

LA IDEA DEMOCRÁTICA. FUNDAMENTOS, PROBLEMAS, ALTERNATIVAS

THE DEMOCRATIC IDEA: BASE, PROBLEMS, ALTERNATIVES

José Carlos Chinchilla

Universidad Nacional, Costa Rica, correo chinchijc@yahoo.com

Maynor Antonio Mora

Universidad Nacional, Costa Rica, correo mmoraa90@hotmail.com

Resumen: *Se analiza la concepción democrática, primero desde el punto de vista de sus fundamentos teórico-epistemológicos. Luego, en referencia a la relación de sus consecuencias políticas respecto de los procesos de integración social dentro de la modernidad y finalmente respecto de sus posibilidades en la construcción de una nueva sociedad centrada en la igualdad, la diversidad y el bienestar.*

Palabras claves: *democracia, integración social, contrato social, teoría política, bienestar.*

Abstract: *The democratic conception is analyzed, first from a theoretical-epistemological point of view, then in reference to the political consequences on social integration processes within modernity, and finally in relation to its possibilities in the creation of a new society focused on equality, diversity and welfare.*

Keywords: *democracy, social integration, social contract, political theory, welfare.*

Fecha de recepción: 10-08-2010 Fecha de publicación: 31-12-2011

La teoría democrática

Aspectos preliminares

La propuesta (a vez teoría, utopía y análisis normativo) de la democracia, tal y como la entendemos en la actualidad tiene, si acaso, doscientos años de haberse planteado en Europa y es exportada a otros contextos histórico - sociales, más allá de la cultura occidental (*Cultura*: Todo universo específico de producción de sentido, socialmente compartido. Preferimos no recurrir al término civilización, ya que éste puede arrastrar connotaciones racistas o exclusivistas. Por ejemplo, la idea de “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington y otras visiones imperialistas de la cultura occidental).

Sin contar con que, en sus inicios dentro de la modernidad europea y luego mundial, cala de forma muy lenta y con grandísimos vacíos, señalados, no tal vez por la teoría misma, sino por las limitaciones de una realidad que, en lo económico, en lo político y en lo cultural, se ordena de forma autónoma, en relación con la prospección política, el voluntarismo, y cualquier esquema político racional - libertario, planteados

16

José Carlos Chinchilla y Maynor Antonio Mora



Artículo protegido por licencia Creative Commons

por el liberalismo clásico, y que partían de un alto grado de abstracción y de generalidad normativa (resultando propuestas utópicas en un sentido clásico del término), y que se ubicaban muy lejos de la realidad histórica y de los intereses reales de las poblaciones y de los grupos sociales en pugna en el proceso de imposición histórica de la modernidad, en tanto *ethos cultural* europeo, (*Ethos cultural*: Sistema profundo que orienta la *cultura*; una cultura específica puede fundamentarse en uno o varios *ethos*. Los mismos no son conscientes, aunque pueden tener manifestaciones conscientes o bajo las formas del pensamiento sistemático. Un ejemplo de *ethos* es la *modernidad*. El *ethos* incluye formas de comprensión, sensibilidades específicas y estrategias de acción frente al mundo. El *ethos* orienta la acción social. Un *ethos cultural* no agota las posibilidades de la cultura en sentido social o en sentido histórico. Por ejemplo: la modernidad no agota a la cultura occidental).

Es necesario recalcar que el esquema democrático, en su estructura meramente electoral (como forma de gobierno) y el respectivo sujeto implicado (la persona individualizada), son correlativas de la instauración de un sujeto abstracto, ligado con el burgués emprendedor y / o la empresa capitalista, como actores efectivos, ambos, de la modernidad dominante en su faceta económica pero, que luego se generaliza como sujeto individual humano (el sujeto de los derechos humanos) y no sólo respecto del “sujeto emprendedor capitalista” originario, ampliando la cantidad y facilitando cierta relativización de los sujetos dominantes de la modernidad.

En principio, la extrema generalidad de la teoría democrática y del mismo liberalismo, choca con la explosiva situación europea y mundial. La constitución de las formaciones sociales en tanto sociedades es un proceso muy lento, sumamente violento en algunos casos, respecto de las formas sociales pre modernas o exo modernas. La imposición del capitalismo, igualmente, no es un proceso unívoco en el espacio y en el tiempo. Por lo que el surgimiento o más bien consolidación de las “sociedades” modernas es un proceso que se potencia sobre todo el siglo XX, y aún hoy en día muchas de las llamadas “sociedades” en el mundo no cuentan con una tradición sólida en cuanto a la integración social. Responden todavía a formas de hegemonía étnica, de clase o nacional no resueltas.

Aún así, la aparición de tales sujetos no explica del todo la generalización, primero, del esquema democrático (en términos formales) y, mucho después, los múltiples enriquecimientos (desde las luchas sociales de reivindicación) desde otros actores, otras variables (incluida la económica y la cultural) y otras conquistas que, al día de hoy, han enriquecido la teoría y la práctica democráticas, a tal grado que el esquema original ha resultado del todo modificado, dando lugar a una nueva teoría y una nueva práctica democráticas, con gran potencial para facilitar el mejoramiento de las condiciones sociales de vida de los pueblos y minimizar (si no erradicar) las contradicciones de la modernidad en general y del capitalismo en particular.

Se requiere, además, analizar los procesos de autoperfeccionamiento democrático, el vínculo de la democracia (especialmente) con el capitalismo y la economía de mercado, y con los diversos procesos de reforma del capitalismo, en diálogo con otras formas de organización política, y los fuertes procesos de movilización social, alrededor también de nuevos procesos de *individuación* (no sólo “individualización”) y, por ende, de fortalecimiento efectivo de la subjetividad en el marco



de la democracia. Más adelante, analizaremos algunos de estos aspectos, con el objetivo de lograr una definición integral de “democracia”.

Como propuesta formal de gobierno, la idea democrática resulta de una sencillez enorme. Consiste, según la teoría primitiva, en el gobierno del pueblo, entendiendo “pueblo” al conjunto de ciudadanos y por ciudadanos, a quienes pertenecen (de forma políticamente efectiva, es decir, colectivamente reconocida) a la comunidad, o al grupo de individuos que, entre sí, se reconocen como unidad, a partir de un pacto o contrato social originario (también más adelante volveremos sobre esto) En el pueblo reside la soberanía. Por lo que esta última puede ser ejercida de forma directa (democracia directa) o de forma representativa (democracia representativa) Surgen, entonces, varios factores concomitantes que subyacen detrás de la propuesta democrática: individualidad de la subjetividad y la representación, pertenencia individualizada a una comunidad, equivalencia entre comunidad e interés general, voluntad política para la participación y linealidad racional entre representación y ejercicio del poder. Como se verá estos principios tienen diversas falencias ligadas con el supuesto teórico de referencia o con su viabilidad real.

Entonces, desde una concepción “estrictamente política”, la democracia se entiende como un sistema o régimen político, cuyo norte fundamental está relacionado con la elección periódica del gobierno por medio de elecciones entre dos o más partidos, en las que formalmente participa el “pueblo”. Más o menos es lo que define Touraine (1991) al señalar que la democracia “*es la libre elección de los gobernantes por los gobernados*, lo cual supone elecciones libres, la posibilidad de que partidos, sindicatos y campañas de opinión se organicen gracias a la libertad de constituir coaliciones, reunirse y expresarse” (p.274).

Por supuesto, que por un simple acto de deducción, Touraine (1991) señala, entonces, que no se debe perder el tiempo “calificando de democráticos a regímenes que hablan en nombre del pueblo pero no respetan la libre elección de los gobernados” (p.274). Una definición similar afirma que la democracia designa “un grupo de instituciones que permite a los ciudadanos de un país escoger a sus líderes en elecciones justas y competitivas, programadas regularmente” (Lehoucq, 1990, p. 8).

Estas posturas de la democracia surgen, en alguna medida, de los pensadores precursores de la concepción de democracia como forma de gobierno y ejercicio de poder. Concretamente una raíz aparece junto con la concepción del denominado *contrato social*, propia del pensamiento político europeo clásico. Sin entrar en una detallada descripción de la conceptualización de dicha categoría, podemos decir que su defensor más ferviente es Juan Jacobo Rousseau, quien define el contrato social como el momento abstracto primitivo mediante el cual el ser humano se trasmutó en “ser social”; esto mediante una delegación de todos los poderes individuales en el poder soberano colectivo; y, por ende, en el estado y, con él, en la ley (Roux, 1989, p. 143). No obstante, esta delegación a diferencia del Pacto Social en Hobbes, no implica una pérdida de la soberanía; por lo que quienes ejercen el poder por delegación (ejercicio democrático) deben respetar los intereses del “pueblo” como *persona colectiva*. Entonces, a partir de este contrato, es que se explica la democracia como la forma política lógicamente consistente con el poder soberano de los ciudadanos (es decir los “seres humanos sociales”).



En consecuencia, para “Rousseau la democracia es ante todo igualdad decisional, es decir, que todos participen equitativamente en la definición del mandato político. De ahí que el único sujeto titular del poder soberano sea el pueblo” (Fernández, 1989, p.126). Por ello, frente a un pueblo poseedor de tal poder, la única instancia donde puede expresarlo es en el acto de legislación, es decir, de autogobierno (Fernández, 1989), de gobierno directo. Por supuesto, que toda una serie de corrientes alineadas a estas ideas básicas de Rousseau, viendo la “inviabilidad” de la democracia directa, optaron por defender la democracia indirecta, o sea, aquella, donde el pueblo delega su poder al gobierno, director del Estado.

