

GIOVANNI SARTORI

QUÉ ES

LA

DEMOCRACIA

TRIBUNAL FEDERAL ELECTORAL INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL

¿Qué es la democracia?

Giovanni Sartori

¿Qué es la democracia?

TRIBUNAL FEDERAL ELECTORAL INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL

Título original: *Democrazia cosa é*

Primera edición en italiano: 1993

Primera edición en español: 1993

Traducción: Miguel Ángel González Rodríguez

Doctorado de Estado por la Università degli Studi  
di Firenze, tit. 2929

María Cristina Pestellini Laparelli Salamon  
Doctorado de Estado por la Università degli  
Studi di Firenze, tit. 2836

Tipografía: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.

© RCS Rizzoli Libri Sp.A., Milán

© Giovanni Sartori

© Por la traducción: Tribunal Federal Electoral

© Por las características de esta edición: Editorial Patria,

S.A. de C.V. Bajo el sello de Alianza

Renacimiento 180,

Col. San Juan Tlihuaca

Azcapotzalco 02400, México, D.F.

Tels. 561-9299 y 561-4672



ISBN 968-39-0884-5

Impreso en México/Printed in Mexico

# ÍNDICE

Presentación	XI
Advertencia a la presente edición	XVII
Prefacio	XIX
Primera parte	
LA TEORÍA	
I. DEFINIR LA DEMOCRACIA	3
1. Descripción y prescripción	3
2. Democracia política, social, económica	5
3. Democracia en singular y en plural	8
4. Las trampas	10
II. PUEBLO Y PODER	13
1. Democracia literal	13
2. Mayoría y respeto de las minorías	16
3. La sociedad de masas	17
4. Poder del pueblo sobre el pueblo	20
5. La democracia como legitimidad	23
III. LA CUESTIÓN DEL REALISMO	27
1. Maquiavelo y la política pura	27
2. Realismo y valores: Croce, Mosca, Pareto y Michels	29
3. Democracias reales y democracias de razón	32

IV. PERFECCIONISMO Y UTOPIA	39
1. La deontología mal entendida	39
2. De la ciencia a la utopía	41
3. Lo imposible	44
4. El autogobierno que nunca será	45
5. La función de los ideales	47
6. Peligro opuesto y resultado inverso	49
7. Perfeccionismo y demagogia	52
V. OPINIÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA GOBERNANTE	55
1. El público y lo público	55
2. Consenso y gobierno por consentimiento	57
3. La formación de opinión	59
4. Policentrismo y monopolio de los medios	64
5. Desinformación, información y competencia	68
6. Participación y democracia participativa	74
7. Democracia directa y democracia referendaria	78
8. <i>¿Demos</i> gobernado o gobernante?	83
VI. DEMOCRACIA VERTICAL	87
1. Principio mayoritario y mando de la minoría	87
2. La tiranía de las mayorías	89
3. Elección, selección, des-elección	92
4. Minorías y élites	96
5. Mosca y Dahl	90
6. La ley de hierro de la oligarquía	100
7. La teoría competitiva de la democracia	103
8. Crítica antielitista	104
9. Poliarquía selectiva	108
VII. LO QUE NO ES LA DEMOCRACIA	115
1. Contrarios, contradictorios y grados	115
2. Absolutismo, autoritarismo y autoridad	118
3. Totalitarismo	122
4. Dictadura y autocracia	128
5. Conclusiones	132

## LA PRÁCTICA

VIII. LA DEMOCRACIA ANTIGUA Y LA DEMOCRACIA MODERNA	137
1. De la ciudad al Estado	137
2. Participación y representación	140
3. Libertad colectiva y libertad individual	143
4. Democracia y República	146
5. El descubrimiento del pluralismo	148
6. Recapitulación	149
IX. LIBERTAD Y LEY	153
1. Libertad política	153
2. La libertad liberal	156
3. Supremacía de la ley y democracia en Rousseau	158
4. Libertad y autonomía	165
5. El derecho de los legisladores	169
6. Leyes y derechos	173
X. IGUALDAD	175
1. Idéntico y justo	175
2. Las igualdades en plural	176
3. Iguales oportunidades	178
4. Los criterios de igualdad	181
5. ¿Cómo maximizar?	185
6. El cálculo de la igualdad	188
XI. LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO	193
1. Liberalismo puro y simple	193
2. Socialismo y socialdemocracia	197
3. La democracia liberal	201
4. Libertad e igualdad	204
5. Estado liberal y sociedad democrática	207
XII. MERCADO, CAPITALISMO Y PLANIFICACIÓN	211
1. La economía planificada	211
2. Mercado y economía mixta	214
3. Orden espontáneo y mente invisible	220
4. La maldad del mercado	223
5. Individualismo, colectivismo y valor-trabajo	225

6. Capital, capitalismo y capitalistas	228
7. Propiedad productiva y propiedad protectora	231
8. Las condiciones de la democracia	234
<b>XIII. CONCLUSIONES</b>	241
1. La sociedad buena de Rousseau y Marx	241
2. La alternativa inexistente	247
3. El poder de las palabras	251
4. Democracia y definiciones	253
5. La miseria de la ideología	254
6. ¿Fin de la ética?	257
7. Inteligencia y notivismo	260
 Apéndice	
<b>EL FUTURO</b>	
1. La democracia sin enemigo	265
2. El fin de las ideologías	273
3. La cultura de la revolución	277
4. El recto pensamiento	289
5. Crítica de la crítica	295
6. Retornos, comienzos y entrada en el mercado	301
7. La economía económica	307
8. Ciudad buena y política mala	315
9. <i>Hic Sunt leones</i>	319
 Bibliografía	331

**Esta obra se terminó de imprimir  
en el mes de noviembre de 1993  
en los talleres de Tipográfica Barsa, S. A.  
Pino 343-71, Col. Santa María la Ribera  
México, D. F.**

**Se tiraron 2000 ejemplares  
más sobrantes para reposición**

## PRESENTACIÓN

Complementarias a sus funciones esenciales en la organización de los comicios y en la impartición de justicia en este renglón, el Instituto Federal Electoral y el Tribunal Federal Electoral tienen incluidas dentro de sus finalidades y atribuciones las de coadyuvar a la promoción y difusión de la cultura política y realizar tareas de investigación y difusión en materia de derecho electoral.

A partir de ello se ha decidido emprender un esfuerzo conjunto para dar a conocer obras que permitan poner a disposición del público mexicano temas que reflejen los avances en la investigación política, así como los debates contemporáneos en las materias que comprende.

La edición en español de esta importante obra de Giovanni Sartori sobre la democracia, es la primera expresión de este esfuerzo compartido por ambas instituciones. Consideramos oportuna y pertinente su publicación en México, porque estimamos que contribuye a esclarecer un conjunto de temas políticos fundamentales, en una época caracterizada por profundas transformaciones en los sistemas políticos y por la ubicación de la democracia como el tema central del debate político mundial en las postrimerías de nuestro siglo.

Orientadas hacia la instauración, restauración o ampliación de la vida democrática, tales transformaciones se han suscitado en un número significativo de países ubicados en diversas latitudes del mundo, en los cuales han prevalecido sistemas y regímenes políticos diferentes.

Los cambios políticos registrados en varias naciones latinoamericanas durante la década de los ochenta, desde regímenes políticos militares, así como los profundos cambios en la estructura política y social experimentados en los países de Europa y Asia, desde regímenes totalitarios, han puesto de manifiesto no sólo la diversidad —por lo menos aparente— de paradigmas respecto de la democracia, sino la heterogeneidad de los procesos que tienden a su construcción o a su consolidación.

En algunos casos se han dado modificaciones parciales al régimen político. Se han producido también transformaciones profundas a la estructura del Estado, e inclusive han desaparecido Estados para ser remplazados por otros, modificándose así el mapa político del mundo y las relaciones internacionales. Los procesos de cambio no se han presentado de manera uniforme en los diversos países. Las temáticas, los ritmos, los alcances, los actores involucrados, así como los procedimientos, se han caracterizado por su multiplicidad. Los resultados consecuentemente se expresan de distinta manera. No siempre se ha tenido la certeza de que lo alcanzado sea la democracia.

El debate, por ello, se ha vuelto extremadamente intenso y complejo respecto de lo que son los rasgos esenciales que permitan reconocer y diferenciar, en el mundo contemporáneo, a un régimen democrático. Si a ello se suma el hecho de que todos los regímenes que han sufrido grandes transformaciones, se presentaban de antemano como democráticos, se comprenderán las dificultades y confusiones que se han erigido para la comprensión misma de la democracia.

Se discute acerca de los valores, instituciones y reglas. Se cuestiona sobre los alcances del concepto. Se inquiere sobre la pertinencia de las categorías de análisis para comprender los cambios políticos de la época. Se revisa por lo tanto la teoría de la democracia. Se titubea aún sobre la existencia de una o varias teorías al respecto y a partir de ello se registra una amplia y quizás excesiva proliferación de vocablos para designar algunos fenómenos conocidos y otros de reciente descubrimiento.

¿Cuáles son los frutos de estas deliberaciones? ¿Cuánto se avanza en el esclarecimiento de las cosas? ¿Cuál ha sido la cuota de confusión que se ha tenido que pagar y cuáles han sido sus consecuencias en la vida política contemporánea de las naciones? ¿Cómo arribar a una clara comprensión de los valores, instituciones y reglas necesarios para asegu-

rar la vigencia de un régimen democrático ante los retos de la sociedad actual?

Para Giovanni Sartori estas cuestiones han sido objeto de constante análisis durante más de treinta años. Su extensa obra intelectual, que comprende decenas de libros y varios cientos de ensayos sobre temas políticos, es una expresión de las preocupaciones prevalecientes desde la formación del mundo de la posguerra hasta nuestros días.

Sartori está ubicado en tiempo, espacio y circunstancia en la “zona limítrofe”: las colindancias de su país lo situaron, por muchos años, entre dos mundos regidos por sistemas políticos diferentes; le ha tocado vivir en una época caracterizada por la confrontación ideológica de mayores dimensiones que se ha conocido (el ascenso del totalitarismo, la guerra fría, el periodo de las revoluciones marxistas y las dictaduras militares de derecha, y la caída del muro de Berlín); y en su patria ha presenciado la confrontación de la democracia con corrientes políticas opuestas a ella que han llegado a representar más del 40% del electorado italiano.

Ha sido una época de maniqueísmo y ambigüedades, de ideologización extrema; de suplantación de ideas por dogmas y de petrificación de posiciones. A ella le ha seguido el mundo post-comunista con su cauda de procesos transicionales inciertos, con su afanosa búsqueda de los nuevos equilibrios estratégicos y de nuevos paradigmas políticos, y con un debate inconcluso acerca de la vigencia o el fin de la historia y de las ideologías.

Quizás esas coordenadas de su espacio y de su tiempo explican el afán de Sartori por desarrollar un consistente esfuerzo de investigación orientado a desarrollar una teoría “normativa” y una teoría “empírica” como constitutivas de una sola teoría de la democracia, que permita distinguir entre ideas, ideales e ideologías, entre descripciones y prescripciones, y por lo tanto entre las experiencias que se suscitan en el mundo real y los valores e ideas que definen a la democracia.

Una correcta comprensión de las fronteras que corresponden a la teorización normativa y empírica hace posible la construcción de una buena teoría de la democracia. La vertiente normativa ha de señalar los valores esenciales, los ideales que animan a la democracia, la legalidad que debe regularla. La vertiente empírica debe proporcionar adecuados instrumentos de análisis que permitan comprobar la experiencia democrática.

Una buena teoría debe servir al propósito de entender lo que *es* y lo que *debe ser* la democracia. En el lenguaje de Sartori ésta no es una exigencia simple que se agote sólo en el plano de las ideas, ya que para él la subsistencia misma de la democracia depende de que se le comprenda. Al respecto advierte: “...de todos los sistemas políticos, el que más crucialmente depende de la inteligencia (de la mentalidad lógica) es la democracia. Si esto es así, teorizar sobre la democracia conlleva a desenmarañar toda la serie de argumentos sobre lo que la democracia deba ser, pueda ser, no es y no debiera ser —a fin de que el buen propósito que se persigue no se convierta en un mal no buscado”. Para recalcar la importancia de estas premisas y sus consecuencias prácticas, en otro momento ha reiterado que “entre las condiciones para la democracia, la que menos se invoca es que las ideas erróneas sobre la democracia determinan que la democracia funcione mal”.

Sartori defiende la posibilidad de una teoría de la democracia por contraposición a quienes no pueden ver en ella sino sólo a una o varias ideologías. Convoca a pensar las ideas evitando convertirlas en objetos de fe. Como Popper, como Duverger, se opone a que las prescripciones ideológicas se hagan pasar por formulaciones teórico-científicas.

En la obra general de Sartori, hay una línea de continuidad y de reformulación de ideas, de actualización, de nuevos desarrollos conceptuales y de revisión progresiva de hechos sobre la democracia. En particular tres trabajos delinean la construcción teórica del escritor en torno del tema: *Democrazia e Definizioni* (1957), *The Theory of Democracy Revisited* (1987) y *Democrazia: cosa é* (1993).

Los principales temas abordados en los tres libros son esencialmente los mismos, al igual que las premisas básicas del autor. Sin embargo, la revisión de diversos tópicos y la reflexión sobre hechos nuevos, llevada a cabo durante más de tres décadas, permite apreciar en ellos tres obras claramente diferenciadas que muestran el desarrollo progresivo de la teoría de la democracia.

En particular, *Democrazia: cosa é* representa una síntesis sobre cada uno de los temas abordados en las obras anteriores. Temas clásicos y contemporáneos han sido reescritos para producir una nueva presentación ágil y sencilla sobre cuestiones que son complejas y, en ocasiones, de difícil comprensión.

Puede apreciarse un amplio esfuerzo de actualización en todos los capítulos de la obra con respecto de las que le precedieron. Asimismo, contiene un apéndice en el que se condensa un conjunto de reflexiones sobre los hechos acaecidos a partir del derrumbe de los regímenes políticos de los países socialistas, así como sobre su impacto en el plano de las ideas y la investigación en torno a la democracia.

Con el título *¿Qué es la democracia?*, esta obra se publica en nuestro país, a fin de divulgar las ideas de uno de los pensadores más brillantes y trascendentes de nuestro tiempo.

Los trabajos de Sartori no están ausentes en la literatura mexicana. Cinco de sus obras han estado disponibles en el mercado nacional. No obstante ello, la difusión de sus ideas no ha sido la suficiente si se considera la magnitud e importancia de sus aportaciones a la teoría política.

