

La democracia profunda como problema epistemológico

Enrique Rodríguez Larreta

El tema de ésta conferencia es uno de los más complejos de las ciencias sociales y de la política contemporánea. Parece simple y hasta obvio. La democracia es uno de lo más triviales y difundidos paisajes de ideas (*ideoscapes*) (Appadurai, 1996) en la cultura pública mundial. Los paisajes de ideas nacen de la concatenación de imágenes a menudo en estrecha relación con ideas oficiales o críticas que tienen sus raíces en la Ilustración. La democracia —el gobierno del pueblo— es el régimen político que desde la lejana Grecia hasta hoy, pasando por las Revoluciones Americana y Francesa, aparece como el sueño de una humanidad gobernada por si misma. Es, por otra parte, un “paisaje de ideas” que presenta un abanico muy

variado de interpretaciones históricas. En el programa implícito de algunos teóricos políticos, su aplicación deseada sólo es una cuestión de obstáculos a sobrepassar. En otras interpretaciones, es un resultado evolutivo improbable y lo sorprendente es que las sociedades modernas puedan funcionar con ese régimen. En todo caso, aún los que hoy manifiestan reticencias con respecto a la democracia no lo hacen abiertamente. En muchos regímenes autoritarios la justificación de los mismos es que se trata de una etapa necesaria hacia la democracia. Otros justifican sus propios regímenes como un tipo de democracia más auténtica que la “burguesa”, “formal” o de las “élites”. En la versión opuesta, la cuestión de la democracia sería un asunto de difusión cuando no de imposición de un bien indiscutido. La democracia como sistema de valores políticos y culturales es considerada uno de los atributos centrales del mundo civilizado. En las versiones más abiertamente ideológicas de éste legado histórico, la democracia estaría allí desde el tiempo de los griegos para germinar y florecer a lo largo de la historia europea, difundiéndose gradualmente de modo irresistible por el mundo.

La calificación de “profunda” no explica sino que agrega complejidad al tema. “Profundo” es una noción que en éste caso tiene una afinidad semántica con auténtico, verdadero, sólido y arraigado. La fuerza de la democracia profunda estaría en su capacidad de movilizar energías más saludables provenientes de las entrañas

de la sociedad que hoy salen a luz. La tendencia reciente de algunos países de América Latina (Bolivia, Ecuador, Venezuela) a revisar el pacto político constitucional mediante el llamado a Asambleas Constituyentes es un movimiento que surge de esa tendencia (García Linera, 2004). Estamos en América Latina en un proceso de reinversiones nacionales, con diferentes características y el *paisaje de ideas* que llamamos democracia es parte decisiva de esa situación. Se trataría de refundar la nación sobre bases más profundas, esto es, más sólidas y realistas que bajo las Constituciones existentes. Lo profundo en éste sentido fue un tópico del nacionalismo cultural y el regionalismo europeo del siglo XX y los movimientos nativistas de esa época (Said, 1993). En Europa esa dimensión fue sugerida por movimientos sociales y políticos en general hostiles a la democracia liberal. Basta recordar el caso del regionalismo de Maurice Barrés y las políticas de la nostalgia de la Action Française, de Charles Maurras. Uno de los símbolos fuertes de esa tradición fue el árbol con sus profundas raíces telúricas contrapuesto al cosmopolitismo desarraigado. Cosmopolitismo, nomadismo, superficialidad de la vida urbana fueron algunos de los tópicos de la crítica de movimientos de naturaleza nativista, regionalista y nacional contrapuestos al liberalismo abstracto e incoloro, superficial y urbano de la vida moderna. Formulado teóricamente, puede encontrarse desde la sociología católica de Le Play y autores anarquistas como Georges Sorel y el mismo

Proudhon. En la tradición alemana, textos fundadores de la sociología moderna están construidos en el contrapunto de la comunidad y la sociedad como una de las categorías centrales de la sociología. Y también en trabajos para el gran público, como los textos de Spengler sobre la vida urbana. En el mundo colonial y semicolonial, esas ideas cambian de signo al transformarse al cuerpo de los movimientos de renacimiento nacional contra las potencias hegemónicas. Randolph Bourne, que cumplió un papel importante en el renacimiento nacional y en el pluralismo cultural americano en los años 20 con sus ideas sobre la América transnacional y la cultura como *esfuerzo vital*, se interesó en algunas de las ideas del regionalismo maurrasiano. Spengler fue leído en el mundo árabe como argumento probatorio de la decadencia de Occidente. Gilberto Freyre en Brasil y Fernando Ortiz en Cuba leyeron con provecho sus observaciones sobre el transplante de culturas.

