

POSIBILIDADES DE LA DEMOCRACIA¹

POSSIBILITIES OF DEMOCRACY

CRISTÓBAL FRIZ

*Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile, Chile
cristobal.frize@usach.cl
<https://orcid.org/0000-0003-0507-6015>*

*Artículo recibido el 2 de mayo de 2024;
aceptado el 27 de julio de 2024.*

Cómo citar este artículo:

Friz, C. (2024). Posibilidades de la democracia. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 12-36. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.12>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

¹ Texto escrito en el marco del Proyecto FONDECYT Regular N° 1240547: *Agonismos: dimensiones del conflicto para una política democrática*. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Gobierno de Chile.

RESUMEN

El texto pretende ser, tal como su título lo indica, una contribución a la dilucidación de las *posibilidades de la democracia*. Con tal propósito, recorre una serie de controversias presentes en la tradición política y democrática moderna y contemporánea, otorgando atención al modo como ellas permiten leer la democracia chilena actual. El objetivo de tal recorrido es abordar algunas dimensiones en las que se expresa la tensión entre posibilidad e imposibilidad, o más precisamente, entre democracia real y democracia posible. Las mencionadas dimensiones son: la utopía y las condiciones del realismo en política; el problema de la democracia como régimen de la soberanía popular y la constitución del pueblo como sujeto político; la democracia y la disyuntiva entre consenso y conflicto, y la consideración del conflicto como elemento indispensable de una política democrática; y, por último, la apuesta consistente en enfocar la democracia como un régimen político paradójico. El objetivo de nuestra intervención es, a fin de cuentas, proponer que es en su índole paradójica, en cuanto que expresión de la tensión entre lo posible y lo imposible, donde reside el potencial crítico y emancipatorio de la democracia.

Palabras claves: Democracia / soberanía popular / posible-imposible / conflicto / paradoja

ABSTRACT

The text aims to be, as its title indicates, a contribution to the elucidation of the *possibilities of democracy*. With this purpose, it reviews a series of controversies present in the modern and contemporary political and democratic tradition, paying attention to the way in which they allow us to read current Chilean democracy. The objective of such a journey is to address some dimensions in which the tension between possibility and impossibility is expressed, or more precisely, between real democracy and possible democracy. The dimensions mentioned are: utopia and the conditions of realism in politics; the problem of democracy as a regime of popular sovereignty and the constitution of the people as a political subject; democracy and the dilemma between consensus and conflict, and the consideration of conflict as an indispensable element of democratic politics; and, finally, the commitment to focusing on democracy as a paradoxical political regime. The objective of our intervention is, ultimately, to propose that it is in its paradoxical nature, as an expression of the tension between the possible and the impossible, where the critical and emancipatory potential of democracy lies.

Keywords: Democracy / popular sovereignty / possible-impossible / conflict / paradox

I

¿Qué relación habrá, en caso de haberla, entre utopía y democracia? ¿Habrá un componente utópico intrínseco a la democracia? ¿Cabría sostener, al modo de un supuesto a explorar, que la potencia de la democracia radica justamente en su condición liminal? En cuanto que elemento propiamente moderno, la utopía nace con todas sus letras a comienzos del siglo XVI, con la obra *Utopía* de Tomás Moro, publicada originalmente en 1516. Ya en este libro, cuyo autor es catalogado por E. M. Cioran (1998) como “el *fundador* de las ilusiones modernas” (p. 128), la utopía despunta como la apuesta por un ordenamiento social, político y cultural distinto al de la época en la que se vive. Según Raúl S. Zoppi (2003), *Utopía* corresponde a una “ficción política” (p. 27), una “ficción [que] piensa la realidad y al pensarla la hace historia” (p. 30). El libro expone un artificio que, presentado en cuanto que verosímil, *como si* fuese cierto, plantea la posibilidad de una política distinta. Es una obra, por lo tanto, en la que las ideas ficcionadas “[c]rean un mundo posible, verdadero, en tanto proyecto político” (p. 32). La utopía surge desde sus inicios, entonces, como la crítica, mediante la proyección a la vez ficcional y racional de un “no lugar”, inspirado por el denominado “descubrimiento” de América (la isla de Utopía, según la narración moreana, se ubica en algún lugar desconocido del Nuevo Mundo), que comparece como patrón de medida, y por lo tanto de evaluación, de lo establecido.

La política ocupa un lugar central en *Utopía*. En el Libro Segundo, el humanista inglés hace *como si* transcribiese el relato que Rafael Hitlodeo —explorador tan ficticio como la isla referida en su narración, quien habría pasado cinco años en ella— ofrece a Pedro Egidio y al propio Moro. Como buena muestra del humanismo renacentista, *Utopía* pretende revitalizar algunos elementos de la herencia grecolatina, que comparecen como herramientas de crítica de la sociedad de su tiempo. Así, por ejemplo, ante los vicios de la monarquía vigente en la época, la obra proyecta una república, con una manifiesta inspiración platónica. Utopía es presentada no solo como la sociedad más feliz y civilizada, “parecida a la *República* de Platón, pero mejor” (Moro, 2003, p. 53), sino incluso como “el único [país] que tiene el derecho a llamarse una república” (p. 185).

La república de los utopianos es además descrita con ciertos rasgos que, para los parámetros del siglo XVI, son sin duda democráticos. Destacan, a este respecto, la elección popular y secreta, y la rotación periódica de algunos cargos públicos. También la existencia de consejos y asambleas locales, con capacidad vinculante, en los que se dirimen asuntos que competen a todos

los habitantes de Utopía. En la isla creada por la narración que Moro pone en boca de Hitlodeo se encuentra además conjurada la que en la obra es presentada como la fuente de todos los vicios y males: la propiedad privada. En contraste con esta, la propiedad compartida de los bienes refuerza la disposición a lo común, cara al ideario republicano, que supuestamente prima en la isla: “En Utopía, donde no existe la propiedad privada, la gente toma muy en serio el servicio a lo que es público” (p. 185). Utopía, hay que decirlo también, es asimismo una sociedad altamente jerarquizada, esclavista, patriarcal, colonialista y disciplinaria, lo cual pone al descubierto los límites de la imaginación utópica o, si se prefiere, lo comprometida que indefectiblemente se encuentra con el sentido común de su época. Nótese, por ejemplo, que Utopía es una sociedad con un Estado centralizado y fuerte, en la que la conformidad y la armonía son tales que “[n]o hay [...] peligro de disenso interno” (p. 189). Por su parte, la unidad social elemental de los utopianos es la casa, la que se halla regida por el varón mayor de la familia: “Cada casa [...] está bajo la autoridad del hombre mayor. Las esposas están subordinadas a sus maridos, los hijos menores a sus padres y los jóvenes por lo general a sus mayores” (p. 120). Utopía exhibe, por otra parte, aspectos que parecen anticipar el panóptico de Bentham:

estés donde estés siempre tendrás que trabajar. Jamás hay excusa para la vagancia. [...] Todos tienen el ojo puesto sobre uno, de manera que no hay otro remedio que hacer el trabajo estipulado y aprovechar lo mejor posible el tiempo libre (p. 126).

