

## Democracia y Justicia\*

Pietro BARCELLONA

### 1. EL CARACTER "PARADOJICO" DE LA RACIONALIDAD CALCULATORIA Y DEL DERECHO MODERNO

Para poder percibir la situación del hombre contemporáneo, su sometimiento a la razón productiva, su alienación al imaginario creado por el universo capitalista, se requiere la concreción de los mecanismos y de las instituciones mediante las cuales el *cálculo económico* ha sido impuesto como *principio general de la convivencia*. Ello conlleva averiguar a través de qué forma las relaciones humanas pueden ser representadas como relaciones entre individuos atomizados, que no cuentan con formas específicas de vida social y que no tienen nada en común.

Sólo la formalización del derecho, su configuración como procedimiento, como pura regla del juego (indiferente a los contenidos materiales de la justicia), puede llevar a cabo una *reductio ad unitatem* que posibilita una absoluta independencia individual, y que mientras asegura la colaboración, al mismo tiempo, sanciona la indiferencia mutua entre las personas. Únicamente el derecho formal de la igualdad abstracta ante la ley puede conciliar la unidad del ordenamiento y la multiplicidad disgregante de los individuos privados, reduciendo todas las relaciones al paradigma del *intercambio* y subordinando su configuración al *consenso* de cada contratante.

La mediación de la estructura formal del derecho, que se presenta abstracta y universal, permite devolver al mercado el problema de la igualdad efectiva y de la justicia sustancial. Así, sólo obliga lo que ha sido elegido libremente, y es justo aquello que permite una paridad económica. Toda la riqueza circula a través del derecho contractual, que es precisamente el derecho de la igualdad, ya que cada individuo puede estipular contratos.

También las mercancías se intercambian siguiendo el principio de la igualdad, pero cada uno puede cambiar sólo aquello que ya posee (el sistema de asignación de bienes es presupuesto como un dato externo al derecho y no como una decisión suya).

En este sentido, el derecho de la igualdad puede, o más bien, debe convivir con la desigualdad de los poseedores. Sin embargo, esta desigualdad no tiene cabida en el mundo jurídico, ya que éste tiene como único objeto la circulación de la riqueza.

Asimismo, el derecho moderno no aborda la cuestión de la decisión sobre lo que es común y acerca de lo que es divisible. Por eso puede presentarse como una *pura técnica*, una forma vacía que tiene la capacidad de incluir cualquier contenido, como un *artificio* (derecho positivo, no natural) sin condicionantes materiales. Por tanto, esta configuración de la norma como "regla del juego", como técnica neutral, permite afirmar que los hombres se relacionan sólo a través de reglas jurídicas y que el presupuesto de tal regla es siempre un acto de voluntad. El sistema social está presidido por el paradigma del contrato de intercambio. Para ello se requiere que la confrontación entre los intereses y las actividades, entre las necesidades y los bienes, se fundamente en un criterio externo al derecho, mas que, asimismo, éste lo admita tácitamente. El derecho igual sanciona un *nomos* que parece quedar afuera de su visibilidad: el *nomos* del mercado y del cálculo económico.

En estos términos el formalismo de la igualdad se ha hecho viable por la ocultación tanto del problema de la decisión sobre lo que es divisible (atribuible en exclusiva) y aquello en lo que es posible participar, como del problema de en qué forma se pueden medir las necesidades y las actividades.

El precio que el derecho moderno paga por esta acción de neutralización del problema de la justicia es el de quedar a merced de poderes externos que constantemente condicionan su funcionamiento. La paradoja o, si se quiere, la estructura contradictoria del derecho moderno se resume de esta forma: el deber ser de lo jurídico tiene que dominar la efectividad de los acontecimientos, más, sin embargo, a causa de su "vacuidad", es continuamente redefinido. El ordenamiento es, a su vez, determinado por el contenido que elige como "objeto" de la regla.

La paradoja de lo jurídico coincide con la paradoja de la racionalidad moderna, fundamentada en la intangibilidad de la verdad y en la institución de un paradigma de racionalidad estructurado sobre la lógica hipotética y el cálculo de medios y fines.

La "nueva racionalidad" al no ser deductible de nada, al igual que el orden artificial del derecho, se basa en una decisión; procede de la contingencia, y, sin embargo, debe dar forma a la contingencia emergente que se insinúa continuamente en las formas.

La "ruptura" de todo vínculo con la tradición teológica del derecho y de la política medieval produce una enorme *tensión* entre *artificio* y *contingencia* que se expresa en la articulación del sistema (el

\* Cap. V de *Lo spazio della politica*, Riuniti, 1993.

"destino" moderno de la diferenciación funcional) y en la continua "transferencia" de la paradoja de la esfera jurídica a la esfera política.

Para comprender el significado estructurador de esta "ruptura" es necesario detenerse en el análisis de los elementos contradictorios que caracterizan desde el principio a la configuración del derecho moderno y a la teoría que mejor capta las estrechas conexiones con las estructuras materiales de la sociedad: el *formalismo jurídico*.

El formalismo jurídico, esto es, la idea de un tratamiento normativo igual de todos los ciudadanos, no es en realidad la manifestación de una iluminación universalista de la conciencia en la coyuntura histórica de 1789, sino una gran estrategia de neutralización del poder personal monocrático y de la clase que caracterizó a las estructuras sociales precedentes.

