

Libros de **Cátedra**

Democracia y democratización

Alcances y límites

Carolina Jodurcha y Matías Zucconi

BACHILLERATO DE BELLAS ARTES
"PROF. FRANCISCO A. DE SANTO"

C
colegios

**EduLP**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

DEMOCRACIA Y DEMOCRATIZACIÓN

ALCANCES Y LÍMITES

Carolina Jodurcha
Matías Zucconi

Bachillerato de Bellas Artes “Prof. Francisco A. De Santo”



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


EDITORIAL DE LA UNLP

Agradecimientos

Quiero manifestar mi agradecimiento a la Prof. Carolina Jodurcha y al Prof. Esteban Orsini, quienes me impulsaron inicialmente a presentar la propuesta del proyecto *De la democracia a la democratización: alcances y límites*, del que es fruto este libro de cátedra. Su constante apoyo a mis inquietudes temáticas y su capacidad profesional sirvieron como puntapié inicial de estas páginas. Agradezco, además, a las autoridades del Bachillerato de Bellas Artes “Prof. Francisco A. De Santo”, por su capacidad para lograr un clima de trabajo ameno y responsable que fomenta al cuerpo docente a involucrarse en actividades académicas que trascienden incluso la cotidianidad del aula. Por último, manifiesto mi gratitud también hacia las autoridades de la Universidad Nacional de La Plata, ya que con su aceptación abrieron el camino para que esta presentación de cátedra finalmente se publique.

Índice

Presentación	5
Capítulo 1	
Un nuevo horizonte político	6
Capítulo 2	
Entre la transición y la revolución	28
Capítulo 3	
Los límites de la democratización y la democracia	52
Capítulo 4	
El presente democrático y sus desafíos políticos	72
Epílogo	89
Los autores	91

Presentación

En muchas ocasiones, la democracia es abordada en diversos espacios de investigación y curriculares de una manera tangencial. Es mencionada, como complemento contextual, si se trata de las ideas de ciertos filósofos –en especial de la Antigüedad–, se estudian determinados movimientos revolucionarios, o incluso si se analizan las instituciones del Estado de derecho.

Desde otra perspectiva, este trabajo se propone otorgar a la democracia el protagonismo analítico. Se pretende, por ejemplo, comprender la crítica filosófica a la luz de su posicionamiento hacia el gobierno democrático. Pero además, y fundamentalmente, interesa entender los procesos que desde la cultura hasta la economía posibilitan el surgimiento de la democracia, así como los efectos que ésta acarrea para la forma del Estado y sus instituciones, y las nuevas relaciones sociales que se desencadenan.

El recorrido de las páginas que se presentan a continuación tiene un orden cronológico. Esto no implica, ni mucho menos, que la democracia como fenómeno político mantenga históricamente un ritmo de constante progreso. Más bien, este es un camino de avances y retrocesos, de surgimientos y transformaciones. Si este estudio comienza en tiempos antiguos y termina en la actualidad es, más bien, porque importa culminar concentrando los esfuerzos interpretativos en las problemáticas, los vicios y también las virtudes de nuestra democracia presente; y no por el hecho de que la del siglo XXI sea *mejor* que la del siglo V a. C. Pues, se puede interrogar, ¿cuál de estas dos formas de democracia es más inclusiva en términos de ciudadanía? Cabe contestar que se corre hoy con una clara ventaja. Pero, por otra parte, ¿cuál de las dos expresa de una manera más nítida la soberanía popular? Bien, esta es una pregunta para la que hace falta un análisis bastante más detallado. A este y otro tipo de cuestiones se intenta dar respuesta en las líneas que siguen.

Resta mencionar que efectivamente hay ciertos aspectos en los cuales se observa una continuidad a través de la historia de la democracia, y tienen que ver con el hecho de que ésta funciona como una creadora de sentidos. *Ciudadanía, libertad, igualdad, derechos*, etc., son conceptos comúnmente usados en el campo filosófico-político, pero que cobran una especial importancia en el seno del debate democrático. Por esto mismo aquí se adopta un enfoque problemático, que parte de la premisa del conflicto que no sólo se aprecia en los fenómenos socio-históricos que producen la democracia, sino también en la discusión acerca de las visiones, los alcances y los límites de esta misma conceptualidad, mostrando que es un terreno en disputa entre concepciones filosóficas que pueden aparecer como antagónicas.

Matías Zucconi

CAPÍTULO 1

Un nuevo horizonte político

I

Se reconoce el comienzo de la democracia como forma de gobierno en la ciudad de Atenas, en la Grecia Clásica. Sin embargo, esta continúa siendo una clasificación en disputa. La ciudad, que es habitada desde hace probablemente unos tres mil años, mantiene primeramente un gobierno monárquico que poco a poco deriva en una aristocracia asamblearia conformada por los ciudadanos de las familias más ricas y poderosas, hacia el siglo VII a. C. De allí en más, la historia ateniense muestra ciertos acontecimientos concretos que brindan una interesante posibilidad de análisis para la teoría y la filosofía política en general.

Sin abandonar las características aristocráticas, el Arconte (legislador) Dracón consigue realizar una compilación y publicación de las leyes mediante las cuales se gobierna la ciudad. Posteriormente, Solón amplía el derecho de ciudadanía a sectores populares antes excluidos y logra derogar el entramado legal de la esclavitud por deudas, a principios del siglo VI a. C. Finalmente, en el año 461 a. C. la reforma de Efialtes –luego continuada por Pericles durante su famoso “siglo de oro”– inaugura lo que se observa historiográficamente como “democracia radical”, un nuevo período tan crucial como controversial para el devenir de la sociedad y la cultura en general.

La idea central que se intenta sostener en este trabajo es que en su generalidad, estos procesos, más allá de acontecimientos puntuales, pueden ser entendidos como fundantes de una nueva política –en el sentido filosófico de este último término–. Pero, además, que la última etapa, conocida como “radical”, es la que estructura el sentido más significativo de la democracia, aquel que prospera y llega hasta nuestros días, y que es ampliamente discutido incluso en su mismo contexto de surgimiento por diferentes voces de la época.

II

Las acciones de Dracón pueden ser tomadas como un primer acercamiento a una nueva forma de Estado: una república. La discusión entre público y privado sigue siendo efervescente hoy en día, y es aquella que le hace mella a éste legislador en el contexto de la polis.

Hay que comenzar por hacer algunas aclaraciones. Para el siglo VII a. C., Atenas es una aristocracia. Además, está en el centro cultural y económico del mundo griego. Su posición se

sustenta en el elevado desarrollo comercial y la ventajosa posición geográfica: una ciudad con amplios accesos al mar, pero con su centro urbano emplazado entre colinas y ciertos accidentes geofísicos que le sirven como barrera natural de defensa ante los posibles ataques de otros pueblos. Con el dominio de las aguas mediterráneas y el crecimiento económico sostenido, inicia una etapa como punta de lanza del mundo griego que muestra sus avances también en el plano artístico –especialmente en las artes plásticas y el teatro– y político.

Puntualmente, en el panorama de la política, Atenas posee un gobierno manejado por los miembros de la clase más poderosa: los propietarios de las tierras, quienes son conocidos como *eupátridas*¹. En general el gobierno lo ejercen ciertos miembros –varones– de estas familias, de una edad adulta madura, que se reúnen en un consejo conocido como el Areópago. Los reunidos en consejo son conocidos como arcontes, que desde por lo menos el siglo X a. C. reemplazan el poder de los antiguos reyes de Atenas. Los arcontes gobiernan la ciudad formulando la legislación y también ejecutando decisiones.

Pero hay un detalle que excede a las figuras de poder y que nos ofrece una clara caracterización del Estado y la sociedad ateniense del momento. Hasta entonces, las leyes –en su gran mayoría– se mantienen en el plano de la oralidad y, básicamente, se transmiten de generación en generación “de boca en boca”, refugiadas sólo en el registro memorístico de los habitantes de la ciudad. Esta situación favorece, en cualquier caso, la sujeción de la ley a la voluntad de quien la crea o quien la ejecuta, por lo que el abuso, la interpretación particularista o el favorecimiento parcial por parte de ciertos grupos se establecen como monedas corrientes.

Dracón detecta esta circunstancia. Sobre todo lo hace en el ámbito del juzgamiento de las victorias en los concursos dramáticos, en el teatro –que muchas veces se regían por criterios poco claros–, los actos de homicidio acontecidos por venganzas familiares, y en ciertos rubros del derecho público. Como Arconte Epónimo –dedicado especialmente a la legislación civil–, Dracón toma una determinación que sirve como precedente para la conformación de un Estado republicano y un futuro gobierno democrático.

Se trata de la codificación legal escrita de lo que hasta ahora no era más que la costumbre y el derecho consuetudinario. Cuando el vehículo por antonomasia de la ley es oral, y su soporte es la memoria, la ley sólo existe *efectivamente*, en acto, en cuanto que palabra proferida; en este caso, no es algo muy diferente de los errores y voluntades de aquellos en quienes recae la salvaguardia de la tradición. Además, la independencia del código legal escrito, en lo que se refiere a su permanencia y efectividad, de la actuación de algún individuo o individuos concretos por el hecho de pertenecer a determinadas familias, provoca otra consecuencia no menos importante: la abstracción de la ley que supone su plasmación por escrito acarrea también un grado más en la

¹ La traducción más cercana a la palabra griega *eupátrida*, es la de “bien nacido”. Sobre este concepto y sus significaciones retomaremos el análisis más adelante, ya que su relación con la democracia resulta central para este estudio.

cristalización y la estabilidad de las instituciones. A partir de este momento, la institución existe porque así viene recogida en el código legal, y no ya por el hecho de que se halle encamada en unos grupos familiares concretos y en unas prácticas avaladas por la tradición (Menéndez Varela, 2001, pp. 10-11).

Este personaje entiende en tiempo y forma que mientras la ley no esté codificada y no sea de acceso y entendimiento público, su aplicación no puede no ser arbitraria. Más aún si la política ateniense continúa dominada por ese grupo de *eupátridas* provenientes de las familias más ricas de la ciudad. Este clásico modelo de legislación perpetúa la inequidad dentro de la sociedad civil. La estructura consuetudinaria² del derecho sumada a una política activa manejada por una selecta aristocracia, fomenta la desigualdad formal: la idea del ciudadano anónimo juzgado por una justicia que no mira sus ropajes es todavía una quimera, y la ausencia de un código deja comúnmente la aplicación de la ley enajenada al arbitrio particular y voluntarista de los magistrados. Además, este es un momento de importante expansión de la gran propiedad nobiliaria de la tierra, devenida del acaparamiento del poder económico y político que las familias aristócratas logran en detrimento de las viejas monarquías –proceso no sólo visible en Atenas– desde el siglo X a. C. Esto hace que para toda aquella persona fuera del registro eupátrida, de por sí fuera del gobierno, la interpretación y el respaldo en la ley sea algo complicado de lograr: pues, ¿qué ley?

Dracón –no menos miembro de la aristocracia que sus pares– estudia, advierte y modifica de forma definitiva esta situación. Para el ingreso de los sectores populares al gobierno todavía faltan prácticamente dos siglos, y este personaje ni siquiera se lo propone. No obstante, como legislador entiende que la arbitrariedad en el juzgamiento es un problema grave –sobre todo apreciable cuando un litigio se presenta, en el ámbito civil, entre miembros de clases dispares y con diferencias de poder e influencias–. Por eso se propone codificar la ley, algo tan básico como revolucionario: escribir las normas que hasta entonces se comunican oralmente³.

La ley escrita es un adelanto. Es una convención –pues, en algún momento las personas la crean, o la modifican–, pero una vez formulada excede a las personas mismas: es pública. Su contenido puede ser discutido, objetado, alabado o ferozmente criticado, pero estas posibilidades existen puesto que todos conocen –ciudadanos o no– aquello que expresa un texto que ya no es patrimonio de un grupo, sino de un Estado. Desde ahora, los códigos rigen la vida jurídica ateniense, convirtiendo la justicia en una institución trascendente. El alejamiento de la oralidad y la sistematización legislativa forma parte también de un detallado trabajo historiográfico del

² Entiéndase por esta referencia al regirse por la costumbre respecto del establecimiento y el imperio de la ley, con su transmisión oral y su preservación en la memoria.

³ De acuerdo a autores como Menéndez Varela (2001), y contrariamente a lo que en general se ha transmitido, Dracón no creó él mismo leyes, ni codificó normas a su parecer, excepto en unos pocos ámbitos del derecho común. Su tarea para la posteridad fue la de modernizar el entramado jurídico ateniense en el pasaje de la oralidad al escrito.

propio Aristóteles en el siglo IV a. C., centrando su análisis en los textos constitucionales de la ciudad, el funcionamiento del aparato legislativo y la caracterización de las instituciones⁴.

Durante el estudio de la historia de la democracia desde la antigüedad hasta nuestros días, podemos observar en diferentes momentos las profundas divergencias entre los regímenes del pasado y los del presente –sobre todo en materia de aplicabilidad de la toma de decisiones–. Sin embargo, lo más interesante de concebir la democracia como un fenómeno histórico gestado a través de más de dos mil quinientos años, tiene que ver con visibilizar las continuidades –muchas de ellas con ciertos hitos inaugurados inclusive en la antigüedad– más que las rupturas. En este sentido, la tarea de Dracón tiene un significado profundamente contemporáneo. En nuestras repúblicas democráticas actuales la publicidad de la ley es un elemento indiscutible: está absolutamente fuera de nuestra concepción el quedar sometidos a la mera voluntad de un juez a la hora de que alguien atravesase un proceso legal. Si bien es cierto que el magistrado posee el conocimiento interpretativo y aplicativo de la ley, no está menos sujeto que nadie a un código que trasciende su voluntad y aplica márgenes a su accionar. De esta forma, la iniciativa dracónica puede ser comprendida como un paso elemental que comienza un proceso de similitud y continuidad entre las sociedades y estados del pasado clásico y nuestra contemporaneidad.

Se debe aclarar, igualmente, que la acción draconiana no trae aparejada la igualdad formal –entendida ésta como la igualdad de todas las personas ante la ley–, pues ni este Arconte ni la gran mayoría de los griegos de su tiempo piensan que las personas sean todas iguales como es considerado en el siglo XXI. Pero sí marca un punto de inflexión respecto al estar sujeto a la ley: desde entonces las personas conocen a fehacientemente a qué se sujetan.

III

Entre los siglos VII a. C. y V a. C. una gran cantidad de polis griegas experimentan un proceso de caída bajo el poder de diversas tiranías. La expansión marítima y comercial de la cual Atenas obtiene su posición de privilegio no fue un acontecimiento *sui generis*, pues es vivida prácticamente por todo el mundo griego, incluso mayormente por aquellas polis costeras que se lanzan al dominio definitivo del mar Egeo. En estas ciudades continúan sosteniendo e incrementando su poder político-económico los aristócratas, pero también cobra un impulso antes inimaginado cierto sector ligado al comercio: intermediarios, transportistas, dueños de locales comerciales, etc. Esto lleva a que algunos sujetos comiencen a amasar grandes fortunas –en una de las primeras situaciones de creación de “nuevos ricos” documentadas en la historia–.

Al mismo tiempo, ocurre que el aumento de la población y los cambios bruscos de la economía generan un cada vez más notorio foco de conflicto social en la clase rural más pobre –

⁴ Se trata del tratado *Constitución de Atenas*, atribuido generalmente al maestro, aunque algunos especialistas han manifestado que podría haber sido escrito por alguno de sus discípulos.

pequeños campesinos libres y cuentapropistas–, ya que se ve excluida de los frutos de la creación de nueva riqueza y muy susceptible al sometimiento a los grandes terratenientes nobles. Estos últimos acaparan la relación entre productividad de la tierra, posibilidad de comercio y venta de bienes en el mercado interno, dejando a los pequeños propietarios librados a una actividad de mera subsistencia.

El resultado final de estos cambios económicos es profundamente político. Los nuevos ricos de las ciudades, creciendo cada vez más en sus influencias, asaltan el poder gubernamental de las polis, se convierten en tiranos –accediendo al poder más allá de las leyes establecidas–. Sin embargo, esta consecución no es obra simple y particular de esta clase recientemente favorecida: al poder llegan gracias, la mayoría de las veces, al enorme apoyo popular de las clases más pobres de la ciudad, es decir, pequeños comerciantes y propietarios de tierras. Vale decir, entonces, que los tiranos utilizan a su favor el descontento de los pobres y su efervescencia contra la aristocracia, sustentando en estos sujetos –muy numerosos, por cierto– la posibilidad de adueñarse del gobierno. A su vez, este apoyo no es gratuito, pues los tiranos recién accedidos al poder deben dispensar –o, en muchos casos, tolerar– ciertas medidas económicas en favor de las clases pobres para poder asegurarse el mantenimiento de su base de legitimidad.

Así, en casi todas las ciudades los tiranos impiden la continuación de la ampliación de la gran propiedad agraria o el dominio ilimitado de la tierra, y permiten asegurar y resguardar la propiedad de los pequeños campesinos⁵.

Por su parte, Atenas sigue un camino particular y diferente al del resto de sus poblaciones vecinas. Para aplacar el enfrentamiento latente entre ricos y pobres, Solón –que no era un tirano, sino un legislador de los más populares– es investido con un poder prácticamente total, y toma ciertas decisiones que consolidan un orden económico decidido a preservar la pequeña y mediana propiedad agraria y mantener a raya a los grandes terratenientes. Primeramente, se derogan las leyes que regulan la esclavitud por deudas. Dadas las dificultades de inserción en el mercado y la limitada capacidad de producción, los pequeños campesinos contraen comúnmente deudas con las familias aristocráticas. Al no poder afrontar los pagos, con el paso del tiempo la justicia ejecuta sobre ellos una sentencia que los deja adscriptos a arriendos obligatorios con los terratenientes o cautiva a los ya arrendatarios al trabajo exclusivo y definitivo para los dueños de la tierra. Si bien la figura legal es, como la sentencia lo dice, adscripción por deudas, ésta conlleva una situación de esclavitud *de facto*, puesto que el campesino pierde no sólo el control sobre su parcela, sino también la libertad de disponer de su fuerza de trabajo en otro sitio, quedando alienado a los derechos de propiedad del terrateniente.

⁵ Un análisis completo de la situación socio-económica de este período puede abordarse con el trabajo de Anderson (1997),

Transiciones de la antigüedad al feudalismo, en su capítulo sobre la Antigua Grecia.

La consecuencia principal de esta medida solónica se detecta en la imposibilidad de crecimiento de las fincas aristocráticas –impedidas de continuar absorbiendo otras parcelas– y la estabilización del modelo de pequeños y medianos productores.

En segunda instancia, y seguida a esta medida, Solón toma partida en el ámbito político y realiza una división de la ciudadanía ateniense en cuatro clases de acuerdo a su ingreso económico. Las magistraturas supremas –las del Areópago entre éstas– quedan destinadas exclusivamente para las dos clases más pudientes. La tercera obtiene la posibilidad de ejercer los cargos administrativos inferiores –que conforman una incipiente burocracia estatal–. Por su parte, la cuarta clase, compuesta sobre todo por campesinos y artesanos pobres –a quienes se denomina *thetes*– obtienen la posibilidad de participar con un voto de la asamblea de ciudadanos –con una función legislativa restringida⁶–, y si bien no pueden ser electos para ningún cargo estatal, pueden elegir aquellos que no tengan que ver con los arcontes (Anderson, 1997).

La intervención solónica funciona como una mediación que otorga y conserva, tiene un carácter fuertemente político –en el sentido que fortalece e institucionaliza aún más el gobierno de la polis– y va en sintonía con los cambios de los tiempos: el incremento de la actividad comercial genera una creciente demanda de productos, que se ve favorecida por una situación de aumento en la oferta y la competencia entre productores locales orientados a satisfacer el mercado interno y externo, protegidos del avance de la gran propiedad y evitando el monopolio comercial.

Sin embargo, el propio impulso ateniense en el plano del comercio y la generación de una cuantiosa riqueza derivada de esta actividad –empujada por la acuñación de una moneda propia– conduce a que la calma en la tensión entre ricos y pobres no sea demasiado duradera, y en los siguientes treinta años los roces se acrecientan. La relación clasista es la clave sobre la que se debe entender la democracia, y toda la discusión en torno a ella, en la antigüedad. Los calificativos de “ricos” y “pobres” tienen características distintivas en la Atenas de aquel momento⁷, pero la pugna entre ambos grupos está en la base de toda la acción y la reflexión política conducente a la democracia, haciendo de ésta una cuestión de clase en relación al entramado de poder.

Lo cierto es que finalmente Atenas cae bajo una tiranía con Pisístrato a la cabeza a mediados del siglo VI a. C. Con este personaje la polis termina de adoptar su forma socio-económica clásica, que se mantiene hasta el helenismo. El nuevo tirano acrecienta el gasto en obra pública, aumentando el trabajo de artesanos urbanos, inaugura un sistema de créditos públicos destinados a financiar a los campesinos de pequeña y mediana propiedad –garantizando su confianza,

⁶ Al asignar el calificativo de “restringida” se intenta referir el hecho de que si bien esta Asamblea discutía cuestiones que podían ir desde las tareas ejecutivas hasta la política exterior e interior, actuaba en realidad por consejo de la asamblea de la *Boulé* –que reformada por Solón y arrancada del mando del Areópago, todavía era de dominio aristocrático– y del Areópago. Y además estas dos últimas organizaciones debían prestar consentimiento para cualquier medida o ley nacida de la primera.

⁷ Se pondrá el acento en esta calificación en el próximo apartado.

autonomía y seguridad ante la gran propiedad–, y se concentra en una ampliación todavía más profunda del tráfico marítimo.

Las decisiones de Pisístrato son muy importantes. Su política agraria genera el surgimiento de una importante clase media urbana –aunque ligada a la tierra–, que constituye por un lado un núcleo fundamental de participación política, y por otro una decidida innovación en el plano militar. Pues estos nuevos actores sociales se convierten en *hoplitas*; es decir, soldados de infantería pesada que se costean sus armas y armaduras, y que son contundentes en sus victorias militares –en especial frente a Persia–. Mientras los arcontes son una vieja herencia de los consejos reales de tiempos de la Atenas monárquica, los hoplitas constituyen un caso paradigmático de un grupo que experimenta, luego de ciertas reformas, una clara movilidad social ascendente, en una sociedad que para los parámetros actuales está fuertemente ligada al estatismo. De esta forma, se puede afirmar que en este devenir que se quiere establecer desde las acciones de Dracón hasta mediados del siglo V a. C., “la condición previa de la posterior ‘democracia’ griega o de la extendida ‘oligarquía’ fue una infantería de ciudadanos que se armaban a sí mismos” (Anderson, 1997, p. 27).

Pero la combinación del nacimiento hoplita con la otra determinación del tirano –que posteriormente se continúa con la restauración de los gobiernos aristocráticos– tiene un impacto trascendental. La conjunción entre el dominio del mar y el comercio y las victorias militares introducen un nuevo elemento: la esclavitud a gran escala. En la economía y la sociedad antiguase marca un antes y un después entre la era arcaica y la clásica, en el que la esclavitud sistematizada es una partición de aguas. “Sin metecos o esclavos, difícilmente habría existido la *polis*” (Ehrenberg, 1969, p. 96), y es que la llegada de grandes masas de esclavos facilita la división social del trabajo que es común a la civilización antigua, en la que el centro de las acciones y decisiones se concentra en las ciudades⁸. Tal es el comercio de esclavos que tener uno no conlleva una erogación demasiado grande, por lo que para los estratos más pudientes de la sociedad y, en menor cantidad, para las nuevas clases medias urbanas, la esclavitud forma un excedente de fuerza de trabajo, de consideración instrumental, que abre la posibilidad del ocio.

Con el tiempo, la esclavitud se torna la piedra angular del sistema socio-económico griego y de toda la antigüedad, de manera indiscutible. Y es incorrecto analizar este fenómeno desde el punto de vista humanitario contemporáneo. Pues en aquella época la racionalidad moral se une con la composición de la comunidad política –en sentido amplio, de ciudadanos y habitantes–. En esta línea, el esclavo no es un no-ciudadano, sino algo distinto, parte de un pueblo bárbaro, entendido como apolítico y sometido –alienado– a la voluntad de un pueblo que se impone sosteniéndose en el derecho de conquista. Así, ni Aristóteles en su *Política* ni ningún otro autor de la antigüedad va a dudar de lo vital y normalizada que resulta la esclavitud para el buen funcionamiento de una polis.

⁸ Esto no quiere decir que la campaña no tuviera su importancia –más que nada en una economía distante muchos siglos de ser industrializada–, pero sí representa una considerable distinción con la futura Edad Media –sobre todo previa a los siglos XI y XII–, basada en una civilización predominantemente rural.

La desaparición de las sentencias de esclavitud por deudas nos da otra muestra de que el esclavo necesariamente debe ser un *otro*, un no-ateniense o un no-griego, alguien que quede fuera de la comunidad –aun sabiendo que dentro de ésta existen sujetos con discrecionalidad decisoriapolítica y otros que no–.

Tan claro es el papel que tiene el nuevo elemento en el mundo antiguo, que éste justamente entra en crisis terminal cuando se cierra sobre sí mismo y las grandes civilizaciones dejan de expandirse. El caso inequívoco es el Imperio Romano. Luego de las últimas campañas expansionistas exitosas de los emperadores Trajano y Adriano, con excepción de una corta reactivación en la época de Constantino, el avance sobre otros pueblos cesa y con éste el aprovisionamiento de esclavos: desde allí, el mundo romano occidental entra en una decadencia política y económica que lleva lentamente hacia su caída definitiva, con el agravamiento causado por las sucesivas invasiones de pueblos germánicos y el consecuente achicamiento del territorio.

Por consiguiente, volviendo a Atenas, la introducción definitiva de este elemento deja una huella profunda. La política pasa a estar en el dominio del trabajo intelectual, terminando de definir la transición a la democracia en clave de cuestión de clase. Pues, como debe advertirse, la nueva gran división de la polis recae sobre el trabajo manual y el intelectual. El ocio se convierte en condición de posibilidad de la participación política y el acceso al gobierno. Antes reservado a la herencia sanguínea, ahora abierto a la disposición de ocio –y, por tanto, dinero–, el poder político sigue performado por la relación entre ricos y pobres. El camino hacia la Atenas democrática –definida como “radical”– de mediados del siglo V a. C. es la historia de una renovación que pretende romper con este entendimiento. Mientras tanto, la discusión filosófica que acompaña trata de justificar el mismo o, desde otro ángulo, de pensar si éste puede quebrarse con el nuevo sistema.

IV

Para el siglo V a. C., más precisamente en los años precedentes a sus décadas de mediados, Atenas comanda el ámbito griego erigiéndose como una ciudad de unos doscientos cincuenta mil habitantes, de los cuales alrededor de un tercio viven en la ciudad –el resto en villas cercanas y la campaña aldeaña–. Lo que en la época se advierte como gran propiedad dista mucho de lo que se configura en el sentido común de hoy en día. Ésta, para la polis en cuestión, refiere a propiedades que van de las cuarenta a las ochenta hectáreas. Le sigue una mediana propiedad que ronda entre las veinte y las treinta hectáreas, mientras que los pequeños propietarios gozan de parcelas de no más de dos hectáreas. Cerca de tres cuartas partes de los ciudadanos –téngase en cuenta la diferencia con los habitantes– tienen algún tipo de propiedad rural. Ahora bien, tan hondo cala el arraigo de la esclavitud en la socio-economía de la antigüedad que en Atenas se cuentan para entonces unos ochenta mil a cien mil esclavos por unos treinta mil a cuarenta mil ciudadanos. Los esclavos trabajan en el servicio doméstico –de clases medias y altas–, en el campo –sirviendo en las propiedades de los ricos, especialmente–, y en labores

artesanales también. Por su parte, la ciudadanía –excluidas las mujeres, los niños y los extranjeros que ni siquiera pueden tener propiedades dentro de los límites de la ciudad– está formada mayormente por los hoplitas y los thetes. Los primeros –generalmente poseedores de medianas propiedades o dedicados al trabajo artesanal urbano– son superados en proporción de dos a uno por los segundos –de los que más de la mitad son campesinos pobres–. En la posición más acomodada de la ciudad existen unas trescientas familias ricas, dueñas de las más grandes y productivas parcelas y beneficiadas con el éxito de los negocios comerciales en constante expansión desde siglos anteriores –además, por supuesto, de su añeja ligazón al poder político– (Anderson, 1997, pp. 34-35).

Sobre la década del sesenta del siglo V a. C. surgen en Atenas ciertos liderazgos nuevos, más cercanos a la clase hoplita y que engrosan las filas de un pujante “partido democrático”, como lo llaman ciertos historiadores, en contra del conservadurismo del tradicional “partido aristocrático” (Anderson, 1997, p. 35). Más allá de que la denominación de “partido” dista bastante de lo que hoy conocemos por tal estructura –y, más bien, la de “agrupación ideológica” podría ser más cercana–, lo cierto es que ahí están representadas las tendencias más fuertes del momento. Los aristócratas, que mantienen una influencia predominante en todas las áreas de gobierno, tienen patrimonio exclusivo en el Areópago. Este órgano de poder residual monárquico cumple con funciones judiciales y legislativas. Si bien funcionan instituciones como la *Boulé* y la Asamblea, la agenda político-legislativa ateniense todavía se ve coaccionada en buena medida por el influjo de los clásicos arcontes. Estos, además, continúan siendo dueños de la posibilidad de un veto judicial a los sancionados previamente.

Esta situación cambia de manera abrupta en el año 461 a. C. Los intereses del arcontado y, más extensamente, de la aristocracia en general, son representados por políticos como Cimón, con ideas propensas a mantener una alianza con Esparta. El envío de tropas –instigado por este personaje– en ayuda del gobierno espartano para frenar una sublevación popular termina en desastre militar. El desprestigio que le resta a Cimón luego de este episodio es tomado como la oportunidad justa para que los liderazgos más jóvenes del bando democrático puedan plasmar en la práctica sus demandas políticas.

En este proceso de cambio son fundamentales las figuras de Efialtes y Pericles, quienes obtienen el definitivo y mayoritario apoyo de los sectores populares, y lejos de convertirse en tiranos, impulsan algunas reformas que son claves en la historia. Para reafirmar el cambio de época, logran reducir a una mínima expresión el papel del Areópago. Desde entonces, deja de tener cualquier poder sobre la legislación, y si bien no desaparece, queda reducido a cumplir funciones judiciales sobre casos de homicidio o cuestiones religiosas. El consejo de la *Boulé* deja de tener derecho propositivo sobre la Asamblea, y se centra en el orden del día y el traspaso de temas decisivos para su tratamiento por ésta. Es justamente la Asamblea el organismo más favorecido, que comienza a concentrar la plena soberanía y la iniciativa política: en su espacio se determinan lo que hoy consideramos cuestiones legislativas y judiciales (Robertson Rodríguez, 2010, pp. 12-13). Efialtes no vive mucho para disfrutar de su triunfo, pues es asesinado, se supone, ese mismo año en una conspiración aristocrática. No obstante, el liderazgo

democrático continúa ligado a Pericles, en un movimiento que además instituye la paga para los asistentes a la Asamblea, permitiendo el acceso definitivo de los pobres atenienses en la política, donde tienen derecho ahora a un voto nominal. Aristóteles sintetiza técnicamente esta forma de gobierno a la que a través de la historiase otorga el nombre de democracia radical –para marcar el cambio con los avances *desaristocratizantes* precedentes–.

