



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Ribeiro, Renato Janine

# Democracia versus república : la cuestión del deseo en las luchas sociales



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

Ribeiro, R. J. (2003). *Democracia versus república: la cuestión del deseo en las luchas sociales*. *Prismas*, 7(7), 185-193. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2660>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

# *Democracia versus república*

## *La cuestión del deseo en las luchas sociales*

Renato Janine Ribeiro

Universidade de São Paulo

Estamos acostumbrados a utilizar los términos república y democracia como si fuesen prácticamente intercambiables. Ambos nombres parecen expresar la conclusión a la que llegó el Occidente moderno en términos de una organización política deseable. Por cierto, sabemos que hay repúblicas que no son democráticas –¡pero a ellas no les cabe el nombre de república!– y democracias que son monarquías constitucionales (pero, diremos, son más republicanas que las repúblicas). Así, la oposición que puede haber entre los dos regímenes se deshace en nuestro tiempo, pues se supone implícitamente que es posible distinguir las verdaderas y las falsas repúblicas, las democracias genuinas y las de pacotilla. Aquí, sin embargo, vamos a revalidar la oposición, no para hacer de ella un absoluto, sino para mostrar que puede ser heurística, que puede contribuir para pensar, y quizá mejorar, la política.

De modo general, en la tradición que se inicia en Grecia, la democracia se entiende como el régimen de los *polloi*, de los muchos. Esa multitud de pobres se moviliza, sobre todo, por el deseo de tener, y el gran riesgo del régimen en el que ella prevalece es que oprima, con su peso, a los más ricos. La tiranía, por eso mismo, no se limita al caso en el que uno domina, o en el que una minoría se apropia del gobierno, sino que puede tener cabida

en todas las circunstancias en las cuales se abandona el marco del derecho y de la ley para entrar en el de la ganancia. Hay una tiranía de las masas que es tan detestable como la del individuo o la del grupo. El gobierno tiránico de uno solo, la oligarquía y lo que hoy llamaríamos como deformación de la democracia (pero a la que Aristóteles da exactamente el nombre de “democracia”, para espanto del lector actual y el embarazo de sus traductores) tienen en común la primacía del deseo de ganancia sobre el respeto a la ley. Ése es el espectro que ronda a la democracia, y por ello ésta suscita, en toda una vertiente del pensamiento griego, fuertes reticencias. Poco educada –se afirma–, la masa de los *polloi* puede fácilmente entusiasmarse con la expropiación de los ricos, y pensar que la política no es sino el modo de confiscar el excedente que éstos poseen. Ésa es la vía que sigue, como se ve, una parte esencial de la política de izquierda, en la medida en que ésta se caracteriza por conferir a la discusión política una conexión social, y por pensar que la cuestión política no se refiere sólo a los poderes del Estado y que es necesario considerar los poderes como generados a partir de la sociedad. Sin embargo, lo que argumentaré es que esa política de izquierda se equivoca, y que al dejar de lado los tópicos republicanos –incluso porque se suelen ver como conservadores– pierde de

vista la cuestión del poder y se limita a un distribucionismo que, en último análisis, no va mucho más adelante que el viejo populismo latinoamericano.

Antes de seguir, es necesario discutir mejor el *deseo*. Este término, en especial en lo concerniente a la democracia, está revestido de una vaguedad considerable. Tal carácter vago, sin embargo, no es fortuito, sino el resultado necesario de las cuestiones que ahora exponemos. En principio, el deseo es afirmado en la tercera, y peyorativa persona:<sup>1</sup> quien habla de la democracia como régimen del deseo, o de los *polloi*/pobres como esencialmente deseantes, son los medios conservadores o de los *aristoi*, los mejores o los ricos, sus antagonistas. En ese sentido, el deseo es, en primer lugar, ganancia; en segundo, deseo *de bienes*; en tercero, el epítome de lo que es irracional; en cuarto, la raíz o límite de la indecencia. Cuanto más se desea, menos razón se tiene. Se desean bienes, y por eso se quiere robarlos: no hay diferencia significativa, a los ojos de cierto conservadurismo, entre el deseo de robar y el de expropiar, entre el crimen común y el proyecto político socialista. Sin embargo, si se presta atención, se notará que el primer punto que señalé no implica necesariamente los siguientes. El deseo de bienes no tiene por qué ser voraz o indecente: puede ser, simplemente, el modo de adquirir la base material para una existencia digna.

