

Los problemas actuales de la democracia

Pierre Manent*

Para adentrarnos en este gran tema de la democracia contemporánea y darnos algunos medios de evaluarla con serenidad en el momento de su triunfo –un triunfo demasiado completo como para que no suscite las preocupaciones del que observa el transcurrir ordinario de las cosas humanas–, les propongo, como primer enfoque, considerar la historia de la democracia, y más precisamente la cronología de sus interrogantes sobre sí misma, las grandes etapas, la sucesión de los grandes temas de la música democrática –una historia que no es la de las “ideologías dominantes”–, sino, si se me permite la expresión, la de los “cuestionamientos dominantes”. Ahora bien, ¿cuál cronología? ¿Acaso la elección de la fechas no presupone ya una interpretación de la democracia, una concepción de lo que es o de lo que debería ser? Esto es quizá lo que diría un epistemólogo riguroso. No fingiré que practico una virtud que tiene el inconveniente de ser, además de difícil, inútil, y por ende perjudicial. No, tengámosle al menos alguna confianza a la densidad, a la fuerza que lleva a cuestras la atmósfera social, es decir a las fechas que los ciudadanos, sin seguir las órdenes de quien fuera, han registrado como significativas. Los sabios, y los filósofos que los imitan, fingen no saber nada para empezar. Les propongo comenzar nuestra reflexión con lo que todos sabemos.

1848 Y 1968

Las dos fechas más universalmente registradas, me parece, para escandir el desarrollo de la democracia moderna, están separados por más de un siglo, y hacen rima: 1848, 1968.

* Traducción de Arturo Vázquez Barrón.

1848: es el *Manifiesto del Partido Comunista*, son las sangrientas jornadas de junio en París, cuando la guardia nacional aplasta a los obreros insurrectos después del cierre de los talleres nacionales. Resumiendo, es la explosión inaugural de la cuestión social, la declaración de la guerra de clases, el establecimiento de la lucha de clases.

1968: Acuérdense... Asistimos a la última llamarada –y en el caso de muchos de nosotros, participamos en ella– del fuego encendido en 1848. Acuérdense... el unanimismo marxista, el burgués de nueva cuenta a las puertas de las fábricas, las manos blancas otra vez en el taller, el sombrero inclinado ante la gorra, de rodillas frente al obrero, Sartre subido en su barril...¹ Y Aron, al abofetear el motín, pone frente a la “Revolución inencontrable” el espejo de *La educación sentimental*.

1848-1968: me parece que aquí tenemos el eje central de nuestra historia moderna, cuando *el* problema de la democracia se llama *la* cuestión social. Y por supuesto, es Marx quien plantea esta cuestión de la manera más amplia y radical.

UNA NUEVA DESIGUALDAD DE CONDICIONES

La democracia, sin embargo, no surgió en 1848. Ya “corría a borbotones” desde los años veinte del siglo. El libro más grande jamás escrito sobre la democracia se publicó en 1835 y 1840. Uno de los ejes de la *Democracia en América* queda constituido por una comparación entre la democracia francesa y la democracia norteamericana, o entre la Revolución francesa y la Revolución norteamericana; y el otro por una comparación entre la democracia en general y lo que Tocqueville llama aristocracia. Sería atinado que este periodo “tocquevilliano” lo hiciéramos comenzar al mismo tiempo que la Revolución norteamericana, es decir en 1776, fecha de la Declaración de Independencia. ¿Cómo definirlo de manera sintética? El problema es entonces el de la actualización, el de la institucionalización del nuevo principio de legiti-

¹ Alusión a una célebre imagen de Jean-Paul Sartre, que Michel Contat describe en su artículo “L’Idiot de la famille”, publicado en *Le Monde* del 17 de marzo de 2001: “Pero Sartre es antes que nada un intelectual, no un político [...] Para él, uno de los medios de prefigurar al nuevo intelectual, vinculado a las masas, fue unirse a las luchas obreristas de la izquierda proletaria [...] Frente a las fábricas Renault de Billancourt, trepado en un barril, dijo a los obreros: ‘Ahora hay que volver a constituir la unión de los intelectuales y del pueblo, que en el pasado ya ha dado buenos resultados’”. [N. del T.]

dad, el de la soberanía del pueblo. (Para Tocqueville, la gran diferencia entre Francia y los Estados Unidos reside justamente en las modalidades de esta institucionalización.)