“La democratización se define como el proceso de expansión del poder desde la base social, y por tanto, la democracia representativa y la democracia directa sólo deben ser instrumentos para llevar a cabo esta expansión” (Fernández, 1989, p.130). Pero digamos que esto no pasa de las buenas intenciones, por tanto, esta diferenciación entre un probable contrato social expresado en una democracia electoral / legal directa (la utopía de Rousseau) y la diferenciación pronunciada entre “base social” y ejercicio del poder (la democracia efectiva en Occidente) parece insalvable, en términos de la concepción original. Buenas intenciones son las que encontramos, entonces y por ejemplo, en las afirmaciones del siguiente autor:

Libre elección de los gobernantes, determinación de las elecciones políticas por las pertenencias sociales, económicas o culturales, respeto de los derechos humanos: de la asociación de esas reglas institucionales, de ese respeto por los intereses de la mayoría y de ese individualismo moral nace la democracia. (Touraine, 1991, p. 282).

Aquí estamos (en el mejor de los casos) ante una adecuación del concepto original de democracia, respecto de una categoría utilitaria y restringida que se mueve entre las buenas intenciones y la doble intencionalidad, al justificar el poder político ejercido por diversos sujetos (no equiparables al “pueblo”) precisamente por medio de lo que tal poder no es, o sea, “gobierno del pueblo”. Se trata, sin duda, del problema de la legitimidad de gobiernos “democráticos” *de facto* (los históricamente dados) por medio de la defensa de la propuesta utópica de democracia (sea *la que podría ser* o, en el mejor casos, *la que debería ser*); por supuesto, que la brecha entre lo dado y lo posible no disminuye como debiera ser (teóricamente) la tendencia ni establece una relación dialéctica de superación.

Con esta definición restringida de democracia surgen, como obvia consecuencia, varios problemas a analizar que, a su vez, han formado parte del debate sobre la democracia en los últimos cien años, tanto en las sociedades del norte como del sur:

- ¿Quiénes integran el pueblo? Por tanto, no todas las personas o individuos son reconocidos por la respectiva comunidad política como ciudadanos. Este es el problema de la pertenencia. La pertenencia conlleva al tema de las categorías sociales y los diversos sistemas de diferenciación social y acá es inefectivo el tema del sujeto individual como unidad de análisis, ya que no todos ni todas son reconocidos como sujetos de comunidad. En segundo lugar, no todas las actuaciones (ni mucho menos) transcurren en el marco de la voluntad política de los



sujetos; sino más bien, en el plano de los condicionamientos sociales (clase, género, etnia, religión, familia, etcétera) Obviamente, dichos condicionamientos sociales tienen manifestaciones en la actuación individual, pero no en la forma como lo entiende necesariamente el pensamiento liberal clásico, esto es, como resultado de una “voluntad racional” sujeta a un juego de cálculos, sino como parte de tejidos sociales de la acción, donde no es posible separar la acción de unos sujetos respecto de la acción de los otros.

- Por ello, pese a la teoría democrática, muchas de las actuaciones políticas suceden en otros ámbitos que no pueden o no son resueltos por la definición de un sujeto político autonomizado en el individuo abstracto. En este caso, el problema puede ser definido, como el de la actuación política real. Como vemos, se trata de dos problemas relacionados. Primero, el de las actuaciones o comportamientos sociales concretos, no reducibles a conductas atomizadas en el individuo (la limitación aquí es lo real social en términos de los vínculos colectivos no individualizados). Segundo, el mismo poder de los actores políticos, a los cuales no les interesa resolver en el marco de la democracia o del recurso de la representatividad legislativa, los temas sociales, sino en la imposición llana y no mediatizada, de sus propios intereses (la limitación acá es lo real social en su textura de contradicción real de la política y los intereses). En este caso, el problema remite a la diferencia entre el poder real ejercido por los actores según sus cuotas específicas de poder, y el poder canalizado por el esquema democrático. Este problema lleva a la discusión sobre los grupos de presión, la existencia moderna del triángulo de hierro (sindicatos, cámaras empresariales y partidos políticos), y el tema de la llamada “democracia participativa”.
- En tercer lugar, surge el problema de la legitimidad del gobierno. Es decir, una vez delegada la soberanía de las y los integrantes de la comunidad política, hasta qué punto la fórmula de la mayoría será o no respetada por los grupos que no alcanzan dicha mayoría, por parte de un grupo de personas que ejerce el gobierno. Aquí surgen diversas interpretaciones, desde las que indican que la democracia es una simple fórmula para que circulen las elites por el poder, bajo la legitimidad de la representación simbólica de las masas (es decir, constituiría un sistema elegante para disfrazar el poder real de los sectores dominantes), hasta las que analizan la “cualidad humana” del gobierno (sea quien sea que lo ejerza), que lo hará susceptible de plegarse a tendencias sociales no directamente ligadas a la específica representación política, es decir, rompiendo con los intereses que formalmente representan. Así como no necesariamente el llamado interés general (la suma abstracta de los intereses individuales) se superpone al interés de la comunidad política, tampoco la delegación representativa supone una equivalencia entre el interés general (ni mucho menos de la comunidad política) y la actuación del gobierno. Esto implica un grave problema para la teoría democrática, al suponer la disolución de la voluntad política en el proceso representativo. En el caso de los proyectos democráticos más recientes en el tiempo, este problema se ha solventado, en parte, mediante mecanismos de control político, los cuales no eliminan sin embargo dicha disolución.

El problema se complica cuando analizamos la representación de los intereses minoritarios (los que electoralmente resultan perdedores), necesaria para una



legitimidad del sistema en su conjunto ya que ni siquiera los intereses generales logran aplicarse en la acción del gobierno, mucho menos otros intereses. El parlamentarismo ha intentado, a su vez, eliminar este sesgo pero, dicho sesgo no es estrictamente un problema de representación formal sino también de las condiciones reales de los sujetos sociales, muchas de las cuales no pasan ni tienen por qué pasar a través de la formalidad democrática.

- En cuarto lugar, aparece el tema de las mediaciones entre voluntad general y gobierno, específicamente en relación con los grupos sociales que entran en pugna formal por el acceso al gobierno, concretamente los llamados partidos políticos pero, también otras formas de organización privada cuyos intereses entran en juego electoral. Para Weber la formación de partidos es un aspecto importante del poder e incluso en la estratificación con independencia de la clase y de la posición social. El “partido” define a un grupo de individuos que trabajan conjuntamente porque tienen orígenes, aspiraciones o intereses comunes. Autores como Giddens en su diversa obra, por su parte, define los partidos políticos como organizaciones orientadas hacia el logro del control legítimo del gobierno, mediante un proceso electoral. Toda democracia formal (o sea, electoral según la concepción liberal) presupone la existencia de varios partidos políticos entendidas como estructuras organizativas de la pluralidad de intereses políticos de la sociedad.

En realidad, la viabilidad democrática presupone que los y las electoras, tendrían oportunidad de escoger entre representantes de los distintos sectores de la sociedad; sin embargo, ello no es frecuente en nuestros sistemas políticos: en tanto, desde su origen y en relación con las posibilidades efectivas de elección, solo formalmente estamos frente a procesos electorales democráticos. La función de los partidos políticos es central, repetimos, dentro de las democracias. Quizás uno de los problemas de mayor actualidad, tiene que ver con la mecanización de los procesos de mediación que suponen los partidos. Es decir, frente a una formalización excesiva de los procesos democráticos, se tiende a generar una mecánica de lo electoral que prima la forma sobre el contenido; o dicho de otra forma, que mejora el sistema democrático en términos de la procesualidad, pero abandonando los fines ulteriores de la democracia o de la representación social, como acabamos de señalar. En esa medida, la distancia entre el ejercicio del gobierno y los intereses de la sociedad civil se hace mayor, ya que los partidos no logran ser verdaderos mecanismos de representación de intereses. Por ello, la función principal tiende a decaer en la sociedad occidental moderna.

Al no existir una forma de representatividad efectiva desde el contenido de los procesos de comunicación social (Habermas, 1998), se produce una disyunción cada vez más pronunciada entre sistema y mundo de la vida (categorías también habermasianas), lo que en buen castellano significa que la población tiende a no verse representada en las funciones de gobierno, o que las funciones de gobierno tienden a darse a espaldas de los intereses directos de los actores sociales. De ahí la relativa pérdida de legitimidad de los partidos políticos en casi todo el mundo occidental, de lo cual no escapa América Latina en general ni Costa Rica en particular. El caso de América Latina, es casi paradigmático. Mundo social caracterizado por un lento desarrollo de la democracia liberal, cuando, después de superar la instauración de diversos regímenes autoritarios (de derecha e izquierda),



el mismo se ve sumergido en un rápido proceso de modernización, que lo lanza de lleno a un espacio global donde la democracia de partidos parece ser cuestionada por esta innegable pérdida de legitimidad ideológica. Ello acompañado de procesos disruptivos como la generalización de la cultura de la corrupción, la ampliación de la pobreza estructural, la desestructuración de los modos locales de vida social y la pérdida de los nortes de la integración social alrededor de la matriz estadocéntrica

- En quinto lugar surge el problema de la legitimidad de todo el sistema, es decir, en la capacidad de la democracia de mostrarse como esquema efectivo para garantizar la convivencia política en específico y la convivencia social en general. En otro sentido, supone el problema de una cultura de la mayoría versus una cultura de ejercicio del poder basada en la tradición, en el ejercicio directo del poder, etcétera. La modernidad ha restringido, en gran parte de los casos, el esquema democrático al comportamiento republicano de países o naciones, y no al comportamiento general dentro de las instituciones sociales reales. En esa medida, nos encontramos con sociedades que intentan actuar democráticamente, sin que en sus estructuras más elementales sean democráticas. Señalamos instituciones como la familia, la iglesia, las empresas, la escuela; todas ellas trabajan políticamente mediante marcos que, en lo formal y en el contenido, desprecian cualquier mecanismo democrático. En muchos casos, dichas instituciones actúan autoritariamente. En este sentido, la llamada “cultura democrática” se ha reducido al ejercicio del gobierno en general de sociedades, naciones o países, y no al desarrollo de funciones sociales en las estructuras básicas de ellos. Lo que ha requerido sin duda de una profunda democratización más allá de los estados o de la administración pública, hacia las bases sociales de las comunidades políticas.