<sup>1</sup> Sugerí que la tercera persona del discurso no es apenas aquella de quien se habla, sino aquella de quien se habla *mal*, en *Ao leitor sen medo*, cap. 7, p. 223 de la 1ª edición (San Pablo, Brasiliense, 1984) y p. 221 de la 2ª edición (Belo Horizonte, UFMG, 1999). Esto viene a cuenta del pasaje de *Do cidadão* (cap. I, parágrafo 2, p. 30 de la edición brasileña [San Pablo, Martins Fontes, 1992]), en el que Hobbes habla de las personas que se resisten a salir de un salón, donde están conversando, porque temen convertirse en el blanco de la maledicencia ajena no bien se hayan ido. Se puede argumentar que le tributo a la segunda persona el respeto de aceptarla o instituir la como interlocutor, mientras que la tercera está no sólo ausente, sino *ausentada* del discurso.

Más aun, en nuestro análisis proponemos dos cosas. Primero, que desde los antiguos estuvo presente un carácter *social* en la caracterización de la democracia. Es común oír que la democracia fue una cuestión puramente formal, jurídica, constitucional, burguesa, dicen algunos, y que sería necesario añadir en ese esqueleto insuficiente la carne de lo social, esto es, de los conflictos de clases, de las relaciones económicas, etc. Es verdad que, históricamente, así se dieron las cosas en la modernidad, con una democracia “formal” en los siglos XVIII y XIX, a la cual se sumó un carácter social, al costo de muchas luchas, a lo largo sobre todo del siglo XX. Pero si los griegos ya veían en la democracia el despuntar de las luchas sociales, la novedad deja de ser el momento, en el siglo XX, en que pasa de ser apenas un régimen político para adquirir una dimensión social: lo que es nuevo, lo que debe explicarse, es por qué la modernidad construyó la democracia representativa como un régimen del cual, al menos en el inicio, se excluía el fuerte contenido social que los griegos le habían atribuido. No quiero decir con esto que las reivindicaciones sociales impliquen una helenización de la democracia, ni que se correspondan mejor con una esencia imaginaria de lo que sería ese régimen político. Lo que hay que matizar es la idea de que el régimen democrático tuvo inicialmente un sentido político y que sólo más tarde adquirió uno social. Más aún, es oportuno sugerir que la democracia, régimen de los *polloi*, congrega a un mismo tiempo la temática del poder y la de las relaciones sociales. Separar los dos temas fue un complejo —y difícil— *constructo* moderno.

Nuestra primera observación es, pues, que lo social no es un agregado reciente a una temática originariamente solo jurídica o política en sentido estricto; por el contrario, lo que se debe explicar es cómo, en el inicio de la modernidad, al visitar la democracia antigua con objeto de tornar la representativa y de

sumarle los derechos humanos, se escinde de sus implicaciones sociales una forma política, que pasa a operar independientemente de aquéllas. Ese recorte, lejos de ser originario, es en sí mismo problemático.

La segunda proposición que planteamos es que no hay modo de separar las temáticas de las luchas sociales y del deseo. O mejor, que la separación entre ambas es una hazaña, si se puede llamarla así, moderna. De modo habitual, las luchas sociales remiten a la esfera de los intereses, pero sólo porque son entendidas a partir de una racionalización poderosa. En efecto, desde los comienzos de la modernidad el antiguo tema de las virtudes cede lugar al de los intereses. Éstos conllevan algunos rasgos básicos. Se destaca una concepción economicista de las relaciones humanas: los intereses apuntan, en definitiva, hacia una lectura económica de nuestras vidas. Incluso lo que es cualitativo, como la vida o la vida buena, tiende a ser cuantificado en términos de medios y fines, en términos de inversiones y resultados. Y esa dominación del futuro mediante el presente se construye racionalmente: esto es, un análisis preciso de ventajas y perjuicios, de riesgos y resultados, estructura y tiempo. La economía y la razón sirven para que el capital construya su mundo. El avance de las luchas sociales no se desviará de ese patrón. Cuando los obreros se organizan como clase a fin de luchar por su porción, o aun con el propósito de eliminar la dominación burguesa, la palabra clave es “interés”, que es medido con los patrones de la economía y de la razón. Allí reside, además, el eje –y la limitación– del marxismo.

