

Publicado en: *Democracia, Derechos humanos y Derecho Internacional Humanitario*, Ed. Universidad Libre, Santafé de Bogotá (coautor). Capítulo: “Democracia, paz y complejidad” (pp. 49-72), 2000

DEMOCRACIA, PAZ Y COMPLEJIDAD

Carlos Eduardo Maldonado

1-. El problema de la democracia hoy

En este siglo, y de forma creciente, hemos hecho un enorme aprendizaje que cambió por completo la vida humana comparativamente con cualquier otro período en la historia de la humanidad -en la historia más reciente, en realidad, y que se inaugura desde la Grecia clásica-. Pero se trata de un aprendizaje que aún cambiará la vida de los individuos, las comunidades, las sociedades y las culturas, en fin, del género humano entero.

Hemos hecho el aprendizaje de la incertidumbre (Heisemberg), del indeterminismo (Física cuántica), del inconsciente (Freud, Lacan), de la irreversibilidad (Prigogine), de la autoorganización o autopoiesis (Maturana, Varela, Kauffman), de la complejidad y la no-linealidad, de la violencia a escala global sistematizada y sistemáticamente (Segunda guerra mundial, Pol Pot), de la irracionalidad, de la imposibilidad o la inutilidad de los reduccionismos, de las lógicas difusa y paraconsistente, que los computadores pueden, en principio, literalmente pensar, etc.

Pero, y sólo muy recientemente, a través de esos mismos aprendizajes múltiples, variados, atropellados incluso para la conciencia natural no científica y científica en el sentido tradicional, hemos comenzado a hacer el aprendizaje también del re-encuentro entre las culturas y los hemisferios, como con hemisferios y culturas diversos y distintos, similares a nosotros mismos pero distintos de nosotros. Hemos comenzado a hacer el aprendizaje de nosotros mismos, como siendo al mismo tiempo los mismos y diferentes de nosotros mismos.

El gran problema de la democracia, esto es, el problema grande a propósito del concepto de “democracia”, pero también con relación a la puesta en ejecución o a la vivencia (o no) de la democracia, consiste en el hecho de que los aprendizajes que

hemos venido haciendo, y que anotamos anteriormente de una forma rápida, en manera alguna se corresponden con el aprendizaje que tenemos o con la vivencia que tenemos de la democracia. En verdad, el concepto y la vivencia de la democracia todavía se encuentran lejos de los desarrollos que hemos comenzado a realizar en otros dominios en el curso de este siglo. Me explico.

Como es sabido, la democracia es un concepto introducido por primera vez en la historia de la humanidad en la Grecia clásica¹. La democracia ha sido desde la Grecia clásica hasta nuestros días asimilada, a mi modo de ver errónea e implícitamente, con un *estado*, a saber, el estado que mejor corresponde con el desarrollo de la vida de los individuos y de las sociedades. Más exactamente, la democracia ha sido concebida, para pueblos y sociedades, o para regímenes de gobierno y sistemas económicos, como el estado ideal al que hay que llegar cuando se observa violencia, transiciones, despotismo de cualquier tipo, y demás. Más puntualmente, es una tesis específicamente liberal identificar la democracia con el liberalismo, de tal manera que si se quiere la democracia se afirma el liberalismo, e inversamente, si se ama el liberalismo (es porque) se es demócrata. Tal es, sucintamente, el problema de la democracia hoy.

Podría concentrarme en el análisis de la evolución histórica de la democracia, o acaso también en la demostración de los contrastes que la misma tiene hoy en día, de un continente a otro, o también de una cultura a otra. Sin embargo, prefiero concentrarme en otro plano, a saber: en la crítica del concepto de la democracia contemporánea, concepto que consiste en asimilar la democracia con un estado, como queda dicho, y precisamente por ello, en situar a la democracia como un problema de simple gobernabilidad, esto es, como un concepto propio al Estado político y a un régimen de gobierno determinado. En realidad, como se verá posteriormente, a través de esta comprensión -errónea, como espero mostrarlo- de la democracia, existe en realidad una mala comprensión de aquello a lo cual ella apunta originariamente: el universo de la política y de lo político. De esta forma, la malformación de la democracia es el correlato intrínseco de la malformación de la política y de lo político. Sin elaborar la criba de esas malas comprensiones será extremadamente difícil eludir las manipulaciones e instrumentalizaciones de lo político y de la

¹ Entre la enorme bibliografía al respecto, véase F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1980; del mismo autor, cf. *Historia de la democracia. De Solón a nuestros*

democracia. Precisamente en virtud de esas instrumentalizaciones y manipulaciones, la democracia se ha convertido hoy, de parte de Sirios y de Troyanos, en una *estrategia*. Se trata, en verdad de la estrategia de la democracia o de la estrategia para o hacia la democracia. Denominaré a estas estrategias como estrategias de la simplicidad, un concepto sobre el cual volveré posteriormente, para clarificarlo y ampliarlo.

Como quiera que sea, la democracia ha cumplido un papel negativo y que aparece como una constante a lo largo de la historia de la humanidad occidental. Se trata del peso que la democracia tiene en contra de un poder opresivo. De esta forma, negativamente comprendida, la democracia ha querido significar un rechazo contra la ilegitimidad del poder, ya sea éste político, económico, militar, social u otro. Sólo que, tradicionalmente, ese poder cuestionado ha sido siempre político, o también político-militar.

Sin embargo, la significación negativa de la democracia -es decir, en contra de aquello que se reconoce como carente de validez, cuestionable, ilegítimo o violento-, muy pocas luces arroja con respecto a una caracterización positiva de la misma. El gran reto del mundo social y político contemporáneo radica precisamente en el esfuerzo de elucidación positiva, afirmativa si se quiere, de la democracia, con lo cual se pueden adoptar claros pasos de distancia en contra de posibles manipulaciones o instrumentalizaciones de la democracia y de lo que sea democrático.

Así, resulta evidente que la democracia es, hoy en día, más un lugar común, una consigna o una estrategia bastante poco clarificada, esto es, fundamentada, y cuyo empleo y manipulación se prestan para cualquier cosa. Se impone, por consiguiente, la tarea, de elucidar críticamente:

- 1) cómo es posible que Sirios y Troyanos empleen el mismo concepto de “democracia” para referirse a cosas distintas;
- 2) de qué manera la democracia viene a adoptar en el mundo contemporáneo atributos importantes y que buscan su clarificación positiva y que sin embargo se encuentran también lejos de ser evidentes. Me refiero a “apellidos” de la democracia tales como “democracia liberal”, “democracia popular”, “democracia política”, “democracia económica”, y otros.

días, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1997; C.M. Bowra, *La atenas de Pericles*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

- 3) cuál es el atractivo del concepto que obliga precisamente a que tanto Sirios como Troyanos se vean obligados a llamarse a sí mismos como verdaderos adalides de la democracia a fin de obtener acogida y reconocimiento nacional e internacional.
- 4) que la comprensión efectiva de la democracia en el contexto de un mundo globalizado como el que vivimos exige un análisis cuidadoso de su universalidad o universalización o, en caso contrario, de su relatividad.