Este conjunto de problemas alcanza una gran complejidad cuando los vemos en forma integrada. Las limitaciones democráticas se plantean en el dilema entre la propuesta primitiva liberal, excesivamente formal, y las propuestas que han intentado ver otras facetas correlativas de la democracia, en especial, ligadas con las condiciones de vida de los sujetos y las comunidades, principalmente en la esfera económica. La principal constatación histórica es que, desde un marco puramente formal, la democracia no resulta efectiva para la consecución del bienestar público ni tampoco el interés individual. El liberalismo clásico fracasa, al obviar las condiciones reales de las sociedades y el hecho de que estas mismas condiciones limitan la propuesta formal. Para entender esto es necesario que entremos al debate sobre algunos de los fundamentos analíticos y prospectivos de la teoría democrática.

El plano analítico

Resulta conveniente despejar las prospecciones (componente utópico) de los componentes analíticos respecto del tema de la democracia. Pese a que las primeras se montan sobre componentes analíticos, relativos a la misma constitución de la modernidad. Este desgajamiento analítico resulta de vital importancia, a fin de poder comprender cómo la modernidad impulsa un proyecto político sobre una nueva forma de entender la realidad social y el sujeto en particular. Sin obviar el fuerte componente normativo inicial de la propuesta democrática y, en específico, relativa a la modernización de los regímenes políticos tradicionales, afianzados, ya sea en estructuras monárquicas o dinásticas, o bien en estructuras despóticas de todo tipo. Sin



obviar tampoco, el hecho de que la propuesta democrática se constituye, desde el inicio, en una fuerte propuesta de modernización, que opera de manera violenta contra otras formas de organización política.

Desde el punto de vista del fenómeno democrático, como se verá al final del presente apartado, resulta imposible separar el componente analítico del prospectivo. Los dos se encuentran relacionados y resultan inseparables. Ambos, simultáneamente, resultan normativos, tanto como el desarrollo de las ciencias sociales, las cuales no sólo intentan explicar la realidad social, sino que impusieron una nueva forma de entender la realidad (racional), frente a las formas precedentes de explicar el mundo.

La propuesta democrática requiere de nuevas formas de entender la realidad social y la realidad del sujeto y de las instituciones. En este sentido, la constitución de un nuevo sujeto es parte fundamental de la teoría democrática junto con otros factores asociados. Muchos de estos factores se relacionan, sin duda, con el desarrollo de las principales categorías de las ciencias sociales respecto del sujeto, el estado, la organización, las formas políticas, etcétera. Sin ánimos de simplificar, podemos señalar que los requisitos de la teoría democrática en el plano analítico son, por lo tanto, los siguientes:

La individuación del sujeto, en los planos: psicológico, político, ético - moral y, sobre todo, práctico. La individuación responde a la idea cartesiana de un sujeto abstracto puro, cuya conciencia es transparente ante sí misma desde el punto de vista cognitivo y ético. Respecto del tema de la democracia, esto supone, que dicho individuo, actúa siendo plenamente consciente de sus actos y que, por ende, políticamente, es completamente responsable de sus decisiones. En principio, las ideas democráticas redujeron obviamente estas características sólo a los hombres adultos, blancos, dueños de propiedades, por lo tanto, se excluyó a todas las demás personas y categorías sociales de la ciudadanía.

La reducción de la diferencia mediante la misma individuación, esto es, la abstracción de lo social a través del individuo. Este constituye un principio analítico inverso respecto del anterior, el cual es muy negativo para el desarrollo de la democracia en las sociedades modernas. Mediante este, la diferenciación social real es eliminada desde el análisis a favor de una sumatoria de individuos que, según el liberalismo clásico, actúa de forma racional, lineal en pos de objetivos (racionalidad instrumental).

El control racional de la población, mediante el registro sistemático de las personas y la operacionalización del concepto de ciudadanía, con lo cual se aseguran los principios de unidad, pertenencia y división. El primero supone que las sociedades constituyen unidades integradas por sujetos. El segundo, que cada sujeto o individuo pertenece a una determinada unidad o sociedad. El tercero, que los intereses sociales de los individuos de cada unidad, pueden separarse en grupos de interés (este es el principio de fondo de la idea de partido político).

La segmentación política del interés mediante el concepto de grupo de interés y concretamente de partido político, derivado de lo anterior. Los partidos políticos serán las únicas divisiones analizadas por la teoría democrática clásica. La misma parte de



una separación entre la esfera privada (donde no realiza análisis alguno) y la esfera pública (donde tiene lugar la acción de la democracia) En medio, aparecen los partidos políticos como instituciones que aglutinan intereses privados pero enfocados hacia a una acción pública potencial (garantizada por el acceso electoral al gobierno) Siguiendo el principio de división, ésta es la única forma en que la teoría democrática, aparte del denominado “interés general”, entiende la aglutinación de los intereses individuales.

La institucionalización de la representación en el marco de un gobierno que garantiza una continuidad institucional (Estado), el Estado surge como una institución necesaria dentro de la teoría democrática ya que este resulta no sólo el foco de atención desde el punto de vista de la representación política en el gobierno (administrador de ese mismo Estado y de la sociedad en general) sino también el residuo de la acción política democrática, esto es, la síntesis de la acción de los diversos gobiernos y, por ende, de la representación misma. El liberalismo, en oposición al marxismo y luego a las teorías del bienestar, va a realizar una crítica en el sentido de que tal Estado puede extralimitar la naturalidad principal de la voluntad general y de la libertad de la acción individual. Este tema será objeto de profundos debates durante todo el siglo XX, el cual hoy todavía es polémico, en especial, alrededor de la llamada propuesta neoliberal, la cual intenta un retorno a las premisas del liberalismo clásico. En todo caso, la democracia moderna no puede pensarse fuera del Estado, aunque éste si puede existir fuera de democracia.

En la realidad histórica concreta, la conjugación de Estado y democracia ha devenido en la transformación del mismo Estado, y en la constitución de formas específicas de Estado, sistema político e institucionalización social, que no hubiesen surgido sin la mediación de la propuesta democrática. Las formas de Estado, características de los primeros momentos de la modernidad, son desplazadas por formas más racionales, dentro de lo cual, como veremos enseguida, los sistemas de control demandados por la democracia, permiten la constitución de un Estado racional a la vez que éticamente responsable respecto de sus efectos sociales dentro de las sociedades.

El control y evaluación de los efectos políticos como mecanismo de aseguramiento a partir del concepto de “interés general”. Este es un principio necesario de la teoría democrática, que deriva de la misma práctica de la democracia, de la necesidad de construir legitimidad alrededor de la gestión de la administración pública, y de las implicaciones de la adecuación teórica entre “interés general” y gestión gubernamental. Los controles, por lo tanto, responden a variables: ético - teleológicas, relativas al respeto de las implicaciones de la idea de “interés general” (y, por ende, del bienestar de la comunidad política); procesuales, relativas al respeto de las formalidades de la democracia electoral propias de la teoría democrática; y, técnico - operativas, éstas últimas ligadas a los productos concretos de la democracia, respecto del interés general, pero también de la institucionalización democrática.

El control racional de los procesos, los efectos de la democracia y de su solidez ético - teleológica, suponen un nuevo paradigma cultural (*Paradigma*: Sistema de pensamiento en alguna medida racional y consciente que pretende explicar, describir o entender de alguna forma cualquiera de los mundos interconectados del mundo: lo subjetivo, lo objetivo, lo social; sistema derivado, a su vez, de un *ethos cultural*. Los



paradigmas, por lo general, se encuentran en la base de la filosofía, la teología y la ciencia. Un paradigma no agota a un determinado *ethos cultural*), en cuanto a la forma de organizar las “sociedades” en tanto sociedades que se piensan, en alguna medida, a sí mismas.

El plano utópico

En sus fundamentos, la teoría democrática es también una propuesta utópica., la cual se propone como una ruptura del orden socio-político existente en la Europa del siglo XVIII y, por lo tanto, como parte del gran caudal de propuestas de reforma del antiguo régimen. En principio, atiende a la utopía de la posibilidad de que los pueblos se gobiernen a sí mismos sin el recurso de un poder autoritario, sea de tipo religioso o civil, entendiéndose que estas formas de gobierno perjudican en gran medida la vida humana. Dentro del pensamiento político occidental y concretamente moderno, se presenta, pues, una gran preocupación por las condiciones sociales de vida y por las alternativas a las condiciones realmente existentes. Aunque en el marco de la nueva ideología, que tiene como premisas las ideas de libertad e igualdad, desde el punto de vista del nuevo actor social hegemónico: la burguesía europea.