Tras el pormenorizado recuento del funcionamiento de la isla por parte de Hitlodeo, *Utopía* concluye con unas breves reflexiones de Moro, en las que se pone en primer plano tanto el potencial crítico de la utopía, como la tensión entre razón y ficción que la atraviesa. El carácter crítico de la utopía se expresa de modo indirecto, irónico incluso. Moro repara, pues, en el

[...] gran absurdo sobre el cual se asentaba la sociedad [utopiana] en su conjunto: el comunismo sin dinero. Esto traería aparejado el fin de la aristocracia y en consecuencia de toda dignidad, esplendor y majestuosidad, consideradas por lo general como las verdaderas glorias de una nación (p. 189).

Moro deja en claro, por otra parte, que la relación entre razón y ficción no puede ser sino el lugar de una tensión, reconocer lo cual comporta tomar las debidas precauciones ante la pretensión de realizar lo proyectado por la imaginación utópica:

debo admitir que no puedo estar en todo de acuerdo con lo expuesto [por Hitlodeo], a pesar de sus indudables sabiduría y experiencia. Sin embargo, he de reconocer con total franqueza los muchos aspectos de la República de Utopía que desearía ver adoptados por nuestros Estados, aunque dudo que tal cosa alguna vez suceda (p. 190).

2

Sobre la utopía se ha escrito muchísimo, ante todo en la medida en que determinados proyectos políticos considerados utópicos han pretendido llevarse a la práctica, procurando hacerle lugar al no lugar. La crítica de la utopía, podría decirse por lo tanto, es acaso tan copiosa como la literatura utópica misma. El tenor de dicha crítica ha sido resumido por E. M. Cioran (1998), quien se refiere a los textos utópicos como “literatura repugnante” (p. 118). La aversión expresada por el intelectual rumano remite a elementos centrales de las proyecciones utópicas, como la creencia en la posibilidad de fabricar racionalmente una ciudad reglamentada, calculada y feliz. Conforme su acento en el orden y el cálculo, las representaciones utopistas son hostiles a lo que escapa de la norma, motivo por el cual enfatizan la homogeneidad, la repetición y la conducta acorde a patrones dominantes. Se recordará, por su parte, que el relato de Hitlodeo señala que en la isla de los utopianos no hay lugar a discrepancias o desacuerdos profundos. Este rechazo al conflicto es advertido por Cioran: “Cualquier conflicto desaparecería en una ciudad perfecta; las voluntades serían estranguladas, apaciguadas y milagrosamente convergentes; reinaría únicamente la unidad, sin el ingrediente del azar o de la contradicción” (p. 125).

En la crítica a la utopía, simplificando sobremanera el asunto, cabe distinguir dos direcciones. Una apunta sus dardos a desenmascarar, como lo muestra la precedente cita de Cioran, los peligros de la utopía. La otra apuesta a salvarla de su descrédito, sin dejar de reconocer sus límites. Pero, ¿no se tratará acaso de dos direcciones complementarias? Por extraño que parezca, el mismo Cioran se inscribe en ambas, pues estima que a pesar de tender a una homogeneidad potencialmente paralizante, las utopías son indispensables para cualquier eventual movimiento o avance: “Solo actuamos bajo la fascinación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina” (p. 118).

El reconocimiento del carácter dual de la utopía, como algo peligroso, a la vez que como una necesidad, es central en la *Crítica de la razón utópica* de Franz Hinkelammert (2002). La mentada crítica, en la propuesta del autor, se vuelve imperiosa por el predominio, en las últimas décadas, de concepciones políticas —la principal de las cuales es el neoliberalismo— que se pretenden desembarazadas de idealizaciones y quimeras, y que se presentan como la única alternativa viable en un mundo que presuntamente habría superado la imaginación de lo no ha lugar. La crítica de la utopía comparece entonces, en primer término, como una disquisición sobre los límites del realismo y de lo posible en política.

Una labor central del mentado ejercicio crítico, en consecuencia, radica en indagar las condiciones de posibilidad de la utopía. Debe reconocer, pues, que “el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, [que] todo posible existe en referencia a una plenitud imposible” (Hinkelammert, 2002, p. 381). Lo anterior comporta entender que la proyección de mundos plenos, como la sociedad coincidente consigo misma y carente de fisuras y desacuerdos de Moro, es parte de la condición humana. Según Hinkelammert, la crítica de la utopía debe advertir, al mismo tiempo, la inviabilidad última de realizar la plenitud proyectada. Debe llamar, a su vez, la atención sobre el hecho de que una sociedad desembarazada de la proyección de mundos imposibles, fundada en un presunto realismo que habría evacuado a la imaginación, es no solo una utopía, sino una utopía sumamente peligrosa.

Para Hinkelammert la utopía es una “idea regulativa”, un “concepto límite”. De esta condición liminal conviene destacar al menos dos aspectos. En primera instancia, que la pretensión de un realismo político, concerniente a centrarse en lo racional o lo fáctico con prescindencia de lo imaginario, resulta puesta en jaque: “La contradicción entre imaginación y actuación real, deforma y paraliza la capacidad para el realismo político [...]. La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible” (p. 380). El segundo aspecto, corolario del anterior, concierne al hecho de que la utopía, así entendida, es indispensable en términos tanto teóricos como prácticos. Es decir, para expresarlo en negativo, que en ausencia de ella no podemos ni comprender ni actuar: “sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo posible” (p. 381).

3

Cabe volver, en virtud del recorrido anterior, a las preguntas que abrían la presente intervención: ¿cómo se vinculan utopía y democracia? La suya, ¿es una relación de exterioridad, o hay más bien un elemento de utopía necesario en la democracia? Cabe explorar, pues, como si de un supuesto heurístico se tratara, si acaso el potencial crítico de la democracia radica precisamente en su carácter liminal. Atisbos del reconocimiento de la condición límite de la democracia los encontramos en Rousseau. En *El contrato social*, de 1762, habitualmente considerado una obra fundacional de la tradición democrática moderna, Rousseau (2017) establece al mismo tiempo que al régimen democrático como el más perfecto y mejor posible, como el más débil, lo que remata en la sanción de su inviabilidad. Teniendo sin duda por referencia a la antigua democracia directa practicada en algunas polis griegas, especialmente en Atenas, el ginebrino señala: “Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás” (p. III).

Rousseau atribuye esta imposibilidad a factores diversos. Uno de ellos es la “naturaleza”: “Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado” (p. III). Y aun cuando obviásemos el dictamen de la naturaleza, el autor pregunta: “¿cuántas cosas difíciles de reunir no supone tal gobierno?” (p. III). Entre otras, en su opinión, el democrático constituye el régimen que mayor virtud política demanda de los ciudadanos. Es además un sistema de gobierno que exige, para el aseguramiento de la igualdad político-jurídica, gran frugalidad, regularidad y homogeneidad en las costumbres, las fortunas y las instituciones. Al no estar los hombres habituados a ello (los “hombres”, pues las mujeres están por definición excluidas de la comunidad de ciudadanos libres e iguales expuesta por Rousseau), la democracia queda amenazada por la eventualidad de disensos y antagonismos: “no hay gobierno tan sometido a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular” (p. II2). La conclusión, que sin duda evoca la vacilación de Moro respecto a la factibilidad de la utopía, es rotunda: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (p. II2).

