

## La “utopía” de la igualdad

## The “Uthopia” of Equality

Gabriella Bianco

*La fin de l'occident... c'est la fin des valeurs des Lumières.*  
Michel Onfray

*Siendo el hombre un devenir histórico, también el conocimiento  
y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir.*  
Antonio Gramsci

**Resumen:** Este trabajo propone un análisis atento de la creciente desigualdad social a la luz de los conceptos libertad e igualdad, considerando que hay implicación recíproca entre las exigencias de libertad y de igualdad. En la creciente falla de las instituciones que hacen funcionar el vínculo social y la solidaridad en la crisis del Estado providencial y del trabajo, las formas de la relación entre economía y sociedad entran en crisis, mientras se profundiza la crisis del sujeto (las identidades individuales y colectivas). Por la creciente debilidad de las fuerzas políticas tradicionales, cada vez más apartadas de la sociedad, se materializa el riesgo de un aumento de la aceptación social del populismo o de posiciones abiertamente autoritarias. Sin embargo, entre la resignación paralizante y soluciones anti-democráticas, hoy se abren espacios para la redefinición de un “reformismo radical” desde abajo, que relanzan las cosas desde la raíz, hacia una redefinición del concepto de democracia, tratando fundamentar la libertad y la igualdad, rechazando no solo la “autoridad”, sino una concepción formalista y procedimental de la democracia, hacia una definición de la “virtud social” o del “buen vivir”, como contenido de la misma democracia.

**Palabras-clave:** democracia, igualdad, libertad, sociedad civil.

**Abstract:** This paper offers a careful analysis of the growing social inequality at the light of the concepts freedom and equality, considering the reciprocal implication between the exigencies of freedom and equality. In the growing fail of the institutions which make the social link and solidarity function in the crisis of the providential State and of work, the relation between economy and society enter in crisis, together with the crisis of the subject – individual and collective identities. Because of the growing weakness of the traditional political forces, more and more distant from society, the risk of an increased social acceptance of populism and of openly authoritarian approaches, materializes. Nevertheless, between a paralyzing resignation and anti-democratic solutions, nowadays new spaces open, for the redefinition of “radical reformism” from below, toward a redefinition of the concept of democracy, in the attempt of establishing the foundation of freedom and equality. This attempt rejects not only “authority”, but also a formalistic concept of democracy, toward a definition of “social virtue” and “good living” as the contents of democracy.

## INTRODUCCIÓN: LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DE LA DEMOCRACIA

Es verdad que una grave crisis de legitimidad atraviesa hoy a la forma democrática. Existe un solo modo para afrontarla: interrogarse una vez más sobre su “esencia” y sobre su “valor”, sometiéndola a una verificación que compare la democracia representativa y la democracia participativa, que examine los dos polos de “individuo” y “comunidad” y profundice por un lado la ética individualista de la racionalidad adquisitiva y por el otro la ética pública de la equidad, de la solidaridad y de la protección estatal.

Sin embargo, lo que está poniendo a prueba la democracia, al carcomer el centro neurálgico del capitalismo, es la actual crisis financiera y económica que ha dejado en evidencia las falencias del neoliberalismo –sobre todo en sus peores expresiones, como la pérdida del estado social de los ciudadanos y el liberalismo como libre flujo de capitales y mercancías, pero no de la mano de obra–. Parece que, para los grandes patrones del mundo devenidos en la nueva aristocracia, la democracia y el estado de derecho no constituyen más que trabas en la búsqueda devoradora de ganancia y de imposición de las leyes del libre comercio a todos los ámbitos de la vida, incluyendo la preminencia de la especulación financiera por encima del derecho del trabajo. Una de las bases sobre las que se apoya la sociedad capitalista es la falsa dicotomía entre política y economía, entre lo público y lo privado, cuya manifestación más acabada es la democracia representativa. Desde esta perspectiva, el Estado aparece como el representante del interés general y la vida política de las personas se ejerce a partir de la ciudadanía, que supone la libertad e igualdad de todos los “individuos” para ejercer sus derechos. Pero este concepto de ciudadanía nos plantea dos dificultades: el ejercicio democrático de los derechos políticos y la elección de los gobernantes no forma parte de la vida cotidiana de los ciudadanos, sino que se practican cada dos o tres años, para delegar su poder en otros, en representantes. Con esto el hombre queda recluido en su vida privada, en su economía doméstica.