¿Y cómo es que se articulan estos dos grandes periodos? No hay duda de que el periodo que se abre en 1848 aparece como una refutación de la perspectiva de Tocqueville. Ya lo saben, la democracia significa para Tocqueville lo que él llama la “igualdad de condiciones”. Pues bien, el surgimiento de la cuestión social conlleva la comprobación de que en el corazón de la nueva sociedad, lo que prevalece no es la igualdad de condiciones, sino una nueva *desigualdad* de condiciones. Tal es, en términos tocquevillianos, el sentido antitocquevilliano de 1848. Y Tocqueville, el hombre político, se vuelve ministro cuando Tocqueville, el pensador político, parece refutado de manera decisiva.

LA REVANCHA DE TOCQUEVILLE

1968 representa la revancha de Tocqueville. Por una ironía inversa a la de 1848, a la manera del mayor unanimismo marxista, lo que se señala es el fin de la cuestión social, con el retorno de la interrogante tocquevilliana sobre la democracia.

Este retorno a, o de, Tocqueville pasó por una crítica hecha menos a Marx mismo –aun cuando esta no estuvo ausente– que a los regímenes que a él se encomendaban, una crítica, pues, del “totalitarismo”. En efecto, lo que la experiencia totalitaria obliga a volver a plantear con una ansiedad todavía mayor es la cuestión tocquevilliana, la cuestión del poder del pueblo y de las modalidades de su actualización. La cuestión elaborada por Tocqueville conforme a la polaridad Estados Unidos/Francia se reelabora conforme a la polaridad democracia/totalitarismo. La obra de Claude Lefort articula de la manera más amplia la crítica al totalitarismo y la reanudación de la cuestión tocquevilliana.

¿Podemos entonces interpretar los “acontecimientos del 68” en términos tocquevillianos? Me parece que sí. En términos tocquevillianos, si me permiten expresarlo de manera muy condensada, el “68” fue una “explosión de suavidad”, una explosión de la “suavidad” democrática, una efervescencia del sentimiento del “parecido” –ese sentimiento en el que Tocqueville ve el núcleo activo de todas las transformaciones acarreadas por la vida democrática–. Las distancias políticas y so-

ciales se borran o se reducen, entre gobernantes y gobernados –es el fin de la “altura” gaullista–, entre profesores y alumnos –es el fin, en los liceos, de la disciplina “napoleónica”, etc.–. Algunos dicen que incluso las distancias entre los sexos, mal que bien mantenidas hasta entonces, se vieron reducidas de repente.

Si estas observaciones tienen alguna validez, entonces hay que decir que el eje central marxista, el de la cuestión social, está precedido y seguido por una gruesa y poderosa “capa” toquevilliana –permítanme servirme de este término geológico–, está envuelto en ella, de manera que después del 68 la democracia volvió a encontrar su plena legitimidad, o más bien logró llegar a un grado de legitimidad inédito: poco después del 68 empezará el reino del unanimismo democrático, unanimismo tan comunicativo que el comunismo mismo, por boca de Mijaíl Gorbachov, se declaró inexistente.

¿Todavía estamos viviendo en este periodo toquevilliano? Aquí es donde finalmente llego a la cuestión que se me pidió abordar. Y para recuperar el tiempo perdido, respondo con cierta violencia: ¡no! Estamos abandonando el periodo toquevilliano. Se abrió en 1776. Podemos cerrarlo en una fecha que para los Estados Unidos también resulta de primera importancia, es decir el 11 de septiembre de 2001.

¿Qué es lo que define a este nuevo periodo? Cada vez va apareciendo con mayor nitidez lo que al final del milenio precedente se fue preparando bajo el velo y a través de la unanimidad democrática, es decir el cuestionamiento, por parte de la democracia misma, o por parte del efecto de la democracia llevada a sus extremos límites, de las condiciones de posibilidad de la democracia; es decir, por un lado el Estado soberano, y por el otro el pueblo constituido, mejor conocido con el nombre de nación. (Tocqueville veía que la democracia lo conmocionaba todo, lo homogeneizaba todo, al interior del Estado-nación, pero que a este marco lo dejaba esencialmente intacto. Hoy puede parecer que la democracia cuestiona el marco mismo. Tocqueville conserva toda su pertinencia como analista de la vida democrática, pero quizás hemos entrado en un periodo a la vez pre y postoquevilliano.) Así que abordaré de manera sucesiva estos dos puntos del Estado y de la nación. Dado que los desarrollos que voy a considerar conciernen sobre todo a los países europeos, mucho menos o para nada a los Estados Unidos de América, dedicaré una breve tercera parte a una comparación de los dos lados del Atlántico. Conclusión de forma toquevilliana para una tercera tesis contraria a la de Tocqueville.