Sin embargo, la propuesta democrática, desde sus comienzos, rompe con los planteamientos clásicos del pensamiento utópico. Ya no se trata simplemente de imaginar la mejor sociedad concebible, la cual, por ende, presenta límites de imposibilidad irresolubles desde el punto de vista histórico. Si no, ante todo, de construir la mejor sociedad posible desde el punto de vista de la nueva clase hegemónica. Esta mejor sociedad posible es intuida, por un lado, como “libre mercado”. Por otro lado, es concebida como espacio político abstracto de representación de sus propios intereses. Por ello, la necesidad de crear las categorías de ciudadanía, de representación y de pueblo como sumatoria de intereses libres.

El nuevo pensamiento utópico se plantea desde un inicio afianzado en la concepción de una realidad histórica en el marco de la cual opera un nuevo tipo de sujeto que ejerce su voluntad racional. Esto es propio tanto del liberalismo como del marxismo. Ambos sistemas socio-políticos se conciben siempre en relación con sujetos con viabilidad histórica, es decir, individuos, clases sociales, grupos de interés, partidos, etcétera, que pueden ejercer su voluntad en el marco de la historia, aunque siempre guiados por la ideación de la mejor sociedad concebible o el plan de la mejor sociedad posible. Al tratarse, sin embargo, de paradigmas acuerpados por actores sociales distintos, liberalismo y marxismo, suponen efectos distintos en el marco de contradicciones históricas cuyo resultado conocemos hoy.

Democracia e integración social

En este sentido, se hace pertinente tratar el problema de las alternativas respecto de la democracia, ya intuido desde su componente utópico, y que remiten al tema mismo de la integración social. Para ello, es necesario que veamos los límites de la concepción clásica del “contrato social” y luego los replanteamientos de la teoría democrática de la integración, en especial, desde una visión amplia y desde las denominadas teorías comunicativas.



La discusión sobre el *contrato social* y su relación con la democracia ha sido constante en el pensamiento de Occidente. Con Platón y el surgimiento del pensamiento utópico (*La República*) como discusión sobre las diversas posibilidades de un contrato social distinto del históricamente desarrollado, da principio dicha discusión. El desarrollo del pensamiento utópico corresponde así, a uno de los mejores ejemplos de tal controversia durante los diversos momentos del Historia Occidental, en especial, al interior del núcleo civilizatorio dominante (Europa). A partir de *La República* de Platón, la mayoría de utopistas (Moro, Campanella, Bacon, Swift, Owen, Fourier, Proudhon, así como los utopistas contemporáneos muy ligados con algunas corrientes de la literatura de ciencia - ficción) proponen contratos sociales ideales (abstracción) como crítica al contrato social vigente (referente concreto) Al respecto del utopismo en general (López, 1992 y Ainsa, 1990).

No obstante, no será sino con el desarrollo de la "moderna" teoría política (que inaugura Maquiavelo, (principalmente con *El Príncipe*), que la discusión sobre el contrato social se convierte en verdadero análisis del mismo al interior de las formaciones histórico-sociales europeas. Pero no sólo se trata de una discusión que pretenda ser explicativa respecto del contrato social (abstractamente hablando), sino también de una discusión que legitima la lógica de propiedad económica que se estaba imponiendo en Europa y, por ende, en apología directa del naciente capitalismo. Autores clásicos de la teoría política (Locke, Hobbes, Montesquieu), pero principalmente Rousseau, dan valiosos aportes para la caracterización de la lógica capitalista dentro de las formaciones histórico-sociales europeas. Autores posteriores, en el caso de Marx, hacen una profunda crítica a dicha lógica, fundando una línea radicalmente contestataria de pensamiento respecto del contrato social occidental.

Juan Jacobo Rousseau trata de llevar hasta sus últimas consecuencias una conceptualización profunda sobre el denominado contrato social y, concomitantemente, sobre las situaciones de desigualdad impuestas por el "estado civil" que funda dicho contrato. Este esfuerzo no puede entenderse si no es en el contexto histórico dentro del que está inserta la vida de Rousseau, contexto caracterizado por el proceso de configuración en Europa de la lógica de producción capitalista. Tal configuración rompe las viejas relaciones económicas, políticas e incluso religiosas, y genera nuevas formas de desigualdad y dolor humanos. En el caso de la formación histórico - social inglesa (caso tomado como referencia concreta para *El Capital* de Marx) esto será patente desde la época de Rousseau (explotación de hombres y mujeres de todas las edades reducidos a condiciones denigrantes de vida), siendo, a la vez Inglaterra la cuna de la denominada "Revolución Industrial". La Revolución Francesa, por su parte, constituirá uno de los casos más significativos en el que la desarticulación de las viejas relaciones se opera de forma violenta.

Rousseau, aunque políticamente partidario de las nacientes propuestas "democráticas" y, con ellas, de una sensibilidad liberal, no es ajeno ante el avance de la violencia bélica así como el desarrollo de nuevas formas de desigualdad. Por ello, su pensamiento también sienta las bases para las reflexiones que posteriormente desarrollarán los movimientos socialistas europeos. Sintéticamente, se puede señalar que las preocupaciones centrales de Rousseau en torno al tema del contrato social son:

- El origen de las "relaciones sociales" y, con él, del "Estado Civil".



- El carácter del contrato social como "momento constitutivo" de las relaciones civiles.
- El papel de la ley como sustitución dentro del "Estado Civil" de la "Ley Natural".
- El papel de las instituciones políticas (entre ellas el Estado) en el marco del "Estado Civil".
- El origen de la desigualdad entre los seres humanos al interior del "Estado Civil".
- (Indirectamente) el esclarecimiento de un potencial contrato democrático, sobre la base del reconocimiento de la "Soberanía Popular".

La discusión de fondo es, más bien, el carácter del nuevo estado propuesto por el pensamiento liberal, estado basado supuestamente sobre los principios de igualdad ante la ley y libertad de decisión de los sujetos individuales autonomizados sobre la base un equilibrio garantizado por el respeto a la "Voluntad General" y la "Soberanía Popular".

Para comprender el sentido asignado por Rousseau a la categoría contrato social es necesario comprender, primero, su hipótesis respecto de la evolución humana, o sea, la propuesta del paso del hipotético "estado natural" al "estado civil" (en "sociedad"). El tema del "estado natural" o "estado de la naturaleza" era un tema recurrente de la filosofía política europea. Hobbes, por ejemplo (autor del clásico de la teoría social *El Leviatán*) y, a diferencia de Rousseau, considera que el ser humano era un "ser malvado" al interior del "Estado Natural" (Rousseau, 1993), por lo que vino a hacerse "bueno" en el marco de la "sociedad". Rousseau, al contrario, cree que el ser humano era "bueno" dentro de la "naturaleza", pervirtiéndose al constituirse el "estado civil". Rousseau considera que las teorías precedentes no ven que el "estado natural" es el más favorable, ya que dentro de este la conservación personal no interfiere con la conservación del resto, error en el que cae Hobbes (Rousseau, 1993).

Dentro del "Estado Natural", los seres humanos se encuentran en igualdad de condiciones que los animales (viven aislados, no poseen lenguaje, solo interactúan para procrear); la única diferencia radica en que las elecciones del animal se dan en función del instinto, mientras el ser humano elige mediante un acto de libertad (Rousseau, 1993). Existen, pues, según Rousseau (1993), condiciones inherentes al ser humano que le hacen particularmente distinto de los otros "seres sensibles". Entre estas condiciones destaca la "perfectibilidad", pero sobre todo la libertad, entendida indirectamente como la capacidad de elegir por mediación de la voluntad entre opciones distintas (Rousseau, 1993). Pese al remanente teológico (Dios como creador de esas capacidades), Rousseau (1993), se embarca en la búsqueda de una explicación o, al menos, de una descripción del paso del hipotético "Estado Natural" al "Estado Civil" (la referencia inmediata son las "sociedades civilizadas", obviamente las europeas).

En este paso se presentan circunstancias azarosas que fomentan el desarrollo de la perfectibilidad, la capacidad de vida social y otras capacidades inherentes a la "naturaleza" del ser humano que se poseían en potencia en el "Estado Natural" (Rousseau, 1993). Entre dichas circunstancias, Rousseau señala el crecimiento numérico



de la especie y con ella la multiplicación de las dificultades para la sobrevivencia, así como el desarrollo de nuevos conocimientos y destrezas (Rousseau, 1993). Estas circunstancias conllevan al agrupamiento de los individuos y a la gestación del "Estado Civil" en sus primeras fases. Engels en dos obras clásicas de la antropología marxista (*El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* y *El papel de la mano en la transformación del mono en hombre*), a diferencia de Rousseau, trata de hallar el origen del "Estado Civil" en circunstancias socio - históricas (poder, producción económica, distribución del conocimiento), así como analiza el origen del ser humano a partir de una correlación entre el trabajo y el mismo desarrollo fisiológico del homínido. Según Engels, la desigualdad se origina en la apropiación desigual del poder, los excedentes económicos y los incipientes saberes dentro de las formaciones histórico - sociales "primitivas". Se trata de incipientes naciones. Cada una está regida por costumbres y otras reglas del derecho natural y no por reglamentos y / o leyes (Rousseau, 1993).

Con estas unidades surgen tanto ventajas como problemas. Entre los problemas, Rousseau cita los castigos y la violencia en general impuestos a fin de mantener el "orden". Se van gestando, entonces, procesos que conducen a la desigualdad entre los individuos. Para entender la desigualdad, según este autor, hay que tomar en cuenta dos niveles: La "desigualdad natural o física" (diferencias de edad, salud, fuerza, inteligencia, etc.), y la "desigualdad moral o política", la cual deviene de las "convenciones sociales". Dentro del hipotético "estado natural", las desigualdades son mínimas, no interfiriendo con los grados de "libertad natural" del individuo, el cual, además, vivía de manera aislada. Al constituirse el "estado civil" la "desigualdad natural" empieza a hacerse evidente y a perjudicar a algunos individuos y beneficiar a otros" (Rousseau, 1993).