Pues bien, a la luz de estas cuatro elucidaciones necesarias, y como una forma de avanzar en la comprensión positiva de la democracia, me permito adelantar la tesis que me propongo defender en este texto. La democracia es la categoría política de lo que ontológicamente es la vida misma, de lo que en términos de las ciencias de la salud es la salud, de lo que lingüística o lógicamente es el concepto de sentido o de significación, o también, de lo que religiosamente es el concepto del *vivere beate*, por ejemplo. Podría ampliar estas analogías. Pero lo fundamental aquí es comprender que la democracia es un concepto con un contexto muy específico: el contexto de la vida política y del universo de lo político. Pero entonces se hace imperativo clarificar qué es lo político y qué la política cuando se trata de elucidar lo que sea “democracia”². Ya tendré la ocasión de precisar mejor la tesis que me propongo sostener aquí.

2. Clarificación de un malentendido

Ya sea por razones históricas o por causalidad, o bien por motivos de contraste o analogía, existe una tendencia fuerte y ya tradicional a traslapar el concepto de democracia con el de la polis, a la manera como existía en la Grecia antigua. Desde este punto de vista, se identifica a la democracia con la polis, y desde ésta última, a la política con la ciudadanía o el estado (Polis, justamente). Pues bien, si bien es cierto que esa identificación es adecuada en el caso de los griegos antiguos, su transposición al mundo moderno y contemporáneo es completamente inadecuada e incluso perjudicial por ser políticamente peligrosa. Me explico.

² La importancia y las dificultades de la elucidación de lo que sea la política se evidencian suficientemente en un libro como el de H. Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, R. Piper GmbH & Co KG, Munich, 1993 (Traducción al español: *¿Qué es la política?*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997).

La democracia es claramente un concepto político, pero no por ello hay que identificar a la política con la dimensión de la polis, y ciertamente no con la Polis griega. En efecto, como es sabido, entre los griegos la polis es el concepto empleado para designar la realidad de la ciudad-estado. De esta suerte, la polis es el propio estado (o ciudad-estado), constituido precisamente por ciudadanos. Desde este punto de vista, entre los griegos decir ciudadanos y sujetos políticos es una sola y misma cosa. La realidad de la vida política es, por tanto, la realidad de la vida de los ciudadanos. De esta suerte, todos aquellos que no son ciudadanos -los esclavos, los niños, las mujeres, los extranjeros- no merecen la dignidad de la vida política y quedan por consiguiente excluidos de todas las facultades (esto es, derechos y garantías) de la polis. Inversamente, precisamente por ello el peor castigo que se le puede imponer a un ciudadano, es decir, a un sujeto político, es el ostracismo, esto es, la expulsión de la polis. - Digamos, de pasada, que el ágora es el concepto empleado para denotar al centro de la polis y que corresponde en realidad con la plaza pública. Sólo que hay que entender que en la ciudad-estado griega el ágora desempeñaba ciertamente un lugar topológicamente central. Es, a la manera de la mayoría de los pueblos o de las pequeñas ciudades de América Latina, la plaza central, alrededor de la cual se concentran la iglesia, el médico, el banco, el almacén principal, el abogado y quizás también el bar o el café central. Digamos, de una manera general, que la evolución de las ciudades modernas ha significado la desaparición del ágora como una plaza central, o lo que es equivalente, el ágora se ha multiplicado y desplazado a varios lugares simultáneamente.

Así, resulta evidente que es sumamente peligroso hablar de la vida política en el contexto del mundo contemporáneo como idéntico o siquiera análogo a la realidad de la polis griega. La razón es que una afirmación semejante está olvidando que la vida política en manera alguna está constituida única y principalmente por ciudadanos y que, por el contrario, la vida política está conformada tanto por ciudadanos, como por no-ciudadanos, esto es, por incluidos tanto como por excluidos, por integrados como por no-integrados. Es esta realidad la que hace de la vida política contemporánea una vida altamente más compleja que en la Grecia antigua, o que en la Edad Media, por ejemplo.

Desde este punto de vista, resulta evidente que la vida social y política implica problemas mucho más serios y determinantes que los de la mera gobernalidad, en el sentido preciso que la ciencia política o la teoría general del derecho, por ejemplo, le

asignan a este concepto. Así, la complejidad de la vida social y política como constituida al mismo tiempo por ciudadanos y por no-ciudadanos es exactamente la complejidad de la social civil. Pero para clarificar esta idea, precisemos aún mejor el concepto de “política” y, con él, el de lo político mismo.

A título meramente ilustrativo, es cierto que para los griegos (Aristóteles) el ser humano es un animal político. Pero el concepto de lo político entre los griegos es dúplice. En efecto, de una parte los griegos disponen del concepto de la *politiké* y, de otra parte, del concepto de la *politeia*³. Todos los idiomas posteriores al mundo griego -por lo menos los idiomas occidentales- carecen de otros conceptos para designar la distinción a la que apuntaban los griegos con los dos conceptos, y se ven obligados a designar con una sola palabra lo que los griegos antiguos diferenciaban (*Politics*, *politique*, *politik*, *politica*, *política*, etc).

La *politiké* es el concepto empleado para designar dos cosas: de una parte, se trata de lo que la ciencia política designa actualmente como el conjunto de los problemas de gobernabilidad. Esto es, las relaciones entre los poderes del Estado, las relaciones entre un estado y otro(s), las relaciones entre el estado y la sociedad civil o incluso entre el estado y los individuos (o los particulares); la discusión en torno a la necesidad y el sentido de estado, los análisis sobre las formas y los regímenes de gobierno. Pero, al mismo tiempo, la *politiké* designa toda la política como arte o como técnica. Así, por ejemplo, se trata de la elaboración de discursos, la organización de eventos políticos, los problemas de movilización de masas y obtención de medios y recursos, en fin, toda la mecánica política en cualquier sentido y contexto como se la quiera interpretar. Propiamente hablando, como se observa, todos los problemas de política se han convertido en *politiké* en el sentido mencionado. Por este mismo camino, la ciencia política, aunque necesaria, ha terminado por desvirtuarse y perder credibilidad y seriedad. Como se ha dicho con ironía en alguna ocasión, si los

³ El título de la *República* de Platón y el título de la *Política* de Aristóteles es exactamente el mismo: *Politeia*. Como se comprende a partir de la lectura de ambos textos clásicos, la *politeia* es el concepto empleado para designar la totalidad de las esferas de la vida humana. Esta es una idea sobre la cual volveré inmediatamente. Digamos antes, sin embargo, que la distinción entre *democracia* y *república*, que corresponde en realidad a la comprensión del mismo tema y problema entre los griegos y entre los romanos, respectivamente, comprende una diferencia más sutil, por más que los romanos hubieran intentado designar mediante el concepto de “república” el mismo campo de conceptos y problemas que lo que los griegos designaban con el concepto de “democracia”. La diferencia sutil consiste en el hecho de que los romanos introducen, a propósito de la República y de lo republicano: a) la primacía de lo público sobre lo privado, y b) la diferencia entre lo público y lo privado en términos precisamente del derecho público y del derecho privado, una distinción que no existía propiamente entre los griegos.

problemas fueran tal y como lo dicen los politólogos, los políticos tendrían más problemas de acción que de programas o principios.