La dificultad más evidente, en una democracia representativa, es que las condiciones fundamentales que definen la ciudadanía hacen abstracción de las condiciones reales de existencia, poniendo en tela de juicio los términos libertad e igualdad, que terminan por quedar en el plano formal y lo que sustenta la ciudadanía y la democracia representativa –la igualdad y la libertad– no se traducen en la vida diaria de los pueblos y en las relaciones sociales. Por lo tanto, la democracia representativa plantea una dicotomía, ya que las demandas sociales de igualdad y libertad se canalizan en el ámbito de la ciudadanía y con ello se resguardan el mercado y sus formas de explotación y desigualdad.

Cuando se enfrenta el tema crítico de la representación, hay que enfocarlo desde varios puntos de vista: se lo puede encarar a partir de los mecanismos de la representación democrática, es decir, de la crítica de la transferencia de la soberanía del pueblo a la nación, del pueblo al Estado. Esta distinción demuestra que está en crisis la relación entre el sujeto de la representación y el ejercicio del poder, o sea está en crisis la relación entre el Estado y la sociedad civil, el Estado y el espacio público, la ciudadanía y sus representantes, el pueblo y los partidos políticos.

Este problema tiene una respuesta, si intentamos definir la relación entre el *ciudadano* y el Estado a través del liberalismo y el progresismo. Es evidente que el conservadurismo es liberal, en la medida en que la libertad individual está en el centro de sus preocupaciones, o, por otro lado, el socialismo se refiere al progreso, en la medida en que pone la igualdad social en una perspectiva contingente e histórica.

Estas dos visiones son claramente opuestas, ya que el liberalismo reposa en una visión legalista y constitucional del Estado, las leyes garantizan las libertades políticas y las opiniones pueden encontrar el lugar para expresarse. Las dimensiones formales son muy importantes: las reglas democráticas fijadas por la Constitución prevalecen por encima de cualquier pretensión a la verdad. También, un auténtico liberal no concibe la utilidad, sino la correcta mediación entre el Estado y el individuo: mientras que el Estado se asegura de proteger al ciudadano en sus derechos a las libertades, al mismo tiempo establece una separación neta entre la esfera moral privada y la política pública.

Para los progresistas, el individuo es parte de la sociedad civil, el espacio público se hace espacio político, los progresistas insisten sobre las teorías modernas de la construcción de la sociedad. Según Jürgen Habermas, entre la moral privada y la libertad negativa conferida por el derecho, se trata de elaborar las aspiraciones y las convicciones colectivas de la sociedad. Para Habermas, los principios del Estado liberal, como los derechos y las libertades, son formales y abstractos. Lo que los hace efectivos, que los realiza y los actualiza, es la moralidad social, más allá de la mayoría parlamentaria.

En Jürgen Habermas, el ideal de un enfoque comunicativo entre la ética y la filosofía política identifica justamente una comunidad moral, cuyas normas y prácticas son aceptadas completamente por quienes están sujetos a ellas. Esta comunidad forma una sociedad basada en el acuerdo de todos los que la integran de manera libre y en igualdad de condiciones, en la cual se hayan abolido la imposición y la manipulación, aunque Habermas admite que, en el mundo occidental, vivimos

«junto con la violencia estructural, y en un cierto sentido, habitual, en una ofensiva desigualdad social y en una degradante discriminación, con la violencia del empobrecimiento y la marginalización.» (Habermas, 2010)

En esta crisis de la modernidad, la agenda política no tiende precisamente al progreso moral y social. Es urgente entonces repensar el pacto social y fiscal que define la relación entre los ciudadanos entre ellos y con el Estado. Es desde el «pacto social» que la democracia garantiza el desarrollo autónomo de las esferas de la vida, sea en relación con el individuo que con la multitud. Como dice Durkheim:

«El Estado es, hablando rigurosamente, el órgano mismo del pensamiento social. El Estado no piensa por pensar, sino para dirigir la conducta colectiva».

El Estado no es, por lo tanto, una instancia meramente especulativa; se trata de un «pensamiento» que tiene como mira la acción. (Durkheim, 2012) «Cuando el Estado piensa y decide —explica Durkheim— no se debe decir que es la sociedad la que piensa y decide por él, sino que este piensa y decide por ella». El Estado no es por

lo tanto un medio para expresar el pensamiento de otros –sea este otro la sociedad entera– sino un factor activo, productor de representaciones o más bien, de significaciones que no son obra de la colectividad, pero que incumben y afectan a esta última.

Es en este plano que se plantea la cuestión de la democracia. El Estado según Durkheim piensa y produce, no solamente expresa. Pero ¿Cuándo el Estado es democrático? Cuando la conciencia gubernamental es mayor y cuando la comunicación de esta conciencia con el conjunto básico es más estrecha. Democracia significa entonces, posibilidad de comunicación entre esas dos esferas del saber y del sentir: el especializado y el difuso. Se trata de que el poder gubernamental, en lugar de replegarse sobre sí mismo, esté en permanente contacto con las napas profundas de la sociedad, reciba respuesta de ellas y reelabore así sus decisiones. Durkheim designa su discurso sobre la democracia como forma moderna de la relación entre Estado y sociedad, que marca el pasaje entre el contractualismo clásico, individualista, al neo-corporativismo, basado en el pacto entre Estado y organizaciones sociales.