Con el Estado de derecho el poder se despersionaliza y el gobierno de los hombres es sustituido por "el gobierno de las leyes". La esfera política se separa de la esfera económica y se transforma en un ámbito autónomo y limitado que se confronta con la sociedad civil y los derechos de los ciudadanos. La afirmación de la igualdad formal representa el gran recurso o, mejor dicho, el *gran artificio* con el cual la burguesía renuncia a una toma directa del poder después de haber vencido la revolución. La burguesía no aparece como clase política, sino como pura entidad económica unida a las formas jurídicas por un nexo contingente, al igual que las otras clases económicas.

El poder burgués capitalista no se manifiesta en el orden formal que viene establecido por la igualdad de los derechos. Es un "hecho", pues ya no existen jerarquías formales de poder ni hay poderes que se antepongan y prescindan de la ley soberana. Incluso el control social no queda formalizado si no es a través de las instituciones que veían por el cumplimiento de las leyes.

Desde esta perspectiva la igualdad formal representa la institución de un gran orden artificial que sustituye íntegramente al orden precedente, basado en la presunta naturalidad de la organización jerárquico-feudal, y estatuye por vez primera la articulación de las diversas esferas en que se diferencian las relaciones sociales: la *esfera de la política* y la *esfera de la economía* (confiando la autonomía recíproca a la "comprensibilidad universal" de la forma jurídica, que se establece, precisamente, como forma general de las posibles relaciones entre los ciudadanos).

La misma *autonomía de lo político*, que parece afirmarse con particular insistencia en esta fase, se hace posible y pensable en el interior de la forma moderna de lo jurídico, en las reglas abstractas y los procedimientos formalizados que delimitan los modos, los contenidos y los espacios del actuar político. Sin el formalismo jurídico de la igualdad *en droit*, la política, la economía y la sociedad volverían a confundirse en una única relación social y cualquier conflicto acabaría alterando el espacio entero de las relaciones humanas. Lo jurídico articula las diferenciaciones funcionales de las diversas esfe-

ras, precisamente porque la igualdad formal permite situar a la ley por encima de todo, confiar la esfera económica a la autonomía de su cálculo y definir el campo de la política como el campo del gobierno del Estado (y del circuito representación-poder legislativo).

Sin embargo, la paradoja de esta nueva conformación de la sociedad moderna estriba en que lo jurídico, al que corresponde la primacía y la tarea de regular los diversos ámbitos impidiendo que el conflicto político se extienda a todos ellos, está sostenido a su vez tan sólo por una *Grundnorm* [norma fundamental], según la define Kelsen. Es decir, se basa en un *hecho constituyente*, irreductible al orden que se instaura después.

Puesto que la forma de la igualdad *en droit* se fundamenta en un artificio y consiguientemente no tiene a sus espaldas más que la *contingencia* del hecho institutivo, queda prácticamente a merced de la *sustancia* que desplaza. De este modo, en la misma estructura del formalismo jurídico se produce una continua inversión de la relación entre hecho económico-social y valor jurídico. La primacía del orden artificial es, en realidad, continuamente desmentido por la primacía de las relaciones de fuerza económico-sociales: lo ordenante es a su vez ordenado, la contingencia presupuesta no es el suceder informal de los acontecimientos, sino la necesaria organización capitalista de las relaciones sociales de producción.

## 2. LA ESTRUCTURA CONTRADICTORIA DEL ORDEN ARTIFICIAL: EL PRINCIPIO DE LA IGUALDAD FORMAL Y LA DISPARIDAD DEL PODER ECONOMICO

Del análisis de la forma jurídica moderna del derecho igual se obtiene que el derecho igual, la igualdad formal corresponde a:

1. una sociedad de iguales *que se relacionan entre sí según el principio de la libertad*;

2. una articulación social fundada exclusivamente en el *libre acuerdo*, que se deja determinar/motivar sólo por la *necesidad/interés* (= coerción económica);

3. un sistema económico en el que la distribución de la riqueza producida está regulada por el *libre intercambio*, y por ello a través de la necesidad y por los intereses de los individuos, por la coerción que la exigencia de satisfacer una necesidad o un interés ejerce sobre cada individuo, en definitiva, por una *coerción impersonal*.

Si alguien tiene necesidad de trabajo o de *cualquier cosa* que pertenezca a otro, debe ponerse de acuerdo con éste. Los códigos civiles modernos diseñan todas las relaciones fundamentales que se pueden establecer sobre esta base (*do ut des, do ut facias; facio ut des; facio ut facias*). En los códigos se establecen los "papeles" que pueden asumir los protagonistas del intercambio económico, tanto si éste se centra en la fuerza de trabajo como si toma por objeto el dinero.

Sin embargo, de los códigos y de la forma jurídica no es deducible a primera vista la respuesta a *por qué cada uno puede o debe adoptar estos roles, no se averigua qué origina el interés por vender y la necesidad de adquirir.*

El derecho igual es el derecho de los códigos, mas éste, a su vez, es el *derecho de circulación* de los bienes y de la riqueza. El no indica por qué la riqueza, los bienes deben circular. Se dice, en cambio, que en este sistema de intercambio no se reconoce como legítima la circulación y la distribución de riqueza que no esté basada en una *transacción privada*, en un *negocio*. Mas, no se dice qué es lo que activa los intereses y las necesidades que "producen" estas transacciones, estos negocios.

*Si todos son iguales, ¿por qué unos deberían necesitar a otros y estos otros habrían de tener interés en entenderse con los primeros? Evidentemente porque unos poseen cosas que otros no tienen y que precisan, de la misma forma que les interesan cosas que no poseen y que sólo otros les pueden proporcionar.*

La igualdad *en droit* convive con una *desigualdad que no se lee en los códigos, que éstos presuponen necesariamente, pero que no regulan directamente. A la igualdad de los hombres se contraponen, de hecho, la desigualdad de los poseedores privados.* El derecho igual, general y abstracto, establece de qué forma se desarrollan las relaciones individuales, pero no desde qué "lugar" parten los individuos; determina las reglas del camino, las reglas de la circulación, pero no las posiciones de salida de cada uno o los medios de los que se sirve para circular.