Las razones que animan la publicación de este libro son las mismas que Sartori arguye cuando señala en su teoría que la comprensión es una condición de la democracia. Contribuir a que ésta funcione bien, por la vía de superar las ideas erróneas que se puedan tener sobre la misma, es el propósito que da sentido a este esfuerzo editorial.

Hacemos patente en estas líneas nuestro más amplio agradecimiento al autor por haber permitido la traducción al español y la edición en México de *¿Qué es la democracia?* Con su publicación los lectores mexicanos tienen ahora a su disposición una obra que contribuirá a divulgar y enriquecer los conocimientos sobre temas políticos fundamentales, en una época en que la democracia es el signo orientador de la modernización política en nuestro país.

ARTURO NÚÑEZ JIMÉNEZ  
*Director General del Instituto  
Federal Electoral*

J. FERNANDO FRANCO GONZÁLEZ SALAS  
*Presidente del Tribunal  
Federal Electoral*

## ADVERTENCIA A LA PRESENTE EDICIÓN

En alguna medida este libro es el hijo menor de uno mayor publicado en Estados Unidos a principios de 1987, traducido rápidamente al español y publicado por Alianza Editorial con el título *Teoría de la democracia*.

Ese libro fue escrito en los años ochenta, pero después sucedieron los acontecimientos de 1989 y, con la caída del Muro de Berlín, la historia estaba recomenzando con nuevas premisas.

Entonces sentí la necesidad de regresar sobre el tema de la democracia, y la ocasión (en verdad fortuita) se me presentó por la circunstancia de ser bilingüe (hasta ese momento irritante y nada apreciable). Quien posee bien dos idiomas no acepta ser traducido por alguien ajeno. Así, lo que escribo en inglés nunca llega a Italia y, viceversa, lo que escribo en italiano no suele llegar al público de lengua inglesa. Sucedió entonces que la edición estadounidense de 1987 —cuyo título es *The Theory of Democracy Revisited*— fue traducido y llegó a estar disponible en una decena de países pero no en el mío, Italia.

Por eso, decidí, de una vez y para siempre traducirme. Sin embargo, traducirse es siempre volver a presentarse en otra lengua y, así, reescribirse; por lo demás, es aburrido, aburridísimo, y por lo tanto uno se abrevia y corta corto. En fin, el giro del verdugo de 1989 ponía problemas nuevos y me hacía ver, en una óptica diversa, los problemas, o mejor dicho algunos problemas del pasado. Y así fue que en Italia se publicó, en enero de 1993, un libro con el título *Democrazia: cosa é*,

completamente reescrito, casi cortado a mitad respecto del libro original, y además con un apéndice nuevo, inédito, sobre la democracia después del comunismo (el cual Alianza Editorial ha publicado como un ensayo aparte). Y este es el libro que con entusiasmo ahora se publica en México.

Digo que con entusiasmo porque es un libro mucho más ágil y breve que las obras tal vez muy voluminosas (lo confieso) que he escrito en el pasado y, por lo tanto, más útil y accesible para un público mayor. Así ha sido en Italia, donde se han hecho cinco reimpressiones en tres meses; y espero que igual sea en México. Mi entusiasmo también se debe al hecho de lo que México ha llegado a ser para mí, por muchas razones, un país al que sigo de cerca, que está en mi corazón y sobre el que apuesto. Por naturaleza no soy optimista, pero sobre el futuro de México, sí lo soy.

Deseo, asimismo, agradecer a mis traductores, Miguel Ángel González y María Cristina Pestellini Laparelli S. de González, quienes, cuando todos éramos más jóvenes, fueron mis alumnos (Miguel Ángel se laureó conmigo) en la Universidad de Florencia, lo que demuestra que también el profesor "malo" (que reprueba y obliga a estudiar como Dios manda) puede dejar un buen recuerdo. Los González habían traducido gran parte de mi libro antes de estar seguros de que Alianza Editorial hubiera dado el visto bueno. Debió ser que a ellos les agradaba. Si así fue, ¿cómo no sentirse halagado?

En especial, agradezco al Tribunal Federal Electoral y al Instituto Federal Electoral de México su entusiasmo para la edición y distribución en ese país, de mi libro *Democrazia cosa é*.

GIOVANNI SARTORI

## PREFACIO

De la democracia me he ocupado desde siempre. Principié en el lejano 1957 con *La Democracia y sus definiciones*, un libro juvenil que ha tenido, desde hace más de treinta años, una reimpresión tras otra. En verdad sería ingrato si me lamentara de ese éxito. Pero después de tanto tiempo, era conveniente escribir un nuevo libro. De aquel texto viejo queda aquí, en parte, la estructura; sin embargo, todo ha sido rescrito y muchísimo ha sido cambiado. En el intervalo he publicado en inglés un texto en dos volúmenes *The Theory of Democracy Revisited*, publicado en 1987 y con abundante bibliografía. Así, cubiertas las espaldas, me ha sido fácil escribir este libro con muy pocas notas, sucintos resúmenes y paso rápido.

En la primera parte —*La teoría*— planteo los problemas: aquí el enfoque es, sobre todo, analítico. En la segunda —*La práctica*—, el material de los problemas y el enfoque están en la fábrica de la democracia. Para decirlo de otra manera: en la primera parte trato cuestiones por resolverse o ya resueltas en “buena lógica”; en la segunda, cuestiones por resolver o resueltas en “buena experiencia”. En cuanto al apéndice —*El futuro*—, el título ya indica que me interrogo sobre problemas que se resuelven con la caída del comunismo y sobre los que surgen de ello. El fin de la ideología marxista no modifica la teoría que precedía al marxismo y que soportó su ataque; si acaso, la refuerza. En el apéndice tal planteamiento es más concreto.

¿La teoría sobre la democracia es una o es múltiple? ¿Muchas teorías sobre muchas democracias o una teoría sobre una democracia? La res-

puesta depende, en gran parte, del nivel de abstracción del discurso. A nivel del género podrá ser una. A nivel de la especie será ciertamente múltiple. En este libro sostengo la tesis unitaria, es decir, que la teoría sobre la democracia posee un *cuerpo central* y que las llamadas “teorías alternativas” de la democracia no son tales: o son falsas (como en el caso de la inexistente democracia comunista) o son “teorías parciales”, subespecies. Y una subespecie no está en alternativa con la especie, exactamente como la parte de un todo no puede hacer las veces del todo.

Observar que una teoría unitaria de la democracia debe respetar al “género” equivale a decir que se deberá colocar en un nivel más abstracto de aquel en el que se realiza la investigación sobre la especie y la subespecie de “democracia”. ¿Más abstracta?, ¿cuánto? En suma, ¿qué tan abstracta? Aquí me atenderé a un nivel de abstracción intermedio, a la mitad del camino entre la estratósfera permitida al filósofo y el ras de tierra del empirismo, que es como decir que este libro no propone una filosofía de la democracia, y ni siquiera una teoría empírico-positivista de la democracia. Al filósofo le es permitido ignorar los hechos y ser sólo normativo, tratar únicamente los ideales. Por el contrario, la teoría empírica de la democracia, con etiqueta positivista, recoge la democracia de los hechos: es total y únicamente descriptiva. Decía que me situó en el justo medio. Considero que la teoría está *sobre* los hechos y que de ahí debe trascender y evaluar; pero considero también que se deben tener en cuenta los hechos, que se debe reparar en cómo la experiencia *influye* sobre la teoría. El nivel de abstracción del libro es entonces intermedio en el sentido de que está montado entre la teoría y la práctica.

Este es, entonces, un libro de conjunto, hecho con el fin de aclarar y poner juntos (en lo esencial) una casi interminable literatura sobre la democracia que por lo general se ha deshilachado, desde hace medio siglo hasta hoy, en fragmentos “novedillos”, especializados y/o combativos. El buen abad Galiani, irritado por quien lo acusaba de parcialidad, contestaba secamente: *je ne suis pour rien, je suis pour qu'on ne déraisonne*. Traduzco, para mí, de la siguiente manera: no estoy en pro o en contra de esto o de aquello; estoy en contra de las estupideces.

G.S.

Columbia University,  
Nueva York, abril de 1992

Primera parte

## LA TEORÍA

La práctica siempre debe ser edificada  
sobre la buena teoría.

LEONARDO DA VINCI

## Capítulo I

# DEFINIR LA DEMOCRACIA

Nuestras ideas son nuestros antojos.

ALAIN

### 1. Descripción y prescripción

Definir la democracia es importante porque establece qué cosa esperamos de la democracia. Si vamos a definir la democracia de manera “irreal”, no encontraremos nunca “realidades democráticas”. Y cuando de vez en cuando declaramos “esto es democracia” o “esto no lo es”, queda en claro que el juicio depende de la definición o de nuestra idea sobre qué es la democracia, qué puede ser o qué debe ser.

Si definir la democracia es explicar qué significa el vocablo, el problema se resuelve rápido; basta saber un poco de griego. La palabra significa, literalmente, poder (*kratos*) del pueblo (*demos*). Mas de esta manera habremos resuelto sólo un problema de etimología: únicamente se ha *explicado el nombre*. Y el problema de definir la democracia es mucho más complejo. El término democracia *está para* algo. ¿Para qué? El que la palabra democracia tenga un preciso significado literal o etimológico, no ayuda para nada a entender a cuál realidad corresponde ni cómo están construidas y funcionan las democracias posibles. No nos ayuda porque entre la palabra y su referencia, entre el nombre y la cosa, el paso es larguísimo.

Ya que el significado literal del término corresponde poco y mal a su referencia, ¿cómo remediar esto? A primera vista puede parecer que la solución es fácil. Si es verdad que la dicción nos desvía, ¿por qué

denominar las cosas con etiquetas que no corresponden? Se ha constatado que las democracias son de hecho “poliarquías”.<sup>1</sup> Admitida la afirmación como exacta, ¿por qué no llamarlas así? La respuesta es que aun cuando el término democracia no nos sirve para fines descriptivos, es necesario para efectos normativos. Un sistema democrático es ubicado por una deontología<sup>2</sup> democrática y ello porque la democracia *es* y no puede ser desligada de aquello que la democracia *debería ser*. Una experiencia democrática se desarrolla a horcajadas sobre el desnivel entre el deber ser y el ser, a lo largo de la trayectoria signada por las aspiraciones ideales, que siempre van más allá de las condiciones reales.

De ello deriva que el problema de definir a la democracia se desdobra, porque, si por un lado la democracia requiere de una *definición prescriptiva*, por el otro no se puede ignorar la *definición descriptiva*. Sin la verificación, la prescripción es “irreal”; pero sin el ideal una democracia “no es tal”. Detengamos nuestra atención sobre este punto: la democracia tiene, en primer lugar, una definición normativa; pero de ello no se concluye que el deber ser de la democracia sea la democracia y que el ideal democrático defina la realidad democrática. Es un grave error cambiar una prescripción por una verificación; y tanto más frecuente sea el error, tanto más las democracias quedan expuestas a malentendidos y trampas.

Tómese la trampa principal: la tesis difundida y creída por más de medio siglo de que las democracias eran dos, una occidental y otra comunista. ¿Cómo es que la tesis de las “dos democracias” ha sido demostrada? Precisamente haciendo una comparación engañosa entre el ser y el deber ser. La demostración sería exige dos formas de confrontación: una dirigida a los *ideales* y otra a los *hechos*. En cambio la falsa demostración unifica y entrecruza las confrontaciones de la siguiente manera: comparando los ideales (no realizados) del comunismo, con los *hechos* (y los errores) de las democracias liberales. De este modo se gana

<sup>1</sup> Ver R.A. Dahl (1956) pp. 63-89; pero en particular la obra subsiguiente, *Poliarchy* (1971).

<sup>2</sup> Deontología quiere decir literalmente “planteamiento sobre lo que es debido”. El término ha sido introducido por Bentham, que ha usado la deontología como sinónimo de “ciencia de la moralidad”. En cambio, en este contexto se usa sin ninguna referencia ética específica, para aludir, en general, a aquella dimensión de nuestra existencia que se hace, lingüísticamente, con un *debe* o un *debería*.

siempre, pero sólo en el papel. La democracia alternativa del Este —aun cuando fuese llamada democracia popular— era un ideal sin realidad.

Como se comprende, la distinción entre democracia en sentido prescriptivo y democracia en sentido descriptivo, es verdaderamente fundamental. Ciertamente es que por un lado complica el planteamiento, pero, por el otro, lo limpia y lo pone en orden.

## 2. Democracia política, social, económica

El término democracia desde siempre ha indicado una entidad política, una forma de Estado y de gobierno, y así ha permanecido como la acepción primaria del término. Sin embargo, si hoy hablamos también de democracia social y democracia económica, sería oportuno establecer qué entendemos por ello.

La noción de democracia social surge con Tocqueville en su obra *Democracia en América*. Al visitar Estados Unidos en 1831, Tocqueville quedó impresionado, sobre todo por el estado de la sociedad que Europa no conocía. Se recuerda que, en cuanto a su sistema político, Estados Unidos declaraba ser entonces una república y no, todavía, una democracia. Fue entonces que Tocqueville, con criterio sociológico, percibió la democracia estadounidense como una sociedad caracterizada por una igualdad de condiciones y guiada, preponderantemente, por un “espíritu igualitario”. Aquel espíritu igualitario, en parte, reflejaba la ausencia de un pasado feudal; pero expresaba, también, una profunda característica del espíritu estadounidense.

Así pues, democracia no es aquí lo contrario de régimen opresor, de tiranía, sino de “aristocracia”: una estructura social horizontal en lugar de una estructura social vertical. Después de Tocqueville es Bryce quien mejor representa a la democracia como *ethos*, como un modo de vivir y convivir y, en consecuencia, como una condición general de la sociedad. Para Bryce (1888) democracia es, prioritariamente, un concepto político; pero también para él la democracia estadounidense se caracterizaba por una “igualdad de estima”, por un *ethos* igualitario que se resuelve en el valor igual con el que las personas se reconocen las unas a las otras. Entonces, en la acepción original del término, “democracia social” revela una sociedad cuyo *ethos* exige a sus propios miembros, verse y tratarse socialmente como iguales.

De la acepción original se puede deducir en forma fácil otro significado de “democracia social”: el conjunto de las democracias primarias —pequeñas comunidades y asociaciones voluntarias concretas— que vigorizan y alimentan a la democracia desde la base, a partir de la sociedad civil. En este sentido, un término preñado de significado es el de “sociedad multi-grupal”, o sea aquella estructurada en grupos que se autogobiernan. En consecuencia, aquí democracia social está en la infraestructura de las microdemocracias, las cuales sirven de base a la macrodemocracia de conjunto, a la superestructura política.