En América Latina, el sentido de lo profundo tuvo importancia en el indigenismo y en algunas interpretaciones de la cultura nacional, como es el caso de los populismos históricos. En las ciencias sociales, el antropólogo mexicano Guillermo Bofill llamó a uno de sus principales libros *Méjico profundo* (Lomnitz, 2001). El libro *La América profunda*, de Rodolfo Kusch, introdujo el tema de la diferencia étnica desde una perspectiva existencialista (Kusch, 1963; Mignolo, 2000). En Perú, el conocido debate de los años 70 entre Julio Cortázar

y José María Arguedas da el tono de la oposición entre cosmopolitismo, exilio y enraizamiento cultural. La misma evolución de la literatura de Arguedas, desde *Los ríos profundos* a *Todas las sangres*, donde presenta un cuadro más complejo de la estructura social peruana, y *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, en el cual el escenario central es el mundo ya urbano, es un testimonio de esas transformaciones históricas. Lo profundo posee una vertiente “culturalista” y también una social. Es el tema de la voz de los que no la tienen que, en cierto momento, irrumpen desde los márgenes al centro del espacio público. “Somos la rabia” era una consigna en las paredes de Buenos Aires en la época de la prohibición política del peronismo; “los de abajo”, los “sin tierra”, que irrumpen en un espacio público del que estaban excluidos para inscribirse en él con sus cuerpos y voces, sugieren una democracia directa y plebeya. A veces éstos movimientos son vistos como parte de una revancha histórica que viene desde la formación de las repúblicas, con la disolución del imperio español y la pesada historia del imperio esclavista brasileño en el siglo XIX. En relación con la democracia como régimen político, esos movimientos en general miran para el *sistema político* como una simple continuación de lo *social*. Contenidos más que formas son lo central y ese es uno de los puntos de tensión con el liberalismo. El liberalismo ideal más que el real porque el liberalismo histórico latinoamericano —y también europeo— se ha desarrollado sobre el fondo de socie-

dades que sólo en un sentido muy impreciso pueden ser consideradas democráticas tanto desde el punto de vista del régimen político como de sus contenidos sociales.

Lo que estamos viviendo en América Latina es una situación con muchas novedades después de los momentos extremadamente difíciles, desde el punto de vista político y social, de la crisis de los populismos históricos y la época de las dictaduras militares. La imagen de América Latina ya no es más la de sociedades dominadas por la vida rural. Los índices de urbanización son muy elevados, alcanzando un promedio de más del 75% de la población, sin expectativas de reversión de ésta situación. Las ciudades latinoamericanas incluyen megalópolis como São Paulo, México City, Rio de Janeiro y Buenos Aires. Otras ciudades se encuentran en plena expansión urbana. Las ciudades modifican la relación de la población con la política, puesto que la acercan mucho más a los centros de poder. La violencia urbana asociada al consumo y también a la democracia en sentido amplio, incluyendo el papel de los medios de comunicación y la sociedad civil, es uno de los nuevos índices de esta situación. América Latina se entiende mejor a partir de la existencia dominante de *ciudades del dinero*, que son a la vez *ciudades del miedo* de los universos rurales cerrados sobre si mismos, profundos y aparentemente inmóviles.

El espacio urbano es un lugar privilegiado para observar la transformación social y cultural de América

Latina. El cambio de lugar de la nación en la era global tiene entre otros efectos un nuevo papel de las ciudades en relación a la nación.

En Lima y Bogotá el sector formal no absorbe más que una minoría de la población activa y la cultura de los sectores marginales se va transformando en la cultura mayoritaria (Touraine, 1988). La cultura *chicha* está presente en todos los dominios, educación profesionalizante al margen del currículo universitario formal, en la religión, donde se multiplican sectas frente a las iglesias oficiales. Ese tipo de ciudad *emporio*, como las llamaba Ortega y Gasset, presenta paralelos con Europa Occidental y América del Norte al comienzo de su industrialización. Un mundo urbano constituido en sus márgenes por “clases peligrosas”, formadas por personas en situación variada de informalidad (Touraine, 1988, p. 64) rodeando una clase media débil y una clase rica que vive en las áreas residenciales de la ciudad con un conjunto de servicios a su disposición.