En esto consiste el *arcano del derecho moderno*. Por un lado, el derecho tiene una función originaria, encubierta, la *función atributiva*, sobre la cual se apoya el derecho igual de la circulación. El derecho de la igualdad *legítima* y *configura a los poseedores privados*. Por otro lado, esta función originaria y encubierta actúa sobre la función aparente y atribuye al derecho igual la connotación de dar el mismo tratamiento a situaciones desiguales de reproducción de la desigualdad económica.

Esta función originaria no se encuentra en los códigos sino en la fase constitutiva del ordenamiento: *expresa una decisión que no se fundamenta sobre la ley, sino en el poder (corresponde a la Grundnorm de la que habla Kelsen).* El "hecho" que está en la base del artificio no tiene carácter formal sino sustancial, no es una hipótesis, sino una decisión. Se puede decir pues que la forma jurídica no da nombres sino que los recibe.

El análisis del derecho formal se sitúa en una senda que conduce a su exterior: el derecho igual instituye el mercado, pero el mercado funciona a partir de la desigualdad de los poseedores (y de la división social del trabajo) que viene sancionada indirectamente por la "nueva forma jurídica".

En realidad, el derecho moderno presupone una *doble decisión*:

a) *una decisión sobre la propiedad*, que asigna la riqueza de forma desigual, reconociendo las relaciones de fuerza existentes;

b) *una decisión sobre la igualdad*, que regula la distribución de la riqueza de un modo equitativo. En esta decisión se refleja el principio de la libertad y el individualismo moderno. En la primera se reflejaba la burguesía y la revolución capitalista.

En el fondo la contingencia que fundamenta el artificio de la igualdad *en droit* es brutalmente la revolución político-social llevada a cabo por la burguesía que estableció el artificio del mercado capitalista y de la propiedad privada desvinculada de toda finalidad socio-colectiva. Si la igualdad formal está en estrecha relación con el mercado y la autonomía del cálculo económico es porque en su raíz no puede haber más que una "gran" decisión política constituyente. En último término, la *política*, que parece retraerse a una esfera autónoma, *tiene a su disposición el orden jurídico* hasta el punto de poder suspenderlo y modificarlo. La decisión sobre el Estado de excepción corresponde al poder político, expresión de la organización económica de la *ratio productiva*.

La *gran paradoja de 1789* consiste precisamente en esto: la forma que introduce la igualdad *en droit* —como ha comprendido lúcidamente el máximo exponente del formalismo y del normativismo, Hans Kelsen— es ya una forma débil al haber renunciado, y no podía ser de otra forma, a toda posible fundamentación en los derechos de naturaleza o en cualquier vínculo finalista. La forma del derecho no es ni puede ser ya la forma-sustancia de la época clásica (que expresa el bien, lo verdadero y lo bello). Es una forma técnica basada en una decisión, en la decisión política constituyente (que se sitúa fuera del campo de visión como *Grundnorm*), y que por ello queda siempre a disposición de los cambios de esa decisión y de quien en realidad la puede tomar.

### 3. LA DEPENDENCIA SUSTANCIAL DEL ARTIFICIO DEL ORDEN JURIDICO RESPECTO AL PODER INVISIBLE DE LO ECONOMICO Y DE LO POLITICO

Sin duda la igualdad formal impide la visibilidad social, en el sentido de la jerarquía formal de los *status*, de todo poder personalizado y reduce la disparidad de poder a pura contingencia, a puro acontecer intrínseco a esa forma que parece capaz de contener ilimitadamente la contingencia. Precisamente por esto la forma jurídica tiende a conservar y a replantear continuamente la disparidad de poderes. La autonomía de lo político circunscrita por el formalismo jurídico, que debería señalar sus límites respecto a los derechos intangibles de los individuos, es en última instancia el triunfo "innominado" de un poder político autonomizado, funcionalmente unido a la *razón productiva* y al cálculo económico (el imperativo del crecimiento). Se trata de la apropiación definitiva de la forma jurídica por parte de un poder político-estatal que ha llegado al punto extremo de tener que neutralizarse continuamente para presentarse en la forma del precepto jurídico. Es la paradoja de una despolitización del conflicto que

se realiza mediante un exceso de poder político (Esposito). Una especie de decisión última constantemente adoptada y reorientada hacia los límites de lo económico.

El carácter "decidido" y por tanto artificial de la autonomía de lo económico no se representa como supra-ordenación explícita de lo "político" a lo "económico", sino como institucionalización de dos principios organizativos diferentes de las relaciones sociales. Cada uno de estos principios es capaz de actuar autónomamente a pesar de estar "vinculados" a la decisión constitutiva de su autonomía y del sistema de límites recíprocos (que determina el continuo exceso de lo político sobre lo económico y la correlativa irrupción de lo económico en la esfera de lo político).

Aquí se presenta el carácter "dual" del derecho moderno: determinante/ordenante de otros ámbitos que son englobados en la estructura de la forma jurídica y, a pesar de ello, determinado/ordenado por los contenidos que se estructuran en el ámbito de los poderes y de las relaciones de fuerzas económico-sociales. Es la contradicción de una forma que reenvía (o prescribe) hacia otras formas que, sin embargo, se presentan como contenidos: la forma económica de la economía capitalista y la forma política de la representación y del interés público.

