la guerra absoluta no su esencia sino sus límites contrafácticos constituyentes. La imposibilidad de ambos límites, su remitir a ideales y contraideales que sin embargo iluminan y dan sentido a la experiencia humana, explica en buena parte tanto la necesidad como las inevitables contradicciones de la política en su conjunto. O en otras palabras, precisamente porque ni la utopía ni la guerra absoluta pueden ser de este mundo, la política ha de serlo, configurándose como ese ámbito inevitablemente conflictivo que regula la inacabable reconstrucción del (des)orden social.

Sólo hay política, entonces, porque tanto la violencia colectiva como el orden social son condiciones inevitables de la convivencia humana. De tal manera que cabría definir el poder *político* en parte, siguiendo a Weber, como aquel que logra reclamar con éxito, dentro de un territorio determinado, el monopolio de la violencia legítima; pero tal definición, como muestra Bobbio,<sup>10</sup> habría de completarse indicando la función o finalidad inmanente a tal monopolio, esto es, añadiendo que lo propio del poder político es impedir la destrucción externa o la disgregación interna del orden social. Por más que se reconozca que el poder político puede utilizarse con muy diversos fines, resulta indiscutible que sin aquella función, difícilmente puede comprenderse la esencia misma, la politicidad propia, del poder político.

Ahora bien, la idea de orden social es ambigua y debe examinarse con cuidado. No se trata, al menos si se asume la moderna noción positiva del cambio social, de un orden necesariamente estático, acabado y aconflictivo; se trata, por el contrario, de un orden en proceso de construcción, abierto, e inexorablemente conflictivo en su inacabamiento esencial. Un orden, pues, *problemático*, que permanentemente ha de reformular sus límites y sus reglas, reconociendo no sólo la necesidad sino también la productividad de las contradicciones sociales y de los conflictos. En este sentido, la política propiamente moderna exige un

trastocamiento radical tanto de las fuentes como de las formas tradicionales de la legitimación.

Asumiendo la clasificación elaborada por Bobbio,<sup>11</sup> es posible distinguir tres tipos de fuentes de legitimación: la Naturaleza, la Voluntad y la Historia. En lo que respecta a la primera, el hundimiento de las concepciones cosmológicas, axiológicamente jerarquizadas, obliga a la política moderna a remitirse no ya a un orden cósmico, sino a la «naturaleza» humana, vale decir, a los derechos «naturales» de los individuos en tanto individuos, derechos que siendo históricamente constituidos emergen como *límites* o *vínculos* insuperables, *racionales* o por lo menos *razonables*, para toda política moderna con pretensiones de legitimidad. En lo que concierne a la Voluntad, la muerte política de Dios requiere remitirla a los deseos, intereses, pasiones y razones de los propios seres humanos: es su voluntad, intransferible, la única que puede en adelante legitimar al poder político.

El caso de la Historia aparece más complicado. Ciertamente no puede tratarse de la historia tradicionalista y/o conservadora, que la concibe como fuente de valores sagrados e indiscutibles; pero tampoco de la historia providencial, ya sea en su forma hegeliana —que constituye al presente en absoluto— ya sea en su forma marxista —que convierte al futuro en absoluto—. Lo moderno político no puede legitimarse en ninguna sacralización del tiempo, en ninguna pretensión de transfigurar pasado, presente o futuro en valores indiscutibles, en *vínculos* absolutos, pues exige rechazar todo historicismo legitimador, toda pretensión de hacer de los *hechos* una fuente extrarracional de legitimación. Reconociendo que el proceso histórico carece de sentido sustancial, que es el producto necesariamente no intencional, relativamente aleatorio, de una irreductible pluralidad conflictiva de proyectos individuales y colectivos, y que por ende debe someterse siempre a una incesante reinterpretación y crítica racionales, lo político moderno sólo puede apostar en favor de tradiciones *razonables* —vale decir, «progresos» en función de valores argumentados y consensuados— y de proyectos igualmente *razonables* —establecidos también en función de tales valores—. La política moderna no renuncia pues ni a la legitimación por el pasado, por las tradiciones que pasan la prueba de la crítica, ni a la legitimación por el futuro, por los proyectos; pero en el entendido de que se trata de tradiciones y proyectos justificables racionalmente, es decir, de fuentes sujetas a criterios de evaluación racional.