Sin embargo, la relación entre el sujeto de la representación y el ejercicio del poder está en crisis, o sea está en crisis la relación entre el Estado y la sociedad civil, el Estado y el espacio público, lo que determina la necesidad de repensar el pacto social, *in primis* «el pacto social y fiscal que define la relación de los ciudadanos entre ellos y el Estado». Es desde el «pacto social» que la democracia garantiza –en virtud de sus reglas formales que limitan el ejercicio del poder y garantizan los derechos de los ciudadanos– el desarrollo autónomo de las esferas de la vida.

En relación al “mundo de la vida”, a partir de los años 70 Habermas articula sistemáticamente su teoría de la acción comunicativa, refiriéndose a la esfera pública en términos de “mundo de la vida”, subrayando la irreductibilidad del dominio económico y social –el aparato del Estado y de la economía, que constituyen un sistema que corresponde a la acción estratégica– y el mundo de la vida, que corresponde al ámbito de la acción comunicativa y marco analítico para interpretar los movimientos sociales.

En opinión de Habermas, los movimientos son eventos históricos nuevos que no se asocian alrededor de reivindicaciones individuales, sino se configuran alrededor de principios de libre expresión y acción comunicativa, sin aspirar a participar en el poder del Estado, sino manteniendo un debate permanente –a través de la reflexión y de la práctica– sobre las condiciones de comunicación en el mundo de la vida. Es el caso de los movimientos ambientalistas, de derechos civiles y pacifistas, del movimiento antiglobalización. (Habermas, 1981)

El énfasis en el modelo comunicativo causa que el foco de Habermas se mueva de los análisis fundados histórico y socialmente, hacia un enfoque más formal, hacia la producción del consenso, mientras que en la Teoría crítica clásica y en el marxismo el objetivo es hacer explícitas las contradicciones producidas en el mundo por la injusticia social y la patología de la modernidad. Sin embargo, él declara que la democratización radical apunta ahora a un cambio de fuerzas en el interior de una separación de poderes que debe ser mantenida en principio. El objetivo ya no es el de remplazar un sistema económico que tiene su vida capitalista y un sistema de dominación que posee su propia vida burocrática, sino el de erigir un dique

democrático contra la intrusión colonizadora de imperativos del sistema en áreas del mundo de la vida. (Habermas, 1992)

En el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann a propósito de la teoría de sistemas, el sistema corresponde a la acción estratégica del aparato del Estado, mientras que el mundo de la vida corresponde al ámbito de la acción comunicativa. Habermas utiliza el contraste entre acción estratégica y acción comunicativa como marco analítico para interpretar los movimientos sociales, enfocados en el bienestar del mundo de la vida. En opinión de Habermas, los movimientos ambientalistas, pacifistas, de derechos civiles, de derechos humanos y el movimiento antiglobalización, son eventos históricos, cuyo valor reside en la libre expresión y acción comunicativa y en la ausencia de interés en participar en el poder del Estado.

Función de la crítica es entonces afirmar la racionalidad comunicativa y su potencial de auto-reflexión y examen, y ya que, según la teoría de Weber, la modernidad trae consigo un tipo destructivo de racionalidad, hay que individuar y explicitar las contradicciones, así como la intrusión de imperativos del sistema en el mundo de la vida. A título de ejemplo, sobre la representación del poder y la deformación de las relaciones sociales y de la racionalidad de la modernidad capitalista, se ejerció precisamente la primera gran experiencia de crítica del movimiento de Puerto Alegre desde 2003.

#### *a. Igualdad y libertad. La interrogación sin fin en Castoriadis*

En la concepción sustantiva de la democracia en Castoriadis (Castoriadis, 1996), que es parte del esfuerzo humano para dar sentido a su existencia social, Castoriadis rechaza cualquier intento de contraponer igualdad a libertad. En su construcción política, Castoriadis afirma:

«Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomia, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de libertad y de igualdad». (Castoriadis, 1988)

Tratando fundamentar racionalmente la igualdad, hay que rechazar no solo la “autoridad”, sino una concepción formalista y procedimental de la democracia, hacia una definición de la “virtud social” o del “buen vivir”, como contenido de la misma democracia.