En resumen, el *orden formal* de la igualdad/del igual sometimiento a las mismas reglas del juego, al mismo tipo de juego (el mercado), *mantiene la unidad social* y armoniza la sociedad conflictiva de los poseedores privados. Mas, al mismo tiempo conserva y reproduce la propiedad individual, el *proprium* constitutivo del moderno individuo independiente. Paradójicamente el orden artificial (nunca más fundamentado en un orden natural o en un principio escatológico) del derecho-regla del juego, de la sociedad moderna que rechaza configurarse como comunidad de valores, se rige, por un lado, sobre el *postulado según el cual el bien común es el bien individual*, el *proprium* del individuo, su propiedad privada, y por otro, en que esto se lleve a cabo en el libre juego de los intercambios económicos.

La artificialidad del orden, el ser solamente regla de un juego en el que teóricamente pueden participar todos los individuos independientes, su capacidad de alterar las posiciones sociales basadas en las relaciones de fuerza reales, en roles jurídicos perfectamente fungibles, permite considerar irrelevante, *privada de forma*, la *diferencia* sustancial que existe entre los poseedores privados, y, al mismo tiempo, considerarla como la única forma de coexistencia de dicha diferencia. El orden artificial es el orden de los valores individuales, pero el individuo que cuenta es el propietario privado.

Esta ambigüedad se refleja en la relación entre el Estado y la sociedad. El Estado está provisto de una fuerza coercitiva absoluta (por eso es el único responsable capaz de contener los diferentes intereses en conflicto), de una coacción pública capaz de desbaratar cualquier resistencia. Mas, al mismo tiempo, el Estado no dirige el mercado y la sociedad económica, ni tiene la obligación de dirigirla. El Estado dispone de esta fuerza irresistible tan sólo para

facilitar que la sociedad por medio del mercado sea capaz de alcanzar por sí misma su propio "fin racional": "el crecimiento económico". El Estado de derecho es contradictoriamente la manifestación de la máxima potencia social, ya que ostenta el monopolio legal de la fuerza y de la coerción, y, al mismo tiempo, es la expresión de la más absoluta impotencia frente a la sociedad, porque los contenidos del conflicto no pueden ser decididos por el Estado. El Estado, el titular de la fuerza coercitiva no puede elegir al vencedor en el libre juego del mercado, mas, al mismo tiempo, se reclama constantemente su intervención para redefinir las condiciones materiales e institucionales que posibiliten la autonomía del cálculo económico y del mercado. Lo político y lo económico se "persiguen" en el espacio acotado por lo jurídico, pero el derecho sufre las continuas "emergencias" derivadas de esta tensión, viene "deformado" continuamente.

Al reducirse el *derecho* a *técnica* de tratamiento igual, homólogo y homologador, queda ya sellado su destino a ser un instrumento del "poder invisible", el cual se organiza aparentemente en la esfera separada de las "tecnestructuras" (instituciones) que dirigen el proceso económico (que en último término define el campo de acción de lo político).

De este modo, el artificio de la igualdad en *droit*, si se toma por lo que es, no tiene la fuerza suficiente para contestar válidamente la vocación totalitaria de lo económico, su pretensión de ocupar todos los ámbitos. El artificio jurídico termina inevitablemente por encubrir el lugar donde se decide y, como suele decirse, el *nombre de quién decide*.

En el mundo real el formalismo jurídico, cuando se transforma, como es inevitable, en puro legalismo positivo, está destinado a convertirse en el garante en un sentido único de las relaciones de fuerza surgidas de la mezcolanza de poder económico y de poder político —que caracteriza al capitalismo maduro— y de la potencia social de la gran empresa, la cual ha incluido ya en su funcionamiento no sólo el mercado sino también el saber y la ciencia aplicada.

#### 4. LA CRISIS DE LA IGUALDAD FORMAL Y EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

La abstracción jurídica desplaza ciertamente el terreno del conflicto, contribuye a volverlo latente, pero al mismo tiempo no puede impedir los procesos de crisis que manan de su estructura contradictoria.

Existe un potente *agente externo* —la contingencia desplazada— que la artificialidad del orden jurídico no logra exorcizar: el conflicto social entre propietarios y no propietarios, la potencia de la acumulación que domina y trastorna el mercado, la pretensión subversiva de los trabajadores que se organizan para luchar contra la propiedad privada.

En el campo de la igualdad formal se insinúa "el principio" de la igualación de las condiciones de vida, de la recomposición de la sociedad atomizada por el conflicto permanente en la comunidad de los valores compartidos, el principio de la igualdad

sustancial y de la democracia universal. La experiencia de las luchas obreras por una distribución distinta de la riqueza se presenta como la prueba de un posible resultado alternativo de la dinámica de la igualdad; de una vía factible para colocar a la economía bajo el control de la sociedad y sosegar la angustia del desarraigo.

Las contradicciones de la igualdad están expuestas a nuevas e inéditas tensiones. La artificialidad del orden jurídico corroe las bases del individualismo propietario. La diferencia entre propietarios y no propietarios se presenta privada de justificaciones. La dinámica enraizada en la falta de fundamento del orden jurídico se vuelve contra la propiedad individual.

La forma del derecho igual aparece cada vez más como el lugar donde se oculta la "decisión" a través de la cual ha sido definido/delineado el tipo de juego por jugar (contrato-mercado). La artificialidad se manifiesta en toda su arbitrariedad, la *convencionalidad* del orden pone al desnudo la sustancial capacidad de decisión del derecho —decisión sobre el conflicto—.