Éste veía que la democracia acercaba a los dos continentes, dado que sus diversas especies se encontraban bajo el poder de un género tan fuertemente caracterizado. A los ojos de Tocqueville, el movimiento democrático hacía que Europa y los Estados Unidos se acercaran y se parecieran. A los nuestros, los hace alejarse y volverse cada vez más diferentes una del otro.

LA CUESTIÓN DEL ESTADO SOBERANO

Este es un punto que Philippe Raynaud ha subrayado de manera juiciosa y enérgica: la concepción original, fundadora, del Estado moderno, vinculaba estrechamente la consideración de los derechos individuales a la del poder, o del poderío público.² En la situación actual, los derechos han invadido todo el campo de la reflexión y, por así decirlo, de la conciencia; han roto su alianza con el poderío, del que incluso se han vuelto implacables enemigos. De la alianza entre derecho y poder se ha pasado al reclamo de un poder del derecho, del que el “poder de los jueces” no sería más que la manifestación empírica o “fenomenal”. Aquí encontramos sin duda uno de los principales problemas de la democracia contemporánea.

Desde el punto de vista conceptual y político, la protección, y primero el reconocimiento, de derechos humanos iguales se encuentra estrechamente vinculada a la construcción del Estado soberano –vinculada como lo está el fin moral a su medio político–. O para decirlo de otra manera, el Estado soberano es la condición necesaria de la igualdad de condiciones. “Soberano” significa aquí que su legitimidad es cualitativa, intrínseca o incondicionalmente superior a cualquier legitimidad que aparezca en el conjunto social. Es esencialmente superior a todas las superioridades sociales, sin importar que estén fundadas en el nacimiento, la riqueza, la competencia intelectual o espiritual, etcétera. En pocas palabras, el Estado soberano hace que se produzca este *plano de igualdad* –de la igualdad de condiciones, o de la igualdad implicada en la condición humana, sin el cual ninguno de nosotros, seamos lo que seamos y sean cuales fueren nuestros desacuerdos, podría concebir una vida común decente–.

² Véase sobre todo Philippe Raynaud, “Le droit, la liberté et la puissance. Portée et limites de la juridiction de l’ordre politique”, en *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVIII, 2000, núm. 118, pp. 75-82.

Entonces se plantea la cuestión de saber por qué, desde hace aproximadamente una media generación, nos hemos vuelto contra este valioso paladión. Entre otras razones posibles, mencionaré tres.

Desde los inicios de la elaboración, conceptual y política, del Estado moderno, pareció ser que este instrumento irremplazable de nuestra igual libertad podía volverse en su contra con tanta más fuerza cuanto que se había concentrado en él toda la legitimidad. Había que protegerse de nuestro protector. Esto se logró mediante la elaboración de dispositivos propiamente “liberales”, entre los cuales estaba en primer lugar la separación de poderes. En este sentido, el desarrollo actual puede aparecer como la radicalización de la desconfianza “liberal”, que por fortuna ha acompañado al Estado soberano desde sus orígenes.

Acabo de decir que el Estado soberano era el instrumento de nuestra igual libertad. Pero podemos, y en suma debemos, deshacernos de un instrumento una vez que ha cumplido sus funciones –como de un andamiaje una vez terminado el edificio–. El Estado soberano nos ha obligado y forzado a adoptar las costumbres de la igualdad democrática. Estas costumbres ahora han quedado asimiladas, interiorizadas, desde hace varias generaciones. Se han vuelto en nuestros países como una segunda naturaleza. Al estar “gobernados por las costumbres” –según la expresión empleada por Montesquieu para caracterizar políticamente a la Europa de su tiempo–, ya no nos resulta necesario, pensamos, el instrumento desproporcionado que es el Estado soberano.

La tercera razón es hoy para nosotros la más pertinente. No es sólo que la democracia deje tras de sí su instrumento preferido, o que se aparte de él con ingratitud y menosprecio, es también, y antes que nada, que en lo sucesivo se vuelve agresivamente en su *contra*. Aquí puede generalizarse la observación que hacía yo a propósito de la “altura” gaullista y del desvanecimiento o reducción de las distancias en 1968. La democracia como sentimiento, y sentimiento ahora agresivo, tal vez más agresivo que nunca, del parecido humano se vuelve contra la última diferencia, que es también la primera, dado que esta diferencia es la condición de la igualdad y del parecido. Cierta crítica, liberal o conservadora, veía en el Estado moderno el instrumento del “nivelado” democrático. Pues bien, ha llegado el momento en el que el nivelador se encuentra a su vez nivelado. Ninguna eminencia, salvo quizá la más modesta, debe romper la suave monotonía del plano país que es el nuestro.