Aunque la aspiración a obtener una respuesta a las preguntas que se refieren al significado que han de tener conceptos como justicia, igualdad y libertad, «carece de una respuesta final» (Castoriadis, 1988), ellas son producto de un proceso de elucidación siempre provisional y que deben quedar abiertas, en un proyecto infinito que presupone una interrogación sin fin. Con pedagógica insistencia, Castoriadis subraya que en la lógica de una investigación imaginaria de la sociedad y en el proceso de reflexión sobre la autonomía y sobre la democracia, carece de sentido la idea de un agotamiento del proyecto propio de la modernidad y adquiere plena significación su crisis actual, como consecuencia de la agresiva trivialidad e incapacidad creativa del imaginario capitalista.

El dominio integral del imaginario capitalista —que nos ha sido impuesto dentro de la lógica de la globalización, que determina como sea el capital y especialmente

como sean los mercados financieros desregulados, los que dictan la ley en aspectos tan esenciales como la política fiscal y monetaria, que ha determinado la crisis de los programas de protección social y de esas políticas ecologistas que tratan evitar el deterioro acelerado y ya dramático del sustrato natural del planeta—, es plenamente contradictorio con el proyecto social-histórico de la autonomía. La idea de un mercado capitalista globalizado y auto regulable, capaz de producir su propio equilibrio, constituye una fórmula agresiva y renovada de la heteronomía y representa un peligro mortal para la democracia.

Desde este punto de vista, Castoriadis propugna una concepción sustantiva de la democracia:

«No existe —afirma— contraposición formal entre igualdad y libertad, como sostenido por una parte significativa de la filosofía política liberal, en el sentido de que la derecha defendería la libertad y la izquierda la igualdad».

En realidad, históricamente, las luchas sociales de los últimos tres siglos nos sugieren que el proyecto de la autonomía conlleva el intento de conquistar simultáneamente la libertad y la igualdad como creaciones humanas. Como decía Camus, en realidad

«la miseria crece a medida que la libertad retrocede en el mundo y a la inversa.»  
(Camus, 2014)

Si hoy, en la mayor parte del mundo, la libertad y la igualdad están en retroceso, es porque jamás han estado mejor armadas, ni han sido más cínicas, las iniciativas de esclavización; pero también porque a sus verdaderos defensores —por una falsa idea de la estrategia y de la eficacia— se han alejado de ella. El gran acontecimiento del siglo XX ha sido el abandono de los valores de la libertad por parte del movimiento revolucionario, en el continuo retroceso del socialismo libertario. Sin embargo, en relación con la igualdad como sustancia de la idea de “izquierda”, ha sido el filósofo liberal Bobbio que ha indicado a la izquierda la idea de igualdad como clave de su propia identidad. En la relación igualdad-libertad, Bobbio siempre sostuvo que la igualdad del presente llevaría a un máximo de libertad en el futuro. Él siempre mantuvo que las formas concretas de la igualdad creaban crecientes grados de libertad, como en el caso de los derechos sociales, que consideraba como «derechos de libertad». Según Bobbio la igualdad como extensión de los derechos sociales, lleva a conquistas materiales, que, en sí mismas, serían también productoras de libertad. Sin olvidar que Marx en la *Ideología alemana*, había hablado de «igualdad en la pobreza», sin embargo, Bobbio tenía la convicción de que la mejora material conlleva también una idea igualitaria.

En su libro *Derecha e Izquierda* (Bobbio, 1995), Bobbio sostiene la idea de igualdad como clave de la identidad de la izquierda, cuyo mérito político, como Castoriadis, que se consideraba más político que histórico de la filosofía, fue de mantener la pulsión progresiva hacia la igualdad, un principio que él había defendido desde la época de su breve militancia en el Partido de Acción. No puede haber libertad sin

justicia social, ni justicia social sin libertad, sigue recordando Bobbio, el viejo antifascista del Partido de Acción. Por lo tanto, no podemos conformarnos con una izquierda que prefiere la igualdad frente a una derecha liberal que prefiere la libertad.