En realidad, la igualdad pretende servir como objetivo sustancial, desarrollarse como la igual distribución del poder para utilizar los recursos. Para que esto se produzca el formalismo de la igualdad requiere que todos participen en la toma de decisiones: la igualdad ante la ley es substituida por la pretensión de una igual participación en la producción de la norma. Dentro de la contradicción que existe en el principio de la igualdad explota la cuestión democrática.

El problema de la *ciudadanía*, de las prerrogativas y de los contenidos expresados por este título, estalla con toda su potencia: la igualdad como ciudadanía, la ciudadanía como participación en la formación de la voluntad general, la ciudadanía como extensión del sufragio universal, mas también como *título de atribución de recursos/bienes/servicios necesarios para la producción y reproducción de sí mismos (la ciudadanía como garantía social)*.

Se consuma así la crisis del Estado liberal. La democracia plantea sus pretensiones de gobierno social de la economía: pretende decidir sobre todo y exige que las decisiones se fundamenten en función de la realización de los objetivos de equidad y justicia social. Asimismo trata que se reconozca junto a la *ciudadanía política* también a la *social y económica*, persigue, en el fondo, la *igualación de las condiciones de vida*.

En la esfera de la autonomía de lo económico la democracia propone, por un lado, la consecución de nuevos vínculos sociales y, por otro, niega la rigidez de la distinción entre la esfera económica y la esfera política. El proceso de "democratización" —esto es, la extensión de la igualdad de la esfera de la política a la de la economía y de la sociedad, el surgimiento de las organizaciones del pluralismo y de la diferencia de los intereses— pone en crisis la noción del abstracto sujeto igual del derecho igual y niega los presupuestos de la distinción entre economía y política.

La democracia —praxis creativa y confrontación de las razones plurales— no se puede decidir "jurídicamente", no es traducible al lenguaje de lo político-estatal, porque el lenguaje del Estado cierra (resuelve) lo que la democracia abre (conflicto); el Estado estabiliza (establece normas) lo que la democracia innova (movimiento, caso). Y, por otra parte, cuanto más se complica e innova la democracia, se abre a la pluralidad de las razones, en mayor medida pone en peligro la "duración" de la decisión de lo político-estatal. Mas, a su vez, el Estado necesita manifestar su capacidad para "controlar y dominar el caos/caso", mostrar su voluntad de potencia.

Por ello, paradójicamente, cuanto más se expande la democracia más la decisión política (decisión que establece orden) expresa su voluntad de potencia/dominio, y, recíprocamente, cuanto en mayor medida la norma se manifiesta como decisión (sin *ratio*), privada de discursividad, más la democracia denuncia su falta de fundamento. De este modo, cuanto más se dice que se necesita "decidir" y en mayor medida falta el fundamento de la decisión, más nos damos cuenta que no se puede responder a preguntas como, por ejemplo, "¿quién decide?, ¿por qué?, ¿en nombre de qué?".

La democracia conduce el conflicto hacia una forma que no lo acoge, ya que evoca continuamente el tema de la justicia y del autogobierno.

## 5. LA NEUTRALIZACION SISTEMICA DEL PRINCIPIO DEMOCRATICO

Para las clases dominantes el problema del orden se transforma hoy en el de la *neutralización de la democracia* que se ha desarrollado en el terreno de la igualdad formal. La democracia ha corroído los presupuestos de esta igualdad y ha planteado, asimismo, la pretensión de defender la justicia y la equidad más allá de los límites de la racionalidad calculatoria.

La teoría sistémica asume la tarea de transformar la democracia en un procedimiento formal, esto es, sin vínculos de contenido. Según esta teoría el desarrollo de la técnica ha transformado también el fundamento de la democracia. La democracia no puede tener más en la autonomía del individuo su punto de referencia, sino en la función del control social de las expectativas que se apiñan en los márgenes del subsistema político.

Para Luhmann la democracia no se puede entender más como la participación del pueblo en la decisión, ni como la forma de un proceso de toma de decisiones que expresa la concepción de un hombre destinado a la vida libre y racional.

En cambio, la democracia tiene que configurarse como una *técnica de distribución de la carga de las tensiones* que se producen en el ambiente turbulento de los conflictos en los diferentes ámbitos que articulan el sistema social. Es decir, la democracia ha de convertirse en un filtro para seleccionar problemas del sistema político y trasladarlos a otros

subsistemas (administración, jurisdicción, asistencia, etc.).

De este modo, para esta teoría la democracia debe transformarse en una prestación selectiva del sistema, la cual mantendría un margen de elección entre los diversos mecanismos, y conservaría, asimismo, un alto grado de diferenciación en las respuestas del sistema.

En particular, Luhmann afirma que en una época en la cual todos los presupuestos de la política han sido positivizados y hechos contingentes, en la que ya no existen más vínculos naturales y sustanciales, la democracia sólo puede concebirse como una técnica peculiar que permite, frente a la complejidad de los problemas, tomar soluciones abiertas a un abanico definido de posibilidades. Es decir, mantener una complejidad no obstante la toma de decisiones, impidiendo así una solución definitiva y unilateral, y manteniendo abierta la vía de la diferenciación.

Sin embargo, el espacio para una concepción semejante de la democracia viene definido por la aceptación de una teoría general del sistema social y político que haga coincidir los problemas de la democracia con los conceptos de la organización de la complejidad del sistema. Es decir, presupone la reducción de la democracia a una de las diversas prestaciones selectivas del sistema social que organiza la diferenciación funcional de los diversos ámbitos institucionales.