Esta destitución del Estado presenta numerosos aspectos políticos, jurídicos, morales... Me gustaría considerarla aquí desde una perspectiva bastante específica, pero a mis ojos muy importante, aunque mis palabras corran el riesgo, en primera instancia, de parecerles extrañas, o tal vez incluso perversas. Es probable que el signo más decisivo de la destitución del Estado –de su pérdida de “trascendencia” si gustan– sea la abolición de la pena de muerte. Permítanme detenerme en este punto.

LA PENA DE MUERTE Y LA JUSTICIA POLÍTICA

No estoy considerando aquí la cuestión de la pena de muerte desde el ángulo moral, ni religioso. ¿La “sociedad” en general tiene acaso alguna vez moralmente el derecho de darle muerte a uno de sus miembros? Y nuestra sociedad en particular, que se quiere en cierto modo heredera del “No matarás” cristiano o “judeocristiano”, ¿tiene tal derecho? Dejo estas cuestiones de lado. Menos aún consideraré la pena de muerte desde el ángulo social y penal de su eventual “eficacia”. ¿La pena de muerte es “disuasiva”? También dejaré esta cuestión de lado. Miraré aquí la pena de muerte tan sólo como un elemento constituyente –un elemento central– del dispositivo político que era el nuestro. Sólo la consideraré desde el ángulo de la justicia política, entendiendo con eso la concepción de lo justo que sostiene nuestra construcción política.

Regresemos al inicio, e incluso a lo que precedió cualquier inicio, regresemos al estado de naturaleza tal como lo concibieron los arquitectos del Estado moderno, entre los cuales podemos mencionar en primer lugar a Hobbes y a Locke. Este último subraya que, en el estado de naturaleza, cada uno es *ejecutor* de la ley de naturaleza.³ Esto quiere decir, de manera precisa: cada uno de nosotros, en el estado de naturaleza, es decir, cuando no hay superior legítimo, cuando no hay Estado, cada uno de nosotros tiene derecho a infligir la pena de muerte. Por supuesto, no tiene este derecho más que en caso de legítima defensa, pero, en estas condiciones,

³ Las ideas políticas de John Locke se exponen en sus dos tratados sobre el gobierno. Respecto del “estado de naturaleza”, puede verse “De los fines de la sociedad política y del gobierno”, que es el capítulo 9 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, una de las obras más influyentes en la historia del pensamiento político. [N. del T.]

cada uno es el único juez, el juez “soberano”, de la legítima defensa. Tal es la situación original que hay que tener presente.

En semejante situación, en la que cada uno es juez de su legítima defensa, pronto se acaba en la guerra de todos contra todos. El estado de naturaleza desemboca por fuerza en el estado de guerra, si no es que se confunde con él. Para salir de este estado de guerra, que desde luego resulta insoportable, se necesita, y con eso es suficiente, que cada uno de nosotros confiera, o deje, a un tercero, a un superior legítimo –se vuelve legítimo por ese mismo acto–, finalmente al Estado soberano, el derecho exclusivo de ser el ejecutor de la ley de naturaleza. La fórmula de Max Weber eternamente citada –el Estado moderno se caracteriza por el “monopolio de la violencia legítima”– hace eco del análisis y las propuestas de Hobbes y de Locke. En el estado de naturaleza que es en esencia estado de guerra, la pena de muerte es omnipresente. (Nos basta con pensar hoy en las aproximaciones del estado de naturaleza que fueron o que son Líbano entre 1975 y 1990, Colombia, Sierra Leona, etc.) En el estado civil, la pena de muerte, reservada al Estado, se volvió “homeopática”, para emplear la expresión de ese gran lector de Hobbes que fue Michael Oakeshott. Se cura la enfermedad mortal con una pequeñísima dosis del mismo mal. Así era, pues, nuestra justicia política.