En un artículo sobre Mumbai, Arjun Appadurai llama la atención sobre el tema del dinero como símbolo de la vida urbana en la ciudad, “*city of cash*” (Appadurai, 2000). Appadurai observa que esas ciudades atraen más pobres de lo que pueden administrar y más capital que pueden absorber. Ofrecen la magia de la riqueza, de la celebridad del poder glamoroso de los medios de comunicación. Al mismo tiempo, la ocupación es incierta, funcionan en economías subterráneas e ilegalismos, del

contrabando al tráfico, cuyas exactas dimensiones se desconocen, y la ciudadanía es una identidad cambiante y de contornos imprecisos.

Es una descripción de Mumbai, pero que en grandes líneas coincide como descripción de Shangai, Pekín, Río de Janeiro, San Pablo, Ciudad de México, Lima, La Paz...

Una periodista de la revista *The New Yorker* (Guiller-moprieto, 1994), escribió en el comienzo de los 90 varios ensayos sobre América Latina en lo cuales registra estas atmósferas de deseos de *modernidad* y de *dinero*. No son los pobres quienes se preocupan por la supervivencia; un resultado de la actual desarticulación económica del Perú, observa, es que:

todos los limeños han adquirido una obsesión por el dinero —no por la riqueza, o las finanzas o los negocios, sino por el dinero contante y sonante, de la misma manera que otras sociedades consumistas están obsesionadas por el sexo.

El dinero vende y es omnipresente. Eso fue escrito durante el ajuste de Fujimori mientras los salarios de los empleados del Estado no eran pagos y el ajuste llevó al país a “precios japoneses con ingresos africanos”, como escribió un columnista de moda.

En México en los comienzos de la presidencia Salinas, la palabra del momento era “modernidad” y aunque sea difícil de definir, hasta la gente del hogar de las rancheras en la plaza Garibaldi reconoce la presencia de esa ubicua modernidad en sus vidas. “La modernidad es lo que hace que el mariachi Guadalupe González, un hombre que se ufana de cumplir regularmente con la obligación tradicional de pegarle a su mujer (extraña si no lo hago, explica), le dé la bienvenida al metro

que no le gusta a Jesús Rosas, otro mariachi. ‘Hay que modernizarse’, le advierte a Rosas, citando el imperativo actual.” (Guillermoprieto, 1996, p. 310.)

Las ciudades que son representadas en las telenovelas de la Rede Globo, como Río de Janeiro, con barrios como Copacabana y Leblon, y lanzadas desde allí al país y al mundo como antes los paisajes brasileños en Pantanal y Cacao, transmiten imágenes de *glamour*, dinero y modernidad, que son consumidos por la población, facilitando la construcción de narrativas individuales y modelos morales. El melodrama televisivo se funde con la vida cotidiana cuando los personajes de *Big Brother* o *Paraíso tropical* circulan en el mundo de las *celebridades* y los modelos y actores definen tendencias de comportamiento. Un circuito sensual, de placer alimentado por dinero, es uno de los polos más evidentes de las grandes ciudades latinoamericanas, focos de encuentro de turistas y clases medias que tienen acceso a los restaurantes de moda, la vida nocturna y la diversión. Ciudades mediáticas altamente concentradas en las cuales la diversión tiene también su geografía. Los restaurantes, los bares, los cines quedan limitados a una franja estrecha de la ciudad.

En su libro *La utopía arcaica*, Mario Vargas Llosa observa que la reforma agraria de Velasco Alvarado

hizo desaparecer el gamonalismo e instituciones aborrecibles como la servidumbre y el *pongaje* —servicios gratuitos al patrón— pero, a diferencia de lo que se pensaba, no mejoró la condición del campesinado. En cierto modo, la empeoró y con-

tribuyó al empobrecimiento general del país y a sus consecuencias: el déficit fiscal, el endeudamiento externo y la inflación. (Llosa, p. 327).

De ello ha resultado que hoy en día el Perú haya dejado en gran parte de ser aquella sociedad dual que describía el indigenismo.