El principio básico del régimen democrático es la libertad (pues esto suelen decir, dando a entender que sólo en ese régimen se participa de la libertad, ya que afirman que a esto apunta toda democracia). Y un rasgo de libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente, pues el principio de justicia popular consiste en tener igualdad según el número pero no según el mérito, y siendo esto lo justo, es forzoso que la multitud sea soberana, y lo que le parezca a la mayoría, eso es el fin y eso es lo justo; pues afirman que cada uno de los ciudadanos debe tener igualdad, de modo que en las democracias sucede que los pobres son más soberanos que los ricos, porque son más, y es soberana la opinión de la mayoría (Aristóteles, 2007, pp. 363-364).

Aristóteles no se equivoca en esta definición de la democracia, pero se deben resaltar dos cuestiones. Primero, esta sentencia de que en la democracia los pobres son más soberanos por el simple hecho de su número, debemos tomarla a duda. Se le pueden objetar ciertas situaciones, especialmente relacionadas al funcionamiento de la propia democracia, inclusive pensando en la democracia radical de entonces –sin que sea necesario referirnos a la nuestra actual–. Pero, además, esta idea es una de las primeras que relativizan desde lo filosófico el propio Aristóteles o, antes, Platón⁹. Segundo, así presentada la democracia efialtica tiene carácter de fórmula, cuando en realidad forma parte de un largo y multifacético proceso histórico de corrosión del poder aristocrático –que, de todas formas, no deja nunca de estar en latencia–, que como se identifica en este trabajo puede rastrearse con diferentes sucesos desde la codificación dracónica hasta la insurgencia de Efialtes, Pericles y su apoyo popular.

Así las cosas, el panorama que se abre desde el 461 a. C. reviste características marcadamente diferentes a momentos previos. La Asamblea se reúne alrededor de unas cuarenta veces al año, y la paga del jornal de trabajo para su asistencia, junto con la posibilidad de voz y voto personal, desarma el monopolio exclusivo de los ricos en el control de los asuntos públicos –o, por lo menos, los iguala a los pobres–. Ahora ningún sujeto individual o social sostiene la privacidad del poder político. Con dos interrupciones signadas por reacciones aristocráticas –y sus restauraciones–, este sistema se mantiene en pie hasta que la supremacía macedonia post-conquista de Alejandro Magno termina con la institucionalidad propia de la ciudad en el 322 a. C.

⁹ Puntualmente, trataremos este tema más adelante.

Pero además, debe destacarse que el principio de esta democracia radical no es, como hoy, “la representación, sino la participación directa”, lo que lleva a la no creación de una voluminosa burocracia administrativa, a la ausencia de una clase política profesional y, sobre todas las cosas, a la falta de una línea divisoria clara entre Estado y sociedad (esta idea es compartida por Anderson, 1997, p. 38). En la Asamblea participan comúnmente más de cinco mil ciudadanos que pueden ejercer un voto de manera directa, sumado esto a la posibilidad de acudir de los pobres gracias a la paga del jornal. Las magistraturas (cargos) son elegidas por sorteos tanto para ocupaciones judiciales como administrativas, por lo que no detentan una discrecionalidad relativa a su investidura, sino que respetan las decisiones legales devenidas de la soberanía de la Asamblea. Nuestra democracia contemporánea es muy diferente, y antes que nada por cuestiones demográficas la opción griega es impracticable a nivel nacional-estatal. O, más bien, se debe decir que la aplicación a la práctica de nuestra democracia es verdaderamente distinta. Sin embargo, y sin lugar a dudas, nuestro concepto actual de democracia, y también una interesante aproximación al de república, nace en este momento, surge con la terminación de este proceso histórico. E incluso llevamos el análisis conceptual a ubicar el entramado democrático griego como un criterio de evaluación de la calidad democrática de regímenes actuales o de cualquier época.

Ahora bien, las evidencias nos marcan que el trinomio filosófico por excelencia de la antigüedad – Sócrates, Platón y Aristóteles– fue sumamente reacio a la democracia, y gran parte de su teoría política está pensada como una severa crítica a ésta. De hecho, “Atenas nunca produjo una teoría política democrática” (Anderson, 1997, p. 34), y no sólo estos sino varios otros de los más famosos filósofos e historiadores del momento tuvieron profundas convicciones aristocráticas u oligárquicas. Así, surge la pregunta más importante que se debe abarcar e intentar responder: ¿qué problema tienen los antiguos clásicos de la filosofía con la democracia?

V

El nuevo sistema de gobierno post-efiáltico no deja de tener sus inconvenientes intrínsecos. El más notorio, tal vez, tiene que ver con la existencia de ciertos personajes de una educación más consistente y, conjuntamente, de una formación política superior –miembros de las clases más pudientes–, que ejercen una influencia predominante en la toma de decisiones de la Asamblea. La presencia de demagogos o de sujeciones clientelares, que mantienen una atracción instrumental de los estratos subalternos con el fin de lograr beneficios parciales, es uno de los primeros reproches que se despiertan en los filósofos clásicos. No obstante, la oposición democrática desde el discurso no es practicada de la misma forma, por ejemplo, por Platón y por Aristóteles. Este último condensa “la quintaesencia de sus opiniones en su breve y significativa proscrición de los trabajadores manuales de la ciudadanía del Estado ideal” (Anderson, 1997, p- 34). Para el primero, la democracia es básicamente el gobierno de una muchedumbre

ignorante¹⁰, y aunque la cualidad de la ignorancia parece intrínseca a los sectores populares, en referencia al gobierno se le reconoce una extensión mucho más abarcante.

Lo que debe entenderse es que en el origen de esta crítica continúa subyaciendo el conflicto dicotómico entre ricos y pobres. La consolidación del esclavismo a gran escala vuelve todavía más sólido el distanciamiento entre ambos sectores. Si bien la democracia radical, a nivel de manejo del Estado, intenta homogeneizar la ciudadanía en términos de participación política, la calidad de esta participación siempre es un punto álgido dadas las propias características de la sociedad civil. El enclave de mayor tensión radica en que, con la generación de un trabajo excedente gracias a la participación de la labor esclava, ciertos ciudadanos gozan de ocio y otros no. En una democracia en la que, se debe insistir, la discrecionalidad decisoria se ejerce de forma directa y no representativa, el tiempo libre aparece como un factor fundamental. Disponer o no de éste puede funcionar como una verdadera posibilidad de ejercicio del poder real. De hecho, Aristóteles –que presenta una concepción pedagógica diferente a la de Platón– ocupa gran parte del Libro VII de su *Política* a dar cuenta de que no es acuciante educar a las personas para sus labores cotidianas, sino más bien brindar conocimientos para saber qué hacer en el tiempo libre. Esta es una preocupación política. Pues no sólo Aristóteles considera indispensable este elemento para poder participar en el gobierno, sino que piensa necesario excluir a quienes no disponen de éste.

Trabajo excedente y ocio se relacionan claramente con la virtud para el estagirita: que no deja de enraizarse con la educación, pero que constituye un círculo cerrado dentro de las posibilidades disponibles en la polis del momento.

El Libro VII de la *Política* es elemental para entender lo que Aristóteles piensa acerca de la democracia. Para el autor queda claro que “la vida toda está dividida en trabajo y tiempo libre” y que es responsabilidad del legislador educar “para ser capaces de disfrutar del tiempo libre” (Aristóteles, 2007, pp. 32-34). Se desprende de aquí que la virtud debe ser una cualidad de quienes gobiernen, y que ésta está atada al tránsito por la educación. Pero si es educación para el tiempo libre (en el que se gobierna), es entonces destinada a quienes pueden gozar de éste. Sí, y eso queda claro, pues quienes no pueden llegar a la virtud, porque no pueden atravesar la educación que se destina a un ocio que no poseen, deben quedar excluidos de la ciudadanía.

(...) los ciudadanos no deben vivir una vida de trabajadores manuales ni de comerciantes (pues ese género de vida es innoble y contrario a la virtud); ni tampoco deben ser agricultores los que van a ser ciudadanos (pues se necesita tiempo libre para el desarrollo de la virtud y para las actividades políticas) (Aristóteles, 2007, p. 413).

El pasaje ilustra la consideración del filósofo en torno a la ciudadanía, y se mantiene en la base de todo el razonamiento que lo lleva a construir su armazón de una polis ideal. Es tajante al afirmar

¹⁰ Al respecto, pueden verse, por ejemplo, los libros VII y VIII de República.

que “la clase de los trabajadores manuales no forma parte de la ciudad ni ninguna otra clase de individuos que no sea artesana de la virtud”. La ciudadanía es entendida separada en una parte militar –dueña del control de la guerra– y otra deliberativa –con la potestad de la administración pública–. Y si bien es necesario que existan agricultores, artesanos y jornaleros para el sustento material de la ciudad, el ingreso a cualquiera de las dos incumbencias ciudadanas queda restringido a quienes posean tiempo libre, con posibilidad de recibir educación, y entonces sujetos que detenten una situación económica indefectiblemente acomodada (Aristóteles, 2007, pp. 414- 415).

Para los pobres, luego, no queda otra opción. El estagirita sigue la idea de que “la necesidad enseñe las cosas indispensables, mientras que las relacionadas con el bienestar y la abundancia es lógico que se incrementen una vez que las primeras se han cubierto” (Aristóteles, 2007, p. 417). Es decir, hay aquí un movimiento naturalizante. Las cuestiones cotidianas son aprendidas de acuerdo a la necesidad. No hay una escuela que enseñe la siembra de la tierra, porque más bienes este un conocimiento que se aprende, por ejemplo, con la transmisión generacional, y que está destinado a saciar una necesidad básica como la de alimentarse, tanto a nivel individual-familiar como al nivel de la ciudad. En cambio, las enseñanzas propias del bienestar y la abundancia requieren de una educación formal. Esas son las necesidades de quienes ya hallan satisfecha su mantención material, quienes ni siquiera deben ocupar tiempo en ello, y por ende pueden disponer de los momentos necesarios para ser formados con una instrucción digna de la conducción de la polis. Lo inamovible de este esquema es que hay quienes nunca pueden escapar de las necesidades materiales, pues viven para ganarse el sustento: sin ocio, la obtención de la virtud que permite ejercer el derecho político queda denegada.

Se debe, de todas formas, salvar a Aristóteles de algunas críticas anacrónicas. Es importante no olvidar que el autor no deja de estar en conflicto intelectual y político con los sofistas –que en Platón es todavía más notorio–, y que las acusaciones de que la democracia está encadenada al manejo de ciertos demagogos van en línea con el hecho de que ciertas familias, de las más ricas, ponen a sus integrantes bajo la tutela educativa particular de algunos sofistas, especialistas, por ejemplo, en retórica y oratoria. Esto no crea, ni mucho menos, una clase política profesional, pero sí otorga importantes ventajas a algunos sujetos. Ante este peligro siempre latente de torsión de la voluntad de la Asamblea, el autor carga a los buenos legisladores de la responsabilidad de instituir una educación pública para todos los ciudadanos. Su argumento es especialmente valioso en este sentido:

Y dado que es uno el fin de toda ciudad, es manifiesto que, forzosamente, la educación es una y la misma para todos, y que su cuidado debe ser común y no privado, a la manera en que ahora cada uno cuida privadamente de sus propios hijos y les enseña en privado lo que le parece. Y es preciso que lo que tiene que ver con los asuntos comunitarios sea ejercitado en común. Y al mismo tiempo no debe considerarse que cada uno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de la ciudad (Aristóteles, 2007, pp. 449-450).

Queda en evidencia que la educación es un asunto de la ciudad, y relativo a toda la ciudadanía, y no sólo a algunos ciudadanos o los más ricos –que para peor, disponen de la educación con un criterio meramente personal–.

El problema en la apreciación aristotélica consiste en realizar una partición de aguas insalvable entre el funcionamiento de la ciudad y su conducción. Los campesinos, artesanos, jornaleros, etc., son indispensables para que la ciudad funcione –ni qué decir de los esclavos, aunque no los mencione en el Libro VII–. De esto no hay duda: generan riqueza con su trabajo; y de otros tantos oficios podemos asegurar exactamente lo mismo para cualquier Estación actual. Sin embargo, quedan excluidos sin miramientos de la conducción de la ciudad, otorgando ésta como patrimonio de quienes, posibilitados de no tener que crear riqueza, pueden dedicarse a cultivar su virtud. La ciudad es una, sobrevive gracias tanto a la vitalidad de su fuerza de trabajo como a la toma de decisiones. Pero de esta segunda actividad los pobres no deben participar si se quiere tener una buena polis. Es más, el filósofo piensa en una disposición de las instituciones políticas alrededor de la plaza pública –lo que los latinos llaman el *foro*–. A este sitio, que debe estar libre de toda mercadería, “no debe acceder ni el obrero manual ni el agricultor, ni ningún otro de esa clase, si no es llamado por los magistrados” (Aristóteles, 2007, p. 424). El gobierno y todo lo que representa el poder público tiene que estar lo más aislado posible de la gente sin virtud, de esas personas que participan de “artes tales que deforman el cuerpo, y también las actividades asalariadas, porque privan de tiempo libre a la inteligencia y la degradan” (Aristóteles, 2007, 451). Aristóteles pretende, presentando estas ideas, el retorno a un gobierno aristocrático. Pero su suposición trae aparejada la reducción de los límites de la república. Pues si para su supervivencia son necesarios –sin discusiones ni por el propio autor– los pobres, pero al mismo tiempo estos quedan prohibidos de todo poder real, la *cosa pública* vuelve a ser una pertenencia de los sectores más acomodados. La política cobra en estas ideas un fuerte sentido de privación. Domènech sintetiza este modelo de la siguiente forma:

Se empieza por afirmar que los pobres libres son mezquinos egoístas (...) y por eso mismo, incapaces de generar bienes públicos. La raíz de esa perversión del carácter, que les hace prontos al vicio e incapaces de virtud es su modo de ganarse el sustento, es decir, el que estén ocupados en su vida privada en trabajos de tipo manual que no les permiten ocio bastante para el cultivo de la excelencia y el mutuo troquelamiento en actividades de tipo autotélico, no puramente instrumental. Todo eso hace que los pobres libres sean incapaces de participación política, de vida activa pública. Por punto general, lo contrario sería lo cierto de los ricos y los distinguidos: su vocación para el bien común y para la vida activa pública fluiría del modo más natural de su modo de vida ocioso y lo bastante despegado de las viles necesidades de ganarse el sustento por sus manos como para permitirles el auto-cultivo de un carácter excelente (Domènech, 2003, p. 8).

Además, le recrimina a Aristóteles que ni siquiera quiere aceptarle a la democracia su intención de resolver este problema, pues a su criterio el estagirita debe explicar:

porqué el pueblo bajo sigue siendo incapaz de virtud e inmerecedor de la capacidad de mandar, a pesar de que la democracia postephiáltica ha resuelto a favor de los pobres libres el problema de su falta de ocio, habilitándoles mediante salarios públicos para participar masivamente en las deliberaciones de la vida política (Domènech, 2003, p. 8).

Domènech es agudo. Por un lado, el filósofo es inflexible respecto al acceso a la política de los pobres. Por otro lado, desde Efiates y Pericles la nueva democracia se ocupa de brindarles a estas mismas personas, mediante la ayuda económica, la posibilidad de alejarse durante cierto tiempo de sus quehaceres cotidianos y de sustento para acercarse a la Asamblea.

El problema es que para Aristóteles la participación política tiene que ver con algo más profundo que el acceso eventual, o no, a la Asamblea. Para él, el ejercicio de la ciudadanía y el gobierno es una cuestión de clase, y por tanto una situación estructural. De una manera mucho más marcada que en la contemporaneidad, en la antigüedad la clase es una poderosa y rígida estructura. Con la escasa movilidad social existente, la asistencia con una paga puede, como mucho, permitir el presente asambleario, pero no la modificación de la estructura de clase. Y en el criterio aristotélico, lo propio de las clases populares, además de la pobreza, es la falta de ocio y, por ende, de virtud – con propensión al vicio—. Una paga de este estilo puede permitir que el agricultor deje sus instrumentos de siembra un día y llegue a la plaza para una reunión, pero nunca puede lograr que disfrute del suficiente tiempo libre como para acceder a la educación brindada por el Estado, cultivadora de la virtud. Siendo así, la relación entre los pobres libres y la política-ciudadanía es irremediable. Y además la democracia queda en el blanco del estagirita o bien por el aprovechamiento demagógico-clientelar, o bien por la posibilidad de que tomen decisiones personas viciosas.

Lo indudablemente reprochable desde el punto de vista contemporáneo es la indefectible relación entre pobreza, vicio e ignorancia que hace Aristóteles. Así como tampoco es bien clara la estrecha vinculación entre riqueza, ilustración y virtud –y sobre todo, preocupación por el interés común–.

No obstante, a pesar de lo tentador que puede resultar, no es correcto juzgar la realidad de unos casi dos mil quinientos años atrás con los parámetros del siglo XXI. Más que nada, y antes que por cualquier otro motivo, porque el primero en matizar esta asociación es el propio autor. Del vínculo entre pobreza y vicio –y sus peligros en la democracia– no tiene dudas, pero de que los ricos sean los más virtuosos sí desconfía. Lo que les reconoce es que disponen del ocio necesario para cultivar la virtud a partir de la educación. Pero lo que también entiende es que esa educación liberadora de la persona virtuosa no se está ejecutando –por lo menos mientras no tenga carácter público-estatal–. Esto, en el pensar de un autor del siglo IV a. C. no deja de ser un adelanto muy importante. De hecho, al realizar estas críticas y expresar estos pareceres, piensa en la posible instrumentación de lo que determina como el Estado ideal: queda claro que éste no está implementado, de lo contrario carece de sentido proponerlo.

VI

A la hora de teorizar sobre la idealización de la polis, Platón realiza un esfuerzo cumbre. Y si bien grandes puntos de los propuestos en su *República* resultan irrealizables –tanto para una sociedad como la nuestra, como para una de su tiempo–, lo interesante es ver cuáles son las razones por las que rechaza la democracia y qué tipo de aristocracia distinta pretende fundar.

Ante todo, la obra en cuestión es un diálogo de discusión filosófico-política y un tratado pedagógico –indudablemente, de los primeros conocidos–. Y es que, como en Aristóteles, la política en la concepción platónica no puede dissociarse de la educación, que también debe ser un asunto de Estado. El contexto de discusión con el movimiento sofista es aún más notorio¹¹, centrando las críticas en su ascendencia sobre las familias ricas de la ciudad, que tienen la posibilidad de depositar su formación en manos particulares. La democracia es para Platón el gobierno de la muchedumbre ignorante¹². Y aunque esta caracterización puede parecer un tanto impactante, no se puede juzgar al autor como un reaccionario, sino como un crítico agudo de ciertos elementos que se le presentan como inaceptables del sistema post-efiálico. Las relaciones entre pobreza-vicio y riqueza-ocio-virtud son aceptadas y relativizadas en el mismo movimiento. Es cierto, para los siglos V a. C. y IV a. C. la Asamblea democrática es concurrida mayormente por pobres ignorantes –para decirlo al estilo de los clásicos griegos–. Esto no sorprende: pequeños campesinos, artesanos y jornaleros son mayoría en la ciudad; y ante la no-existencia de una educación sistematizada, el analfabetismo es moneda corriente. En este sentido también es un hecho que quienes pueden estar versados en disciplinas como la retórica –miembros de las clases pudientes– tienen la posibilidad de ejercer un dominio ideológico que en algunas discusiones puede resultar bien marcado. Ahora bien, incluso los ricos con algún tipo de acceso a la educación privada –mayormente de carácter sofístico– no escapan de lo que Platón propone como muchedumbre ignorante. Por esto la *República* ocupa un gran número de páginas en acordar cómo establecer el mejor sistema educativo estatal posible, con la intención de formar a futuras personas que gobiernen o defiendan la ciudad.

En la filosofía platónica tampoco hay duda acerca de la desigualdad de las personas. Pero la fuente de esta desigualdad no es natural –excepto, tal vez, en cuestiones físicas–, sino por el contrario de carácter convencional. La “Alegoría de la caverna” (Platón, 2009, pp. 439-443) es la demostración más cabal de esta idea. No son iguales el anciano Céfalo –protagonista en el Libro I– y un campesino habitante de la campaña cercana a la ciudad con una propiedad de no más de dos hectáreas. Sobre todo, esto es así porque el segundo se dedica a una actividad que no cultiva la virtud e incluso deforma la inteligencia y el cuerpo –al decir de Aristóteles (2007, p. 451)–. Pero existe una herramienta que, dada la racionalidad compartida por las diversas personas, puede igualar a los ciudadanos. Puede liberar a los prisioneros de la

¹¹ De hecho, varios diálogos de Platón son intercambios argumentativos con diversos sofistas. Pueden verse, por ejemplo: *Cármides*, *Gorgias*, *Protágoras*, etc.

¹² Este tipo de definiciones pueden encontrarse en diversos momentos de la *República*, por ejemplo de los libros V al VII.

caverna, iniciando su camino ascendente. Este instrumento es la educación¹³, y es el que está ausente –para pobres y ricos de igual forma– en la democracia que vive el filósofo, lo que en su mirada la torna intolerable.

Para Platón el fin de la ciudad toda es el bien común y, por ende, el bien de cada una de las partes pensado en términos comunitarios. El hecho es que en su razonamiento las decisiones políticas persiguen fines particulares. Pues, en general, los pobres no entienden cuál es ese bien al que habría que orientar la legislación pública, su falta de conocimiento no se los permite. Mientras que los ricos, o bien son partícipes de la misma ignorancia, o bien utilizan su formación –y aprovechan la masividad de la Asamblea– para dispensarse su propia felicidad. Esto mismo le reprocha Sócrates a Glaucón en la conversación que mantienen en el Libro VII.

Una vez más olvidas, mi querido amigo –contesté–, que la ley no se propone la felicidad de una clase de ciudadanos, con exclusión de las otras, sino el bienestar de todos, uniéndolos a participar de las ventajas que cada cual puede aportar a la comunidad. Si la ley, pues, se consagra a formar tales ciudadanos, no será para dejar que cada uno de ellos se aplique a lo que quiera, sino para hacerlos concurrir a la cohesión de la ciudad (Platón, 2009, p. 448).

El autor pone en observación desde el punto de vista filosófico el proceso de democratización acaecido en Atenas desde hace dos siglos. Lo que advierte es que el gobierno del *demos* para el *demos* es más bien una formalidad. Sostiene una postura de la participación tan restrictiva como la de Aristóteles, y concibe la actual como inefectiva y nociva. La Asamblea funciona como una sumatoria de intereses personales en disputa. Las disquisiciones platónicas no vienen a discutir la estructura de clase de la polis, y sí intentan proponer una aristocracia: pero no basada en la riqueza –o, en todo caso, en la disposición de tiempo libre–. Las personas disponen de la inteligencia en algún grado, pero ésta está mal orientada. “La educación –dije– es el arte de dirigir este instrumento y encontrar para ello el método más fácil y eficaz”, y esto tiene un fuerte tenor igualitario. “No se trata de infundirle la visión” a la inteligencia de los individuos, ya la tienen, pero está desviada y “es lo que importa corregir”. Así, no interesa la fortuna o el linaje, sino que “no son aptos para el gobierno de la ciudad los hombres que no han recibido educación y no tienen conocimiento alguno de la verdad” (Platón, 2009, pp. 446-449).

En otros pasajes se menciona que hay personas destinadas a mandar (Platón, 2009, p. 449), pero en la conformación del Estado ideal se le quita a esta afirmación todo componente que no tenga que ver con el pasaje por el sistema educativo. De esta forma, el ocio por sí solo y sin la orientación pedagógica correspondiente no tiene incumbencia para ejercer el gobierno.

En cuanto al acceso al proceso educativo, Platón tiende a una actitud de alcances radicales para los tiempos en que vive. Durante gran parte del Libro VII se ofrece una planificación

¹³ La explicación de los elementos alegóricos de una forma clara y concisa puede leerse de 517b a 518b.

detallada de los conocimientos a enseñar en un recorrido que abarca desde la niñez hasta aproximadamente los cincuenta años. Allí, además de puntualizar sobre los mecanismos de selección de aquellas personas con mayores aptitudes para manejar el gobierno, se propone un plan de estudios progresivo que incentiva el aprendizaje de disciplinas que van desde la educación física, pasando por la matemática y la geometría, hasta la dialéctica, entre otras.

Lo realmente importante es comprender que el Estado que el autor idealiza no deja de presentarse como fuertemente estratificado. De hecho, la estructura de clases es indiscutible en una polis así, si es que se quiere aspirar a que prime por sobre todo el ideal de justicia. Justa es aquella ciudad en la que a cada cual se le da lo suyo, y cada cual hace y aporta lo suyo. Campesinos y artesanos, guerreros y gobernantes parecen no tener un destino diferente del que menciona tiempo después Aristóteles. En este sentido, el concepto de ciudadanía en términos políticos pierde relevancia, puesto que la idea de participación política –o de cualquier construcción de gobernabilidad a partir de la participación– queda al margen de la idealización platónica.

Tanto desde una visión actual, como así también considerando el largo acontecer que lleva desde Dracón a la democracia efialtica, se puede entender de igual forma restringido el acceso a la *cosa pública*: pues la tendencia a que un reducido grupo maneje las decisiones políticas lleva nuevamente a la instauración de una aristocracia. Incluso se puede reprochar que el propio aparato político-gubernativo del Estado reproduce la estructura clasista de la sociedad, manteniendo fuertes niveles de exclusión sobre la mayoría de los sectores y reservando las decisiones públicas para cierto grupo poseedor de unas condiciones inéditas en la pluralidad de la polis.

Pues bien, un autor de la sutileza de Platón no es ajeno a estas críticas. Por eso, intenta salvar la cuestión de la ciudadanía y de la república de diferentes maneras. En primer lugar, este filósofo acomoda su diálogo para que la clase aparezca como una consecuencia, y no como una causa. Con esto reacciona contra la tradición socio-política anterior, e inclusive le permite enfrentarse a la democracia. Distinta a la aristocracia de los arcontes, a la Atenas gobernada durante siglos por los miembros de las trescientas familias más adineradas –y, por ende, más poderosas–, la concepción de Platón se arroga el derecho de fijar la estructura clasista de la polis. Parte de la idea de que la inteligencia es una capacidad distribuida entre las personas en su totalidad¹⁴, y ésta es la que permite a cualquiera ingresar en el sistema educativo, cuya planificación y ejecución debe ser estatal y pública¹⁵. Hay una plena confianza en que siguiendo el programa de estudios no sólo se aporta a una formación integral, sino que se permite seleccionar las características de ciertas personas que deben puntualizar su educación para llegar a obtener los conocimientos propios del gobernante. De la misma forma, hay quienes al detectarse sus cualidades específicas son orientados hacia otras labores necesarias de la polis como la militar o las labores productivas. Con este procedimiento se busca subsanar la cuestión de clase en el

¹⁴ Lo que por ejemplo, en el ideal kantiano, típico de la Modernidad, será la confianza en una racionalidad con carácter universal.

¹⁵ Este es otro síntoma que evidencia la fuerte oposición a la práctica sofista: en este caso a su participación en una enseñanza particular y destinada a las clases dominantes.

acceso al poder. Si bien no deja de haber un grupo que gobierna y no todos, la formación que lleva a este destino es común –por lo menos en sus primeras instancias–. Con esto se quiere poner el acento en que las circunstancias de nacimiento o proveniencia no son determinantes para ejercer la función pública. Platón entiende que la ciudadanía es toda una, pero que los ciudadanos tienen roles diversos. Más allá de las dificultades que se puedan detectar en este proceso, sí es claro que marca un fuerte quiebre con la tradición aristocrática clásica.

Pero aquello que llama todavía más la atención y que es uno de los puntos más novedosos de la idealización platónica del Estado –y que marca la radical vocación constructiva de la gobernabilidad que otorga a la educación–, es la posibilidad de que las mujeres se eduquen y, aún más, gobiernen. En el final del Libro VII, Glaucón felicita a Sócrates por la descripción que hace de los gobernantes educados. Las dos intervenciones que se suceden son clarificadoras:

-Y también las gobernantas, Glaucón –agregué–. No creas que me he referido solamente a los hombres, pues lo dicho incluye a las mujeres que la naturaleza haya dotado de las aptitudes apropiadas.

-Es justo –dijo–, si todo ha de ser igual y común a los dos sexos, como lo hemos determinado (Platón, 2009, p. 485).

Platón es antes que nada un crítico de la sociedad ateniense de su tiempo. En este rol, no le caben dudas de que mujeres y varones no son iguales. Pero lo que deja en claro en diversos fragmentos de la *República* es que, excepto en cuanto a ciertas capacidades de fuerza, no hay un condicionamiento natural-biológico. Esto ya es llamativo para la época. Además, argumenta que la verdadera dicotomía debe advertirse entre conocimiento e ignorancia. Lo mismo vale una mujer que un varón sin acceso al conocimiento. El problema es que, en la antigüedad clásica, la educación para las mujeres es una práctica extraña todavía. Pues bien, el filósofo considera que varones y mujeres deben acceder por igual al sistema educativo. Y dado que la única posibilidad de gobernar, a su criterio, tiene que darla la formación, tanto varones como mujeres pueden pertenecer a ese selecto grupo final capaz de ejercer la función pública. Esto es una primicia: a ningún otro griego de su tiempo se le ocurre que una mujer pueda obtener un puesto de mando.

Por este tipo de razones, se puede afirmar que en una época signada por la democracia de Efilates y Pericles, la oposición de Platón mantiene una idea de república y ciudadanía que ciertamente es mucho más restrictiva, pero que revisa en profundidad y en fundamento la calidad de esas restricciones. La apertura democrática se pone en cuestión, pero no con la intención de una nueva reacción aristocrática desde el punto de vista socio-económico, sino con la pretensión de fundar una sociedad con un poder calificado. Independientemente de la fijación del autor por justificar esa calificación necesaria de los gobernantes, la primera crítica que la tradición filosófico-política le realiza es la de determinar la existencia de un conocimiento propio del gobernante, y que éste pueda obtenerse en el sistema educativo. No obstante, en la *República* nunca se duda de que esto sea posible. Y asimismo, fiel a esta confianza y también al parecer de que la posibilidad de ejercer el gobierno no está dada por el dinero o la descendencia, Platón llega a proponer la propiedad comunal-estatal de ciertos

familiares de los gobernantes (Platón, 2009, p. 346), para evitar, por ejemplo, clásicas situaciones de nepotismo u otros favorecimientos que contaminen el proceso de acceso a la función pública.