Democracia económica es, a primera vista, una expresión que se explica por sí misma. Pero sólo en principio, porque desde el momento en que la democracia política se apoya sobre la igualdad jurídico-política, y la democracia social se apoya primariamente sobre la igualdad de estatus, en esa secuencia la democracia económica está por la igualdad económica, por la eliminación de los extremos de pobreza y riqueza y, en consecuencia, por una redistribución que persigue el bienestar generalizado. Esta es la interpretación que podemos llamar intuitiva de la expresión; pero la “democracia económica” adquiere un significado preciso y caracterizador de *subspecie* de la “democracia industrial”.

El concepto se remonta a Sidney y Beatrice Webb, quienes en 1897 escribieron *Industrial Democracy*, obra sólida coronada posteriormente con otra sobre un sistema político: *Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (1920). Aquí el argumento es nítido. Democracia económica es la democracia en el lugar de trabajo y dentro de la organización y la gestión del trabajo. En la sociedad industrial el trabajo se concreta en las fábricas y, entonces, es en la fábrica donde se hace necesario situar a la democracia. De esta manera, al miembro de la ciudad política, al *polítes*, lo sustituye el miembro de una comunidad económica concreta, el trabajador, de tal modo que se reconstituye la microdemocracia o, mejor dicho, se instaura una miríada de microdemocracias en las que se da, conjuntamente, la titularidad y el ejercicio del poder. En su forma acabada, la democracia industrial se representa, entonces, como el autogobierno del trabajador en la propia sede del trabajo, del obrero en la propia fábrica; un autogobierno local que debería estar integrado a nivel nacional por una democracia funcional, es decir, por un sistema político

fundado sobre criterios de representación funcional, de representación del trabajo y la competencia.

En la práctica, la democracia industrial ha encontrado su encarnación más avanzada en la “autogestión” yugoslava, una experiencia que ya se considera fracasada en cuanto a la economía y falaz en lo político. Por regla, y con mayor éxito, la democracia industrial se ha afirmado sobre fórmulas de la participación obrera en la conducción de la empresa —la *Mitbestimmung* alemana— y sus prácticas institucionalizadas de consulta entre la dirección empresarial y los sindicatos. Una vía alterna es la acción obrera, la cual puede ser concebida y diseñada como una forma de democracia industrial pero que, de por sí, implica copropiedad y participación en las ganancias más que democratización.

Democracia económica se presta, asimismo para de un modo muy general ser entendida como la visión marxista de la democracia, en función de la premisa de que la política y sus estructuras son solamente “sobreestructuras” que reflejan un subyacente *Unterbau* económico. Que el mucho discurrir sobre democracia económica sea de amplia inspiración marxista (es decir, que descienda de la interpretación materialista de la historia) está fuera de dudas. Sin embargo, las propiamente dichas y precisamente formuladas “teorías económicas de la democracia” que surgen con Anthony Downs (1957) y que luego se han desarrollado, en general, en términos de *social choice*, de teoría de opciones sociales, provienen de economistas y no tienen ninguna influencia marxista: se valen de conceptos y analogías de la ciencia económica para interpretar procesos políticos (Buchanan y Tullock, 1962; Riker, 1982).

El hecho es que el marxismo —cuando menos, desde Marx a Lenin— juega bien contra la democracia, a la que declara capitalista y burguesa; pero juega mal en su propia casa, es decir, cuando se trata de explicar cuál es la democracia que reivindica para sí, la democracia del comunismo realizado. En *Estado y Revolución* Lenin dice y se contradice; pero, al final, su conclusión es que el comunismo, aboliendo la política, al mismo tiempo cancela la democracia (véase Sartori, 1987, pp. 461-466). En tal sentido el marxismo no despliega una democracia económica. Lo que se refuta es que la democracia económica y la teoría económica de la democracia son, no obstante la similitud de las expresiones, cosas totalmente ajenas una de la otra.

Puestas en claro las diferencias, ¿cuál es la relación entre democracia política, democracia social y democracia económica? Ocurre aquí que la primera es *condición necesaria* de las otras. Las democracias en sentido social y/o económico amplían y completan la democracia en sentido político; cuando existen, son también democracias más auténticas, ya que son microdemocracias, democracias de pequeños grupos. Por lo demás, si no existe democracia en el sistema político, las pequeñas democracias sociales y de fábrica corren el riesgo, a cada momento, de ser destruidas o amordazadas. Por ello “democracia” sin adjetivos se entiende como democracia política. Entre ésta y las otras democracias, la diferencia es que la democracia política es supraordenada y condicionante, y las otras son subordinadas y condicionadas. Si falta la democracia mayor, con facilidad faltan las democracias menores; lo cual explica por qué la democracia haya sido siempre un concepto preminentemente desarrollado y teorizado como sistema político.

### 3. Democracia en singular y en plural

Sobre la base de que la democracia *tout court*, sin adjetivos, se entiende como democracia política, ¿debemos hablar así también de democracia en singular, o tal vez, de democracia en plural?

A nivel empírico es claro que las democracias son de tipo diverso. Por ejemplo: de tipo presidencial o parlamentario, de tipo francés o inglés; proporcionales o mayoritarias, y así sucesivamente. Pero el problema atropella perjudicialmente la teoría, el nivel especulativo, y se discute si existe un filón central, una teoría *mainstream*, o si tal vez sólo existen teorías democráticas en plural, que sean alternativas e irreductibles una con otras. La primera tesis concibe la teoría de la democracia (en singular) como un tronco del que después nacen múltiples ramas. La segunda, en cambio, sostiene que no existe un tronco, que las democracias (en plural) constituyen en sí un árbol cada una.

¿Cuáles son o serían estas teorías irreductiblemente diferentes? Las enumeraciones abundan. Por un lado, se insiste sobre la oposición entre una llamada teoría clásica y, por otro lado, la teoría llamada a menudo competitiva, pluralista o schumpeteriana de la democracia. De igual

manera, la oposición ritual es entre teoría participativa y teoría representativa. Barry Holden (1974) plantea sin rodeos su análisis alrededor de cinco núcleos de teoría democrática: 1. radical, 2. neorradical, 3. pluralista, 4. elitista, 5. liberal-democrática.<sup>3</sup>

De una vez digo que ninguna de estas separaciones —entendidas precisamente como separaciones entre teorías alternativas, de las que hay que escoger— me convence. Que las mencionadas separaciones no se sostienen, es lo que iremos viendo poco a poco. Pero para indicar inmediatamente su inconsistencia, basta citar la distinción entre teoría prescriptiva y teoría descriptiva, con la premisa de que una teoría de la democracia, si lo es de verdad, debe comprender a ambas. Una teoría que sea sólo prescriptiva o sólo descriptiva es una teoría parcial, incompleta y, como tal, una subteoría (que no es un árbol en sí).

Para ilustrarlo, tomemos la llamada teoría participativa. Para colocarla como alternativa de la teoría representativa de la democracia (que es la teoría de conjunto) es necesario hacer una teoría que igualmente las comprenda. Pero los participacionistas tienen en la mano sólo un engranaje; y por más que lo hagan grande, un engranaje no hace un reloj: una parte del todo no puede substituir al todo.<sup>4</sup> Y lo mismo vale para otras presuntas teorías alternativas: clásica, radical, elitista y similares.

La tesis de las múltiples teorías se contrapone a la teoría completa, a la teoría de conjunto; un grupo de porciones de teoría, de subteorías incompletas que caen en el clásico error de la *pars pro toto*, de suplantar el todo por una parte. Por lo tanto, y contrariamente, yo sostendré que la teoría de la democracia (en singular) está dividida únicamente por la discontinuidad que separa la democracia de los antiguos de la democracia de los modernos, y que esta última es fundamentalmente una: la teoría de la democracia liberal. Bien entendido, de este *mainstream*, o filón central se expanden muchas vetas. También es lícito ir en pos de la teoría de conjunto partiendo de teorías parciales. Así, la representación puede ser analizada en nombre de la participación, la explicación descriptiva en nombre de instancias morales, la macrodemocracia en nombre de las

<sup>3</sup> Análogamente Held (1987) organiza su análisis con base en nueve “modelos de democracia”. De ello deriva una construcción artificial que me parece distorsionante.

<sup>4</sup> Baste notar que los participacionistas ignoran o hacen a un lado la teoría constitucional de la democracia y, en consecuencia, la democracia como forma de Estado y de gobierno. El participacionismo se examinará más adelante, V.6, VI.8 y VIII.2.

pequeñas democracias y así sucesivamente. Se puede afirmar entonces que la teoría *completa* de la democracia es conjuntamente *a)* descriptiva y prescriptiva y, también *b)* es aplicación de la teoría a la práctica. Hoy es la teoría del Estado liberal-democrático.

#### 4. Las trampas

Definir la democracia —lo estamos viendo— no es nada simple ni fácil. “Democracia” es una palabra que se usa en largos discursos. Al desarrollar los planteamientos debemos cuidarnos de toda clase de trampas. La insidia de fondo —y siempre recurrente— es el simplismo y por ello (en frase de Lenin) “la enfermedad mortal del infantilismo”. Es cierto que se debe hacer fácil, en lo posible, la idea de democracia, ya que la ciudad democrática exige más que cualquier otra que sus propios principios y mecanismos sean generalmente entendidos. Pero de mucha simplificación también se puede morir. El único modo de resolver los problemas es conociéndolos, saber que existen. El simplismo los cancela y, así, los agrava.

El simplismo democrático no es necesariamente simple; baste decir que también las “grandes simplificaciones” se prestan para ser elaboradas, se hacen sutiles y se desarrollan en cientos de páginas. De una elemental “idea fija” somos capaces de levantar una pagoda. El simplismo honesto, declarado, no me inquieta más de lo que debe; sin embargo, el “simplismo-pagoda” me inquieta mucho y será, en los próximos capítulos, mi blanco de ataque.

Decía que el discurso sobre la democracia está lleno de trampas. El primer engaño es el terminológico: discutir sobre la palabra ignorando la cosa. Es el simplismo que trataré primero bajo la expresión “democracia etimológica” o literal. El segundo simplismo es el “realístico” o mejor dicho, del realismo malo: declarar que lo que cuenta es lo real y para nada lo ideal. El tercer simplismo es, por el contrario, el “perfeccionista”: el ideal a toda marcha y en dosis siempre en aumento. Después de tales engaños mi hilo expositor será el convertir lo ideal en real: cuál es la relación correcta entre deber ser y ser. Todos más o menos sabemos (es lo fácil) cómo y cuál debería ser la democracia ideal; mas muy poco se sabe (es lo difícil) acerca de las condiciones de la democracia posible.

La empresa es de gran aliento porque la democracia que debemos comprender es —insisto— la democracia política. Respecto de aquel *optimum* que se encuentra en los específicos microcosmos sociales, la democracia política —entendida como la reducción de las múltiples voluntades de millones de personas a un único comando— es sólo el último y más pálido reflejo. Entre una experiencia democrática en pequeño y una experiencia democrática en grande hay un abismo. La humanidad ha penado durante más de dos mil años para establecer un puente entre las dos riberas; y en el paso del grupo primario y de las pequeñas sociedades democráticas actuales a la democracia de los grandes números y de los ausentes —vale decir, de poblaciones enteras y de naciones— es preciso dejar por el camino muchos de los requisitos que aseguran la autenticidad de una experiencia democrática. La democracia política es la que actúa —para fines democráticos— en las peores condiciones posibles; y no se puede esperar de la democracia a gran escala, de la difícil democracia política, lo que se obtiene de la democracia a pequeña escala.

## Capítulo II

### PUEBLO Y PODER

Si no vemos en las definiciones formales sino el modo en que más se usa la palabra democracia, descubriremos que no tiene nada que ver con el autogobierno.

JAMES BURHAM

#### 1. Democracia literal

Por democracia literal o etimológica entiendo la democracia explicada por la palabra. Democracia quiere decir “poder popular”. Si esto es así —y éste es el argumento— las democracias *deben ser* lo que dice la palabra: sistemas y regímenes políticos en los que el pueblo manda. Todo lo que se ha dicho, ¿está resuelto? No. En tanto, ¿quién es el pueblo? Y luego, ¿cómo atribuir poder al pueblo? ¿Cómo hacer eso?

Empezando desde el principio, nuestro pueblo comienza desde el *demos* de los griegos. Y del *demos* había, ya en el siglo V a.C., muchas interpretaciones. Por ejemplo, para Aristóteles el *demos* expresaba a los pobres, la palabra conducía en modo variado a: 1. *plethos*, es decir, al *plenum*, al cuerpo entero de ciudadanos; 2. *hoi polloi*, a los muchos; 3. *hoi pleiones*, a los más; 4. *ochlos*, a la masa. La noción llega a ser todavía más compleja cuando el griego *demos* se convierte en el latino *populus* y los romanos, y aún más la elaboración medieval del concepto, hacen de *populus* en parte un concepto jurídico y en parte una entidad orgánica.

Finalmente, ¿el pueblo es singular o plural? El italiano *popolo* así como el francés *peuple* y el alemán *Volk*, están en singular. Nosotros decimos: el pueblo es. Pero el inglés *people* significa “personas” y está en plural: en inglés decimos “el pueblo son”. Y así como las palabras orientan el pensar, no es fortuito que “pueblo”, en singular, se preste para ser comprendido como una totalidad orgánica, como una indivisible voluntad

general, mientras *the people* mira a una multiplicidad discreta, a un agregado de cada uno. El singular lleva a una entificación, el plural la desagrega. Hechas las sumas, llegamos hoy a un mínimo de seis posibles desarrollos interpretativos del concepto:

1. pueblo como literalmente *todos*;
2. pueblo como pluralidad aproximada: un mayor número, *los más*;
3. pueblo como *populacho*, clases inferiores, proletariado;
4. pueblo como *totalidad* orgánica e indivisible;
5. pueblo como principio de *mayoría absoluta*;
6. pueblo como principio de *mayoría moderada*.

La primera acepción es la más intuitiva, aunque *todos* no son en verdad todos. ¿“Todos” son únicamente los ciudadanos o todos los habitantes de un territorio dado? ¿Quién vota?, ¿los ciudadanos o también los residentes? En segundo lugar, cuando decimos “todos” siempre se sobreentiende que menos los menores (se puede bajar de 21 años a 18, luego a 16 y aún más; pero nunca abajo de cuatro años), menos los incapacitados, menos los criminales. Al final, se termina con que los llamados “todos” son millones o decenas de millones (depende del total), o sea, menos que los literalmente todos. Y sobre el mismo razonamiento, los literalmente todos nunca conformarían ninguna democracia como tal.