En los tres casos, Naturaleza, Voluntad e Historia, lo propiamente moderno se encuentra en la pretensión racionalizadora de justificar y defender derechos, voluntades y procesos mediante argumentos de validez universal. Por tratarse, como es evidente, de justificaciones y defensas siempre sujetas a la crítica y a la experiencia, su resultado sólo puede ser más *razonable* que *racional*, dejando siempre abierto el espacio para su constante e inexorable reformulación y resignificación.

Pero si la política es por esencia conflictiva, si tiene que ver siempre con

la violencia y la coacción, es precisamente porque, como ya apuntaba Spinoza, los seres humanos no se guían por el solo mandato de la razón. En este punto es donde parecen abrirse las tensiones y contradicciones entre las visiones «realistas» desencantadas pero también con frecuencia conservadoras de la política, y las formulaciones «idealizantes», normativas pero muy a menudo utópicas de la misma.

### **La interminable construcción de la racionalidad democrática**

La democracia moderna se sostiene, como se sabe, sobre la base del desarrollo del Estado en tanto instancia política *separada* tanto de los poderes religiosos como de los poderes económicos. De un Estado cuya configuración exige tres momentos esenciales: el de la concentración de los medios de violencia legítima, correlativo a su afirmación como poder *soberano*; el de su constitucionalización o sujeción a un derecho positivo que supone tanto la división de poderes como el reconocimiento de la autonomía de la sociedad civil, es decir su afirmación como poder *legal*; y el de su democratización o sujeción de los poderes legislativo y ejecutivo al mandato del sufragio universal, lo que implica su afirmación como poder *legítimo*. Estos tres momentos constitutivos del Estado moderno son, de hecho, procesos interminables, abiertos siempre a desafíos y riesgos: ni la soberanía, ni la legalidad, ni la legitimidad pueden verse como algo garantizado de una vez y para siempre, dado que requieren reafirmarse y recomponerse ininterrumpidamente.

Ahora bien, siendo el Estado moderno así entendido la condición *sine qua non* de toda política democrática propiamente dicha, ésta sólo puede entenderse y practicarse reconociendo los límites estrictos que implica el marco jurídico estatal, so pena de soslayar ya sea la *realidad efectiva* ya sea las *potencialidades* de la misma. Tal ocurre, según parece, con las concepciones de la política propuestas en nuestro siglo por C. Schmitt y por H. Arendt. Pese a destacar aspectos sin duda importantes, ambos autores, en efecto, parecen desconocer lo característico de la moderna política democrática por acentuar unilateralmente ya sea la dimensión belicista y potencialmente violenta, ya sea el aspecto compositivo y puramente comunicativo y creativo de la acción política.

De esta manera, intentando descubrir la distinción u oposición esencial del ámbito político, Schmitt propone, haciendo una analogía falaz con otros ámbitos de interpretación de la existencia humana, la contraposición *amigo/enemigo* como constitutiva de lo político.<sup>12</sup> Con ello este autor ilumina ciertamente lo que ha sido y sigue siendo, sin duda, una dimensión históricamente relevante de la política, poniendo de relieve sus relaciones con la experiencia primordial de la guerra. Ello le permite dar cuenta, además, de la naturaleza específicamente polémica y extrema de toda experiencia propiamente política, así como su relación constitutiva con la violencia y la coacción. Pero ello le lleva no sólo a introducir subrepticamente en su discurso la distinción *público/*