Parece interesante, en este contexto, mencionar la renovada importancia que tiene la desigualdad social para la Iglesia de Papa Francisco. Así lo afirmó el propio Bergoglio al sostener que quiere «una Iglesia pobre para los pobres»; grande es entonces la esperanza de que la Iglesia Católica pueda volver a poner a los pobres en tanto sujetos oprimidos y a la pobreza en tanto estructura injusta, en el centro de sus preocupaciones. El cambio de la política de la Santa Sede en el énfasis político permite que la Iglesia colabore con políticas progresistas contra la pobreza real y los grandes temas de actualidad en las sociedades, volviendo a la esencia de la doctrina social de la Iglesia. El sostén a la “opción por los pobres” que hace varias décadas marcó una Iglesia progresista y moderna —el Concilio Vaticano II y el legado de la Teología de la Liberación— permite a la Iglesia volver a símbolos y discursos sobre la austeridad y la pobreza. En un mundo tan injusto, esta opción declarada y manifiesta abre nuevos horizontes de igualdad y libertad, en un concepto de iglesia que se interroga sobre la caridad y la misericordia, adoptándolas como sus mayores preocupaciones. La lucha contra la pobreza sigue siendo un desafío para el mundo contemporáneo, sobre todo por el impacto del neoliberalismo, que ha intensificado la desigualdad y la exclusión. Justicia como igualdad y el respeto de las libertades individuales como libertades sociales, no representan sistemas alternativos: los gobiernos deben garantizar una igualdad tendencial, mientras la libertad no es solo asunto de las personas y de las relaciones civiles: es necesario atenerse a la libertad como un medio noble, cuyo fin es justamente la igualdad. La aspiración a la igualdad debe acompañar la pasión por la libertad y no puede llevar a la indulgencia hacia la suspensión o postergación de las libertades políticas y personales, en la construcción de un orden democrático donde quepan todos, sin exclusión ni marginación, donde —como dice Evo Morales, presidente de Bolivia— el principio articulador de la democracia sea el «mandar obedeciendo». Si dentro del sistema existente no son posibles ni libertad ni igualdad, es necesario transformar completamente el mundo, para que exista esa libertad y esa igualdad (Wallerstein, 1999).

En nombre del universalismo ético, el sociólogo Walzer desarrolla una concepción pluralista de la justicia distributiva, individualizando en la noción de igualdad compleja, el requisito fundamental para una sociedad justa, donde la relación entre libertad e igualdad llega a formularse en la perspectiva de un orden social, que, mientras tutela la autonomía de las esferas particulares, no permite ejercitar a ninguna, una dominación tiránica sobre las otras. Esta perspectiva ofrece, en buena medida, una respuesta frente al intento de ofrecer una justificación meramente procedimental de la distribución justa, tal como el contractualismo de Hobbes y Locke hasta Rawls ha intentado hacer, en relación con la pluralidad de las esferas de la justicia y la idea de igualdad compleja.

Walzer defiende la tesis de que no existe un principio universalmente vinculante para asignar bienes y recursos a los agentes o a las instituciones: las reglas a aplicarse tienen un sentido eminentemente práctico y contextualizado. Para comprender la regla adecuada es necesario reconocer la especificidad de los bienes distributivos al interior de escenarios sociales muy precisos, y atender a la complejidad

de transacciones humanas complejas. La justicia distributiva invoca modos determinados de repartir, compartir e intercambiar bienes sociales: riquezas, honores, poder, seguridad, acceso a los servicios de salud y educación, tiempo para el trabajo y el ocio e incluso los medios humanos para buscar la gracia divina. Estos modos están situados históricamente y son inteligibles para quienes comparten una cultura y formas de vida, o sea el mismo ethos (Waltzer, 2011).

Y, sin embargo, ¿Qué respuestas podemos dar que tomen en cuenta las desigualdades crecientes entre las diversas zonas del globo en materia de derechos, democracia, acceso a la educación y a las oportunidades, de modo que cada pueblo pueda determinar el propio destino y el propio modo de vivir? En la destrucción de todas las formas de organización social incompatibles con el nuevo sistema liberal, asistimos a un gigantesco proceso de homologación, que se puede contener solamente si, en lo interior de la nueva sociedad planetaria, maduran nuevas perspectivas culturales que recuperen los vínculos que unen a los pueblos en un único destino planetario.

La globalización y el pensamiento único no se limitan en empeorar las condiciones de vida de las poblaciones de los países más pobres. La absolutización de la competitividad, la apología de lo privado y de las leyes del mercado, están produciendo la transformación radical de los modelos vigentes de civilización. La pérdida de la identidad, además de la remoción de la memoria que da voz a la historia individual y colectiva, contribuye fuertemente el hecho de que la apariencia se ha progresivamente afirmado sobre la sustancia y que la política-espectáculo resulta vencedora respecto a la naturalidad y autenticidad. Recuperar los interrogantes sobre temas como la justicia social, la dignidad del trabajo, un renovado sentido de la dimensión de la autoridad y de la libertad, en la búsqueda –toda humana– de un recorrido de liberación del hombre a través de una ética de la responsabilidad que responda a los interrogantes de los tiempos en que vivimos, está en la base de nuestra búsqueda.