Ahora bien, en estos últimos años, por así decirlo, todos los países europeos han abolido la pena de muerte. ¿Por qué? Dejo de lado una vez más todas las consideraciones morales, religiosas, sociales y penales. Me atengo a los términos políticos del problema tal y como los acabo de presentar. El argumento, en realidad el único argumento de justicia política, o en términos de la justicia política, contra la pena de muerte puede formularse de la siguiente manera: dar muerte a un ser humano no se justifica más que en el caso de la legítima defensa; ahora bien, esta justificación no podría ser válida para el Estado, sobre todo el Estado soberano moderno, que es una enorme institución colectiva cuya vida no ponen en peligro los crímenes y delitos que debe juzgar y castigar; en consecuencia, el Estado no tiene derecho a dar muerte a ninguno de los miembros de la sociedad, sea cual fuere el criminal en cuestión.

El argumento es de peso. Desde el punto de vista empírico y lógico parece irrefutable. Sin embargo, para mí contiene una dificultad profunda, quiero decir una

dificultad situada profundamente en el nudo vital y moral de donde el contrato social extrae su validez y su energía. Normalmente, el Estado no se encuentra en situación de legítima defensa en el sentido estricto del término, de acuerdo. Al mismo tiempo me pide, exige de mí, que no sólo no me haga justicia por mi propia mano, sino incluso que renuncie a la legítima defensa, salvo en casos muy estrictamente delimitados. Me pide que acepte un riesgo de muerte que no aceptaría en el estado de naturaleza. Le pide a cada uno de nosotros que nos abstengamos de cierto número de actos, o de procedimientos de defensa que, en el estado de naturaleza, se nos ocurrirían de manera natural y legítima. Su acción represiva y punitiva tiene por finalidad sustituir todas nuestras abstenciones, o más bien compensarlas. Al renunciar a la pena de muerte, el Estado, en cierto modo, nos traiciona, traiciona el contrato social en lo que éste tiene de más íntimo, de más próximo a la vida: nos ha pedido, ha exigido de nosotros que nos desprendamos de nuestro derecho natural a defendernos a nosotros mismos, a ser los ejecutores de la ley de naturaleza, con la promesa de sustituirnos y de ejercer este derecho en nuestro lugar y a nuestro favor. Y resulta que nos hace falta, que no cumple su parte del contrato, al declinar poner en marcha “homeopáticamente” esta pena de muerte que, en el estado de naturaleza, es la sanción de la ley de naturaleza, que cada uno de nosotros en el estado de naturaleza tiene derecho a infligir en caso de legítima defensa. En cuanto al riesgo de muerte, que es el riesgo natural más grande de la vida social, al que cada uno de los miembros de la sociedad se expone desde que viene al mundo, resulta que el Estado, que dice representar a los miembros de la sociedad, mediante una decisión de principio dispensa de él precisamente y en forma exclusiva a aquellos miembros de la sociedad que han roto de la manera más cruel el contrato social dando muerte a otros ciudadanos.

La manera más breve de presentar el argumento podría ser en estos términos: ¿cómo podría el Estado, sin injusticia extrema y ofensiva, pedirme que arriesgue mi vida para defenderlo después de haber planteado como un principio constitucional que el peor criminal nunca pondrá en riesgo su vida a manos del Estado? Por lo demás, dado que todos nosotros tenemos una oscura conciencia del vínculo entre estas dos cuestiones, el Estado que ha abolido la pena de muerte no tarda en abolir el servicio militar obligatorio, el reclutamiento.

LA PENA DE MUERTE Y LA IGLESIA CATÓLICA

Es en este contexto en el que la nueva doctrina de la Iglesia católica respecto de la pena de muerte tal vez podría encontrar una útil aclaración. El principio último de la enseñanza romana no ha cambiado nunca: reside en la obediencia, que ha de ser sin reservas, al mandamiento divino “No matarás”. Por ello la Iglesia, incluso en los periodos en los que ejercía sin el menor recato su poder sobre las almas y los cuerpos, siempre rehusó dar muerte por sí misma a aquellos que juzgaba dignos de morir: los remitía al “brazo secular” –procedimiento exquisito que suscitaba todavía en José de Maistre lágrimas de enternecimiento–. Así que reconocía la legitimidad de principio de lo que ella misma se prohibía hacer, cuando el autor del hecho era la autoridad política legítima. Era una manera de reconocer la integridad de la institución política –cosa únicamente humana–, que reinaba sobre y para los cuerpos, y podía por lo tanto infligir la muerte del cuerpo, igual que la Iglesia reinaba sobre y para las almas, y podía por lo tanto infligir la muerte del alma, ya que lo que había unido en la Tierra permanecería unido en el Cielo.