Sin duda, hay muchos aspectos de esta cuestión que se deben tomar en cuenta. La política moderna destituye las virtudes de prácticamente cualquier tipo de eficacia. Difícilmente pueda funcionar hoy una política que no esté basada en los intereses. De allí que quien intenta, en nuestros días, hacer política sólo a partir de ideales, principios o valores

va de fracaso en fracaso; de allí que la ética a la que Weber llamaría la ética de la convicción esté, desde Maquiavelo, descalificada en términos de su viabilidad política.

Sin embargo, lo que hay que enfatizar es aquello que las virtudes, en la Antigüedad, y los intereses, en los tiempos modernos, *reprimen*. Porque la virtud y el interés poseen el don de moralizar la política: la virtud, directa y obviamente, el interés, de manera indirecta y menos evidente. No hay que borrar la diferencia entre intereses y virtudes. El interés rompe decisivamente con la virtud, porque ésta pasa por la renuncia de sí, por la abnegación, mientras que aquél es por lo menos el signo más claro de la afirmación de cierto sí, el económico medido racionalmente. Pero, hecha esta salvedad, virtud e interés tienen ambos la función de reprimir algo que se considera horrible, el deseo.

Volvamos a los peligros de la democracia, esto es, al riesgo, anticipado por los conservadores griegos, de que la masa de los *polloi* decida expropiar a los pocos ricos e instituir sobre ellos una tiranía. Ahora bien, este peligro también es denunciado en los tiempos modernos: en el siglo XIX, el rechazo del sufragio universal es el recurso de las derechas, recelosas de que el populacho votante resuelva confiscar las propiedades de los abonados. Entre los griegos, la multitud que persigue la ganancia es tenida por viciosa, y por ello es necesario activar las virtudes en su contra. Entre los modernos, la turba idiotizada no percibe qué es lo mejor para ella misma a mediano o a largo plazo: por eso debe ser tutelada por los intereses. El deseo es visto como concupiscencia o incluso como locura. Implica la esclavitud a las propias pasiones. El hombre que sólo desea, sin el control de la razón, necesita ser protegido, tutelado. Hay, por cierto, diferencias entre los disturbios antiguos y los modernos causados por el deseo. Pero en los dos casos el énfasis está puesto en la expropiación de los bienes de los ricos. El deseo

es esencialmente de bienes: no se distingue entre la reivindicación de la masa y el hurto o robo que hace el criminal; la masa que clama por la igualdad en el acceso a la propiedad no es diferente del asaltante: puede incluso ser peor, llegar a formar una pandilla. Partido de izquierda, sindicato y pandilla aparecen todavía hoy como parecidos a los ojos de muchos conservadores: basta ver el modo en que los propietarios de la tierra más conservadores presentan al movimiento de los sin tierra.

Hasta aquí intenté enfatizar, en el segundo tópico (el del carácter deseante de las luchas sociales), que no se puede reducir esas luchas al enfoque racional y económico de los intereses. Sin dudas, la cuantificación y la racionalización que éstos permiten son preciosas. Gracias a ellas podemos negociar y, así, instituir una dimensión temporal en la realización de lo que es deseado. El deseo negocia poco; la virtud desprecia la negociación; forma parte de la esencia del interés negociar. Por ello, no viene mal un pasaje del deseo al interés, y que esa articulación sea hasta más feliz, al menos potencialmente, que la oposición –más radical, innegociable– entre deseo y virtud. Pero el riesgo grave en la perspectiva dominante, que da primacía al interés, reside simplemente en *olvidar* el deseo como base, motor, o como se quiera llamarlo, de todo un proceso social de insatisfacción y de búsqueda de nuevas satisfacciones.

Pasemos a la república.

\* \* \*

La temática republicana se diferencia, en la esencia de su definición, de la democrática. Si hay un tema que aparece constantemente ya sea en los pensadores republicanos de Roma, ya sea en la obra de Montesquieu cuando estudia aquel Estado, es el de la renuncia de los beneficios privados en favor del bien común y de la cosa pública –renuncia a la que Montesquieu da el nombre de *vertu* y que me

parece adecuado traducir por *abnegación*–. Se trata, para el autor de *El espíritu de las leyes*, de una cualidad antinatural –dado que nuestra naturaleza nos llevaría a seguir las inclinaciones de nuestro deseo de tener más y más–, que se construye por medio de una intensa educación.