#### *b. La utopía de ser iguales de Pierre Rosanvallon. Europa: la democracia arrugada*

En las palabras del historiador Rosanvallon, discípulo de Claude Lefort, teórico contemporáneo de la democracia, antes de mayo de 1968, se pensaba en la emancipación de la clase obrera, la emancipación de la masa, de los grupos, o sea se pensaba la emancipación en términos de grandes grupos sociales. Mayo del 68 introdujo la dimensión libertaria con un gran movimiento que consistió en hacer del individuo un valor, mostrando que el cambio no es solo el de las estructuras económicas y sociales, sino también el de las mentalidades.

La democracia no es solamente un sistema político, el sufragio universal, los derechos humanos o el estado de derecho; tampoco es solamente la actividad ciudadana o de las asociaciones, ni la democracia participativa. La democracia –como nos advierte Alexis de Tocqueville– es una forma de sociedad, implica formar una sociedad común, es decir vivir en el mismo mundo. Sin embargo, en relación con la igualdad, la grande utopía que estaba en el corazón de la revolución francesa se ha deteriorado progresivamente en el siglo XX, culminando con todas las medidas a las cuales asistimos en este nuevo siglo en el mundo occidental, sobre todo en Europa. Lo que ha caracterizado a Europa desde la segunda guerra mundial, ha sido una progresiva reducción



de las desigualdades, un movimiento continuo, con la creación del estado previsio-  
nal, del subsidio de desempleo, la reducción del riesgo de trabajo, las convenciones  
laborales y en algunos casos, el impuesto progresivo y la reducción sobre las ganancias.

En este contexto aparecen partidos de derecha, corrientes separatistas y lí-  
deres carismáticos, que no resuelven la desigualdad económica y alimentan la divi-  
sión social, impulsando la emigración por un lado y alimentando las elites políticas y  
económicas por el otro, implementan medidas económicas, sociales y laborales con-  
tra el pueblo. Ni de otra forma se puede entender la política de la Unión Europea,  
que aplica medidas impopulares a favor de los grandes bancos y favoreciendo la  
concentración económica, que desembocan en el desencantamiento y desconoci-  
miento de la representatividad ciudadana.

Frente a la “sociedad de la desconfianza” en la que la legitimidad electoral de  
los gobernantes se ha disociado de la legitimidad de sus acciones, los ciudadanos que  
en estos años se manifiestan frente a una casta de políticos que han tomado el poder  
contra el pueblo, Pierre Rosanvallon sostiene que la única definición e interpretación  
universal posible de la democracia es la radicalización de sus exigencias. Así, mientras  
la ciencia política establece las «definiciones mínimas universales» de la democracia,  
sin embargo, la democracia no puede ser concebida sobre la sola base de las institu-  
ciones representativas.

Junto con el principio mayoritario y el conflicto entre partidos, deben funcio-  
nar otras instituciones, que acogen el consenso y apelan a principios de legítimi-  
dad y de reflexividad. Sobre esta base aparecen movimientos de protesta social, ya  
que la democracia, más allá del acto electoral, es también y sobre todo, actividad  
ciudadana, en un concepto nuevo del protagonismo ciudadano: así, la “revolución  
ciudadana” en Ecuador, la “revolución democrática” del Estado Unitario Social de  
Derecho Plurinacional Comunitario de Bolivia, claman a un protagonismo y desig-  
nan las nuevas caras de la soberanía del pueblo, más allá del pueblo-veto, del pueblo-  
controlador, del pueblo-juez, en un concepto activo de ciudadanía, traduciendo la  
“paradoja de la democracia” teorizada por Claude Lefort, en “democracia positiva”,  
a través de acciones de ciudadanía activa, ya que el poder es del pueblo y al mismo  
tiempo no es de nadie. Como expresa Pierre Rosanvallon, la única definición e in-  
terpretación universal posible de la democracia es la radicalización de sus exigencias.  
Aquí interviene nuevamente la noción de igualdad, ya que, en «una sociedad de in-  
dividuos», la igualdad no puede ignorar la singularidad y no puede asimilarse a la  
homogeneidad. Dentro de esta lógica, si la democracia es una forma de gobierno y  
un modo de conducta de los gobernantes, a ellos se le demanda la escucha y la aten-  
ción a la singularidad de las situaciones de cada ciudadano. Así la idea de «igualdad  
de oportunidades» aparece inadecuada para responder a las exigencias de los ciuda-  
danos, ya que en efecto iguala en la consagración de la desigualdad:

«La idea de la igualdad de oportunidades funda una teoría de la justicia como teoría  
de las desigualdades legítimas. [...] La idea de la igualdad de oportunidades conduce  
primero a disociar justicia distributiva y justicia redistributiva. Al limitarse a la for-  
mulación de las condiciones de una distribución considerada equitativa de los re-  
cursos, como consecuencia tiende a relegar y deslegitimar las acciones propiamente

redistributivas. [...] Esta disociación estuvo en el corazón de la visión de los principales pensadores de la “tercera vía” en Gran Bretaña». (Rosanvallon, 2012)

El divorcio entre la democracia política y la democracia como forma de sociedad es tan evidente y llama a un nuevo protagonismo, como democracia como construcción de uno mismo, democracia de la extensión de la vida de cada uno, no como democracia de la repetición, esa democracia arrugada que hace la apología del líder como encarnación de un país. Se trata de una verdadera contra-revolución y para detener este retroceso, hay que construir nuevas formas de igualdad (Rosanvallon, 2012).