El carácter liminal de la democracia se pone de manifiesto, por otra parte, en el hecho de que en su origen, según es ampliamente sabido, la voz *dēmokratía* (de *dēmos*: pueblo; y *kratos*: fuerza, dominio, mando, poder) nombra un régimen de gobierno del pueblo, razón por la cual Pierre

Rosanvallon (2006) refiere una “potencia casi magnética de la etimología de la palabra democracia” (p. 26). Podría señalarse entonces, al modo de un segundo supuesto heurístico, que complementa y explicita al supuesto de la condición liminal de la democracia, que el aparentemente sencillo vocablo “democracia” delinea una exigencia normativa, *como si* asumiéramos, o *como si* debiésemos asumir, que únicamente habrá un régimen democrático en la medida en que haya un “pueblo” no solo depositario o poseedor de la soberanía, sino que además la ejerce.

Sin embargo, la noción de democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular, enfocada como concepto límite o ideal regulativo de cualquier gobierno democrático posible, se encuentra atravesada por una serie de dificultades ineludibles. Repárese, por lo pronto, en los escollos aparejados al problema de la constitución de un “pueblo” en sentido político, indispensable para pensar la soberanía popular. Nuevamente encontramos antecedentes de este problema, y pistas sobre algunas de sus dificultades, en Rousseau (2017), quien establece como cuestión teórico-política central la tarea de “examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo” (p. 45). El autor del *Contrato* supone, como bien se sabe, a la “voluntad general” (*volonté générale*) como aquello que conforma a un “pueblo”, el que si se constituye con propiedad como tal puede ser llamado asimismo “ciudadanía”, nombre que en su parecer mienta al conjunto de miembros activos, libres e iguales, y por ello con poder decisorio, de la asociación política.

Lejos de pensar en un pueblo constituido con anterioridad al proceso político, y que por lo tanto comparecería como su condición previa (como parecen serlo los pueblos del folclor, la etnicidad, la religión o la tradición, el bajo pueblo o el pueblo en el sentido de las clases marginadas), Rousseau apunta a un proceso de conformación del pueblo, simultáneo e idéntico al proceso de institución de la voluntad general. Esta se construye, según el autor, en virtud de “los sufragios libres del pueblo” (p. 78). Rousseau piensa en un voto informado y responsable, animado por la participación de los ciudadanos en decisiones que les conciernen directamente, libre de coacciones, no sujeto por lo tanto a la pugna de grupos de presión. Bajo estas coordenadas, lo que crea el sufragio es un punto de convergencia entre la multiplicidad de voluntades particulares. A este nudo formado por la confluencia de voluntades es a lo que en la óptica rousseauiana cabe llamar con propiedad voluntad general: “lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une”. Es este interés compartido el que “da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad”

(p. 67), y el que otorga al entramado social la forma de un organismo o un cuerpo (“la voluntad es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte” [p. 61]) capaz de obrar de modo unánime, orientado al bien común de todos y cada uno de sus miembros: “la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública” (p. 63).

No cabe dudas de que con la noción de voluntad general Rousseau pone como pivote de la constitución del pueblo y de la soberanía popular cierta uniformidad, producto justamente de la convergencia de voluntades en que consiste la voluntad general. No parece del todo correcto, sin embargo, colegir de ello que el autor apueste, conforme la igualdad que según él fundamenta la asociación política, por una homogeneidad sin contrapeso, desatendiendo la diversidad que caracteriza a las sociedades modernas. Esto implicaría, en última instancia, negar la posibilidad de conflictos y antagonismos que dicha diversidad comporta. Resulta razonable afirmar, más bien, que en la óptica rousseauiana, es el punto de convergencia de la diversidad, el elemento común *en la misma* (elemento que, si se quiere, la organiza, gestiona o administra), lo que hace que un pueblo sea un pueblo:

solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social (p. 59).

4

No conviene perder de vista, sin embargo, que el supuesto de un “pueblo” constituido por la convergencia de las voluntades de los miembros activos de la comunidad, y que como tal comparece como sujeto de la soberanía, resulta sumamente problemático. Es por esta razón que ha sido puesto en entredicho por posiciones teórico-políticas de diferente signo. Si prestamos atención a la discusión democrática contemporánea encontramos, por ejemplo, una dura crítica a la pretensión de la democracia como régimen de gobierno del pueblo en lo que C. B. Macpherson (2003) caracteriza como modelo agregativo o de equilibrio, el cual propone un paralelo sin mediaciones entre el proceso económico y el campo político. Es importante detenerse brevemente en esta crítica, entre otros motivos, por el hecho de que el mencionado modelo constituye, tal como señala Carlos Ruiz Schneider (1993), el marco de sustentación de las concepciones

democráticas elitistas, las cuales dominan en buena medida el campo de las teorías de la democracia durante la segunda mitad del siglo XX, siendo su ascendiente aún relevante en la actualidad.

Con su influyente *Capitalismo, socialismo y democracia*, de 1942, Joseph A. Schumpeter funda dicho modelo, el cual erige en oposición a lo que designa con el rótulo “teoría clásica de la democracia”. Como señala Carole Pateman (2014), “*la noción de ‘teoría clásica’ de la democracia es un mito*” (p. 40). Tal es pues la determinación del intelectual austriaco de defender su interpretación de la democracia, blindándola ante posibles ataques, que debe construirla en oposición rotunda a una presunta teoría añeja que la suya vendría a superar de modo definitivo. Aquella es presentada, entonces, como antípoda, como un enemigo ante el cual se erige su posición. Por ello es que Schumpeter, nuevamente con Pateman, elabora “un modelo de dicha teoría [la teoría clásica] armado con retazos y sin brindar las fuentes” que lo sustentan (p. 40), lo cual torna difícil determinar con un mínimo de precisión a qué tradiciones o autores se refiere.

Aunque cuestionable en términos teóricos, la jugada de Schumpeter parece impecable en cuanto a estrategia política. La impugnación, por forzosa que resulte, de una determinada concepción de democracia (la presunta “teoría clásica”) por otra (la “teoría del liderazgo competitivo”, nombre que otorga el autor a su enfoque), pone en primer plano algo sobremanera importante: el carácter disputado del vocablo democracia. Vale decir, el hecho de que la determinación de sus posibles alcances y significados es la sede de una disputa ineludible; o, como lo expresa Rancière (2012): “Entender lo que quiere decir democracia es entender la batalla que se libra en esta palabra” (pp. 132-133). Según se verá, un pivote de la apuesta schumpeteriana radica justamente en purgar al significante democracia de cualquier significación relativa a la soberanía popular, lo que redundará en vaciarlo de la potencia de su origen referida por Rosanvallon.