La creación de la propiedad y con ella, la apropiación desigual de bienes, así como la desigualdad en la apropiación del poder, empiezan a incrementar la "desigualdad política", diferenciando más al rico del pobre, destruyendo la "libertad natural", convirtiendo la usurpación en derecho, condenando al ser humano "al trabajo, a la servidumbre y a la miseria" (Rousseau, 1993).

La desigualdad es, pues, concomitante, a la constitución del "estado civil". La debilidad de las primeras sociedades creadas mediante los primeros contratos, conlleva al establecimiento de la tiranía, pues los pueblos se plegaron a la voluntad de un "jefe absoluto", ya que como un medio de seguridad se sometieron, según Rousseau (1993), a la esclavitud.

Las diversas formas de desigualdad (natural y política) son entonces legitimadas por la propiedad y la ley. El autor considera la desigualdad política como contraria al "derecho natural", por tanto la misma no es proporcional a la desigualdad física. A partir de la hipótesis del "estado natural" y el paso de éste al "estado civil", Rousseau plantea la idea del contrato social, como elemento fundante de este último. Al darse un desarrollo de la "sociabilidad" (Rousseau, 1993, p. 26), es decir, al encontrarse los "individuos primitivos" y establecer relaciones e instituciones, se generan cambios en la existencia del ser humano, cambios en los que la voluntad juega un papel sumamente importante, según Rousseau (1987, p. 48) ya que voluntariamente los individuos deciden vivir en el "estado civil". Por ello es que para este autor, resulte necesario remitirse a lo que él denomina "primera convención" (Rousseau, 1993):



Supongo que los hombres llegan a un punto en el cual los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces ese estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambia su manera de ser. // Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio para conservarse que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y hacerlas obrar coordinadamente. (pp. 56-57).

El contrato social se nos presenta, desde Rousseau, como un acto cargado de voluntarismo, por tanto, su fin (respecto del ser humano primitivo) es encontrar "una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca a sí mismo y pertenezca tan libre como antes" (Rousseau, 1987, p. 57).

En *El Contrato Social*, obra clave de Rousseau, el autor más que analizar genéricamente dicho contrato, cae en una apología del liberalismo democrático, entendido este como el contrato en general. Rousseau parte del criterio de que el

"derecho del más fuerte" no es válido. "Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre sus semejantes y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, solo quedan las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres" (Rousseau, 1987, pp. 50-51).

Todos los seres humanos en tanto han sido creados iguales son igualmente libres. Aunque exista la posibilidad de alienarse, nadie puede decidir sobre la alienación de otra persona, por ejemplo un hijo. Todos y todas somos libres por "naturaleza". Este es un punto de partida ontológico fundamental para la teoría roussoniana del contrato social. La efectividad de este contrato radica en el hecho de que "si cada individuo se da o entrega a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene". Se supone que existen cláusulas que determinan el contrato, aunque nunca hayan sido estipuladas formalmente. Dichas cláusulas están establecidas de forma en que una vez que se haya "violado el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, ya que pierde la libertad convencional por la cual había renunciado a la primera" (Rousseau, 1987, p. 58).

El carácter concretamente democrático y normativo del contrato social propuesto por Rousseau es, finalmente, definido en función de la categoría "voluntad general": "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en el cuerpo social a cada miembro considerado como parte indivisible del todo" (Rousseau, 1987, p. 58). Y, más específicamente, aparece el carácter apologético liberal del contrato, en la siguiente exposición de Rousseau (1987):

La persona pública que así se configura, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y hoy el de república o cuerpo político, el cual es denominado estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo, y potencia en comparación con sus semejantes. En cuanto a los asociados, estos toman



colectivamente el nombre de pueblo, y particularmente, el de ciudadanos como partícipes de la autoridad soberana, y súbditos por estar sometidos a las leyes del estado. (pp. 58-59).

La ley tiene gran importancia en relación con el contrato social, por tanto, esta lo perpetúa en el tiempo, determinando las relaciones entre los individuos. La conservación del pacto se da, pues, a través de la "legislación". A diferencia del "estado natural" donde sólo existían los principios de la "ley natural" dentro del "estado civil" la totalidad de los derechos son determinados por ley (Rousseau, 1987).

La ley, al partir de la decisión de la "voluntad general" no se refiere a objetos específicos sino solamente a objetos generales, es decir, a la voluntad general misma. Cuando el pueblo (objeto activo) estatuye lo hace sobre sí mismo en tanto que objeto pasivo. El respeto de la "voluntad general" (o sumatoria de todas las voluntades particulares) y, por ende, el respeto de la ley, conlleva a lo que Rousseau denomina una forma de "dominio real" (Rousseau, 1987) dentro de la "sociedad": Entre líneas se legitima la existencia del gobierno democrático, abstractamente entendido. El carácter políticamente apologético del análisis de Rousseau (1987) se aclara aún más en la siguiente afirmación:

(. . .) el pacto fundamental sustituye la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres por una igualdad moral y legítima. En razón de ella, los que pudieran ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y derecho. (pp. 64-65).

Pero aún así, Rousseau es cuidadoso en su afirmación. No se trata de una generalización aplicable siempre. En una nota al pie de página, al final del libro primero de *El Contrato Social*, Rousseau hace una salvedad, quizás mucho más valiosa que la generalización:

Bajo los malos gobiernos, esta igualdad no es más que aparente e ilusoria. Sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad, las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada. De esto se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que todos ellos poseen algo y ninguno demasiado. (Rousseau, 1987, p. 65).

Esto último es, precisamente, lo que ha tendido a no suceder en la Historia Occidental. De este modo, un primer punto a discutir es la idea de Rousseau en torno al tránsito del hipotético "estado natural" al "estado civil" (En la época durante la que vive Rousseau, ya empezaban a darse intentos de explicación respecto a la "evolución humana", es decir, el paso de un estado a otro estado de existencia de la especie. Con los aportes posteriores y simultáneos de Darwin y Wallace, se comprueba la existencia de estos cambios para el caso de diversas especies vivas).

Diversos autores clásicos como Rousseau, Hobbes, y otros pensadores europeos de los siglos XVII y XVIII, para describir tal tránsito, partieron de la propia situación histórico - social en la que se hallaban inmersos y, realizando una simple supresión en abstracto de las instituciones políticas vigentes, se encontraron con el hipotético e ideal "estado de la naturaleza", es decir, una construcción abstracta de la realidad humana



carente de instituciones, costumbres y lenguaje, donde cada cual era dueño / a de sí mismo / a. Rousseau está claro en alguna medida de esta situación. Para plantear la idea del "estado natural" como hipótesis, primero tiene que poner en duda su posible existencia concreta en épocas pasadas. Sin embargo, Rousseau, tampoco parte de la aceptación ortodoxa del precepto religioso. Él mismo explica que lo que se trata es de formular conjeturas de lo que el ser humano puede haber sido de haberse visto "abandonado a sí mismo" (Rousseau, 1993). Y eso es precisamente lo que pretende analizar en *El origen de la desigualdad entre los hombres*.

Al hablar de "estado natural", pues, se trata en alguna medida de la construcción de un "tipo ideal" (como lo hace Weber para el análisis del capitalismo y de la religión) con el cual trata de explicar el "estado civil". La abstracción no es, sin embargo, total. Rousseau y los otros tratadistas del contrato social tenían gran conocimiento sobre formaciones histórico - sociales más "simples" que las europeas de su época, donde los individuos estaban aún sujetos a la lógica de reproducción de los ecosistemas no - humanos, y donde las instituciones políticas eran básicas.

Estas "sociedades primitivas" (El término "sociedad" arrastra una carga importante de voluntarismo. Siguiendo al autor analizado, "sociedad" se entiende como la agrupación de individuos que empiezan a regirse por alguna forma de "estado civil", es decir, que deciden voluntariamente vivir en conjunto y regirse por las reglas determinadas por la "voluntad general"), como se han denominado a dichas formaciones (no - europeas, de América, Asia, África y Oceanía) fueron un referente importante a la hora de plantear la hipótesis de la existencia pasada del "buen salvaje", por tanto la forma de vida en tales "sociedades primitivas" se acercaba más al "tipo ideal" que a la forma de vida de las denominadas "sociedades civilizadas".

Asimismo, Rousseau parte de la descripción del "Estado civil" abstracto (específicamente de aquel configurado normativamente por el sistema conceptual liberal) y, siguiendo este sistema, simplifica el "Estado Civil" concreto a través del abstracto, confundiendo "lo que es", con "lo que se cree que es" y "lo que se cree que debe ser". Rousseau no establece diferencias entre "estado civil" concreto (aquel en el que se desenvolvía y que condicionaba su propio modo de pensar) y el "estado civil" abstracto (aquel que creía ver y que a la vez se imaginaba como "necesario" en función del sistema conceptual liberal).

Las intuiciones sobre la desigualdad que describe Rousseau no son así achacadas a la vigencia de determinadas formas de relaciones políticas. Ciertamente la desigualdad consiste en que algunos tienen mucho y otros poco o nada (situaciones de propiedad), pero también es cierto el hecho de que las instituciones políticas mantienen ese estado de cosas, lo cual Rousseau no esclarece lo suficiente (aunque lo intuye cuando dice que las leyes mantienen a los ricos como ricos y a los pobres como pobres), creyendo a su vez que la propuesta democrático - liberal, que él mismo defiende, es universalmente válida y será efectiva cuando todos tengan propiedades por igual (Rousseau, 1987). Rousseau no ve, entonces, que es la misma propuesta liberal la que, al concretarse políticamente, impide que todos tengan por igual, porque, como propuesta de un sector minoritario, es consistente sólo con los intereses de ese sector minoritario.