### **CONCLUSIONES: DESPUÉS DE LA DEMOCRACIA, EL PROBLEMA ES CÓMO CONSTRUIR LA NUEVA DEMOCRACIA**

Sin embargo, la lucha por la libertad y la igualdad en el interior de un sistema opresivo fundado en la explotación está dando lugar al nacimiento de múltiples movimientos anti-sistema. Durante siglos su evolución ha marcado los avatares de las luchas sociales y de clases; su aparición –desde el movimiento de los indignados en España a las revueltas en los países árabes– sintetiza ese esfuerzo de liberación por construir una democracia entendida como práctica plural de control y finalmente un ejercicio de poder.

Las demandas de los nuevos movimientos ciudadanos o estudiantiles se constituyen desde un proyecto emancipador, donde las relaciones sociales se guían desde la justicia social, la igualdad y la ley, sin discriminaciones ni arbitrariedades. A nivel mundial, donde los discursos de los medios de comunicación subyacen a la distorsión ideológica adecuada a sus intereses –en relación a los discursos institucionales vinculados con los sistemas de la política, del derecho positivo y de la economía–, es importante seguir denunciando los grandes problemas de la humanidad, la cuestión de la seguridad, el control de la reproducción, los Derechos Humanos –especialmente de las mujeres y de los niños– la cuestión del medio ambiente, el tratamiento de los recursos naturales, el incremento de la trata de personas y el narcotráfico, las migraciones, hasta las cuestiones de un orden básico y más justo en la economía mundial.

Como enunciaba Walter Benjamin, cambiar el significado del presente –también a la luz del pasado– requiere no solo de una actitud distinta frente a lo histórico, sino de renovadas relaciones entre las clases y las naciones. El cambio de época que estamos transitando requiere que la dicotomía «vencedor–vencido» se redefina y para que esto suceda es necesario promover una acción subversiva radical y, en definitiva, revolucionaria. Redimir a los vencidos y oprimidos del pasado implica reactualizar la historia, vislumbrando la posibilidad de la revolución, no solo desde una teoría ética, sino en el plano de una actitud práctica y responsable para con los excluidos de la política y de la sociedad, es decir, desde la política y la ética que se definan por la búsqueda del bien común y la felicidad colectiva. (Benjamin, 2009) En realidad, la occidentalización capitalista salvaje que está teniendo lugar hasta en los más remotos lugares de la tierra, no ha hecho que acentuar las desigualdades, debilitar y destruir las redes y mecanismos familiares y religiosos tradicionales que, de una forma u otra, establecían lazos solidarios en la población y no solamente no los reemplazó por los

sistemas occidentales de protección social, sino aumentó las masas de pobres y marginalizados, provocando la humillación y la subordinación, sea política que económica, de los pueblos y de las naciones periféricas. Asistimos –como sugiere Ivan Krastev desde su nativa Bulgaria– al triunfo del capitalismo autoritario sobre la democracia (Krastev, 2012) y el fin de Occidente como lo hemos conocido, es decir, el fin de la conjunción del libre mercado con la democracia liberal y el Estado del bienestar. Este capitalismo salvaje representado por una elite global sobrevuela las sociedades, una elite sin frontera, como los capitales, carente de ideología y desconectada de la ciudadanía.

El proceso globalizador neoliberal brutaliza a los pueblos, humilla a los ciudadanos, despoja a los jóvenes del futuro. Y la crisis financiera empeora el malestar general. Ya que los estados democráticos están renegando de sus propios valores, las explosiones de indignación y de protesta se multiplican. En la crisis del liberalismo y de las democracias liberales tradicionales, en la emergencia de un capitalismo mundial autoritario, se impone la necesidad de un giro político de 360 grados: respeto de los derechos humanos, promoción de la democracia, la igualdad, la educación y la salud, la urgente preservación del medio ambiente, el comercio justo y solidario, el control de los flujos de capitales, el multiculturalismo y el respeto de la soberanía de los países y las particularidades locales.