Schumpeter (2015) adjudica, a lo que denomina como teoría clásica, una concordancia con la “filosofía racionalista, hedonista e individualista” del siglo XVIII (p. 34). Bien cabe conjeturar, por lo tanto, que aunque no lo explicita, el autor piensa en intelectuales como Rousseau. En efecto, su rechazo a esta supuesta teoría se juega en medida considerable en la impugnación de la posibilidad de un pueblo en sentido político, pues a su entender, los dos pilares del mismo, la voluntad general y el bien común, carecen de fundamento.

Schumpeter es al mismo tiempo liberal, empirista y nominalista. Según él, solo podemos hablar razonablemente de voluntades individuales y de grupos (voluntad “particular” y “de todos” en lenguaje rousseauniano), pero nada nos faculta a pretender que la noción de “voluntad general” nombre algún ente verificable en la experiencia. El autor va sin embargo más lejos. En su parecer, incluso las voluntades individuales y de grupos, cuyo correlato empírico no niega, antes de ser autónomas y de constituir en consecuencia el motor del proceso político, se encuentran modeladas por mecanismos de persuasión y manipulación, como el marketing y la propaganda. Al no haber, según Schumpeter, nada que podamos llamar voluntad general, no hay tampoco, en consecuencia, un bien común que sea objeto de ella. Como buena expresión de su nominalismo, para el austriaco eso que llamamos bien común no es otra cosa que la suma, siempre parcial e inestable, de bienes particulares. A su vez estos son entendidos, bajo la matriz economicista que anima su pensamiento, como preferencias.

El resultado del planteamiento no comporta sorpresa alguna. Para Schumpeter (2015), dado que pueblo en su acepción política fuerte no existe, la democracia no puede ser entendida bajo ningún respecto como un régimen político en el que el pueblo ejerce la soberanía y por lo tanto gobierna: “la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna de forma efectiva, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones ‘pueblo’ y ‘gobernar’” (p. 92). Schumpeter pretende que su enfoque es científico, realista, ajustado a datos empíricos, y alejado en consecuencia de cualquier consideración utópica, o incluso filosófica: “si lo que queremos no es filosofar, sino comprender, tenemos que reconocer que esto es como debe ser” (p. 71). Bajo la expectativa entonces de evacuar la política de especulaciones e ideales fuera de lugar, la palabra democracia nombra según el autor un conjunto de acuerdos institucionales, mediante los cuales el pueblo en su acepción mínima escoge a sus gobernantes y representantes. Se trata de un pueblo en sentido mínimo, exiguo, pues el único atributo relevante de la ciudadanía es el ejercicio periódico del sufragio. Pueblo es sinónimo de ciudadanía, y esta de electorado, con lo que la noción de pueblo parece ser del todo prescindible.

Por su parte, los gobernantes escogidos en los comicios son siempre, acorde el presunto realismo que atraviesa el planteamiento, miembros de los grupos dominantes, los que mediante una lucha competitiva por los votos del electorado se alternan en el poder. Esta pugna por el liderazgo, según el autor, neutraliza la posibilidad de una violencia abierta, susceptible de

desembocar en la aniquilación del contrincante. Schumpeter reconoce que el ámbito político es un campo de disputas, pero llega al extremo de proponer un paralelo entre la política y la guerra, bajo el entendido de que “lo esencial de ambos juegos es la victoria sobre el adversario” (p. 83). Establece entonces, por ejemplo, que en un régimen parlamentario el primer ministro equivale a un general, los partidos a ejércitos en combate, una propuesta de ley por parte de la oposición a una batalla o ataque hacia el partido en el poder, y un acuerdo entre coaliciones rivales a una contienda evitada estratégicamente (p. 84).

A fin de cuentas, para Schumpeter democracia no es mucho más que el nombre de un método que asegura la alternancia pacífica de gobernantes mediante el ejercicio periódico del voto. El suyo, en consecuencia, es un modelo que sanciona una democracia procedimental y elitaria, en la que los consensos de las élites garantizan la estabilidad política. La de Schumpeter es, a todas luces, una concepción de democracia minimizada, que no guarda relación alguna con esa quimera que en las coordenadas de su pensamiento designa la expresión soberanía popular.

5

Según lo visto, el modelo consensual elitario fundado por Schumpeter deniega a la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular. Es importante prestar atención a este enfoque teórico, tanto por la centralidad del mismo en ciertos desarrollos de la teoría democrática durante la segunda mitad del siglo pasado, como por el peso que tiene, en nuestro país, en la denominada transición a la democracia.

Tal como deja al descubierto Carlos Ruiz Schneider (1993), los intelectuales locales que preparan y administran la transición, muchos de los cuales ocuparán cargos públicos destacados en los gobiernos de la Concertación, adscriben a modelos consensuales elitarios que, con modulaciones e inspiraciones teóricas distintas (como A. Lijphart, A. Przeworski y Ph. Schmitter), siguen la línea trazada por Schumpeter. Según Ruiz Schneider, “[e]l recurso a estos modelos democráticos tiene su origen en una cierta interpretación de la historia de Chile, en el pasado reciente y, sobre todo, de las circunstancias que llevan al golpe militar de 1973” (p. 166).

Ruiz Schneider expone, en efecto, el modo en que muchos intelectuales transicionistas, como A. Foxley, E. Boeninger, A. Valenzuela, A. van Claveren y O. Godoy, suscriben expresamente algunas tesis claves de la historiografía

conservadora chilena. Una de estas tesis, firmemente defendida según Ruiz Schneider, entre otros, por los historiadores Gonzalo Vial y Mario Góngora, señala al período comprendido entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta como una anomalía en nuestra historia política. En la óptica de la mentada tesis, mientras el Chile independiente fundado en la intervención portaliana se asienta sobre ciertos acuerdos básicos que le confieren una supuesta unidad y armonía, los años que preceden inmediatamente al golpe se encuentran marcados por un auge sin contrapeso del conflicto, el cual se atribuye a la excesiva politización de la época. Conforme la reconstrucción del pasado emprendida por la historiografía conservadora (reconstrucción narrativa que procura otorgar sentido al presente y al porvenir, justificándolos), el golpe de Estado que derroca al gobierno de Salvador Allende e inaugura la dictadura de Augusto Pinochet no sería otra cosa que la respuesta, inevitable y necesaria, ante la escalada de la conflictividad. En consecuencia, frente a posibles arremetidas de esta, cual modo de conjurarla, se apostaría por los acuerdos de los grupos dirigentes. Son varios los aspectos discutibles de la interpretación de la historia patria sobre los cuales se afina el recurso a los modelos democráticos elitarios por parte de la intelectualidad transicionista. Cabe destacar, por una parte, lo cuestionable que resulta la pretendida unidad nacional, supuestamente fundada en el pacto oligárquico portaliano, y la consiguiente ausencia de conflictos y fricciones internas que ella supuestamente asegura. En efecto, atribuir un auge de la efervescencia social exclusivamente a las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado comporta pasar por alto momentos previos de álgida movilización, como la Revolución de 1851, la Guerra Civil de 1891, o la instalación de la cuestión social en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Por otra parte, Ruiz Schneider llama la atención sobre el hecho de que la adjudicación del conflicto a la alta politización de fines de los sesenta y comienzos de los setenta, parece desligar la movilización social de sus bases materiales, como si las pugnas presentes en el campo político fuesen independientes de las tensiones propias del ámbito económico:

Los diagnósticos [...] tienden a marginalizar el rol de las enormes desigualdades sociales en la gestación de los conflictos, sobre enfatizan por otra parte los efectos de la polarización 'política' e ideológica, y del régimen institucional en el fin de la democracia en Chile (p. 168).