Este esclarecimiento lo hará posteriormente Marx en su diversa obra. Producto de la no - diferenciación entre lo concreto y lo abstracto, la propuesta sobre el paso del "estado natural" al "estado civil" hecha por Rousseau es, como sucedería con Augusto Comte, una construcción simplista y normativa, más que descriptiva o analítica. Comte, refiriéndose a la evolución histórica, plantea que toda "sociedad" pasa por tres estados sucesivos: El "estado teológico", el "estado metafísico" y el "estado positivo", siendo este último el estado más perfecto que se puede alcanzar.

Existe otro elemento conceptual que permea el estudio de los "estados" realizado por Rousseau y que dentro del mismo tiene un lugar vital. Se trata del concepto de "naturaleza humana", la cual, supuestamente, es aquel conjunto de elementos comunes a la condición de los seres humanos que no varían y que se mantienen constantes a través del tiempo y del espacio. La recurrencia a la categoría de "naturaleza humana" es necesaria para el pensador ginebrino y prácticamente para todos los pensadores liberales.

El principio liberal básico aparece así con toda claridad: Todos los seres humanos ("hombres"), de todos los tiempos (tanto en el "estado de la naturaleza" como en el "estado civil") y lugares fueron creados libres e iguales por Dios (Dios tiene todavía un papel importante en el pensamiento liberal, incluso para un pensador que como los iluministas abogó por la institución de una "religión civil") (Rousseau, 1987). A partir de este principio de igualdad / libertad y del derecho en general es que cobra sentido la categoría misma de "contrato". Al respecto de la misma diría con posterioridad Hegel: "A la alienación a otro pertenece *mi* consentimiento de que dejo la cosa en su poder, y *su* consentimiento de aceptarla. Dicho doble consentimiento, en tanto que es recíproco y es declarado expresamente como válido por ambas partes, se llama *contrato* (pactum)" (Hegel, 1984).

Este principio es otro primado ontológico básico del pensamiento roussoniano, el cual obliga a hacer la distinción entre "capacidades naturales" y "factores convencionales". ¿Por qué? Precisamente porque el paso del "estado natural" al "Estado Civil" se explica por el desarrollo de capacidades que estaban ahí en potencia ("capacidades naturales") Si el ser humano no sabía hablar en el marco del "estado natural", ciertamente ya tenía la capacidad en potencia de hacerlo. Dicha capacidad se desarrollaba en función, a su vez, del desarrollo de la "sociabilidad" y, con ella, de la convivencia (Rousseau, 1993). La diferencia entre lo "natural" y lo "convencional" radica en que lo "convencional" es creado dentro de la "sociedad" (la ley, el Estado, etc.) Los elementos de la "naturaleza humana" son para todos y todas iguales (aunque ello no supone tampoco que no existan diferencias que también son "naturales", aunque las diferencias no sean parte de esa "naturaleza común").

El principio liberal de la igualdad / libertad innata de todos los seres humanos es, asimismo, el gran escollo para que Rousseau logre definir satisfactoriamente el contrato social en general, ya que lo confunde con el contrato social en particular (de su época) Dicho principio confiere a los individuos un falso voluntarismo ya a que los individuos humanos se aparecen como sujetos que constantemente razonan sus acciones y deciden colectivamente propuestas comunes.

El contrato social como acto primitivo es producto de la acción de un conjunto de individuos que libremente deciden delegar su voluntad para constituir la "voluntad general"



(en tanto conforman un "pueblo soberano") y empiezan a regirse por los designios de ella. Si tal cosa fuese cierta, la democracia ideal (abstracta) sería democracia concreta y al ser concreta sería también verdadera y posible.

No obstante, Rousseau no presenta ninguna prueba específica de la certeza o no certeza de un acto primitivo (y / "o" histórico) en el que las voluntades individuales logren constituir tal "voluntad general". La práctica parlamentaria, aún escasa en la época, no era ni un pálido reflejo de lo expuesto como contrato social. De igual modo, las formas de gobierno que a sí mismas se denominan "democráticas" a través de la historia, entre ellas la ateniense, tampoco poseen el carácter universal de la democracia propuesta por el pensamiento liberal. En el caso de la democracia ateniense, válida políticamente en el plano puramente formal, no lo era en el plano político no - formal así como en el plano económico: Los ciudadanos atenienses eran apenas una minoría de la población total de la ciudad - Estado; el carácter "democrático" (entendido liberalmente) era muy limitado y, además, tenía sentido dentro de un modo de reproducción histórico - social esclavista.

El contrato social es reducido por Rousseau a un acto primitivo, a una "primera convención" sobre la que se funda toda "sociedad". Aun siguiendo la lógica de los razonamientos del autor, no se puede alcanzar una comprensión satisfactoria. Si el contrato social hubiese acaecido tal y como se plantea, lo cierto también es que después de una guerra, después de un "conflicto civil", de una invasión, de una catástrofe ambiental e, inclusive, después del simple cambio de una generación a otra, dicho contrato sería cambiado, renovado, institucionalizado de nuevo, no sólo como un nuevo "acto primitivo" sino también como un acto constante de redefinición de las reglas del "juego social". El "estado civil", además, no es un estado que permanece por siempre igual, lo cual ciertamente es comprendido por Rousseau cuando realiza una descripción minuciosa de las formas de gobierno en el Libro III de *El Contrato Social*.

Más allá de lo que aquí se identifican como problemas de conceptualización en el análisis de Rousseau, es necesario identificar también aquellos lugares que constituyen los principales aportes, completando así la crítica. Un primer aporte de Rousseau, lo constituye el esfuerzo mismo al darse a la tarea de caracterizar el contrato social. El mismo se suma al esfuerzo de múltiples pensadores europeos previos y posteriores (citamos a Maquiavelo, Locke, Hobbes, Montesquieu, Voltaire, Hegel, Marx, Engels, etc.) Con la descripción del contrato social (pese al reduccionismo político de la perspectiva) se da un acercamiento, en general, a lo histórico - social como orden particular y distinto del resto de órdenes de la naturaleza (realidad)

Un segundo aporte es la búsqueda por parte de Rousseau de las causas socio - históricas de la desigualdad entre los seres humanos. Logra el autor visualizar varios mapas de desigualdad (por edad, sexo - género, clase respecto de la propiedad, etc.), aunque se empeñe en encontrar causas "naturales" (como él las denomina) de gran parte de esas formas de desigualdad. Rousseau es un autor sumamente preocupado por la infelicidad y el dolor humanos, por lo que sienta las bases para la búsqueda de las causas histórico - sociales de esta infelicidad y de este dolor.

Por último, un tercer aporte gira alrededor de la identificación de la capacidad de los sujetos para constituir pactos, encuentros, alianzas y buscar en común su felicidad más allá de las condiciones socio - históricas. No se trata de defender el voluntarismo,



pero tampoco el determinismo, entendiendo que la situación de los sujetos no recae ni en el voluntarismo ni en la acción determinada (lo cual creyó el marxismo menos crítico y la teología ortodoxa), sino en un plano en el que los sujetos, pese a estar condicionados por la circunstancia histórica son también capaces de construir nuevas formas de contrato social bajo un criterio de libertad.

Límites amplios de la idea democrática

Los límites amplios del concepto de democracia, es decir, más allá de la propuesta formal clásica del liberalismo, extienden sus raíces por todos los niveles de la realidad social, es decir, no sólo se refieren a las estrecheces de lo estrictamente político, o sea, el ejercicio del poder desde el estado, sino que abarcan el reino de lo económico y lo ideológico, y se desplazan a todas las dimensiones de lo cotidiano, ligándose con el problema de la búsqueda del bienestar, en un contexto caracterizado por una situación de peligro ontológico, y que hoy cuestiona a la modernidad desde sus propios fundamentos y desde posturas a veces mal llamadas posmodernas.

Los paradigmas modernos clásicos, ligados a las ciencias sociales, la filosofía social y la propuesta democrática, aunque no exclusivamente ellos, se han planteado dos grandes preguntas orientadoras:

- La primera: ¿Se puede acceder al conocimiento y, por ende, puede el sujeto ser *sujeto en la verdad*? La ciencia se convierte en el modelo de explicación por excelencia de este sujeto en la verdad, como en otro tiempo lo fue la fe, la cual constituía un camino directo al conocimiento del mundo divino como criterio de discernimiento ontológico y ético.
- La segunda pregunta: ¿Se puede acceder a la felicidad, es decir, puede ser el sujeto un no sujeto, un ser libre más allá de la necesidad? Las respuestas a esta segunda pregunta han variado desde las propuestas deterministas, que condenan al sujeto a un eterno estado de sufrimiento, hasta las propuestas libertarias de derecha y de izquierda, que creen en tal posibilidad liberadora.

Sin embargo, la cuestión fundamental de los paradigmas clásicos de la modernidad, es la cuestión de sí es factible dar una respuesta simultánea a estas dos preguntas. Esta sería, siguiendo a la física actual, la gran “teoría unificada” de la filosofía política. Por lo que de acuerdo con la máxima bíblica de que “la verdad os hará libres”, las respuestas conjuntas han sido también diversas. Destaca el marxismo, donde la función del conocimiento opera como criterio praxeológico de la liberación política y, por ende, de acceso un mundo de la felicidad con viabilidad histórica.