Se impone acabar con el trabajo precarizado, con los paraísos fiscales y las deslocalizaciones, con la fabricación y el comercio ilegal de armas y de drogas, con las mafias internacionales y el tráfico ilegal de personas, con las operaciones encubiertas de los servicios secretos. Al mismo tiempo, los poderes fácticos y mediáticos son instrumentos de la tentativa de domesticar, criminalizar y finalmente reprimir a los que, en la sociedad, no se resignan a ser víctimas dóciles de aquellos que se enriquecen con la resignación de los pueblos. Ya no nos enfrentamos solamente a un conjunto de crisis, sino a una crisis sistémica global, frente a la cual los instrumentos de gestión democrática parecen tener poca influencia práctica, en la desconexión entre la esfera política y la esfera económica y financiera. Una concepción compleja de la historia y del progreso ha sido sometida a la prueba de los acontecimientos del siglo pasado y a la obvia incapacidad del capitalismo para encontrar soluciones a su propia crisis, llevándonos a la verdadera crisis sistémica que afecta el mundo. Como afirma Ulrich Beck:

«Vivimos una crisis de gobernabilidad global, una “era del riesgo”, que es individual y global».

Con la aplicación de las políticas neoliberales en el nivel global, ha surgido una «fachada cosmopolita» que pretende justificar la ilegalidad, el lavado de dinero y el narcotráfico, así como legitimar las frecuentes intervenciones militares occidentales. La subordinación de los estados débiles a las instituciones de la “gobernación global” ha creado el espacio para estrategias de poder disfrazadas de intervención humanitaria.

Estamos asistiendo a una involución democrática, que en su camino se lleva por delante los derechos humanos y de la naturaleza. Frente al capitalismo salvaje y al totalitarismo invertido –que difiere del totalitarismo clásico por no ser el líder el arquitecto del sistema, sino un producto de él– que impregnan todas las esferas de

la vida social, cada movimiento democrático alternativo busca recuperar los espacios públicos clausurados –la política, la educación, la salud, la vivienda– dando vida a movimientos de insurgencia ciudadana que pretenden recuperar la acción política. En medio de la batalla para construir una nueva ciudadanía política, en este escenario emergen movimientos democráticos alternativos y fuerzas anti-hegemónicas, para rescatar la acción política y recuperar espacios públicos clausurados. En el declive de la cultura democrática, la «democracia sin demócratas» representa un grave problema, ya que se basa sobre el intento –de un líder o de una clase burocrática– de ponerse en condiciones de tomar decisiones sin controles excesivos en una involución autoritaria de la democracia. Hemos entrado –enuncia el filósofo liberal Ralf Dahrendorf– en una era posdemocrática, donde sin embargo el problema sigue siendo la democracia, o sea como dar voz a la voz del pueblo. Después de la democracia, el problema es cómo construir la nueva democracia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (2009). *Sobre el concepto de historia*. tesis VII, Madrid: Abada.
- (2006). *Selected Writings*, vol. 3: 1935-1938, by Benjamin, W., Eiland, H. and W. Jennings, M. London: Penguin Classics.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: siglo XXI Editores
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e Izquierda*. Madrid: Taurus.
- Camus, A. (2014). *La sangre de la libertad*. Buenos Aires: La linterna sorda.
- Castoriadis, C., Curtis, D. A. (1988, 1993). *Political and Social Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dahrendorf, R., Polito, A. (2003). *Después de la democracia*. USA: Fondo de cultura económica.
- Durkheim, E. (2012). *El Estado y otros ensayos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gramsci, A. (1932). *Storia degli intellettuali*, Quaderno 12 –(XXIX)– Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali, n, Quaderni del carcere [6 voll.: *Il materialismo storico e la filosofia* di Benedetto Croce, (1948); *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, (1949); *Il Risorgimento*, (1949); *Note sul Machiavelli, sulla politica, e sullo Stato moderno*, (1949); *Letteratura e vita nazionale*, (1950); *Passato e presente*, (1951)], a cura di F. Platone, *Collana Opere di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, (1948-1951).
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
- (1981). “New Social Movement”, *Telos*, 49. Madrid: Fundación Telefónica.
- (1992). *Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press.
- Krastev, I. (2012). “El triunfo del capitalismo autoritario sobre la democracia”, *Policy Review* 172, por José Ignacio Torreblanca: Café Steiner. Washington: Stanford University.
- Rosavallon, P., Fitoussi, J. P (1997). *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

- (2012). *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Sloterdijk, P. (1988). *Critique of Cynical Reason*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, I. (1999). *Historias y dilemas de los movimientos anti-sistémicos, Libros de contra-historias*, con Giovanni Arrighi y Terence K. Hopkins. Madrid: Akal.
- Waltzer, M. (2011). *Las esferas de la justicia-una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial.
- (1991). *Escritos políticos (Entre dos leyes)*. Madrid: Alianza editorial.