Décadas de acuerdos elitarios, al parecer conducentes a borrar toda posible

relación de la política democrática con el ejercicio de la soberanía popular, han dejado a la democracia en una situación de relativo descrédito. Este se expresa, como se ha afirmado en incontables ocasiones, en desinterés y apatía ciudadana. Numerosas encuestas y estudios de opinión pública dan cuenta de un considerable desapego hacia la democracia por parte de amplios sectores de la sociedad chilena. El año pasado (2023), con motivo de la conmemoración de los 50 años del golpe y del comienzo de la dictadura militar, proliferaron los sondeos, y sus conclusiones no son en absoluto promisorias. La Encuesta Pulso Ciudadano, por ejemplo, cuyos resultados fueron publicados a menos de una semana de la efeméride, arroja que un 32,8% de la población está de acuerdo con el golpe, en tanto que un 36,8% cree que el país podría volver a experimentar un golpe contra un régimen democrático (Diario Universidad de Chile, 2023).

El desprestigio de la democracia se pone de manifiesto también en el rechazo hacia la misma por parte de intelectuales progresistas. Juan Pablo Arancibia y Tuillang Yuing (2021), por ejemplo, estiman que la democracia no es otra cosa que un “mito” que reproduce la dominación capitalista y, en consecuencia, el poder de los grupos dominantes que controlan los medios de producción. En concordancia con este aserto, enjuician duramente al régimen político de las últimas décadas. Según afirman, a partir de 1990,

[...] en Chile efectivamente ha existido democracia real, y esto es todo cuanto ella puede. De modo que no habría que esperar ni exigir más de lo que ella es: un mitologema político como dispositivo de reproducción del patrón de acumulación del capital (pp. 108-109).

Arancibia y Yuing son sin duda lúcidos al criticar la identificación de democracia real con democracia posible, sobre la que se monta su crítica. Esta se torna problemática, sin embargo, en la medida en que los autores asumen la identificación sin fisuras ni mediaciones. Las consecuencias son importantes, pues dicha identificación comporta, en su extremo, admitir que la democracia no es ni puede ser otra cosa que las realizaciones concretas que se llevan a cabo en su nombre. Esto no comporta únicamente desestimar la eventual condición utópica de la democracia, su cualidad de idea regulativa y el potencial crítico que ello comporta. Supone también deslegitimar cualquier democracia, tanto real como posible. Deniega incluso, coincidiendo a la postre aunque sin quererlo con el enfoque consensual elitario, la posibilidad misma de la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular.

Cabe concluir, entonces, que la impugnación de la democracia en cuanto que régimen de gobierno del pueblo no es privativa de discursos liberales conservadores, como es el caso del modelo consensual elitario de raigambre schumpeteriana, o de las distintas modulaciones del mismo que legitiman la transición chilena. En esta impugnación coinciden, según lo señalado, intelectuales progresistas que, a la larga, reiteran la misma sospecha frente a la posibilidad de la soberanía popular supuesta en la palabra democracia.

6

Conviene recordar, volviendo la atención nuevamente a los planteamientos que se ubican al interior de los marcos consensuales elitarios, que ellos asumen a la democracia como un conjunto de reglas institucionales que sancionan los acuerdos de las élites, bajo el supuesto de que estos acuerdos son la condición necesaria para mantener a raya posibles desbordes de la conflictividad. Neutralizar los conflictos parece comportar, según el esquema elitista, purgar a la democracia de cualquier relación con la soberanía popular. Esto implica a su turno, como ya se ha advertido, denegar la consideración del pueblo como sujeto político y, a la postre, convertir a la palabra democracia en un vocablo si no vacío, cuando menos inocuo.

Sin embargo, la voz democracia y sus significantes asociados, como soberanía popular y pueblo, son, según lo indicado más arriba, la sede de un antagonismo, motivo por el cual la neutralización de los mismos por parte de los enfoques consensuales elitarios es objeto de disputas. Encontramos, de hecho, en la escena contemporánea, otros acercamientos al fenómeno democrático que ponen en tela de juicio la idea de pueblo, y la noción de democracia como régimen de la soberanía popular, pero cuyas intenciones y rendimientos teórico-políticos son distintos a los del modelo consensual elitario. Se trata, como se verá, de acercamientos que a pesar de presentar una duda cercana a la del enfoque elitario respecto de la consideración de un pueblo orgánico o unitario, no apuntan a despotenciar a la democracia, cuanto más bien a posicionarla como una categoría crítica.

La tarea no es para nada sencilla, toda vez que comporta tomar distancia respecto de la tentación de enfocar al pueblo, de acuerdo con la tradición rousseauiana y su apego a la metáfora orgánica, como un cuerpo movido por una voluntad. Georges Didi-Huberman (2014), por ejemplo, propone que el “pueblo” es refractario a cualquier síntesis posible: “*el pueblo* así simplemente, ‘el pueblo’, como unidad, identidad, totalidad o generalidad,

simplemente no existe” (p. 61). Debe ser inevitablemente pensado, entonces, como una multiplicidad renuente a cualquier unificación: “siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior —el interior social o mental— de una población por coherente que se la quiera imaginar” (p. 62). La sospecha se puede radicalizar aún más. Tal es el caso de Judith Butler (2009), quien advierte: “hay una cuestión difícil y persistente que no desaparece: ¿quién es ‘el pueblo’? ¿Hemos planteado siquiera el asunto?” (p. 167). Claude Lefort (2014) se interroga por su parte: “yo me pregunto si uno está alguna vez en derecho de plantear la entidad pueblo, de darle una definición” (p. 42).

En el parecer de Lefort (1990), un régimen democrático debe precaverse de la pretensión de encarnar la voluntad del pueblo, como si este fuese un cuerpo animado por ella. Dicha pretensión, de acuerdo con el intelectual francés, es lo que caracteriza a los regímenes totalitarios. En estos, “un partido se eleva al presentarse [...] como portador de las aspiraciones del pueblo entero y detentador de una legitimidad que lo pone encima de las leyes”. Esta legitimación del poder en base a un presunto “pueblo-uno” supone, según Lefort, una “lógica de la identificación” conforme la cual poder, saber y ley coinciden. La coincidencia es en principio completa, no presenta fractura alguna: “El proletariado es uno y lo mismo con el pueblo, el partido con el proletariado, el buró político y el *egócrata*, finalmente, con el partido”. La lógica identificatoria que en la lectura lefortiana moviliza a los totalitarismos redundante, a fin de cuentas, en la afirmación de una sociedad homogénea, coincidente consigo misma, en la cual “la división social es negada” (pp. 21-22). Vale decir, una sociedad que ha purgado de sí la posibilidad de antagonismos y conflictos que la desborden.