En otras palabras, la presencia de esas identificaciones populares se encuentra en parte en la base de lo que se ha dado llamar populismo. Más que demandas insatisfechas y simple demagogia o manipulación, el populismo se apoya en sociedades con vastos segmentos de la población excluidos en las cuales al líder (y al Estado) se le asigna un papel central de redistribución. Fenómeno moderno, el neopopulismo es quizás también la reelaboración de un imaginario integrador, y autoritario que tiene resonancias culturales profundas en muchas regiones de América Latina. En una esquina popular repartida en los ómnibus en el momento de la detención de Chávez antes de ser presidente, se parafrasea el padrenuestro “*Nuestro Chávez que estás en prisión, Santificado sea tu nombre*” etc. Es un indicio de resonancia cultural profunda en ciertas capas de la población y no simplemente una base de apoyo construida desde el Estado.

Inclusive en sociedades con una mayor presencia del Estado y más igualitarias desde el punto de vista económico, como Montevideo y Buenos Aires, las transformaciones de la ciudad, la decadencia de ciertas áreas urbanas y la aparición de crecientes polos de marginalidad opuestos al área de prosperidad y consumo ostentoso se

han ido verificando en las últimas décadas. A diferencia del período alto de modernización nacional, el campo ha dejado de representar a una salida alternativa e idílica para las imágenes del futuro de los nuevos inmigrantes. La violencia de la ciudad, sus contrastes crecientes, no presenta una salida por la vía de una revuelta o una huída. Frustraciones y expectativas de consumo, un sordo desencanto de la política y sobre todo las escasas alternativas de vastos sectores de la juventud urbana se vienen transformando en rasgos permanentes de las nuevas ciudades latinoamericanas, inclusive en sociedades con una tradición de vida urbana relativamente más integrada, como Montevideo y Buenos Aires (Gorelik, 2004)

Georg Simmel escribió en *La metrópolis y la vida mental* que las metrópolis han sido siempre la sede de la economía monetaria debido a la importancia de los intercambios mercantiles en su funcionamiento.

Simmel destaca las nuevas formas de socialización y disciplina, puntualidad, rutinas, cálculos de expectativas requeridas por las nuevas formas de vida urbana. Mas allá de la validez sociológica plena que estas observaciones históricas de Simmel puedan tener para una economía postfordista y de servicios como es la contemporánea, en la cual lo cualitativo posee un nuevo valor, por lo menos en ciertas esferas, es interesante la contraposición comunidad *versus* sociedad y los defectos morales atribuidos a las “metrópolis” porque tienen algunos puntos comunes con las observaciones etnográficas sobre las megalópolis contemporáneas en proceso de globalización.

Ese proceso que Europa vivió en el siglo XIX (Eugen Weber, 1976) irrumpió en América Latina en las últimas décadas del siglo XX. La cultura del cálculo egoísta y el cruel pago al contado se complica en la economía contemporánea con las posibilidades del crédito y sus incertidumbres, que a la vez multiplica la circulación de dinero, que lleva a endeudamientos y altibajos bruscos en las economías personales.

Las metrópolis son el espacio de la libertad pero también el universo de la alienación de la vida auténtica e inmediata de las relaciones directas. En el ensayo de Simmel, el cálculo, la razón instrumental y los hábitos más centrados en los habitus intelectuales que en la inmediatez y las emociones se contraponen al habitante de la pequeña ciudad europea, organizada en torno a sentimientos y relaciones emocionales más estables. La crítica a la globalización en nombre de los valores de la *comunidad* y la identidad cultural es un tema presente en el debate contemporáneo.

PROFUNDIDAD Y COMPLEJIDAD DEMOCRÁTICA

Existe, de todas maneras, una cuestión de la democracia que la conversación sobre la profundidad permite poner en evidencia. La metáfora de la *profundidad* puede ser entendida en el sentido de *complejidad*. Hay un *problema* de la democracia central para la filosofía política y la historia social y política contemporánea. La