VII

Para concluir este capítulo, lo que resta comprender es que la irrupción de la democracia efíptica marca un hito en la antigüedad clásica. Ciertamente no fue un hecho de relación causa-efecto, sino que su aparición reviste una causalidad multifacética. Esto también nos ayuda a entender que la polis ateniense es antes que nada un fenómeno complejo: política, economía y reflexión filosófica son aristas indisociables. Y los griegos entienden plenamente esta situación. Cuando Aristóteles reflexiona sobre el ordenamiento ideal de la ciudad, tiene en cuenta los factores económicos constitutivos de la misma. Por eso no debe extrañar su naturalidad al justificar el lugar que toca a la esclavitud, clave en la organización ateniense desde tiempos de Pisístrato en adelante. A su vez, con la premisa indudable de que la educación tiene que ser la llave de ingreso al poder, Platón pretende arrebatarse al movimiento sofista el monopolio de la formación de los jóvenes de la ciudad.

Lo acontecido en el año 461 a. C. no es sólo un cambio de gobierno, es además una inauguración de sentidos sobre los que nuestra contemporaneidad fija su racionalidad. Nuestra idea de ciudadanía está íntimamente ligada con la participación en los asuntos políticos, con la posibilidad de decidir directa o indirectamente. Para una ampliación completa de la ciudadanía todavía faltan varios siglos; pero el hecho de que un ciudadano pueda convertirse en un *sui iuris* –como luego lo llaman los romanos–, pueda ser un *creador* de la ley, es un sentido que inaugura la democracia. En la Atenas de la monarquía o del poder aristocrático de los arcontes la idea de ciudadanía carece de sustento, pues la participación en las discusiones de Estado se reduce a un asunto patrimonial. De la misma forma, el nacimiento del concepto de república reside en la posibilidad de que las personas se hallen sujetas a una ley en la que ellas mismas participan de su creación, y que una vez creada se desligue de cualquier tinte particularista. Siendo las etapas anteriores parte del ejercicio privado de la creación de la ley, esta noción republicana no posee peso. Ahora bien, la profundidad del cambio efíptico –con los antecedentes acaecidos con Solón– implican no sólo un caso rico en contenido, sino también un aluvión de ingreso de diversos sectores a la política concreta –previamente excluidos de las decisiones reales–.

Teniendo esto en consideración, se puede pensar que las ideas de Platón y Aristóteles atentan contra la nueva conceptualidad filosófica-política surgida desde el 461 a. C. Sin embargo, la obra más trascendental de uno de ellos es un diálogo llamado luego *República*, y la tradición posterior nunca duda en considerar al otro como un antecedente en la línea republicana. Esto puede parecer una contradicción. Una ciudad como la de estos autores bien puede ser irrealizable en varios puntos. Además, ambos separan la ciudadanía en un aspecto político y en otro meramente simbólico. Es decir, para ambos, existen ciudadanos capaces de gobernar y crear la ley, y otros que tienen una relación de pertenencia con la polis pero no acuerdan sus destinos –

aunque no dejan de ser imprescindibles para ésta—. La concepción de ciudadanía que pervive hasta nuestros días no es la platónica-aristotélica, sino la efiáltica. Aun así, ésta última no comienza a ser hegemónica hasta los intensos debates que se dan durante las asambleas de la Revolución Francesa¹⁶.

No obstante, lo que plantean los dos grandes clásicos de la antigüedad no tiene que ver con una vuelta a la Atenas de los arcontes. En primer lugar, porque es una idealización con elementos practicables y otros de dudosa posibilidad de aplicación. Pero más importante todavía, hay algo clave en lo que filósofos como estos y políticos como Efiálfes y Pericles acuerdan: la política es nada menos que el gobierno de la polis. No es una pertenencia de un sector socio-económico. Es la obligación de comprometerse con los asuntos que configuran la vida de todos los integrantes de la ciudad. Y también hay un acuerdo claro en el hecho de que su idea de la política es fuertemente comunitarista: el funcionamiento de la comunidad está por encima del individuo y sus libertades. Este último punto no es tema de desacuerdo. Lo que muestra la discrepancia es la forma en la que se organiza esa comunidad.

Efiálfes y Platón están igual de atentos a la comunidad. El bien común de la polis es preexistente y está por encima de las posibilidades de expresión individual de los sujetos. La apertura democrática que permite el acceso ampliado a la Asamblea, inducido incluso por el pago del jornal a los sectores más bajos, es una muestra de esto. Aunque tal vez el testimonio más contundente es el intento platónico de prescribir para los gobernantes una vida dedicada exclusivamente al gobierno, separada inclusive de la vida familiar (Platón, 2009, p. 448). La diferencia elemental es que Platón o Aristóteles son más filósofos que gobernantes, mientras que Efiálfes o Pericles son más gobernantes que practicantes de la reflexión filosófica. Esto lleva a que los primeros piensen en una armonía ideal, mientras que los segundos no tengan más remedio que considerar el conflicto real.

La filosofía, entre otras cosas, reflexiona sobre los hechos –más todavía la filosofía política—. Así, ni Platón ni Aristóteles son ajenos e ignoran los conflictos de la polis. Por ejemplo, los de clase. Platón es testigo del nuevo ingreso masivo a la Asamblea, y percibe que el problema de clase se acentúa fuertemente al existir la posibilidad de que aquellos más formados ejerzan un poder demagógico sobre las mayorías ignorantes. Enterado de esto y confiado en el poder igualador de la educación y su potencial como creadora de gobernabilidad, plantea un universo armónico en el que este inconveniente se soluciona con la gestación de una polis aristocrática subdividida en clases correspondientemente formadas –que pretende no guiarse por criterios económicos—.

Efiálfes y Pericles –sólo por nombrar los personajes más llamativos– no se detienen a considerar una armonía ideal, y más bien trabajan de lleno en la agitación indisoluble que presenta la polis:

¹⁶ Este último tema será objeto de análisis en el siguiente capítulo.

Naturalmente, la democracia popular directa de la constitución ateniense se diluía en la práctica por el predominio informal sobre la asamblea de los políticos profesionales, procedentes de las familias de la ciudad tradicionalmente ricas y de alta cuna (o más tarde de los nuevos ricos). Pero este predominio social nunca se afianzó o solidificó legalmente y siempre estuvo expuesto a trastornos y enfrentamientos a causa de la naturaleza democrática del sistema político en el que tenía que ejercerse (Anderson, 1997, p. 34).

Es decir, los líderes de la nueva democracia conocen de la profunda dicotomía entre ricos y pobres, y las consecuencias gubernativas que ésta trae aparejadas. La reducción del Areópago a una función meramente simbólica, la pérdida de peso del Consejo de la *Boulé*, el avance hacia una soberanía mucho más consistente de la Asamblea y, en esa dirección el pago a los pobres por la asistencia a ésta, son distintos procesos y medidas que sin la oportunidad de crear una armonía ideal, sí pretenden menguar los efectos del conflicto de clases originario sobre el sistema político. Y, siempre atravesada por estas circunstancias, la democracia ateniense representa un paradigmático ejemplo de supervivencia, manteniéndose en pie durante casi ciento cuarenta años hasta el advenimiento del helenismo.

Referencias

- Anderson, P. (1997). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Aristóteles (1962). *Constitución de Atenas*. Madrid: Aguilar.
- Aristóteles (2007). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Domènech, A. (2003). Democracia, virtud y propiedad (en 'antiguos' y 'modernos'). En Aurelio Arteta Aisa, Elena García Guitián y Ramón Máiz Suárez (Eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia* (270-315). Madrid: Alianza.
- Ehrenberg, V. (1969). *The Greek State*. Londres: Methuen & Co. Ltd.
- Menéndez Varela, J. L. (2001). La figura de Dracón en el debate sobre el origen del Estado ateniense. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 13, 7-32.
- Pettit, P. (2004). La libertad republicana y su trascendencia constitucional, en María Julia Bertomeu, Antoni Domènech. y Andrés de Francisco (Comps.), *Republicanism y democracia* (41-68), Buenos Aires: Miño y Dávila S. R. L.
- Platón (2009). *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- Robertson Rodríguez, E. (2010). El problema de la democracia radical en la Atenas clásica. *Intus-Legere Historia*, 4(1), 9-32.

CAPÍTULO 2

Entre la transición y la revolución

Desaparecida en Atenas y en parte de la institucionalidad de la Roma republicana, la democracia se mantiene acallada hasta la Revolución Francesa. En las discusiones asamblearias parisinas comienzan a gestarse un nuevo modelo de organización política y social y, sobre todo, nuevas maneras de expresión de las libertades ciudadanas. De allí en más, impulsores y detractores argumentan y actúan para darle rienda suelta o para aplacar los efectos del avance definitivo del sistema democrático sobre las sociedades contemporáneas del mundo occidental.

El capítulo abierto en las postrimerías del siglo XVIII es también el de la consolidación definitiva del modo de producción capitalista. La estructura económica resulta, nuevamente, un condicionante elemental de los alcances y límites del nuevo horizonte político. El lema de “libertad, igualdad y fraternidad” debe ser pensado filosóficamente desde un panorama amplio. Lejos de funcionar como un mero eslogan, tiene una importancia central como un campo de nociones en disputa que diversas facciones van a utilizar de manera muy distinta. Reflexionar sobre qué libertad, qué igualdad y qué fraternidad, puede llevarnos a comprender mejor que para un acontecimiento tan trascendental, capaz de fundar un mundo nuevo, la encrucijada reside en pensar a quién le pertenece éste. La democracia que se abre paso nuevamente está en pleno atravesada por este conflicto.

Sin embargo, no se debe pasar por alto lo acontecido hasta la Francia del período revolucionario. Una larga ausencia para la democracia que incluye etapas tan ricas analíticamente como las de la Edad Media y el absolutismo. Definir aquello que son la democracia y el Estado contemporáneo requiere entender, a su vez, qué no son. Exponer las razones por las que 1789 marca una ruptura, y la nueva presencia del fenómeno a estudiar sólo comienza a advertirse cuando las reservas del mundo medieval y absolutista empiezan a morir de agotamiento y desintegrarse. Es preciso, entonces, dar cuenta de cuál es el almacén de ese mundo anterior, y cuáles son las fuerzas políticas, económicas y culturales capaces de desarmarlo.

II

La economía antigua, basada en la potencia de la esclavitud, se agota con el Imperio Romano. Cuando la unidad comienza a ser amenazada, el modo de producción se torna inviable. De la crisis del siglo III en adelante, el Imperio detiene su expansión, sufre diversas

subdivisiones y experimenta un proceso de repliegue ante el avance germánico. Por supuesto que la caída no tiene una explicación causal simple, sino múltiple. Y que entre éstas, las incursiones de pueblos del mundo germánico son de diverso tipo: en algunos casos de convivencia fronteriza, en otros de clivaje cultural, político y hasta militar; y sólo en ciertos otros de pérdida de territorios concretos por parte de Roma. Este factor que tiene diferentes caras sirve como elemento de desgaste para una estructura imperial decadente. Más que nada, marca la pauta del fin de la esclavitud como base del modelo económico. Esto no implica que los esclavos desaparezcan en un momento dado –de hecho continúan existiendo por siglos–, pero sí que ya no funcionan como el motor de toda la maquinaria socio-económica. E indefectiblemente por un motivo: la reproducción de la esclavitud depende de una política basada en la conquista, en la anexión de territorios. El esclavo, se debe recordar, es un *otro* vencido y bárbaro que tiene una importancia central en la vida romana.

La conquista, a su vez, recae sobre una práctica expansiva y sobre la potencia militar unificada. Superada la crisis del siglo III, la incorporación de territorios deviene en una cuestión esporádica, e incluso se combinan adhesiones y pérdidas de los mismos territorios en el lapso de pocos años. Por el contrario, el avance de pueblos externos y el estallido de revueltas en ciertos puntos del Imperio –sobre todo los más alejados–, terminan por constituir una onda de repliegue, con incursiones extranjeras que fisuran las líneas fronterizas de manera cada vez más profunda. Esto se mezcla con un aparato militar que se resquebraja y no tiene una autoridad fija. Desde fines del siglo III y principios del IV, una buena parte de los emperadores son caudillos militares –muchos de los cuales se gestan bajo la supuesta autoridad del mandatario anterior, y logran deponerlo–. Este proceso se acentúa con el ingreso de soldados bárbaros a las filas imperiales: a las diferencias socio-políticas se le suman otras de índole cultural y religioso dentro del mismo cuerpo. Así las cosas, lo que prima en el sector militar son las facciones, y cada una va a establecer una fidelidad distinta. Esto erosiona la presencia de una autoridad y lealtad central, pero sobre todo cambia la estrategia de conquista por otra defensiva o de mantención del endeble *statu quo* territorial (Gervaso y Montanelli, 2002). Con esto, la retroalimentación de mano de obra esclava se detiene drásticamente, pues ya no había a quien esclavizar. Las masas esclavas – con su descendencia–, serán remanentes de épocas anteriores.

III

La constitución definitiva del régimen feudal no se da de una vez y para siempre, e incluso es una construcción de varios siglos, pero lo que está claro es que diversos elementos de su normalidad comienzan a gestarse ya en la antigüedad tardía romana –o debemos decir ya romano-germánica– y sobreviven largamente al final de la misma Edad Media. Abonan esta tesis historiadores como Anderson (1997) y Le Goff (1999).

Desde los últimos tiempos imperiales las ciudades comienzan a amurallarse y a funcionar como unidades autárquicas. Dejan de ser un lugar antes que nada habitado por los grandes

propietarios rurales, y mutan a unidades dedicadas a los oficios artesanales, el comercio, la actividad mercantil y, con el tiempo, las profesiones liberales. Su peso en la posterior sociedad medieval no se debe ignorar, pero sí es cierto que la economía cobra desde estos momentos una centralidad abrumadoramente rural. El esclavo al estilo antiguo deja de ser el sujeto clave y ganan terreno los siervos. Estos se agrupan en familias adscriptas a la tierra con la obligación de brindar entregas en especie y prestarse a trabajos personales para su señor. Las pequeñas parcelas de campesinos libres, aunque existen, son poco comunes; y en las tierras señoriales predomina este nuevo sujeto social complementado en menor medida por grupos de trabajadores asalariados y verdaderos esclavos pertenecientes al dueño de la tierra (Anderson, 1997, p. 141).

El período posterior a la caída del Imperio es el de la gestación definitiva del medioevo, que apesar de no ser uniforme en toda Europa tiene como signo general la fuerte división de la economía y la sociedad. A su vez, un síntoma crucial es la acumulación de los poderes públicos en la figura de los jefes de las diversas unidades fragmentadas. Sin embargo, la propia naturaleza del sistema de vasallaje –típico de la nueva era–, no solamente atomiza la sociedad y el gobierno, sino que también provoca un entrecruzamiento y superposición de los poderes:

Entre esa multitud de señores, la Iglesia y las iglesias, las ciudades, los príncipes y los reyes, los hombres de la Edad Media no saben exactamente de quién o de quiénes dependen políticamente. Incluso en los ámbitos de la administración y de la justicia, los conflictos de jurisdicción que llenan la historia medieval ponen de manifiesto esta complejidad (Le Goff, 1999, p. 82).

Con el avance de los siglos y en especial a partir del período carolingio, diferentes nobles surcan los campos con castillos y fortificaciones que les ayudan a consolidar su poder territorial y a resistir los ataques de los pueblos bárbaros (como los vikingos). Estas obras se realizan sin ningún tipo de autorización imperial o de la corona en general. Los feudos marcan el pulso de la dinámica medieval. La autoridad política toma la forma de una división vertical en la que los señores logran su investidura y sus tierras por parte de otros nobles superiores, todo a cambio de ayuda militar en tiempo de guerra. Es decir, los señores se conectan en una cadena que tiene inferiores y superiores, y cuya escala ascendente termina habitualmente en un monarca que la mayor de las veces es el dueño de toda la tierra –aunque esto sea sólo de manera formal y no real–.

Esto tiene una consecuencia clara: el hecho de que la soberanía política no se asiente en una sola figura y que, entonces, todas las funciones del Estado se diluyen en una distribución vertical de eslabones con jurisdicciones propias –y muchas veces también superpuestas–. Y por supuesto, esta “parcelación de la soberanía” (Anderson, 1997, p. 48) en el ámbito de la política tiene su correlación estricta con la estructura económica. Las tierras sometidas al sistema de vasallaje son trabajadas mayoritariamente por las familias serviles adscriptas, que están sometidas a una legalidad no nacional, sino más bien señorial. Incluso las diversas villas semi-rurales quedan en el medio de distintas jurisdicciones señoriales que establecen cada

una sus propias cortes con su administración de justicia. Así, los campesinos se hallan involucrados en un entramado legal complejo de dilucidar y susceptible de entrar en conflicto entre los diversos poderes particulares.

La pirámide social tiene en su vértice superior el que muchas veces es su eslabón más débil. El monarca lo es en tanto se vincula con sus vasallos por una fidelidad recíproca sustentada por la prestación militar. La economía no depende directamente de éste, y de hecho su riqueza consta delo que pueda extraer de sus propios dominios como señor. Por lo demás, no tiene acceso a la totalidad de la población ni tampoco administra su justicia. Su autoridad está totalmente mediatizada y para quienes no trabajan en sus dominios privados su figura es meramente ceremonial. El poder político se construye en una estratificación hacia abajo, con el rasgo clave de que en cada señorío la posibilidad de gestionar la justicia se convierte en la posibilidad de detentar el poder. Los señores son jueces y partes, y la rendición de cuentas sobre la legalidad y su ejecución en sus jurisdicciones goza de una independencia bastante marcada respecto de una entidad superior (Anderson, 1997, pp. 147-154).

IV

La Edad Media es reconocida por la historiografía clásica como un tiempo en el que el orden social es sumamente rígido y fácil de advertir con sus tres estamentos: nobleza, clero y campesinado. Lo cierto es que esta visión excluye otros actores tanto en el sector rural como en el de las ciudades – más todavía desde el surgimiento del fenómeno de las universidades–, que sin ser mayoritarios no dejan de tener un rol destacable¹⁷. No obstante, la caracterización no tiene que ser despreciada, pues representa fehacientemente la distinción de clase más importante: en los privilegios impositivos y en lo que respecta al pago de tributos.

Si bien el modo de producción feudal –sobre todo en el occidente europeo– tiene como nota distintiva una fuerte tensión e incluso superposición y lucha entre la autoridad pública y el enmarañado sistema de jurisdicciones privadas, la existencia de una cabeza superior en la jerarquía resulta necesaria. Aunque sea de manera simbólica o ideológica, se la requiere para conservar intacta la legalidad que preserva los privilegios de clase.

A su vez, la constitución de lo que hoy se consideran los poderes del Estado es complicada de desentrañar en el medioevo. Más allá de una cúspide ceremonial¹⁸, la existencia de un ejecutivo queda excluida, ya que la atomización de la soberanía hace que no se pueda concentrar una burocracia estatal capaz de administrar la ley. La función de un legislativo al estilo actual también

¹⁷ Asalariados y esclavos en el campo; artesanos con y sin oficios, profesionales (médicos, abogados, etc.), comerciantes, tenderos, en las ciudades, entre otros.

¹⁸ La excepción a este modelo general continental, según Anderson (1997) lo constituye Inglaterra, donde a partir del siglo XI se considera al Rey como donante último de toda la tierra, y todos los eslabones de la cadena vasallática deben jurar ser leales no sólo a sus señores, sino también al monarca.

queda diluida, puesto que en la mayor parte del período no se hace más que conservar y ejecutar las leyes tradicionales. Los monarcas aseguran la pre-existencia y continuidad de éstas, sin crear otras nuevas. De esta manera, en las diversas subdivisiones soberanas el poder político real deviene en ejercer el poder judicial: interpretación y aplicación del sistema legal ya imperante. Y como la inexistencia burocrática central lo impide, la coerción y la discreción para tomar decisiones en ese ámbito judicial es llevada a cabo por los señores de cada feudo –con sus cortes, sus fuerzas de policía e incluso sus milicias– (Anderson, 1997, pp. 155-160).

Asimismo, el medioevo tiene un indiscutible horizonte cristiano. Esto lleva a la existencia de dos cabezas diferenciadas: la monárquica o imperial, y la eclesiástica o papal. Es una era que transita casi constantes pugnas, desacuerdos y luchas entre las dos autoridades. La Iglesia no sólo detenta poder espiritual sino también entra en la lógica de lo temporal siendo un componente parcelario más del extenso sistema del vasallaje. El Papa es el líder indiscutible de toda la jerarquía eclesiástica, y esto se hace aún más latente cuando es reconocido en primacía sobre cualquier otra autoridad cristiana de oriente u occidente en el siglo XI –poniendo a Constantinopla bajo la órbita de Roma–. A su costado, el establecimiento de una cabeza monárquica o imperial no tiene los mismos tintes indiscutibles. Y esto sucede por tres motivos fundamentales. En primer lugar, la indisoluble unidad cultural-religiosa no tiene una exacta correlación en el campo político –así, se hace mucho más difícil estructurar un liderazgo terrenal que uno espiritual–. Segundo, desde la caída final del Imperio Romano, los estratos más altos de la nobleza –especialmente en Alemania e Italia– son reticentes a aceptar la investidura de un nuevo mandatario con poderes verdaderamente imperiales. Si bien los emperadores son moneda corriente durante el período, su coronación es propiciada por la Iglesia y su poder real sobre el total del conjunto social aparece fuertemente mediatizado. Tercero, la naturaleza del modelo económico-social feudal conforma una cadena de obediencias en la cual el monarca es un engranaje más de esa mediatización, antes que una figura que controle y ponga en movimiento el sistema (Le Goff, 1992, pp. 240-242).

Ahora bien, la mencionada soberanía fragmentada también es causa clara de otro fenómeno medieval importante: las comunas de las ciudades. Se trata de formaciones urbanas que quedan fuera del dominio señorial o monárquico. Si bien representan una elite dentro del entramado social, a diferencia de la estructura rural se basan en un juramento o pacto entre iguales. En el campo los acuerdos se dan en el marco del vasallaje, es decir de relaciones jerárquicas entre inferiores y superiores. En cambio, la comuna tiene los primeros rasgos de un “contrato social” y es tendiente a conformar el auto-gobierno de las ciudades, en otra muestra más del extendido fraccionamiento de las jurisdicciones. Por esto mismo es fuertemente rechazada por distintos nobles que ven que estas unidades escapan a su dominio. Las organizaciones comunales son –en tiempos de una base económica claramente rural y agrícola-ganadera– una oportunidad clave para actividades diversas: en especial la producción artesanal, el comercio y el transporte. Además florece otra ocupación calificada históricamente como parasitaria: los prestamistas (favorecidos por las políticas de acuñación desde el siglo XI en adelante). Las grandes sumas prestadas junto con los enormes intereses cobrados constituyen en realidad, en muchas ocasiones, un contundente incentivo para

la inversión en actividades de producción manufacturera. Así, con el correr de los siglos, las ciudades van avanzando en la autonomía política, renacen económicamente, y son el escenario del incipiente surgimiento de una nueva clase: la burguesía (Anderson, 1997, pp. 197-198).

V

El mundo medieval, en especial su modelo de producción, entra en crisis terminal durante los siglos XIV y XV. El resultado es que ya desde finales del anterior y principios del siglo XVI surge lo que conocemos como Estado absolutista. Con las monarquías de Francia, Inglaterra y España a la cabeza, se rompe con “la soberanía piramidal y fragmentada de las formaciones sociales medievales” (Anderson, 1998, p. 11). La pregunta clave que se debe formular sobre esta nueva etapa es: ¿cuánto cambia en occidente respecto de la anterior?

El período absolutista es, por una parte, el camino de transición hacia el capitalismo; y por otra, un recorrido de rupturas y continuidades con su predecesor medieval. Si hay algo característico del medioevo son los siervos –actor social preponderante–, en conjunto con su adscripción a la tierra y su condición de productores inmediatos ligados a los medios de producción –todo instrumento necesario para desarrollar el trabajo–. Si bien la creciente monetarización de la economía lleva a que el excedente de la producción sea pagado en dinero y no en especies a los dueños de la tierra, las relaciones sociales-productivas siguen siendo feudales, pues todavía no existe extendidamente –y menos en el campo– la persona que libremente no tiene otra cosa que ofrecer más que su fuerza de trabajo, a cambio de un salario. La relación entre campesinos y terratenientes continúa siendo de dependencia personal y sigue existiendo la posibilidad de que los últimos ejerzan la coerción de maneras diversas.

Sí aparecen ciertas innovaciones en el campo del poder político –no sin implicancias en el ámbito económico–. Las monarquías absolutas introducen en escena elementos nuevos como ejércitos permanentes y fieles al Estado, un sistema burocrático-administrativo distinguible, impuestos de cobro nacional y centralizado, la sistemática codificación del derecho y un circuito de comercio unificado –que tiene una explosión inédita a partir de la Conquista de América–. De algunas de estas cuestiones ya se tiene sobrados registros desde la antigüedad: pero ahora no aparecen a nivel de las polis, ni de diferentes territorios o regiones semi-autónomas ligadas administrativa o tributariamente a un gran imperio. Ahora comienzan a formar parte de un Estado supranacional, que integra en su jurisdicción e intenta gobernar de manera política, económica, legal y simbólica a una multiplicidad de poblaciones que vienen de actuar bajo autoridades diferentes. Las monarquías absolutas, además, inician un fuerte proceso de reconstrucción de la soberanía y de arrebato de los poderes públicos a las autoridades intermedias:

El resultado fue un desplazamiento de la coerción política en un sentido ascendente hacia una cima centralizada y militarizada: el Estado absolutista. La coerción, diluida en el plano de la aldea, se concentró en el plano *nacional*. El

resultado de este proceso fue un aparato reforzado de poder real, cuya función política permanente era la represión de las masas campesinas y plebeyas en la base de la jerarquía social (Anderson, 1998, p. 14).

Como se puede ver, la transferencia de la soberanía y la formación de un nuevo poder público central representan una ruptura con el medioevo. No obstante, en el plano de la dominación socio- económica de las masas agrarias se puede ver otra continuidad, aunque bajo formas jurídicamente nuevas. La economía feudal requiere de una superestructura política fragmentaria: pero esto resulta inadmisibile para las nuevas y poderosas monarquías hijas de la crisis de los siglos XIV y XV. Contrariamente a lo que puede pensarse, la relación entre la nobleza señorial y los monarcas absolutos pasa por diversos e importantes conflictos y momentos de enorme tensión. Sin embargo, ambas partes sacan un substancial provecho de todo el proceso. La única manera de unificar la soberanía es romper con el modelo del vasallaje. Se deben quitar las posibilidades del ejercicio del poder público y real a los señores, y evitarse el juramento de fidelidad –sobre todo traducido en prestaciones militares– hacia otra investidura que no sea la del monarca.

Lo anterior no es fácilmente digerido por la añeja aristocracia terrateniente, pero de igual forma logran una clara compensación. La propiedad vasallática no deja de tener la característica de ser condicional –atada a la fidelidad a un señor superior–. Mientras durante el absolutismo los grandes terratenientes pierden en el uso exclusivo de los derechos políticos, consiguen avanzar sobre la propiedad de sus tierras de una manera perentoria. La emisión de títulos de propiedad se transforma en un fenómeno común, y la tierra que antes se ligaba a su señor por el uso y usufructo –gracias al trabajo servil en su interior–, ahora se convierte en una pertenencia definitiva. Los nobles se vuelven, finalmente, dueños de sus tierras. Resignan en materia de poder político y obediencia lo que ganan en el aspecto económico. Mientras tanto, el siervo se reconvierte en un campesino que puede acceder a vender parte de su excedente en el mercado, pero que necesita pagar el arriendo en moneda al terrateniente, pues la condición de existencia de su trabajo sigue ligada a la tierra. De ahí que historiadores como Anderson afirmen que “los estados monárquicos del Renacimiento fueron, ante todo y sobre todo, instrumentos modernizados para el mantenimiento del dominio nobiliario sobre las masas rurales” (1998, p. 15).

VI

Ahora bien, a las dos clases clásicas herederas de la feudalidad, se suma en el absolutismo una tercera y que comienza a portar un rol protagónico: la burguesía mercantil urbana. Nacido de la capacidad autónoma de las ciudades medievales, este nuevo actor social sirve como mediador entre las clases tradicionales, y saca provecho de la existencia de las dos y del nuevo modelo de propiedad moderno que favorece la práctica mercantilista –ligada a la circulación de bienes, pero también de moneda metálica–. La expansión burguesa es correlativa a la de Europa

y la apertura de nuevas rutas comerciales, al florecimiento de las ciudades como centros de mercados y de producción intelectual, y a los adelantos tecnológicos que aceleran la producción artesanal y la adaptan a la nueva demanda interna y externa.

La posibilidad de producir manufacturas pre-industriales a una escala considerable y el reagrupamiento feudal capaz de contener cualquier revuelta campesina van de la mano con el resurgir del derecho romano. Este modelo jurídico tiene dos ventajas claves en relación con el derecho consuetudinario. En primer lugar, una noción definitiva de la propiedad absoluta – diferenciando claramente entre “posesión” y “propiedad”–, lo cual es central para extender e introducir relaciones sociales de trabajo de signos ya capitalistas en la ciudad y en el campo (el arriendo de la tierra es una de éstas), y para regular de manera explícita las relaciones comerciales entre las personas. En segundo lugar, la novedad de un cuerpo letrado capaz de juzgar las actuaciones de la población respecto a la ley de forma independiente. La puesta en acto de ambos avances, en lo que significa una revitalización del canon romano, constituye la piedra angular para el fortalecimiento definitivo de la unidad y las facultades del Estado en contra de cualquier poder consuetudinario y particular; y también para la aseguración de un modelo de propiedad que permite a la nobleza adaptar su capital –ahora entendido además en términos monetarios– a las circunstancias de un mercado en apertura constante.

Contrariamente al medioevo, el poder político tiene en el absolutismo una cabeza indiscutible. Las condiciones de trabajo en el campo, con las familias sujetas a la tierra y a los medios de producción en general, no cambian. A costa de éstas y favorecida por la nueva situación legal, la nobleza se reagrupa y consigue hacer perentorias sus anteriores “posesiones”¹⁹. Pero para no retornar a una ejecución fragmentaria de la soberanía, los estados modernos absolutizan la autoridad en la figura de los monarcas. La voluntad de los reyes comienza a tener un peso legal. Se concentran personalmente las facultades ejecutivas y legislativas, y se montan cuerpos facultados de legistas que asesoran a la corona para el ejercicio de un poder despótico que tiene como signo el derecho romano de tiempos del Bajo Imperio o Dominado. Las monarquías absolutas insertan en escena innovaciones institucionales que si bien son un parteaguas con la Edad Media, no son totalmente creativas. Ya son reconocibles desde tiempos romanos en lo administrativo –desde la diplomacia hasta el ejército–, y sobre todo desde los últimos y decadentes momentos de vida imperiales –en cuanto al poder discrecional de la voluntad de los reyes–. Como se puede ver, el Renacimiento de los siglos XV y XVI no es tal sólo en términos artísticos.