Así, para resumir, podríamos decir que mientras que la *democracia* tiene en su esencia el anhelo de la masa de tener más, su deseo de igualarse a los que poseen más bienes que ella, y es por ello un *régimen del deseo*, la *república* tiene en su médula una disposición al *sacrificio* y proclama la supremacía del bien común sobre cualquier deseo particular. Evidentemente, es posible criticar a la república diciendo que el supuesto bien común es, en verdad, un bien de clase, y que los sacrificios que se hacen en nombre de la Patria están repartidos de manera desigual y, sobre todo, nunca ponen en jaque la dominación de un pequeño grupo sobre la mayoría. Pero lo que me gustaría enfatizar en la temática republicana es la idea de *deber* que ocupa un lugar destacado en ella.

En efecto, quizá la gran dificultad del pensamiento democrático haya estado, durante mucho tiempo, en la articulación de su temática del deseo –en este caso, el deseo de las masas de tener más– con la necesidad de que ellas no se limiten a tomar los bienes, de los que se sienten privadas y por ello tratadas sin justicia, sino que se propongan también la conquista del poder. La disputa por los bienes termina en un fracaso cuando no se desdobra –y se fundamenta– en la lucha por el poder. Esto se ve claramente en la epopeya de los hermanos Graco, que combaten, en la Roma republicana y socialmente desigual, por una reforma agraria, y terminan, uno después del otro, asesinados y derrotados por la clase senatorial a la que pertenecían y que los vio como traidores.

La cuestión es algo complicada, pues en verdad la esencia de la lucha social, tanto en la Europa del siglo XIX como hoy en el mun-

do entero, surge en el deseo. Las masas no reclaman porque se ven privadas de participar en el Parlamento, en el Poder Ejecutivo o en el Judicial: lo que las moviliza es la privación de lo que es esencial para la vida o en nuestros días, como ya argumenté en otro lugar, la falta de algo superfluo que se volvió esencial. El mejor significante de esto último son las zapatillas de marca, cuyo robo funciona, en las grandes metrópolis del mundo pobre, como la señal precisa del modo en que la política se juega en el día a día del deseo.<sup>2</sup> La envidia de las zapatillas quizá sea el motor de las luchas sociales en las periferias, más de lo que jamás haya sido la propagada envidia del pene en su versión freudiana y antifeminista... Pero, si el carácter social de la lucha política brota en el deseo, éste es insuficiente para darle salida y solución. Porque la lucha por el excedente, por lo que constituye la desigualdad, sólo en apariencia es un combate por lo que sobra, por el resto: es en verdad la batalla por el centro, por el mando, por el poder.

El problema es doble. Si permanecemos en el plano del deseo, existe el riesgo enorme de que no sepamos encaminar su posible, aunque siempre incompleta, realización. Pero, si nos apresuramos a resolverlo, perdemos por completo la noción de lo que está en juego.

<sup>2</sup> En relación con la discusión de este texto, en la reunión de noviembre de 1999 del grupo de estudios sobre la república, y en especial con el argumento planteado por un participante del debate de que el robo de zapatillas tendría como objeto venderlas y así obtener dinero para comer o drogarse, recibí el siguiente comentario de Luis Felipe da Gama Pinto: "Hace cinco años que participo en una ONG (Santa Fe) que trabaja con chicos y chicas de la calle, y no se necesita tener mucha experiencia con ellos para estimar la increíble importancia simbólica de tales zapatillas, la fuerza que tienen como objeto de deseo. Al contrario de lo que se pueda pensar, las zapatillas llegan a justificar el sacrificio en relación con la comida; *lucirlas en los pies es muchas veces un fin más seductor que la comida*. Es más común que el grueso del dinero se adquiera en el tráfico o en otro tipo de robos. Las zapatillas hay que tenerlas puestas" (e-mail del 10 de febrero de 2000).