democracia no es simplemente un problema de extensión hacia arriba (democracia cosmopolita global) o hacia abajo (democracia profunda). Desde un punto de vista teórico, pueden distinguirse dos grandes modelos contrapuestos de la democracia no necesariamente antagónicos pero con énfasis muy diferentes. El primero considera la democracia abstraída de su substancia social y cultural en tanto modo de expresión de derechos y forma jurídica. Esa posición fuertemente normativa transforma el *procedimiento* democrático en un valor moral y una norma histórica de carácter universal. La democracia es un valor más que una experiencia histórica. De esa manera pasan a un segundo plano las contradicciones constitutivas de una sociedad democrática: entre sistema político y organización social, por ejemplo, entre Estado y cultura, entre economía y Estado. Todo el vasto tema de la antropología social del *pueblo* como categoría histórica es dejado de lado. Se ha destacado críticamente que las teorías procedurales poseen su propia historia, que se vincula con obstáculos epistemológicos para comprender la “carne de la democracia”. Aparecen desde un punto de vista genealógico más como un “síntoma que como una solución” (Rosanvallon, 1998, p. 340). Desde el punto de vista político, la ideología procedural aparece muchas veces en toda la impotencia de una política de petición abstracta de principios, a veces formulada como una ideología de la ausencia: lo que nos falta para ser

democráticos en relación a un modelo central ideal. Los fundamentalismos democráticos a la George Bush, por ejemplo, llevan esa idea al nivel del planeta. La democracia es un valor a promover por la vía armada. En la práctica, la cultura de la democracia procedural adquiere muchas veces una forma declaratoria, invocada en las constituciones y que coexiste con el oportunismo y los compromisos de hecho inevitables en un ambiente condicionado por las deficiencias del régimen político, que impiden una democracia efectiva del fraude a la compra de votos y el nepotismo político. Extendida al mundo, esos conflictos y compromisos son aún más evidentes. Por eso la idea de un cosmopolitismo democrático es paradójicamente una perspectiva crudamente etnocéntrica y provinciana que se apoya en una visión idealizada del propio régimen político. No hay mejor terreno de observación para esos procesos que la historia de la política exterior norteamericana, particularmente en América Latina. La república imperial combina el moralismo con la *Realpolitik* y lanza todas sus guerras con buena conciencia democrática.

Otro enfoque teórico de la democracia ha sido propuesto por Niklas Luhmann en su análisis sobre el futuro de la democracia (Luhmann, 1999). Cáusticamente, Luhmann observa que si democracia rima con razón y libertad, emancipación en relación con toda forma de discriminación social, del hambre y de la opresión racista, sexista y religiosa, más aún con la paz y la felicidad

para siempre, entonces deberíamos reconocer un futuro terrible para la democracia. A su juicio, esa idea de *democracia como panacea* para todos los males obstruye las salidas en vez de presentar líneas de solución.

Para Luhmann, un camino para superar las paradojas de la democracia es delimitar conceptualmente su significado. Descarta que la democracia sea simplemente la soberanía del pueblo por el pueblo, evitando de esa manera las aporías de una representación fatalmente dividida entre los calificados para tomar decisiones y los electores o todos los problemas del pueblo como voluntad fusionada. Su estrategia analítica consiste en concentrarse en el sistema político y considerar la democracia como un tipo de codificación de la política que funciona a través de la distinción entre gobierno y oposición. Esto significa que los dos valores que definen el sistema político son esos dos valores de un código binario que en conjunto dan el significado de los sistemas políticos democráticos. Ese código posee la ventaja frente a otros sistemas políticos de resolver las paradojas del poder y del no-poder. La oposición en la democracia carece de poder de gobierno y por esa misma razón puede hacer valer “el poder de la falta de poder”. Por otra parte, esas dos funciones son solidarias en una totalidad escindida y por eso están en mejores condiciones de incorporar las contingencias y los altos umbrales de incertidumbre propios de la modernidad. En ese sentido, para volver brevemente a nuestra discusión del comienzo, la clarificación de un

grupo como único portavoz legítimo de la democracia profunda desequilibra inevitablemente el sistema, puesto que no reconoce a su oponente como legitimo en cuanto simplemente cumple una función imprescindible. Por el contrario, desde la oposición o desde el gobierno, la tentación de suprimirlo como innecesario o nocivo será muy fuerte. En el caso extremo del populismo radical, la oposición es vista como el enemigo y es siempre en los términos de la pareja schmittiana amigo/enemigo que se expresa el combate político.