Las autocríticas modernas terminan evidenciando hoy en día a un sujeto precario, enfrentado a una pérdida sistemática del poder del discurso en el camino de la verdad y de la felicidad (otrora criterios de amarre existencial), pero a la vez a una diagnosis social profundamente pesimista respecto del tema de la realización humana. Dos conceptos surgen como explicativos de dicha diagnosis, y por ende, de los nuevos criterios de sociabilidad:



- Por un lado el concepto de sistema social, en tanto, este en vez de permitir la libertad conlleva un conductismo progresivo de la acción social y el advenimiento de una segunda naturaleza, después de destruida la primera naturaleza, centrada en la racionalidad económica lineal (capitalismo) y en el burocratismo extremo. Este sistema se impone y coloniza el mundo de la vida o mundo con sentido.
- Por otro, el concepto de “no - lugar”, desarrollado por Augé, antropólogo francés, quien señala que frente a la vieja primacía del *lugar* como espacio simbólico de comunicación, hoy en día se desarrollan los lugares de paso, donde no tiene cabida el sentido (Augé, 1984).

El sujeto se ve así atrapado en un contexto de acción condicionado por el sistema y la ampliación de los no - lugares, es decir, bajo una situación de soledad y anonimato, que visualiza el futuro de las sociedades humanas como si fuesen grandes hormigueros, repletos de aparatos y tecnologías, pero hormigueros al fin y al cabo, por tanto sus habitantes no tendrán mayores posibilidades de trascendencia que las que tienen las hormigas en sus agujeros. Este panorama es profundamente preocupante desde el punto de vista de las perspectivas liberadoras de la modernidad.

El pensamiento posmoderno constituye apenas una de las alas de un quiebre relativo de los paradigmas clásicos de la modernidad. Ni la posmodernidad ni las demás críticas paradigmáticas constituyen, por lo tanto, “superación”, “después”, “sobre” o “afuera” de la modernidad. Al contrario son su continuidad o su profundización. Sin embargo, existen variables de tipo sociológico de la historia reciente que cuestionan en parte la posibilidad misma de pensar la libertad (criterio central de los paradigmas clásicos pero también preocupación posmoderna) Nos referimos a las condiciones sistémicas y anónimas de la vida social contemporánea. Frente a ellas, gran parte del pensar, incluso propio de la filosofía y las ciencias sociales, sólo agrega elementos de post “naturalización”. La crisis de los paradigmas clásicos, no obstante, dan fundamento para pensar en nuevas formas de libertad, centrada en la alteridad, la diversidad y la comunicación; antes que en la unidad de un sujeto abstracto, la supuesta unilateralidad del devenir histórico y el autoritarismo epistémico, pedagógico y político que se deriva de tales ideas.

Los principales puntos de partida de la autocrítica paradigmática moderna, pueden ser agrupados en los siguientes criterios:

- La verdad es una construcción histórica y relativa, con límites ontológicos de imposibilidad dados por las leyes de la naturaleza, pero no en el marco de un determinismo clásico.
- Por ende, toda verdad establece un sujeto no “en la verdad”, sino un *sujeto de verdad*. A la par de este sujeto se crea un mundo, y un nexo subjetivo y objetivo del sujeto con el mundo.
- La relación sujeto / mundo es, a la vez, construcción histórica y aparece, según por ejemplo Habermas, como mundo de la vida, es decir, como comunidad cultural de intereses. Y necesariamente esto establece una sociología de la diversidad,



relativizando de paso lo que podemos denominar “pedagogía universalista de la verdad”, es decir, la unidad comunicativa clásica de la verdad.

¿Alternativas? Es la pregunta que obviamente surge. Podemos avizorar señales más que alternativas:

- Una ampliación de la esfera del mundo de la vida, es decir, de la vida con sentido, a través de la acción comunicativa como señala Habermas.
- En consecuencia con lo anterior, una ampliación efectiva de la democracia, como sistema de tensión progresiva, hacia la inclusión de la diferencia, y el desbaratamiento de la soledad sistémica.
- La relativización de los discursos racionales totalizadores, hacia un redimensionamiento de las alteridades discursivas. Y con ello, la relativización de los sujetos heroicos consustanciales a los discursos modernos, que son profundamente detractores de la diferencia y la alteridad. En este proceso debe relativizarse el concepto de “sujeto histórico”, categoría central del pensamiento marxista, profundamente normativa y detractora de la diferencia.
- Un profundo énfasis en la relación educativa, como campo social donde puede derivar procesos de aprendizaje con efectos políticos societales.
- Todo lo que pueda ser desarrollado bajo cualquier forma de una comunidad de ideas.

Por ello, la visión amplia de la democracia, más allá de la propuesta liberal originaria, parte precisamente de una crítica de la definición más restringida de esta.

La discusión del liberalismo tiene pertinencia tanto en relación con la libertad entendida por los pensadores autodenominados como “liberales” como con la idea de libertad desde la acera marxista, como lo deja claro Roux (1989). Por ello, las dos tesis de esta autora merecen nuestra atención, a efectos de comprender la visión amplia de democracia.

En referencia con el liberalismo de los liberales, señala Roux (1989) como su primera tesis, que “aun cuando tuvo el gran mérito histórico de reivindicar al individuo y sus libertades, presenta en su interior una antinomia entre la defensa del individuo y la libertad por un lado, y los principios de la colectividad y la igualdad por el otro, de tal suerte que en el liberalismo existe un punto de tensión entre la libertad individual y la democracia” (p.139). Este punto de tensión tiene relevancia, precisamente, porque la visión liberal redujo democracia a las procesualidades del sistema político formal, sin rasgar la tela de los procesos económicos e ideológicos y sin rasgar la esfera de lo cotidiano. Entonces, la tensión se establece más bien entre el funcionamiento del sistema político occidental y los procesos económicos e ideológicos. El marxismo demostró que en estos niveles sucedían contradicciones que en la esfera de la política aparecían como falsos consensos, como un pacto social en bloque, como una falsa homogeneidad, cosa que se presenta en Rousseau, como se acaba de ver.



En relación con la segunda tesis, apunta Roux (1989), que el marxismo:

desbordó al liberalismo revelando sus límites de clase: descubrió que la libertad se detenía en los límites de la propiedad privada y de la apropiación del trabajo ajeno y que la igualdad, sancionada en el plano jurídico, dejaba intacta la desigualdad material. (p.141).

Es decir, por un lado, se descubrió que la pureza de la forma no implicaba ni supone ausencia de contradicciones, conflictos, desigualdades y carencia de oportunidades idénticas para la gente. Por otro, se descubre que la democracia representativa en tanto sistema formal, no sólo no representa al pueblo, sino que lo representa de forma falsa, sin resolver dimensiones problemáticas subyacentes al “contrato social” visto fundamentalmente como un acto de dominación. La condición central de la sociedad contemporánea es la existencia de una lógica dominante que disminuye, elimina o coopta la diferencia.

Esta lógica dominante tiene una naturaleza compleja en el sentido de que es capitalista, patriarcal y heterosexual, adultocéntrica, etnocéntrica y xenofóbica. Todas esas coordenadas se identifican en un primado de lo humano ideal de carácter restrictivo. En este sentido, todo lo que no entra en el parámetro de lo blanco - empresario - masculino - heterosexual - adulto - nacionalista, escapa de la definición de humanidad. La búsqueda de alternativas se construye, pues, desde la diferencia, es decir, desde los diversos lugares de la alteridad: la pobreza, las mujeres, las sexualidades alternas, las condiciones de la niñez, la juventud y la ancianidad, la negritud y la indianidad, la condición de extranjería en los distintos países. A lo cual se suma otras reivindicaciones como las ya citadas luchas barriales, y las diversas resistencias y formas de oposición: ecologismo, pacifismo, anarquismo; éstas últimas entendidos como lo alterno a la destrucción del planeta, la economía de la guerra y la racionalidad instrumental de las instituciones políticas nacionales y globales. Al ser las alternativas luchas desde la diferencia y la alteridad no son convocadas por una lógica única sino más bien por un conjunto de horizontes políticos diversos.

De lo dicho, dos consecuencias inmediatas: la primera, que la democracia no puede resolverse felizmente sólo por medio de las elecciones como mecanismo decisonal formal. Dos, que la democracia se resuelve por vía de la resolución de las conflictividades sociales en todos los niveles existentes. Entonces, surge la definición de democracia desde estos límites amplios:

La cuestión esencial para la democracia no es entonces la de la igualdad entendida como homogeneización material o espiritual, sino en dónde reside la soberanía y bajo qué condiciones: en la democracia el principio de igualdad supone que la soberanía reside en la colectividad, en una colectividad en donde está ausente cualquier forma de dominación – subordinación. (Roux, 1989, pp. 141-146).

Aquí el sistema político y con él el gobierno, derivan democráticos en tanto representan efectivamente la soberanía (lo que Rousseau pensó) y en tanto responde a la resolución de las contradicciones en el plano económico, ideológico, de género,



étnico, etc., favorablemente para el bienestar de la gente. La democracia, por lo tanto, no aparece como un hecho dado, sino como un proceso, que abarca la evolución de la totalidad de dimensiones de lo social.

Democracia, comunicación y normatividad

Desde este tema básico de la concepción (naturalista) roussoniana del “contrato social”, y desde la idea de la democracia en sentido amplio, se nos abre la puerta para profundizar en la temática de la sociabilidad moderna, específicamente, de la propuesta de la *contractualidad comunicativa y ética*, y su papel en la orientación posible de una democracia fundada sobre el consenso ético - comunicativo permanente, dinámico e incluyente de los sujetos y actores sociales, es decir, desde el punto de vista de una propuesta democrática que traspasa el tema de la formalidad política.