La segunda acepción —los más— no aporta un criterio. Por lo que se refiere a los más, debemos establecer, cada vez, cuántos “muchos” forman el pueblo, cuál es el mayor número que vale por todos. Y en esta medida, ninguna democracia jamás podría funcionar.

Se puede afirmar que la tercera interpretación da sustancia a las dos primeras. Si los todos literales son muchos y si los más son una aproximación muy indefinida e indefinible, ¿por qué no ajustar pueblo al “pueblo hambriento”, a las clases inferiores y, en la versión marxista, al proletariado? La objeción es doble. En principio considerar sólo al proletariado como pueblo “excluye” de él al que no es proletariado. Ahora, es verdad que también el pueblo, entendido como concepto de ciudadanos, excluye (los “todos”, se ha visto, no son nunca todos, ciertamente); pero “excluye” *pro tempore* o por razones específicas y fundadas. En cambio aquí la exclusión es ontológica e inmutable, lo cual la hace inaceptable. La

segunda objeción está en los hechos. Amén de la dificultad práctica de establecer quién es o no pobre, trabajador o no, o proletario o no, es un hecho que las sociedades contemporáneas avanzadas no tienen ya —a nivel socio-económico— una configuración piramidal. La estructura de la sociedad industrial y posindustrial es, si acaso, hexagonal, con una gruesa panza a la mitad de su altura, lo que quiere decir que aquí los pobres y/o los proletarios son “los menos”, en tanto que “los más”, el mayor número, se da por los llamados cuellos blancos y por las clases medias o intermedias. Lo que relega a la antigüedad la interpretación que podríamos decir populista o marxista sobre el pueblo.

La cuarta acepción —el pueblo como totalidad indivisible— es menos aceptable todavía, en razón de la teoría de la democracia de la tercera, pero se debe precisar que el *populus* medieval no es el *Volk* de los románticos. Tanto uno como otro pueden ser inscritos en las concepciones de la sociedad denominadas “orgánicas”. Pero el organicismo medieval (que llega hasta la Revolución Francesa y a la primera revolución industrial) era corporativo y ponía al individuo en nichos estáticos pero a la vez protectores. En cambio, el organicismo romántico es en verdad totalizador y disolvente: resuelve al individuo en el “espíritu del pueblo”, en el *Volksgeist* o en la *Volkseele*, ciertamente lo disuelve en el fluir impersonal de la historia. Entonces, la “fusión orgánica” que lleva a concebir al pueblo como una totalidad indivisible es de acuñación romántica; y es en esta versión que la noción de pueblo ha legitimado al totalitarismo del siglo XX.<sup>1</sup> En nombre de la totalidad y bajo la cubierta de la fórmula “todos como uno solo”, todos pueden ser aplastados y oprimidos, uno a la vez.

En las dos últimas acepciones, el pueblo es transformado en una unidad operativa calificada por sus reglas de decisión. El pueblo *subspecie* de principio mayoritario absoluto (ilimitado) decide según el criterio de que los más prevalecen sobre los menos, respecto de los menos. En ambos casos, el pueblo es contabilizado con precisión. Pero los dos casos son muy diferentes. Y así como éstas son las nociones *actuantes* de pueblo, las que componen efectivamente *demos* y *kratos*, es necesario entenderlas bien y examinarlas a fondo.

<sup>1</sup> La voluntad general de Rousseau, como veremos más adelante, IX.3, es posmedieval pero prerromántica, es decir, el pueblo de Rousseau es intermedio y conforma un caso en sí.

## 2. Mayoría y respeto de las minorías

Subrayo que la cuestión es aquí de criterio *decisional*, no de criterio *electoral*. Elegir es una cosa, decidir otra; y el ámbito de decisión es inconmensurablemente más extenso que el de elección. Entonces el pueblo que decide en términos de principio mayoritario absoluto es, las más de las veces, un cuerpo que representa al pueblo y que refleja, en gran parte, a la mayoría que lo elige. Al final de este trayecto queda como cierto que el pueblo contabilizado por el principio mayoritario absoluto se divide en una mayoría que toma todo y una minoría que pierde todo, lo cual permite a la mayoría, si así se quiere, reducir a la minoría (o minorías) a la impotencia, lo cual no puede ser permitido.

El punto es finamente acogido por Kelsen (1966, p. 12), quien observa: “También aquel que vota con la mayoría no está ya sometido únicamente a su voluntad. Ello lo advierte cuando cambia de opinión”; en efecto, “para que el individuo sea libre nuevamente sería necesario encontrar una mayoría a favor de su nueva opinión”. Y agregó: si las minorías no son tuteladas se cae la hipótesis de encontrar una mayoría a favor de la nueva opinión, porque quien pasa de la opinión en mayoría a la de minoría caería instantáneamente en el número de aquellos que no tienen derecho de hacer valer su propia opinión.

Seré, todavía, más drástico: sin respeto por la libertad de la minoría no es solamente que la *primera* prueba electoral divida de una vez por todas aquel que es libre (es decir, sometido a la propia voluntad) de quien ya no lo será más; habría que agregar también que la libertad de quien votó en aquella ocasión por la opinión de la mayoría acaba en aquel momento, pues no le está permitido, en la práctica, cambiar de opinión. Razón por la cual aquella primera elección será, en efecto, la única elección verdadera; todas las subsecuentes estarán destinadas a repetir el éxito de aquella inicial y serán solamente votaciones que confirmarán la manifestación de la voluntad de la mayoría expresada en el momento en que la primera democracia votó.

Esta es una reducción al absurdo; pero es tal porque nuestras democracias permiten el disenso, porque al confiar el gobierno a la mayoría tutelan el derecho de hacerle la oposición. Si podemos rebatir a Rousseau cuando dice que el ciudadano es libre no sólo en el momento en que vota sino siempre,

es porque él puede, en cualquier momento, pasar de la opinión de los más a la opinión de los menos. Es en este poder de cambiar de opinión en el que radica el ejercicio de mi libertad, el ejercicio continuo, durable de ésta. Fue a sabiendas que Lord Acton (1955, p. 56) pudo escribir: “La prueba más segura para juzgar si un país es verdaderamente libre, es el *quantum* de seguridad de la que gozan las minorías.” Igualmente a sabiendas, Ferrero (1947, p. 217) afirmaba que “en las democracias la oposición es un órgano de la soberanía popular tan vital como el gobierno. Cancelar la oposición significa cancelar la soberanía del pueblo”.

El meollo del argumento es, entonces, que el principio mayoritario absoluto activa un mecanismo que inmediatamente se entrapa. De acuerdo con dicho principio, el pueblo puede ser inmovilizado al llegar al límite, un 51 por ciento que cancela el 49 por ciento, y ser prisionero de su primera opción. De ello deriva que la democracia no es simplemente *majority rule* y que la teoría de la democracia debe forzosamente encajar —aunque les disguste a los impacientes— en el principio mayoritario moderado: la mayoría tiene el derecho de hacer prevalecer *los límites*, es decir, respetando los derechos y la libertad de las minorías. Sí, pero ¿cómo se puede, en concreto, limitar el poder de quien tiene todo el derecho para ejercerlo?

Estamos capacitados para responder esta pregunta, pero no en el ámbito de la democracia etimológica. Quiero decir que aquel pueblo está legitimado para mandar conforme a la regla mayoritaria, en tanto ejerce su poder “dentro de los límites determinados” en cuanto entran en juego elementos del todo extraños a la voluntad popular.

### 3. La sociedad de masas

Es tiempo de dar una ojeada, también, al pueblo en concreto a la luz de sus sucesivas encarnaciones históricas. Quien se atraganta con la palabra “pueblo” es raro que explique de qué se trata. Burdeau observaba (1952, vol. IV, p. 112) que mirar al pueblo sin verlo es incurrir en algo sacrílego, “porque en el Panteón de los valores políticos el pueblo se espantaría con el misterio inseparable de su potencia”. Es un sacrilegio al que se debe arriesgar.

Cuando los griegos acuñaron *demokratía* —la palabra aparece por primera vez con Herodoto— el *demos* en cuestión estaba constituido por ciudadanos de la *polis*, de la pequeña ciudad que en verdad era una comunidad, una *Gemeinschaft*.<sup>2</sup> Pero el hecho es que aquel pueblo que ha actuado sobre la escena histórica en la *polis*, en los comunes, e incluso —como Tercero y luego Cuarto Estado— al tiempo de la revolución de 1789, ya no existe. El pueblo toma cuerpo y consistencia en el ámbito de la ciudad-comunidad o en el contexto de la rígida y minuciosa atribución de las facultades y de los privilegios del antiguo régimen. Pero de todo esto, no queda nada. Con el derrumbe de las estructuras corporativas y del orden de las clases, y una vez repudiado el principio tomista de la existencia conforme al propio Estado, “pueblo” designa, cada vez más, una agregado amorfo opuesto al todo orgánico que los románticos apenas habían divinizado.

Una nueva realidad exige un nombre nuevo. De hecho, desde hace tiempo se habla de “masas”<sup>3</sup> y después de hombre-masa y de sociedad de masa.<sup>4</sup> Entonces, ¿debemos decir “pueblo-masa”? Así como estas nociones han sido criticadas y despedazadas en todos los sentidos, antes de escoger la denominación describamos la cosa. La pregunta es: ¿cuáles son los nuevos elementos que transforman y caracterizan el modo de ser de las sociedades contemporáneas?

Una primera transformación es de escala, de proporción de grandeza. Los atenienses que se reunían en la plaza eran menos de cinco mil y con frecuencia casi sólo la mitad. Nos quedamos ahí, es decir, en el mismo orden de grandeza, en los comunes medievales y hasta en la “pequeña

<sup>2</sup> Toennies (1887) fue quien primero marcó la contraposición entre *Gemeinschaft*, comunidad, y *Gesellschaft*, la sociedad entendida como una red impersonal de relaciones contractuales. Aquí se debe entender comunidad en el sentido indicado por Toennies.

<sup>3</sup> El término entró por primera vez en el uso político en Francia, en los años que corren entre la revolución del 30 y aquella del 48, para indicar la parte del pueblo que queda ausente y extraña el orden político. También Marx, en los escritos juveniles y hasta 1848, hablaba de masas: pero sucesivamente las transforma en proletariado, atribuyendo a las masas unidad y conciencia de clase.

<sup>4</sup> El hombre-masa se pone en evidencia con *Rebelión de las Masas*, de Ortega y Gasset (1930). El hombre-masa de Ortega no denota las clases inferiores; es un “tipo humano” que vive una “vida vulgar” y que se parece al “niño viciado”. La construcción caracterizadora de Ortega se desarrolla en lo cultural y moral y pertenece a la teoría ético-política de la sociedad de masas que aquí no puedo profundizar. Para una interpretación correcta y una revaluación de Ortega, véase Pellicani (1978).

ciudad” que podía ser, en la versión dada por Rousseau, una democracia. Desde entonces, casi de golpe, hemos crecido diez mil y aun cien mil veces y vivimos no ya en la ciudad pequeña sino en la *megalópolis*, en la ciudad inconmensurable. Y decía Riesman (1956), en la ciudad inconmensurable vive la multitud solitaria. Vivimos amontonados los unos sobre los otros, en soledad y en la despersonalización.

Un segundo elemento es la aceleración del cambio. El mundo contemporáneo corre a una velocidad histórica tan vertiginosa que en el breve curso de una vida trabajosamente reconocemos, en la vejez, el mundo que hemos conocido de jóvenes; y en una realidad tan cambiante, el hombre no tiene ni el tiempo ni el modo de encontrar una sistematización. Si hoy se invoca con tanta insistencia la integración social, si el hombre contemporáneo se revela tan ansioso de agruparse y de “pertenecer”, es porque también nuestra sociedad está profundamente desintegrada, pues el hombre que pierde los vínculos naturales que lo conectan se siente extraño y “sin raíces”. Aun cuando este cambio sea para mejorar, el desarraigo permanece. Y permanece, también, porque la aceleración histórica es acompañada por una inédita movilidad geográfica. En la sociedad de los servicios y del trabajo especializados, somos menos los que morimos en el lugar donde hemos nacido. La modernización es asimismo desplazamiento continuo de casa en casa, de ciudad en ciudad; desplazamiento que significa pérdida de amigos, pérdida de vecinos y de la familiaridad del vecindario.

Nótese que la pérdida de las raíces es también, con frecuencia, liberación de cadenas. No debemos idealizar más de lo debido el buen tiempo ya pasado. Tan bueno no era. Lo que no quita que el término pueblo designe hoy una entidad atomizada, desconectada y fluctuante; una sociedad sin nombre que ha perdido el *ubi consistam*, el apoyo de los grupos primarios. Y si la noción de pueblo-masa así se entiende, no está equivocado decirlo así. Mientras que nos quedemos en la teoría *sociológica* de la sociedad de masas, los diagnósticos son muy convergentes. En cambio, es más controvertida la teoría *política* de la sociedad de masas. En nuestro tiempo las masas “entran en la política”. ¿Cómo? ¿Cómo es que este modo de ser, o de mal-ser, de la sociedad se refleja en la manera de actuar de la ciudad política? En la versión resumida de Kornhauser (1959) la sociedad de masas es una sociedad expuesta fácilmente a la movilización y a la

manipulación. El hombre-masa está aislado, vulnerable y, por lo tanto, disponible: su comportamiento oscila entre los dos extremos de un activismo intenso o de la apatía. De ello deriva que “el tipo psicológico que caracteriza a la sociedad de masas aporta un escaso sostén a las instituciones de la democracia liberal” (p. 112).

No importa que yo entre en este debate. El punto que deseo afirmar es que la democracia etimológica que se refiere al *demos* de los griegos, hoy llega a ser un edificio construido sobre un protagonista que no existe. ¿Democracia o masacracia? Con toda la probabilidad continuaremos diciendo democracia. Muy bien, pero bajo la condición de que el pueblo “real” no sean un protegido falso por excomulgar y erigido en misterio.<sup>5</sup>

#### 4. Poder del pueblo sobre el pueblo

Hasta ahora se ha examinado al pueblo. No es, como se ha visto, una noción simple. Sin embargo, las verdaderas dificultades —insuperables para la democracia etimológica— comienzan cuando se llega a juntar el concepto de pueblo con el de poder.<sup>6</sup> El problema del poder no implica tanto la titularidad cuanto el *ejercicio*: en concreto, el poder es de quien lo ejerce, de quien está donde se encuentran las palancas del poder. ¿Cómo es que el pueblo —entendido de cualquier manera— puede ser un detentador efectivo de aquel poder del que es declarado titular?