*privado*,<sup>13</sup> reconociendo y desconociendo a la vez la insuficiencia de la primera contraposición para dar cuenta de lo político, sino también y de manera más importante, a subestimar como puro trabajo de policía o de *politesse* la dimensión constructiva y compositiva de la acción política. La obsesiva preocupación por la unidad política, por la gobernabilidad aparentemente amenazada por el pluralismo social contemporáneo y por las neutralizaciones liberales, conduce a Schmitt a reivindicar una categoría «heroica» de la política, que pretende recuperar románticamente las virtudes guerreras en contraposición al espíritu prosaico y economicista del parlamentarismo moderno. La sola lectura de su célebre obra sobre la «crisis» de la democracia parlamentaria,<sup>14</sup> donde intenta contraponer una concepción arcaica de la democracia como homogeneidad al parlamentarismo moderno, muestra bien las limitaciones de una perspectiva que queriendo ser realista termina siendo puramente nostálgica y reaccionaria.

Marcado por el fracaso de la República de Weimar, Schmitt concluye precipitadamente que sólo los casos extremos, las situaciones de excepción, revelan lo esencial de la política. Perspectiva que lo obliga a restringirse a uno solo de los tres momentos de la constitución del Estado moderno: el de la afirmación de su soberanía mediante el monopolio de la decisión acerca del enemigo público. Ahora bien, si los procesos contemporáneos de globalización y democratización parecen cuestionar los modos tradicionales de hacer y entender la política, es precisamente porque socavan las bases culturales y sociales de la contraposición amigo/enemigo, volviendo indispensable la reformulación de identidades nacionales, regionales y partidarias, así como de la propia noción de soberanía estatal. El fin de la guerra fría, de la bipolaridad mundial, con todos los riesgos y desafíos que implica, parece vaciar de sentido las pretensiones de descubrir «enemigos» capaces de dar cohesión y unidad a las acciones políticas actuales. De ahí las tentaciones nacionalistas y fundamentalistas que recorren buena parte del mundo como respuesta a los retos planteados por aquellos procesos. Pero de ahí también la incierta, difícil pero a fin de cuentas prometedora, recomposición *democrática* de las más diversas identidades políticas que, queriéndolo o no, se ven obligadas a asumir modalidades de interacción política que convierten la concertación y el compromiso en valores irrenunciables.

Lo anterior no significa, naturalmente, ni la desaparición de las dimensiones violentas y/o coactivas de los fenómenos políticos —entre otras cosas porque el carácter vinculante de las decisiones o compromisos políticos sigue exigiendo tales dimensiones—, ni la extinción de la esencia agonista, esencialmente conflictiva, de los mismos. Independientemente de que las armas modernas, en primer lugar las bombas nucleares, hayan vuelto sumamente costosa y/o arriesgada la acción bélica ilimitada, lo cierto es que la posibilidad siempre presupuesta de conflictos violentos intra o internacionales sigue siendo *una* de las bases de cualquier política propiamente realista. Lo mismo que, por su parte,

la cultura de los derechos humanos no cancela ni mucho menos la necesidad de fuerzas de coacción como recursos de todo Estado moderno. Monopolio de los medios de violencia y capacidad de coacción organizada con carácter público son medios irrenunciables del Estado moderno y de su funcionamiento normal. Medios irrenunciables, entonces, para la transformación democrática de la política, para el tránsito desde una lógica de «amigo/enemigo» a una lógica «partidario/adversario».

Para explicar este punto resulta útil remitirse a la concepción del poder y de la política propuesta por H. Arendt.<sup>15</sup> Si la perspectiva de Schmitt lleva a subrayar de manera unilateral las dimensiones belicistas y violentas de la política, las formulaciones de Arendt tienden a distinguir e incluso separar la violencia —entendida como mera acción instrumental— del fenómeno propiamente político del *poder*. Este, nos dice sugerentemente Arendt, no puede entenderse como una cosa, ni tampoco como sustancia o relación asimétrica entre dominantes/dominados. El poder no surge de la boca de un fusil ni se reduce a la dominación del hombre sobre el hombre, es, por el contrario, el efecto de la unión e interacción de un conjunto de seres humanos que antes de ser dominio coactivo es poder del grupo, del colectivo organizado. Con esta definición, la autora de *La condición humana* pone de relieve la dimensión creativa, innovadora de los fenómenos políticos, así como sus raíces «democráticas», reivindicando una noción positiva, constructiva, del poder político.