Con todo, la distinción de este Estado absoluto no corresponde todavía con la de un Estado-nación contemporáneo. Para esto no sólo falta la revolución, sino el surgimiento del fenómeno del nacionalismo. De hecho, en estos estados de transición, la legitimidad de los mandatarios no está dada por el territorio que gobiernan y sus componentes, sino más bien por la dinastía o el linaje al que pertenecen. Por eso entre el siglo XV y el XVIII se da en Europa el proceso de

¹⁹ Según Anderson (1998), aquí podemos detectar la entrada en vigencia definitiva de lo que hoy en verdad conocemos como “propiedad privada”, sin condicionamientos.

entronización de reyes y reinas en tanto pertenecientes a determinadas familias, e incluso la unión de diferentes territorios –o, cuanto menos, la alianza entre estos–, se concreta a partir del hecho simbólico de la unión matrimonial. Este es el resultado de la profunda centralización del poder político y la movida hacia sistemas legales uniformes que permiten concebir al Estado como un patrimonio del monarca.

Al decir de autores como Anderson (1998, pp. 22-37), la idea inequívoca que se puede generar sobre esta etapa es la de un sistema estatal asentado en la supremacía de la nobleza, bendecida por la nueva propiedad de sus tierras. Esta clase se permite depositar el poder soberano en su misma cúpula, la monarquía, e inclusive facilitar el enriquecimiento de la burguesía manufacturera comercial. No se produce ningún corrimiento del eje desde la centralidad nobiliaria, ya que las masas agrarias –mayoría abrumadora de la población– siguen bajo su dominio.

VII

El absolutismo representa un entramado de poder sólido en todo el occidente europeo: es la expresión más lograda de la aristocracia nobiliaria. Mediante la entronización generalizada de los monarcas, que representa la unidad de clase, se ahoga la emergencia de cualquier intervención política de las masas populares. El hilo de continuidad que une al período moderno con su antecesor medieval es el modo de producción feudal, aunque con relaciones de propiedad modificadas y una cosmovisión estatal superior que, por un lado, resuelve las disputas jurisdiccionales, y por otro reafirma el dominio de la nobleza.

La implosión del modelo distintivamente absolutista tiene múltiples motivos e influencias. Sin embargo, el punto culminante tiene que ver con una ruptura capaz de generar un nuevo modelo de Estado, un nuevo horizonte de discusión política e, incluso, una sociedad completamente novedosa: la Revolución Francesa. Sólo a partir de ésta se puede volver a traer a escena la cuestión de la democracia, esa vieja reminiscencia griega que sufre un silencio de varios siglos.

El mundo contemporáneo forma sus ideas y su ideología al calor de este fenómeno, y sus repercusiones tienen eco en todas las culturas del mundo. Puede que no se entienda como un acontecimiento aislado, pero sí como el más fundamental de todos, con las más profundas consecuencias. Es el hito que se transforma en la bisagra entre todo lo anterior y el mundo contemporáneo. Tal es así que se puede afirmar que “la influencia indirecta de la Revolución francesa es universal, pues proporcionó el patrón para todos los movimientos revolucionarios subsiguientes” (Hobsbawm, 2009, p. 63). Y así como los sucesos precursores se deben rastrear en aspectos económicos y filosófico-políticos contextuales, también es posible de ser percibido, al mismo tiempo, un resurgir de las ideas acerca de la democracia. Las condiciones reales que sindudas posibilitan su existencia o reedición son indisociables de los hechos franceses desde 1789. La antesala de este cataclismo presenta datos premonitorios. En la segunda mitad del siglo XVIII se puede apreciar un sostenido aumento demográfico en casi toda Europa: esto conlleva un importante desarrollo de la urbanización, el comercio, la

manufactura y la producción agraria. Y mientras Francia es la potencia agrícola más importante del continente, Inglaterra representa el faro del progreso técnico, cuna de la Revolución Industrial y guía para las políticas de racionalización de la economía del resto de los países europeos. De hecho, es ese avance de la capacidad de los instrumentos, de la tecnología, el que configura la noción de progreso en términos sociales, económicos y políticos, y no al revés. La Ilustración se forja sobre la comprensión de este ruido y deposita las esperanzas humanas –otrora reservadas al ámbito de lo sagrado– en la ciencia y, sobre todo, en la razón. El impulso inusitado que toman la capacidad productiva y el comercio abren las puertas a la energía con la que se impone el racionalismo, el ideal civilizatorio, las pretensiones de difusión de la educación y, más que nada, el dominio de la naturaleza.

Para los ilustrados –con una popularidad creciente en Francia– el absolutismo aparece como un modelo obsoleto. Representa la totalización del Estado, la jerarquización social que imposibilita cualquier intento de movilidad social y el dominio de la irracionalidad supersticiosa. Contra esto se impone la noción del individuo secular, libre de condicionamientos externos que performen su conducta, igual ante la ley –y por tanto contrario a la existencia del privilegio–, y propenso al desarrollo cabal de su talento conducente a su bienestar espiritual y material. Pero el horizonte de este nuevo individuo también es la ciencia aplicada, aquella que interviene de manera directa en el proceso productivo, que lo mejora y lo serializa. Durante todo el siglo progresan la química, la mecánica, la física, entre otras, dedicadas a resolver problemas de la producción, lo que muestra una fuerte aceleración del proceso industrial manufacturero. Tal como lo sostiene Hobsbawm (2009, pp. 23-31), si a esto le sumamos que el ámbito rural se rige cada vez más por la subdivisión de las grandes propiedades feudales en parcelas de arriendo, cuyas transacciones se realizan mayoritariamente en dinero, se puede ver que las condiciones económicas de este mundo dieciochesco avanzan a pie firme hacia el capitalismo.

Ahora bien, ese avance no es lineal, y el mundo contemporáneo no llega por simple inercia. Más bien es empujado por ciertas fuerzas sociales ineludibles. Pues la clase por excelencia del período moderno no está dispuesta a soltar su dominio por cortesía. En el campo, por ejemplo, se va haciendo más común en el siglo XVIII la existencia de campesinos libres poseedores de una pequeña propiedad. Si bien estos no están sujetos a transacciones de arriendo, sí son obligados a vender el excedente de su grano al molino del señor de la jurisdicción circundante, lo que hace que el sector rural –aún predominante– siga siendo el caballo de batalla de la antigua nobleza. Pero incluso, y a pesar de lo novedosas y transgresoras de las ideas de la Ilustración, la mayoría de los autores que las sostenían no piensan en la conformación de regímenes democráticos; sino más bien en el famoso despotismo ilustrado. La idea rectora es que la monarquía ilustrada puede representar la abolición del privilegio y la garantía de la libertad individual, capaz de poner un freno a las capacidades directivas y punitivas del Estado. Esto tiene que ver con que para el liberalismo clásico, ilustrado, hijo del cientificismo de los siglos XVII y XVIII, la sociedad es básicamente un conjunto de voluntades atómicas, no ajenas a pasiones y necesidades mundanas, que buscan su satisfacción material y de espíritu con la menor contrariedad posible, sin el reconocimiento de ningún límite natural que se pueda oponer a su interés.

Esta idiosincrasia tiene como correlato tres nociones claves. Primero, el apego a la actividad industrial y empresarial, racionalizada en tanto búsqueda de maximización de los beneficios-ganancias y reducción al máximo posible de los costos. Segundo, la sentencia de que el Estado concebido como un absoluto con un poder superior inherente que se sostiene de forma independiente al individuo, constituye una intromisión, limitación y condicionamiento al talento y las libertades de ese mismo individuo. Tercero, si bien este liberalismo pretende confiar en la capacidad de progreso individual, entiende que en el afán de la obtención de beneficios los sujetos pueden incluso imposibilitar la misma capacidad en sus semejantes, por eso acuerdan celebrar contratos que si bien implican la disminución de ciertas facultades naturalmente ilimitadas, permiten un despliegue uniforme de éstas en la generalidad: siempre con el acuerdo de que la intervención contractual –que no es otra cosa que la incumbencia del Estado– tenga como política remitirse a la mínima interferencia practicable.

VIII

El liberalismo ilustrado puede leerse como un sólido conjunto de ideas críticas al absolutismo desde lo económico y lo político, y es sostenido especialmente por sectores de clase media correspondientes a una ya pujante burguesía comercial e intelectual. Pero ni es el único sistema de pensamiento disruptivo de la época –pues dentro del mismo estrato social se articulan otros imaginarios incluso mucho más transgresores al orden moderno–; ni tampoco representa la única fisura alarmante para la monarquía en las postrimerías del siglo XVIII.

Por su parte, la nobleza como clase aristócrata por excelencia también manifiesta su descontento. Junto con el clero sostienen una organización corporativa que los salvaguarda de muchas participaciones impositivas y les otorga derecho a cobrar tributos feudales sobre el campesinado. Pero estas ventajas económicas no tienen un paralelo exacto en el ámbito del poder estatal, pues las monarquías sostienen desde siglos anteriores un aparato burocrático independiente, abierto además a la nueva “nobleza de toga”. El acceso a esta subclase es posible para sectores enriquecidos de la burguesía comercial, para individuos y familias profesionales que presenten condiciones de comprar los cargos, algunos de ellos hereditarios y otros susceptibles a serlo con su mantención a través de las generaciones. Esto genera un marcado descontento en la tradicional nobleza de sangre, cuyos ingresos fijos en Francia dependen de las rentas de sus tierras, devueltos por la creciente inflación de los últimos veinte años previos a la Revolución.

Y si la insatisfacción se manifiesta evidente en las clases altas de la escala social, en los sectores trabajadores –tanto de clase media como estructuralmente pobres– que, por cierto, representan el noventa y cinco por ciento del conjunto, los hechos conducen a una eminente ebullición. Los datos de la realidad material aceleran la crítica que deviene del ideario filosófico-político. Entre los años 1787 y 1789 se suceden malas cosechas. Éstas afectan antes que nada a los pequeños campesinos que tienen que vender su excedente a precios de hambre, o bien consumir sus reservas y luego someterse a conseguir en el mercado el resto de los bienes a

precios inflados –lo que se manifiesta, por ejemplo, en una duplicación del precio del pan–. A su vez, el empobrecimiento de la producción rural entorpece el mercado de manufacturas y la industria entra en depresión económica. La crisis, agudizada por la hambruna, ocasiona un enorme descontento popular que despierta diversas revueltas. Para aplacar este panorama el Rey Luis XVI convoca a los Estados Generales, institución silenciada desde 1614:

En circunstancias normales esta situación no hubiera pasado de provocar algunos tumultos. Pero en 1788 y en 1789, una mayor convulsión en el reino, unacampaña de propaganda electoral, daba a la desesperación del pueblo una perspectiva política al introducir en sus mentes la tremenda y trascendental idea de liberarse de la opresión y de la tiranía de los ricos. Un pueblo encrespado respaldaba a los diputados del tercer estado (Hobsbawm, 2009, p. 69).

En este contexto, la Revolución Francesa llega como un acontecimiento explosivo que se precipita por la irrupción de fuerzas sociales maltrechas por la crisis económico-política –y desfavorecidas históricamente–, más que por la gravitación de cualquier sistema de pensamiento. En un doble movimiento de retroceso, las fuerzas absolutistas pierden el control de la Asamblea y de las calles. El punto sin retorno es el sobresalto de las masas hambrientas y la toma de la Bastilla. En el ámbito legislativo, el clero y la nobleza subestiman el poder de los diputados del tercer estado, particularmente respecto a su capacidad de organización independiente. Pero es la batalla en las calles la que le da el definitivo sentido revolucionario al curso de las acciones.

La Asamblea Nacional surge de la identificación de un enemigo común. La conocida definición de que ésta se trata de una asamblea del pueblo debe entenderse como la concertación de un grupo que se enfrenta a un claro ideal anti-progresista. Éste, a diferencia del liberalismo filosófico-político y sus consideraciones económicas –actor estelar del pensamiento ilustrado del siglo XVIII–, no tiene una coherencia sistémica apreciable, ni un detalle nítido de sus preceptos y cualidades. Pero sí se mantiene como un ideario ligado al poder, y tiene voluntad de conservarlo: de ahí su rótulo de conservadores. Además, sostiene algunas afirmaciones irrenunciables. El anti-progresismo tiende a identificarse con el feudalismo medieval, rector de la idea de orden: cuya traducción es la de una sociedad de privilegios con escasa o nula movilidad social –de ahí que a la nobleza tradicional le moleste tanto la nueva nobleza de toga–. Encuentra perturbador al racionalismo de la Ilustración, pues al rechazar cualquier teoría de la evolución social, descrea de la posibilidad de establecer artificialmente una nueva sociedad, considerando a la actual como producto de la continuidad histórica facilitada por la tradición, la fe religiosa y la propia naturaleza humana. Las pretensiones del indefectible progreso espiritual y material propuestas por la *Razón* dieciochesca le resultan inaceptables (Hobsbawm, 2009, pp. 249-251).

Ese conservadurismo, aliado de la monarquía absolutista a pesar de algunos descontentos internos, es el famoso “enemigo del pueblo”. Pero dentro de ese pueblo no reina precisamente la coherencia interna, y las masas que toman la Bastilla o posteriormente el Palacio de las Tullerías constituyen un problema en términos de representación política. Por un lado, son el motor de las acciones revolucionarias; por otro, carecen de una propia alternativa de clase. Este es un

tercer estado empobrecido, al decir de Miras Albarrán (2005), compuesto por pequeños campesinos en torno a las zonas rurales, y por jornaleros, comerciantes familiares, obreros de una incipiente industria e incluso personas con oficios o profesionales que ejercen su profesión de forma independiente en las ciudades. No son miembros de la aristocracia, ni tampoco burgueses dedicados al comercio o la industria. Son muchos, y ejercen una presión clave sobre el poder político y el curso de los acontecimientos, transformándose para los polos moderados en un actor incómodo e inquietante.

Los personajes que le dan voz a este sector –no sin serias discordancias en varios momentos–, no pertenecen al campesinado ni al naciente proletariado, sino que son profesionales de clases medias como Louis de Saint-Just, Georges-Jacques Danton, Jean-Paul Marat o Maximilien Robespierre. Es una posición anti-monárquica, por supuesto, pero también disruptiva en relación a la moderación del liberalismo ilustrado que se enraíza como ideología predominante de la pujante burguesía pos Revolución Industrial. Este sector no descrea de los principios básicos liberales ni de la razón y su potencialidad ejecutora, pero entiende que el progreso no es el horizonte de sentidos inevitable y discrepa del proyecto esencialmente burgués. No se trata ya de la modificación de los principales reductos de poder que sostienen al régimen absolutista, sino de la fundación de una sociedad nueva. Las discusiones de la Asamblea Nacional, devenida en Constituyente, reflejan las tensiones al interior de la Revolución.

El primer gran documento revolucionario es la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de agosto de 1789. Pero con éste ya se sellan las divergencias dentro del tercer estado. Pues la *Declaración* es una jura contra las jerarquías sociales y los privilegios nobiliarios, pero no una proclama en favor de la democracia en términos igualitaristas. Se erige contra el absolutismo, pero en su enunciación da cuenta de una prudente moderación que mira con reserva a las masas que disputan las calles. Es una proclama que desbarata las posibilidades de continuidad de la nobleza de sangre –y el clero– como clase privilegiada, y que se sacude el polvo del mundo medieval que ya figura como algo arcaico. Pero, por lo demás, representa el proyecto político, social y económico de una burguesía consolidada que dista bastante de ser amplia mayoría. Esta tendencia resguarda, incluso, la existencia de los reyes, pues acuerda con “una monarquía constitucional basada en una oligarquía de propietarios”. Es una postura que todavía considera a la democracia radical una estrategia arriesgada, y más bien apoya el constitucionalismo de un “Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios” (Hobsbawm, 2009, p. 67).

La posición moderada, convencida de la caducidad del absolutismo pero recelosa de la representación del sector pobre –y movilizado– del tercer estado, es la que deja su impronta en la *Declaración*. Defiende la libertad como un derecho innato de los seres humanos y, por ende, inalienable. A su vez, tiene la misma consideración sobre la propiedad privada, lo que va a marcar un desacuerdo irreversible con el sector más radical, que va a defender una idea convencional al respecto. Se entiende la igualdad en su modalidad formal, ante el mandato de la ley, y se pregona la apertura de los puestos y carreras sólo al desarrollo de los talentos individuales, pero sin explicitar ninguna noción distributiva de los bienes sociales. Además se considera que toda

la ciudadanía sostiene el derecho de participar en la formación de la ley: el problema es que para los términos moderados el acceso a la ciudadanía se traduce en un umbral infranqueable para la mayoría de los actores del tercer estado.

Con la Revolución en marcha, la puesta en funcionamiento definitivo de un nuevo Estado requiere de una Constitución. Por eso, sobre las bases de la *Declaración*, comienza el sinuoso camino que demora dos años entre presiones internas y una situación internacional cada vez más comprometida. La *Constitución francesa de 1791* es producto, nuevamente, de la hábil estrategia de moderación que, contra el ala republicana –representada por el sector ya conocido como izquierda–, conserva la monarquía constitucional. La carta magna establece la división de poderes en un judicial con tribunales independientes, una Asamblea Nacional Legislativa encargada de las promulgaciones legales, y un ejecutivo manejado por la monarquía con capacidad de formar un gabinete.

Uno de los temas más espinosos que se discute previamente y que finalmente tiene lugar en el texto es el del veto real. Los conservadores pro-monárquicos entienden la gravedad de la situación y el cambio de época –con la pérdida de las calles como caso testigo–, pero no se resignan al desmembramiento de su caudal de poder real y pretenden hacerse fuertes en diversos reductos de la legalidad constitucional. Así, ante los pronunciamientos del legislativo sobre las leyes, “Luis XVI pensaba que el rey tenía poderes de arbitraje y, en consecuencia, estaba en capacidad de negar o conceder la autorización que los legitimara” (Pantoja Morán, 2017, p. 107). Este tipo de prerrogativas reales tan fuertes no son aceptables para la burguesía y su postura moderada. Pero tampoco lo son las ideas democráticas y republicanas de los grupos que se ubican hacia la izquierda. Por eso, luego del intenso debate suscitado, lo que se termina por aprobar es un veto suspensivo, un recurso bastante intermedio entre ambas voluntades.

Los artículos de la “Sección III” del “Título III” de la *Constitución* de 1791 dan cuenta de esta cuestión, y allí se explicita que las leyes deliberadas por la Asamblea deben ser remitidas al Rey para su aprobación final o, caso contrario, para que éste se rehúse. El problema para el ejercicio del poder real del órgano legislativo es que éste está activo por un período de dos años –cuando se desarrollan nuevas elecciones–, con cada bienio considerado una legislatura, y una ley rehusada por el Rey queda en suspenso, sin poder volver a ser considerada hasta la siguiente legislatura. De esta forma, el monarca tiene la facultad de retrasar las sanciones y de rearmar sus intereses partidarios de cara a la próxima legislatura. Esto implica que sin importar la conformación de las mayorías legislativas, la reserva de poder del ejecutivo encarnado en la monarquía continúa siendo muy importante. Para quienes sostienen la moderación del nuevo Estado el veto suspensivo no es un enemigo mientras sean respetadas la libertad natural, la igualdad formal-legal y la inviolabilidad de la propiedad privada. Para los más radicales este es un elemento de discordia.

No obstante, la ruptura ideológica definitiva en el tercer estado se da en torno a las consideraciones de la ciudadanía, barajadas en la *Constitución* de 1791 en los artículos de la “Sección II” del “Título II”.

La Constitución suprimió los privilegios fundados sobre el nacimiento, pero respetó y consolidó los que estaban fundados sobre la riqueza. A pesar del artículo de la *Declaración de Derechos*, que proclamaba: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación, bien personalmente o por sus representantes», la Carta fundamental, en aquello que decía en relación al Derecho electoral, dividió a los franceses en dos clases: los ciudadanos pasivos y los ciudadanos activos. Los primeros estaban excluidos del derecho de sufragio, porque estaban excluidos de la propiedad (Mathiez, 2009, p. 189).

El concepto de ciudadanía vuelve a cobrar valor, entendido al viejo estilo griego clásico como facultad política instituyente: la posibilidad de participar en el gobierno de la polis con el acto fundamental de la creación de la ley –encargada de orientar los destinos de esa comunidad pública–. Pero el recorte constitucional que se aprueba acerca de la ciudadanía es en alto grado selectivo para una nación con más de veintisiete millones de habitantes en la época. Este mismo factor demográfico incide en la inauguración de la representatividad como nuevo elemento de expresión ciudadana. Ahora, quienes pueden participar en una elección de representantes son los propietarios, o específicamente quienes puedan justificar cierto nivel de contribución impositiva al Estado, lo cual resulta imposible para los no-propietarios. Como la propia carta magna lo afirma, seniega la ciudadanía activa –que no es más que un eufemismo de la condición de ciudadano pleno– a quienes se hallan en “estado de domesticidad” (p. 27): mujeres y niños bajo el mandato del *pater familias* o cualquier trabajador asalariado o arrendatario rural.

La ruptura es final con los assembleístas más radicalizados –los jacobinos unidos con la fuerza de los *sans-culottes*–. Según autores como Mathiez, los electores se reducen a un número no superior de entre trescientos y ochocientos por departamento; por eso, para los descreídos de la monarquía constitucional, “la aristocracia del nacimiento” es sucedida por “la aristocracia de la fortuna” (2009, p. 192). Las nuevas instituciones no dejan de ser liberales, pero esto es totalmente insuficiente para quienes desean llevar la revolución hasta las últimas consecuencias, puesto que con una ciudadanía tan restrictiva el poder sólo puede ser ejercido por corporaciones: la de la industria y el comercio, la de la nobleza terrateniente, la del clero. Para el conservadurismo nostálgico del antiguo régimen y para la alta burguesía moderada y afecta al liberalismo, el pueblo llano se encuentra todavía iletrado en su mayoría y no es capaz de asumir las tareas de gobierno. Aquí se puede ver una vuelta al argumento platónico-aristotélico de la virtud y la muchedumbre ignorante. Las masas populares parecen no estar aún en condiciones de tomar decisiones y necesitan un paso previo por el sistema educativo. De lo contrario pueden caer bajo la gravitación de grandes demagogos o deliberar de una manera nociva para el Estado. La salvedad para los dos grandes clásicos griegos es que en su filosofía, la educación es un instrumento condicionante, y el acceso a ésta no está supeditado a cuestiones de propiedad o sangre. Mientras tanto, la *Constitución* promulgada en 1791 grava la participación en relación a la riqueza: aquí el ideal ilustrado de publicidad del conocimiento pierde relevancia cuando se trata de gobernar.

En el contexto de relevo del absolutismo feudal y de creación de una nueva sociedad, estas disposiciones chocan contra las intenciones de la movilización popular, y el conflicto se comienza a expresar en el plano legislativo en la voz de algunos jacobinos entre los que sobresale un joven abogado norteño: Robespierre.

IX

La incomodidad e inconformidad generadas por el texto constitucional de 1791 aceleran los sucesos revolucionarios dentro de la misma revolución. Los *sans-culottes* son una masa movilizadora de pobres, mayoritariamente urbanos, que todavía no tiene una representación política clara, puesto que para que esto ocurra deben pasar décadas hasta arribar a una sociedad definitivamente industrializada con una cuantiosa población proletaria que genere su propia alternativa partidaria –el comunismo llega para recoger la insurgencia de ese nuevo actor social–. Mientras tanto, todavía a finales del siglo XVIII, los excluidos del proyecto comercial-industrial burgués establecen un acercamiento ideológico y estratégico con el ala jacobina, el sector político más radicalizado que considera insuficiente el ideal liberal y se vuelca hacia una alternativa republicana que pretende una democracia igualitaria. El horizonte es el del respeto a la pequeña propiedad, la desconfianza hacia la burguesía y el más feroz desprecio hacia la aristocracia noble, la garantía estatal del trabajo, los salarios mínimos y la seguridad social para los sectores empobrecidos. Este ideario trata de repensar la vocación democrática para adaptar la modalidad directa –tan característica de la antigüedad griega– a la dinámica demográfica de una sociedad de masas (Hobsbawm, 2009, p. 71).

Los resultados inmediatos de la irrupción de esta nueva propuesta son los hechos que ocurren entre agosto de 1792 y junio de 1793. El asalto al Palacio de las Tullerías y la detención de Luis XVI, la caída definitiva de la monarquía, las elecciones para una nueva asamblea constituyente, el establecimiento de la Convención Nacional, la entrada en guerra con casi todas las potencias europeas de la época, la sentencia y muerte del Rey, y finalmente el dictado de la *Constitución del Año I* (1793). Combatida o promocionada, la república democrática vuelve a entrar en escena para no ser olvidada ya nunca más. Una de las figuras más importantes de este período es Robespierre. Sus ideas y discursos combaten algunos de los puntos centrales de la carta magna de 1791. Y parte de su prédica se ve recabada por el nuevo texto de 1793. Su estudio puede permitir entender el quiebre ideológico definitivo con el antiguo régimen y las batallas políticas presentes en el nuevo. Además, funciona como una síntesis crítica de las problemáticas filosóficas más interesantes del ideal racionalista, liberal e ilustrado que confluye en los siglos XVII y XVIII y que interpela a todas las democracias nacientes en el posterior siglo XIX:

No fue un gran hombre y a menudo dio muestras de mezquindad. Pero es el único –fuera de Napoleón– salido de la revolución a quien se rindió culto. Ello se debió a que para él, como para la historia, la República jacobina no era un

lema para ganar la guerra, sino un ideal: el terrible y glorioso reino de la justicia y la virtud en el que todos los hombres fueran iguales ante los ojos de la nación y el pueblo el sancionador de los traidores. Jean-Jacques Rousseau y la cristalina convicción de su rectitud le daban su fortaleza. No tenía poderes dictatoriales, ni siquiera un cargo, siendo simplemente un miembro del Comité de Salud Pública, el cual era a su vez un subcomité –el más poderoso, aunque no todopoderoso– de la Convención. Su poder era el del pueblo –las masas de París–; su terror, el de esas masas. Cuando ellas le abandonaron, se produjo su caída (Hobsbawm, 2009, p. 78).

Este líder del jacobinismo genera una revisión interesante de los principales elementos rupturistas hacia el absolutismo. Si éste último es el esquema social, político y económico de la clase nobiliaria en desmedro de los productores directos –especialmente trabajadores rurales–, los cambios de la etapa 1789-1791 todavía no alcanzan a instituirse como proyecto mayoritario. Por eso las opiniones como las de Robespierre ponderan conceptos que devienen de la tradición comunitarista y republicana antigua, pero también presentes en el criticismo político kantiano, como el del derecho a la existencia. Cuestiones del estilo son recogidas por la *Constitución* de 1793, que a pesar de no entrar nunca en vigencia por la situación de guerra, implica el primer intento genuino de establecer una sociedad democrática en un Estado moderno (idea que también abona Hobsbawm, 2009). Y debe entenderse aquí democracia en tanto proceso de democratización y ampliación de derechos para el sector más numeroso del tercer estado.

Esta posición recae sobre una profunda reconsideración de la idea liberal de la libertad individual, planteada como inalienable y primer derecho innato. Pero aquí ya no funciona como un concepto meramente teórico, sino que más bien hay una fijación en sus posibilidades de aplicación:

Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, el derecho más sagrado que otorga la naturaleza, habéis dicho, con razón, que tenía por límite los derechos de los demás ¿Por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad que es una institución social? ¡Como si las leyes eternas de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres! (Robespierre, 1992, p. 104).

La propiedad es otro derecho fundamental, aunque de carácter convencional, puesto que su limitación, regulación y distribución es condición de posibilidad para la efectividad práctica de la libertad innata. Es decir, la abolición de los privilegios feudales tiene que significar algo más que la apertura a la iniciativa privada del fervor industrial burgués: debe patrocinar, también, el fomento a la prosperidad de los pequeños productores mediante la proyección de la distribución de tierras. Esta discusión resuena posteriormente en el ideal kantiano. El filósofo de Königsberg entiende que “todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad)” (Kant, 2008, p. 78). Ese derecho que toda persona detenta *de existir* sólo se logra con una imposición de límites legales a su

homónimo de la propiedad –y sobre todo de la gran propiedad, que puede conllevar a la imposibilidad de las garantías mínimas para una inmensa mayoría–.

La expresión de la convencionalidad jurídica es la única posibilidad de que verdaderamente se sostenga un derecho natural e innato como la libertad y de que se corrijan una multiplicidad de desventajas iniciales para muchos individuos. El segundo movimiento revolucionario que comienza en 1792 acaba definitivamente con la feudalidad. En el contexto abierto por este proceso, y en el marco de discusión de la Convención, Robespierre tiene intervenciones interesantes en torno a la propiedad y los bienes de subsistencia²⁰ en las que sostiene el control del comercio del grano, la reforma agraria con su correspondiente distribución de tierras a pequeños campesinos y asalariados rurales, el fortalecimiento de los mercados públicos, la creación de graneros comunales controlados por los municipios, etc.

Este representante del jacobinismo también busca impedir que el poderío económico se traduzca en falta de respuesta a los menesteres básicos de la sociedad. Esta preocupación se ve reflejada en la *Constitución* de 1793 cuando en su “Artículo 122^o” de la sección “De la garantía de los derechos” se afirma que queda garantizada para todos los franceses a la par que la igualdad, la libertad o la instrucción común –con lo que el imaginario estrictamente liberal acuerda–, la propiedad en tanto satisfacción de una de las necesidades más básicas para una vida digna. Pero antes incluso de este apartado, ya desde la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, en el “Artículo 21^o”, se sostiene el principio filosófico-político que acompaña a la libertad y la igualdad en el lema revolucionario: la fraternidad. Con esto se pondera un Estado empático y hermanado de la ciudadanía –garante efectivo de su subsistencia–, para el que la asistencia pública es una obligación, así como la creación de empleo o la atención a quienes no pueden trabajar.

La idea central es la de establecer los fundamentos del mejor régimen político posible y, con esto, los términos de la distribución más justa de los bienes sociales. Así, se debe utilizar el poder público y constituyente para proteger los mercados (de productos y de trabajo) de la “propiedad predatoria”. La tradición republicana que sostiene Robespierre –y que se puede seguir también en Kant²¹– no se opone a los términos generales de la libertad individual, la carrera de los talentos y el apetito de avance mercantil-comercial, sino que considera que requieren de una supervisión y coordinación legal y pública “para prevenir los costosos lastres impuestos por los privilegios” (Bertomeu, 2010, p. 74).

Es especialmente interesante esta última idea, pues el sector más radical dentro de la Revolución Francesa entiende siempre que el concepto de igualdad, si es que pretende situarse como rupturista con el absolutismo, tiene que amoldarse al de propiedad. La recepción del pensamiento democrático-republicano es clave dado que se pone de manifiesto que los privilegios

²⁰ En Robespierre (1992), pueden verse, por ejemplo, discursos como “Sobre la propiedad” o “Sobre los bienes de subsistencia”.