Por su parte el concepto de *politeia* significa una realidad mucho más amplia y determinante. Propiamente hablando, la *politeia* designa todo el conjunto de acciones, prácticas, saberes y dimensiones de la vida humana. No en vano, por ejemplo, en la *Politeia (República)* de Platón, a partir de la discusión inicial entre Sócrates y Trasímaco a propósito de qué sea la Justicia, se encuentran referencias, a propósito de la búsqueda de la respuesta al problema⁴, a la música y la gimnasia, las matemáticas y la filosofía, en fin, incluso se encuentran diversas parábolas y mitos. Precisemos.

Haciendo una traducción contemporánea, pero bastante apretada de lo que quiere decir Platón con respecto al universo de la *politeia* podríamos decir lo siguiente. Aquello de lo cual verdaderamente se trata a propósito de la justicia no es sobre distinciones, oportunas pero parciales, entre justicia comutativa y justicia distributiva (como en Aristóteles), o acaso también de la justicia como imparcialidad, etc. De lo que se trata verdadera, finalmente a propósito de la justicia, esto es, de qué forma de gobierno sea la mejor es decir la más justa, es de la *vida* misma. Así, un régimen de gobierno que se funde en un tipo de música consistente única y prioritariamente de ritmo hace de la vida algo banal y manipulativo: tan banal y manipulativo como es en el lenguaje musical el ritmo mismo, precisamente. En contraste con el ritmo, Platón quiere rescatar la importancia y la necesidad de la armonía - ya sea ésta armonía, digamos hoy, pentafónica, dodecafónica, “alternativa” u otra. En la misma línea, la importancia que le confiere Platón a la gimnasia radica en que dependiendo tanto del manejo de propio cuerpo como de las relaciones del cuerpo propio con los cuerpos de los demás, se puede comprender claramente si un estado es justo o no, democrático o tiránico, por ejemplo. La vida política existe también y se expresa asimismo en el lenguaje corporal de los individuos que viven en un estado determinado o bajo un régimen de gobierno dado. En este mismo sentido, la vida política existe en y se vehicula a través del lenguaje verbal de todos los días. De esta suerte, independientemente de la fe religiosa que tengan los ciudadanos de un estado, cuando éstos emplean expresiones tales como “si Dios quiere nos vemos

⁴ Como se sabe, el problema que da origen a todo el texto de la “República” de Platón es el esfuerzo de éste por responder, en boca de Sócrates, al argumento introducido por Trasímaco. De acuerdo con Trasímaco, la justicia no es otra cosa que lo que es provechoso al más fuerte. En cada ciudad o estado (Polis, justamente), “la justicia no es más que la utilidad o el provecho del que tiene el gobierno en sus

mañana” o “Dios mediante vendré la próxima semana”, están denotando la fragilidad de la vida, la incertidumbre y la inseguridad de la existencia, es decir, la ausencia de garantías para que, por ejemplo, nos veamos mañana o alguien regrese la semana entrante. Pues bien, un sistema política que permite expresiones semejantes es un sistema en el cual la vida no es lo más importante, sino, se haya sujeta a múltiples avatares y condiciones. Otras cosas valen más y poseen claramente más dignidad que la existencia misma.

Asimismo, de otra parte, en la *Politeia (Política)* de Aristóteles se encuentran como temas principales lo que sea la vida más perfecta o también lo que sea el “buen vivir”, la amistad (*filía*) como fundamento de la socialidad, el papel de la gimnasia y la música, el sentido y la duración de la educación, y otros, al tiempo que se discuten, naturalmente, cuestiones tales como las relaciones entre el gobernante y los ciudadanos, se comparan diversas formas de gobierno para optar por la mejor, y demás.

Así, la *politeia* es el concepto más amplio y universal para comprender a toda la realidad social y política del ser humano, dentro del cual está incluida como una parte únicamente todos los aspectos que se condensan bajo el concepto de la *politiké*. Sólo que, por diversos caminos y con razones múltiples, la política vino a degenerar en el segundo concepto en desmedro del primero. Entre nosotros, hoy, para precisar mejor qué se entiende por política es preciso agregarle un “apellido”, por ejemplo. Y así, hablamos de “política económica”, o de “política social”, o de “política administrativa” o también de “política fiscal”, y otras, con lo cual, si bien se precisan mejor los temas a los que se quiere hacer mención, se aíslan y se contraponen las diversas dimensiones de la vida humana. Mejor, se divide y se aíslan las esferas de la convivencia, que es aquello de lo cual se ocupa verdadera, efectivamente la política entendida como *politeia*⁵. A través de esa historia de diferenciaciones y clasificaciones -“política monetaria”, “política internacional”, “política municipal”, “política empresarial”, y otras- asistimos en realidad a la historia misma de la simplificación y de los paradigmas de simplicidad. La historia tradicional de la

manos”. Pues bien, todo el texto de la *Politeia* es el más denodado intento por rebatir el argumento de Trasímaco y por arribar a una definición de justicia no relativa, sino universal y necesaria.

⁵ Es preciso hacer reconocimiento. Entre nosotros, en Colombia, existe una publicación que se ha venido caracterizando por la amplitud de la vida social política en el sentido de la *politeia* y no de la *politiké*, que es, por lo demás, el ámbito a que se han dedicado todas las demás publicaciones de ciencias políticas y de relaciones internacionales. Me refiero a la revista *Politeia*, justamente, y que se

humanidad consistió en la historia de las especializaciones del conocimiento y de la acción, y con ello en la creencia de que los fundamentos del todo se hallan, siempre, ulteriormente, en elementos simples. Mejor aún, la garantía tradicional del rigor científico o teórico coincidía en la familiaridad entre la simplicidad y la belleza. Pero lo que siempre se pasó por alto en la historia fue la formulación de la pregunta: ¿cómo es posible que de elementos simples surjan estructuras complejas, en toda la amplitud de la expresión? Este problema configura absolutamente las ciencias de la complejidad, el pensamiento complejo o la teoría de los sistemas complejos no lineales - tres maneras distintas de abordar y comprender un solo y mismo problema.

Reconsiderando: La democracia es manifiestamente un concepto político, pero la realidad de la política no se agota en ni se reduce a los problemas de gobernabilidad y de mecánica política. No sin ellos, no de espaldas a ellos, la importancia de la política consiste en la comprensión de la vida misma en su multiplicidad de facetas y dimensiones, con sus entrecruzamientos e influencias diversas recíprocas. De esta suerte, a propósito de la vida social y política, se trata en verdad de temas y preocupaciones tales como la música y la gimnasia, la economía y la religión, la sociología y los aspectos militares, la educación y la filosofía, la teología y las artes, y así sucesivamente. Tal es, repensada desde hoy, por ejemplo a la luz de la distinción entre *politeia* y *politiké*, la urgencia y la necesidad al mismo tiempo de la política; esto es, la urgencia y la necesidad tanto de re-pensar la política y lo político como de realizarla efectivamente. Pero con ella, entonces, se trata adicionalmente de repensar y realizar, adicionalmente, a la democracia.

