

La crisis de la democracia como melancolía

Por: Santiago Gerchunoff. 18/05/2022

La crisis de representación y la transformación digital de la esfera pública suscitan lamentos y quejas tan impotentes como recurrentes. Frente a ello, es posible ensayar una reinterpretación de estos fenómenos a la luz del liberalismo clásico. Esta mirada permite comprender su profundo sentido histórico y repensar el nuevo espacio digital como una forma de conversación pública de masas.

La crisis de representación y la transformación digital de la esfera pública suscitan lamentos y quejas tan impotentes como recurrentes. Frente a ello, es posible ensayar una reinterpretación de estos fenómenos a la luz del liberalismo clásico. Esta mirada permite comprender su profundo sentido histórico y repensar el nuevo espacio digital como una forma de conversación pública de masas.

Uno de los argumentos más recurrentes para subrayar la debilidad actual de nuestras democracias es el avance de la llamada «crisis de representación». La queja por la crisis de representación apunta, más o menos vagamente, a una (siempre) creciente distancia entre «la gente» y «los políticos» o, diciéndolo con algo más de precisión conceptual, entre «representados» y «representantes». Siempre me ha llamado la atención la recurrencia inconsciente de este lamento a lo largo de toda la historia de la democracia representativa. Básicamente, porque la representación jamás ha dejado de estar en crisis, pero todas las épocas han interpretado ese fenómeno como algo que les es propio, como algo coyuntural. Se trata, pues, de un malestar permanente que, sin embargo, siempre adopta una cualidad epocal: tenemos la impresión de que la distancia entre representantes y representados nunca deja de aumentar respecto de un pasado en el que ese hiato era menor, en que la representación no había entrado aún en crisis. No obstante, es imposible encontrar un solo periodo histórico en el que el desarrollo de la democracia representativa no haya tenido como telón de fondo el llanto por la crisis de la representación, aunque se utilizaran diversos lenguajes para señalarla. Lo que añoramos es algo que no ha existido jamás: nuestro lamento tiene una naturaleza esencialmente melancólica.

Por otra parte, si hubiera que elegir otro gran lugar común para expresar la desazón por los peligros y debilidades a los que están sometidas nuestras democracias, este

se vincularía sin duda a la reacción ante el advenimiento y desarrollo de internet, los algoritmos y las redes sociales, con todas las patologías y desastres que parecen conllevar (noticias falsas, polarización, proliferación de discursos identitarios, narcisismo, etc.). De acuerdo con esta visión, la esfera pública posterior al advenimiento de internet (lo que suele denominarse, simple y téticamente, «las redes» y yo prefiero llamar «conversación pública de masas») parece ser una de las principales amenazas actuales. Crisis de representación y decadencia de la esfera pública desde el advenimiento de internet son dos elementos infaltables a la hora de señalar las debilidades de nuestras democracias.

El lamento por la crisis de representación tiene un aroma tecnocrático y voluntarista al mismo tiempo, como si la representación fuera una máquina averiada que pudiera ser arreglada de alguna manera. La sugerencia de fondo es que si los políticos «se acercaran» más o estuvieran «más conectados» con el día a día de los ciudadanos, otro gallo cantaría. Pero bajo esta forma de entender la crisis de representación, quien se afana en resolverla lo que está pidiendo en verdad es más «política personalista» (en lenguaje del siglo xx) o más «populismo» (en lenguaje del siglo xxi). En todo caso, da la sensación de que nos encontramos ante un problema de grado, ante un contratiempo que se podría solventar con sencillez cambiando el comportamiento de los políticos, «rompiendo su burbuja».

En cambio, el lamento por el modo en que la conversación pública de masas deteriora la democracia es mucho más virulento y parece tocar fibras más profundas: la polarización, la difusión de *fake news* o la conversión de la política en una batalla de «identidades»; la gente que dedica mucho más tiempo a exhibirse que a participar realmente en la transformación del mundo o la mejora de la vida colectiva. Los temores que despierta la conversación pública de masas son muchas veces contradictorios (miedo a la facilidad con que se manipula a las masas digitales mediante los algoritmos y, casi al mismo tiempo, temor ante el carácter ineducable, identitario y nihilista de esa misma turba...), pero no por eso son menos catastrofistas.