Pero en el intento de recuperar estas dimensiones de la política, de otorgar un estatuto creador y constructivo al poder, distinguiéndola radicalmente de la coacción y la violencia, Arendt termina oscureciendo o ignorando la articulación efectiva de estos fenómenos, y lo que es más grave, termina proponiendo una concepción anacrónica de la política incapaz de asumir las condiciones económicas y sociales de la modernidad. De esta forma, por partir de una visión idealizante de la política «clásica» griega y romana, Arendt puede considerar que el «fracaso» de la Revolución francesa y de sus secuelas, obedece a la emergencia política de la cuestión social, lo que sin duda le permite algunas observaciones agudas acerca del totalitarismo moderno, pero al costo de no poder comprender ni la complejidad de ese fenómeno, ni las posibilidades, limitaciones y realidades de la política democrática moderna. De una política que difícilmente puede resucitar las virtudes clásicas como sucedáneo de los derechos modernos; de una política que ni de broma puede ignorar sus condicionantes económicos y sociales modernos; de una política, en fin, donde violencia, coacción e intereses materiales han de articularse en función de los valores modernos individualistas de la vida segura, la libertad negativa, la igualdad jurídica y la justicia social. De esta forma, entonces, en su intención de revalorar lo público y lo político, Arendt culmina desvalorizando la modernidad en su conjunto.<sup>16</sup>

No parece, pues, que ninguna de las dos concepciones de la política mencionadas permita una respuesta adecuada a nuestras cuestiones básicas. Ni

es posible entender las realidades y potencialidades de la política moderna mediante la contraposición amigo/enemigo, ni tampoco mediante rasgos que presuponían las sociedades esclavistas donde los ciudadanos podían efectivamente «liberarse» de las exigencias del trabajo y la producción. Requerimos, por ello, de una concepción a la vez realista y crítica de la política democrática que, reconociendo sus limitaciones insuperables, permita reivindicar sus potencialidades efectivas, más allá de las utopías y de las antiutopías que han marcado nuestro siglo. Una concepción de la política consciente, por lo tanto, de sus inevitables dimensiones *negativas*, violentas, coactivas e ideológicas, pero también consciente de sus capacidades recompositivas y orientadoras del cambio social. Una concepción, además, que logre recuperar y reivindicar la lógica democrática «partidario/adversario» frente a la lógica tradicionalista y en el fondo teológica de «amigo/enemigo».

Como se reconoce hoy desde diferentes perspectivas, las democracias modernas se sostienen sobre la base de un compromiso más o menos amplio sobre los procedimientos o reglas del juego que posibilitan el acceso a posiciones de gobiernos de diversas alternativas o proyectos políticos.<sup>17</sup> Históricamente dicho compromiso es el resultado de conflictos y enfrentamientos que, de un modo o de otro, reformularon tanto las identidades culturales como los intereses básicos de los grupos en pugna, obligándoles a reconocer la necesidad y legitimidad de los otros, esto es, a asumirlos como «adversarios» y ya no como «enemigos». El consenso democrático, la conquista del sufragio universal, suponen, por ello, no sólo el abandono de identidades propiamente antagónicas, excluyentes, basadas en la hostilidad y en el espíritu de escisión, sino también una necesaria *limitación* de lo que puede hacerse políticamente, mediante el establecimiento tácito o explícito de garantías o derechos políticamente inviolables para todos los involucrados en la lucha democrática. Esta es la razón fundamental de la naturaleza esencialmente reformista y gradualista de la política democrática, pero también del frecuente riesgo del bloqueo y esterilización de sus capacidades para orientar efectivamente el cambio social.