²¹ En el caso kantiano, la tradición republicana en torno al concepto de libertad puede rastrearse mayormente en textos como *Teoría y praxis* (1793) y *La metafísica de las costumbres* (1795).

hereditarios conllevan desigualdades estructurales de patrimonio. Esto es algo que el derecho político necesita corregir para evitar que una enorme mayoría de sujetos no puedan ser dueños de sí mismos. Sólo la auto-suficiencia material garantiza la interacción social de verdaderos sujetos de derecho con la potencialidad de desplegar su libertad innata. Este planteo, que se traduce en el concepto de “propiedad privada personal”, es recogido por el jacobinismo y por la *Constitución* de 1793. Como lo sostienen autores como Bertomeu (2010) y Miras Albarrán (2005), el aseguramiento de la existencia material es incompatible, antes que nada, con la gran propiedad agraria, por lo que es requisito la división de los latifundios y la abolición de las exenciones feudales, los privilegios de la nobleza hereditaria, la Iglesia y las corporaciones.

La república jacobina, aún signada por la guerra y la emergencia, implica el nacimiento de un proyecto político popular –surgido del levantamiento de las masas–. A la vez de deshacerse definitivamente del Antiguo Régimen, intenta prevenir la imposición de los intereses más egoístas del capitalismo, que excusándose en la posibilidad de desarrollo de la libertad y la iniciativa individual termina por permanecer funcional a los propios privilegiados del absolutismo y sus herederos. La única alternativa es comprender que:

La democracia es un régimen político cuyo fundamento es la igualdad sustantiva, real, de todos los ciudadanos, o igual libertad para todos. En consecuencia, como segunda característica, la democracia es el régimen en que los pobres, las clases subalternas, constituidas en movimiento político, organizan el poder político y establecen las condiciones materiales que posibilitan realmente la igual libertad. El fin de la democracia es el desarrollo pleno de cada individuo para que alcance la felicidad. Así, escribía Robespierre: “La libertad es el poder que es propio del hombre de ejercer, a su libre arbitrio –à son gré– todas sus facultades. Ella tiene la justicia como norma, los derechos del otro como límites, y la ley como salvaguarda” (Miras Albarrán, 2005, p. 6).

X

Las otras cuestiones esenciales que marcan el cambio hacia una política más radical de todo el proceso, en la transición del texto constitucional de 1791 al de 1793, son los de la soberanía y la ciudadanía. La democracia directa al estilo ateniense es ya impracticable por cuestiones de cantidad. No obstante, ante la inevitabilidad de una mediación representativa, los jacobinos pretenden que ésta sea lo más cercana posible a la expresión popular. Por eso se opta por una soberanía indivisible, sujeta estrictamente a un poder legislativo que represente los intereses nacionales –fruto del sufragio universal masculino directo–. A su vez, en la base de la pirámide se hallan las asambleas municipales de ciudadanos, lo que ensancha la expresión de la soberanía inclusive en el ámbito de las jurisdicciones más simples.

Con el tiempo, cabe resaltar –dadas las experiencias contemporáneas–, estos últimos espacios se tornan cada vez más representativos y menos directos. Pero la fuerza democratizadora

de la experiencia de 1793 extiende la idea de que los ciudadanos puedan tener una doble manifestación de su voluntad: a nivel municipal y a nivel nacional, sin la intervención de una cámara alta al mando, por ejemplo, de personajes notables. La pretensión es que un ciudadano, en cualquier parte del territorio, pueda intervenir de alguna manera en las legislaciones generales.

Estos nuevos principios van decididamente contra el constitucionalismo monárquico de 1791. Tal como sostiene Máiz (1990), allí se postula sí, que la soberanía reside en la nación. Ésta es su titular, pero no es más que un ente abstracto dada, antes que nada, la división entre ciudadanos activos y pasivos. La legislación tiene una forma indirecta, delegando el ejercicio de la soberanía en un órgano institucional –un parlamento– que no goza de una legitimidad mayoritaria. Esto conlleva, necesariamente, una marcada lejanía entre representantes y representados. Más si se tiene en cuenta la presencia constitucional todavía clara de la monarquía. Fragmentada y mediatizada la soberanía de esta forma, se asiste a lo que en términos robespierrreanos es “una democracia sin pueblo” (Gauthier, 2005, p. 6).

En el proyecto radical-jacobino se piensa en la posibilidad de auto-determinación del pueblo. Es la expresión de una libertad entendida en su doble dimensión de individual y comunitaria –supeditando la primera a la segunda–, y con la necesaria salvaguarda de la caída en algún tipo de aristocratismos ilustrado o del capital. Más allá de las consideraciones en torno al derecho a la existencia, lo que se desprende del texto de 1793 es la intención de evitar cualquier avance hacia la personificación del poder constituyente. Como menciona Zenkert (2000, p. 93), la fórmula de que la soberanía popular expresada a través de la voluntad general es igual a la voluntad del pueblo, condiciona a que los representantes sólo sean una herramienta para salvar las dificultades de las contemporáneas sociedades de masas. Por esto la distancia con la ciudadanía en general busca acortarse con el dinamismo de las elecciones de los diputados²², el derecho a iniciativa popular – que sienta precedentes para constituciones de varias naciones en el futuro–, y la administración pública descentralizada que aporta amplios poderes a los municipios: desde cuestiones como la policía y la justicia de paz, hasta el cobro de impuestos locales y la administración de productos de primera necesidad. La premisa central, según Gauthier (2005, pp. 6-7), es que “se es libre en sociedad cuando se obedece a leyes en cuya elaboración se ha participado y a las que se ha dado el consentimiento”. La autora agrega:

Los ciudadanos, pues, participaban en la elaboración de la ley eligiendo sus diputados, pero también redactando peticiones y presentándolas al cuerpo legislativo, el cual consagraba entonces sus mañanas a tomar conciencia de tales proposiciones. De este modo, el ejercicio del poder legislativo se hallaba verdaderamente repartido entre el pueblo soberano y sus representantes (Gauthier, 2005, pp. 6-7).

²² Según el “Artículo 32^o” de la sección “De la representación nacional” de la Constitución del Año I: “El pueblo francés se reúne cada año para elecciones el primero de mayo”.

Las raíces de este ideario del jacobinismo se pueden rastrear en el famoso *Del contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. La libertad es un derecho innato y, por tanto, natural. Pero esa libertad, otrora ilimitada y hasta desbocada en un hipotético estado de naturaleza previo a la historia de la civilización, debe ser negada al adscribir al pacto. Esto inserta a los individuos en el mundo convencional, y allí la pregunta es: ¿cuáles son las condiciones que debe tener un orden social para que esa libertad pueda ser legítimamente suspendida? Es necesario dar y actuar una respuesta por dos motivos. Primero porque ese estado pre-civilizatorio no existe y, por ende, hacia allí no se puede volver. Segundo porque en la inevitabilidad de la vida dentro de la comunidad del derecho político-convencional los individuos no dejan de querer vivir lo mejor posible. Dado esto, en el ámbito del Estado se pretende algo más que simple seguridad, se tiene que alcanzar “un nuevo tipo de libertad colectiva” (Zenkert, 2000, p. 85).

Esta nueva forma de libertad, política, se constituye concertadamente y no remite sólo a una asociación de meros individuos, sino más bien a sostener una identidad colectiva –de aquí el peso conceptual de la idea de pueblo–. Por esto, es una libertad superior a la primera que no legitima la seguridad anhelada por el sujeto del estado de naturaleza, sino el accionar de los miembros de la comunidad política. Es el sentido que se le otorga al concepto ya desde el comunitarismo griego – con Platón y Aristóteles a la cabeza–, en el que la forma de organización de la *polis* y su supervivencia sujeta y legitima los accionares particulares.

Asimismo, dentro del contrato que inaugura la vida política, la soberanía no debe entenderse comoidéntica a la voluntad general. La primera “encarna a la comunidad política en su conjunto”, mientras que la segunda es “un polo de atracción de los intereses individuales, en la medida en que estos se liberan simplemente de su particularidad” (Zenkert, 2000, p. 89). Es decir, todo el pueblo –y sólo éste– está facultado para decidir. Y en la multiplicidad de visiones que se pueden reconocer, se impone –aunque siempre temporalmente– aquella que se pueda desprender en mayor medida del particularismo para asemejar lo más posible a una verdadera visión comunitaria. Siguiendo esta línea de pensamiento –especialmente en relación a la indivisibilidad de la soberanía– la *Constitución del Año I* se erige no sólo contra el antiguo régimen, sino también contra aquellas visiones moderadas como las que se plasman en la *Constitución* de 1791 y que demoran la entrada en vigor de una verdadera democracia. El primer desafío de la política jacobina es el de formar un Estado en cuya forma de gobierno se prescindiera del peso de la monarquía. El poder real, el más desafiante de la idea de la soberanía popular, es eliminado, y el nuevo objetivo es el de fortalecer al más representativo de los tres poderes públicos, el legislativo.

En este sentido, el cuerpo legislativo que la ciudadanía elige es pensado como “un mero agente fiduciario del soberano (el pueblo unido)” (Bertomeu, 2010, p. 70). Los representantes en calidad de depositarios de confianza deben mantenerla y renovarla, puesto que pueden perderla, por esa norma que exige elecciones anuales, aportando un fuerte dinamismo a la permanencia de estas figuras. También se reserva el derecho de petición en cualquier circunstancia, como forma de establecer un diálogo constante entre electores y elegidos. El criterio

general es que el soberano conserva el poder, y a la vez que se asignan funciones también cabe la posibilidad de retirarlas²³.

Por su parte, el cuerpo legislativo –lo más cercano a una personificación del soberano– queda robustecido con funciones también ejecutivas. Crea las leyes pero además ejecuta decretos. Es decir, establece toda la normatividad positiva que compete a la nación entera. Esto no significa que no se establezca un poder ejecutivo, pero éste se diferencia en enorme medida del instaurado por el texto de 1791. Es un Consejo establecido de forma mixta. Las asambleas electorales de cada departamento eligen directamente candidatos que conforman una lista, sobre la que el Cuerpo Legislativo nacional selecciona veinticuatro miembros. No obstante, este Ejecutivo tiene estrictamente la función de dirigir y supervisar la administración general, y siempre en ejercicio de las leyes y los decretos dictados por el Legislativo. Además, en cada legislatura sus miembros se renuevan por mitades, tratando de evitar cualquier situación de sobre-permanencia o personalismo en el poder.

XI

Una lectura republicana de autores como Kant puede ofrecer una idea de un marco filosófico en el que se incluyen nociones como el derecho a la propiedad privada personal, la participación popular y la preponderancia legislativa. Se puede pensar en el concepto de felicidad. Claro está que ésta no es considerada, para el filósofo, un principio de la moral, pero sí tiene relevancia en el campo del derecho y de la política. Es así, en tanto cada persona –como integrante del pueblo pleno– debe aspirar a la dignidad de ser feliz:

Se puede considerar feliz a un hombre de cualquier condición con tal de que sea consciente de que sólo depende de sí mismo (de su poder o de su voluntad formal), o de circunstancias de las que no puede culpar a otro, y que no depende de la voluntad irresistible de otro, el hecho de que no se eleve al mismo rango de los demás, quienes, en tanto sus co-súbditos, no tienen, en cuestión de derecho, ventaja alguna sobre él (Kant, 1999, p. 41).

Básicamente, la condición de una persona feliz se enraíza completamente con la comunidad política, ya que la posibilidad de serlo depende del hecho de ser un sujeto de derecho propio –*sui iuris*– y de no obedecer a ninguna ley a la que no se le pueda prestar consentimiento. Tanto en el absolutismo como en la escisión pasiva de la ciudadanía las personas no están más que alienadas de su propia decisión y sujetas a derecho ajeno –son *alieni iuris*–. Quien se topa con

²³ La Constitución del Año I asegura las elecciones anuales en su “Artículo 32^o” y reserva el derecho de petición en el “Artículo 32^o” de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1793, incluida en la carta magna.

una “voluntad irresistible” de otros, quien es privado por los privilegios de otros y sus derechos son lesionados, no puede ser feliz. Para quienes le dan impulso al texto de 1793 queda claro como para Kant que “la felicidad depende de la libertad –no a la inversa–”; pero sobre todas las cosas que es imposible el despliegue de la libertad sin igualdad, e impensable ésta última sin propiedad personal estable y la intervención activa del Estado al respecto (Bertomeu, 2010, pp. 8-9) –lo que post-1789 se conoce como fraternidad–.

Es indudable que este carácter en verdad público-popular de la forma de gobierno es el enorme legado de la Revolución Francesa –con todos sus vaivenes y derivaciones–, sobre todo en sus momentos más radicales. Legado del que en lo posterior los nacientes estados-nación de la contemporaneidad y sus fuerzas socio-políticas reniegan o celebran:

Lo que hace de la Revolución Francesa el acontecimiento iniciador y a la vez característico de nuestra era es la irrupción de las masas pobres en la política. Desde entonces, las masas populares –el populacho, la plebe, el proletariado, el pueblo- no abandonarán la historia. Todas las fuerzas políticas se verán, en lo sucesivo, en la necesidad de asumir la centralidad de ese acontecimiento: para servir a su liberación, para servirse de ellas como instrumento y aliado subalterno, o para aterrorizarlas (Miras Albarrán, 2005, p. 1).

Referencias

- Anderson, P. (1998). *El Estado absolutista*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Anderson, P. (1997). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bertomeu, M. J. (2010). Contra la teoría (de la Revolución Francesa). *Res publica*, 23, 57-79. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45478/42762>.
- Constitución Francesa de 3 de septiembre de 1791*. Recuperado de <http://aaic.com.ar/home/wp-content/uploads/2016/07/Constituci%C3%B3n-Francesa-de-1791.pdf>.
- Constitución Francesa 1793*. Recuperado de <https://ezequielsingman.files.wordpress.com/2016/03/constitucic3b3n-francesa-de-1793.pdf>.
- Daguerre, M. (1996). La libertad en el *Leviatán* de Hobbes. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1(1), 101-107. Recuperado de https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4304/pr.4304.pdf.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*. Recuperado de https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 24 junio 1793*. Recuperado de http://www.historiacontemporanea.com/pages/bloque1/la-revolucion-francesa/documentos_historicos/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-24-junio-1793?theme=pdf.

- Gauthier, F. (2005). Robespierre: por una república democrática y social. *Sin Permiso. República y socialismo, también para el siglo XXI*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/robespierre-por-una-repblica-democrtica-ysocial>.
- Gervaso, R. y Montanelli, I. (2002). *Historia de la Edad Media*. Barcelona: Debolsillo.
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1999). *Teoría y praxis*. Buenos Aires: El Aleph Editores.
- Le Goff, J. (1999). *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Máiz, R. (1990). Las teorías de la democracia en la Revolución francesa. *Política y sociedad*, 6(65), 65-84. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9090220065A/30615>.
- Mathiez, A. (2009). *La Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- Miras Albarrán, J. (2005). La democracia jacobina. *El Viejo Topo*, 205-206, 62-71. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1161255>.
- Miras Albarrán, J. (2004). La república de la virtud. En María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (Comps.), *Republicanism y democracia* (143-186). Buenos Aires: Miño y Dávila S. R. L.
- Pantoja Morán, D. (2017). *La Asamblea Nacional francesa de 1789-1791 y la invención de la Constitución*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Robespierre, M. (1992). *La revolución jacobina*. Barcelona: Edicions 62.
- Rousseau, J. J. (2003). *Del contrato social o Principios de derecho político*. Buenos Aires: La Ley.
- Zenkert, G. (2000). Rousseau y el concepto de soberanía popular. *Areté. Revista de Filosofía*, 12(2), 81-109. Recuperado de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/5609/5605>.

CAPÍTULO 3

Los límites de la democratización y la democracia

La Revolución Francesa se apaga en una década con distintos logros y saldos pendientes analizables. Lo cierto es que la política del mundo ya no vuelve a ser igual jamás. El período napoleónico sume a Europa en más de una década y media de guerra constante en el que las naciones dirimen su nueva organización territorial. Al término, y con el logro de un aparente equilibrio internacional, el siglo XIX avanza –y esto también ocurre en otras latitudes del globo– sobre el entendimiento de la herencia que dejan los sucesos franceses: la democratización de los asuntos políticos es ya inevitable, y la sociedad es definitivamente de masas, por lo que éstas ocupan para siempre el centro de la escena. La pregunta ineludible ahora es: ¿qué hacer al respecto?

El estallido de 1789 reacciona contra el absolutismo. Pero éste no desaparece, sino que simplemente se convierte, se adapta a tiempos más contemporáneos. Resigna varias de sus pretensiones, aunque de ninguna manera abandona su convicción de dar forma al Estado, y ofrece una respuesta a la cuestión de las masas, por supuesto. Las corrientes en pugna en aquellos convulsionados momentos dejan sus huellas y delinear las diversas fuerzas que intentan instituir poder y proyecto en la democracia del siglo XIX y de la primera mitad del XX. Muchas veces sus intereses se entrecruzan, negocian, pactan o se enemistan de forma irreconciliable.

Así es que lo que se pone en cuestión, en muchos aspectos, no es –o, por lo menos, no es tanto– la democracia, sino la democratización: es decir, respecto a la ciudadanía, cuán inclusiva o exclusiva es esa democracia. Y en este sentido cobra importancia la distinción izquierda-derecha que nace en las asambleas francesas –aunque de manera fortuita–. Categorizar de forma exacta bajo alguno de estos rótulos a los bandos en debate desde el siglo XIX puede no ser demasiado preciso. Por eso lo más cauto desde el punto de vista analítico resulta identificar qué es lo que entra en relación con lo que se conoce como derecha en ese contexto. Y aquí se puede hacer referencia al conservadurismo. Vale decir, aquel espectro político descendiente directo del absolutismo y resistente a toda aspiración revolucionaria o, inclusive, que tenga que ver con cualquier ideal progresista. Entonces, de la derecha hacia la izquierda pueden observarse movimientos moderados, conscientemente centrados en la democracia liberal, críticos con ésta, y también decididamente revolucionarios –aunque en este nuevo presente este mote adquiere significados de otra índole–. Posteriormente, como hijo del imperialismo y las guerras,

de las victorias y las derrotas, de la política y la anti-política, surge otra postura que si bien no es definitivamente conservadurismo al estilo clásico, ni tampoco progresismo, ni revolución, se forja al calor de todas éstas: el fascismo.

II

La otrora clase señorial –soberana fragmentaria en el medioevo, reserva del poder económico bajo el absolutismo– tiene que aceptar la democracia. No tiene otra opción. La fuerza es eso los sectores industriales adeptos al libre-mercado, propios del nuevo e irreversible mundo capitalista. Pero también los revolucionarios radicales –como los jacobinos– y el pueblo llano con la capacidad de ganar las calles, inaugurador de una potente memoria de protesta social.

Ahora bien, esa aceptación no se traduce en abandono total de las esferas de gobierno. Así, la antigua aristocracia que para el siglo XIX adquiere vocación cívica intenta por todos los medios conservar su poder y tornar a la nueva forma de gobierno lo menos masiva posible. Son todavía, en gran parte, los dueños de la tierra. Sus intereses siguen siendo un contrapeso fundamental para todos los procesos constitucionales que se abren alrededor del globo desde finales de las guerras napoleónicas en adelante. Mucho más tendientes a unirse con el camino de la burguesía que con el de las masas trabajadoras. Pues, por un lado se considera que una revolución acarrea un costo inmensamente más alto que el hecho de aparecer como una clase subsidiaria en el caso de los países industrializados –aunque predominante en los que se insertan en la división del trabajo mundial como agro-exportadores–. Por otro, porque con el avance del siglo el mayor fantasma que revolotea Europa –primero, y luego el mundo– es el comunismo: y éste encarna todos los temidos significados de otra revolución.

Como consecuencia de este intento de preservar el poder real de las tradicionales clases dominantes, aun en democracia, se diseñan diversos métodos de manipulación de las masas. “Límites estrictos al papel de las asambleas elegidas por sufragio universal”, como en el Imperio Alemán; “la existencia de una segunda cámara, formada a veces por miembros hereditarios”, como en el Reino Unido; un “sistema de votos mediante colegios electorales especiales”, al estilo de los Estados Unidos; “elementos del sufragio censitario, reforzados por la exigencia de una cualificación educativa”, como en Bélgica, Italia y los Países Bajos; votaciones públicas que pueden “suponer una presión para los votantes tímidos o simplemente prudentes”, con un proceso vigilado como en Dinamarca y Hungría. Como declara Hobsbawm (2007, pp. 97-99), es claro que se comprende perfectamente el peligro que plantea la democratización política y la creciente importancia de las masas, y todos esos “subterfugios” tienen como objeto retardar el ritmo del proceso.

De estas observaciones pueden obtenerse dos ideas elementales. En primer lugar, lo profundo que cala en la memoria conservadora la experiencia republicana radical del jacobinismo. Y esto puede deducirse del hecho de que todos estos recursos legales recién mencionados vienen a desarticular algunos de los puntos troncales de la soberanía popular e indivisible que pone de

relieve la *Constitución del Año I*: el sufragio universal, la ciudadanía plena, la representatividad nacional de una única cámara legislativa y popular, la alternancia de los cargos, etc. Es la aspiración de recrear “una democracia sin el pueblo” (Gauthier, 2005, p. 6). En segundo lugar, como define Aristóteles (2007) en distintos momentos de la *Política*, la democracia es el gobierno de los pobres libres. Así, en todo caso, es la institución de poder por parte de la masa del pueblo – cuestión sobre la que el estagirita presenta ciertas objeciones–. Pero en la nueva modalidad del siglo XIX queda claro que los intereses de esas masas y los de las clases hegemónicas no son los mismos o que, en el mejor de los casos, la consideración de los problemas públicos es diametralmente distinta por parte de cada uno de estos actores sociales.

III

En oposición al imaginario todavía nostálgico del absolutismo feudal se opone el ideal progresista. Esta discrepancia ideológica debe comprenderse bien, y también le corresponde un análisis interno. El conservadurismo piensa económicamente, en el siglo XIX, en la tierra como fuente de riqueza. Política y culturalmente mantiene un serio recelo con la idea de que el sufragio tenga un alcance transversal e interclasista. No obstante, el joven progresismo debe diseccionarse cuidadosamente, puesto que muchos adeptos del liberalismo económico, que ven la tenencia de la tierra como una propiedad ociosa, parte de una sociedad atrasada, mantienen el mismo celo que la vieja aristocracia a la hora de pensar la política y el armado de poder en términos de millones de personas. Más aún cuando una muy importante parte de las clases trabajadoras –y debe entenderse aquí tanto obreros, como ciertos sectores medios y, en algunos casos, el campesinado– es incluida en el panorama político bajo la égida del marxismo.

La contemporaneidad llega a un punto de no retorno, en el que las clases subalternas se vuelven imprescindibles para la construcción del poder: son protagonistas –para bien o para mal, y de diferentes maneras– de la construcción de los estados-nación actuales en todas partes del globo. No puede aplicarse de forma eterna la más cruda antipatía hacia éstas, combinada con constantes embates represivos. Más allá de que siguen dándose de estas prácticas en varios lugares, tanto moderados como conservadores de viejo estilo comprenden que debe haber alguna otra manera de ganar el favor del pueblo llano. Esto es ciertamente más importante cuando la falta total de un acercamiento discursivo y simbólico es propensa a producir que la ciudadanía sentencie a la política a ser una cuestión reservada a unos pocos iluminados, ajenos a toda voluntad popular, y entonces a concebirlas como enemigos a los que combatir.

De forma más genérica, se planteaba, por encima de todo, el problema de garantizar la legitimidad, tal vez incluso la supervivencia, de la sociedad tal como estaba constituida, frente a la amenaza de los movimientos de masas deseosos de realizar la revolución social (Hobsbawm, 2007, p. 106).

Desde una u otra postura, añorando el Antiguo Régimen o bajo el entusiasmo de una sociedad industrial y un mundo globalizado, hay ciertos preceptos que deben mantenerse en pie – aunque bajo un sistema democrático–: la estructura clasista de la sociedad en general (a pesar de que estén extintas las exenciones y privilegios), el censitarismo en el sufragio, la separación entre la creación de la riqueza, los criterios para distribuirla y la propiedad, etc. Por eso se torna necesario –para que el sistema no colapse– disputarle las masas al marxismo. Y bajo esa intención nace con fuerza la idea de nación. A la par del comunismo, evoluciona con potencia firme en el siglo XIX el nacionalismo.

¿Cuál es la clave de esta rivalidad a la que podríamos llamar programática en términos políticos? Pues bien, se debe buscar en la identificación –o no– con la clase. Con independencia de ciertos movimientos limitados a algunos regionalismos muy particulares, la cuestión de la nación no representa una preocupación con anterioridad a la Revolución Francesa. En tiempos del absolutismo, lo abarcante de un Estado con respecto a un territorio se relaciona a la potencialidad de generar lealtad de un monarca –la cual se agranda si éste cuenta con el favor de la Iglesia–. Recién cuando las masas toman por asalto el escenario de los asuntos públicos y se resquebrajan para siempre las fidelidades a los reyes al estilo del régimen anterior, se torna importante generar otra opción que coaccione las voluntades de la sociedad civil.

Si se sigue la tesis mostrada anteriormente sobre la inercia de los estados a poner requisitos censitarios a la participación en la ciudadanía, al estilo de la *Constitución Francesa de 1791* –que dejan fuera a los no-propietarios, pobres y, por supuesto, mujeres–, se puede ver que esto forma una enorme masa de excluidos. Ese gran segmento social es acogido discursivamente por el marxismo, que pone el acento en su esencia como clase. Incluso décadas antes de escribir su obra cumbre, *El capital*, el joven Karl Marx pone de manifiesto esta idea claramente. En un conocido artículo titulado “Sobre *La cuestión judía*” (de 1844) discute con su colega alemán Bruno Bauer, quien ve necesaria una emancipación de las personas judías en Alemania, denunciando la segregación que genera un Estado marcadamente cristiano sobre este grupo. Marx discrepa con este ángulo de análisis y pone el foco de la atención en otro sitio:

Nosotros vemos la falta de Bauer en que sólo somete a crítica al “Estado cristiano” y no al “Estado a secas”, en que no investiga la relación de la emancipación política con la emancipación humana, y en que, por tanto, establece condiciones únicamente explicables por una ingenua confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general (...) El límite de la emancipación política se muestra, enseguida, en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite, sin que el hombre se libere realmente; el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre (Marx, 2012, pp. 17- 20).

Es decir, no se trata, en este caso, de la exclusión de los judíos u otras minorías étnicas de la participación en un Estado vigilado por los preceptos del cristianismo. Tampoco se trata de la

opresión de los judíos en cuanto tales. Bien se puede lograr una emancipación política, que al poner como base la igualdad religiosa consiga el acceso de los judíos a la ciudadanía. De acuerdo a Marx, esto es sólo una distracción, puesto que no atiende a aquello que él llama “emancipación humana” en general, y que se tiene que centrar en romper los límites opresivos del “Estado a secas”. No corresponde ya fijarse en la inclusión política, pues con la caída de absolutismo llegan tiempos en los que los parlamentos –aunque con distintos obstáculos– van ampliando su base sufragista. Quebrar la identidad religiosa del Estado puede ampliar los márgenes del sufragio. Sin embargo, incluso si éste se piensa en términos de universalidad, la dominación clasista al interior de los estados continúa siendo tan descarada como en tiempos de los monarcas, o aún peor a medida que las sociedades industrializadas evolucionan. Por eso, la emancipación humana verdadera en términos marxianos es una emancipación de clase, única alternativa capaz de revertir las condiciones materiales de reproducción de la fuerza de trabajo, que no es reproducción para otra cosa sino para el capital.

Así, lo que comúnmente se llama movimiento obrero, se reserva una identificación anterior a la de, por ejemplo, el judaísmo u otra minoría religiosa, étnica o lingüística. La clase es el móvil político y discursivo que más preocupa a los sectores conservadores desde el siglo XIX, puesto que a su llamado convergen grupos claramente mayoritarios. Por supuesto que en las potencias centrales, en recto proceso de industrialización, el proletariado –lo que se entiende como la clase obrera– juega un papel clave, pero también atrae a campesinos y hasta a intelectuales, estudiantes y sectores medios relacionados a los bienes y servicios, si pensamos en el título más amplio de clase trabajadora. Pues, como también el propio Marx lo afirma ya en *El capital*, quien trabaja es quien dispone únicamente de su fuerza de trabajo para ofrecer, y ésta es “el conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (Marx, 2000, p. 203).

Dentro de toda esta reivindicación de clase hay constantes tensiones, con brazos más o menos radicalizados, más cercanos a una vanguardia comunista o más tendiente a participar de la dinámica democrática como estrategia para lograr las conquistas propuestas. Pero lo cierto es que sigue siendo un signifiante muy poderoso para la movilización política. Para quienes se oponen, éste no implica otra cosa que revolución, que subversión del orden alcanzado por la sociedad contemporánea, del “Estado a secas”.

El conservadurismo de corte aristocrático no gusta de las masas, inclusive les teme. Pero entiende que su marcha ya no se detiene y que se debe evitar que su lealtad termine cooptada por el liderazgo obrero. La única forma de lograrlo es anteponer otra alternativa de lealtad, que es hallada en el concepto de nación. De ahí que según Hobsbawm (2007, p. 154), comúnmente se reconozca el nacionalismo como una identificación de la derecha política, en franca oposición a la izquierda marxista. Aunque esto último también tiene sus grandes matices, y es más apropiado decir que la derecha se apropia o adueña –y lo modifica– del nacionalismo.

IV

En términos generales, la reivindicación de la cuestión nacional está ya presente como síntoma antes de pasar a formar parte del imaginario político conservador. En un principio no se entiende la auto-determinación nacional en términos territoriales –y mucho menos estatales–. Incluso cuando durante buena parte del siglo XIX aumentan los casos de movimientos nacionales, estos no representan un problema por sus reclamos de una independencia total, la mayoría de las veces. De hecho, en varios de los países de Europa, las diversas nacionalidades coexistentes en un mismo territorio no generan una preocupación seria en este mismo período. Más bien lo característico del componente identitario nacional, sin Estado, puede hallarse en la etnia o la lengua, sujetas a ciertos límites geográficos aunque al interior de otros más amplios.

Ahora bien, también durante aquel tiempo el nacionalismo sufre un viraje hacia una definición más acorde a la de un programa político partidario. La idea central es la de conciliar una identificación entendida como regionalista –a fines de que esta termine desapareciendo– con los cánones del Estado territorial heredero de la Revolución Francesa. Así, de lo que se trata es de forzar aquella cercanía basada en el concepto de patria. Ésta se refiere no a una nación, sino originalmente a una comunidad concreta en el que las personas tienen relaciones inmediatas entre sí. Puede ser asimilado incluso a la vieja polis griega –en la que el extranjero es quien llega desde otra polis–, o a la aldea medieval, pero es difícilmente aplicable a poblaciones de millones de habitantes. Por eso, se puede afirmar que en el nacionalismo contemporáneo hay un basamento en una comunidad imaginaria que fuerza el concepto de patria y lo lleva a aplicar “los conceptos asociados de familia, vecino y suelo patrio a unos territorios y poblaciones de un tamaño y escala tales que convirtieron a esos conceptos en simples metáforas” (Hobsbawm, 2007, p. 158). La patria y lo patriótico cobran una significación mucho más amplia, aunque alejada de su originalidad. En este nacionalismo es el Estado el que funda la nación. En un mundo en el que avanza la globalización y la comunidad concreta pierde centralidad, la lealtad hacia una nación entendida en términos extendidos toma fuerza y protagonismo político aunque no se base más que en una comunidad imaginaria.