Los sentidos de la democracia

Me propongo rescatar en las siguientes páginas la idea de crisis de representación de esta comprensión circunstancial, recurrente, melancólica y frustrante, porque creo que la idea esconde un significado profundo y esencial para comprender el sentido de la democracia representativa. En mi opinión, la crisis de representación

no constituye un problema «solucionable» de la democracia representativa, sino que es un rasgo estructural, esencial, del que esta no puede prescindir. La verdadera crisis no sería la distancia perogrullesca y supuestamente coyuntural entre representantes y representados, sino una división interna dentro de cada ciudadano, dentro de cada persona moderna; la distancia y separación que hay entre los dos elementos que componen la libertad política de la Modernidad: el derecho al voto y a la libertad de expresión. El sistema representativo es precisamente la afirmación de esta distancia, de esta separación, la idea de que su existencia es fundamental para que la libertad funcione. Es decir que se trata de una «crisis» (de una herida, de una división) *asumida* por el liberalismo, no de algo que mejora o empeora en función del momento y que podría modificarse con el tiempo. En la concepción que propongo, la crisis de representación sería una herida imposible de suturar cuyo origen está en la ruptura de dos realidades que en la democracia antigua (directa) se encontraban unidas: el gobierno y la expresión; la administración de lo colectivo y el espacio de aparición individual.

Enseguida explicaré mejor estas diferencias entre democracia antigua (directa) y democracia moderna (representativa), que son la esencia misma del liberalismo clásico y que me permiten reformular la idea de crisis de representación. Pero lo que más me interesa de esta reinterpretación de la idea de crisis de representación ya no anecdótica, sino esencial, es que puede ayudarnos a comprender mejor el sentido histórico del advenimiento de la conversación pública de masas digital y a vislumbrar el significado profundo que tiene el hecho de que la percibamos como una barbarie o como una amenaza contra la democracia. Mi hipótesis es que si entendemos bien en qué consiste la crisis de representación, como algo intrínseco e insuperable de la democracia moderna, también entenderemos mejor qué es lo que se juega en la conversación pública de masas que tanta preocupación parece suscitar. Mi sospecha es que la crisis de representación requería (por una pulsión de cierre de una herida constitutiva, un cierre en falso, quizás) la aparición de algo parecido a esa conversación pública de masas que la tecnología digital hizo eclosionar.

La bella totalidad en crisis

Pero ¿en qué consiste la reformulación de la crisis de representación como esencia de la democracia representativa? ¿Qué tiene que ver la distinción entre democracia antigua y moderna cristalizada en la teoría política liberal clásica? Un breve y superficial repaso histórico por la forma en que se gestó el dispositivo de la

democracia representativa en la tradición liberal puede sernos de utilidad a la hora de responder a estos interrogantes.

Como bien señalaron sus críticos más lúcidos (Carl Schmitt entre ellos), el liberalismo es una ideología política a la contra, reactiva; no nace de una propuesta positiva de fundación de la sociedad, sino del contraste con poderes heredados y del intento de matizarlos o corroerlos, siempre con la protección de la libertad individual como meta. Su adversario discursivo o teórico más evidente, aunque no sea más que por su concomitancia histórica, fue la monarquía absolutista del siglo xvii. Es probable que la doctrina de John Locke –que promovía una Constitución mixta para socavar el poder absoluto de los monarcas y para obligar a estos a «dividir» (corroer) su soberanía con los parlamentos– haya sido el primer gran planteamiento teórico político cristalinamente liberal de la historia. Pero, además del poder absolutista de raíz medieval, hay otro interlocutor/adversario teórico fundamental para la construcción de la teoría política liberal: la democracia ateniense, las llamadas «repúblicas antiguas». Digamos que la síntesis democrático-liberal moderna se construyó tanto contra (o en contraste con) el poder monárquico medieval como contra (o en contraste con) las democracias directas antiguas.

¿En qué consistían las democracias antiguas y cuáles eran los grandes contrastes con las modernas? Dentro de la teoría política de Benjamin Constant, uno de los pensadores políticos del liberalismo clásico más elegantes y precisos, la comparación entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos no ocupa un lugar anecdótico, no es simplemente un ejemplo, una ilustración o una analogía útil para comprender una teoría: representa uno de los pilares conceptuales más robustos de la construcción del sistema representativo moderno.

Empezamos a entender esto cuando recordamos que Constant construye su teoría política como una respuesta a (y un remedo de) la Revolución Francesa. El error fundamental que observa en este acontecimiento histórico (y en su inspirador, Jean-Jacques Rousseau) es haber tenido como ideal político las repúblicas antiguas. La idea de Constant es que cualquier intento de construir una república antigua (basada en la democracia directa) en el mundo moderno está condenado al desastre (al terror jacobino, precedente del totalitarismo, por ejemplo). La aparición de lo que podríamos llamar el «espacio privado» hace necesario un sistema político que permita a los individuos cultivar su recién conquistada esfera de independencia, y en ese nuevo orden resulta imposible trasladar sin más la idea de libertad de los antiguos, cuyo fundamento era la participación de los ciudadanos en los asuntos

colectivos.

En la Antigüedad, el *oikos* –el mundo doméstico y privado; el espacio de los cuidados, de la alimentación y de la reproducción– había sido un ámbito inferior y enteramente supeditado a la vida pública, verdadero lugar de privilegio y fuente de dignidad. Pero en el mundo moderno, según descubre Constant, al tiempo que nace un nuevo ámbito privado lleno de atractivos (el comercio, el crecimiento personal, el consumo, la prosperidad), el ámbito público, el de la gestión de los asuntos colectivos, se vuelve cada vez más engorroso, complejo y molesto. En este contexto, el mecanismo de la representación sirve precisamente para *liberar* a los ciudadanos de la onerosa carga que supone lo común y para permitirles que se consagren por entero a ese nuevo espacio privado, sede fundamental del corazón moderno y de su libertad propia; a partir de ese momento, serán los representantes (como si de unos sirvientes se tratara) quienes se ocuparán de los asuntos colectivos para que nosotros podamos dedicarnos al «apacible disfrute de la independencia individual»¹. De tal modo que, en el esquema liberal, la política será una herramienta, un aparato, un medio para proteger el verdadero fin de la vida del hombre moderno (tal como se decía entonces): el disfrute de su libertad individual.

Pero en este modelo, las personas modernas siguen teniendo una relación con la gloriosa libertad política antigua, aunque sea puramente instrumental: por un lado, tienen derecho a votar para cambiar cada tanto a sus sirvientes (a los representantes) y, por otro, gozan de la libertad de opinar, de expresarse públicamente para poder vigilar y denunciar el posible mal comportamiento de esos representantes. Voto y libertad de expresión serán las *garantías* (el término es de Constant) a mano para poder disfrutar de la libertad propia, la privada.

Pero más allá de esta inversión de la relevancia del ámbito público y del privado para las libertades modernas y antiguas, lo grandioso de la democracia directa antigua era que en ella la participación política constituía al mismo tiempo el gobierno y la expresión. La asamblea era de forma simultánea (y a través de un mismo procedimiento: la libre conversación entre iguales) un instrumento de administración de los asuntos comunes y un espacio de aparición. Ahí se daba la prodigiosa amalgama (la bella unidad) entre la participación en lo colectivo y la revelación de la identidad.

En palabras de Hannah Arendt, cuya mirada estoy haciendo mía, «[l]a polis griega fue, en tiempos, precisamente esa forma de gobierno que daba a los hombres un

espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad»². Una conversación libre entre iguales como forma de gobierno que era, al mismo tiempo y sin separación alguna, gobierno y expresión, administración y espacio de aparición.

Como he señalado, esto que estaba unido en el mundo antiguo llega al mundo moderno dividido, y esa división es la que podemos considerar como la fuente de la verdadera crisis de representación. Pero ¿por qué exactamente? ¿Cuál es el problema de esta separación en dos mitades, el voto y la libertad de expresión, de la libertad antigua? ¿Por qué implicaría una *herida*, una crisis, una frustración?

Excedente de expresividad

Dos son los problemas que implica esta división, a la que acabo de llamar «verdadera» crisis de representación, porque dos son las mitades que deja y las dos quedan incompletas. Y en esa incompletitud de cada mitad reside propiamente la herida, la frustración inherente a la democracia y, me atrevería a decir, a la subjetividad modernas.

¿En qué sentido es el derecho al voto una «mitad incompleta»? ¿Qué frustraciones conlleva? En este punto resultan especialmente luminosas las reflexiones alrededor de las consecuencias políticas de la implantación del sufragio universal de Albert O. Hirschman en la última parte de su libro *Compromisos variables: interés privado y acción pública* (1979), donde el sabio berlinés elaboraba una «teoría de la decepción» en la vida política moderna³. Aunque cabe imaginar que existen muchas maneras de participar en los asuntos públicos, la institución política central de la democracia moderna, según Hirschman, es nada menos y nada más que el voto. El problema es que la regla fundamental de la igualdad en democracia, «un hombre, un voto», proporciona a todos los ciudadanos una participación *mínima* en la toma de decisiones públicas, pero al mismo tiempo establece un *máximo* o un tope. En efecto, en el voto no se reflejan las diversas intensidades con que los votantes sostienen sus opiniones. Se podría decir que el voto supone una estandarización artificial de la *doxa*. Por medio del voto no es posible expresar ni la particularidad ni la intensidad de las opiniones, ni mucho menos la «identidad personal», ya que en casi todos los sistemas electorales (y con buenos argumentos técnicos) el voto es incluso anónimo, cosa que ya irritaba hace más de un siglo a pensadores sensibles a esta problemática como John Stuart Mill.

La cuestión, en todo caso, es que el voto resulta extremadamente limitado en términos de expresión, o, directamente, es «inexpresivo». Por un lado, actúa en efecto como salvaguarda (garantía, decía Constant) frente a los impulsos represivos de las autoridades políticas, pero por otro lado estandariza y encarrila en una sola dirección el grueso de la participación política de la ciudadanía.

Lo más importante para nuestro argumento, sin embargo, es que la reflexión de Hirschman revela la existencia de una suerte de *excedente* o remanente de expresividad en los sujetos modernos que el voto no puede plasmar. Por consiguiente, cuando la institución casi muda del voto es el principal sostén de la participación política, los ciudadanos tienden a experimentar una profunda decepción: hay un deseo político que no encuentra forma de expresarse o canalizarse.

Y aquí es donde debería hacer acto de presencia la otra mitad de aquello que, según el argumento que venimos desarrollando, en la democracia antigua estaba unido y llegó a la Modernidad dividido: la libertad de expresión. El problema es que, en los términos del propio liberalismo, la libertad de expresión no tiene la función de hacerse cargo de un deseo de los ciudadanos (el deseo de aparición, de autorrevelación), sino que funciona como una salvaguarda, como una mera garantía; como una libertad negativa que, en lugar de ampliar la participación de los ciudadanos, sirve tan solo para limitar el poder de los gobernantes. Una vez más: no se trata del privilegio (positivo, como fin en sí mismo) de participar en lo público y a través de la expresión mostrar quién es uno, sino de la capacidad (negativa, meramente instrumental) de limitar el poder de los representantes. Pero, con la crisis de representación abierta, ese deseo vacante sigue buscando un cauce adecuado y la mejor manera de encontrarlo es a través de algún desarrollo en el campo de la libertad de expresión. Creo que la irrupción de la tecnología digital ha otorgado por primera vez a la libertad de expresión la posibilidad de ser el vehículo para ese deseo pendiente. Con todo el peligro que esa potencia (la de cerrar la herida, la crisis) conlleva para el equilibrio del esquema liberal, la conversación pública de masas es el escenario de ese intento de cierre.

Torrente de expresividad

Desde este punto de vista, convendría reinterpretar todas las críticas a la conversación pública de masas posterior al advenimiento de internet. Las tendencias

que se despachan como meramente narcisistas, identitarias o polarizadoras pueden tener un sentido político profundo. La conversación pública de masas es, al fin y al cabo, el área de la libertad de expresión que se expande para hacerse cargo de los deseos que el esquema liberal, en sus crisis, no conseguía alojar. La multiplicación de los espacios de aparición que implica la implantación universal de los dispositivos conversacionales (ordenadores y teléfonos inteligentes) ha logrado infiltrar lo político en todas las esferas de la vida, incluso en las que tradicionalmente se han considerado domésticas o privadas. No parece haber ya ningún jardín donde podamos quedarnos al margen, donde no estemos en cierta manera conminados a posicionarnos, a declararnos y a exhibirnos.

Así, la conversación pública de masas produce una sociedad *hiperpolítica*, en la cual todo puede ser interpretado en términos de ideologías o polaridades (amigo/enemigo). La división que este torrente expresivo digital estaría anulando no sería ya entonces la que todavía separa voto y libertad de expresión, sino la que separaba lo público y lo privado. Pero si algo caracteriza a la tradición liberal es la resistencia a la fusión de estas dos esferas, cuya existencia independiente es uno de los rasgos más propios y esenciales de la Modernidad.

Quizás hayamos alcanzado entonces unas condiciones «posmodernas» en cierto sentido; el mismo que permitió a Marshall McLuhan comprender el mundo que traería la revolución electrónica mediante la imagen de una «aldea global» y ya no la de una ciudad-Estado moderna, insertando justo en el posible ocaso de la Modernidad un elemento premoderno. La conversación pública de masas representaría igualmente el retorno de lo antiguo reprimido, la vuelta de ese «teatro donde se muestra la libertad» del que todos queremos participar y que todo lo inunda. Con esta transformación de la libertad de expresión de una libertad negativa en una positiva, tal vez estemos experimentando la consumación o el final (todavía no lo sabemos) de la ya vieja libertad de los modernos.

Relacionados

[Europa del Este: los sueños extraviados de los liberales del 89](#)[Pavel Barša](#)
[Por una democracia feminista \(siempre por hacer\)](#)[Nuria Alabao](#)[Internet, algoritmos y](#)
[democracia¿Del sueño a la pesadilla?](#)[Martín Ariel Gendler](#)[Sin partidos la](#)
[democracia no funciona; con estos partidos, tampoco](#)[Yanina Welp](#)[Las asambleas](#)
[ciudadanas y la concepción populista de representación](#)[Cristina Lafont](#)

- 1.B. Constant: *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 110.
- 2.2. H. Arendt: «¿Qué es la libertad?» en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 166.
- 3.Clave Intelectual, Madrid, 2022.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: NUSO

Fecha de creación

2022/05/18