3. Los equívocos de la democracia

Existen, sin embargo, numerosos equívocos con respecto a la democracia. Quisiera concentrarme aquí en lo que me parecen ser los tres equívocos principales, a saber: la república y el republicanismo, la identificación de la democracia con un determinado orden institucional, y el escepticismo acerca de la efectiva posibilidad de realización de la democracia. Procedamos por pasos:

a) *La república y el republicanismo*

Después de Roma, no obstante la diversidad de ordenes, gobiernos, regímenes y estados políticos que se han sucedido y que han coexistido, todo el mundo occidental ha consistido en una asimilación de la democracia con la república y con la idea de un cierto republicanismo. Sin embargo, este hecho no es sin contradicciones ni ambigüedades difícilmente comprensibles. A fin de explicitar estas contradicciones quisiera concentrarme, por razones de espacio, a algunas caracterizaciones de este fenómeno en el siglo XX.

El siglo XX ha presenciado diversas formas de estado y de gobierno. Quizás las más sobresalientes son el estado capitalista y sus diversas variantes, y el estado socialista con sus expresiones variadas. Adicionalmente cabe destacar entre otras las formas de gobierno específicamente liberales, conservadores, fascistas, nazi y neofascistas, los regímenes coloniales y neocolonistas, los programas neoliberales y neoconservaduristas. Pues bien, lo verdaderamente apasionante es que no obstante esta variedad de estados y de formas de gobierno o de programas de gobierno, el gran vector común a todos ellos, no obstante su diversidad y en algunas ocasiones su oposición recíproca, es que se han erigido bajo un cierto principio de republicanismo.

En efecto, quizás el caso más sorprendente sea el de la antigua URSS, la cual, si bien organizó el poder sobre la base de los *soviets*, o consejos populares, estos se organizaron sin embargo en los niveles superiores en la forma de repúblicas, a saber, de repúblicas soviéticas. Ahora, manifiestamente que la noción de “república” a propósito de los antiguos gobiernos del llamado socialismo real no tiene necesariamente las mismas connotaciones que, por ejemplo, las diferentes repúblicas francesas (la quinta república, establecida por Ch. De Gaulle), que las repúblicas latinoamericanas o que la forma de la unión de los estados en U.S.A. Pero si ello es así, surge entonces inevitablemente la primera pregunta formulada al comienzo, esto es: ¿cómo distinguir entre el uso de “república” cuando se habla del socialismo, o del capitalismo? ¿Cómo distinguir entre la forma de la república entre países del llamado primer mundo y países periféricos, si es que no se trata exactamente de la misma idea de república y de lo republicano?

En el caso de los países latinoamericanos, el concepto de lo republicano y de la república es la forma misma en la que la democracia surgió luego de los procesos de independencia de España, Portugal, Inglaterra y Estados Unidos. Ciertamente que esta referencia puede ampliarse a otros contextos, pero me permito omitir aquí esas otras verificaciones en otros países y continentes.

Así, efectivamente, la democracia en Colombia, y en la mayoría de América Latina, es republicana, y de esta suerte, muy concretamente, se identifica democracia con republicanismo. En otras palabras, la democracia se convierte así, en igual o equivalente a orden. Pues bien, desde sus orígenes, la idea de la república vino a significar dos cosas: de un lado, la separación tajante entre lo público y lo privado y con ello, consiguientemente, la sujeción de lo privado bajo lo público; pero, de otra parte, la república surgió como sinónimo de estabilidad, institucionalidad, legitimidad y orden.

En contraste con el siglo XX, los siglos XIX y anteriores no conocieron los totalitarismos, pero sí el republicanismo. Sólo que el republicanismo fue la manera como la democracia quiso hacerse universal y estable. En el caso de la antigua URSS, la república fue la forma en que la democracia se legitimó como centralismo democrático, y en el caso de la inmensa mayoría de las naciones y estados occidentales, el republicanismo significó la garantía de la democracia representativa, esto es, justamente con todos los principios y mecanismos de estado y de gobierno que garantizan un estado legítimamente constituido a la manera occidental.

Pues bien, en el caso de la mayoría de los países de América Latina el republicanismo se tradujo desde siempre en un cierto desbalance entre los órganos o las fuerzas del estado y, consiguientemente, en el papel preponderante que tradicionalmente ha cumplido el Poder Ejecutivo, en múltiples ocasiones en desmedro de los demás Poderes. La forma central de la democracia en Latinoamérica ha sido, pues, la de la “dictadura del Ejecutivo”⁶, y ello independientemente de que se trate de dictaduras militares o civiles. Como se observa claramente, la identificación entre la idea de la república y la idea de la democracia va más allá de la mera denominación de un país como república o de una Constitución como republicana. Pues bien, más allá de la justificación de una determinada concepción de lo republicano, la tarea, del lado de la democracia consiste en pensar la vida política y social por otro camino que el republicanismo.

⁶ Empleo la expresión acuñada por Alfredo Vázquez Carrizosa. Cf. Vázquez Carrizosa, A., *El poder presidencial en Colombia. La crisis permanente del derecho constitucional*, Bogotá, Ed. Suramericana, 1986. En este libro, Vázquez C. sostiene la tesis del fuerte centralismo presidencial como herencia de los programas y de la figura misma del Libertador Simón Bolívar. “Presidencia Imperial”, la denomina el autor. Es de notar que el contexto íntegro en el que se sitúa el libro de Vázquez es el de la transición hacia una nueva constitución, a saber: el de una presidencia constitucional. En el marco de la discusión acerca de la Constitución de 1991 no deja de ser un motivo adicional de reflexión.

b) *La identificación de la democracia con el orden institucional*

El segundo equívoco se encuentra estrechamente relacionado con el primero. Se trata de la identificación entre la concepción de democracia con la idea de un determinado orden legal e institucional. Pero, ¿por qué se trata de un equívoco?

La inmensa mayoría de comprensiones acerca de la democracia, ya sea desde el punto de vista de la filosofía política de los siglos XVII a buena parte del sigloXX, o también de parte de la filosofía del derecho, de la teoría general del derecho o de las principales teoría del Estado, existe una amplia tendencia a identificar democracia con orden. Sólo que ese orden se condensa en y se expresa como la vigencia y el respeto de una determinada legalidad e institucionalidad. Desde este punto de vista, la democracia se asimila con el orden, la ley, la estabilidad, la seguridad y la institucionalidad. Pues bien, esta concepción de la democracia es típicamente liberal, y más específicamente, es una concepción centralista de la democracia.