Que la titularidad del poder no resuelve mínimamente el problema de una potestad popular, se demuestra rápido. El principio de la soberanía popular ya está en el medioevo. El príncipe tenía el derecho de dictar la ley (así, Ulpiano en el *Digesto*, I, 4, 1: *quod principi placuit, legis habet vigorem*), pues tal potestad le era conferida por el pueblo. ¿Conferida con base en cuál título? La interpretación prevaleciente —que primero sostiene el Imperio en su lucha contra la Iglesia y que después avaló el

<sup>5</sup> El “misterio” del pueblo será examinado más adelante, en el capítulo V, en el sentido de qué cosa contiene y de cómo se forma la opinión pública.

<sup>6</sup> A un nivel micro *poder* es una relación (asimétrica) entre dos sujetos, de manera tal que Caio provoca el comportamiento de Tizio (tiene el poder sobre Tizio), en el sentido de que Tizio no haría por propia convicción, o por sí, lo que hace. Pero provoca aquí, a nivel de teoría macro, “poder” se debe entender, más genérica y abstractamente, como la capacidad de ejercer coercitividad, como fuerza prevaleciente.

absolutismo monárquico— era que entre el pueblo y el príncipe había sucedido una original *translatio imperii*, es decir, una transferencia no revocable (y no, en cambio, una simple *concessio* revocable). Así, el principio *omnis potestas a populo*, que todo el poder deriva del pueblo, deja al pueblo sin siquiera un gramo de *potestas*.

Es cierto que la doctrina medieval construye, poco a poco, un puente entre la titularidad y el ejercicio mediante la *fictio* de la representación. Pero se trataba verdaderamente de una “ficción”, porque la doctrina medieval no atendía el hecho de que el representante tuviese pocos o ningún elector: era una *praesumptio juris et de jure*, sin posibilidad de prueba en contra. Y está claro que una representación presuntiva dura el tiempo que puede.

Se comprende entonces la hostilidad irreductible alimentada por Rousseau contra la representación y porque él voltea de cabeza la fórmula, sustituyendo la representación no elegida por el principio de la elección sin representación. La democracia rousseauiana elige a sus magistrados, pero no les atribuye una consagración representativa y el pueblo no se despoja del ejercicio (*El contrato social*, III, 15). La solución de Rousseau no la resuelve y él mismo la declaraba realizable sólo en pequeña escala, para repúblicas muy pequeñas. Pero es cierto que quien transmite su propio poder, también lo puede perder.<sup>7</sup> Y la experiencia del siglo XX ha confirmado, en demasía, que así como una representación sin electores es dudosa, aun la elección —si no se lleva a cabo con garantías y en determinadas condiciones de libertad— se resuelve en una pura y simple renuncia periódica al ejercicio del poder propio. Si la “presunta” representación es una mistificación, la elección “sin opción” es un fraude.

Como se puede ver, la definición literal de “democracia” resuelve los problemas ignorándolos. Los sistemas democráticos modernos se apoyan sobre reglas mayoritarias (el mandato es de quien obtiene más votos y el mando es ejercido por quien detenta más curules en el parlamento), sobre mecanismos electivos y sobre la transmisión representativa del poder. Eso quiere decir que el pueblo que cuenta es, sobre todo, aquella porción que

<sup>7</sup> Considérant (1850, pp. 13-15) escribía con perfecta ortodoxia rousseauiana: “Si el pueblo delega su voluntad, abdica. El pueblo ya no se gobierna por sí, deviene gobernado. Pueblo, ¡delega tu soberanía! Ello hará que a tu soberanía le toque la suerte contraria a la de Saturno: tu soberanía será devorada por la delegada, tu hija.”

entra en las específicas mayorías electorales victoriosas; éstas cuentan en la acepción parcial del concepto sobre el poder; y que cada vez más, una serie de mecanismos de conversión separan el gobernar de los gobernados. Nadie sabe cómo construir de otra manera un mecanismo democrático que funcione. Pero con esto el planteamiento se sale del ámbito del “poder popular”, en el sentido de que de la democracia etimológica estamos pasando a considerar la democracia como problema de técnica constitucional. Para realizar la democracia se desunen la titularidad y el ejercicio del poder; todos los métodos instrumentales, de procedimiento y legales que la hacen posible, no están indicados ni se incluyen en lo que la palabra significa.

Poder del pueblo, conviene subrayar, es sólo una expresión elíptica. En estos términos el procedimiento político queda suspendido en la mitad del espacio: el poder se ejerce sobre un destinatario, el gobierno supone que hay gobernados. Poder popular ¿sobre quién? La fórmula se debe desarrollar por extensión de la siguiente manera: democracia es poder del pueblo sobre el pueblo, gobierno del pueblo sobre sí mismo. Pero en tal caso, el problema asume una representación totalmente diferente: lo que cuenta, al final, más que la “ida” es el “regreso” del poder. Si este trayecto no es vigilado, si en el proceso de transmisión del poder los controlados se substraen del poder de los controladores, el gobierno *sobre* el pueblo corre el riesgo de no tener ninguna relación con el gobierno *del* pueblo.

Al cuestionamiento crucial de cómo impedir que la titularidad democrática del poder llegue a ser el biombo y la legitimación de un ejercicio autocrático del poder, la democracia literal no sabe responder. El punto débil de todo el edificio está en las correas de transmisión del poder; el enfoque etimológico no se percibe. La elección y la representación son el equipo instrumental sin el cual la democracia no se realiza; pero, al mismo tiempo, son el talón de Aquiles: las elecciones no son necesariamente libres y por ello la representación no es necesariamente genuina. ¿Cómo remediarlo? ¿Cómo cuidarse de tales eventualidades? La respuesta no es que la soberanía popular proviene de sí misma.

La verdad es que una teoría encerrada en el concepto de poder popular sirve egregiamente para combatir al poder autocrático. Pero una vez vencido el adversario, la solución no es simplemente la de quitar todo el poder al autócrata —a quien lo detenta solo— sino pasárselo a la contra-

parte, al pueblo. En este vuelco lo que gira es la titularidad, y no necesariamente el ejercicio. En rigor, si el poder debe ser verdaderamente *del* pueblo, cualquier ubicación del poder que no esté *en el* pueblo es inadmisibile. Una democracia entendida a la letra, sólo puede ser una sociedad sin Estado y, se entiende, sin sustitutos o equivalentes del Estado. El poder es *del* pueblo en cuanto es el pueblo el que propiamente lo ejerce y, en consecuencia, lo es mientras no sea ejercido por otros o en otro *locus imperii*.

Pero de esta manera el arribo de la democracia puede no ocurrir jamás. Dadas las actuales dimensiones de una *politeía*, el pueblo es cada vez más un detentador que para todos los efectos prácticos —es decir, para el efecto del propio ejercicio del poder de gobernar— no existe. Y sin embargo, las democracias modernas existen, no son democracias a futuro y merecen la denominación de “democracias”. Pero existen porque se ha entendido que el problema de dotarlas de existencia comienza, exactamente, en donde el planteamiento etimológico se agota.

## 5. La democracia como legitimidad

Era necesario dejar en claro que cuando se considera a una democracia en cuanto a la definición etimológica del concepto, la insuficiencia es de la definición y no de la realidad. Al afirmar lo anterior no se quiere decir que el significado literal no tenga importancia, pues si bien no puede agotar el discurso sobre la democracia, es cierto que lo abre y lo introduce. Al afirmar que “el poder es del pueblo” se establece una concepción sobre las *fuentes* y sobre la *legitimidad* del poder. Para este efecto, democracia quiere decir que el poder es legítimo sólo cuando su investidura viene de abajo, sólo si emana de la voluntad popular, lo cual significa, en concreto, si es y en cuanto libremente consentido.

Como teoría sobre las fuentes y sobre la titularidad legitimadora del poder, la palabra “democracia” indica cuál es el sentido y la esencia de lo que pretendemos y esperamos de los ordenamientos democráticos. Decimos democracia para aludir, a grandes rasgos, a una sociedad libre, no oprimida por un poder político discrecional e incontrolable ni dominada por una oligarquía cerrada y restringida, en la cual los gobernantes

“respondan” a los gobernados. Hay democracia cuando existe una sociedad abierta en la que la relación entre gobernantes y gobernados es entendida en el sentido de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, en la cual el gobierno existe para el pueblo y no viceversa.

En el discurso pronunciado en Gettysburg en 1863, Lincoln caracterizó la democracia con un aforismo que pareció expresar, mejor que cualquier otro, el espíritu del gobierno democrático: *government of the people, by the people, for the people*.

Es sintomático que este aforismo no se deje nunca aprehender (con precisión). En castellano la fórmula de Lincoln se puede transcribir así: gobierno *del* pueblo, *por* el pueblo, *para* el pueblo. ¿Queda claro? A primera vista sí, pero sólo a primera vista.

Mientras que *del* pueblo puede significar que el pueblo se gobierna a sí mismo, pero también significa al contrario, que el pueblo es objeto de gobierno y, por lo tanto, gobierno sobre el pueblo, encima del pueblo. Pasando a *by the people*, la expresión es ciertamente oscura: ¿*del* pueblo en qué sentido? ¿En el sentido de *mediante* el pueblo? ¿En el sentido *de parte* del pueblo? ¿O bien en el sentido de *con* el pueblo? En fin ¿*para* el pueblo? Aquí es claro que se entiende en el *interés* del pueblo, en su beneficio. Pero, ¿quién declara que gobierna en perjuicio del pueblo? La expresión es clara, pero no de “democracia” y el tirano es el primero en aprovecharse. La verdad es que el aforismo de Lincoln significa democracia porque lo dejó Lincoln.<sup>8</sup> Pero pongámoslo, hipotéticamente, en boca de Stalin. ¿Hipótesis absurda? No, Stalin no hubiera tenido dificultad en firmarlo, entendiendo al gobierno *del* pueblo en el sentido de que el proletariado era el objeto de su gobierno, y que él gobernaba *mediante* el pueblo en el interés del proletariado, *para* el pueblo. En consecuencia, la fórmula de Lincoln se recomienda por su ímpetu estilista, por su mensaje práctico. Pero, decía, el aforismo nunca se deja aprehender con precisión, no concluye.

También hay quien “concluye” con la fórmula: el pueblo tiene siempre la razón. ¿Mejor así? No, es necesario entenderse. Si se exagera la fórmula

<sup>8</sup> Conviene hacer notar que en el criterio de Gettysburg, Lincoln no afirmaba definir la democracia. Su definición explícita, en el discurso ante el Congreso en abril de 1861, sonaba así: “gobierno del pueblo por parte del mismo pueblo”. En suma, autogobierno.

se lee como *vox populi, vox Dei*, entonces es un juego para quien se burla rebatiendo *vox populi, vox diaboli*. Pero el punto aquí es el de “fundar” la democracia. Y un fundamento de legitimidad no le atribuye *verdad*: le atribuye un *derecho*. El pueblo no siempre tiene la razón en el sentido de que nunca se equivoca sino en el sentido de que tiene el *derecho de equivocarse* y que el derecho de equivocación compete a quien se equivoca de por sí, en su propio daño. Y así está bien.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> El tema de la legitimidad se retomará más adelante, VII.4 y VII.5, en orden a la antítesis entre democracia y autocracia.

# LA CUESTIÓN DEL REALISMO

La política debería ser realista; la política debería ser idealista: dos principios que son verdaderos cuando se complementan, falsos cuando están separados.

BLUNTSCHLI

### 1. Maquiavelo y la política pura

Una vez que se ha establecido el significado de la palabra “democracia”, importa verificar cuál es la verdad “efectiva” de ello. Quien verifica los hechos es el “realista”: observador que mira lo real y se desinteresa de lo ideal. Hasta aquí no hay nada de malo, es lo mejor. Cuando Maquiavelo atendía la verdad efectiva (y su expresión) descubría entonces la política. Pero aquí comienza una secuela de nociones que parecen derivarse una de otra y que transforman radicalmente el discurso. Decía que se empieza con el *realismo*; de este realismo se extrae la *política realista*; y luego, todavía, la política realista se convierte en la noción de *política pura*. A pesar de las apariencias, sostendré que son cosas muy diferentes una de otra y que de la primera no es lícito extraer la tercera.

Comenzamos por Maquiavelo y la antigua disputa sobre lo que él dijo y sobre lo que sus intérpretes le atribuyen. Maquiavelo funda la autonomía de la política precisamente porque el secretario florentino es el primero que *describe* a la edad moderna. Estar atentos a la verdad de los efectos es recurrir a la observación directa y registrar, sin disimular, que la política no obedece a la moral. Sin embargo, al interpretar a Maquiavelo o, mejor dicho, al hacerlo contemporáneo para nosotros, es necesario tener presente que él observaba la formación de los principados del Renacimiento, vale decir, de un microcosmos político no comparable con el nuestro,

entre otras razones porque en aquel tiempo la política coincidía con el príncipe.

Hagamos una distinción que, al amparo de leves modificaciones gramaticales, avizora una diferencia importante de concepto: la distinción entre el político y la política, entre el sustantivo y la sustantivación. El *político* es una persona y se puede hacer toda una tipología, por una parte se pone al político “realista” y por la otra al político “idealista”. Con esto se quiere decir que hay hombres políticos sin prejuicios, sin principios, que sólo buscan satisfacer sus intereses en términos de poder, y otros políticos que, en cambio, tienen la mirada fija en el idealismo que persiguen. La *política*, en cambio, es un proceso, incluso a largo plazo, el cual involucra a muchísimas personas y que, al menos en nuestros días, exige adhesión y participación.

Entonces, si la aportación de Maquiavelo es que la política es una cosa y la moral otra, de esta premisa sólo puede concluirse que la política es “amoral”; y de ello a sostener que exista una política pura hay un mar de diferencia. Una vez establecido que cosa *no es* la política, nos queda por establecer qué cosa *es*. Y la confusión nace cuando el “político puro” —el príncipe maquiaveliano— es asimilado a una “política pura”. No: la existencia del primero no basta para demostrar que existe la segunda.

¿Qué se entiende por política pura? ¿Sólo la política realista? ¿O también la *Machtpolitik*, la política de la fuerza? El hecho de que las tres nociones hayan llegado a ser intercambiables no quita que política realista y política de fuerza sean subespecies diferentes y que ninguna de las dos sea política pura. En efecto, si está preparado el político realista, se cuida de caer en el error de subestimar a todos los elementos “impuros” (desde su punto de vista) que producen el éxito de su política; porque el verdadero político sabe que sus ideas son fuerza y que también los ideales son armas y que, como decía Maquiavelo, también los padrenuestros sirven para apuntalar a los Estados: lo mismo es verdad para la política de fuerza. *Machtpolitik* no es sólo una cruda política de fuerza; es también una política alimentada por un *ethos*. De hecho, la *Machtpolitik* nace sobre el camino de la *Sittlichkeit*, de la “suprema moralidad” hegeliana y que siempre, de diferente manera, abrevia a ideales nacionalistas, de raza, imperialistas, de clase o también de renacimiento. No es que las políticas de fuerza prescindan de valores; la diferencia está en los valores que

profesan. Pero si es así, ¿qué cosa queda de la política pura o realista? Si su contenido no es la *Machtpolitik*, entonces ¿cuál es? Para mí no lo hay. El político puro existe o, mejor dicho, existía mientras la política se resumía toda en el poder del príncipe. Pero desde que el político y la política se separan, desde entonces el político puro no produce una política pura.