En cuanto que régimen pensado como la antípoda del totalitarismo, lo propio de la democracia moderna, según el filósofo francés, es su condición paradójica, dada por la ausencia de legitimación última del lazo social. Para Lefort, la democracia es al mismo tiempo un proceso histórico y una forma de sociedad. En esta última acepción, ella debe ser reconocida como una “sociedad enfrentada a la contradicción general en que redundante la desaparición de un fundamento del orden social” (p. 23): como una sociedad que ha de asumirse indeterminada, instituida y sostenida, por paradójico que parezca, sobre “la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*” (p. 28). Bajo estas coordenadas, según el autor, la democracia supone la imposibilidad de establecer el ser del pueblo, lo que conlleva asumir al poder como algo indeterminado, como un lugar vacío.

Si el poder deviene un lugar vacío, la determinación del mismo resulta siempre infundada, contingente y sujeta a pugnas constantes. Nada extraño hay en ello, para el autor, pues la desimbricación de las esferas del poder, el saber y la ley, propia de la democracia, “hace ver la división, de una manera general, como constitutiva de la unidad misma de la sociedad” (p. 27). Esto explica que Lefort mire con buenos ojos el aparato procedimental cuyo desarrollo acompaña a la democracia liberal moderna en su periplo histórico. Así enfocado, este componente procedimental, expresado por ejemplo en el sufragio periódico, corresponde a un conjunto de técnicas que al mismo tiempo que reconocen el conflicto como elemento constitutivo del lazo social, lo institucionalizan, estableciendo una serie de normas para su adecuado encausamiento.

7

Ante planteamientos como los previamente referidos, cabe preguntarse por la viabilidad de abordar los nudos temáticos hilvanados —el problema de la democracia como régimen de la soberanía popular, la cuestión del pueblo, la disyuntiva entre conflicto y consenso— con el cometido de apostar, en una óptica que tome distancia del modelo elitario y, en general, de acercamientos que, al identificar democracia real con democracia posible, deniegan su potencial crítico, por las *posibilidades de la democracia*. Son muchos los desafíos supuestos en una empresa de tal envergadura. Uno de ellos es el que guarda relación con la constitución de las identidades colectivas, asumiendo los límites infranqueables de cualquier proceso de institución de un “nosotros”.

Para afrontar esta tarea es necesario volver al problema de la utopía. Según lo adelantado, las consideraciones de Hinkelammert sobre esta cuestión se inscriben en una discusión mayor sobre el realismo en política. Ante teorías político-sociales que se pretenden neutras, ajustadas a los hechos y desembarazadas de idealizaciones, Hinkelammert considera que pensar en términos utópicos no es solo inevitable, sino incluso necesario. Según el autor, únicamente proyectando una plenitud que sabiéndose inconmensurable con la experiencia y en consecuencia irrealizable en ella, se puede comprender lo dado y en consecuencia actuar. Es por ello que, por paradójico que parezca, en la propuesta del autor, lo imposible, lo que no tiene ni puede tener lugar, es condición *sine qua non* de cualquier posible. Durante la dictadura chilena, con el cometido de hacer frente a las condiciones de una posible recuperación democrática, Norbert Lechner (1984) asume explícitamente la lectura hinkelammertiana de la utopía.

Se propone, a este respecto, pensar el “principio de autodeterminación” implicado en el supuesto de la soberanía popular como un “concepto límite” o “idea regulativa”. La democracia, constata el autor, entendida como régimen de la soberanía popular, supone un “pueblo” que se legisla de manera autónoma, y que al hacerlo decide soberanamente sus modos de vida. Lechner coincide sin embargo con una nutrida tradición, escuetamente graficada acá con los planteamientos tan disímiles entre sí de Schumpeter y Lefort, que pone en entredicho la pretensión de un pueblo unitario, orgánico o animado por una voluntad general. Según el autor, la pluralidad y el antagonismo que caracterizan a cualquier sociedad, por más pequeña, coherente y cohesionada que se la pretenda, deja al descubierto que “[e]l pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna” (p. 180). La cuestión adopta entonces la forma de una paradoja, casi de una aporía. Lechner es lúcido al advertir, por una parte, sobre las precauciones que se deben tomar ante el supuesto de un pueblo unitario, no solo porque este sea una entidad ajena a la experiencia, sino sobre todo porque puede comportar, tal como advierte Lefort, rendimientos antes autoritarios que democráticos. Pero es consciente, al mismo tiempo, de que el principio de autodeterminación que en su perspectiva es ínsito a la soberanía popular, requiere, o parece requerir, a ese sujeto imposible designado con la voz pueblo. Lechner no ofrece una solución a la paradoja, no tendría por qué hacerlo. Advierte sin embargo una cuestión clave, que pone sobre la mesa que es lo no ha lugar lo que permite concebir lo real: “la democracia postula un principio [el principio de autodeterminación] imposible a realizar, pero sin el cual no es posible la democracia” (p. 181).

8

¿Cómo enfrentar la paradoja? ¿En qué términos enfocar el difícil problema de la constitución de las identidades colectivas, de un “nosotros” que pueda ser pensado como el “pueblo” que parece reclamar la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular? Esta engorrosa cuestión ha sido abordada por numerosos intelectuales, con orientaciones y pretensiones teórico-políticas disímiles. Ha sido afrontada, entre otros, por autores que a pesar de diferencias relevantes entre sus planteamientos, podrían inscribirse en lo que cabría llamar enfoque democrático conflictual. Lo propio de un enfoque de esta índole, aquello que permitiría inscribir a una diversidad de autores en el mismo, es otorgar una centralidad al conflicto en la política democrática. El mencionado enfoque comportaría, en otras palabras, asumir que la conflictividad no es un dato previo a un

ordenamiento político democrático, al modo de un presunto momento prepolítico (parecido al estado natural de los contractualistas modernos) que habría de ser superado por un eventual pacto que, o bien funda la política, o bien relega el conflicto a un estadio anterior, exorcizando o minimizando sus posibilidades de inmiscuirse en el decurso regular de la vida social.

Sería erróneo reducir un enfoque de este tipo al planteamiento de unos cuantos autores. Cabe sostener, sin embargo, que el *leitmotiv* del mismo ha sido enunciado por intelectuales como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Jacques Rancière. A pesar de sus significativas diferencias, estos autores se ubican críticamente ante posiciones que interpretan la política democrática como la consecución de acuerdos capaces de conjurar la división social. Para Laclau y Mouffe (2015), por ejemplo, la división y el antagonismo poseen un carácter constitutivo; por lo tanto, únicamente mediante el reconocimiento de la división puede haber política y por lo tanto democracia. En consecuencia, no solamente es inviable superar los conflictos: las sociedades contemporáneas son plurales, en ellas es imposible arribar a acuerdos definitivos sobre las reglas de convivencia. Es además indeseable, toda vez que dicha superación, en la óptica de los autores, suprimiría la política misma:

sin conflicto y división, una política pluralista y democrática sería imposible. Creer que una resolución final de los conflictos es eventualmente posible—incluso si es vista como una aproximación asintótica a la idea regulativa de un consenso racional— lejos de proveer el horizonte necesario para el proyecto democrático, pone a este en peligro (p. 18).