En efecto, es común a esta identificación la defensa de la democracia en contra al mismo tiempo de tiranías, pero también en contra de cualquier forma de anomia social y política. La gran mayoría de los defensores de la democracia liberal coinciden en sostener la noción de democracia como vinculada con una determinada tradición, a saber, justamente la tradición de los valores liberales. Las éticas dialógicas (Habermas, Appel, Cortina), neoutilitaristas (Sen, von Hayek) y neocontractualistas (Rawls, Nozick, Gauthier) son clara y abiertamente liberales. Comprendida incluso en su acepción más amplia, el comunitarismo ético puede ser comprendido también como una ética liberal. Pues bien, en el estado actual de cosas, estos cuatro grandes modelos éticos son los principales programas éticos en el mundo occidental actualmente y, como es sabido, sus fronteras son menos rígidas actualmente de lo que inicialmente lo fueron. El rasgo común a estos cuatro modelos éticos consiste en la asimilación entre democracia y orden, o entre democracia e institucionalidad. Me permito omitir aquí deliberadamente una ampliación mayor acerca del concepto de institucionalidad, pero lo verdaderamente determinante consiste en el reconocimiento de que la forma más importante como la democracia se consolida es en el sistema de votación, elección y representación. De esta suerte, la institucionalización de la democracia se funda en y atraviesa necesariamente por el espacio de partidos políticos que participen en el juego de votación y elección.

Sin embargo, esta identificación pasa por alto el hecho ya reconocido, si bien no ampliamente, de que en la vida política es diferente votar y elegir. Pero, como

quiera que sea, es un idea cardinal al espíritu liberal la de que la institucionalidad de la democracia es imposible sin el sistema de votación y de elección. Con él, adicionalmente, es propia de la institucionalidad de la democracia la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de opinión. Mejor aún, es posible decir sin ambages que el fundamento del sistema de votación política se sustenta y está apoyado al mismo tiempo en la libertad de opinión⁷. La derivación de esta sustentación resulta manifiesta: la democracia es esencialmente un respeto a la libertad y un ejercicio de libertad, y la forma más acabada de la libertad se da justamente en el juego de los partidos políticos. Así, la democracia es igual a libertad de participación en las elecciones y de elección de los representantes. La garantía de esta libertad es claramente la libertad de opinión y de expresión.

c) *El escepticismo acerca del sentido y del problema de la democracia*

En contra de la identificación entre la democracia y el orden institucional de los partidos políticos se yergue una tercera postura consistente en afirmar que la democracia, entendida a la manera del segundo equívoco, no es perfecta, o mejor, es esencial e intrínsecamente imperfecta. En otras palabras, se trata del argumento según el cual la democracia es un engaño y genera más problemas que los que soluciona.

Si la identificación entre democracia y orden institucional puede ser llamada claramente la tesis del dogmatismo en democracia, este tercer equívoco es la tesis del escepticismo. En efecto, la postura anterior es claramente dogmática en el sentido primero de la palabra, a saber, se trata de la defensa de argumentos con base en el peso de los hechos, es decir, en el peso y aprobación del sistema vigente (en un momento determinado) de las instituciones que garantizan y expresan a la democracia. Precisamente en contra de este mismo sentido, el tercer equívoco consiste en la afirmación de las dudas con respecto a los hechos mismos, a las instituciones y la legalidad vigente.

De acuerdo con la tesis escéptica, la democracia se caracteriza por dos rasgos principales: de una parte, es el hecho de que la democracia, en tanto que promueve la

⁷ El fundamento de la democracia es, en la tradición liberal, la libertad de opinión, y más radicalmente, la opinión. Este hecho presupone justamente que quien no sabe qué quiere o qué hacer, opina, o más puntualmente, afirma la distinción y la oposición tajante entre *saber* o *conocimiento* y *opinión*. Las dictaduras siempre se han fundado en la opinión (persecución a la ciencia y a los intelectuales). El ideal más caro a las repúblicas es el del derecho a y el respeto de la opinión, pero no necesariamente de la superación de la opinión en saber o conocimiento. En una palabra, el Estado político se abroga para sí

libertad de acciones, decisiones y opciones para los individuos y los grupos humanos, conduce desde sí mismo hacia el anarquismo o hacia la disociación social y política. Precisamente en contra de esa (posible) tendencia de la democracia, se hacen precisas, se sostiene, posiciones de fuerza no siempre placenteras a la sociedad y a los individuos, como una forma de mantener el orden y la estabilidad. (Aunque no se diga así, esas medidas de fuerza no placenteras son necesarias como una forma para sostener a la república). De otra parte, sin embargo, las dudas que genera la democracia conducen o pueden conducir al rechazo de la democracia actualmente vigente al establecimiento de otra, la verdadera democracia. La forma de superar la pseudo-democracia y de establecer, por tanto, la verdadera democracia puede ser la de acciones revolucionarias. Las dificultades que surgen de la tesis escéptica sobre la democracia se expresan claramente en la tercera pregunta formulada al comienzo, a saber: ¿cuál es, por tanto, el atractivo y la importancia de la democracia para que en nombre suyo se elabore la crítica de una forma anterior (o vigente) de democracia y se postule la necesidad del tránsito hacia otra democracia, más verdadera y con mejores contenidos?

El concepto de democracia porta consigo para Occidente, pero con Occidente, desde Occidente, también para el resto de la humanidad un halo al mismo tiempo axiológico y ontológico. Axiológico en cuanto que se convierte en el valor y el criterio de aceptación de una determinada política social, económica, militar, cultural, pedagógica y otras. Pero la democracia comporta igualmente un claro peso ontológico por cuanto que la democracia confiere *ser* o, en caso contrario, le quita ser, a un estado, un gobierno, un programa político o económico, o incluso a una cultura completa. Tal es, manifiestamente, la significación del concepto de democracia y de todo aquello que sea o pueda ser democrático.

Pero si la democracia no se agota en ni puede confundirse con la república y con la idea de lo republicano; si la democracia no puede identificarse con un determinado orden institucional; y si, adicionalmente, la democracia tampoco puede ser enteramente desechada por incompleta e imperfecta, o por el contrario, es preciso superar el estado actual de la democracia por uno más pleno y con mejores contenidos haciendo así difícil comprender por qué siempre, de todas maneras la necesidad de “democracia” - entonces, ¿qué es, finalmente, la democracia?

el saber (información, por ejemplo), relegando a los individuos la opinión (ausencia de y búsqueda de verdades). Debo dejar aquí de lado, por razones de espacio, una ampliación de esta idea.

4-. El problema mismo de la democracia

A fin de clarificar los equívocos anteriormente mencionados y las razones mismas por las que se trata de comprensiones perfectamente parciales de la democracia, quisiera formular una segunda tesis, que es en realidad una subtesis relativamente a la primera. Propiamente hablando, la democracia no es un orden institucional ni consiste en una serie de principios legales (jurídicos) encarnados en determinadas prácticas (como el sistema electoral) y vehiculado a través determinados organismos (prensa) y órganos de representación social y política, tal y como generalmente se sostiene. Por el contrario, la democracia es originaria y fundamentalmente una forma de vida, y es sólo porque es una forma de vida que entonces sí, adicionalmente, se encarna en principios constitucionales, ordenamientos jurídicos y políticos, en fin en una determinada estabilidad garantizada por ciertas instituciones.