Regresemos entonces al “realismo”, al primer anillo de la cadena. ¿De qué se trata? ¿Cómo lo debemos entender? El realismo político no es una *posición política*, en la misma medida en la que lo son la política liberal, la política democrática, la política socialista, etcétera. El realismo político, en rigor, es únicamente un ingrediente de cualquier posición política, porque es su presupuesto informativo: cualquier propuesta descriptiva (si es exacta) de hecho es una proposición realista.

Por lo demás, queda el hecho de que hasta hoy, y desde hace mucho tiempo, realistas y demócratas se hacen la guerra, formados en dos riberas: los primeros reclamando el idealismo democrático y los segundos declarando antidemocráticas las tesis de la llamada escuela realista. Con el fin de establecer el punto que me interesa, es necesario desenredar esta madeja.

## 2. Realismo y valores: Croce, Mosca, Pareto y Michels

El caso de Benedetto Croce es el que mejor se presta para ilustrar cómo la “querella” entre realistas y demócratas está mal planteada e incluso con graves consecuencias. Si la Italia liberal se rindió casi sin combatir al fascismo fue, precisamente, también gracias a una división entre realistas y demócratas, quienes al dividirse quedaron tan mal que después, demasiado tarde, se encontraron unidos (al añorar la libertad perdida).

Croce fue siempre gran admirador de Maquiavelo y sostenedor de la *Realpolitik* personificada por Bismarck, lo cual lo indujo a una despiadada polémica contra la “retórica” y la “hipocresía” democrática, a batirse en las trincheras contra las “seducciones Alcinesche” de la diosa Justicia y Humanidad (Croce, 1917, p. XIV). Y porque en la ribera democrática había, ciertamente, retórica e hipocresía, no se puede decir que el acusador estaba equivocado. Sin embargo, de esta manera terminó; de tal modo que

al final de la Primera Guerra Mundial casi nadie creía ya en la democracia de la Italia *giolittiana*: ni aquellos que habían escuchado la predicación socialista ni ciertamente a quienes veía el Estado unitario con antiguos rencores católicos ni los parlanchines y ni siquiera —ver precisamente a Croce— los herederos de la tradición del resurgimiento. Croce confesará, más tarde, que “ni lejanamente se me hubiera ocurrido pensar que Italia se dejara quitar de las manos la libertad que le había costado tantos esfuerzos y que su generación la consideraba conquistada para siempre” (1951, p. 1172). Lo que significa que el Croce del periodo 1896-1924 se encontró en la situación de blandir el realismo político no *dentro* de la liberal-democracia —lo que es admisible, pues el sucesivo Croce liberal no sintió ninguna necesidad de denegarlo— sino *contra* la democracia.

Entonces ¿cuál es la relación correcta entre realismo y nuestras opciones de valor por el liberalismo, la democracia, el socialismo u otro? Ya dije que ninguna ciudad política puede ser entendida exclusivamente en términos prescriptivos o “idealistas” ni únicamente en términos de verificación o “realistas”. Por lo tanto, si el realismo (entendido correctamente) considera los presupuestos de hecho de cualquier ordenamiento ético-político, de ello se deriva que el realismo se detiene exactamente en donde el liberalismo, la democracia y el socialismo comienzan; y esto porque esos regímenes resultan del injerto del ideal sobre lo real, del deber ser sobre el ser. El punto puede parecer obvio, mas se escapa a muchos, aun a Croce. ¿Cómo se explica? Se explica porque para Croce —y en general para la filosofía idealista— ser y deber ser están para dialectizar y, por lo tanto, para emparejar. Y en la penumbra dialéctica Croce distinguió mal, y luego unificó mal, ser y deber ser; y esto termina por ser el punto débil de toda su filosofía política.

En la primera fase de su pensamiento, hasta 1924, la política como “realmente es” le pareció agotar la problemática ético-política. Por tanto, en vez de hacer del reclamo realista el mecanismo necesario de un ordenamiento liberal-democrático, hizo una antítesis que lo negaba. Más adelante Croce vio, en la segunda fase de su pensamiento, la liberal, que todo se apoya sobre una libertad entendida como “ideal moral”. Sólo que la falsa premisa original le impidió llegar a buen fin.

En efecto, en el liberalismo crociano, la línea “realista” y la “ética” se sobreponen pero no se funden. Su liberalismo está formulado total y

únicamente en términos éticos; es, como decía Croce, un “liberalismo ético”. Y este liberalismo ético no está fuerte y colmado sino, por el contrario, vacío y debilitado por un realismo político que le es extraño.

¿Se puede decir que Croce está equivocado cuando sostiene todo el tiempo que la política es utilidad y fuerza? Tal vez no, en términos de comprobación. Pero sí al pretender que ésta sea la política liberal. Pues una política se puede calificar como liberal en cuanto a que el “hecho” de la fuerza sea moderado por el deber de confinar la política de fuerza al grado de *ultima ratio*. Por otro lado, se puede estar de acuerdo con Croce cuando define al liberalismo como un “ideal moral”. Pero el error empieza cuando Croce pretende que un liberalismo definido prescriptivamente agota el concepto de liberalismo, es decir, cuando su Libertad (con mayúscula) rechaza la contaminación de las técnicas y los instrumentos de la libertad liberal. Cuando rechaza, en sustancia, al constitucionalismo (ver más adelante, específicamente, cap. IX).

Pasemos de Croce a los otros maquiavelianos: Mosca, Pareto y Michels, autores sobre quienes luego regresaré. Aquí sólo son de utilidad para mostrar que la enemistad entre realistas y democráticos es equivocada o, cuando menos, innecesaria. Mosca, Pareto y Michels son declarados autores antidemocráticos. Lo fueron, especialmente los dos últimos, pues la parábola de Mosca fue similar a la Croce. Pero, ¿lo fueron por ser realistas? Es lícito dudarlo. Y es cierto también que es del todo ilógico sostener que no se cree en la democracia *porque* la verdad efectiva la desmiente. No, si no se cree en la democracia es porque creemos en valores diferentes. Por el contrario, también es ilógico rechazar una verificación descriptiva, porque parece chocar contra la fe democrática; como que una democracia no debe tener en cuenta las condiciones de hecho en las que se aplicará. Si es verdad que toda propuesta descriptiva es una propuesta “realista”, para cuestionarla es necesario declararla inexacta, es necesario hacer una verificación diferente. Pero no tiene sentido rechazarla por el motivo no confesado de que disturba el saber cómo va el mundo.

La ley de hierro de las oligarquías teorizada por Michels (ver más adelante, VI.6) no demuestra lo que pretendía demostrar; pero se debe rechazar en este terreno, no porque sea declarada antidemocrática. La teoría de la clase política de Gaetano Mosca es, como lo sostendré más

adelante (VI.5), tan difícil de verificar como de falsificar; y la crítica a Mosca aquí se concluye. En cuanto a Pareto, su teoría de la circulación de las élites no es ni democrática ni antidemocrática y debe ser juzgada sobre el terreno de su validez descriptiva y predictiva.

Entonces, no hay ninguna contradicción entre una versión realista y una fe democrática, por la buena razón de que el realismo está, indiferentemente, para todas las partes *nec cubat in ulla*. Puede haber un realismo democrático, así como hay un realismo no democrático. De ello deriva que defender la democracia excomulgando al realismo, es defenderla mal y más bien dañarla. ¿Por qué regalar el realismo a los enemigos? ¿Por qué no adueñarnos de él bajo el tipo de realismo democrático? El realismo verdadero es un puro y simple *realismo cognoscitivo*. Si es así, *aceptar el hecho* es también indispensable para el demócrata.

### 3. Democracias realistas y democracias de razón

Hasta aquí me he preocupado por exorcizar al fantasma de la política pura o de la realista, entendidas (mal entendidas) como posiciones políticas en sí, autosuficientes. Pero quedando claro que el realismo (bien entendido) es sólo un precedente cognoscitivo, falta advertir que el encuentro entre realismo y democracia es más fácil en el contexto de una cultura empírico-pragmática que en el de una cultura de sello racionalista. Hasta los años sesenta, esta distinción también se hacía por áreas geográficas: se dividía a la democracia de tipo angloamericano de las democracias de tipo francés o continentales. Hoy esta demarcación se ha atenuado mucho, lo que sin embargo no impide que la distinción entre democracia de tipo empírico y democracia de tipo racionalista mantenga una validez analítica propia.

La democracia, se dice, es un producto histórico, aunque dicho así sea banal pues todo lo existente es histórico. Pero el modo de producción puede ser diverso. Mientras la democracia de tipo francés nace *ex novo* por una ruptura revolucionaria, la democracia angloamericana surge de un proceso continuo. La revolución inglesa de 1688-1689 no reivindicaba un nuevo comienzo sino la restauración de los "derechos primigenios" del hombre inglés; es decir, retomaba los principios de la *Carta Magna* violados por las usurpaciones y por el absolutismo de las dinastías Tudor

y Estuardo. Poco importa que aquel pasado fuese mítico durante mucho tiempo; importa que la gloriosa revolución no fue una ruptura innovadora sino, en los propósitos, una recuperación. En cuanto a la llamada revolución americana, no fue una revolución sino una secesión. La Declaración de Independencia de 1776 reivindicaba, en lo esencial, el derecho de los colonos de proceder en el mismo plano de libertad de que gozaban los ingleses. No fue así en Francia, en donde la revolución de 1789 se afirmó como una ruptura dirigida a rechazar y cancelar *in toto* al pasado.

Hay, entonces, una diferencia muy grande entre el producto histórico “democracia angloamericana” y el producto revolucionario “democracia a la francesa”; y únicamente la primera es un producto histórico en el sentido propio de la expresión: fruto de la endogénesis histórica. De esta diferencia de origen se derivan y se obtienen las otras. Como subrayaba Bryce (1949, I, p. 91): Francia ha adoptado la democracia “no sólo porque el gobierno popular parecía el remedio más completo para los males inminentes, ...sino también en homenaje a los principios generales abstractos considerados como verdades evidentes...”. Y Tocqueville (1856, parte I, III, 1) había observado el contraste así: “Mientras en Inglaterra aquellos que escribían sobre política y aquellos que la hacían vivían juntos la misma vida..., en Francia, el mundo político quedó dividido claramente en dos zonas no comunicantes. En una, se administraba; en la otra, se formulaban los principios abstractos... Más allá de la sociedad real... se construía poco a poco una sociedad imaginaria, en la que todo parecía simple y coordinado, uniforme, equitativo y racional.”

Principios generales abstractos considerados como verdades evidentes; una sociedad imaginaria en la que todo aparecía como simple, coordinado y racional. Bryce y Tocqueville ponen en verdad el dedo sobre la “democracia de la razón” y, a partir de ella, sobre el racionalismo como trasfondo cultural de la democracia de tipo francés. Racionalismo al que se contraponen el empirismo y el pragmatismo como substrato cultural de la democracia de tipo angloamericano.<sup>1</sup>

Dejemos por el momento a un lado la democracia y detengámonos sobre el racionalismo y el empirismo o, mejor, sobre el contraste entre mentalidad racionalista y mentalidad empírico-pragmática. No digo “men-

<sup>1</sup> El empirismo es el progenitor; el pragmatismo, un hijo. El primero es cauto y se expresa en el dicho “espera y verás”; el segundo es aventurado, como en el dicho “prueba y verás”.

talidad” al acaso; digo así porque aquí interesa la *forma mentis*, la formación mental, el modo de percibir y concebir al mundo.

Comienzo por observar que la mentalidad empírico-pragmática se desenvuelve a un nivel mucho menos abstracto que la mentalidad racionalista. Dicho sin ambages, la primera tiende a lo concreto, la segunda no. La mentalidad empírico-pragmática se coloca en *media res*, en medio de las cosas, es decir, en proximidad a lo que se puede ver, tocar y experimentar: su instinto es el de “proceder hacia atrás”, de los hechos a la mente. Por el contrario, la mentalidad racionalista procede de la cabeza hacia fuera: se espera que proyecte su racionalidad en la realidad. El empirista en la acción es pragmático: da un paso a la vez, orientado por lo que sucede, y recién después se mueve de nuevo. El racionalista da el salto más largo y se mueve por asalto: su instinto es el de partir desde una *tabla rasa*, de rehacer todo desde los cimientos.

Para Hegel (esta es su aserción más célebre y fundamental) “lo racional es real” y, viceversa, “lo real es racional”. El equilibrio hegeliano no resistió el asalto de sus discípulos. ¿Quién es el caballero y cuál es el caballo? Para la derecha hegeliana era lo racional lo que se debía someter a lo real: el punto de referencia es la realidad. Para la izquierda hegeliana (y, en ésta, para Marx) era lo real lo que se debía someter a lo racional: el punto de referencia es la racionalidad. Y el racionalismo se reconoce en esta segunda versión. Para el racionalista, si una teoría o un programa no se logra en la práctica, la culpa es de la práctica: en suma, lo que es verdad en teoría, también debe ser verdad en la práctica.

El contraste se puede desarrollar todavía más. Para el empirista cuenta la aplicabilidad, para el racionalista la coherencia. El primero rehuye la larga cadena deductiva; el segundo, está fascinado por la construcción *more geometrico* de las catedrales lógicas. La mentalidad empírico-pragmática es “tentativa”; la mentalidad racionalista busca lo definitivo. La primera aprende probando y recibiendo de la experiencia, la segunda se impone y sobrepone a la experiencia. Podríamos resumir así: para el empirista la racionalidad es moderación; para el racionalista, debemos ser racionales (rigurosos y coherentes) aun a costa de ser irracionales.

El criterio verdadero del empirismo es la adecuación del intelecto a la cosa; el criterio verdadero del pragmatismo es mucho más limitado y más simple: es el éxito en la acción (*pragma*), el éxito que logra, el éxito conforme a la intención. Aquí acoplo las dos nociones para simplificar, pero debe tenerse en mente que son diversas.