El diagnóstico de las sociedades modernas contemporáneas remite a la doble problemática de una alta diferenciación y una fuerte complejidad, que no permiten reducirlas a un principio integrador único. En este sentido, “la sociedad moderna es heterárquicamente estructurada” (Berian, 1992). En algunos casos, ciertamente “la sociedad ha desarrollado mecanismos a través de los cuales se produce una reducción de la complejidad aludida” (Habermas, 1998); no obstante, la reducción total de la complejidad resulta imposible, por lo que la administración misma de la sociedad (si tal término cabe) resulta con enormes límites de imposibilidad.

Las propuestas de Habermas (1998), se inscriben dentro de este debate, a fin de dirimir el dilema entre complejidad sistémica del conjunto de la sociedad y la idea de la acción libre, propia del liberalismo clásico, y en especial, de la idea de la capacidad contractual establecida por Rousseau.

Habermas (1998) propone la idea de una ética discursiva:

La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético. (p. 143).

De esta forma, se limitan las asperezas políticas propias de los postulados meramente utópicos, los cuales, pese al hecho de gozar de legitimidad desde el punto de vista de su contenido (la pretensión de constituir una *sociedad mejor* bajo el principio de una *vida buena*), no la han gozado desde el punto de vista de la operacionalización política, ya que han conllevado en la mayoría de los casos a experimentos totalitarios que socavan la posibilidad misma de esa *vida buena*.

Señala Habermas (1998), adicionalmente, que la “argumentación se preocupa y cuestiona las pretensiones de validez que plantean de modo inconsciente quienes actúan en la praxis comunicativa cotidiana. En este sentido, los partícipes en la argumentación adoptan una posición hipotética respecto a las pretensiones controvertidas de validez” (p.148), y no una actitud absolutamente acabada, frente a la cual no existe posibilidad de dirimir las diferencias, excepto el ejercicio de la autoridad o



de la violencia. En el caso del principio de “autoridad”, por su parte, no puede resolverse de formas satisfactoria, únicamente desde la representación originaria o estrictamente formal de la propuesta democrática, sin recurrir permanentemente a nuevos procesos de legitimación y de búsqueda de salidas dialógicas, si no consensuadas, a las diferencias inoperantes de la misma convivencia. Obviamente, aquellas diferencias que no tienen como consecuencia cuellos de botella en los procesos de sociabilidad, no requieren ser reducidas, sino que resultan más bien enriquecedoras de la convivencia.

El sistema de derecho, según Beriain (1995):

“realiza una función de bisagra en un doble nivel, en el nivel de imponer unos criterios normativos a través del ejercicio de la autoridad política, y en el nivel de proporcionar un anclaje de solidaridad a la comunidad, un orden legítimo deseado por el alcance nómico integrador que conlleva” (p.45).

Dicho de otro modo, el derecho goza de una doble cualidad: su carácter de aparato sistémico impersonal (con efectos ubicuos y, por ende, teóricamente “justos” en la práctica social) y su inserción simbólica dentro de la comunidad cultural, a partir de la cual, obtiene legitimidad desde el punto de la sociedad entendida como *comunidad de intereses*.

Habermas (1998) propone, asimismo, que la “norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, puede ser aceptada libremente por todos los demás” (p. 142).

Esta teoría puede ser complementada con las teorías actuales del garantismo jurídico, que suponen una necesaria desvinculación entre la vigencia, la efectividad y la validez del derecho y, por ende, en una también necesaria separación entre los principios de normatividad y justicia respecto del derecho positivo moderno. De esta forma, las funciones del derecho (Tarello, 1995), o sea, la represión de comportamiento, la creación y distribución del poder y la creación y asignación de bienes, pierden fundamento moral. En este sentido, otro autor señala:

Una teoría del garantismo, además de fundamentar la crítica del derecho positivo respecto a sus parámetros de legitimación externa e interna, es en consecuencia también una *crítica de las ideologías*: de las ideologías *políticas*, ya sea iusnaturalistas o ético - formalistas, las cuales confunden, en el plano político externo, la justicia con el derecho, o peor aún a la inversa; y de las ideologías *jurídicas*, tanto normativistas como realistas, que paralelamente confunden, en el plano jurídico o interno, la validez con la vigencia o, al contrario, la efectividad con la validez. (Ferrajoli, 2004, p.855).

Perspectivas

Una vez señalados estos debates, podemos definir, sintéticamente, a la democracia como un marco tensional entre la posibilidad de realización y felicidad de los sujetos humanos y las condiciones sociales vigentes (entendidas como negativas para las grandes mayorías), marco tensional que solo puede resolverse mediante la



participación efectiva de los actores y sujetos en su gobierno, por un lado y, por otro, en un proceso constante de resolución de las contradicciones sociales en todos los niveles (de clase, étnicos, de género, erarios, etc.) por parte de estos actores, bajo marcos históricos mínimos que permitan la participación (entre ellos los mecanismos decisionales) así como una consustancial igualdad de oportunidades (legales, políticas, económicas) expresada mediante el sistema de instituciones que garanticen una homogeneidad en cuanto el acceso a los mecanismos de realización social, entre ellos, salud, seguridad, justicia, educación.

Concebimos la democracia como un proceso permanente y perfectible, cuya legitimidad nace de su inserción cotidiana y de su mutabilidad bajo la acción libre (lo que requiere, a su vez, garantía colectiva de esta libertad) de los sujetos frente a las instituciones sociales, y bajo la construcción permanente de contratos sociales comunicativos (que diriman las *diferencias conflictivas*). La democracia cubre, entonces, al menos tres planos de relación:

- Un plano tensional entre lo dado y lo posible, con tendencia a lo posible, visto como horizonte de mejoramiento integral de las condiciones de vida humana. La democracia constituye, en este plano, una relación entre la vida social dada y un horizonte de posibilidad marcado por la cotidiana aspiración a la felicidad y el bienestar de los sujetos y actores sociales.
- Un plano de organización sistémica ligado a las instituciones políticas, que favorezca la tensión y posibilite la participación social. Este plano institucional cubre los aspectos decisionales (de gobierno) y de homogeneización de oportunidades sociales. En este plano, la democracia aparece como sistema político, cuyas prerrogativas son el acceso a la libertad y la igualdad de oportunidades de los sujetos.
- Un plano de participación de los actores y sujetos sociales en el marco tensional por medio del sistema político y la modificación de este. En este plano, la democracia aparece como objeto de construcción de los actores sociales, objeto que rebasa los límites del sistema político, visto aquí como un instrumento que debe tener un control cultural y social y que no resulte en factor de “determinación” de la conducta.

Por ende, la democracia no aparece sólo como un conjunto de condiciones socio-políticas y socio-económicas, sino también como un proyecto, cuyo origen, consideramos, está en las aspiraciones de la modernidad, principalmente en derredor de la posibilidad de la felicidad humana con la consecuente participación de todos los actores y sujetos en esta búsqueda. En ese sentido, la democracia es un proyecto histórico reciente que, sin embargo, ha sido reducido por los hechos, a un simple sistema político garante ya sea de la igualdad (socialismo) o de la libertad abstracta (capitalismo).

En conclusión, el tema de la democracia nos plantea varias problemáticas que sólo desde el punto de vista de la práctica histórica de las sociedades pueden resolverse:



- La democracia no se reduce a las formalidades del sistema político electoral, sino que remite a todo el conjunto de lo social, aunque dirimido desde el punto de vista político. La democracia formal (representativa), se une así a la idea de una democracia concertativa, consultiva, reivindicativa y cogestionada entre el Estado y los actores sociales fuera del Estado.
- El componente utópico de la democracia se liga, por un lado, con los procesos de mejoramiento social de las condiciones de vida; a partir, por otro lado, de la participación comunicativa de los sujetos y actores sociales; todo ello, sancionado en el marco del sistema político-jurídico, que se instituye en memoria social y formal de las sistematizaciones sociales.
- La democracia tiende al perfeccionamiento. Este perfeccionamiento está ligado tanto con la acumulación sistémica (estatal) de procesos de inclusión social y de resolución de las conflictividades, luego convertidas en cultura, así como en la introyección precisamente de esta cultura democrática por parte de los sujetos y actores sociales. De tal forma, que la resolución de las conflictividades tienda cada día a dirimirse desde el plano de la cultura y no desde el plano del sistema.

Referencias

- Ainsa, F. (1990). *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- Augé, M. (1994). *Los "no lugares" Espacios de anonimato*. (2ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- Beriain, J. (1995). La integración en las sociedades modernas. *Ingurak Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, (11).
- Beriain, J. (1996). "El doble "sentido" de las consecuencias perversas de la modernidad. En A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann & U. Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos
- Fernández, J. (1989). ¿Qué es democracia? *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, 35, 136-137.
- Ferrajoli, L. (2004). *Derecho y Razón, Teoría del garantismo penal*. (6ª. ed.). España: Trotta.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. España: Trotta,
- Lehoucq, F. (1990). Explicando los orígenes de los regímenes democráticos: Costa Rica bajo una perspectiva teórica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 16, (1), 7-29.
- López, E. (1992). Distopía: otro final de la utopía. *Reis*, 55 (91), 7-23.
- Rousseau, J. (1987). *El Contrato Social*. San José: EDUCA,
- Rousseau, J. (1993). *El origen de la Desigualdad entre los Hombres*. México: Grijalbo.



- Roux, R. (1989). Liberalismo y socialismo. *Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Políticas*, 35, 136-137.
- Tarello, G. (1995). *Cultura jurídica y política de derecho*. México: Fondo de Cultura Económicas.
- Touraine, A. (1991). ¿Qué es hoy la democracia? *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (128).