La democracia es una forma de vida, a saber, esa forma de vida que, anclada en la cotidianidad, configura una forma de existencia que es posible comprobar, esto es, compartir, convivir, en diversos lugares y circunstancias. Así, por ejemplo, la democracia debe ser efectivamente comprobable en la calle, en el trabajo, en la familia y en la escuela, en el campo y en la ciudad, en el bar o en el restaurante, y así sucesivamente. En otras palabras, la democracia no es simple formalidad, sino, adquiere sus contenidos desde la vida misma de los individuos en las relaciones múltiples y entrecruzadas que estos establecen todos los días y en cualquier momento con otros individuos como ellos, pero diferentes de ellos.

Si, por ejemplo, H. Maturana sostiene que la democracia es un sentimiento fundado en principios y en prácticas expresivas, ello apunta directamente a la inmediatez de la vida cotidiana, esto es, del mundo de la vida, justamente. En efecto, el mundo de la vida es primariamente un mundo antepredicativo, pero sobre el cual se montan, por así decirlo, al mismo tiempo que las diferentes formas de predicación, las maneras múltiples de traducción de una expresión a otra, de un lenguaje a otro. En verdad, el mundo de la vida está constituido por una multiplicidad de lenguajes y de lógicas, todas las cuales no solamente se originan en las experiencias subjetivas de los individuos y de las comunidades, sino, también, tienen como sentido ampliar y enriquecer el propio mundo de la vida, esto es, finalmente, a la vida misma. Pues bien,

en un mundo complejo constituido por relaciones e intereses diversos, por expectativas y tradiciones plurales, la vida misma se reconoce a sí misma como política en el sentido primero y más fuerte de la palabra, es decir, como *politeia*. Y entonces, sí, en este sentido preciso, todo es claramente político esto es, cualquier dimensión de la vida humana, cualquier acción y saber, son esencialmente políticos: *politeicos* digamos, y no políticos a secas o políticos sin más (*politiké*).

De esta suerte, si la democracia es el título que designa y que comprende a la realidad misma de la existencia como una existencia intersubjetiva, social, lingüística, económica, militar, histórica y demás, la democracia se nos revela efectivamente entonces como el concepto primero de la política y de lo político mismo. Y entonces, desde luego, sobre este suelo primero cabe manifiestamente “construir” ordenes institucionales, formalizar y normativizar prácticas, gestionar programas y planes, etc.

En otras palabras, la democracia no consiste en absoluto en temas y problemas de gobernabilidad y legitimidad, por ejemplo, sino, fundamentalmente, en la creación y/o ampliación de espacios y contenidos de vida; mejor, en espacios y contenidos de convivencia, y sobre esta base puede entonces comprenderse a la democracia como un orden político (*politiké*), administrativo, judicial y demás.

La diferencia radical entre la democracia concebida como orden institucional y la democracia como forma de vida es, por tanto, no solamente la subsunción de aquella bajo ésta o, lo que es equivalente, el reconocimiento de que ésta es el fundamento legítimo suficiente y necesario de aquella. Pero es que, adicionalmente, la diferencia entre ambas radica en el reconocimiento de que la democracia entendida como *politiké* es esencialmente unitaria y uniforme. Tal es, precisamente, la garantía de la institucionalidad acompañada de legitimidad en contra de las tiranías y los despotismos. Por el contrario, la democracia como forma de vida es la afirmación de la vida misma en su multiplicidad y como multiplicidad.

Así, desde este punto de vista, la tarea de la democracia deviene transparente, translúcida. Esta consiste en afirmar y en hacer posible a la vida misma en todas sus expresiones y manifestaciones. La democracia, contrariamente a lo que se ha sugerido tradicionalmente, es pluralista, afirmación de diversidad, posibilitamiento incluso de contradicciones y de conflictos, con tal de que éstos no sean violentos.

La imagen tradicional y más difundida de la democracia es la de la supresión del conflicto, de las opacidades, las ambigüedades, en nombre, exclusivamente, de la claridad y de la uniformidad. Manifiestamente que la democracia coincide con la

uniformidad, con el orden y con la estabilidad. Pero no sin y no en desmedro del conflicto y de la ambigüedad. Si la lógica de la vida es múltiple, la democracia que se funda en y que afirma a la vida debe ser ella también diversa y polisémica. De esta forma, el reto grande de la democracia consiste en abrirle igualmente un espacio a voces distintas de la mayoría y de la unanimidad, conjuntamente con la mayoría. Más sencillamente, la mayoría no conforma a la democracia, sin más. El disenso y la polifonía son los alimentos mismos de la democracia de una sociedad y de un estado. La dificultad del balance de la democracia radica justamente en la dificultad misma de la convivencia de variados valores, credos, principios y filosofías.

El problema mismo de la democracia se encuentra del lado de este reconocimiento. Toda la historia de la democracia consistió básicamente en el canto de la mayoría y en los esfuerzos por hacer estables y permanentes las decisiones y las acciones de la mayoría. Pero en esos esfuerzos la mayoría terminó convirtiéndose en principio de unanimidad y en exclusión de otras alternativas. Ciertamente que el estado, la religión, el comercio y demás ha contribuido claramente a la conformación de principios estables de los comportamientos y de las decisiones individuales y sociales⁸. Pero es igualmente cierto que mediante los esfuerzos, necesarios por lo demás, de estabilidad, la democracia muy pronto terminó por convertirse en un criterio meramente estadístico, o bien por fundarse en bases estadísticas. La verdad de la democracia se convirtió, así, en una verdad estadística. Pero la afirmación de la estadística se hizo, por ese mismo camino, en reducción de la vida, en parcialización de la vida, en fin, igualmente, en eliminación de la vida misma. La democracia ha terminado por formalizarse vaciándose de contenidos distintos a los de la mera *politiké*. Exactamente en este camino, la política terminó convirtiéndose en eficiencia y eficacia, y con ello, cediendo su parte de razón íntegramente en nombre de la racionalidad económica y administrativa que son racionalidades de resultados. La democracia se vació de vida y se llenó de formalismos de todo tipo. La vida de la democracia coincidió, por tanto, con la muerte de la vida, o lo que es peor, con su banalización. Como lo señala H. Arendt a propósito del totalitarismo: lo propio del totalitarismo no es que elimine a los individuos, sino, lo que es peor aún, que los hace banales. Pero este destino no es únicamente el de los totalitarismos, sino, igualmente, el de las democracias formalizadas y rígidas.

⁸ Cf. K. Mainzer, *Thinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind, and Mankind*. Springer-Verlag, 1994, págs. 268 y sigs.

Surge una pregunta inevitable: en este estado de cosas, ¿cómo es posible la vida sin la democracia? ¿Pero aún más puntual y más problemáticamente, cómo son posibles la vida y la democracia? No es evidente, ni desde el sentido común ni desde los mejores ejemplos tomados de la historia -ciertamente, de la historia occidental-, no es evidente que la vida y la democracia vayan de la mano, que se impliquen recíproca y necesariamente. Como tampoco es evidente que a simple vista se las haga corresponder. Precisamente por ello se pone de manifiesto otro rasgo fundamental constitutivo del concepto de democracia. En efecto, antes que un concepto empírico y descriptivo, la democracia es esencialmente un concepto normativo. La historia de la *politiké*, por diversas razones y con motivaciones distintas convirtió, incluso a pesar de la *politiké* misma, a la democracia en un concepto empírico y descriptivo. Esto es, la fin de tematizar en qué consiste la democracia se apeló siempre: a) o bien a un modelo anterior de democracia en la historia, o bien, b) a un estado o sociedad actual (en cualquier momento) como ejemplo de democracia. Es decir, como prototipos de democracia ejemplar y deseable.