En ese período cada vez más democrático, la autoridad no podía confiar ya en que los distintos órdenes sociales se sometieran espontáneamente a sus superiores en la escala social en la forma tradicional, ni tampoco en la religión tradicional como garantía eficaz de obediencia social, y necesitaba unir a los súbditos del estado contra la subversión y la disidencia (Hobsbawm, 2007, p. 159).

Esta metaforización forzada hecha por el Estado y los partidos políticos relacionados con la derecha, resulta en primer lugar una posibilidad de alcanzar a todos los ciudadanos con los valores estatales y nacionales. En segundo lugar, sirve como el hallazgo del contrapeso fundamental a la lealtad de clase. Es decir, para las fuerzas conservadoras es una manera de sobrellevar la democracia pero sin tolerar los peligros que ésta misma acarrea. El estallido francés de 1789 abre la construcción

política a las masas. Captadas éstas ya en el siglo XIX por el movimiento obrero, representan una amenaza para el orden clasista de la sociedad. Y como el retroceso hacia el feudalismo –es decir, al sometimiento espontáneo de las masas a sus superiores en la escala social– se figura imposible, antes que nada, en términos legales, la posibilidad de mantener a las mayorías sumisas por cuenta de lograr su identificación con el Estado-nación, de la exigencia del compromiso personal con éste y, por supuesto, de la exaltación de aquel nuevo patriotismo.

Este nuevo nacionalismo requiere del Estado también un esfuerzo novedoso, trae aparejados otros desafíos y, sobre todo, acarrea consecuencias fundamentales para la historia del siglo XX.

Los estados contemporáneos y sus partidos gobernantes se topan con un mundo en conexión y con una economía que les obligan a desarrollar un sistema educativo de masas en su estamento elemental. El objetivo es el de formar ciudadanos-súbditos, siempre entendiendo una marcada distancia inicial entre estos y la autoridad, aunque sin descartar su participación en los asuntos públicos. Es esta participación, la que tanto se trata de valorizar y potenciar con la *Constitución del Año I* durante el período jacobino de la Revolución –reservando incluso instrumentos directos–, la que con el triunfo del censitarismo se ve fuertemente mediatizada y que separa en gran medida a la política –en el sentido de *cosa pública*– de los políticos profesionales. Contra esta ciudadanía devaluada es que el marxismo pretende construir la “unión obrera” (Vedda, 2004, p. XXVI), lo que es percibido con claridad como una alerta para los intereses *nacionales*, y por lo que interviene la educación de masas.

Por supuesto, un sistema educativo primario centralizado –como el que aparece rondando mediados del siglo XIX en Europa y ciertos países de América como Argentina– necesita una lengua común. Y así la lengua, que en lo previo se conserva como un elemento de esa patria originaria, pasa a ser un requisito indispensable de la nacionalidad y de la *nación* como metáfora forzada creada por el Estado, que también busca la formulación de un ciudadano homogeneizado y respetuoso.

A partir de aquí, el idioma se torna un capital simbólico valioso. Esto no excluye la existencia de ciertos estados plurinacionales, en los que la relación de la administración central con las lenguas de las diferentes sub-naciones oscila entre la tolerancia vigilada y la represión. Estos son los casos, por ejemplo, de Bolivia en América –donde la existencia de unas treinta y seis lenguas originarias es eclipsada por el castellano e incluso se reprime su uso (Stefanoni, 2010, p. 107) –; o el Imperio Austro-Húngaro en Europa –donde los idiomas subalternos quedan supeditados a las ventajas de las que gozan el alemán y el húngaro respecto del acceso a los bienes del Estado (Hobsbawm, 2007, p. 160) –.

V

Pues bien, cabe ahora plantear el siguiente interrogante: ¿cómo conviven las sociedades en marcado proceso de democratización social y ciudadana con un nacionalismo cada vez más potente y, a la par, enfrentado con el movimiento obrero?

Es necesario encarar una primera etapa de diferenciación conceptual. Porque las claves desde fines del siglo XVIII en adelante –incluso con la Restauración de por medio– son la democracia y las masas. Éstas últimas son una realidad, mientras que la primera es una forma de gobierno que, íntimamente, se relaciona de diversas maneras con las masas –a diferencia de otras como el absolutismo o la aristocracia de los arcontes en la polis ateniense–. Por su parte, el liberalismo, el republicanismo o el conservadurismo (entre otras), son corrientes de pensamiento que según sus principales preceptos se hallan más cercanas o más lejanas a la aceptación de la democracia y, más aún, a la participación de las mayorías en la construcción política. Además, el marxismo y el nacionalismo son también orientaciones del pensar filosófico-político, y que como los anteriores desembocan en muchas ocasiones en movimientos partidarios concretos. Al menos en sus concepciones clásicas, las dos últimas mencionadas son necesariamente opuestas²⁴, pues el marxismo no acepta la primacía de ninguna otra reivindicación –como la de nación– que no sea la de clase. Mientras tanto, el nacionalismo nace del conservadurismo y su temor a que la capacidad del marxismo por arrastrar a las masas lleve a la antigua clase aristocrática a perder el acceso privilegiado a los bienes económicos y del Estado –entre estos el gobierno–.

Con el republicanismo y el liberalismo, la comprensión del espectro político debe ser cuidadosa. Si el liberalismo se entiende como posición filosófica, queda claro que su papel como oposición al absolutismo monárquico es clave en el pensamiento de la Ilustración y también en el ideario de la Revolución Francesa. En este sentido, es claramente anti-conservador. Sin embargo, cuando encarna la defensa a ultranza de la libertad individual y pondera al individuo como susceptible de progreso si y sólo si la organización social no interfiere en su accionar, su adhesión al progresismo se puede volver contra sí misma. Y por eso en muchas circunstancias, sobre todo en el siglo XIX, con el fin de proteger la iniciativa individual es propenso a aliarse con visiones estrechamente conservadoras y adeptas al nacionalismo. Esto inclusive si pensamos que, aunque el propio Marx los considere parte del mismo problema en tanto a la dominación de los trabajadores, en principio los grandes ideólogos económicos liberales degradan a los terratenientes partidarios del viejo orden por considerarlos parte de una actividad ociosa (Marx, 2004, pp. 126-127).

El republicanismo no es en esencia opuesto a los principios del liberalismo, más si se tiene en cuenta la contrariedad de éste con la monarquía absoluta, lo que fija un enemigo común. No obstante, al pensar en la adhesión del republicanismo a la democracia y a la participación de las mayorías, de ninguna manera puede admitir que la libertad se comprenda sólo en términos de no interferencia, en desmedro de su aspecto socio-comunitario. La línea que sigue el

²⁴ En América Latina, sobre todo, no se puede descartar el análisis de un marxismo adaptado a determinaciones nacionales, aunque esta conjunción no se debe entender en torno a los principios en este texto analizados sobre el nacionalismo, sino como una propuesta que busca superar el marxismo ortodoxo y de corte cientificista-economicista pregonado por la III Internacional, y que opta por adaptarse a las condiciones materiales de las naciones de nuestro continente. Para un ejemplo claro se puede abordar el pensamiento del peruano José Carlos Mariátegui, especialmente en su obra Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de 1928.

republicanismo en general tiene que ver con preservar la libertad en tanto no dominación, y por eso es central la preocupación por el funcionamiento de una comunidad justa y equitativa. De esta manera, el republicanismo post-revolución está presente en los valores de diversos partidos de masas y se aleja rotundamente del conservadurismo tendiente al nacionalismo a ultranza y a cualquier formade liberalismo aliada, dado que su meta es la de la exclusión de las mayorías en la vida democrática.

El problema del republicanismo con el marxismo tiene que ver mayormente con la credibilidad depositada en el alcance de los procesos de democratización. A saber, con la innegable herencia de contrapesos de los poderes públicos como premisa –devenida de autores diversos como los clásicos romanos, Maquiavelo o el mismo Montesquieu–, el ideal republicano divisa como horizonteun gobierno representativo que tanto en su elección como en su accionar sea lo más testimonial posible de la soberanía popular. Y ésta se entiende como el derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo, lo que equivale a un conjunto de personas que pueden valerse a sí mismas haciendo uso de su libertad, que no tiene que ver con ausencia de intervención –pues la ley ya es una forma de intervención sobre el libre accionar total de las personas–, sino como ausencia de dominación. Esto implica la existencia de sujetos libres tanto en lo personal, que no dependan del criterio de otros, como en lo socio-político, evitando ser objetos alienados de una legislación de la que no participan ni siquiera indirectamente, como subrayan autores como Pettit (2004) y Bertomeu (2010). Claro está, entonces, que el republicanismo tendiente a la democracia no puede aceptar una concepción limitada o pasiva de la ciudadanía –como la presente en la *Constitución Francesa* de 1791–²⁵. Pero claro está, también, que la actuación de sujetos de derecho dentro del espectro deuna ciudadanía plena y plural debe estar cimentada por principios tan elementales como la propiedad estable, de la que el Estado tiene que encargarse de regular –como ya plantea la *Constitución del Año I*²⁶–. Es decir, el republicanismo democrático no duda nunca de la necesidad de protección de la propiedad privada.

Ahora bien, hay un error común al considerar las afirmaciones hechas desde el marxismo –por lo menos por parte de su creador– en torno a la propiedad privada. En ningún momento se piensa en su abolición en los términos en los que la defiende el republicanismo. Así es que Marx dice:

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia individual. (...) ¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referís acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que

²⁵ Así también, los partidos de orientación republicano-democrático llegan incluso a levantarse en armas ante la restricción de las atribuciones ciudadanas de las mayorías. Es el caso, por ejemplo, de la Unión Cívica Radical en Argentina, que desata la denominada Revolución del Parque en 1890 contra cuestiones tan sensibles como el alevoso fraude electoral del Partido Autonomista Nacional.

²⁶ Este principio también se puede ver consagrado en artículos como el “14bis” de la Constitución de la Nación Argentina.

abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola a diario (Marx, 2008, p. 34).

Como se puede apreciar en el *Manifiesto del Partido Comunista* –nada menos–, no hay un pronunciamiento en contra de la propiedad privada personal (aquella que también propugna Kant²⁷). Y hasta se la defiende como base de la independencia o autonomía socio-política, posibilidad de gozar de la correcta libertad en tanto ausencia de dominación, tal como lo plantea el republicanismo. El problema entre ambas corrientes no está en este punto –que, muy por el contrario, dialoga–. El desacuerdo se halla en el hecho de que para Marx la democracia como sistema de gobierno es incapaz de generar un auténtico proceso de democratización, dado que está cooptada por una concepción en realidad liberal de la libertad, como ausencia de interferencia y límite, y por una burguesía industrial que rechaza cualquier regulación del Estado y termina por evitar que “el trabajo del proletario” cree “propiedad para el proletario”, logrando en su lugar que cree “capital, es decir, la propiedad que explota el trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para explotarlo a su vez” (Marx, 2008, p. 34). Así, ponderando la clase como identificación es que el autor más bien ve necesario alterar violentamente todo el orden social existente. Estas dos corrientes no se representan necesariamente como enemigas, y fomentan la expansión de diversos partidos de masas durante el siglo XIX²⁸. El adversario común desde lo ideológico se ubica con claridad en el bando del conservadurismo. Éste consigue adaptar su vieja estructura de poder a una nueva sociedad industrial e institucionalizada, y en muchas ocasiones se alía con el liberalismo a ultranza con el fin de aplicar la concepción de la libertad individualista y anti-intervencionista al fenómeno económico. De ese maridaje viene la famosa concepción del *laissez faire*, como afirma Montenegro (200, pp. 22-23).

La racionalidad conservadora es fuertemente reacia a las mayorías. A pesar de que necesite de éstas para lograr la estabilidad gubernamental y de las instituciones, su relación siempre va a estar mediada por el nacionalismo como una potente metáfora aglutinadora, que cumple las veces de disciplina social ante el avance de fuerzas radicalizadas. Pero, a pesar de esta necesaria utilización, las expresiones son marcadamente negativas. Esto se refuerza todavía más por el temor a la revolución circundante luego de la Comuna de París de 1871, y se retroalimenta de toda una bibliografía de corte positivista, apegada a los estudios de la psicología de la multitud, una sub-disciplina estrella desde el último cuarto de siglo. Bajo esta óptica, cualquier movimiento multitudinario es analizado desde un punto de vista afectivo y patológico. Los sujetos son arrasados por la masa, pierden su individualidad –y por tanto, su razón–, quedan hipnotizados por

²⁷ La fundamentación kantiana de la propiedad privada personal-estable y su relación con la libertad, se puede rastrear de manera más acabada en el texto *La metafísica de las costumbres* de 1797.

²⁸ Como testimonio de esta no enemistad puede tomarse el último capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista* (2008), en el que Marx afirma que sin dejar de centrarse en los intereses propios del proletariado y el movimiento comunista, se brinda apoyo a otros partidos de masas como, en el caso de Francia, el Partido Socialista Democrático.

un “sentimiento de poder invencible” (Le Bon, 1945, p. 36). El gran peligro del accionar masivo es su potencia de captar personas de muy diversa procedencia y conducir las a la expresión más salvaje del instinto, desdibujando hasta las diferencias intelectuales más notables²⁹.

En este ideario nacionalista y conservador, expresamente anti-popular y, por extensión, anti-cosmopolita, en conjunción con la voluntad expansionista de los estados-nación europeos, se deben rastrear los orígenes de la fuerza político-ideológica que durante el siglo XX se convierte en el antagonista primordial de la democracia y de cualquier corriente filosófica que la sostenga: el fascismo.

VI

Cuando se habla del fascismo hay que tener en cuenta un fenómeno complejo y peculiar. No se lo puede reducir exclusivamente al uso de la violencia como alternativa política –aunque esta sea una de sus características centrales–. Si bien es hija del nacionalismo, no es una doctrina clásicamente conservadora, pues por las propias condiciones históricas que la atraviesan requiere de las masas y sustenta gran parte de su proyecto en las directrices económicas de sociedades fuertemente industrializadas. Para más paradojas, en un movimiento de un claro corte elitista, sus líderes máximos –por ejemplo, Benito Mussolini en Italia o Adolf Hitler en Alemania– no pertenecían a la tradicional aristocracia de sangre o ligada a la gran propiedad de la tierra.

El fascismo es una fuerza verticalista en el ejercicio del poder, con una estructura piramidal –lo que concuerda con sus fundamentos filosóficos más elementales–, y sostiene un discurso que sin dudas moviliza una parte de la población, aunque alienando a otra. Más aún cuando se entiende no sólo la ciudadanía en términos nacionales, sino la nacionalidad y el Estado en términos de pertenencia, lo que define la exclusión de cualquier otra nacionalidad no oficial (Hobsbawm, 2007, p. 161). Esto no es casual si se piensa en una identificación que desde mediados del siglo anterior se figura forzosamente en la lengua, el patriotismo simbólico y, de manera exacerbada en la nueva coyuntura contemporánea, en la raza.

El imperialismo reinante en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX altera la potencia estrictamente ciudadana del nacionalismo. Así aparece un doble juego de enemistades, al interior y al exterior de la nación, en términos político-económicos y también, cada vez más radicalmente, humanitarios. La conversión de los estados-nación post-Revolución en potencias económicas transterritoriales sólo puede ser justificado cuando el dominio material interestatal se mezcla con una concepción de la identidad sesgada por la jerarquización del elemento nacional. De acuerdo a esta premisa se pueden entender proyectos como el de

²⁹ Como se menciona en Zucconi (2015), estas ideas estigmatizantes de los movimientos de masas –y más aún de las clases populares– trascienden el contexto francés o europeo en general y son rápidamente recepcionadas en otras partes del mundo, como por ejemplo en la Argentina a través del autor José María Ramos Mejía.

Mussolini y Hitler como “anti-europeos”, puesto que “ninguno de ellos buscaba la unidad continental en la diversidad”, sino que “perseguían un sueño imperial” (Le Goff, 2005). La Guerra Franco-Prusiana ayuda a acrecentar el resentimiento entre naciones vecinas que comienzan a tejer alianzas de cara a una paz armada que termina por hacer implosión en 1914. A su vez, acontecimientos como la repartición del África producida en la década de 1880 terminan por crear un nuevo colonialismo que remarca, nuevamente, la cristalización del ideal eurocéntrico de la “humanidad”, que se adosa el derecho de dominio o tutelaje político en base a la capacidad de conquista. Esto, combinado con la incesante búsqueda de nuevos mercados, genera ya no una relación comercial desigual dentro de la división mundial del trabajo, sino más todavía, una intervención directa que pone a los grupos periféricos locales bajo la órbita del mandato imperial.

Así las cosas, el mundo se enfrenta a una hegemonía política conservadora, aunque adepta al libre-mercado, que no sólo plantea el nacionalismo como táctica aglutinadora para mantener una ciudadanía obediente y salvaguardada de las reivindicaciones de clase, sino que cada vez más supone la construcción del poder en términos de antagonismo. Aquí se puede apreciar cómo es definitivamente tergiversado el concepto de patria. Mientras que en la antigüedad y el medioevo representa la pertenencia a un lugar de nacimiento, en la contemporaneidad se extiende simbólicamente a la nación. Pero incluso más, esa nueva patria en términos nacionales, ya lejos desu significado histórico, funciona para oponer lo no-nacional como enemigo. Y esto a nivel transcontinental, denigrando a quienes habitan territorios como los africanos o los del sudeste asiático (entre otros); al interior de Europa, creando un frágil equilibrio que se termina rompiendo en una guerra de dimensiones desconocidas hasta el momento; y también al interior mismo de los países centrales, lo que lleva a reprimir a cualquier minoría (judíos, gitanos, inmigrantes) o a grupos políticos disidentes (marxistas, anarquistas).

El fascismo que termina de conocerse en el período de entreguerras mundiales, se gesta desde décadas antes al calor de estos nacionalismos ya decididamente excluyentes, la continuada intención de sumisión hacia los movimientos revolucionarios, la acción de las masas –no sólo de los caudillos carismáticos, curiosamente–, y la desolación de las derrotas militares. Ciertos autores consideran que:

(...) la crisis fundacional fue la incapacidad de la sociedad y el Estado liberal –en sentido del *laissez-faire* del liberalismo vigente en aquella época– para afrontar los retos que se plantearon después de 1914. Las guerras y las revoluciones crearon problemas que el Parlamento y el mercado –las principales soluciones liberales– parecían incapaces de resolver: las perturbaciones de las economías dirigidas de época de guerra y el paro generalizado tras la desmovilización; la inflación galopante; el aumento de las tensiones sociales y una corriente favorable a la revolución social; la ampliación del voto a masas de ciudadanos escasamente ilustrados sin ninguna experiencia de responsabilidad cívica; pasiones exaltadas por la propaganda de época de guerra; trastornos en el comercio internacional y el cambio por las deudas de guerra y por las fluctuaciones monetarias. El fascismo propuso nuevas soluciones para estos retos (Paxton, 2019, p. 28).

Lo cierto es que, por extraño que resulte, la noche más oscura de la democracia acontece cuando la participación ciudadana bajo la órbita de los derechos políticos se halla más avanzada en la historia. Por una cuestión de cantidad de habitantes, pero también por la flexibilización en avance de los requisitos jurídicos, desde la Revolución Francesa en adelante nunca se avista un momento más amplio de acceso a los deberes públicos que durante la etapa de entreguerras: en la mayoría de los países de Europa y América el sufragio universal masculino es una realidad para entonces. De hecho, algunos marxistas previos como Engels consideran que la ruptura de las restricciones sobre el voto es capaz de atraer indudables buenos resultados para la izquierda, que para mediados y fines del siglo XIX tiene una ascendencia central en las clases subalternas, y espera tenerla también, con esta innovación, en los sectores medios. Sin embargo, lo que muchos de estos intelectuales no prevén es que los sectores más contrarios al marxismo, especialmente los conservadores, son capaces de lanzar una respuesta de ataque hacia éste con un fuerte apoyo popular y en el lapso de unos veinte años. Y esto con la novedad de crear una nueva forma de dominación antes inédita: la de una dictadura basada en un sólido entusiasmo público. Es decir, yano se trata de cultas y tradicionales minorías enraizadas sanguíneamente al poder pero separadas de un pueblo llano al que no pertenecen, con el que no comparten simpatías y del que no necesitan. Ahora, si bien las sociedades fascistas son fuertemente piramidales, los vértices que ejercen el mando –por lo menos en los casos clásicos de la Europa de la década del veinte en adelante– son productos de las mismas bases que luego son dominadas por un imperio totalmente distinto que el de la ley (Paxton, 2019, pp. 9-10).

VII

El origen del fascismo sigue el rastro de décadas anteriores, pero se lanza como propuesta independiente en la Italia recién salida de la Primera Guerra Mundial. Allí surge del descontento y de la derrota. Se vale del ya evidente divorcio entre la sociedad civil y la política parlamentaria, que es vista como política profesional, inaccesible, insensible a las necesidades de la ciudadanía y todavía refugio de personalidades que, por opulencia o por ineficacia, poco tienen que ver especialmente con las clases trabajadoras. La imposibilidad de trascendencia en los poderes legislativos que sufren diversos partidos de izquierda que apuestan por el juego electoral, el resentimiento de una buena parte de los italianos que pese a participar del bando ganador de la guerra ven el resultado final como una derrota y lo piensan como el abandono por parte de sus líderes, son más motivos por los cuales los cabecillas fascistas van concentrando el apoyo de las masas con un discurso que claramente no liga con la democracia, pero que aviva a sacudir el polvo de las fallas estructurales de ésta.

Tal es así, que el programa con el que este movimiento irrumpe en escena tiene dos grandes frentes de demanda. Uno de especie nacional y expansionista, muy acorde al espíritu imperialista de la época: alienta la anexión de los Balcanes y ciertos puntos del Mediterráneo. Entusiasmos de este tipo se materializan años después, cuando con Mussolini ya en el poder Italia invade y

conquista Etiopía en 1936. La segunda tanda de propuestas se centra en cuestiones que no se pueden denominar contrarias a las masas, curiosamente –aunque con la llegada al gobierno son claramente dejadas de lado y hoy vemos que tienen un efecto más bien propagandístico–: voto femenino, baja del mínimo de edad para participar de una elección, nueva Constitución, impuestos sobre el capital, poder legislativo unicameral, reducción de la jornada de trabajo, confiscación de propiedades eclesiásticas, etc. Sin embargo, el proceder de este partido nuevo empujado más que nada por veteranos de guerra, sindicalistas y ciertos intelectuales marginales, se caracteriza por la no predisposición al diálogo y la concertación –esencia de su anti-parlamentarismo–, un fuerte anti-academicismo y, más que nada, la acción violenta.

Para la política tradicional se torna complicado comprender el verdadero espíritu y la peligrosidad fascista. Inclusive, se hace común en los círculos de cierto capital intelectual definir a estos militantes como bárbaros, ignorantes, groseros. Esto también delata la falta de visión para captar la capacidad de organización de ese grupo que crece rápidamente y en un momento de crisis profunda se alimenta del descontento y del resentimiento popular. El testimonio más ejemplificador de esa incompreensión se puede divisar en la llegada final al gobierno de los dos partidos fascistas paradigmáticos: a pesar de toda la violencia desplegada antes y después, ni Mussolini primero ni Hitler luego usurpan el poder a través de un aparatoso golpe de Estado con la maquinaria bélica en la calle, al estilo de los vistos en la década del setenta en América Latina. Contrariamente, ante un parlamentarismo ineficaz para enfrentar las desventuras económicas y la dificultad del aparato estatal para contener el conflicto social reinante en las calles, la clase política se retrae, prácticamente capitula, y el fascismo y el nazismo son convocados a formar gobierno.

Teniendo esto en cuenta, y sabiendo que el enemigo más urgente tanto de los estados-nación europeos –no sólo de Italia y Alemania– como del propio fascismo es el movimiento obrero revolucionario, cabe considerar como una definición válida del nuevo fenómeno aquella que se esgrime en la Resolución de la Internacional Comunista de julio de 1924: “el instrumento de la alta burguesía para combatir al proletariado cuando los medios legales disponibles del Estado resultasen insuficientes para someterlo” (Paxton, 2019, p. 15). Es decir, si bien la fuerza central del movimiento para alcanzar el dominio público total se halla en un espectro popular y de clase media de la sociedad, recibe un importante aporte –financiero y logístico– de destacados sectores empresariales y terratenientes, que luego sacan partido de la organización corporativa de la economía y en especial de la producción de guerra.

Se suele ubicar al fascismo como un ideario anti-capitalista y anti-burgués, más que nada al pensaren su retórica. Sin embargo, a su llegada al poder lo que se deja en claro es su talante anti-socialista y anti-comunista, que es evidente con medidas como la prohibición de las huelgas y los sindicatos independientes, o el estancamiento de los salarios. En realidad, el odio discursivo hacia la burguesía tiene que ver con su individualismo, con su falta de compromiso con la causa nacional, lo cual pasa por el mismo filtro que el odio hacia la identificación de clase: el verdadero desprecio es hacia toda forma de cosmopolitismo. De hecho, la confiscación de bienes y los ataques contra la propiedad tienen una marcada selectividad y se dirigen hacia extranjeros, contrincantes políticos o minorías étnicas (Paxton, 2019, pp. 20-22).

Otro aspecto de esta singular forma política es esencial y no deja lugar a ninguna ambigüedad de análisis: su voluntarismo. El fascismo es un movimiento de sujetos con voluntad. Y ésta es previa a cualquier norma o disposición; o mejor dicho: ésta es la norma. Este es el elemento más conciso de ruptura con el ideal democrático contemporáneo que comienza a gestarse en la modernidad con el contractualismo, y busca darle fundamentos sólidos a la existencia del Estado y, por consiguiente, determinar su manera de ser. Este rasgo clave, visible entre otros autores en Jean- Jacques Rousseau (2003), la protección de la vida de los individuos en toda su dimensión sólo es posible cuando nadie puede imponer su voluntad a otros sino en virtud de las leyes. La ley es lo que puede y debe ser acatado por todos. Es además –y cada vez más marcadamente con el avance de las décadas– aquello en cuya realización todos pueden participar de una u otra forma.

La voluntad difiere en las personas, es difícilmente medible con exactitud; es, tal vez, propiedad de unos y de otros no. Le introduce un tono personal a la política, casi profético. Por eso, los líderes fascistas afirman continuamente:

(...) 'la inmutable, benéfica y provechosa desigualdad de clases'; el derecho inmanente de los 'mejores' a gobernar; la 'predestinación' de las *élites* (los mejores) a manejar los asuntos de la colectividad; el derecho privilegiado de esas *élites* a ocupar las posiciones de mando; la absoluta e indiscutible supremacía del Estado, encarnado en las *élites*, sobre el individuo; los principios inviolables de la disciplina, la autoridad y la jerarquía; la misión de 'sacrificio y heroísmo de las *élites*, inspirada en el heroísmo y la santidad'; la actitud de renunciamiento a la comodidad y al bienestar a cambio de 'vivir peligrosamente', en busca de la superación; la supeditación de los valores materiales de la vida a los del espíritu (Montenegro, 2006, p. 245).

El pensamiento moderno contractualista, incluso el de Hobbes, considera la igualdad intrínseca entre las personas –lo cual no descarta su conflictividad natural– como una premisa esencial. De ahí su pactado ingreso al mundo civil en el que nadie es naturalmente amo de ningún otro. En cambio, esta concepción voluntarista viene a dar por tierra con esos postulados, asegurando que son selectos grupos los que encarnan una superioridad digna del manejo del Estado. Consecuentemente con esta idea, y a pesar del carácter masivo del fascismo, la posibilidad de participación en los asuntos del estado queda vedada para la mayoría: pues, ¿por qué y para qué un gobierno de las mayorías cuando se sabe que hay quienes se ubican en un escalafón espiritual superior? Esta es la muerte de la democracia en todo su sentido. Pues ya no se trata, ni siquiera, de poner un obstáculo censitario al ejercicio de derechos políticos como el sufragio; umbral que, aunque con mucha dificultad, puede sortearse. Sino que se acude a un imaginario mucho más cancelativo: el Estado, el poder y la política tienen que ver exclusivamente con ciertos sujetos miembros de una élite que, en última instancia, se define a sí misma como tal.

Así es que del caudillo carismático –otrora combatiente militar– hacia abajo se conforma una estructura social rígidamente burocratizada y jerarquizada. Pero más peligrosa aún es la

constitución del mundo civil-político en torno a la voluntad, y no a la ley, lo que culmina con un borramiento definitivo de los límites entre lo público y lo privado. Allí el fascismo muestra su rostro más pronunciadamente anti-liberal. La hipótesis del estado de naturaleza sirve a contractualistas como Locke para poner de manifiesto la necesidad del ingreso a un orden civil que garantice la protección de lo que el autor denomina “propiedad”, pero que debe entenderse como algo más amplio a este término: “es decir, su vida, su libertad y sus bienes” (Locke, 2010, pp. 86-87). Sólo en el momento político el individuo puede asegurarse perentoriamente aquellos derechos que, desde un comienzo, solamente tiene de forma transitoria y amenazada. Contrariamente, el mundo de la política es para el pensamiento fascista el de los derechos del Estado, de una manera totalizante, al punto que los sujetos carecen de atribuciones si no son en función de los intereses estatales. Hay un doble movimiento. Lo público aglutina una reserva de poder total y se hace dueño incluso de la vida y la muerte, “reduciendo notoriamente lo que antes había sido intocablemente privado” (Paxton, 2019, p. 24). Pero a su vez el cuerpo político no es otra cosa que la expresión de una voluntad particularista, dado que se borran las fronteras entre Estado y partido. Es la decisión del movimiento, sin apelaciones, la que legisla y ejecuta –y la que puede punir–, ahogando todo principio de contrapeso de poderes y de soberanía ciudadana.

Lo que se puede identificar como “la novedad política más importante del siglo XX” (Paxton, 2019, p. 35) equivale a la fractura del período inaugurado con la Revolución Francesa. Un horizonte de democratización del poder –aunque constantemente ralentizado por los resabios conservadores– y por tanto también de desconcentración y separación de las facultades estatales. La potencia del partido-Estado fascista es desbocada e implacable, y constituye la muerte de la democracia.