En esta perspectiva, la racionalidad política democrática sólo puede ser, al mismo tiempo, *estratégica y comunicativa*, combinando las posibilidades del uso de amenazas de «salida» —que pueden implicar incluso huelgas, paros, movilizaciones y hasta coacción— con las del diálogo (la «voz») y el proselitismo (la «lealtad»). Se trata, como ha mostrado Rusconi,<sup>18</sup> de un «intercambio político» irreductible tanto a la sola lógica del mercado como a la sola lógica de la comunicación encaminada al entendimiento, en la medida en que conlleva una permanente reformulación y revaloración de las propias identidades comprometidas en el juego. Ha de tratarse, por lo tanto, de identidades flexibles, abiertas al aprendizaje, al cambio y a un cálculo constante de costos simbólicos y materiales en situaciones en transformación permanente. De identidades *razonables*, conscientes de que sus propios intereses se oponen necesariamente entre sí, pero conscientes igualmente de que las cuestiones propiamente

políticas no deben interpretarse ni como problemas teológicos ni como problemas meramente técnicos.

Lo que hace efectivamente política una cuestión es precisamente el hecho de involucrar enfoques axiológicos encontrados acerca de los fines y medios más adecuados para enfrentarla. Es el pluralismo valorativo —como ya anotaba Weber— lo que le da su dimensión inevitablemente conflictiva al ámbito político, lo que vuelve necesaria la confrontación entre diversas propuestas de acción y lo que impide una solución puramente técnica o tecnocrática de los problemas sociales. Aun si es posible argumentar valores que justifican fines, no parece realista la pretensión de *fundamentar* la política sólo en tal argumentación, entre otras cosas por el carácter fragmentario y parcial de su eficacia. Al estar en juego enfoques axiológicos necesariamente condicionados por una experiencia existencial plural y multiforme, la posibilidad *política* de consensos totales, más allá de los relativos a los procedimientos, no sólo resulta inviable sino incluso indeseable.

Hoy sin embargo, la política democrática parece vivir una crisis que se expresa en un vaciamiento de valores y proyectos, en un predominio avasallador de los intereses económicos, de «lo privado», y en una separación creciente de las elites políticas respecto de las preocupaciones y expectativas de buena parte de los ciudadanos. Una crisis de representación que como ya indicara Gramsci, favorece la aparición de «personajes carismáticos» políticamente irresponsables, capaces de explotar el desprestigio creciente de esas elites para favorecer las causas más peregrinas e irracionales. Los propios partidos políticos, atrapados en lógicas de mercado electoral sin principios, se revelan incapaces de superar una dinámica de superoferta y desgaste recíproco, fomentando una atmósfera irracional que termina por desacreditarlos como sistemas de articulación del Estado y la sociedad civil.

En este contexto, las propuestas realizadas desde diversas posturas de izquierda de *profundizar la democracia*, en su vaguedad misma, no parecen enfocar adecuadamente esta problemática. Sea que se entienda tal profundización como una extensión de los procedimientos democráticos a los diversos niveles de la sociedad y sus organizaciones fundamentales, sea que se entienda como el establecimiento de fórmulas participacionistas de democracia directa, dichas propuestas dejan de lado el vacío ético y de proyectos, en tanto factor decisivo de la crisis de *representación* de la democracia *política*. Ni la democracia participativa, ni la extensión a la sociedad de los procedimientos electorales, en efecto, pueden afrontar, ya no digamos resolver, la carencia de horizontes viables y deseables que parece afectar la política contemporánea.