Pues bien, en contraste con esa deformación descriptiva y/o empírica, es preciso subrayar que la democracia, si corresponde a la vida misma, a la vida de individuos y comunidades, tiene fundamentalmente un peso y un valor normativo. Esto es, la democracia es el concepto político empleado para designar:

- i) negativamente, que la democracia no corresponde a un sistema tiránico.
Pero, al mismo tiempo,
- ii) positivamente, que la vida ha de ser siempre posible y cada vez más posible en el contexto de actos, estrategias, planes y programas *conjuntos* - es decir, de todo el conjunto de temas y problemas constitutivos de la teoría de la acción colectiva.

Consiguientemente, no es posible hacer de la democracia una estrategia⁹, que es la forma como la *politiké* ha terminado por comprender y explicar todo el conjunto

⁹ Se impone aquí una observación. La democracia se ha convertido en una estrategia, una situación que comparte con la paz y con la ética. En efecto, la perversidad de la política (*politiké*) contemporánea consiste exactamente en esto: en la reducción y manipulación de la paz, la democracia y la ética a estrategias. La perversidad radica en que a través de las manipulaciones de la ética, la paz y la democracia lo que termina finalmente convirtiéndose en estrategia es la vida misma, y con ello, en la superposición de un modelo de vida sobre las demás y a pesar de las demás. La positivización de la existencia humana, de individuos, colectividades e incluso de culturas enteras coincide, por lo tanto, con la simplificación de la diversidad de la vida y su uniformización - por ejemplo, a los criterios, modos y valores de la vida del mercado o de la vida como mercado.

de retos y problemas que configuran a la democracia y a lo que sea democrático. Así, el destino entero de la política (*politiké*) ha consistido en la valoración de la democracia como una estrategia - estrategia de gobierno, de políticas estatales o sociales, de planes y acciones militares, de políticas y organizaciones económicas, y demás. Lo dramático de la política es que la *politiké* terminó por desplazar por completo a la *politeia*, y que, en consecuencia, ante las limitaciones del lenguaje actual que se corresponde estrechamente con la realidad que vivimos, cualquier referencia a la *politeia* queda tan sólo como una distinción nominal, histórica o cultural. Precisamente por ello el problema de la democracia es uno solo con el problema de pensar y repensar la política. Que es, en rigor, la tarea por pensar y repensar a la vida misma como una forma para hacerla efectivamente posible y cada vez más posible.

5-. El tema del conflicto y de la contradicción

Fortalecer la democracia no es fortalecer un *orden* determinado, cualquiera que sea, y cualquiera que sean las justificaciones que lo sustenten. Por el contrario, si efectivamente es necesario fortalecer la democracia, se trata, en rigor, del fortalecimiento de las condiciones para que las acciones y las decisiones múltiples y diversas sean posibles, incluso en el conflicto y como conflicto, pero sin violencia.

La complejidad de la democracia consiste en la complejidad de las relaciones de explicación, de experiencia y de posibilidad entre el nivel individual de la vida humana y los niveles sociales, culturales, históricos y demás. Más exactamente el problema se enuncia en los siguientes términos: ¿cómo es posible que los individuos (no necesariamente todos) sepan que las cosas están mal, que existe, por ejemplo, una crisis profunda -crisis política, crisis social, o también crisis espiritual y otras-, y que hay que hacer algo, pero no hagan finalmente nada efectivo? La contradicción entre ambos niveles es, manifiestamente, una contradicción a un doble nivel: tanto al nivel del conocimiento, de la conciencia, de la sensibilidad acerca del estado de cosas actual, como al nivel de la acción o las acciones que se toman o que es preciso adoptar. Tal es precisamente la complejidad de la democracia.

“El punto crucial de una comprensión de los sistemas complejos es que desde el punto de vista macroscópico el desarrollo de los ordenes político, social o cultural es no solamente la suma de las intenciones singulares, sino el resultado colectivo de

interacciones no-lineales”¹⁰. Pues bien, el nivel individual es el nivel de lo microscópico y el nivel de lo social, de lo político o lo cultural es el nivel macroscópico. Digámoslo puntualmente: el nivel de la política es el de lo macroscópico, y con él, el nivel de los temas y problemas de la democracia es consiguientemente también el nivel macro. Lo macroscópico de la política y de la democracia consiste exactamente en las interacciones múltiples y entrecruzadas que se dan en la vida de los individuos. Una manera de comprender estas interacciones múltiples y entrecruzadas es la teoría de los roles sociales de Weber, por ejemplo. Otro ejemplo para designar esa complejidad son los superjuegos o los juegos que se juegan n número de veces entre dos o más actores con una variedad de estrategias disponibles, por ejemplo, tal y como acontece en la teoría de los juegos.

Pues bien, en un mundo en el que las interacciones se han vuelto extremadamente plurales, sutiles y abiertas, de dependencia y responsabilidad, de deseos y necesidades al mismo tiempo, las interacciones mismas existen en la forma de o se desarrollan en el modo del conflicto. Las interacciones políticas son esencialmente interacciones de conflicto, o más específicamente, de conflicto de unos contra otros. En otras palabras, la política no es un dominio de acuerdos, de consensos, de cooperación. Por el contrario, la política es el estudio mismo del conflicto, de las luchas y los enfrentamientos. Sólo que en ocasiones, incluso en múltiples ocasiones esos conflictos y enfrentamientos se vuelven violentos, militares por ejemplo. Que la política sea la continuación de la guerra por otros medios, como gustaba decir Clausewitz, es sólo una expresión y no una justificación de la realidad misma de lo político. Más puntualmente: la política es intrínseca y necesariamente contradictoria, conflictiva y antagónica, pero no siempre y no necesariamente agónica, violenta, sangrienta. La política que se hace violenta es la política que se funda en lo militar que cede sus propios espacios al conflicto armado.

Pues bien, vivimos un mundo en el que la violencia se ha vuelto generalizada y sistemática (y sistematizada). La guerra se ha convertido en la forma misma en que el mundo existe y pervive. Se trata, por ejemplo, de la “guerra reaccionaria” o de la “guerra revolucionaria”, de las “guerras justas” o “injustas”, de la guerra de la vida o la guerra del centavo, de la guerra por la vivienda, o la guerra por la tierra, y así sucesivamente. En un mundo como el nuestro en el que la violencia se ha convertido

¹⁰ K. Mainzer, op. cit., pág. 266 (traducción mía).

en habitualidad y hecho repetitivo termina por primar la indolencia o la insensibilidad. Un mundo semejante está listo para su fin. La guerra y la violencia -abierta o encubierta, física o emocional, política o de baja intensidad- son la prueba visible inmediata de que ese mundo está listo para su fin. Sin embargo, esto no debe entenderse en un sentido apocalíptico. No se trata necesariamente del final del mundo sin más, sino, por el contrario, del fin de *ese* mundo que ya no puede vivir sino promoviendo la guerra, permitiendo la guerra o sencillamente como guerra.