Regresemos para ver cómo estas matrices mentales y culturales se reflejan sobre el modo de concebir la democracia. Las definiciones de repertorio de la democracia se pueden subdividir en dos grupos: definiciones *fundamentales*, en el sentido literal que se hacen desde los cimientos, desde su esencia, y definiciones *instrumentales*, que sólo dan los mecanismos y procedimientos del *modus operandi* de la democracia. En las primeras, todo gira alrededor de la palabra pueblo, en las segundas, la palabra pueblo ni siquiera aparece. En las primeras, la premisa es que el pueblo es soberano y todo lo demás su derivación. En cambio, el instrumentalista resalta la premisa y debuta constatando, por ejemplo, en que la democracia es un sistema pluripartidista (de competencia entre partidos) en el que la mayoría, elegida libremente, gobierna con el respeto de los derechos de la minoría.

Es evidente que esta última definición va directamente al centro práctico, a los mecanismos. La democracia es un sistema de partidos (en plural) ya que los electores se expresarían en el vacío y producirían el vacío —en el caos de una miríada de fragmentos— sin el marco de referencia y de opciones propuestas por los partidos. Los partidos canalizan y organizan el voto; en el bien y en el mal “sólo la ilusión o la hipocresía puede creer que la democracia sea posible sin partidos políticos” (Kelsen, 1966, p. 25).<sup>2</sup> En cuanto a la otra determinación, se ha visto ya (II.2) cómo el principio mayoritario “limitado” es condición *sine qua non*. Lo que no impide que las definiciones instrumentales de la democracia (aquella dada como ejemplo u otras del mismo tenor) omitan las cuestiones de principio o de fondo que interesan, por así decir, al fundamentalista. Para este último, la democracia es una cosa y sus mecanismos otra; y si falta la definición primera, la definición que la fundamenta también falta. Así, hay dos concepciones. En una, la democracia debe ser desenvuelta, a partir de su esencia. En la otra, la democracia se resuelve en las estructuras y en las técnicas que la hacen aplicable.

Se comprende que una teoría completa de la democracia debe contener tanto la teoría fundante como la teoría instrumental. Pero la mayoría de las veces el discurso es de tipo fundante o, también, de tipo instrumental.

<sup>2</sup> Dejo la definición partidista de democracia en estas brevísimas líneas, porque me ocupé de ello extensamente en otro lado. Se me permitirá, por lo tanto, citar a Sartori, 1976 y 1982.

Y con frecuencia el fundamentalista no llega nunca a los mecanismos, así como, en la otra ribera, el instrumentalista no sabe fundar. ¿Es acaso así? No, yo diría que no. El fundamentalista es de matriz racionalista, mientras el instrumentalista es de matriz empirista. El parteaguas radica en que el racionalista pregunta *qué es* (la democracia), mientras el empirista, instintivamente, pregunta *cómo funciona*.

Bien entendido, no divido en dos al mundo. Cultura racionalista y cultura empírico-pragmática son prevalecientes; pero prevalecencia que hace diferencia. Para empezar, la constitución inglesa no conoce ni reconoce (en términos de valor legal) alguna entidad llamada *the people*, el pueblo. Por el contrario, la Constitución de la República de Weimar declaraba que *die Staatsgewalt geht vom Volke aus*, que el poder del Estado va del pueblo hacia arriba. Así, los ingleses logran plasmar la propia Constitución "funcionalmente", mientras que las constituciones a la Weimar quedaron bloqueadas por su propia premisa fundante. Una segunda diferencia, es que la cultura angloamericana tiende a decir *government*, gobierno, cuando nosotros decimos Estado. No es que la palabra Estado no haya llegado a la otra ribera. Sino que el Estado es una entidad abstracta, una entificación jurídica; y también, cuando el empirista adopta la palabra, sigue viendo a través de la entidad impersonal, las personas, los gobernantes en carne y hueso que son, en concreto, el Estado.

Todavía más: ¿cómo es que solamente Inglaterra y los países que le derivan (desde Estados Unidos hasta la India) mantienen el sistema uninominal? El proporcionalismo vence por varios motivos; pero uno de éstos es que el proporcionalismo es racional. Si la cadena de argumentos parte del poder popular (como definición fundante), y si esta premisa se desarrolla con rigor deductivo, entonces es difícil escapar a las siguientes conclusiones: *a)* que la representación por fuerza debe representar en proporción, *b)* que entonces la soberanía representativa debe residir verdaderamente en los parlamentos, y *c)* por lo tanto el gobierno puede, únicamente, ser un cuerpo ejecutivo (en los hechos y no sólo en los dichos). En el modo de gobernar británico se premia la eficiencia; en el gobernar de la Europa Continental es necesario antes un sistema representativo *bien razonado*.

La conclusión, echando las redes por tierra es que la guerra entre realistas

y demócratas ciertamente es una guerra entre realismo y racionalismo. En cambio, no hay guerra entre realismo y empirismo. Más bien, el empirismo y el pragmatismo llevan *naturalmente* a un “realismo democrático”. Y sólo cuando desde una parte se invoca una “política según la razón” es cuando surge una contraparte que invoca una “política según la realidad”. Pero esta es una *querella* falsa que, a su vez, genera una entidad imaginaria: la política pura. Imaginaria porque el realismo “cognoscitivo” —el centro auténtico del realismo— es el sostén de cualquier política que pretenda concretarse (en vez de fracasar). Y en consecuencia, insisto, es una tontería que los democráticos rechacen el realismo; es más inteligente usarlo.

## Capítulo IV

### PERFECCIONISMO Y UTOPIA

Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno en la tierra, es precisamente la tentativa del hombre de convertirlo en su paraíso.

HÖLDERLIN

#### 1. La deontología mal entendida

Así como hay un realismo malo, en el extremo opuesto hay un idealismo malo: el perfeccionismo. Los dos extremos se refuerzan, el uno con el otro: el realismo malo alimenta, como reacción, al perfeccionismo y, viceversa, el perfeccionismo atiza la polémica realista. El problema consiste en establecer la distinción entre ideales bien entendidos y mal entendidos y, por lo tanto, entre ideales bien empleados y mal empleados: en donde el perfeccionismo es el modo equivocado de entenderlos y emplearlos.

Quién discute de democracia acaba por discutir de soberanía popular, igualdad y autogobierno. Estos conceptos se reclaman unos a otros. Al afirmar que el pueblo es soberano se sobrentiende que la soberanía pertenece por igual a todos los individuos que lo componen. Y el pueblo soberano es tal cuanto más se autogobierna. Aún más: si todos son igualmente soberanos, entonces a cada uno le espera un poder igual; y de igual poder, se puede derivar la igualdad en general. ¿Cuál es la naturaleza exacta de los tres conceptos en cuestión? Depende, es decir, pueden ser entendidos descriptiva o prescriptivamente. Descriptivamente la soberanía popular es, sobre todo, un principio de legitimidad; la igualdad es, en lo fundamental, leyes iguales e igual voto, y el autogobierno se aplica solamente a microdemocracias. Pero las más de las veces y en el contexto de

la teoría de la democracia, los conceptos en cuestión son entendidos prescriptivamente y fundan la deontología democrática. Si esto es así debemos poner muy en claro que son ideales normativos y, correlativamente, cuál es la naturaleza y función de los ideales.

El primer paso (establecer que un ideal es un ideal) puede parecer banal, pero no es así. Se toma el concepto de igualdad. Jefferson asentó en el preámbulo de la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776, que “todos los hombres son creados iguales”.<sup>1</sup> Para Jefferson esta era una “verdad autoevidente”; pero sin detenernos en conjeturas sobre qué sean las verdades autoevidentes, es ciertamente obvio que su propuesta está formulada como una afirmación de hecho. Como tal es indefendible (el hecho es falso). Pero reformulémosla prescriptivamente así: “debe considerarse a cada hombre *como si* fuese creado igual”. Se entiende que Jefferson hizo muy bien (candidez aparte) en presentar su prescripción como una verdad de hecho. Pero si el valor de la verdad de su afirmación es cuestionado, entonces la debemos defender como se debe.

Que los hombres son iguales no es un hecho; más bien es un hecho que no son iguales sino diferentes, muy diferentes. Ahora bien, la igualdad no implica una verificación sino un principio de valor y directivas de comportamiento que suenan como: debemos ver en el otro a nuestro semejante; debemos comportarnos hacia los demás apreciándolos como iguales; es nuestro deber educar a los hombres para que no sean inferiores sino iguales a nosotros. No es necesario subrayar cuánto debe la convivencia civil a tales máximas de acción. Pero nos interesa destacar cómo una precisión elemental puede cortar de tajo una disputa tan antigua y tan ociosa. La objeción de que “los hombres no son iguales” puede ser aceptada como un hecho por cualquier demócrata por la buena razón de que no es una objeción, a condición de que podamos disentir sobre cuánto vale la igualdad. Pero, en tal caso, la discusión consiste en que para el demócrata la igualdad es justa y ahí, para un opositor, la igualdad no es el valor de la justicia en la que cree o en la que de cualquier modo está dispuesto a anteponer a los demás. La diferencia es que así se llega a las

<sup>1</sup> Se nota la diferencia con la Declaración francesa de los Derechos de 1789, que dice: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en los derechos.” El texto estadounidense hecho por Jefferson, pone como premisa la afirmación de que los hombres son creados iguales y deduce, como implicación, su inalienable derecho a la vida y a la libertad.

verdaderas divergencias, en vez de caer en una logomaquia (discusión intrascendente) en la que ambos contendientes están equivocados.

El segundo paso es el de entender bien qué son los ideales y cuáles sus funciones. Sobre este terreno caminaremos para identificar al perfeccionista. En efecto, veremos que el perfeccionista malinterpreta la naturaleza de los ideales y que no considera la diferencia entre lo ideal y lo real como diferencia constitutiva. El perfeccionista resuelve todo en la optimización del ideal. Su pie está sobre el acelerador, y acaba por no tener control sobre los ideales que pretende promover.

## 2. De la ciencia a la utopía

Entendámonos: desde que el hombre piensa siempre ha concebido un mundo ideal, considerado como antítesis del mundo real. Es una tradición que empieza con Platón; pero es, con Platón o no, una tradición *contemplativa*. El menos platónico de todos fue el mismo Platón, que viajó a Siracusa con la idea de realizar su ciudad ideal. Pero ahí se encontró, la primera vez, vendido como esclavo en Egina; y la segunda vez se salvó con dificultades. De cualquier manera, la solución platónica era la del filósofo-rey: el buen rey debía ser el amante del saber, precisamente, el filósofo. Y el filósofo, hasta Marx, fue siempre un contemplativo (Campanella fue una rarísima excepción y de ello sacó 27 años de cárcel). Siempre que han surgido “ciudades celestiales”, han tenido una vida breve —como Münster, la Nueva Jerusalén del año de gracia de 1553— y han sido el fruto de movilizaciones religiosas, de movimientos *chi liastici* y de expectativas escatológicas.

Esta tradición contemplativa se interrumpe con Marx, que transforma al filósofo-rey en el filósofo-revolucionario. Hasta el momento, escribía Marx en 1848, “los filósofos únicamente han interpretado de varias formas al mundo; pero lo que importa es cambiarlo” (*Tesis sobre Feuerbach*, XII). En ese escrito Marx todavía giraba en la órbita de la disolución de la filosofía hegeliana. Por lo tanto, el protagonista quedaba como el filósofo que sabe que “lo racional es real”; pero para un filósofo que llega a ser revolucionario, es la acción revolucionaria lo que hace real lo racional. La semilla plantada por Marx se encarnó después en la *intelligentzia* revolucionaria (de la que

Dostoyevsky hacía en *Los demonios* una representación inmortal), se desenvuelve intelectualmente en la escuela de Francfort y en verdad hace "historia" en los años sesenta. Con Marcuse, el filósofo revolucionario que espera regenerar al mundo, es escuchado por las masas y llega a ser una fuerza movilizadora. Pero volvemos al punto: con Marx la ciudad ideal llega a ser una "ciudad realizable" y por realizar. Así, y a partir de aquí, nace el perfeccionismo que caracteriza nuestro siglo. Antes el perfeccionismo era, si lo había, únicamente contemplativo; hoy llega a ser un *activismo perfeccionista*, que entra en la política y hace política.

La consecuencia de esta conversación radical se aferra y se refleja en invertir el significado del término utopía. Tomás Moro publicó *Utopía* en 1516 y de esta manera acuñó tal palabra, la cual describe una sociedad buena, dirigida por la pura razón natural, colocada en una isla imaginaria; precisamente en "ningún lugar" (en griego *ou* significa "no" y *topos*, lugar). Así como Moro escribió *Utopía* con la intención de criticar el Estado inglés bajo los Tudor, en su texto no dice que lo que no está "en ningún lugar" sea imposible, que lo inexistente hoy será inexistente siempre (aunque el libro se termina con la frase *I may rather wish for than hope after*: lo mío es más deseo que esperanza).

Sin embargo, la palabra ha viajado en los siglos sucesivos sobre la fuerza de su prefijo, de su negación "no" no existe; y ni siquiera existirá "jamás". El utópico que "espera" la realización de su proyecto, no se reconoce como tal y ni Campanella ni después los socialistas señalados por Marx como "utópicos", se consideraban y declaraban como tales. El utópico que se confiesa como tal no "espera" la realización; sabe que no sucederá. La suya, insisto, es mera contemplación. La llama utopía porque no acepta la imposibilidad. Entonces, "utopía" está, en el vocabulario de la política, como un *no existente* que es, también, un *imposible* (ni hoy ni nunca). Es cierto que en el uso ordinario "utópico" sigue significando imposible; pero en la literatura ya no es así.

Marx incluso predicaba el paso de la utopía a la ciencia. Marcuse lo cambia: "el camino para el socialismo puede darse cuando vaya de la ciencia a la utopía" (1970, p. 63). ¿Qué ha sucedido? Ha sucedido que la palabra utopía, como tantas otras, está empañada de neblina. El autor que ha cancelado el significado original, más que nadie es Mannheim. En *Ideología y Utopía* (1936, p. 173 y ss.), Mannheim entiende por utopía un

estado mental que “trasciende” la realidad en sentido revolucionario; y entiende por ideología, simétricamente, un estado mental que “trasciende” la realidad en sentido conservador. En sustancia, Mannheim reconduce el concepto de utopía sobre el terreno de la ideología para, después, realizar una división interna entre ideologías revolucionarias (llamadas utopías) e ideologías conservadoras (ideologías propiamente dichas). Haciendo a un lado lo artificial y la arbitrariedad de esta contraposición, el resultado de sus manipulaciones definitorias es el de “desutopizar las utopías”. Mannheim admite que “entre las ideas que trascienden la situación real hay, ciertamente, algunas que nunca pueden aplicarse” (p. 177); pero ello no impide denominarlas, y así implícitamente, distinguirlas, de aquellas que son aplicables.