En las sociedades que a grandes rasgos podemos llamar de “antiguo régimen”, el poder político se encontraba organizado de modo jerárquico o vertical, natural en una sociedad de estamentos, y legitimado en torno a un soporte teológico-cosmológico. En el caso francés, la revolución significó la apropiación del cuerpo del rey en tanto símbolo de soberanía. Francia, al contrario de Inglaterra, desarrolló un idea patrimonial de la realeza. La soberanía pasó a ser considerada como propiedad única del rey. La estructura político-social de Francia bajo el antiguo régimen era un edificio formado por intereses particulares y baluartes de desigualdad en el cual el poder unificador era el poder patrimonialista de la realeza. Por ese motivo, el centro del análisis de Rousseau fue subordinar el particularismo del gobernante a la universalidad de la ciudadanía. Con la Revolución Francesa de 1789 se produce una expropiación total de la soberanía real y un momento de universalidad, con la instauración de la ciudadanía y la igualdad política y social.

Esa situación no suprime el fondo político del racionalismo de la Ilustración, que opera según una lógica de “*Raison d’Etat*”. Aquí residiría una tensión estructural de la genealogía, por ejemplo, de la política francesa, que, a diferencia de otras tradiciones políticas, heredó el proyecto racionalista de la Ilustración junto con la tradición revolucionaria de revuelta contra el poder real. En cambio, Inglaterra, a través del ciudadano propietario del siglo XVIII, pasó más gradualmente al ciudadano elector, teniendo la noción de interés propio como criterio de acción (Rosanvallon, 1998).

Otros países, como Inglaterra, Alemania, España, han seguido trayectorias diferentes en la construcción de sus democracias políticas. Es aún más marcadamente el caso de las repúblicas sudamericanas y del Brasil, que, aunque poseen regímenes formalmente democráticos desde hace más de cien años, han llegado a calificarse como regímenes democráticos muy recientemente y las pesadas deudas sociales condicionan el funcionamiento normal de sistemas políticos muy imperfectos (PNUD, 2004; Guerra, 2001).

El modelo de TH Marshall, muy empleado por los analistas de la ciudadanía desde una perspectiva republicana (Habermas, por ejemplo), que distingue un momento de expansión de los derechos civiles con el liberalismo del siglo XVIII, derechos políticos en el siglo XX con el sufragio universal y por último los derechos sociales con la construcción del Estado del bienestar, pone su centro

en las instituciones y en ese sentido es útil como instrumento de análisis. Pero posee limitaciones tanto por la base geográfica de su modelo histórico —se encuentra demasiado referido a la trayectoria inglesa— como por su reduccionismo político, que lo lleva a subestimar el contexto económico y cultural de la ciudadanía.

Luhmann observa que la democracia como sistema político caracterizado por el código gobierno/oposición puede funcionar solamente en un tipo de sociedad moderna que ya no se encuentra estructurada como una totalidad orgánica y que tiende a organizarse de manera horizontal por medio de subsistemas funcionales.

Al mismo tiempo, en este análisis tal situación implica el reconocimiento de la pérdida de la centralidad del poder de la política como voluntad soberana suprema que representa la totalidad. Todo exceso gubernamental, en el sentido de pretender reorganizar a partir del gobierno el conjunto de la sociedad, entra en ruta de colisión con el principio democrático construido sobre el código gobierno/oposición, o sea, “debilidad de la fuerza del gobierno” y “fuerza de la debilidad de la oposición”.

La democracia es entonces no solamente un régimen político sino también una forma de sociedad. En éste punto, desde premisas diferentes, Luhmann coincide con la perspectiva de Tocqueville en sus clásicos análisis de *La democracia en América*. La democracia es una forma de sociedad que se funda en una nueva antropología. Es un régimen que acelera una tendencia histórica de modo

inédito, pero sobre todo es una experiencia y un proyecto que apunta hacia un nuevo horizonte social. Hay un *Homo hierarchicus*, que corresponde al tipo de sociedad de *ancien régime*, y hay también un *Homo democraticus*, que nace con la modernidad y que Tocqueville pudo observar en estado experimental en el laboratorio americano de la primera mitad del siglo XIX.

Según Tocqueville, los rasgos propios del contexto americano permiten que la igualdad de condiciones, motor de la democracia, se revele en toda su fuerza de hecho generador, determinando o modificando todos los aspectos de la vida social y política.