La democracia se instituye como un mecanismo funcional para la estabilidad del sistema y para su supervivencia respecto a la complejidad del mundo social. Es una *institución* que permite reducir la complejidad del ambiente, reciclarla y conservarla en el interior del sistema. El fundamento de la democracia deviene "oportunista". Su justificación consiste en la eficacia de su prestación selectiva: la capacidad de descargar las tensiones que se producen en las relaciones entre el sistema y el ambiente social a consecuencia de la indeterminación y de las turbulencias de este último.

El ser humano, el individuo singular, es en tal contexto sólo un elemento de la contingencia tumultuosa del ambiente social. Por tanto, nunca puede servir de fundamento y de piedra angular de la democracia.

La antropología individualista que ha funcionado como motor de la contradicción y oposición radical entre individuo y sociedad, instaurando la dialéctica en el corazón del Estado, está hoy definitivamente resuelta en los procedimientos que el sistema adopta para controlar la emergencia de los deseos ilimitados y la transgresión de toda medida.

La relación entre individuo e institución-Estado se transforma y se reformula en la relación entre sistema-institución y ambiente-contingencia. En estos términos, la teoría sistémica es la realización y la superación, conjuntamente, de la lógica kelseniana y, a su vez, la resolución de la contradicción entre democracia y economía capitalista. La lógica sistémica disuelve definitivamente todo contraste entre forma y contenido, entre sujeto y objeto y, por ello, instaura un círculo perfecto que ningún hecho im-

previsto parece capaz de resquebrajar. Esta teoría realiza el movimiento estratégico que Hans Kelsen no completó: ha colocado la institución-sistema entre la esfera de la normatividad y el mundo complejo, y lo ha construido según la misma lógica condicional que preside la relación entre el formalismo del derecho y los contenidos materiales (los hechos de la vida).

El sistema entero se convierte en un programa condicional que define la estrategia a seguir respecto a unas determinadas condiciones. De este modo, ninguna brecha entre el tumulto del conflicto y la elasticidad del sistema puede poner en discusión la compacidad de este último.

El mundo y la complejidad de la "experiencia de vida" son relegados definitivamente en la esfera de la contingencia. El sistema está hoy definitivamente inmunizado de todo vínculo (ius) naturalista y puede "abrirse" a la contingencia infinita —tiene capacidad para ser absolutamente "generoso" hacia los *inputs* (entradas) que provienen de la praxis social— ya que la respuesta (del sistema) no está de ningún modo condicionada por el tipo de problemas de la "experiencia de vida" (por la complejidad del acontecer), sino por la propia función de "mecanismo selectivo" respecto a las posibilidades que pueden realizarse efectivamente en el marco de las compatibilidades sistémicas.

El modelo de funcionamiento del sistema es el de los "medios de comunicación": un *código* de símbolos difundido que regula la transmisión de prestaciones selectivas. Su función y su sentido consisten en la "prestación de criterios de selección" que reducen la indeterminación de lo posible y permiten llevar a la práctica la elección entre las alternativas. El sistema reduce la contingencia, la indeterminación y la apertura infinita de las posibilidades, pero al mismo tiempo las "conserva" porque el mecanismo selectivo permite siempre una alternativa, una elección. Es decir, el sistema reduce la complejidad del ambiente pero la conserva reproduciéndola en su interior a través de la diferenciación funcional.

El poder es también, para la teoría sistémica, una *estructura de comunicación*. El poder consiste en la posibilidad que dispone un sujeto o una pluralidad de sujetos de escoger mediante una decisión propia una alternativa para otros sujetos. Es la facultad de simplificar la complejidad para otros. A través de la "comunicación" potestativa, la decisión (o el comportamiento) del sujeto que decide se transfiere al interior de la situación social de otro sujeto, de forma que este último cuando tome decisiones posteriores (o al realizar comportamientos) tiene que tener en cuenta la decisión precedente como un presupuesto necesario para su propia acción. Sin embargo, entre la primera y la segunda prestación selectiva no existe ningún nexo causal, como si la acción del primer sujeto que decide tuviera el poder de "producir" la segunda decisión. En realidad, el segundo sujeto queda libre para no amoldarse a la decisión precedente. Esta libertad, en cuanto condicionada, constituye su cuota de poder porque la actitud del subordinado a amoldarse o no a la decisión del superior actúa como un presupuesto (o como

una expectativa) que este último sujeto no puede dejar de tener en cuenta.

## 6. LAS CONTRADICCIONES SOCIALES Y LOS RECURSOS DE LA DEMOCRACIA

La teoría sistémica debe, sin embargo, prever la discrepancia, entre la representación exhaustiva que pretende ofrecer y la realidad desgarrada y contradictoria de la sociedad a la cual se refiere. En realidad, no logra impedir la irrupción de la praxis no mediada (no es posible ninguna totalización de la praxis social), ni consigue resolver la historia (la tradición de los proyectos de emancipación) en la estructura del sistema. En particular, no llega a abstraer el funcionamiento efectivo de la sociedad contemporánea de los impulsos contradictorios que se producen en su interior.

Esta teoría reclama a los individuos, como productores y como ciudadanos, que sean pasivos y que cumplan rigurosamente las obligaciones y las funciones que les son impuestas por los roles sociales. Sin embargo, después experimenta esta pasividad como un cáncer que la corroe internamente, y debe por ello estimular continuamente la movilización y la participación activa. Por otra parte, apenas se origina esta participación tiene que adoptar contramedidas para evitar que esa participación acabe enfrentándose con el orden existente. Es decir, debe neutralizar y convertir en estereotipos las motivaciones personales, mas si no quiere correr el riesgo de la parálisis, no puede precipitarse en la inercia y en la "nolontà" <sup>1</sup> de los comportamientos automáticos.