VIII

Si bien existe una tendencia a fijar la atención en el horror definitivo de los regímenes durante la Segunda Guerra Mundial, la comprensión del fenómeno debe ser integral. Y como novedad política, las acciones se tienen que entender incluso como efectos de causas mucho más cotidianas de las prácticas de la sociedad civil. Durante el ascenso de los partidos de Mussolini o Hitler al poder absoluto, el miedo a la revolución y la ineptitud ante la crisis marcan la pauta de una descarada complicidad de los poderes del Estado ante la violencia sistemática –y se pueden destacar, antes y después, hechos que van desde el ataque a distintos medios de prensa escrita en Italia hasta la Operación Colibrí en Alemania–. Pero también, motivada por el descontento social, la desconfianza en las autoridades o la necesidad de dibujar culpables de todos los males, se asiste a una complacencia significativa al nivel de la “gente ordinaria”. Así, los abusos a todas las garantías no son vistos más que como cuestiones aisladas sin demasiada potencialidad de daño, un mal menor en un contexto de revuelta, pero que en conjunto y extendidos en el tiempo implican “resultados finales monstruosos”. Esto puede ayudar a dar por tierra la calificación del

fascismo solamente como un conjunto de ideas brutales pergeñadas por un caudillo carismático (Paxton, 2019, pp. 37-38).

Pero, ¿cuáles son las fallas elementales que llevan a la muerte de la democracia y el desastre final? Pues bien, son advertibles por lo menos dos de carácter político, en el sentido más llano de la palabra –el de integración y gobierno de una comunidad, la *polis*–. En primer lugar, lo que desde el pensamiento de Arendt se analiza como el desprecio de la política. Y esto tiene que ver con la identificación de la libertad como un valor meramente personal sin relación alguna con la comunidad. Es la hiperbolización de la libertad pregonada por el liberalismo pre-Revolución Francesa, al punto de que se descarta su posibilidad de funcionar como un límite de integridad del individuo y un comienzo de la relación entre éste y el cuerpo político con el objetivo de habitar de la mejor manera la *cosa pública*. Ni siquiera el existencialismo –desde Heidegger hasta Sartre– puede reencausar esa libertad hacia la política. Pues éste termina por interpretarla de una manera incondicionada, en ausencia de un *aquí y ahora* que el individuo debe transitar, y que es el de los valores de la convivencia en comunidad. Esto marca el quiebre definitivo entre individuo y Estado, pero también en el marco de la sociedad civil, entre individuos, puesto que impide pensar en los lazos fraternales propios que aseguran el mundo democrático y democratizante, abierto a la inclusión de diversos sectores. Para Arendt esta es “una expresión de la soledad de los individuos atomizados dentro de la sociedad de masas” (Lessnoff, 2011, pp. 76-77). Bajo esta óptica, incluso los males del totalitarismo son aceptables –o, por lo menos, no pasibles de repudio– mientras no conlleven la lesión de la libertad atómica y personal, mientras la selectividad de la violencia se lleve cabo hacia otro colectivo. Esto rompe con cualquier concepción del necesario respeto a la moralidad en tanto reconocimiento de la *otredad* como parte integral de una misma *humanidad*³⁰.

En segundo lugar, hay que mencionar la ausencia de un constitucionalismo lo suficientemente desarrollado para establecer el buen despliegue de una libertad política autónoma, capaz de conciliar la seguridad del individuo –inalienable– con la del cuerpo político. Si se piensa en la inicial *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, en su “Artículo 16” se postula que “Una sociedad en la que no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”. Y ciertamente se debe advertir que con excepción de la *Constitución del Año I* en Francia (1793) –durante la Revolución–, los estados-nación contemporáneos, inclusive dentro de la lógica de avance y extensión de la democracia, buscan poner frenos constitucionales-legales a la inclusión de las masas en la vida política.

En el acontecer de las sociedades contemporáneas se marca un claro partaguas entre el adentro y el afuera, entre la pertenencia y el desarraigo: de la nación, del ejercicio ciudadano y, en última instancia, de cualquier derecho o garantía básica para el buen desarrollo de la vida – con el nazismo como caso paradigmático–. Para la propia Arendt, las experiencias de los campos

³⁰ Los conceptos de *respeto* y *moralidad* son entendidos aquí como se lo hace en la *Crítica de la razón práctica* kantiana (2005).

de concentración y exterminio, de las personas refugiadas o desplazadas, hacen saber que nadie puede considerar su existencia asegurada sin gozar del derecho a la ciudadanía plena:

Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (Arendt, 1998, p. 243).

Nuevamente se destaca acá la idea de la libertad como ausencia de dominación. En el republicanismo arendtiano se rescata como fundamental la posibilidad de sujeción a una ley –y entonces a un gobierno– al cual las personas en su totalidad puedan prestar consentimiento. Y este entendimiento de la política descansa, justamente, sobre la situación de una democratización completa de los límites de la ciudadanía. Esto asegura una representatividad genuina de las mayorías en el ámbito público. Pero además, es central que esos Derechos Humanos, básicos, que levanta como bandera la *Declaración* de 1789, sean verdaderamente integrados a la racionalidad legal de cualquier Estado y, entonces, sirvan como límite infranqueable para todo gobierno y para toda voluntad de la mayoría, lo que garantiza también el respetuoso cuidado de los derechos de cualquier minoría. Como contradicción concluyente, el fascismo con su equiparación del Estado con el partido y de la imposición de un gobierno de la voluntad –y no de las leyes–, representa la anti-política.

Así, de acuerdo a autores como García García (1999), una vez superada la traumática experiencia de la Segunda Guerra Mundial, en diferentes lugares del globo las constituciones comienzan a orientar su rumbo hacia la ampliación definitiva de los derechos ciudadanos y, sobre todo, a la adhesión de diversas cláusulas garantes del respeto de los Derechos Humanos (pp. 66-68), incluso generando ciertos agregados a los redactados en el comienzo de la Revolución Francesa y al posterior texto constitucional de 1793. Poco a poco se van modelando órdenes estatales que tienen como desafío la intervención en favor del bienestar material, la defensa de las clases desfavorecidas o la inclusión de las minorías, la reconsideración del derecho ilimitado a la propiedad y la obligación de cumplir con diversas prestaciones laborales para las masas trabajadoras.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus. Aristóteles (2007). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Bertomeu, M. J. (2010). Contra la teoría (de la Revolución Francesa). *Res publica*, 23, 57-79. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45478/42762>.

- Constitución de la Nación Argentina*. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInter-net/anexos/0-4999/804/norma.htm>.
- Constitución Francesa de 3 de septiembre de 1791*. Recuperado de <http://aaic.com.ar/home/wp-content/uploads/2016/07/Constituci%C3%B3n-Francesa-de-1791.pdf>.
- Constitución Francesa 1793*. Recuperado de <https://ezequielssingman.files.wordpress.com/2016/03/constitucic3b3n-francesa-de-1793.pdf>.
- Daguerre, M. (1996). La libertad en el *Leviatán* de Hobbes. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1(1), 101-107. Recuperado de https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4304/pr.4304.pdf.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*. Recuperado de https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.
- García García, R. (1999). Derechos Humanos y constitucionalismo ante el nuevo milenio. *Revista Derecho del Estado*, 7, 52-72.
- Gauthier, F. (2005). Robespierre: por una república democrática y social. *Sin Permiso. República y socialismo, también para el siglo XXI*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/robspierre-por-una-repblica-democrtica-y-social>.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hobsbawm, E. (2007). *La era del imperio, 1875-1914*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Le Bon, G. (1945). *Psicología de las multitudes*. Madrid: Daniel Jorro.
- Le Goff, J. (12 de octubre de 2005). Seguimos viviendo en la Edad Media. *La Nación.com.ar*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/cultura/seguimos-viviendo-en-la-edad-media-dice-jacques-le-goff-nid746748>.
- Lessnoff, M. H. (2011). *La filosofía política del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Locke, J. (2010). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- Marx, K. (2000). *El capital*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. Marx, K. (2008). *Manifiesto comunista*. La Plata: Terramar.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2012). *Páginas malditas. "Sobre 'La cuestión judía'" y otros textos*. Buenos Aires: Ediciones Anarres.
- Montenegro, W. (2006). *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Paxton, R. O. (2019). *Anatomía del fascismo*. Madrid: Capitán Swing.
- Pettit, P. (2004). La libertad republicana y su trascendencia constitucional. En María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (Comps.), *Republicanism and democracia* (41-68). Buenos Aires: Miño y Dávila S. R. L.

- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social o Principios de derecho político*. Buenos Aires: La Ley.
- Stefanoni, P. (2010). ¿Pueblo enfermo o raza de bronce? Etnicidad e imaginación nacional en Bolivia (1900-2010). En Bruno Fornillo, Pablo Stefanoni y Maristella Svampa (Comps.), *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización* (97-133). Buenos Aires: Taurus.
- Vedda, M. (2004). Introducción. En Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (VII-XXXIII). Buenos Aires: Colihue.
- Zucconi, M. (2015). *La formación teórica de José Carlos Mariátegui: Espiritualización y heterodoxia del marxismo*. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1210/te.1210.pdf>.

CAPÍTULO 4

El presente democrático y sus desafíos políticos

En algunos casos antes y en otros después de la Segunda Guerra Mundial, es concretado el sufragio universal –es decir, masculino y femenino–. Así, la obtención de una ciudadanía plena en términos civiles y políticos parece saldar buena parte de las discusiones iniciadas con la Revolución Francesa. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué queda como horizonte para la democracia cuando los clásicos objetivos son ya logros constituidos?

El siglo XX trae la ampliación definitiva e histórica del derecho al voto, pero también el fascismo. Se alcanza un acuerdo real e internacional sobre la forma y la tarea de los Derechos Humanos, un instrumento de regulación del accionar de los gobiernos y los individuos, para que los horrores sufridos no vuelvan a ocurrir. Sin embargo, de hecho, algunos de esos crímenes traumáticos sí vuelven a repetirse. Además, parece que la opción de acudir a las urnas cada dos, cuatro o seis años sigue siendo un canal discontinuo –aunquepreciado– de diálogo entre representantes y representados. El riesgo reside en el establecimiento de una relación lejana entre la sociedad civil y la política. Esta última puede aparecer como una actividad ajena a la ciudadanía, patrimonio de lo que puede catalogarse como “clase política” o “política profesional”. No es un fenómeno nuevo, sino que ya cala hondo en diferentes apreciaciones previas al fascismo³¹. En su sentido llano revela la incapacidad de las conducciones gubernamentales por comprender las necesidades reales de la sociedad civil, y por parte de ésta genera un sentimiento de indiferencia o incluso rechazo a todo lo identificado con el poder del Estado. Esto bien puede abrir las puertas para la irrupción de personajes, conductas y políticas en esencia contrarias a la democracia. Por ende, resulta necesario plantear otro interrogante clave: ¿es el autoritarismo una figura perteneciente al pasado?

II

En el análisis de las democracias contemporáneas se bifurcan dos caminos claros. Uno centrado en la cuestión de los derechos y las obligaciones; es decir, las garantías y las posibilidades

³¹ En este tono, por ejemplo, pueden leerse varias afirmaciones de diferentes pasajes de Reflexiones sobre la violencia de Sorel (2005).

de acción de los individuos y del Estado hacia estos. Otro enfocado en el diseño institucional del aparato estatal-democrático. En esta última faceta se puede advertir, en especial en América Latina, un armazón destinado a lograr un eficiente sistema de frenos y contrapesos capaz de evitar la guerra social y pensado para un contexto en el que reinan los faccionalismos agonistas. Con este objetivo, en el escenario de enfrentamientos socio-políticos muy profundos, se aprecia la subsistencia de la histórica desconfianza en las capacidades políticas de la ciudadanía y “lo que se pretende es contener los irrefrenables excesos mayoritarios, evitando finalmente las opresiones de unos sobre otros (y, muy en particular, las opresiones de las mayorías sobre las minorías)” (Gargarella, 2013, p. 9). Específicamente este modelo se opone a una concepción de la democracia basada en la virtud ciudadana, su movilización y los compromisos cívicos, propios de formas más bien deliberativas.

Esta estructura se caracteriza por priorizar la dinámica de controles endógenos, es decir de los poderes del Estado entre sí, más que de controles externos, comúnmente relacionados con una lógica popular y de participación de la ciudadanía. La confianza se pone en “las capacidades, decisiones y poderes de funcionarios públicos dotados de los incentivos apropiados” y no en “la sociedad movilizada y comprometida con los intereses de la comunidad” (Gargarella, 2013, p. 8). Esta tendencia se relaciona con la prevalencia de una construcción liberal del poder, ideada para evitar cualquier intromisión en la libertad de los individuos, ya sea por parte de otros individuos o del Estado.

Sin embargo, en la puja de concepciones que impera en cualquier situación fundacional, el papel del conservadurismo no es para nada despreciable, y en diversas latitudes logra imponer algunas prerrogativas propias que funcionan como un desbalance de este sistema de control – la *Constitución de la Nación Argentina* de 1853 es una muestra de eso–. Los frenos y contrapesos se desequilibran especialmente por el sonante papel de la religión en el ámbito de los derechos³² e, institucionalmente, por las amplias facultades decisorias otorgadas al Poder Ejecutivo, creando así sistemas híper-presidencialistas, como asegura Gargarella (2013). Muchas veces este desbalance termina por brindar las condiciones para un voluntarismo político que inclusive moldea el rol legislativo de los parlamentos y los aleja aún más de los planteos de la sociedad civil.

La dificultad de encontrar puentes dialógicos entre el Estado, su burocracia y los ciudadanos subyace como uno de los fenómenos más relevantes de las democracias de masas. El modelo ateniense del pueblo deliberando en asamblea es reemplazado totalmente por órganos que no siempre son afectos al diálogo inclusivo y que generan normas de las que en su elaboración difícilmente participan todos los afectados. Una respuesta a esta problemática podría ser el fortalecimiento del Poder Legislativo –aquel más representativo de la voluntad general–, con la intención de que el pueblo recupere el centro de la escena. Sin embargo, dada la medida en que las minorías más desaventajadas y las mayorías populares tienen dificultades reales de acceso

³² Como muestra de esto puede verse, por ejemplo, la diferencia de criterio exhibida en la *Constitución de la Nación Argentina* entre el “Artículo 2” (referente al sostenimiento del culto católico-apostólico-romano) y el “Artículo 14” (que posibilita la libertad de culto).

al poder o, aunque sea, a sus representantes públicos, su influencia real se sigue viendo relegada. Esto se demuestra también en la escasa llegada de toda esa porción de la ciudadanía a los medios informativos que, muchas veces mediante la injerencia del dinero, tienen una agenda propia. Es por esto que florece la preeminencia de la protesta social como método de visibilizar las necesidades insatisfechas, aunque la mayoría de las veces tiene un carácter destituyente más que instituyente. La organicidad del poder parece impermeabilizarse hacia posibles nuevas prácticas dialógicas que se terminan frustrando o bien pueden ser impulsadas de manera ocasional por algún funcionario bienintencionado.

Recursos para salvar esta distancia se presentan en diferentes momentos de la historia moderna- contemporánea. Algunas legislaturas de las colonias norteamericanas durante el conflicto independentista introducen verdaderas novedades para la época: la apertura de las discusiones sobre los proyectos de ley a los ciudadanos antes de ser tratados en el recinto, mecanismos de transparencia y publicidad en los procesos de sanción, o inclusive la posibilidad de la revocatoria de los mandatos. La *Constitución del Año I* durante la Revolución Francesa asegura la revisión de los proyectos de ley nacionales por parte de las asambleas primarias comunales. Más cercano en el tiempo, la *Constitución de la Nación Argentina* presenta otro ejemplo, pues la reforma de 1994 incorpora la iniciativa legislativa popular en su “Artículo 39” y la consulta popular en su “Artículo 40” –aunque continúa sin uso–; además posibilita el ingreso al órgano legislativo nacional de un Senador por la primera minoría, con la intención de tornar la cámara alta en un ámbito más representativo y menguar en cierta forma la hegemonía de los partidos triunfantes. No obstante, a la luz del avance de los tiempos y producto de la dificultad de un ingreso verdaderamente plural a la política profesional, los intentos actuales de acercar sociedad civil y sociedad política chocan contra “el peso más bien reaccionario de las viejas estructuras institucionales” (Gargarella, 2013, p. 22). Así, en muchos casos la construcción de una sociedad democrática suele pensarse atravesada por una línea de demarcación entre quienes detentan la discrecionalidad decisoria y quienes no –que, en el mejor de los casos, pueden protestar o acudir a las urnas en algún momento, aunque para elegir a otros–:

(...) las posiciones desiguales permanecen: una parte se queja y la otra parte es la que resuelve cómo tratar esa queja. La conversación del caso es como la que toma lugar en el contexto de una familia controlada por un autoritario *pater familiae*. La familia entera puede, ocasionalmente, involucrarse en una discusión, pero lo hace de modo habitual sabiendo que lo que sus miembros tienen para decir no importa demasiado: la decisión final (decisión que va a afectarlos primaria y directamente) va a depender básicamente de la voluntad más o menos discrecional del jefe de familia, que será quien en última instancia defina si va a tomar en cuenta o no los reclamos de sus parientes (Gargarella, 2013, pp. 19-20).

III

Durante el siglo XX y, sobre todo, luego de la Segunda Guerra Mundial proliferan los partidos de masas que se adaptan a la dinámica electoral ampliada. Un objetivo central de estos – tanto en América Latina como en Europa– es la de contener a la ciudadanía para que su protagonismo no degenera en alternativas radicales. Pues así como durante el siglo XIX las cúpulas gubernamentales conservadoras entienden fehacientemente la necesidad de evitar otra gran revolución al estilo francés, en la realidad mucho más masiva de la política contemporánea pesa como advertencia el trauma del fascismo y la amenaza de la experiencia comunista soviética. En este sentido, las nuevas democracias post-bélicas se topan con el reto de conciliar una soberanía popular ineludible, sobre la que ya no cuentan mecanismos censitarios de exclusión, con un poder Estatal que debe tender a dispersarse para “incrementar la no manipulabilidad de la ley y evitar que el gobierno ejerza influencia arbitraria sobre otros”. Claramente, la idea es que ante las dos opciones polarizadas de las que se tiene testimonio, en una sociedad democrática y republicana, si “el poder está localizado, en el sentido de acumulado en manos de esta o aquella persona, es potencialmente dominador” (Pettit, 2004, p. 53).

Ahora bien, como premisa teórica y declaración de principios esta concepción es difícilmente discutible. Pero, en términos del funcionamiento de las instituciones del poder estatal, se requiere algo más que el sistema de balances y contrapesos de la tradición clásica liberal. Una de las medidas de rescate tiene que ver con la coexistencia de sistemas federales en el que los estados constituyentes comparten el poder con el gobierno central. En esta alternativa se posicionan países de diversas latitudes como Estados Unidos y Argentina desde momentos tempranos, o la República Federal de Alemania e Italia a partir de la reconstrucción iniciada luego de 1945. Otra cuestión apuntada, buscando ampliar la carta de derechos del ciudadano hacia una segunda generación orientada a la igualdad material, y a una mayor racionalidad de la relación Estado-individuo, tiene que ver con la aceptación del poder político de “limitar sus acciones por medio de convenciones o tratados internacionales”. Esta innovación es bienvenida por quienes quieren que “el poder público esté tan disperso que la libertad de la gente como ausencia de dominación esté segura en su presencia” (Pettit, 2004, p. 54).

Lo importante de determinar en este punto es cuánta representación del pueblo tienen los poderes del Estado y, en todo caso, qué actitud ciudadana estos promueven. Aquí es donde entran en contraste concepciones que si bien son igualmente defensoras de la soberanía popular, pueden diferir en torno a lo que ésta implique en términos prácticos: el populismo y el republicanismo. Pues bien, en el imaginario populista es el pueblo el único que puede hacer uso del ejercicio legislativo – momento político por excelencia, dado que mediante la ley se gobierna cualquier sociedad–. No obstante, dada la imposibilidad del pueblo entero de acudir a esta práctica directamente, la deliberación la desarrolla el Poder Legislativo. Es coherente pensar desde esta óptica que éste tiene que estar ajeno a cualquier injerencia de los poderes colegas, Ejecutivo y Judicial. Ahora bien, si ese parlamento no se renueva o se revalida sino al menos cada dos años, y si instrumentos como la iniciativa legislativa popular son tan difíciles

de utilizar, cabe preguntarse si la voluntad de este parlamento puede extenderse a cualquier ámbito y, con más profundidad aún, si realmente puede equipararse a la voluntad del pueblo.

Lo cierto es que muchos parlamentos parecen tener vida propia, y si bien son legales y legítimos en su procedencia, puede ser esto lo único en lo que están verdaderamente unidos a la ciudadanía cuya única y discontinua herramienta es el sufragio. Pero además, y dado que mediante el voto también se da un juego de mayorías y minorías, sobre las que luego la sociedad civil tiene poco o nulo control, se corre el riesgo de que efectivamente los poderes ejecutivos provinciales o nacionales ligados a esas mayorías y minorías tengan una fehaciente capacidad de coacción sobre los legisladores, de la que carece el pueblo. Así el horizonte populista puede verse frustrado inclusive por la propia dinámica de lo que corre el riesgo de convertirse en una “democracia sin el pueblo” (Gauthier, 2005, p. 6).

Por su parte, el imaginario republicano no discrepa con esta premisa de la confianza en la soberanía popular, pero sí descrece que ésta se vea cristalizada con exclusividad en un parlamento. En primer lugar, la adherencia a acuerdos internacionales –en especial en materia de Derechos Humanos– y la primacía de ciertos principios constitucionales deben funcionar como supervisores elementales de la calidad democrática. Y para esto es clave la tarea del Poder Judicial –aunque sea éste el menos representativo de la voluntad mayoritaria, es cierto–. Pues no sobre cualquier cuestión se puede legislar o, mejor dicho, no se puede legislar a partir de un voluntarismo total. En segundo lugar, lo más importante es lograr impedir que cualquier minoría pero también cualquier mayoría se pueda imponer arbitrariamente sobre el resto, lo que deriva en dominación. En vistas a este objetivo, la búsqueda debe encaminarse a abrir la mayor cantidad de canales posibles para que el pueblo –con toda su heterogeneidad– pueda funcionar como un editor de la ley y las decisiones de Estado. Si el poder de la autoría es potestad de los representantes –aunque la ciudadanía se reserva el derecho de seleccionar temporalmente a esos autores–, es necesario que de alguna forma se cree una *disputabilidad* de esas facultades de legislación y ejecución. Además de los recursos ensayados por constituciones y sociedades anteriores se pueden agregar, según un autor como Pettit (2004, pp. 55-60), la introducción de consejos de especialistas que brinden su conocimiento en momentos de tomas de decisiones, de auditores independientes de los gobiernos y sus políticas, o la mayor y más eficiente publicidad de la información sobre la agenda del Estado, por ejemplo.

Estas dos corrientes no se deben exponer como antagónicas, a pesar de sus diferencias. Más bien, la concentración en sus posibles complementariedades “nos recuerda que la democracia se ve impulsada por dos tipos de viento, uno electoral, otro de disputabilidad”, lo cual obliga a comprender el ideal democrático en tanto bien común del pueblo. Este reconocimiento es exigente, porque conlleva “habilitar con poder a la voz electoral, la *vox populi*”, pero igualmente impone “que esa voz no tenga un poder completo y libre de trabas sobre las vidas de los individuos” (Pettit, 2004, pp. 62-63).

IV

Por acción u omisión, incapacidad o falta de disposición, en una gran mayoría de casos la impermeabilidad del poder estatal ante la participación popular permanece como un fenómeno latente. Hace pensar que, tal vez, el límite del impulso democratizador de las sociedades de masas contemporáneas se halla en el logro de una ciudadanía plena que se sobreponga a cualquier pretensión exclusivista alrededor del sufragio. Sin embargo, esta especie de desentendimiento entre una política de corte *profesional* o *de carrera* y el llano de la sociedad civil le imprime a la democracia un profundo descrédito, y a sus instituciones un antipático desprestigio. Esto se evidencia en dos ocasiones de importancia luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, con el correspondiente advenimiento de alternativas políticas no-democráticas. Aunque con características diversas, primero durante las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado; y, curiosa-mente, en los últimos años ya en el siglo XXI.

Cada uno de estos períodos tiene como característica, simultáneamente, la pérdida y la búsqueda de ciertas narrativas de cohesión social. Momentos de cambio y transición que terminan por despertar una faceta claramente violenta de las fuerzas sociales que se posicionan hacia el rechazo a la institucionalidad estatal democrática, incapaz de dar una respuesta coherente. La diferencia primordial tiene que ver con que el primer llamado de atención al sistema transcurre más bien en América Latina y en algunos otros puntos en los que se ubican países en vías de desarrollo, conocidos como el *tercer mundo*. Mientras tanto, del actual podemos encontrar evidencia de escala global en todo el mundo occidental.

Si bien con la ruptura generada por la Revolución Francesa las diferentes sociedades insinúan un cambio político y cultural hacia la secularización –pues el mundo se aleja progresivamente de la sacralización del poder, el dominio hegemónico de las herencias sanguíneas y los privilegios legales–, no pierden la capacidad de fomentar sus propios mitos. Estos funcionan como “utopías civilizatorias” (García Linera, 2008), elementos de movilización de las masas populares que ante la pérdida de la confianza en la salvación supraterrrenal centran sus expectativas en el alcance de condiciones de vida mejores material y espiritualmente hablando –cuando no, de un mundo mejor, a secas–: “los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales” (Mariátegui, 2010, p. 185).

Las expectativas puestas en esta especie de redenciones terrenales contribuyen a coordinar un mayor o menor aprecio colectivo hacia la democracia. Desde la retirada de las monarquías absolutas y a partir de mediados del siglo XIX las esperanzas se enfocan, con excepción del espectro político conservador, en la consecución de la ciudadanía plena. Esto se conjuga con la apertura hacia una sociedad que se brinda al consumo y se permite placeres anteriormente reservados a la aristocracia como el ocio, el entretenimiento, las artes, el descanso, etc. En parte, estos avances se comienzan a concretar en las primeras décadas del siglo XX; aunque el impulso consumista se ve parcialmente truncado con el estallido de la Primera Guerra Mundial –que marca el fin de la *Belle Époque*– y luego con la crisis de Wall Street de 1929. Mientras tanto, la ampliación de derechos políticos es traumáticamente

sepultada con la irrupción del fascismo y más aún con la Segunda Guerra Mundial, tal como analiza detalladamente Hobsbawm (1999, pp. 29-181).

La violencia de este conflicto y la atrocidad de los crímenes cometidos ponen de manifiesto otro de los mitos que mueven hacia la acción política: la paz. Éste se configura como una necesidad histórica ante la terrible evidencia de las acciones bélicas. Con la caída del bando fascista se abre en el mundo occidental una nueva etapa de ampliación democrática que intenta priorizar la convivencia pacífica al interior y al exterior de los estados –con virtudes y vicios, con logros y fracasos, es cierto–, alcanzar a la brevedad la posibilidad del sufragio para aquellos casos todavía pendientes –con las mujeres incluidas– y orientarse hacia el reconocimiento de derechos de segunda generación (económicos, sociales y culturales). Lo cierto es que a partir de aquí, con una ciudadanía cada vez más grande y exigente, se intenta superar la clásica definición weberiana de que:

Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima (...) El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan (Weber, 2019, p. 2).

En todo caso, esta puede ser la característica necesaria, elemental, del Estado burocratizado contemporáneo, lo que le da su rasgo específico de racionalidad. Pero sin dudas no es suficiente. Incluso los debates iniciales en el contexto revolucionario francés ya ponen de manifiesto el auge de ideas que apuntan hacia la autonomía política completa y una clara pretensión de conseguir una igualdad material, que exceda los simples términos de su par jurídica –constituida inicialmente como un derecho inalienable–. Ahora bien, a partir de los claros y oscuros de su materialización, estas mismas expectativas que figuran definitivamente en la agenda pública de mediados de siglo pasado van a perfilar las próximas, advertibles especialmente durante las décadas del sesenta y el setenta. Pero la particularidad en estos nuevos casos es que no funcionan como promotores del Estado, la calidad y la vida democrática.

Como explican ampliamente autores como Halperín Donghi (2005, pp. 630-753), en el contexto de los países en vías de desarrollo, y en especial en América Latina, los descontentos suscitados por las deficiencias del Estado de bienestar llevan a centrar las miradas en la idea de la revolución. Ésta es palpable en el imaginario de sectores diversos que van desde las universidades, pasando por activistas políticos, hasta sectores obreros más o menos sindicalizados. Esto bajo la influencia cultural abierta tras el triunfo de la Revolución Cubana y un marcado anti-imperialismo que se encarna en un discurso que ubica a los Estados Unidos como enemigo común y fuente de la dependencia política y económica del Cono Sur. En su versión más radical, esta tendencia se expresa a través de la lucha armada y la clandestinidad, de la que se ven

movimientos con mayor y menor potencia a lo largo y a lo ancho de todo el subcontinente. Contra estos, que centran sus esperanzas en subvertir un sistema que a pesar de los avances en materia jurídica y de acentuación de la capacidad asistencial del Estado continúa mostrando una importante masa de excluidos, se posiciona otra potente expectativa: la del orden. Ésta retoma uno de los viejos objetivos del aparato estatal, que es el de contener la guerra social. Especialmente en la década del setenta, el ejercicio de la fuerza represiva se sistematiza a la vez que se desboca, militarizando la sociedad en diferentes países y llevando adelante una violencia ilegal que en el nombre de la lucha contra la subversión apela a métodos ya practicados durante el fascismo y el nazismo como la persecución, la desaparición forzosa, la tortura, la deportación, el asesinato, la ausencia de procesos judiciales, etc.

En todo caso, los dos nuevos horizontes políticos desprecian la convivencia democrática, descreen de la posibilidad de conseguir a través de ésta resultados satisfactorios. Sólo el acontecer de una nueva experiencia traumática pone en evidencia la necesidad de refloatar la democracia como sinónimo de civilización. Ya no en tanto posibilidad de participar del orden público, sino como valor de un nuevo ímpetu que la acepta como único modelo legítimo y depositario de todos los anhelos de movilidad social. Así es que en la década del ochenta, tras los años dictatoriales, en la mayoría de los países de América Latina el pueblo vuelve a las urnas e ingresa en un nuevo pacto democrático. En su base, y adaptándose a la realidad del mundo occidental desarrollado, se halla la premisa de que el nuevo régimen no debe ser vulnerado ni interrumpido por ninguna institución díscola –como las Fuerzas Armadas–, ni por los intentos de ningún grupo que se arrogue la representación popular, reservándose para cualquiera de estas opciones la caracterización de ilegítimas. Ahora bien, luego de esta restauración del Estado de derecho y la vigencia de la ley, y de este resurgimiento de la civilidad, ¿se obtiene en verdad una sociedad y unas instituciones proclives a la democratización?

La arrogancia de gran parte del pensamiento liberal sobre la ley ha sido suponer que una vez que existe un régimen de Estado de derecho, este será autosuficiente casi a perpetuidad. Pero una constitución no puede por sí misma garantizar una sociedad cohesiva más de lo que un contrato de matrimonio puede garantizar una vida de amor verdadero y romance épico. Inevitablemente, hay que esforzarse por lograr que el acuerdo sea feliz, pacífico, próspero y seguro. Las sociedades, al igual que las parejas, se benefician si renuevan sus votos (Haldar, 2019, p. 3).