Es lo que sucede cuando, demasiado rápido, se busca traducir la insatisfacción popular en términos de sus posibles soluciones: por ejemplo, como decía antes, aumentar su participación en el poder legislativo, en el ejecutivo, mejorar el poder judicial, la policía. El deseo tiene su tiempo, su demora: paradójicamente, surge apresurado, urgente, pero toda tentativa veloz de traducirlo en otro lenguaje termina en un fracaso. O lo satisfacemos, y en ese caso la velocidad tiene sentido, o madura y se modifica, y en ese caso hay que respetar un tiempo, una dilación. Como en las líneas que siguen voy a discutir la cuestión de su encaminamiento, su canalización, es necesario comenzar haciendo la salvedad de que toda esa hidráulica de las soluciones resultará errada si no hay espacio para los desvíos, los equívocos, las demoras... las crecientes, las bajantes. Por ello, antes que nada, conviene recordar a Maquiavelo, en su pasaje sobre los hombres precavidos que, sabiendo que las crecidas van a destruir sus casas y sus campos, construyen represas, puentes, diques. Esa sabiduría que crea el saber moderno, esa moral de la previsión que está en la base de la razón como planificación, es por cierto útil, pero no debe, tratándose del deseo, ser sobrestimada. Me anticipo un poco para decir que la democracia es popular, está del lado de la sociedad, de los que pueden obedecer la mayor parte del tiempo, pueden desobedecer menos veces —pero desean todo el tiempo—, y que la república está del lado del poder, de las instituciones, expresando la lógica del que manda. Permanecer en la sede del poder significa perder de vista la sed de algo que no es poder,\* que sólo es planteado por éste, y siempre mal planteado. El deseo es ese innominado.

\* Aquí el autor hace un juego de palabras con los dos significados de "sede". Textualmente dice: "Ficar na sede (com e aberto) do poder significa perder de vista a sede (com ê fechado) de algo que no es poder". [N. de la T.]

Pero indagemos cómo se torna viable, se consolida, se realiza, la democracia. Una vez que se plantea el tema del poder, surge la siguiente cuestión. Si se piensa en el poder, no hay mayores problemas, o son pocos, *si y solamente si* quien manda es diferente de quien obedece. En ese caso, las reglas que valen para todos no valen para el que gobierna. Y eso es tan cierto que, incluso en los regímenes democráticos, se establece una excepción en favor del jefe del Estado,<sup>3</sup> aun más ampliamente que en favor de los parlamentarios, que tienen inmunidad ante procedimientos que valen para los demás, lo cual es un residuo significativo de la antigua idea de *majestad* que se condensaba en el rey. *Pero, si hay identificación entre quien manda y quien obedece, el poder suscita una serie de problemas.*

El único régimen en el cual, al menos en teoría, existe plena identificación entre quien manda y quien obedece es el de la soberanía popular, o sea, la democracia. Así, los problemas de funcionamiento político a los que aludimos son especialmente fuertes en ese régimen. Mientras que los otros regímenes fueron perdiendo su legitimidad a lo largo del siglo XX y posiblemente sigan perdiéndola en el futuro próximo, la democracia se fue convirtiendo, en especial desde la Segunda Guerra Mundial, en el único modo de gobierno que puede ser, hoy, considerado legítimo. Sin embargo, ese stock de respeto que merece contrasta con un déficit de eficacia en el plano del funcionamiento. En otras palabras, la democracia sobresale en la legitimidad, y fa-

lla en el funcionamiento. Es posible que uno de los ejes de la dificultad de su funcionamiento resida, en la práctica, justamente en que es más fácil actuar cuando se separa, casi quirúrgicamente, a quien legisla, ejecuta o juzga de quien obedece. Se trata de un recorte verificado a lo largo de miles de años, una tecnología del mando y de la sumisión más que desarrollada; y en su contra, apenas una legitimidad todavía joven, que no tuvo tiempo, en doscientos años desde que despuntó en dos países, los Estados Unidos y la Francia revolucionarios, para capilarizar sus prácticas, sus emociones, en una escala comparable a los autoritarismos cuya eficacia ya ha sido bastante comprobada. En suma, la experiencia política milenaria apunta hacia la separación del mando y de la obediencia, o sea, como bien percibió Hobbes, entre la ley y el derecho, o incluso, como diríamos en el contexto de esta discusión, entre el orden del poder y el del deseo.

Es a esos problemas —que nacen de la propia definición de la democracia— que la república brinda al menos un esbozo de respuesta. Dicho de otro modo, la república es una construcción romana que apunta exactamente a responder la pregunta sobre las dificultades que existen cuando los mismos que mandan deben obedecer. Hay que tomar nota de que ésa es la problemática del derecho/deber constitutivo de la democracia, esto es, del hecho de que en ese régimen, más que en cualquier otro, no tiene cabida oponer radicalmente derecho y deber, como pretende con tanta vehemencia Hobbes en el capítulo XIV del *Leviatán*. Si en la democracia pensamos únicamente en la satisfacción de los deseos, o incluso en el respeto a los derechos humanos, olvidaremos su esencia constitutiva, que es el poder del pueblo, esto es, el hecho de que hay democracia, fundamentalmente, no porque se sacie el hambre o se respeten los derechos, sino porque el pueblo ejerce el poder. No se trata de que el hambre o la violencia sean problemas