De forma semejante la empresa tiene que reducir continuamente el significado del trabajo, fragmentarlo y atomizarlo, pero no puede dejar de requerir a los trabajadores que participen activamente y que se responsabilicen de la organización y de la dirección del proceso de trabajo. La exigencia de exclusión y de participación de los trabajadores en la organización efectiva del trabajo es una contradicción estructural, interna al proceso de trabajo moderno (Castoriadis).

Por otra parte, mientras se multiplica la intervención legislativa sobre todo problema nuevo y se extiende la juridificación de cualquier conflicto existencial, cada vez más frecuentemente se produce la paralización sistemática de sectores enteros del ordenamiento.

Estas contradicciones están en la base de una especie de estado de agitación permanente, de contestación difusa ante cualquier tipo de autoridad, en relación a las motivaciones puramente económicas y a las reglas y a los modelos de conducta impuestos.

Junto a la tendencia a la atomización, a la desintegración y a la pasividad, emerge una tendencia opuesta orientada hacia la cooperación voluntaria y a la autogestión colectiva de las actividades y de los deberes. Cuanto más el principio democrático es

vaciado de contenidos, agotado en los procedimientos y reducido a puro "simulacro", más urgente deviene la pretensión de incidir eficazmente en las decisiones que afectan a la vida individual y colectiva, a poner en discusión los presupuestos materiales de la convivencia.

Estas contradicciones, la laceración de la praxis social, indican las condiciones bajo las cuales se puede adquirir consciencia, permiten que el conflicto entre la alienación y el impulso hacia la autonomía se experimenten en la misma constitución social de cada individuo.

Mediante la puesta en discusión, la contestación y la oposición puede percibirse lo que se ha "interiorizado" de la sociedad como algo "extraño", como algo que viene impuesto desde el exterior. Contra la mixtificación de la igualdad formal y de la funcionalidad sistémica puede hacerse valer siempre *la réalité d'une égalité essentielle des hommes*.

Sin embargo, esta contestación del imaginario social frente a las instituciones que producen opresión y alienación no alcanzaría su meta, no sería productiva, si no se incluyese en un proyecto que asuma conscientemente la autonomía y el autogobierno como "medida" de la democracia. Un proyecto normativo que ha sido planteado ya en la experiencia histórico-social del mundo moderno, pero que necesita ser recuperado y explicado nuevamente en relación con las condiciones específicas del presente en que vivimos, y traducido a una praxis transformadora de la relación entre la sociedad y las instituciones.

## 7. EL PROYECTO DEL AUTOGOBIERNO

La autonomía del individuo es un concepto usado demasiado impropriamente como para que no se intente su redefinición. Ha sido entendido durante mucho tiempo de un modo abstracto, como si se tratara de una cualidad natural que se adquiere desde el nacimiento. No es casual que en los códigos se haga coincidir esta autonomía con la denominada capacidad jurídica y se le atribuya la virtud de sancionar la igualdad de los hombres considerados abstractamente. Sin embargo, no creo en esta visión idealista de la autonomía. El yo está habitado por el "otro" desde el principio; inicialmente cada uno se forma a través de la imagen que de él tienen los padres, el maestro, los amigos, los parientes. Este "otro", que habla dentro del yo, estructura los deseos, las necesidades del individuo según una imagen, un modelo, que es ciertamente heterónimo.

¿Qué significa entonces conquistar la autonomía? Según Freud hace falta que en el espacio del ello —es decir, de este mundo que nos viene impuesto desde el exterior— se introduzca el yo —esto es, la consciencia—. Esto naturalmente es una tarea literalmente interminable. Hace falta, pues, aclarar en qué consiste. No se trata de negar al otro, de aniquilarlo o destruirlo, ni de encerrarse en la fantasía autista del aislamiento, ya que sería otra fantasía idealista. Más bien consiste en trans-

<sup>1</sup> N. de los trads.: *nolontà* en el sentido de falta de voluntad.

formar una relación pasiva en una relación activa, en la cual la propia "mirada" es capaz de interactuar con la "mirada" del otro; en hacer emerger el propio deseo y la propia verdad, sabiendo que uno y otra están arraigados en un terreno común al yo y al otro, un espacio que trasciende a la "pareja de los hablantes".

La autonomía es una conquista lenta, gradual y nunca se alcanza completamente, está formada por la consciencia y el gobierno de las propias pasiones y necesidades según criterios de medidas compartidos. La autonomía individual es inescindible de la autonomía de la sociedad, porque no se puede querer la autonomía de uno sin querer la del otro, de cualquier otro.

Para superar la abstracción de la autonomía individual hace falta introducirla en el proceso de socialización. La autonomía social es coesencial a la autonomía individual ya que ella es por principio enemiga a toda subordinación y a toda posición de dominio que instituye un "señor" de los significados y de las reglas. Una sociedad es autónoma cuando gobierna conscientemente el proceso de socialización, de "fabricación de los individuos sociales".

Este proceso de socialización es a menudo olvidado por las distintas disciplinas: el psicoanálisis se ocupa de la dinámica psicogenética, la sociología de los comportamientos, el derecho de la desviación y de la transgresión, etc. Cada una ve su propio campo e ignora el terreno común. En cambio, la socialización es lo que constituye el corazón de la institución social. La sociedad no es sólo la organización de las condiciones de reproducción de la vida, la actividad laboral, sino fundamentalmente creación de individuos sociales, proceso educativo, aprendizaje de aquello que es común a todos y de lo que concierne exclusivamente a los individuos. Todo esto sucede habitualmente a espaldas de los sujetos afectados: los significados sociales se encuentran, pero están ya definidos.