Se trata sin duda de una problemática compleja que involucra dimensiones institucionales, jurídicas, socioeconómicas y culturales. Pero acaso no sea demasiado aventurado afirmar que, en cualquier caso, enfrentarla requiere de reivindicar y reelaborar la idea misma de *proyecto político*. Lo que implica renovar y ajustar los idearios políticos, en tanto marcos axiológicos que

permitan evaluar e interpretar las propuestas programáticas, en el contexto de sociedades complejas y secularizadas. Y establecer, más allá de todo maniqueísmo teológico-político, de toda sedicente contraposición «amigo/enemigo», que los difíciles problemas sociales contemporáneos exigen políticas capaces de articular, como quería Weber, una ética de las convicciones con una ética de la responsabilidad. Sólo rearticulando los procedimientos de la democracia formal con los valores y principios de la modernidad, será posible otorgarle dignidad ética a la política y, con ello, eficacia para orientar efectiva y eficazmente el cambio social deseable.

No es posible, en suma, esperar de la política en su forma moderna ni soluciones definitivas ni armonías absolutas. Como apuntara Bobbio, ni la política es todo, ni todo es político, ni la política es de todos.<sup>19</sup> En su precariedad y en sus limitaciones mismas, sin embargo, sigue siendo un ámbito indispensable para la reconstrucción y recomposición permanente del orden social. No habría que esperar de ella la sociedad justa, el paraíso terrenal; pero sí, irrenunciablemente, la posibilidad de luchar racionalmente por sociedades *menos* irracionales y *menos* injustas.

#### NOTAS

1. Cf. Bruckner, *La mélancolie démocratique*, París, Seuil, 1992, cap. III, «Les amis de la providence».

2. Esta cuestión, formulada por Nora Rabotnikof, constituye el eje del Seminario de Filosofía Política que desarrollamos conjuntamente el Departamento de Filosofía de la UAM (I) y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

3. Para esta sección hemos utilizado libremente los siguientes textos: M. Revelli, «Tradizione e rivoluzione», en *Teoria Politica*, 2-3 (1989); N. Bobbio, «La rivoluzione tra movimento e mutamento», *Teoria Politica*, n.º cit.; M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1988; F.L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

4. A este respecto cf. naturalmente F. Tönnies, *Principios de sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

5. Sobre este punto cf. K. Polanyi, *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; A. Hirschman, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

6. Punto que destaca bien G. Sartori en su *Teoría de la Democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. Sin embargo véase también, K. Polanyi, *op. cit.*

7. A. Hirschman, *op. cit.*, pp. 158-159.

8. Cf. al respecto N. Bobbio, «Considerazione sulla filosofia politica», *Rivista Italiana di Scienza Politica*, año I, 2 (1971); así como N. Bobbio, «Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica», *Estratto del I Simposio di Filosofia Politica*, 1970; y M. Bovero, «Per una meta-teoria della politica», en *Teoria Politica*, 2 (1986).

9. M. Bovero, «Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder», en *Origen y fundamentos del poder político*, Barcelona, Grijalbo, 1986.

10. N. Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1988.

11. *Ibíd.*

12. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios, 1982, pp. 22 y ss.

13. Punto ya indicado por H. Heller en «Democracia política y homogeneidad social», en *Escritos Políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. Se intenta desarrollar analíticamente en L. Salazar, «Política y Democracia. Liberalismo y Socialismo», en *Economía Informa, Revista de la Facultad de Economía*, México, UNAM, 200 (1990).

14. C. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1988.

15. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

16. Sobre estos puntos, véase J. Habermas, «Hannah Arendt's Communication Concept of Power», en S. Lukes (ed.), *Power*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

17. Cf. A. Przeworski, «La democracia como resultado contingente de conflictos», en *Zona Abierta*, 49-40 (1986); y G. O'Donnell y Ph. Schmitter, *Transiciones desde un Gobierno Autoritario, Conclusiones*, Barcelona, Paidós, 1988.

18. G.E. Rusconi, «El intercambio político» en *Sistemas políticos: términos conceptuales, temas del debate político italiano*, Madrid, UAM, 1986. Cf. igualmente el texto canónico de A. Hirschman, *Salida, voz y lealtad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

19. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.