<sup>3</sup> Basta citar el artículo 86, parágrafo 4, de la Constitución del Brasil, de 1988, que prohíbe los procesos contra el presidente, durante su mandato, por crímenes comunes no relacionados con el ejercicio de su cargo, aunque los autorice una vez que haya dejado el poder; o el reciente litigio judicial, en los Estados Unidos, en el que el presidente Clinton pretendía interrumpir la marcha de un proceso movido en su contra pidiendo una indemnización por el supuesto crimen contra la honra de una persona.

menores, pero son problemas que en principio pueden ser superados en registros políticos no democráticos, por ejemplo, en el caso de un despotismo ilustrado, de un Estado de derecho aristocrático, o incluso de un gobierno populista y autoritario, mientras que sólo hay democracia cuando el pueblo está básicamente responsabilizado por sus decisiones.

Ahora bien, la cuestión republicana reside, justamente, en el autogobierno, en la autonomía, en la responsabilidad ampliada de aquel que decreta la ley y debe obedecerla. Es comprensible por tanto que Hobbes, al escindir *jus* y *lex*, derecho y obligación, en el citado pasaje del *Leviatán*, haya planteado dificultades tan grandes para un pensamiento y una práctica republicanos. Toda la construcción de su Estado tiende a la monarquía –aun cuando considere legítimos los regímenes en los que mandan varios o todos, o sea, la aristocracia y la misma democracia–, justamente porque el aspecto esencial, para él, es el recorte claro entre quien manda y quien obedece. Es cierto que en su doctrina el que obedece *constituye* a aquel que manda como su representante, y por consiguiente obedece, por así decirlo, a sí mismo, pero la mecánica cotidiana del sistema niega ininterrumpidamente esa semiidentificación entre el gobernante y los súbditos, pues dado que la ley es la simple expresión de la voluntad no justificada del soberano, éste no puede estar sujeto a ella. (Es, por lo tanto, significativo que Hobbes admita la democracia, pero ni siquiera mencione la república. El régimen popular es más aceptable en su teoría que el régimen en el cual quien manda necesita, siempre, contenerse. Esto obedece a que su poder, soberano, libera la *hybris* del gobernante, justamente aquello contra lo que se instituye la república.)

Este esquema que separa el mando y la obediencia es comprensible y está mucho más anclado en nuestras costumbres de lo que se pensaría a primera vista, ya que nuestra prác-

tica de la política diverge en gran medida de nuestra conciencia –o teoría– sobre ella. Pensamos que todos están sujetos a la ley, pero practicamos mejor la escisión entre ley y derecho, entre quien gobierna y quien obedece, sobre todo en los países en los que la democracia es frágil o aún no se ha consolidado. Pero lo que quiero señalar aquí es que puede haber un encuentro entre las temáticas republicana y democrática. Mejor aún, es *necesario que exista ese encuentro*, si queremos que la democracia se realice. Una democracia sin república no es *kratos*, es simple populismo distribucionista, como se vio tan a menudo en las décadas en que, primero en Europa y luego en América Latina, las masas accedieron a la visibilidad del espacio social, manifestándose inicialmente por su deseo. En la práctica, es el despotismo de un príncipe demótico. De allí que la reivindicación social sea, a un mismo tiempo, lo que permite salir de la democracia restringida a una élite a una democracia de masas y aquello que tiende a reinstaurar, en su centro, un poder de príncipe o tirano, una heteronomía de las multitudes.<sup>4</sup>

Para existir, la democracia necesita de la república. Esto que parece obvio en realidad no lo es. Significa que para tener acceso a todos los bienes, para satisfacer el deseo de tener, es necesario tomar el poder; y eso implica refrenar el deseo de mandar (y con él de tener), comprender que cuando todos mandan, todos obedecen por igual y, por consiguiente, todos deben saber cumplir la ley que emana de su propia voluntad. Para decirlo en una palabra, el problema de la democracia, cuando se hace efectiva –y sólo se hace efec-