Sabemos, sabemos todos o muchos, que la guerra genera cansancio, más violencia, indiferencia y muerte. La guerra nos envejece más jóvenes, acerca más la vejez a la juventud y la cubre de pesadez, de pesadumbre. La violencia como principio de realidad genera tedio, repetición de lo mismo, banalización de la muerte, y por ese mismo camino, hace que nos acostumbremos a la guerra y a la violencia misma.

La vida política nos coloca, por tanto, ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad¹¹. Pues bien, ver la vida y el mundo en su totalidad significa ver que lo común a todas las interacciones humanas es el conflicto. Heráclito insiste con frecuencia: lo común a todo es comprender que la guerra es común y la justicia discordia, pues todo sucede según discordia y necesidad (B 113, B 80). Discordia, conflicto se dicen en griego *polemos*. Todas las cosas en el mundo de los hombres es movimiento, lucha. Y en medio de un mundo con otros, la lucha se da como asociación de unos contra otros: y eso exactamente es la política. El desarrollo y la afirmación de la democracia consiste, por lo tanto, en el respeto y la generación de los espacios para que el conflicto exista y se desarrolle, pero por vías no violentas. La política es, en otras palabras, el espacio de la legitimidad del conflicto y la discordia, no su supresión, sino su afirmación como no siendo violentos.

De esta suerte, cabe comprenderse fácilmente que la democracia no es, como siempre se lo ha pensado, un estado, y que tampoco es la apología de un orden determinado. Por el contrario, en su sentido primario y más prístino, la democracia es eclosión de vida, es la vida misma: vida como posibilidades y como búsqueda incesante y múltiple de posibilidades diversas. La democracia es, efectivamente, una forma de vida.

¹¹ Cf. J. Patocka, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, págs. 53 y sigs.

Los griegos propusieron en su momento a la vida política y a la democracia como fundadas en y coincidiendo por completo con la amistad. El fundamento de la verdadera vida buena en el estado-ciudad era la amistad. Pero es que para los griegos del período clásico la amistad se planteaba como la antípoda del conflicto y la discordia. Los griegos eran incapaces de comprender que la amistad es posible como conflicto y que la amistad es posible en medio del conflicto mismo. En medio, por ejemplo, de las ambigüedades, de la ausencia permanente de transparencias. La capacidad de ver a la democracia, y con ella a todo el universo de la política y de lo político corresponde en realidad a ver tanto el día como la noche, la luz como la oscuridad, la palabra y el silencio. En rigor, los griegos tenían razón al ver que la amistad es posible, pero no vieron que se establece al nivel de lo microscópico, pero que en la macroescala lo que prima son las no-linealidades, el conflicto, la opacidad y la no presencia de intenciones, creencias y deseos como generadores de actos comunes, colectivos.

La vida no es posible en el orden. Pero tampoco es posible en el caos. En el orden, porque a lo sumo tenemos seguridad (y entonces se asimila democracia con seguridad), estabilidad (democracia = ley), y orden (democracia = disciplina). Y en el caos, porque tenemos violencia. Pero la vida, no sin seguridad, es ante todo espontaneidad, esto es, libertad. La derecha identifica democracia y orden, mientras que la izquierda asimila democracia y caos (esto es, caos como injusticia. Desde este punto de vista se puede ser demócrata, y sin embargo injusto). Pero la opción tampoco es meramente “centrista”, pues es bien sabido que la vida no *sabe* de centros. La pregunta, entonces, no admite delaciones: ¿cómo es posible la vida sin la democracia, la vida y la democracia?

Claramente el hombre es un animal político, pero por eso mismo puede renunciar a su ciudadanía, o puede adoptar otra, sin dejar por eso de ser humano, ni abandonar por ello sus preocupaciones y sus intereses políticos. Ser político no significa por lo tanto adoptar o aceptar un estado de cosas dado. La lógica de la democracia es, como se aprecia bien, la misma lógica de la vida, la cual es polisémica, polifónica, difusa, caótica (en el sentido de la teoría del caos), dialéctica, y también, claro, sabe de identidades, de no contradicciones y de terceros excluidos, por ejemplo. Es preciso transformar la democracia en cuanto orden institucional, cualquiera que él sea. Pero esta transformación sucede en el sentido mismo de una transformación de la vida misma, o hacia la vida misma.

Frente a la política, ¿es posible hacer de la ética un proyecto estratégico? Contra la violencia, ¿es posible elaborar una estrategia de democracia? La respuesta en ambos casos es: No. Se trata, en rigor, de preguntas tramposas, más que de preguntas equivocadas. La moral, la ética, la democracia o la paz, para mencionar cuatro áreas de problemas de vital actualidad y preocupación, no pueden convertirse en estrategias, pues aquello de lo cual se trata verdaderamente a propósito de la ética, la democracia o la paz es de la vida misma, y la vida misma no puede ser tratada como o reducida a una estrategia. Propiamente, la ética, la democracia o la paz no están para hacer funcionar mejor la sociedad o para hacer posible un régimen de gobierno o un estado político determinado, sino para que el ser humano sea más humano. No más ángel ni más demonio, sino, absolutamente, lo único que puede ser: humano, verdaderamente humano, demasiado humano.

Y entonces la pregunta por la vida nos confronta con la libertad misma de la existencia. Somos libres en cuanto que escogemos nuestro destino. Pero las dos cosas más difíciles son:

- a) ver o reconocer nuestro propio destino. Y, aún más difícil, casi imposible, una vez que, como sea, se ha logrado ver y reconocer el propio destino,
- b) aceptar ese destino, elegirlo y realizarlo.

Sólo que en el caso de la política el problema es el de la producción *colectiva* de la vida. Que es, en resumen, la generación de espacios de democracia, o el fortalecimiento de los espacios democráticos. La tarea es, si cabe la expresión, no la de elaborar estrategias de democracia o acaso tampoco de trazar estrategias éticas. La dificultad es más bien la de elaborar un proyecto global cuyo horizonte sea ético. Exactamente lo mismo acontece en el caso de la democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Arendt, H. (1997), *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós
 Aristóteles, (1987), *Política*. Madrid: Gredos
 Bowra, C.M. (1983), *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza Editorial
 Eggers Lan, C. y Juliá, V.E. (traductores), (1981), *Los filósofos presocráticos. Vols. I, II y III*. Madrid: Gredos
 Mainzer, K., (1994), *Thinking in Complexity. The Complex Dynamics of Matter, Mind, and Mankind*. Springer-Verlag
 Patocka, J., (1982), *Essais Hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier

- , (1983), *Platon et l'Europe*. Lagrasse: Verdier
- Platón, (1989), *La República*. Madrid: Gredos
- Rodríguez Adrados, F. (1980), *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial
- (1997), *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*.
Madrid: Ed. Temas de Hoy
- Vázquez Carrizosa, A., (1986), *El poder presidencial en Colombia. La crisis permanente del derecho constitucional*. Bogotá