¿Por qué razón en este punto la Iglesia ha modificado, hace apenas muy poco, si no su enseñanza misma, al menos las reglas de su aplicación, y se ha puesto a reclamar con insistencia, e incluso con vehemencia, que los Estados renuncien a un derecho que les había reconocido durante dos mil años? No es difícil encontrar razones de “comunicación”, en particular el deseo de hacer más fácil de presentar –echando por la borda la distinción entre vida inocente y vida culpable– la condena sobre el aborto. No obstante, me parece que también hay que considerar una razón de alta política. La Iglesia no puede renunciar por completo al ejercicio de su “poder indirecto” sobre el orden político. En el Concilio Vaticano II aceptó el principio de la libertad religiosa. Desde entonces, los medios de su “poder indirecto” deben hacerse, en efecto, cada vez más indirectos. Y si la Iglesia ya no se reconoce el derecho de actuar positivamente sobre los Estados en nombre de su autoridad divina, le queda la posibilidad de erosionar la legitimidad espiritual de esos cuerpos políticos a los cuales, en el transcurso de los siglos, los hombres se consagraron al punto de preferir la salvación de éstos a la salvación de su alma. Ciertamente, no se consagrarán a un Estado que se juzga indigno de pedirles el sacrificio de la vida, y que se rehúsa a suprimir de su cuerpo a los miembros criminales. No quisiera sugerir que la

Iglesia de Roma, al condenar como lo hace en la actualidad la pena de muerte, lo único que está haciendo es proseguir la lucha del sacerdocio y del imperio en nuevas condiciones. Al mismo tiempo, habría que ser muy insensible al juego de masas espirituales como para no medir cuánto cambia de color, y tal vez de sentido, la “secularización” para la Iglesia, cuando alcanza ahora a los cuerpos políticos en la misma medida, o más, que a sí misma.

LA PENA DE MUERTE EN LOS ESTADOS UNIDOS

Es momento de regresar a las cuestiones propiamente políticas. Encontraremos una notable confirmación, me parece, de nuestro análisis político sobre la abolición de la pena de muerte en el contraste entre Europa y los Estados Unidos que hoy es tan comentado. Este contraste es ininteligible en los términos del análisis tocquevilliano. Éste explica los avances de la “suavidad democrática” mediante el sentimiento creciente del parecido humano, tanto dentro de las naciones como entre ellas. No hay ninguna razón democrática, si puedo permitirme decirlo de esta manera, para que los Estados Unidos y Europa se encuentren situados en puntos muy alejados del gradiente de la compasión. ¿Cómo explicar lo que nos parece un alto en los avances de la suavidad democrática, incluso un retroceso de la misma, en estos Estados Unidos que son la tierra madre de la democracia?⁴ Y esto incluso cuando ese país, por lo demás, sigue estando a la vanguardia de las naciones en todo lo concerniente a la sensibilidad democrática más esmerada. ¿Por qué esta única excepción –excepción entre los países democráticos y excepción al interior de la vida democrática norteamericana–, constituida por la pena de muerte, y, de manera más general, por la petulancia, o hasta el júbilo punitivo? Ciertamente, pueden invocarse diversos argumentos históricos, sociológicos, “culturalistas”, etcétera. La principal razón remite a una “capa geológica” pretocquevilliana, a una capa lockiana o rousseauista: en los Estados Unidos todavía no se rompe el contrato social que ha que-

⁴ Aquí supongo que la abolición de la pena de muerte significa un avance de la “suavidad” y de la “compasión”. Tales afectos exigirían un cuidadoso análisis: rechazan la pena de muerte, pero aceptan sin problema periodos de veinte años o más en las secciones de alta seguridad de las prisiones. Parece que lo que nos resulta insoportable –lo único que puede resultarnos insoportable– es el atentado visible a la integridad del cuerpo. Incluso en los Estados Unidos, la muerte por inyección permite reducir al máximo este atentado.

dado roto en las naciones de Europa, todavía no se rechaza la justicia política que articulaba los derechos y los deberes, el poder del Estado sobre los derechos naturales de los individuos.⁵ Tal y como los acontecimientos recientes lo han recordado, los Estados Unidos son todavía una nación, un Estado-nación (federal), lo que los Estados-naciones europeos son cada vez menos. Esto me conduce al segundo punto.