<sup>4</sup> El príncipe o tirano puede ser un dictador, pero también un líder carismático o, simplemente pero con la misma eficacia, un predicador religioso o un animador de televisión o radio. Lo esencial de mi afirmación es la reposición, en el centro de lo que debería ser una democracia ampliada porque lleva en cuenta el deseo, de un poder antidemocrático.



tiva si es republicana—, es que, al mismo tiempo que nace de un deseo que clama por realizarse, sólo puede conservarse y expandirse si se contienen y educan los deseos. Allí reside la contradicción terrible de la democracia, que hasta hoy la limitó de manera extraordinaria e hizo incluso que, en los lugares donde mejor se constituyó, no fuese mucho más allá de la esfera política. La dificultad de una democratización de los afectos y de la socialización, es decir, de la vida afectiva y de las relaciones de trabajo, se halla exactamente en esa exigencia de la autonomía, que no siempre es entendida como algo esencial, pues se desea de la democracia la distribución de los bienes y no la gestión del poder.

Pero, si la cuestión de traducir todo esto en la práctica es sumamente difícil, me parece que la salida teórica está, al menos, planteada. Hay que entender la problemática de la autonomía, o sea, de la autogestión de los poderes y de sí mismo que es característica de la democracia, a partir de una extensión de los valores republicanos. Es lo que Roma propuso, aun cuando conservara un corte esencial entre la minoría de patricios que al mismo tiempo mandaba y obedecía, y la mayoría desprovista de derechos políticos. La solución republicana regía para los miembros del Senado, pero sólo era posible en la medida en que persistiera la vieja división. En verdad, los senadores podían, en el seno de su cuerpo, practicar la difícil moralidad republicana de obedecer la ley que ellos mismos promulgaban, justamente, porque todavía tenían la facultad de mandar irrestrictamente sobre aquellos que debían obedecer ilimitadamente.

\* \* \*

Intentaré esbozar alguna conclusión. Quizá queden todavía dos puntos por aclarar. El primero es que cuando se habla de deseo se trata, sobre todo, del deseo de los que no tienen, mientras que la abnegación corresponde a

los que tienen.<sup>5</sup> La república es la virtud de los propietarios, de los patricios: es una excelencia, una cualidad moral elevada, una dignidad, en suma, una *areté*, que expresa claramente su naturaleza aristocrática. No casualmente, la república modelo, la que en todos los tiempos ocupa el papel paradigmático, que en el caso de la democracia es ejercido por Atenas, es Roma: allí el régimen republicano nació del triunfo de la aristocracia sobre la monarquía, y vivió, y murió, de la resistencia de esa clase contra el pueblo. Así, es posible decir que el deseo, que aparece como una pulsión adquisitiva, se explica sobre todo a partir de los que no poseen nada, o solamente poco. Pero ¿se agota el deseo en el anhelo de adquirir cosas, bienes? Por cierto, no. A través de la materia y de la mercancía se mira otra cosa: el reconocimiento como ser humano, o incluso algo menos definible, cuya densidad apenas podemos imaginar. Más interesante que reducir la complejidad del deseo al anhelo de la igualdad reconocida (otro modo de domesticar nuestras pulsiones en algo racional), puede ser preservar su carácter cuestionador, en una palabra, su dimensión de *aventura*. En cualquier caso, deseantes son los que no tienen, moderados, los que tienen. Al insistir en el carácter deseante de la democracia, estoy negando todo propósito de racionalizarla de manera apresurada. Al señalar la virtud de la república como el régimen de la autocontención, estoy afirmando la necesidad de que los deseos, para realizarse en una democracia ampliada, aprendan a educarse de acuerdo con hábitos que fueron en principio aristocráticos.

Pero en esta encrucijada de dos tradiciones que nos resultan simpáticas, la república y la democracia, es posible que la república ya tenga más o menos constituida su tecnología, su *modus faciendi*; lo que debemos hacer es

<sup>5</sup> La frase es de José Murilo de Carvalho, en el debate; las ilaciones son responsabilidad mía.

desarrollar la democracia.<sup>6</sup> Todavía sabemos poco acerca de ese régimen. Insistí en que, para no fracasar, la democracia necesita la república. Pero la república debe ser el medio para que la democracia expanda sus posibilidades, reformando no sólo el Estado, sino también las relaciones sociales e incluso mi-

rosociales. La novedad estará del lado de la democracia, que por supuesto tiene que ser republicana. □

<sup>6</sup> Esta cuestión fue planteada por Maria Alice Rezende de Carvalho.