Como mencionamos antes en relación con el mundo contemporáneo, la sociedad democrática es posible a partir de ciertas transformaciones de la sociedad. A su vez, opera en un ambiente que es el de la modernidad en el cual otras estructuras complejas poseen su propia dinámica. Los movimientos altamente variables de la economía, por ejemplo, con sus elevados umbrales de incertidumbre y sus procesos de destrucción creadora, la innovación tecnológica/científica en constante procesos de transformación, el constante corrimiento de los límites entre la naturaleza y la cultura, la ecología de los sistemas de comunicación, producen una opinión pública sujeta a rápidas variaciones *atmosféricas* y diversos pánicos y corridas. La información se distribuye en alta velocidad y por muchos canales. Los medios tecnológicos de obtención de la información son suma-

mente sofisticados y amenazan constantemente a los representantes del poder. Al mismo tiempo, la posición de observador externo se incrementa debido al aumento de las relaciones sociales indirectas. Así, al mismo tiempo que vivimos en una sociedad de acceso directo, o por lo menos de la ilusión del acceso directo, en la cual las relaciones sociales se vuelven más horizontales, el mundo social se vuelve más opaco, instaurando la sospecha como una constante puesta en duda de la veracidad de la información. La incertidumbre y el riesgo se transforman en la condición de la vida social contemporánea (Beck, 2006).

La incertidumbre con respecto al futuro y la desconfianza con respecto al saber técnico conducen a la preocupación constante con respecto al poder y sus decisiones. Nos encontramos en parte en una situación de *panóptico invertido*, como observa Rosanvallon. De ahí que la organización de la desconfianza desde la sociedad civil y los medios de comunicación sean centrales a las democracias contemporáneas. Se desconfía del poder aunque se depende de sus decisiones. Es lo que se observa en los campos centrales de toma de decisión en la sociedad moderna: la economía, la experimentación científica de avanzada y las políticas de Estado, sobre todo en las que implican riesgos militares o sociales.

La epidemiología del escándalo político en la era global es un índice de que estos procesos están ocurriendo en la mayoría de los Estados nacionales de todos los con-

tinentes (Thompson, 2000). La política se individualiza y se encuentra sometida al escrutinio constante de los medios de comunicación, que disponen de recursos tecnológicos sofisticados para acceder a información. Los políticos deben vivir su lado celebridades para ser electos y mostrar su capital moral personal porque la crisis de las ideologías hace perder credibilidad a la mera afiliación ideológica. Por supuesto, los contextos de tolerancia varían de país a país y no todas las sociedades condenan a partir de la misma escala de valores. El ambiente más o menos exitoso de la vida política radicaliza o modera la indignación moral. Pero escándalos políticos han pasado a formar parte de nuestro cotidiano, en Washington o en Buenos Aires, en Brasilia o en Paris. Su fenomenología permite entender muchos de los conflictos de la representación política contemporánea.

En todo caso, el capitalismo o el quasi capitalismo son nuestro presente, la democracia puede ser nuestro horizonte siempre y cuando enfrentemos esa experiencia reciente en toda su riqueza, asumiendo con rigor sus incertidumbres y sus conflictos. La democracia hoy en América Latina es un proyecto en construcción y un desafío intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity at Large*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- BECK, Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires, Paidós.
- CARVALHO, José Murilo (1995). *Desenvolvimiento de la ciudadanía en el Brasil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CHATTERJEE, Partha (2004). *The Politics of the Governed*. New York, Columbia University.
- GARCÍA LINERA, Alvaro (2004). "Democracia multicultural y comunitaria". En *Tinkazos*, n. 17, Noviembre, p. 7-77.
- GUERRA, François-Xavier (2001). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Mexico, FCE.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, FCE.
- LOMNITZ, Claudio (2001). *Deep México, Silent México*. Minnesota, University of Minnesota.
- LUHMANN, Niklas (1999). *Politique et complexité*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- MANENT, Pierre (2006). *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris, TEL-Gallimard.
- MAZOWER, Mark (1998). *Dark Continent. Europe's Twentieth Century*. London, Penguin.
- O'DONNELL, Guillermo. PNUD.
- ROSANVALLON, Pierre (1992). *Le sacré du citoyen*. Paris, NRF-Gallimard.
- _____ (1998). *Le peuple introuvable*. Paris, NRF-Gallimard.
- _____ (2000). *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris, NRF-Gallimard.
- _____ (2006). *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.
- ROSENAU, James (1990). *Turbulence in World Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- SAID, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. New York, Knopf.
- SUNSTEIN, Cass (2001). *Republic.com*. Princeton, Princeton University Press.
- THOMPSON, John (2000). *Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age*. London, Polity Press.