Tal vez es un vicio del liberalismo, ciertamente, sobreestimar las virtudes de un Estado que respeta el orden institucional, la división de poderes y considerar que sólo esto basta para mantener la estructura racional de la vida pública, que debe dejar lugar a la expresión de todas las capacidades desde un ámbito privado amplio y permisivo para el desarrollo de una coherente libertad individual. Tal vez baste, para esto, que los gobiernos protejan dentro del marco de la legislación la seguridad de la vida, el fomento de la toma de decisiones personales sin intervención y el disfrute de todos los haberes adquiribles mediante el trabajo –en sentido lockeano (Locke, 2010, pp. 123-128)–. No es un parecer injustificado, menos aún ante las experiencias totalizantes que

sirven de antecedente testigo del punto al que pueden llegar los estados de control. Sin embargo, la confianza en la simple racionalidad del sistema como posibilidad de satisfacción de alcance de una vida mejor puede resultar exagerada, e incluso delinear descontentos peligrosos. Los ejemplos de Argentina, Brasil, Chile, etc., pueden dar muestras de cómo ese “año cero” conduce a la idea de que todo es posible. Y el advertible nuevo desinterés actual hacia la democracia tiene como origen la decepción de las “virtuosas ambiciones” creadas en torno a aquella restauración de los años ochenta (Smulovitz, 2010, p. 10).

La democracia hoy ya no es una utopía civilizatoria. Prácticamente está dada por sentada, mucho más para las nuevas generaciones que no conocen otras formas de gobierno o la expresión de unacidadanía restrictiva. Se agrega el tono peculiar de la sociedad civil presente, marcadamente diverso al de su par de mediados de siglo XX, por ejemplo. La actualidad se debate, para amplios sectores, entre la marginalidad, la informalidad y la precariedad –especialmente en los países en vías de desarrollo–, y la incertidumbre en vistas a un futuro dudoso para el que ni siquiera el acceso masivo al sistema educativo y el progreso hacia sus niveles más altos brinda garantías –de hecho, la sobrecalificación y su dificultosa absorción por parte de la oferta laboral representa un problema a atender en los países centrales–. Así, una parte no despreciable del cuerpo social manifiesta su frustración y su enojo, y “sin una sensación de comunidad” la vigencia del esfuerzo de democratización –concepto históricamente incluyente– se puede volver muy frágil, “en especial cuando los líderes populistas se apresuran a ocupar el vacío de valores avivando el sentimiento tribal” (Haldar, 2019).

Este es un fenómeno a enfocar, pues hace caer en la cuenta de que el autoritarismo no es sólo un evento del pasado, aprehensible en los libros y clases de historia. Se trata de un “populismo de derecha” (Merkel, 2019) y no es en su esencia algo nuevo. No deja de presentar un muy cuantioso apoyo popular a pesar de ser alternativas reaccionarias –se puede pensar, por ejemplo, en movimientos o figuras particulares en Estados Unidos, Italia, Francia, Brasil, Polonia, Hungría, etc.–

Es posible reconocer ciertas similitudes con la década de los veinte del siglo pasado, cuando el incipiente fascismo nace al calor de un discurso que se afirma en nombre del pueblo o inclusive de los trabajadores. La gran diferencia es que estos nuevos partidos o grupos no se proponen establecer dictaduras, sino que más bien se auto-encomiendan una misión de limpieza de la democracia, bajo la bandera de algunos personajes con carisma. Se alimentan de “las fallas en la representatividad de los partidos tradicionales”, especialmente recogiendo su éxito del repudio creado por “los discursos autorreferenciales y apartados de la realidad del tercio superior de la sociedad”. Y éste ya no es plenamente identificado por una cuestión económica, sino que se relaciona con una clase política, profesional, cerrada y tendiente al nepotismo, hondamente alejada del ciudadano común que busca una voz y puede encontrarla en posicionamientos de reacción (Merkel, 2019).

Pero, ¿qué es lo que hace atractiva esta oferta política para tanta gente? Es muy probable que su efecto de propagación se deba a su capacidad de reducir las problemáticas a respuestas sencillas. Pues lo que intentan es identificar enemigos: ente la apatía de la clase dirigente, el

planteo se centra en hallar al grupo que es el injusto beneficiario de la acción estatal-gubernamental o bien la causa de todos los males que se padecen. De allí la imagen construida alrededor de los pobres, los inmigrantes, la izquierda, los empresarios, las minorías sexuales o étnicas, etc. Siempre de manera muy general, con borrosas definiciones estrictas, pero con la contundencia discursiva necesaria para lograr una importante adhesión.

Otra clave se puede leer también dentro de las formas de pensar que se nutren del descontento ciudadano, y marca cómo “incluso los temas viejos pueden ser reciclados” (Merkel, 2019). Es el debate acerca del Estado. Y esto debe comprenderse en su esencia: no una discusión sobre la forma o las posibilidades de conducción, sino más bien sobre la realidad estatal misma –o incluso su necesidad–. Esta revisión contemporánea de los fundamentos no es nueva, por supuesto, y retoma la pregunta de por qué y para qué tenemos Estado. Aquí el discurso fruto del distanciamiento entre clase política y sociedad civil se torna hiperbólico, pues en realidad se empareja a la primera con el Estado y se lo deja ver, entonces, como una estructura ajena, seguidora de sus propias reglas y de la que inclusive deben establecerse mecanismos de defensa. Si su existencia es un hecho del cual es imposible prescindir, entonces se puede tomar como un mal necesario. Y esto trae consigo una reminiscencia hobbesiana. Pues, en definitiva, es la desconfianza latente y la constante competencia y búsqueda de superioridad lo que torna necesario el Estado, dada la imposibilidad de convivir pacíficamente de otra manera, buscando garantías personales-grupales, seguridad y resolución de conflictos por medios no belicosos. No obstante, el contrato que nace de la reciprocidad de los individuos, quienes renuncian cada uno al derecho sobre todas las cosas, es tal en tanto pacto entre personas mediante el que se crea ese artificio que es la estructura estatal. Es decir, no se pacta entre individuos y Estado, sino que sólo lo hacen los primeros entre sí (Hobbes, 2007, pp. 141-153). El poder de aquello creado es inmenso, puede llegar a ser absoluto, y esa falta de límites es la que intranquiliza en cualquier reflexión.

Ahora bien, para las posturas adherentes al republicanismo el ámbito de lo público es propicio para conseguir, mediante la ley positiva –deliberada y escrita–, una nueva libertad política, pensada para lograr la ausencia de dominación entre individuos y, necesariamente, la aparición de una ciudadanía lo más activa posible. Mientras tanto, para las vertientes marcadamente liberales, el Estado y la ley positiva son indudablemente interferencias –equiparables aquí con la dominación– sobre la vida de los individuos, sobre su libertad. Esto parte de una irre recuperable barrera entre el mundo privado y su par público. El primero es el del individuo, el segundo el del Estado –y la clase política, que lo dirige, como comenta Domènech (2000)–. La noción de ciudadano, entonces, pierde valor más allá de la posibilidad de acudir a las urnas de vez en cuando. E inclusive una constitución puede ser solamente un documento en el que se expongan con claridad ciertas metodologías mediante las que los individuos pueden defenderse del yugo del poder estatal.

Como se sabe, quienes sostienen estas posiciones se muestran cada vez menos en los márgenes de la teoría y la práctica política, y tienen una representatividad que dependiendo el caso nacional en el que se lo analice puede ser mayor o menor, pero siempre en crecimiento

en los últimos años. Por supuesto, involucrar este pensamiento con el totalitarismo fascista implica recaer en un error que no advierte que en la raíz de este movimiento actual está el ataque contra el Estado. En las dictaduras como las de Italia y Alemania –y otras de la misma raigambre ideológica a través de las décadas– éste resulta el instrumento de poder fundamental y su tamaño se acrecienta fuertemente como mecanismo de control. Mientras tanto, en el imaginario libertario se produce una reacción contra el Estado, su tamaño, su ineficacia, su involucramiento en la vida de las personas. Por eso el fin último tiene que ver con reducir su expresión, con avanzar en una retirada del ámbito estatal para permitir una expansión del privado, que es el del individuo y su iniciativa.

Estas ideas se combinan, dependiendo el sitio, con un mayor o menor desprecio hacia la democracia o, en todo caso, con una mayor o menor desconfianza, aunque en aumento también en los últimos tiempos. Pero, ¿a qué se debe esto?, ¿cuál es la relación entre el debate sobre el tamaño o rol del Estado y el aprecio o desprecio por la democracia? La respuesta más sólida tiene que ver con la dificultad de seguir tomando el sistema democrático como un horizonte de expectativas, capaz de materializar ideales tan genéricos como el de la libertad, el bienestar económico o el ascenso social. Esto combinado con el hecho de que las nuevas generaciones –constituyentes hoy de gran parte de la población joven y económicamente activa– no conocen gobiernos de otro tipo, incluso en América Latina. Así, ante la falta de concreción de estos objetivos surge, aprovechado discursivamente por ciertos líderes, un fuerte “rechazo de los políticos tradicionales, por ‘corruptos’ e ‘incompetentes’”. Es decir, socialmente se advierte más bien un desgaste práctico, “un malestar menos ideológico pero igualmente potente en sus efectos políticos” (Kessler y Vommaro, 2019, p. 3) que puede arrastrar opiniones e incluso votos hacia opciones que desprecian de igual forma democracia, Estado y clase dirigente, incluyendo todos los conceptos en uno solo:

Este malestar no en todos los casos ni en forma homogénea está asociado a posiciones conservadoras en términos valóricos, pero expresa un desapego respecto de valores democráticos que parecían haberse vuelto bienes colectivos tras el ciclo de gobiernos autoritarios que concluyeron en los años ochenta del siglo pasado (Kessler y Vommaro, 2019, p. 3).

En este sentido, se puede afirmar que quienes en el presente desconfían de la democracia no lo hacen por un convencimiento explícito en torno a una posición anti-progresista –o por lo menos no en todos los casos–. De hecho, cabe la firme posibilidad de que gran parte de los adherentes a esta tendencia actual no tengan relación alguna con posiciones históricas que se pretendan avasalladoras del Estado de derecho. Sin embargo, la constante sensación de precariedad e incertidumbre que en algunos casos sufre la población produce la reacción ante “percepciones sobre el aumento de los niveles de corrupción y de delitos comunes”, como también “el rechazo de cambios societales que amenazan posiciones establecidas (el crecimiento de flujos migratorios, los avances en igualdad de género)” (Kessler y Vommaro, 2019, p. 4).

De esta forma, ante las dificultades económicas y el sentimiento de falta de esperanza en el ascenso socio-cultural, en ciertos sectores de la ciudadanía se abre un escenario que “presenta un enorme desafío para la constitución de fuerzas progresistas con vocación mayoritaria” (Kessler y Vommaro, 2019, p. 5). El razonamiento seguido puede parecer sencillo y hasta algo rudimentario, pero no por eso debe ser menos atendible y susceptible de generar un llamamiento a la auto-crítica. Lo que se pone en juego en esta visión es que el Estado funciona mal, su clase política o dirigente es impermeable al ingreso plural a sus filas y sostiene representantes aislados de las demandas más acuciantes de la ciudadanía. Así, como este Estado es democrático, es más bien la democracia la que no sirve –o ya no lo hace–. En el mejor de los casos, de aquí el discurso se conduce a propuestas que insinúan el retiro del Estado de sus funciones clásicas dada su mal administración presente. Por ejemplo, en funciones genéricas como la salud y la educación, si éstas se encuentran deterioradas, la conclusión no es que la gestión estatal debe transformarse en busca de brindar opciones más humanas, mayoritarias y eficientes, sino que la solución tiene que pasar por dejar lugar a la iniciativa privada –nuevamente, achicando los límites de alcance del ámbito público-político–. Pero, si la insatisfacción crece, las ideas pueden trascender este primer marco y abonar “un espacio fructífero para discursos autoritarios, o al menos poco preocupados por la democracia”; y aquí se pueden identificar actitudes captadas por las “sensibilidades autoritarias” como la xenofobia, la hostilidad hacia los inmigrantes, las descalificaciones violentas de las expresiones opositoras, la ponderación excesiva de opciones punitivas en materia jurídica y, sobre todo, la estigmatización de ciertos sectores sociales –muchas veces débiles, otras no tanto– a los que se ubica en la lógica de amigo-enemigo, propia de sistemas característicamente represivos (Kessler y Vommaro, 2019, p. 7).

Sobre cualquiera de estas alternativas se puede dilucidar a ciencia cierta un factor conjunto, y es que los momentos de crisis –sobre todo de desaceleración o recesión de la economía– les sirven como fermento, diluyendo la representatividad de las fuerzas políticas establecidas o tradicionales. La democracia ya no es un anhelo ciudadano y “lejos de conformarse nuevos valores globales, los sujetos viran hacia la individuación y la búsqueda de la realización personal”. No es menor notar que la constante búsqueda de recortar culpables bien identificados –explotada por la diseminación instantánea de las opiniones facilitada por internet– y el ataque al Estado en sí –no sólo a su accionar–, van acompañados en buena parte por “una creciente apatía por la cosa pública” (De Ángelis, 2017, pp. 38-39):

Como resultante se va constituyendo en las primeras décadas del siglo XXI un actor con un acceso potencial a toda la información disponible, consumista, disconforme y que desconfía de la política como herramienta de transformación, abandonando la idea de “cambiar al mundo”, pensamiento predominante en los años ‘60 y ‘70 (...) Los sujetos se sienten capaces de construir sus propias verdades y creencias, –sus propios dioses a medida– en forma independiente de valores que en otros momentos parecían como inapelables (De Ángelis, 2017, pp. 39-40).

V

En este panorama, con fuerzas que irrumpen con sesgos reaccionarios y una política tradicional falta de respuestas, cabe la pregunta acerca de si todavía existe lugar para nuevos procesos democratizadores dentro del Estado de derecho.

Sin clausurar ninguna discusión, parece necesario hacer el esfuerzo de ensayar una respuesta – desde la propia ciudadanía– lo suficientemente reflexiva. De lo contrario, no es prudente descartar al autoritarismo –aún aquel que puede alcanzar el poder dentro de los márgenes de la ley– como un fenómeno del pasado. Entre otras cosas, éste puede ser entendido como la restricción –o desaparición, en ciertos casos– de la *cosa pública*. Es decir, nada a lo que la tajante división entre sociedad civil y sociedad política, el manejo discrecional del Estado por parte de una clase dirigente poco socialmente empática, o el fomento de actitudes o pensamientos de segregación y violencia no se parezca.

Sólo a modo de consideración preliminar, se puede pensar en revisar dos aspectos en torno a la democracia: las fallas congénitas advertibles y, por otra parte, qué opción surge para un intento de revertirlas. Respecto al primer aspecto, es sencillo concordar con Rousseau en que “el principio de la vida política radica en la autoridad soberana”, y en este sentido entonces “el poder legislativo es el corazón del Estado”. Tan clave es que “en cuanto el corazón no cumple sus funciones, el animal muere” (Rousseau, 2003, p. 133). Ahora bien, el mismo ginebrino que resalta la esencialidad de este cuerpo y del ejercicio de la soberanía popular también afirma que “si tomamos el término en su acepción más rigurosa, nunca ha existido una verdadera democracia y jamás existirá”, puesto que “es contrario al orden natural que gobierne el mayor número y que sea gobernado el menor” (Rousseau, 2003, p. 111). Esto, lejos de constituir una contradicción, es la muestra de que el autor es plenamente consciente de una cuestión práctica: el problema –y la necesidad– de la representatividad.

No puede imaginarse que el pueblo permanezca constantemente reunido para ocuparse de los asuntos públicos, y fácilmente se ve que para esto no podría establecer comisiones sin que cambiara la forma de la administración (...) Efectivamente, creo poder afirmar, en principio, que cuando las funciones del gobierno se reparten en varios tribunales, los menos numerosos adquieren, tarde o temprano, la mayor autoridad; aunque no fuera más que a causa de la facilidad de despachar los asuntos, que naturalmente se someten a su consideración (Rousseau, 2003, p. 11).

En el imaginario rousseauiano se aprecian la democracia radical ateniense y las experiencias electivas de la república romana. Sin embargo, se comprende rápidamente que a corto plazo, advirtiendo que la sociedad moderna es ya incompatible con la vieja *polis*, es un hecho imprescindible la elección de representantes. Pero, ¿qué sucede cuando los delegados del poder soberano, en realidad, no lo representan? Esto lleva a pensar en el segundo aspecto, en el *qué hacer*.

En cierta forma, sucede frecuentemente que en las democracias representativas del presente se cuele un elemento aristocrático –como ya también lo reconoce el propio Rousseau–, y coexisten dos voluntades generales: una del pueblo y otra de quienes administran el poder del Estado. Y además, ocurre que la segunda se expresa bastante más a menudo que la primera. Así las cosas, la clave parece residir en limitar las posibilidades de autonomía que la voluntad de los representantes puede adquirir respecto a la del pueblo, y la necesidad de fomentar la rendición de cuentas. Sobre todo se torna más acuciante si pensamos en que muchas deliberaciones legislativas no están libradas a la discusión crítica y el ejercicio de la acción comunicativa, sino más bien mediadas por intereses de los poderes ejecutivos y convenios con estos, o con decisiones de obediencia partidaria, que funcionan como elementos ajenos a la ciudadanía.

Claramente, una de las formas que los ciudadanos tienen de recobrar el centro de la escena y alterar la independencia voluntarista de los representantes es la protesta social. Como apuntan Appella, Relli y Rodríguez (2008), al realizarse en foros públicos y movilizar de manera inmediata enormes masas de personas bajo consignas concretas, resulta difícil que pasen inadvertidas y pueden obligar a tomar decisiones puntuales o a establecer temas de discusión en la agenda del poder público. No obstante, aquí se intenta esquematizar alguna alternativa que reflexione sobre elementos que desde el mismo aparato estatal faciliten la respuesta al pueblo y aumenten la confianza en las instituciones republicanas.

En esta búsqueda es importante pensar en dos direcciones que fortalezcan el ejercicio de la soberanía popular: el control ciudadano sobre la administración del poder estatal y la responsabilidad de responder de parte de ésta –lo que se conoce con el término *responsividad* (de Francisco, 2004, p. 71)–. En este sentido, por ejemplo, teniendo en cuenta que las acciones de gobierno deben tener una inescapable base legal, es primordial que las leyes sean de fácil acceso al público –esto se facilita a través del nivel tecnológico actual– y sean enunciadas en un lenguaje sencillo e inteligible para personas no necesariamente versadas en derecho. Por otra parte, y con especial énfasis en la división de poderes, es esencial entender que “el pensamiento republicano- democrático siempre ha sido temeroso de la concentración del poder, del exceso de poder” (de Francisco, 2004, p. 78), por lo que conviene evitar su acumulación en personas particulares y entonces limitar las facultades de los representantes (magistrados, funcionarios, legisladores). Es menester la no-acumulación de cargos, y más que nada la actuación en tareas de poderes distintos. En la misma dirección, es prudente lograr que no existan grupos particulares que dentro de la administración puedan dominar las asambleas a su antojo, o hacerlo durante largo tiempo. Por eso no es desdeñable optar por un diseño constitucional que busque acortar los mandatos y reducir lo más posible las oportunidades de reelección. Según de Francisco (2004), esto puede ampliarse considerando introducir novedades jurídico-políticas como los jurados dentro de los procesos judiciales –aunque esto requiere un debate más profundo–, comisiones de investigación parlamentaria sobre el Poder Ejecutivo, facilidades para el fomento de las peticiones populares o, incluso, instancias de revocatorias de mandatos. Pero si efectivamente se quiere dispensar herramientas que tiendan a democratizar el poder del Estado y mantenerlo actualizado a las demandas populares, tal vez se debe considerar que:

(...) la única solución política realista es devolver al *demos*, de tiempo en tiempo, el propio poder constituyente dándole la posibilidad de elegir periódicamente la ley fundamental bajo la que quiere vivir (...) las constituciones, como cualquier otro producto de las decisiones humanas no son creaciones *ex tempore* sino reflejo de circunstancias concretas, de necesidades y oportunidades históricas, son soluciones a conflictos y relaciones sociales que tienen fecha. Si las sacralizamos, si las sometemos a una estricta cláusula contra-mayoritaria que las blinde del cambio –y de la soberanía popular–, entonces ponemos en manos de un poder judicial con “pasiones partidarias, por el poder y el privilegio de su cuerpo” y sin responsabilidad electiva, nada menos que la tutela de los derechos de la ciudadanía y la forma del Estado. Insisto: ¿por qué sacralizar las constituciones? ¿Cuántas situaciones políticas enquistadas podrían solucionarse o aligerarse o reconducirse si las constituciones tuvieran que someterse periódicamente a un gran debate y revisión popular? ¿Cuánto más controlable (y “responsivo”) no sería el proceso político? ¿Cuánto menos “oligárquica” no sería la revisión judicial de las leyes?... (de Francisco, 2004, pp. 86-87).

Si bien no es descabellado que las constituciones –e inclusive las leyes comunes– gocen de una reconocida y legítima estabilidad, deben someterse a una revisión crítica constante que determine cuándo es necesario realizar cambios sustantivos. A esta propuesta subyace la idea tan apreciada por el republicanismo³³ de que las sociedades, la tierra y todo lo que existe, en general, pertenece a las generaciones actuales. Por lo tanto, nadie puede generar leyes o constituciones que terminen por alienar las libertades de generaciones posteriores, en su afán de perpetuar en el tiempo la impronta que se da a los sistemas de gobierno. Todos los ciudadanos, constituidos en cuerpo soberano, tienen el derecho en su presente de sostener la autonomía política, es decir de lograr la ausencia de dominación por parte de otros ciudadanos co-existentes o de momentos anteriores; y de promover el diseño institucional que decidan que es más pertinente para alcanzar la felicidad (de Francisco, 2004). Probablemente, sólo de esta manera la democracia sea susceptible de estar en el mediano plazo pendiente de un estado de actualización, y alcance nuevamente la contundencia de funcionar como un horizonte civilizatorio.

Referencias

Appella, G., Relli, M. y Rodríguez, E. (2008). Capítulo 2. El derecho a la protesta social. En Gabriel Appella, Mariana Relli y Esteban Rodríguez (Comps.), *El derecho a tener derechos. Manual de Derechos Humanos para organizaciones sociales* (30-41). La Plata: Galpón Sur.

³³ Puede reconocerse en la lectura de autores como Rousseau, Robespierre, Jefferson, Paine, etc.

- Constitución de la Nación Argentina*. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>.
- Constitución Francesa 1793*. Recuperado de <https://ezequielsingman.files.wordpress.com/2016/03/constitucic3b3n-francesa-de-1793.pdf>.
- De Ángelis, C. (2017). Ascenso de la posverdad. O cómo construir dioses a medida. *Revista UNO*, 27, 38-39.
- De Francisco, A. (2004). Para forzar a los gobiernos a responder. En María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (Comps.), *Republicanismo y democracia* (69-90). Buenos Aires: Miño y Dávila S. R. L.
- Domènech, A. (2000). Individuo, comunidad, ciudadanía. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, 5, 27-42. Recuperado de <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1476/1420>.
- García García, R. (1999). Derechos Humanos y constitucionalismo ante el nuevo milenio. *Revista Derecho del Estado*, 7, 52-72.
- García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y campesinas en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gargarella, R. (2013). El nuevo constitucionalismo dialógico frente al sistema de los frenos y contrapesos. *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, 14(2), 2-32. Recuperado de <https://revistajuridica.utdt.edu/ojs/index.php/ratj/article/view/368/310>.
- Gauthier, F. (2005). Robespierre: por una república democrática y social. *Sin Permiso. República y socialismo, también para el siglo XXI*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/robspierre-por-una-repblica-democrtica-y-social>.
- Haldar, A. (junio de 2019). El Estado de derecho necesita un alma. *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/derecho-liberalismo-iliberales/>.
- Halperín Donghi, T. (2005). *Historia contemporánea de América Latina*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hobsbawm, E. J. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Kessler, G. y Vommaro, G. (2019). Verano conservador. La era de las sensibilidades autoritarias. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-era-de-las-sensibilidades-autoritarias/>.
- Locke, J. (2010). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Tecnos.
- Mariátegui, J. C. (2010). El hombre y el mito. En *La tarea americana* (181-185). Buenos Aires: Prometeo Libros-CLACSO.
- Merkel, W. (2019). Socialdemocracia, liberalismo progresista y extrema derecha. *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/social-democracia-liberalismo-progresista-y-extrema-derecha/>.

- Pettit, P. (2004). La libertad republicana y su trascendencia constitucional. En María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (Comps.), *Republicanism and democracy* (41-68). Buenos Aires: Miño y Dávila S. R. L.
- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social o Principios de derecho político*. Buenos Aires: La Ley.
- Smulovitz, C. (2010). Prefacio: La ilusión del momento fundante. En Roberto Gargarella, María Victoria Murillo y Mario Pecheny (Comps.), *Discutir Alfonsín* (9-11). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2019). La política como vocación. En *El político y el científico*. Universidad Nacional de General San Martín, Programa de Redes Informáticas y Productivas. Recuperado de <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/IM/Weber-Politica-Vocacion.pdf>.

Epílogo

Para cerrar este trabajo se elige no hacerlo con un apartado llamado “Conclusiones”. Inclusive luego de estudiar la situación lo más detenidamente posible no resulta prudente aventurarse a pronosticar que en el futuro podamos tener una democracia mejor, o peor, o que tan siquiera tengamos por siempre una forma de Estado y gobierno democráticos. Se debe tener la cautela de no asumir un rol predictivo, ya que la multiplicidad de causas a tener en cuenta, la mayoría de las cuales escapan completamente de la voluntad de quienes encaran labores de investigación, lo impide.

No obstante, no deja de ser clave que se reconozcan en nuestro presente democrático virtudes arduamente construidas a lo largo del tiempo, aunque también agudos problemas y vicios. Muchos de estos forman parte del cuerpo de materias en disputa de la historia del pensamiento filosófico-político. Y depositar la esperanza en crear una democracia de mayor calidad sin el debido detenimiento en reflexionar sobre estas discusiones y sus consecuencias sociales puede caer en una banalidad.

¿Qué se comprende en torno a la democracia después de este recorrido? Pues bien, sabemos que no es el producto de una serie de decisiones unilaterales de ciertos grupos sociales; sino que su nacimiento en la historia tuvo un momento y un lugar –por lo menos en torno a una democracia radical–, y que ese acontecer debe rastrearse en las condiciones económicas, culturales, sociales y hasta geográficas de la época, y las transformaciones en estos mismos aspectos. Conocemos que desde su misma aparición en Atenas, la democracia inauguró una nueva forma de hacer política y un intenso debate que se reflejó ni más ni menos en las ideas más salientes del *canon* filosófico de la Antigüedad. La nueva forma de gobierno y de administración del Estado inaugura un intercambio en términos de conceptos sobradamente importantes en la historia del pensamiento occidental –que se ven en los diferentes capítulos–, pero también otro tan central como aquel que hace alusión a cuál es el papel de las masas en la política activa. En el debido análisis multicausal que acarrea un fenómeno como la Revolución Francesa no puede dejarse de lado este último punto. Los actos revolucionarios fueron, entre otras cosas, una respuesta desde las calles y además desde la reflexión filosófica sobre cuál debe ser el lugar que le cabe a los más amplios sectores de la sociedad en el entramado del poder del Estado. Es más, desde ese momento se hace evidente que esta es una cuestión imposible de esquivar. Todas las corrientes de pensamiento, en adelante, más o menos afectas a la democracia, intentan resolver y determinar el papel que las mayorías tienen que cumplir.

Así, entendemos con este trabajo que el fascismo, por ejemplo, no es sólo un fenómeno que se caracterice primordialmente por su ejercicio histriónico de la violencia. Sino mucho más que eso, una reacción que desde las masas se gesta ante la dificultad de la política democrática de satisfacer las grandes expectativas en torno al mejoramiento de la calidad de vida, creadas por el ingreso de una mucho mayor parte de la población al terreno del debate político.

Tal vez nuestros inconvenientes actuales con la democracia no sean tan diferentes de los existentes en el período de entreguerras. Tal vez hoy también vemos a la democracia devaluada y contenedora de un debate alejado de las masas y sus problemáticas. En todo caso, el escepticismo y el descontento, el resentimiento y la desesperación, comúnmente no auguran resultados positivos. Tal vez, también, y a pesar de esto último, no quepa esperar un violento golpe mortal a la democracia, dado que nuestras instituciones cuentan hoy con otros mecanismos legales y educativos para evitarlo. Pero, a su vez, son estas mismas instituciones las que suelen identificarse como ineficaces y obsoletas para lograr que grandes porciones de la población tengan una vida digna. Se llega a un punto muerto.

Sin embargo, si todavía se guarda confianza en que la democracia ofrezca respuesta a las expectativas de desarrollo más acuciantes para los proyectos de vida de las personas, tomarse el tiempo de reflexionar sobre los asuntos abordados en estos capítulos, como herramienta con vista a la deliberación política, no sea una tarea superflua.

Los autores

Jodurcha, Cecilia Carolina

Profesora de Geografía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Docente de Geografía en instituciones secundarias de la Provincia de Buenos Aires y en los colegios de pre-grado de la UNLP: Colegio Nacional “Rafael Hernández” (CNLP), Bachillerato de Bellas Artes “Prof. Francisco A. De Santo” (BBA) y Liceo Víctor Mercante (LVM). Jefa de Departamento de Ciencias Sociales en el Bachillerato de Bellas Artes. Autora del artículo “Nuevas prácticas de evaluación: experiencias en Geografía” en la *Revista Plurentes* (2018) y autora en el libro de cátedra *Voces del relato histórico: la enseñanza de la historia desde una mirada social* (EduLP-UNLP, 2017). Integrante del proyecto de investigación *La crisis del sistema productivo en la Argentina* (CONICET, 1991) y del proyecto de extensión *Casa Wawawasi* (BBA, 2015).

Zucconi, Matías

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Docente de Ética y ciudadanía, Lógica y Filosofía en instituciones secundarias de la Provincia de Buenos Aires y en los colegios de pre-grado de la UNLP: Colegio Nacional “Rafael Hernández” (CNLP) y Bachillerato de Bellas Artes “Prof. Francisco A. De Santo” (BBA). Autor de los artículos “La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de José Carlos Mariátegui” en la *Revista de filosofía y teoría política* (2017) y “El presente democrático y sus desafíos a la democratización” en la *Revista Plurentes* (2021), y de la “Reseña del libro de Oscar Ariel Cabezas (comp.), *Gramsci en las orillas*” en la *Revista Orbis Tertius* (2016). A cargo del proyecto de investigación *De la democracia a la democratización: alcances y límites* (BBA, 2020-2021). Premio al *Egresado Distinguido* de la carrera de Licenciatura en Filosofía (UNLP, 2015).

Jodurcha, Cecilia Carolina

Democracia y democratización : alcances y límites / Cecilia Carolina Jodurcha ; Matías Zucconi. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2022.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-34-2183-3

1. Democracia. 2. Estado. 3. Ciudadanía. I. Zucconi, Matías. II. Título.
CDD 321.8

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644 7050

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2022

ISBN 978-950-34-2183-3

© 2022 - EduLP

C
colegios



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA