

Sobre la democracia de masas y su lugar en Panagiotis Kondylis

Peter Furth

Hacia el final de su obra *La democracia en América* Alexis de Tocqueville reflexiona sobre la opresión que amenaza a la democracia y escribe:

[La cosa sobre la que intento hablar es nueva y los hombres no han creado la expresión que debe describirla.] Las antiguas palabras de despotismo y tiranía no le convienen. La cosa es nueva, hay que tratar de definirla puesto que no puedo darle un nombre. [...] Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. [...] Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus gozos y de vigilar su suerte. [...] Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias, ¿no puede quitarle por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir?¹

¿Podría ser que el nombre que Tocqueville no encontró para este concepto fuera “democracia de masas”? Más tarde, Theodor W. Adorno resalta con odio y desprecio la realidad en masa que imaginaba Tocqueville y no se sobrepone a su inconsciencia. Botho Strauß se sorprende, melancólico, de la perfección y de los éxitos sin dificultades fruto de la coexistencia en la sociedad de masas. Sin embargo, no deja de sentir admiración por el sistema. Los puntos de vista y las conclusiones que ambos sostienen acerca de la sociedad de masas no se corresponden con el concepto de democracia de masas que describe Panagiotis Kondylis, pero se traducen en la funcionalidad sin sentimiento de un manual de instrucciones.

En sus investigaciones sobre historia del pensamiento en

la Edad Moderna —estudios sobre la Ilustración, el idealismo alemán, el conservadurismo y la crítica metafísica moderna— Kondylis encuentra una pista sobre la dialéctica de la ilustración, pero no como fundamentalista ético, sino como un analítico de asuntos sociales y políticos que confía la ética a los sueños y a la lucha de intereses. El filósofo griego afirma que las instancias normativas que la Ilustración utiliza contra la religión han perdido la razón, la naturaleza y la historia en la aplicación de la Ilustración en sí misma, así como su legitimidad intelectual y su fuerza sintética. Como condición y estímulo de este proceso, Kondylis apunta al creciente éxito de producción de la economía capitalista, que convierte en contraproductivas las estructuras oligárquicas de la sociedad burguesa y exige un nuevo tipo de legitimación ideológica. Para Kondylis este cambio se manifiesta en el paso del Modernismo al Postmodernismo: es en este punto donde el pensamiento substancial y “sintéticamente armonizado” de la Época Moderna es sustituido por el pensamiento “analítico-deductivo” propio de la Postmodernidad, de la misma manera que la sociedad burguesa da paso a la “democracia de masas”, donde la posición funcional de la nueva formación ideológica solo llega hasta el análisis hermenéutico de momento. De esta manera, la crítica ideológica y el posible aprovechamiento funcional no se diferencian con certeza y, además, las interpretaciones y ambigüedades dominan la escena ideológica.

Algunas de estas ideas ya sugieren el término “democracia de masas”, término que se podría utilizar en el siguiente pleonismo: ¿Qué otra cosa puede ser la democracia que democracia de masas? Sin embargo cuando escuchamos esta expresión nos damos cuenta de la tensión interior que reside en su composición. La democracia hace referencia al *sum-mum bonum* de nuestra civilización. El atributo de masas, por el contrario, se remite a un aspecto negativo del pasado que puede atraer con facilidad sospechas sobre incorrección política. El término, pues, ciertamente se entrelaza con el autoelogio de la retórica democrática.

Probablemente para algunos este término provoca nostalgia, como si aludiera a ancestrales militantes de masas. Para otros sugiere desprecio, como si tuviera sus raíces en los arrebatos críticos a la cultura del discurso de masas desde Le Bon hasta Freud. Tales ideas ficticias no son compatibles con la intención de Kondylis al crear este concepto. Sin embargo, para no desecharlas, se puede afirmar que tienen razón de ser, que pertenecen al inventario histórico de la democracia de masas y que constituyen, de una manera o de otra, leyendas idealizadas diferentes al esnobismo, algo indefinido pero todavía de actualidad. En cambio, la creación del concepto de Kondylis está concebida desde su punto de vista científico que permite llevar a cabo el análisis de un concepto como es el de democracia de masas, del que se requiere una objetividad descriptiva. Esto es especialmente cierto cuando se trata de un análisis de grandes dimensiones, como en este caso, que supone un giro trascendental y se dirige contra la ignorancia actual de la situación.

¿Qué significado queda cuando el atributo de masas de la neutralidad hermenéutica resulta suficiente? De entrada cabe tomar en consideración la reducción al aspecto puramente cuantitativo del término de masas, la masa como meramente cuantitativa, como un estado de amplio alcance, como la matriz de la estandarización de serie, como un estratagema político publicista que describe las dimensiones del cálculo y de la acción. Términos como los medios de transporte de masas, turismo de masas, producción en masa y consumo de masas se erigen como un modelo. La presión de ventas que subyace bajo la producción en masa y el consumo de masas tiene en la democracia de masas su análogo político.

Este concepto también hace referencia a un aspecto cuantitativo del concepto de masas que a la vista de Kondylis no solo trata de los fundamentos metódicos de la neutralidad, sino también de las razones empíricas en cuanto al contenido: unas veces se considera que la escasez histórica de bienes ha adquirido una nueva calidad a través del incremento cuantitativo de la producción y del consumo desarrollado en paralelo; otras veces, se acepta que se ha inaugurado una nueva formación social.

La condición previa para este nuevo escenario es un compromiso histórico sobre el rol social y político de las masas, un compromiso que debería ser definitivo para poder iniciar una nueva época. Para ello Kondylis considera la situación social y política a la que nombra con el término “democracia de masas”. Lo que describe con esta expresión es el resultado del reajuste y del agotamiento de las luchas sociales e ideológicas desde el siglo XVIII, una síntesis de los componentes no frustrados ni arruinados de las tres ideologías que lucharon por la hegemonía después de la revolución burguesa: el liberalismo, el conservadurismo y el socialismo. Con el liberalismo se implementaron los derechos humanos, el socialismo materializó estos derechos sobre una base igualitaria y el conservadurismo, en todo caso, aportó el estado de derecho compartido con el socialismo, lo que dio lugar al estado social como una institución superior de la democracia de masas.

Este largo proceso fruto de una competencia integradora desembocó finalmente en una situación histórica a nivel mundial que concluyó con el conocido final del antagonismo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Para com-

prender el concepto de democracia de masas de Kondylis hay que enmarcarlo dentro de la situación anteriormente descrita y de las interpretaciones que se derivan de ella. La democracia de masas tal y como la concibe Kondylis se sitúa en el punto de partida tanto del comunismo como del liberalismo junto a la sociedad burguesa. A los ojos de Kondylis el liberalismo y la burguesía no han ganado, sino que han llegado a su final igual que el comunismo, y la democracia de masas surge como resultado de la lucha de los sistemas, como una nueva formación social, con el capitalismo pero sin la burguesía ni el proletariado —la ironía de Kondylis la considera una caricatura de los ideales comunistas de la sociedad sin clases. El concepto de democracia de masas también abarca un punto polémico: se dirige contra la tesis de Francis Fukuyama en *El fin de la historia*, según la cual la democracia liberal ha triunfado sobre el comunismo y determinará la historia en el futuro.

En la actualidad se considera que este periodo indefinido corresponde a una democracia natural. Como *summum bonum* de la historia de la civilización y al contrario que la democracia en el mundo antiguo, la democracia moderna no tiene futuro. La utopía anarquista, tan inherente a la democracia como lo son los disturbios, residía en la antigüedad solo en un lugar temporal en el ciclo de los sistemas de gobierno. En el curso de la democracia moderna, ésta parece haber ganado tanta estabilidad que ahora no solo puede establecerse como ideal, sino también como realidad después del fin de la historia. Kondylis no ha considerado este sentido. Sin embargo, cualquier período histórico está por encima del concepto de democracia de masas, cuyo funcionamiento según Kondylis tiene una perfección tal que fácilmente surge la asociación con un móvil social permanente. Esto se debe sin duda a los conceptos de formalización con los que Kondylis establece una cierta distancia respecto a la historia inmediata, lo que significa que para Kondylis la susodicha democracia de masas se ha convertido no solo en una variable histórica limitada, sino en un factor acuñado y de alcance general.

El debate teórico-práctico sobre la democracia de consejo no juega ningún papel manifiesto en el concepto de Kondylis, ya que pertenece a una historia cerrada. Las masas ya no se consideran tan solo un estado de excepción de izquierdas o de derechas, sino que representan la norma constitutiva de la democracia de masas. La democracia representativa en su forma clásica, con la aprobación de una voluntad común impuesta a los representantes del pueblo, queda excluida del diseño para construir una democracia de masas.

Los conceptos de democracia que se fundaron en la ilustración y en la revolución burguesa se basan en mayor o menor medida en las nociones de una relación de identidad entre los sujetos y los objetos de poder, entre el pueblo y sus representantes, entre los electores y los electos. Estos conceptos tienen que ver con las tensiones que se derivan de la diferencia entre el ideal utópico de la autonomía y la realidad, en este sentido siempre ha estado en juego una indudable ambivalencia. Por un lado, este malestar fundado en el carácter inseguro de la democracia ha quedado atenuado y limitado porque pertenece a la esencia de la democracia, aunque por otro lado también se reivindica y reclama.

El acceso al poder por parte de la democracia moderna viene determinado por las votaciones, sobre las que domina un prejuicio democrático con sentido común como si las elecciones fueran ya democráticas de por sí. En este sentido, la selección inherente a las elecciones es aristocrática y por tanto solo puede ser democrática en la medida en que todos puedan participar de la misma manera en las elecciones. Así que en sentido estricto, la llamada democracia representativa no puede personalizarse en un gobierno popular como soberanía del pueblo, sino en un gobierno de élite aceptado por el pueblo en base a alguna razón. De hecho, la verdadera decepción acerca de la democracia es una decepción generalizada sobre la deficiente calidad que aportan los elementos aristocráticos en su tarea de representación.

La perspectiva anterior está relacionada con otra “realidad” citada por Joseph A. Schumpeters en su libro “Capitalismo, socialismo y democracia”, cuando la interpretación de la democracia que se remite a procesos y estructuras actúa en contra de las transfiguraciones ideológicas de los procesos democráticos que se dan en la misma sociedad. La diversificación de los intereses y las élites relacionadas con la organización general del trabajo, desde este punto de vista, no solo disuelven las ilusorias formaciones unitarias del Romanticismo democrático, sino que también configuran los fundamentos esenciales propios de las democracias empíricas existentes. La división del trabajo entre los gobernantes y los gobernados, entre los electores y los elegidos, y su reconocimiento sistemático constituyen la característica decisiva de este concepto de democracia, del que sus representantes esperan despojar de las leyendas democráticas y suprimir con ello las tensiones inherentes asociadas durante tanto tiempo con la democracia.

La democracia de Kondylis confirma en muchos aspectos este modelo. Según el filósofo griego, los factores estructurales responsables de la aplicación y del desarrollo de una democracia de masas —la división del trabajo impulsada por la ciencia, la atomización de la sociedad y la movilidad social— son en sí mismas, aunque solo sea a través de su ejecución objetiva, un efecto democratizador y libran de rigor ideológico a las autoridades democráticas tradicionales. El efecto estabilizador resultante Kondylis lo considera tan grande que, a diferencia de Karl Mannheim, no emite consideraciones especiales sobre el problema de la unidad de la democracia de masas y los consecuentes requisitos de integración. Ante los sistemas de gobierno totalitarios propios del comunismo soviético y del fascismo y nacionalsocialismo, Mannheim estuvo completamente rodeado por la falta de unidad de la democracia liberal anglosajona e intentó compensar esa situación destacando el papel de la sociología. Por lo visto la situación después de la caída de los sistemas totalitarios permitió un mayor desasosiego. Lo que Mannheim considera en su libro *El hombre y la sociedad en la época de crisis* como una “democratización fundamental” anterior a la plena implementación de la democracia, constituye para Kondylis el núcleo interno sólido de la democracia de masas.

Sin embargo, en la democracia de masa todavía queda un remanente de las anteriores tensiones democráticas en forma de populismo. Bien es verdad que el sistema de clases que

amenazó a la democracia hasta la explosión de una guerra civil ha sido sustituido por un gobierno de élites sin derechos de estatus, pero el populismo es inevitable en la conciliación entre el principio de igualdad y el dominio efectivo de las élites. El propio populismo es inherente al sistema de la democracia de masas porque la distancia entre la necesidad de igualdad y la necesidad de gobierno conlleva también un peligro para las formas simuladas de legitimidad democrática. Para contrarrestarlo, los ajustes populistas deben realizarse desde arriba hacia abajo, lo que sitúa en una posición más fuerte a las masas de “pequeña gente” en la democracia de masas, como si se tratara de una pequeña burguesía en la sociedad de masas y en la democracia liberal. (El “nuevo centro” seducido por el populismo se convierte en un segmento social crucial de la democracia de masas y se considera a sí mismo como una especie de “clase universal” que por un lado se sitúa más allá de las imputaciones sociales y nacionales, siendo decisiva para el grado de exigencia de las soluciones políticas, y por otro lado también está por encima del nivel de calidad y autoridad de “la clase política”).

Al parecer todavía se mantiene un residuo utópico como motivo de descontento en la democracia “desencantada” que también incluye a la democracia de masas. Una cuestión importante en el sentido del funcionalismo democrático es que este descontento se mantiene en un estado en el cual se va reduciendo mediante aparentes soluciones. Muy parecida es la situación respecto a otro motivo de protesta referente al hecho de que la democracia se da desde el inicio mediante la relación de libertad e igualdad.

Vista como una variable categórica, la libertad es una sintonía con uno mismo que se muestra en la voluntad y en la acción; en otras palabras, es un activo. Por el contrario, la igualdad es un pasivo a modo de bienestar, como una relación a gran escala, que para ponerse en práctica necesita otro punto de referencia. Si ahora se piensa en la libertad a partir de la igualdad, más tarde la libertad se alcanza mediante aquello que es mensurable en ella misma, es decir, aquello que se ha convertido en mensurable como consecuencia de la voluntad y de la acción de “tener”, y en la forma de propiedad, el poder y el derecho conforme a la igualdad. Desde este punto de vista del concepto, la igualdad no puede ser un objetivo en sí mismo, sino que solo puede proponerse de manera indirecta como un medio para proteger la libertad, un medio diferente al medio de participación en la conquista de la libertad. Ambos medios son difíciles de distinguir puesto que la función de la libertad de la igualdad de oportunidades solo puede ser la racionalización de los intereses de redistribución. Tocqueville era consciente más que nadie de la tensión interna entre esta pareja líder de los valores de la democracia moderna.

La revolución había traído la igualdad desde el rol de una función latente en el rango de un objetivo manifiesto: la igualdad como una celosa guardiana de la libertad. Tocqueville consideró que no podía concluirse definitivamente que la propia igualdad fuera una meta válida hasta en las mismísimas entrañas de la vida social. Este pensador francés también notó que ello conllevaría un desarrollo problemático para la libertad, especialmente en Europa. En América observó que las tendencias igualitarias de la democracia estaban delimi-

tadas por las normas y autoridades libertarias. No obstante, en Europa desde el absolutismo y la revolución del estado la democracia se convirtió en tutora de la igualdad, y como tal iba creciendo bajo la norma para gestionar la convergencia de igualdad y bienestar material. Esta dependencia de la igualdad respecto al estado, un motivo para la restricción de la libertad, fue, según temía Tocqueville, la que transportó la igualdad inherente a la dinámica de pretensiones de tal manera que al final se pondría en peligro un pacto entre opresión e igualdad. Para Tocqueville el destino de la democracia también depende de si es posible crear protecciones para la libertad que pudieran equilibrar las tendencias igualitarias. ¿Qué vemos cuando observamos desde este punto de vista lo que Kondylis describe como democracia de masas?

En la democracia de masas el concepto de igualdad tiene primacía absoluta, tanto ideológica como funcional. Este concepto transmite cierto atractivo, pero al mismo tiempo también constituye el punto de partida de graves problemas de estabilidad en dos direcciones:

En primer lugar, la igualdad, como todo aquello relativo que se considera como algo absoluto y deseado, requiere un acuerdo mayoritario constante. El objetivo de la igualdad está lo suficientemente cerca como para reconocerlo, pero al mismo tiempo aún está demasiado alejado para disfrutarlo. La fuerza utópica que reside en el motivo de igualdad no puede manifestarse de ninguna otra manera que no sea en una continua nueva decepción. Las tensiones potenciales que se derivan deben gestionarse de una manera sostenible por el bien de la estabilidad.

En segundo lugar, la acción que debería llevarse a cabo concierne a la libertad. Todo el mundo quiere sentirse igual de especial. Esta circunstancia dialéctica de la condición humana destaca de alguna manera en todas las sociedades, lo que para la democracia de masas significa que la contradicción entre las ilusiones fundamentales de libertad e igualdad debe asumir como sea posible la forma de un acuerdo efectivo que permita una ambivalencia. Los deseos individuales de distinción y de autorrealización deben encontrar su lugar y su función en la democracia de masas.

En Europa se ha estudiado el concepto de igualdad desde el punto de vista social. La igualdad de la solidaridad en la lucha desemboca en la participación individual en el estado social. Su carácter también se conserva a través del hecho de que el bienestar social y material es el campo de batalla de la igualdad, el estado es su realizador y los individuos relacionados con los derechos humanos, sus propietarios. En este proceso se cruzó una línea cuando el segmento poblacional con ingresos bajos llegó a disfrutar de una cantidad exponencialmente creciente de bienes a través de la unificación política forzada de la producción en masa y del consumo de masas, una situación que Kondylis considera una ruptura histórica porque, como él dice, el fin de la escasez de bienes por primera vez en la historia interviene profundamente en las actitudes más básicas hacia la vida. Kondylis acepta una reevaluación que excluya las actitudes normativas referidas a la escasez y al temor, tales como el ascetismo, la disciplina y la sublimación.

Por supuesto, lo expuesto con anterioridad concierne especialmente a las ideas sobre la igualdad, a su estatus en

(llamémosle así) la realidad constitucional de la democracia de masas y a su forma como afecto y motivo. El avance de la igualdad política de izquierdas hacia la igualdad social es suficiente en la democracia de masas para alcanzar la igualdad de oportunidades. Paradójicamente, su realidad de acuerdo a la igualdad en la democracia de masas es solo una posibilidad. Por lo tanto hay una explicación muy peculiar, pero decisiva para la “constitución” de la democracia de masas. De por sí, la igualdad limitada a la igualdad de oportunidades ha resultado tan insuficiente para alcanzar una igualdad radical como lo ha sido la mera democracia formal para los demócratas radicales. Al mismo tiempo este mero “potencial de igualdad”, que podría considerarse negativo, constituye una especie de principio dinámico; como una “igualdad patente” de una fuente de energía afectiva que sugiere la profecía autocumplida. No obstante, aquí también gobierna la ambivalencia. Junto a la confianza en sus posibilidades, la “igualdad patente” se presenta también en forma de resentimiento; lo que le falta de igualdad positiva, queda compensado mediante las constantes sospechas y sus presiones de las diferencias.

El modismo “Privilegios para todos” acuñado por Peter Sloterdijk en su ensayo *El desprecio de las masas*, describe ese estado patente, que actúa como un estímulo de contenido efectivo en la igualdad democrática de las masas, insuperable, lo que significa que no basta entender la igualdad solo como el resultado de reducirla a partes elementales, de una situación inicial o de una nivelación por promedios. El beneficio histórico concreto procedente de la derrota de un sistema de gobierno debe llevarse al plano de la igualdad a partir de la supresión ventajosa de una desigualdad. En esa igualdad se le debe aún encontrar el gusto a la riqueza que aporta la sublevación. Así fue en el primer acuerdo histórico, en el que no hay diferencias entre conservadores y liberales, aristocracia y burguesía, y dentro de ésta, entre liberales y socialistas. Solo cuando uno se da cuenta de la desproporción inmanente de la igualdad entiende el alto alcance de la asimetría que hay en la dinámica de los acuerdos históricos que al final desembocan en la democracia de masas.

La fórmula de Sloterdijk trata de una asimetría diferente en la que la falta de igualdad en la democracia de masas sigue siendo excesiva, al mismo tiempo que se asemeja al resto de socializaciones, especialmente las acaecidas en la Edad moderna, en cuanto que se basan en el reconocimiento de la singularidad. En el deseo de democracia las peculiaridades del individuo reclaman su reconocimiento. “Aceptación” es la nueva palabra que ha acuñado en este sentido la industria publicitaria. En la masa de la Psicología de masas culturalmente crítica ha gobernado la igualdad de la estructura motriz social o asocial, pero las masas de la democracia de masas se perciben de manera distinta. En un espacio de tolerancia a la igualdad los individuos gozan de sus diferencias sin que importe cuán semejantes parezcan. Esa era la idea que Sombart tenía en mente cuando afirmó que el desarrollo del capitalismo lleva al “individualismo de masas”.

Las diferencias que más se agudizan son las que por lógica transforman los contrastes verticales (relacionados con la autoridad y la jerarquía) en contrastes horizontales. Cuando la masa es por definición la distinción, las diferencias son,

quizás, lo más delicado que hay en la democracia de masas. No pueden eliminarse con la horca como la naturaleza de Horacio (*Die Natur des Horaz*, 1889) y de hecho no deben poder serlo. Si no hay más remedio que aceptar las diferencias, por lo menos que sean aceptadas de forma que no afecte a la igualdad. Pero por otra parte ambas perspectivas resultan necesarias, ya que sin ellas ningún individuo podría adquirir su propia personalidad. Así pues, para alcanzar un equilibrio entre igualdad y singularidad es necesario entender el concepto de diferencia desde ambos roles.

De esta manera todo se reduce a encontrar el tipo adecuado de diferencia que desarrolle esta doble función. Llegados a este punto no cabe plantearse las diferencias con la pretensión ontológica, que no está determinada solo históricamente, sino que también lo está por su naturaleza. Su falta de disponibilidad es ya de por sí un escándalo democrático. Estas diferencias deben transformarse en diferencias de interpretación y de cambio. De esta manera pueden servir a ambos motivos como diferencias factibles.

Las diferencias que obstaculizan el impulso utópico de la igualdad se pueden combatir reinterpretando la esfera cultural sin tener que arriesgar el coste de las víctimas en una revolución física. Aquellas diferencias necesarias para alcanzar el autoconocimiento y la autorrealización van desde la normalidad habitual hasta la provocación de los aspectos más excéntricos, sin necesidad de rebasar los límites individuales. Este proceso ocurre en un marco donde se difumina la diferencia social entre lo privado y lo público, entre la alta y la baja cultura, así como entre la cultura de élites y la cultura pop. Por lo tanto, las pretensiones normativas son una cuestión de gusto y también caen bajo el mandato de la permisividad. Aquella cultura que se erige como emblema de la democracia de masas constituye una completa institucionalización de la ambivalencia; vuelve cómoda y agradable la asociación de motivos incompatibles, de la conformidad y el individualismo. La cultura confiada a los medios de comunicación consigue el protagonismo cuando sintoniza con los requerimientos de la democracia de masas. Esta cultura mediática ejerce de elemento estabilizador al mantener los anhelos irrealizables en un segundo plano mientras recicla los viejos tópicos del mito y de la ideología en el *Zeitgeist* de la actualidad. Con un éxito rotundo, ninguna forma de gobierno ha captado tanto la energía en el sentido de cambio social ni ha podido transformarla en resultados ficticios, teatrales y de indiferencia como lo ha hecho la democracia de masas.

Por último, trataremos brevemente un punto de vista diferente respecto al problema de estabilidad. El puesto que ha ocupado en la democracia clásica el pueblo como soberano o “poder constituyente”, en la democracia de masas se corresponde con las masas. La cuestión que cabe plantearse es si son reales o análogas. Desde una perspectiva conceptual, las masas consisten en elementos de similitud cuántica. Si este punto de vista se aplica a la realidad social, son los individuos de la masa los que, aislados, constituyen el conjunto social. Estos colectivos, que se caracterizan por un exceso cualitativo de la suma de sus elementos, desde este punto de vista solo pueden percibirse como aglomerados; como consecuencia, las estructuras sociales holísticas pierden su legitimidad funcional y moral. Es decir, en la democracia

de masas solo existen las personas como población y la voluntad general aparece solo, en su forma impropia, como la suma de las voluntades individuales. Cabe preguntarse también si la democracia de masas se presenta de manera legítima como una unidad de voluntad o de acción. Ya hemos visto que Kondylis deja esta pregunta abierta. Si esta cuestión puede seguir planteándose, si Kondylis la considera o si solo sirve a un aspecto determinado de su enfoque, son preguntas que aún podemos formular.

Hasta ahora solo hemos indagado en el problema de la estabilidad desde la perspectiva de la democracia de masas, desde la que la adaptación de los motivos individuales y de los requisitos funcionales ha resultado decisiva. No obstante, queda pendiente la cuestión sobre las condiciones en las que muchos aspectos significan o deberían significar uno solo para reducir la vitalidad de la democracia a través de ellos. Existe una razón al respecto: mientras se cumpla la condición de estabilidad en cuanto a la abundancia de bienes, se podrá sostener de fondo la unidad de voluntad en la democracia de masas. En ese sentido, el concepto de democracia de masas se proyecta en las relaciones internas saturadas de las alianzas internacionales, la cuestión de la estabilidad es solo una cuestión de la reproducción interna del sistema, así como la definición imaginaria y moralizante de un adversario adecuada para cerrar las brechas que se produzcan en la homogeneidad mental e ideológica. Sin embargo, queda pendiente la lucha por la escasez de bienes, que trata de una aplicación expansionista o de seguridad de la propia existencia, en el caso de que la unidad de voluntad prime frente al exterior, una unidad en el sentido de comunidad; la determinación republicana y la soberanía nacional deben unirse a la democracia de masas.

Si este proceso tiene éxito, y en la medida en que lo consiga, decidirá el destino correspondiente de la democracia de masas, lo que siempre resulta cierto en el caso de la globalización. Ciertamente, la democracia de masas cuenta con una perspectiva universal, pero solo puede consistir en una lucha competitiva por las oportunidades globales de riqueza a partir de una forma de gobierno federal o nacional. Y esta dependencia hacia la unidad social y política como una forma de lucha es inminente en un periodo de tiempo indefinido. Tanto la riqueza como la escasez son irremediamente relativas y, por tanto, solo tienen cabida en un proceso constante de variabilidad. Es muy posible que en este proceso de lucha por los bienes vitales se enfrenten diferentes derechos humanos, lo que lleva a Kondylis a temer que, como consecuencia paradójica de la ética humanitaria, esta situación llegue a definir un enemigo que excluya la protección que puede ofrecer una ideología civilizada.

Traducción de Meritxell Ferrer

NOTAS

ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, ed. de E. Nolla, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2010, pp. 1151-1152.