LA CUESTIÓN DEL PUEBLO INSTITUIDO: LA NACIÓN

La nación política se encuentra hoy atenazada entre las dos únicas comunidades que nos parecen legítimas, porque nos parecen las únicas naturales (no hemos abjurado por completo del derecho natural, después de todo...), a saber:

- La “tribu”, la “etnia” en la que uno tiene sus raíces y que confiere “identidad”. A menudo es hoy en nuestros países la “región”. Es de hecho la nación en el sentido etimológico del término: la comunidad de nacimiento. Por supuesto, las naciones etimológicas pueden hacer esfuerzos por volverse naciones políticas, tal y como se ve en Córcega o en el País Vasco.

- La especie humana, la humanidad, cuya expresión política está constituida por las instituciones internacionales: la ONU, la Corte de Justicia Internacional, etcétera.

¿Por qué interviene ahora este fenómeno? Normalmente se invocan, y con razón, dos razones principales, una de ellas negativa y la otra positiva: la razón negativa es el descrédito profundo de la nación después de las guerras del siglo XX; la razón positiva podría formularse de esta manera: la nación política ha llevado a cabo su labor, a saber: la formación de la nación democrática, precisamente, marco de los avances de la igualdad y del parecido democrático. Fue como poloneses, o italianos, o franceses, que nuestros padres se volvieron iguales.

⁵ Aquí está otra confirmación de la validez de este marco de análisis: el reconocimiento general de la legitimidad de la pena de muerte, en los Estados Unidos, va de la mano con la reivindicación muy extendida del derecho que cada ciudadano tiene de armarse para su legítima defensa. Los dos aspectos parecen contradictorios, dado que en buena lógica hobbiana estamos renunciando a ejercer los derechos que le hemos concedido al Estado. Al mismo tiempo, los dos aspectos se enraízan también en la misma experiencia original, la del riesgo de muerte violenta a manos de los demás, la del estado de naturaleza. A diferencia de los europeos, los norteamericanos consideran que este último no puede nunca quedar superado por completo.

Entonces, parece que hoy la democracia se está separando de la nación, la está abandonando como lo hace una serpiente con su piel, y está prosiguiendo sola su camino. Entonces, ya nos va quedando claro, triunfa la idea de una asociación humana que no necesita ni al Estado ni a la nación para ser, la idea de una sociedad civil mundial, *ya presente*, bajo el enmarañamiento de los Estados y la mezcolanza de las naciones. En esta idea se juntan cierto liberalismo, que se dirá extremo o unilateral, y un socialismo que en suma ha regresado a su sentido original, a su plena confianza en la capacidad de la sociedad para ser sin que requiera quedar instituida, constituida por el orden político.

En semejante dispositivo, la situación de “Europa” no es menos incómoda que la de la nación política: al igual que esta última, Europa se encuentra atenazada entre la región nativa y el género humano. El único marco conveniente a esta “sociedad civil” que es tan popular, es el mundo, o el globo. Su única lógica es la mundialización, o la globalización. (Se encuentra uno con adoradores de la sociedad civil que son al mismo tiempo feroces enemigos de la mundialización: puede pedírseles con todo respeto que pongan orden en sus ideas.) El único principio viviente en nombre del cual hoy “se está construyendo Europa”⁶ –la “sociedad civil”– excluye la construcción de Europa, dado que, al quedar reducido a sí mismo, excluye toda construcción política. La ilusión, por lo demás en vías de desgarrarse, se debe al hecho de que lo que se llama “construcción de Europa” ha consistido cada vez más en la deconstrucción de las naciones políticas europeas. Una deconstrucción política, convenientemente presentada, puede parecerse a una construcción política. En ocasiones, cuando miramos a unos trabajadores ajetrejados en un andamio, cuesta trabajo decir si lo están armando o desarmando.

Así pues, para nosotros se trata en primer lugar de hacernos conscientes de que no sólo no se ha hecho nada en el sentido de una Europa política, sino incluso “menos que nada”, ya que la Unión Europea pesa hoy políticamente menos en el mundo de lo que pesaban hace treinta años las principales naciones europeas en su conjunto. (¿No será por esto, en primer lugar, que con cada “avance de la construcción euro-

⁶ Este es en suma un desarrollo bastante reciente. En su impulso original, “Europa” fue la empresa común de algunas naciones, particularmente de Alemania y Francia. De este origen extrajo la grandeza y el sentido políticos que estamos disipando.

pea” el euro baja respecto del dólar? ¿No será que cada “avance”, al ser un avance de la deconstrucción, produce una disminución política que el descenso de la “moneda común” registra?) Sea lo que fuere, el problema que tenemos ante nosotros, después de haber hecho conciencia de la inmensa engañifa que fue la construcción europea en su última fase, es elaborar los medios intelectuales para concebir, y los medios políticos para realizar, lo que sería por fin una verdadera Europa política.