La consideración de la presunta superación de los conflictos en cuanto que peligro para la democracia se encuentra también en Rancière (2006). El filósofo francés enjuicia con dureza la coyuntura posterior a 1989. Lúcidamente advierte que el derrumbe de los regímenes socialistas comporta la proclamación de la democracia liberal como única alternativa posible, lo cual se traduce en un consenso, a nivel mundial, sobre la conveniencia de formas democráticas consensuales. Ante esta fiebre consensualista señala: “La esencia de la política es el disenso” (p. 12). De lo que se trata en esta afirmación no es del reconocimiento de opiniones o puntos de vista en pugna sobre las normas de convivencia, ni de conflictos de interés entre grupos ya constituidos. Lo que está en juego es, antes bien,

aquello que hace posible que tales pugnas tengan lugar, en un espacio común que las alberga y en el cual tienen sentido, y que alberga y hace posible a los mismos grupos con sus demandas y reclamos específicos: “El disenso es el conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual un mundo común existe. Su desaparición no puede significar nada más que la desaparición misma de la política” (p. 12).

Laclau (2020), por su parte, se ha ocupado extensamente del problema de la construcción de las identidades colectivas, cuestión que constituye una preocupación central en su trabajo sobre populismo. No es este el momento de referirse a esta preocupación, gravitante en el pensamiento del autor, salvo en la medida en que ella conecta directamente con el problema de la democracia. Laclau afirma: “la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un ‘pueblo’ democrático” (p. 215). En la constitución del mismo, tal como la enfoca el intelectual argentino, es observable un indudable aire de familia con la noción de utopía hinkelammertiana. Esta, según lo visto anteriormente, dice relación a una plenitud que en cuanto tal ha de saberse imposible, pero que no obstante debe asumirse como condición indispensable para conocer y actuar sobre lo posible.

Consciente de los escollos aparejados a los intentos de pensar al pueblo en términos unitarios u orgánicos, Laclau procura enfocar su conformación con prescindencia de resabios esencialistas o identitarios. Por lo tanto, la constitución de una identidad colectiva que se instituye a sí misma como pueblo en cuanto que sujeto político será para el autor performativa. Dicha constitución reposa en una pretensión al mismo tiempo que necesaria, imposible. Se trata de la pretensión de que una parte, consciente de su parcialidad, valga por el todo, sabiendo que esa su pretensión constitutiva es inviable, pues la totalidad le es inconmensurable, le excede por definición: “Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario” (p. 94).

Esta tensión entre parte y todo es justamente lo que de acuerdo con Laclau permite que haya pueblo político. El filósofo argentino grafica la tensión mediante los términos latinos *populus* y *plebs*. Ambos designan al “pueblo”, pero con connotaciones diferentes. El primero nombra al conjunto de los ciudadanos, entendido como sujeto político constitutivo. El segundo, en cambio, denota a los menos privilegiados, a quienes ya de hecho, ya de derecho, son negados en su cualidad de sujetos políticos. Según Laclau, la

plebs se instituye como tal en la medida en que deja al descubierto la falsa totalidad de la comunidad. La muestra como totalidad fallida, precisamente porque expone que el orden estatuido le oprime o le margina. La *plebs*, en consecuencia, procura hacerse pasar por el verdadero pueblo, hacer *como si* fuese el todo de la comunidad, pero sabiendo que ello no es otra cosa que una pretensión. Es la pretensión, pues, de “que una cierta parcialidad, la *plebs*, puede identificarse con el *populus* concebido como totalidad ideal” (p. 123). Reconociendo entonces que la totalidad no es sino el señalamiento de una falta, pues comunidad sin opresión, *populus* sin fisuras no existen, es que según Laclau “necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad” (p. 108).

A pesar de énfasis y opciones teórico-políticas distintas, esta manera de abordar el problema del pueblo es muy cercana al planteamiento de Rancière (2006). El intelectual francés afirma, de un modo similar a Laclau, que solamente hay *demos* en la medida en que una parte, excluida del todo de la comunidad, acusa una falta, un daño infringido contra la igualdad. El señalamiento de dicho daño revela la índole paradójica de dicha parte, como “parte de los sin-parte”. Esta constituye al pueblo en cuanto que sujeto matricial de la política y de la democracia. Es este sujeto paradójico, imposible (pues no es sino una parte que no es tal), el que “viene a ocupar el terreno del actuar político y a identificar su nombre con el de la comunidad” (p. 67), pretendiendo identificarse, a fin de cuentas, “con el todo mismo de la comunidad” (p. 71). Se trata, en estrecha cercanía al planteamiento laclauniano, de una identificación imposible, pero que, como la utopía hinkelammertiana, resulta necesaria, en este caso, para pensar una democracia posible.

En un registro afín a los puntos de vista recién referidos, Mouffe (2012) considera que una política democrática exige el reconocimiento de la imposibilidad de un pueblo unitario. La intelectual belga refiere, pues, una “exclusión original”, constitutiva de la objetividad social, la cual debe ser asumida como condición de posibilidad de la democracia: “la lógica democrática siempre implica la necesidad de trazar una línea divisoria entre ‘ellos’ y ‘nosotros’, entre aquellos que pertenecen al ‘*demos*’ y aquellos que se encuentran fuera de él” (p. 21). La cesura trazada por tal línea es en el parecer de Mouffe insalvable. Si esto no se asume se pone en peligro la democracia misma. Esta requiere, en sus palabras,

[...] la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no hay ningún lugar en el que pueda alcanzarse definitivamente una reconciliación en el sentido de una plena actualización de la unidad del “pueblo” (p. 32).

Siguiendo explícitamente la huella de Lefort, aceptar la división y el antagonismo supone, en el planteamiento mouffeano, enfocar la democracia como un régimen que acoge al conflicto en su seno: que debe domesticarlo, encausarlo institucionalmente, pero no buscar erradicarlo. Por eso es que, tanto en Lefort como en Mouffe y en Laclau, aunque con matices y acentos distintos, no se trata tanto de denegar la democracia liberal representativa y su aparataje procedimental, cuanto más bien de encausarlos para una profundización y radicalización de la democracia. En el caso específico de Mouffe (2012), esta tarea supone el tránsito desde “lo político” hacia “la política”. Es el tránsito, en otras palabras, desde el componente fundamental de “antagonismo” propio a toda sociedad, el cual puede siempre desembocar en la consideración del otro como “enemigo” y en la violencia, hacia el “agonismo”. Este último supone ponderar al otro como un “adversario” ante el cual oponerse, bajo el reconocimiento de un marco común respecto del significado de cuyos puntos centrales se disputa.