Entonces, ¿qué significa afrontar la pasión política del autogobierno? Significa transformar esta socialización que podemos denominar irreflexiva en una socialización reflexiva, esto es, convertirla en la tarea de una autoeducación colectiva. Invertir en el "bien común" significa invertir en el proceso de socialización, determinar la posibilidad que este proceso no esté condicionado por factores que escapan totalmente a la consciencia. Actuar de un modo tal que este "aprendizaje sobre el mundo" se produzca bajo la mirada de la consciencia, que se configure como autonomía, como autoinstitución de la sociedad.

En este sentido se puede definir la "pasión democrática" como la participación en el proceso educativo social. Participar en este proceso de educación significa ser activos, entrar en una relación dinámica con las "tradiciones" y con las instituciones existentes. Mientras que hoy en día se adopta normalmente una actitud pasiva en la socialización, se soporta la herencia de un conjunto de símbolos, objetos y significados intrínsecos a la forma social instituida.

El desafío para la democracia está en la reflexión sobre la socialización y la participación en ella. El

contenido de este proceso de auto-aprendizaje es la constante confrontación del orden existente con el orden justo, de la igualdad formal con la justicia. El tema de la autonomía es el gobierno de este proceso: la "sublimación" de los deseos y su transformación en *pasión por los objetos sociales*, en la educación para el acceso a las asuntos en los que todos puedan participar. El ámbito en el que se expresa esta "pasión por la participación" es el que atañe a las "cosas comunes", de la escuela a la fábrica, del barrio a la ciudad.

La pasión por la democracia no puede ser más que pasión por la autonomía en estos ámbitos ya que por principio tiene que excluir que haya *un señor de los significados*. No puede reconocer ninguna autoridad, ningún dominio porque debe instituir la praxis colectiva como fuente de los significados sociales. Bajo este perfil, el desarrollo de la democracia coincide con el de la autonomía.

Este proyecto no tiene, naturalmente, ningún privilegio respecto a otros alternativos, si no es el de tener como premisa la asunción de los "otros" como objeto de una "inversión" que los reconoce en cuanto otros, como individuos sociales y no como objeto; en cuanto concibe la autonomía como praxis transformadora del yo y del otro, como coproducción de la autonomía, como auto-alteración recíproca de los significados instituidos y de las imágenes que estructuran el horizonte de sentido.

En la historia ha existido también otra pasión: la pasión por el poder. Esta pasión consiste, en cambio, en la pretensión de una parte de la sociedad o de grupos restringidos de ser el legislador exclusivo de ésta, ser aquél que tiene un acceso privilegiado al dominio de los significados, al poder de dar nombre a las cosas, y de abstraerlo a los otros. Esta pasión está en la base de la división entre siervos y señores, dominados y dominadores.

En estos términos, la pasión por la democracia es alternativa a la pasión por el poder. Este proyecto de autonomía y de autoeducación pertenece a la historia de Occidente porque es un proyecto que presupone la articulación entre individuo y sociedad y, por tanto, la imposibilidad de una íntegra socialización del alma humana. Ello presupone que entre la esfera individual y la esfera social existe una tensión irreductible, la cual caracteriza a la estructura inmanente de la tradición de Occidente.

Este proyecto fue enunciado por primera vez por los griegos, pero ha sido replanteado continuamente en las revoluciones democráticas. La revolución francesa fue un gran momento de autotematización y de autoeducación social, mas también la revolución de Octubre nace originariamente como movimiento de autodeterminación de los significados socialmente relevantes. Asimismo ha sido un elemento relevante de la praxis del movimiento obrero occidental y seguramente estaba presente en el pensamiento del joven Marx (cuando escribía que "la democracia es el *genus*<sup>2</sup> de la constitución";

<sup>2</sup> N de los trads : "genus" en referencia a elemento constitutivo originario.

la democracia es "contenido y forma", en la crítica a la filosofía del derecho de Hegel).

Contra este proyecto se ha opuesto siempre el poder jacobino, el poder de las élites, el poder burocrático.

A pesar de las derrotas el proyecto del autogobierno permanece todavía radicado en nuestro "ser social" y por ello nos corresponde a nosotros asumirlo y reivindicarlo como la gran alternativa deseada de la historia de este siglo. Esto comporta que el tema de la "justicia" como paradigma colectivo de valores y de formas de vida, como contenido del autogobierno y de la autoeducación, sea introducido nuevamente en la escena política y que la idea de la "comunidad mejor" se confronte con y dentro de las formas de la democracia liberal. Porque sólo a través de esta tensión se puede crear un nuevo *nomos*, una nueva decisión colectiva sobre "lo que es divisible y aquello en lo que se puede participar". Una decisión capaz de desestructurar la

primacía de lo económico y la motivación esencialmente económica de la acción individual. Un proyecto que busque reconducir a medidas de reciprocidad y proporción las pretensiones de cada uno y las expectativas de todos.

El autogobierno tiene que llegar a ser el polo immanente de la dialéctica entre "representación" y "sociedad", para impedir que la democracia quede privada de forma (irrepresentable) y que la forma llegue a ser totalmente indiferente a los contenidos (pura neutralización). Así el hilo que une igualdad, justicia y democracia puede hacerse visible.

"Ninguna comunidad es la mejor por naturaleza", pero no podemos dejar de pensar en la comunidad mejor sin renunciar a las responsabilidades de nuestro proceso de socialización.

(Traducción de Antonio Madrid Pérez y Héctor C. Silveira Gorksi).

RECONOCIMIENTO

libros para ser  
libres  
librería  
**LAGUN**

San Sebastián