“Ya no se crean pueblos”, decía, ya hace más de dos siglos, un experto en materia de institución de pueblos, Jean-Jacques Rousseau. No creo que estemos asistiendo a la creación de un pueblo europeo. Podríamos resumir nuestra situación con la ayuda de una expresión de Sófocles. En el célebre *stásimon* de *Antígona*, el coro dice que el hombre se enseñó a sí mismo los *astunomous orgas* (v. 354-355), expresión que Castoriadis traduce de manera harto sugestiva por “pasiones instituyentes”. Tengo la impresión de que pasiones de esta naturaleza no están muy presentes entre nosotros. Y no sé cómo se fabrican.

EL VIRAJE DE LA DIALÉCTICA TRASATLÁNTICA

Hasta hace poco, la comunidad trasatlántica se orientaba y se vivificaba de acuerdo con las afinidades y los contrastes, o tensiones, entre las viejas naciones europeas, democráticas o en vías de democratización, y la joven democracia norteamericana. Extrañamente, en estos últimos años parece como si el dispositivo se hubiese revertido, o hubiese dado un giro de 180 grados. La comunidad trasatlántica sigue definiéndose por las afinidades, claro está, pero ahora cada vez más por las oposiciones entre la joven democracia europea, quiero decir la Unión Europea en vías de despolitización, y la de ahora en adelante ya no tan joven nación norteamericana. La antigua versión del dispositivo atlántico fue el marco y la causa de una dialéctica de civilización particularmente rica, y bastante benéfica para las dos orillas –de esto dan un testimonio clásico las novelas de Henry James–. La nueva versión, es de temerse, no tendrá la fecundidad de la antigua. Ya no se trata de una dialéctica de las virtudes de civilización (entre por ejemplo la “energía” norteamericana y el “refinamiento” europeo), sino de un malentendido creciente entre una nación imperial, un cuerpo político que acepta ampliamente sus responsabilidades políticas –Estados Unidos–, y una zona en vías de despolitización, y antes que otra cosa de

desmilitarización, que, para decir las cosas como las percibo, se droga con lo humanitario para olvidar que políticamente existe cada vez menos y, por lo tanto, también “culturalmente”. Hoy tenemos la impresión de que la mayor ambición de los europeos es la de ser los inspectores de las cárceles norteamericanas.

Por supuesto, este es un dispositivo que no podría ser duradero. Rápidamente se volverá insoportable en ambos lados del Atlántico. Las viejas naciones europeas, por muy poco que les quede de “pasiones instituyentes”, no pueden permitir que las reduzcan a ser tan sólo una vasta Cruz Roja, según la expresión de Jean-Claude Casanova, o una enorme ONG, como Canadá ya se vanagloria de ser. ¿Pero qué *más* quieren? ¿Transformarán su moralismo desbordante, y cuyos costos casi siempre corren a cargo de los norteamericanos, en energía y resoluciones políticas? O bien, al comprobar el *impasse* europeo, ¿renunciarán, explícita o implícitamente, a la construcción seria de una Europa política para relacionarse, de manera deliberada o más vergonzosa, a la única nación política democrática que subsiste, aceptando sin condecoración nacionalista ni engañifa europea su categoría de provincias del imperio norteamericano?

Estas últimas conjeturas, por más plausibles que me parezcan, nos acercan peligrosamente al *Café du Commerce*, o al *Bar des Sports*. Así que me detendré aquí. Simplemente espero haber proporcionado argumentos dignos de tomarse en cuenta a favor de la tesis de esta exposición, según la cual, para volver a decirlo, el desarrollo de la democracia cuestiona en lo sucesivo lo que hasta este momento fue la triple condición de nuestra vida democrática y, en realidad, de nuestra civilización: el Estado soberano, la nación política y la comunidad atlántica. Por supuesto, si se afecta esta capa profunda, si se afectan las condiciones de posibilidad democrática, eso significa que estamos entrando en una zona de peligro. En caso de que las costumbres democráticas que todavía nos gobiernan se erosionen, o se desgarren en algún punto, su reconstitución corre el riesgo de resultar bastante difícil, ya que el molde político de la democracia está a punto a romperse en Europa. ¿Cómo preservar por largo tiempo una democracia que tiende a volverse, si se me permite la expresión, un efecto sin causa? 