9

Las consecuencias de un planteamiento como el referido son sin duda paradójicas, en un sentido positivo, como lo es el reconocimiento, en Hinkelammert, de lo posible en cuanto que condición *sine qua non* de lo posible. En efecto, entendida como realización de una coincidencia plena del pueblo consigo mismo, en base a la cual este podría efectivamente gobernar, o como la consecución de un orden en que se materialicen la justicia y la armonía, la democracia, para Mouffe (2012), constituye un ideal que se refuta en el momento de su propia enunciación: “la democracia perfecta se destruiría a sí misma. Esta es la razón de que deba concebirse como un bien que solo existe en la medida en que no puede ser alcanzado” (p. 148). Democracia plena no existe ni puede existir, no obstante sea necesario pensarla para obrar y evaluar las realizaciones que se llevan a cabo en su nombre.

Otra consecuencia relevante de este modo de concebir la política democrática es la radicalización, si se quiere, del problema del pueblo. No se trata, pues, solo del reconocimiento de los límites históricos o empíricos de la constitución de un pueblo unitario, o de la advertencia respecto

de las posibles consecuencias autoritarias de suponer la existencia del mismo. Llevada hasta sus rendimientos últimos, una interpretación de la democracia de este tenor comporta reparar en la imposibilidad constitutiva, estructural, de la identidad misma, sin la cual empero no es dable pensar al pueblo en cuanto que identidad colectiva plural.

En este punto, Mouffe toma prestada la noción derrideana de “exterior constitutivo”, con la finalidad de poner en tensión la idea, por ella misma asumida, según la cual la conformación de un “nosotros” requiere la determinación de un “ellos”, la identificación de un adversario que comparece como condición de posibilidad del “nosotros”. Si el “ellos” es radicalmente constitutivo, resulta simplista entender la relación nosotros/ellos en términos dialécticos, al modo como una conciencia necesita de otra a fin de devenir sí misma: “Para ser un auténtico exterior, dicho exterior [el exterior constitutivo] tiene que ser inconmensurable con el interior y, al mismo tiempo, condición para su surgimiento”. En este marco, “el antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica: el ‘ellos’ no es el opuesto constitutivo de un ‘nosotros’ concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible *cualquier* ‘nosotros’” (p. 29).

Debemos al parecer, por lo tanto, asumir la paradoja, mantenernos en ella, y admitir, en consecuencia, que ese “nosotros” pueblo, ese sujeto colectivo soberano que mediante la convergencia de sus miembros, de modo concertado, se autolegisla, debe saberse, al mismo tiempo que necesario, imposible. Es importante advertir que el reconocimiento de este carácter paradójico del pueblo comporta, o puede comportar al menos, un contrapunto significativo ante posiciones que, procedentes de registros teóricos y políticos distintos, identifican democracia real con democracia posible. Según lo visto, estos planteamientos a la larga sancionan, mediante la constatación de que nunca ha gobernado el pueblo (por lo que parecen confirmar el parecer rousseauiano según el cual “jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás” [Rousseau, 2017, p. III]), la deslegitimación de cualquier democracia.

Asumir entonces la inviabilidad constitutiva de un pueblo orgánico y sustantivo, y de la democracia como régimen en el que aquel gobierna, puede implicar reposicionar el potencial crítico y emancipatorio de la democracia. Se trata, entonces, de comprender al pueblo, la soberanía popular y la democracia como conceptos utópicos: impracticables y necesarios al mismo tiempo. El pueblo, en esta óptica, se posiciona como

un concepto límite, como la ficción necesaria de la democracia. Según Pablo Oyarzún (2020), “[e]l ‘pueblo’ es una ficción, acaso, y como toda ficción extrae su potencia de que se la crea y afirme como ficción sabiéndola tal”. La voz pueblo, para el filósofo chileno, no designa nada orgánico o sustantivo. Es antes bien el nombre de una promesa: “es la promesa de un ‘común’ allí donde este puede llegar a ser insostenible, imposible”. Nos hallamos, como se ve, ante una promesa que, como el pueblo, la democracia y la utopía, parecen no poder escapar de su condición paradójica: el pueblo, para Oyarzún, “es el límite de toda experiencia común a que pudiésemos aspirar”, a sabiendas de la imposibilidad última de dicha experiencia (p. 460). Es pues en el reconocimiento de estas paradojas, en las que conviven en tensión permanente e irresoluble lo posible y lo imposible, donde se juegan, en parte, las *posibilidades de la democracia*.

Referencias bibliográficas

- Arancibia, J. P. y Yuing, T. (2021). Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 17, 91-113. <https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp91-113>
- Butler, J. (2019). “Nosotros, el pueblo”: ideas sobre la libertad de reunión. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (pp. 157-193). Paidós.
- Cioran, E. M. (1998). Mecanismo de la utopía. *Historia y utopía* (pp. 117-138). Tusquets.
- Diario Universidad de Chile (2023). 50 años del golpe. Encuesta Pulso Ciudadano: el 32,8% aún respalda el golpe de Estado. 6 de septiembre de 2023. <https://radio.uchile.cl/2023/09/06/encuesta-pulso-ciudadano-el-328-aun-respalda-el-golpe-de-estado/> Consultado el 31 de marzo de 2024.
- Didi-Huberman, G. (2014). Volver sensible / hacer sensible. VV. AA., *¿Qué es un pueblo?* (pp. 61-88). LOM.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Laclau, E. (2020). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lechner, N. (1984). El consenso como estrategia y como utopía. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (pp. 177-204). FLACSO.
- Lefort, C. (2014). El pueblo y el poder. *El pueblo y el poder* (pp. 39-47). Prometeo.
- Lefort, C. (1991). La cuestión de la democracia. *Ensayos sobre lo político* (pp. 17-29). Universidad de Guadalajara.
- Macpherson, C. B. (2003). *La democracia liberal y su época*. Alianza.
- Moro, T. (2003). *Utopía*. Losada.
- Mouffe, Ch. (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa.
- Oyarzún, P. (2020). La fuerza de un acontecimiento. Balbontín, C. y Salas, R. (comp.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019* (pp. 457-462). Libros del Amanecer.
- Pateman, C. (2014). *Participación y teoría democrática*. Prometeo.
- Rancière, J. (2012). *El odio a la democracia*. Amorrortu.
- Rancière, J. (2006) *Política, policía, democracia*. LOM.
- Rosanvallon, P. (2006). La historia de la palabra “democracia” en la época moderna. *Estudios políticos*, 28, 9-28. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429056002.pdf>
- Rousseau, J.-J. (2017). *Del contrato social*. Alianza.
- Ruiz Schneider, C. (1993). Concepciones de la democracia en la transición chilena. *Seis ensayos sobre teoría de la democracia* (pp. 159-197). Universidad Nacional Andrés Bello.
- Schumpeter, J. A. (2015). *Capitalismo, socialismo y democracia*, Volumen II. Página Indómita.
- Zoppi, R. S. (2003). Introducción. Tomás Moro. *Utopía* (pp. 27-39). Losada.