Entonces, la utopía ya no es una ficción mental sin lugar ni tiempo, ya no es algo irrealizable. Llega a ser tan fácil afirmar que “las utopías son, frecuentemente, verdades prematuras” (Mannheim, 1936, p. 183), que el progreso es realización de utopías, que las utopías de hoy son las realidades del mañana. Especialmente en los años sesenta, de la utopía se hizo una orgía.<sup>2</sup> Aclaremos que el resultado es que no disponemos ya de un vocablo que indique lo imposible. En la lógica de este argumento lo imposible no existe, porque no se puede establecer *a priori* qué cosa es lo imposible. ¿Es cierto? Sostendré que no es cierto. Pero, antes, pongamos en punto la noción de perfeccionismo.

Ya he hecho notar que el perfeccionismo del siglo XX es un animal inédito, en el sentido de que se representa como un “perfeccionismo activo”. La ciudad ideal ya no es un parámetro, un término comparativo: llega a ser un paraíso por realizar en la Tierra. ¿Es eso posible? Sí, es posible porque lo imposible ha sido descalificado: la utopía ya no existe, es decir, la palabra ya no indica lo “no realizable”. Así, en el perfeccionismo de nuestro siglo confluyen dos características: la contemplación (de lo perfecto) que se hace acción y, como refuerzo, la disminución del “sentido de lo imposible”. El mito de Prometeo sale de la mitología y entra en la historia: la historia ofrece, ofrecerá posibilidades ilimitadas. Pero muerta la palabra —utopía por decir imposibilidad— permanecen las imposibilidades.

<sup>2</sup> Un trabajo serio es el de Ruyer, *L'Utopie et les Utopies* (1950). Sobre la vertiente opuesta ver a Buber, *Paths in Utopia* (1949). Una obra típica de colección, de los años sesenta, es *Manuel* (1966) presentada con la advertencia de “que hemos convenido inmediatamente, de no buscar en modo alguno de llegar a una definición común del término utopía” (p. XIV).

Nos damos cuenta de ello cuando la promesa del paraíso comunista se derrumbó de golpe, resultando un fraude y revelando que el “hombre nuevo”, sobre el que se apoyaba, nunca nació. Pero nos podíamos haber dado cuenta desde hace tiempo. No eran necesarias —para establecer que el comunismo era un imposible (utopía en sentido propio)— decenas de millones de muertos y más de medio siglo de inauditos sufrimientos y crueldades. Es importante que quede establecido para la memoria futura.

### 3. Lo imposible

Partamos del argumento de que no podemos saber *ex ante* que un imposible es tal (que es el argumento que avala la capacidad de realización de lo utópico). Formulado así el argumento es lógico y, en consecuencia, es tratado lógicamente. Pregunta: ¿podemos establecer *a priori* (analítica o deductivamente) qué es posible y qué es imposible?

En la lógica formal el problema está resuelto (desde Aristóteles) en el principio de la no-contradicción: afirmar conjuntamente A y no-A es contradictorio, *ergo* imposible. Pero contestar así es muy fácil: sobre el terreno de la lógica formal la cuestión de la imposibilidad práctica no es decidible.<sup>3</sup> Nótese que he dicho imposibilidad *práctica*: la clave del problema está aquí. Porque el asunto de lo imposible es un problema del *hacer*, de la *acción*. La imposibilidad en cuestión no es una imposibilidad de pensar, es una imposibilidad de realizar. De hecho, nos estamos preguntando (justamente la definición activista que se da hoy) si la utopía es o no practicable. Y sobre este terreno quien afirma que lo imposible no es determinable *ex ante* está equivocado.

No es posible —lo sabemos por los proverbios— comer la torta y tenerla o, asimismo, tener a la esposa borracha y la botella llena. Igualmente no es posible gastar todo el patrimonio y tenerlo al mismo tiempo, entrar a una calle por la derecha y a la vez por la izquierda, etcétera. ¿Cuál es la estructura lógica de estas imposibilidades prácticas absolutas (desvinculadas por el lugar y el tiempo)? Es la *contradicción de las acciones contrarias*.

<sup>3</sup> Véase Sartori, 1979, pp. 140-145, en donde desarrollo el punto de la diferencia entre contradicciones lógicas y contradicciones prácticas.

Se comprende que entre acciones diversas podemos escoger un curso intermedio, de compensaciones. Pero en tal caso, la estructura lógica será: es posible obtener *más* de una cosa con la condición de pedir *menos* de otra. Pero no es posible (imposibilidad absoluta) obtener *más* de dos cosas que exigen acciones contrarias. Más ebriedad y al mismo tiempo tener más vino, son una imposibilidad. Y entonces es falso que lo utópico, lo irrealizable no sea determinable *ex ante*. Lo que no comparto es que lo imposible siempre se trate de demostrar así. Sólo intento demostrar que el argumento lógico que niega lo que es conocible de lo imposible, está lógicamente viciado. Sin embargo, la demostrabilidad de lo imposible merece ser demostrada por sí misma.

#### 4. El autogobierno que nunca será

Tomemos la utopía de Marx, su comunismo realizado: un autogobierno literal consecuente al final del Estado y de la política (véase más adelante, XIII.2). A mi manera de ver este autogobierno no está, ni estará nunca en ningún lugar, es decir, es una utopía cuya imposibilidad absoluta es siempre demostrable.

El concepto de autogobierno es fácil de definir en abstracto: es gobernarse a sí mismo. Pero los conceptos aplicados al mundo real deben ser pensados. En el caso que se examina, debemos establecer cuánto autogobierno corresponde a cuál circunstancia. Digamos que al concepto en abstracto le debemos atribuir una *intensidad*: autogobierno en sentido fuerte y propio o, también, autogobierno en sentido débil y aproximativo o bien autogobierno sin ningún sentido, es decir, carente de significado empírico. Diré, entonces, que el autogobierno es de máxima intensidad cuando corresponde al significado literal de la palabra y, viceversa, que es de intensidad mínima cuando aquella correspondencia es mínima. Y es que la intensidad de un autogobierno varía en función de la *extensión*, es decir, de cuánto extendamos —en el espacio o aun en el tiempo— la aplicación.<sup>4</sup> Establecida esta premisa y comenzando con la extensión en

<sup>4</sup> La "intensidad-extensión" de mi texto no es (lo acoplado es diferente) la "intensidad-extensión" tratada en lógica. Aquí "extensión" es entendida en el significado ordinario de una grandeza (espacial o de duración) y no en lo técnico que denota.

• sentido espacial, afirmo (regla número uno) que: la *intensidad* de un autogobierno está en relación inversa a la extensión a la que se aplica.

En sustancia, la regla dice que la intensidad de autogobernarse es máxima cuando la extensión es mínima y que disminuye a medida que la extensión aumenta. Desarrollémoslo paso por paso. Primer caso: autogobierno interior (*in interiore hominis*) o también autogobierno del déspota. Aquí, en verdad la intensidad es máxima porque la extensión es cero. Segundo caso: en una pequeña extensión, como aquella de la *polis* antigua. Aquí la intensidad disminuye, es decir, el autogobierno en cuestión no es ya literal, a la manera del caso precedente. En la *polis* el autogobierno se daba, como está puntualizado por Aristóteles, por la rápida rotación en los cargos de gobierno, por gobernar sustancialmente y ser gobernados a su vez. Tercer caso: la extensión de una gran ciudad o también —no hay mucha diferencia— de una región. Aquí la intensidad del autogobierno ya es mínima. Para el efecto hablamos de autogobierno o de autonomía local (ya no de individuos) en oposición a un sistema de gobierno centralizador. El autogobierno en cuestión es, entonces, ser gobernados de cerca en vez de serlo de lejos. Sin embargo, el gobierno local de una ciudad grande es ya un gobierno indirecto: no un autogobierno directo sino a través de representantes.

• ¿Es necesario continuar en la casuística? No, ya está claro que cuando llegamos a la extensión “Estado” —una extensión de decenas y aun de centenares de millones de personas— autogobierno es, únicamente, una expresión (impropia), un modo de decir control *sobre el* gobierno o, también, un estado de independencia (nacional). Entonces, ¿tiene algún sentido hablar de autogobierno mundial? No, concretamente no tiene ningún sentido. En el mundo que se autogobierna, a la extensión “mundo” (pongamos cinco mil millones de individuos) puede corresponderle, solamente, una intensidad de cero.

Pasemos a la extensión en sentido temporal, entendida como duración. La regla es, en tal caso, reformularla así: la *intensidad* de un autogobierno está en *relación inversa* a la *duración* en que se aplica.

Admito que la variable “tiempo” es menos precisa y precisable que la variable “extensión”. Lo que no quita que la relación entre intensidad y duración permanezca invertida. Una intensidad máxima de autogobierno, típica de los movimientos de tensión bélica o revolucionaria, dura relati-

vamente poco, es decir, disminuye en la medida que el tiempo aumenta. De la experiencia de la Comuna de París de 1871, Marx sacó el modelo para el “gobierno del pueblo por parte del pueblo”, por él admirado. De tal modo, Marx “eternizaba” un momento (la Comuna de París duró exactamente dos meses y diez días) y de plano ignoraba el problema de la duración. En Marx la luz de un rayo se proyecta en la eternidad —en el fin de la historia hegeliana— como si fuese continua e incensantemente reproducible.

Y, sin embargo, nunca se ha desmentido la experiencia de que la duración lleva a la rutina, que el furor heroico no dura, que las lunas de miel terminan. Podemos correr durante horas, no por meses; podemos nadar por un día, no por un año; en suma, lo que podemos hacer “con esfuerzo” no es lo que podemos rendir sin esfuerzo y con fuerzas acabadas. Agreguemos que París no es Francia y, entonces, la ciudad ideal de Marx viola también la primera regla y la relación inversa entre intensidad y extensión. Por lo tanto, que la utopía de Marx era tal y que la imposibilidad de su proyecto era absoluta, ya se sabía y podía haberse demostrado hace cien años. Que ello se reconozca sólo después de la catástrofe, deshonra nuestra racionalidad. Las imposibilidades utópicas, insisto, son demostrables razonando. Si aquel razonamiento está equivocado, será otro razonamiento el que lo demuestre. Pero, por caridad, no esperemos que la utopía acabe en desastre y nos arruine, por aceptar que las imposibilidades existen y que son verificables *ex ante*.

## 5. La función de los ideales

Decía al empezar que el perfeccionismo deriva de un modo equivocado de entender y de emplear los ideales. ¿Cuál es el modo justo? En general, ¿cuál es la naturaleza del planteamiento deontológico y cuál es la relación entre ideales y realidad?

Benjamin Constant, atento al problema de la experiencia de la Revolución Francesa, considera que entre los principios iniciales y la realidad sería necesaria la interposición de “principios intermediarios”. En 1797 escribía: “Cuando se lanza en el medio de un consorcio de hombres un principio separado de todos aquellos principios intermedio que lo hacen

descender hasta nosotros y lo adaptan a nuestra situación, se produce un gran desorden, porque este principio desarraigado de toda conexión, carente de todo su apoyo... destruye y trastorna: pero la culpa no es del principio inicial sino de la ignorancia de los principios intermedios" (1950, p. 83). Y precisaba: "Cada vez que un principio nos parece... inaplicable, es que nosotros ignoramos el principio intermediario que contiene el medio de aplicación" (*ibid.*). Sí, pero antes del pasaje aplicativo debemos comprender el principio, el camino hacia aquel pasaje.

Constant decía principios, y yo he hablado reiteradamente de ideales, prescripciones, deber ser y valores. Pero entre estos términos (que pueden derivarse uno del otro) el más ajustado a los fines del problema propuesto es *ideales*. Ante la pregunta ¿qué son los valores?, no es fácil contestar, y en esta materia la controversia está muy abierta. Sin embargo, a la pregunta ¿qué son los ideales?, se responde intuitivamente que nacen de la insatisfacción de lo real, que *reaccionan* a la realidad. Bien entendido, los ideales también sirven para camuflar la realidad, pero no en su momento genético, no cuando nacen. Entonces, un ideal puede ser definido como un estado deseable de cosas que *nunca* coincide con un estado de cosas existente. Y de la razón de su nacimiento, en su devenir, se recaba también su razón de ser, su *función*. Si los ideales nacen en relación con lo real, entonces su quehacer es el de contrastar y equilibrar lo real.

¿Son realizables los ideales? Sí, si entendemos que son realizables *parcialmente*; no, si entendemos que son realizables en *todo*, enteramente.

La afirmación de que los ideales son realizables en parte, es conciliadora. Las democracias liberales son criaturas "reales" producidas por ideales. En cambio, es menos conciliadora la afirmación de que los ideales nunca son realizables plenamente. Pero la aceptación de esta tesis depende de cuánto la forcemos. Si sólo se intenta decir, por definición, que un ideal siempre trasciende a lo real, entonces decimos la verdad por definición. Pero yo intento forzarla y decir más.

Partamos de la consideración de que los ideales surgen como "reacción" frente a lo real y que, por lo tanto, su quehacer es contrastarlo. Pero si es así, los ideales no están destinados a convertirse en hechos. Combatir lo real es una cosa, transformarse en real, otra. Los ideales son en primer lugar, una fuerza de choque al asalto. Y chocan y asaltan mejor cuanto más exageran y son exagerados. Precisamente por ello el quehacer adver-

sativo de los ideales es muy diferente de su quehacer constructivo. La *pars destruens* no es la *pars construens*. Lo plantearé de esta manera: el ideal como fuerza de choque, al asalto, está destinado a no lograrse. El ideal que de cualquier manera se logra, que se transforma en realidad, es, a su vez, un ideal transformado. El punto es que el ideal, en su punto de partida, es diferente al ideal en su punto de llegada; que el primero no está hecho para "llegar a ser hecho", y que el segundo, en cuanto "se logra", se transforma de ideal adversativo en ideal capaz de aplicarse.

## 6. Peligro opuesto y resultado inverso

Apliquemos el planteamiento abstracto a un contexto distinguiendo entre el ideal democrático *sin* democracia (antes que una democracia llegue a ser), y el ideal democrático *en* la democracia (al interior de una democracia instalada). En el primer contexto, el ideal democrático se desplaza como un ideal *negador* del sistema (autocrático) que combate y que se propone abatir; y cuanto más es maximizado el ideal, tanto mayor puede ser su eficacia. Pero en el segundo contexto, el intento de abatir al adversario es realizado, pues la democracia está instalada. Aquella democracia será, sin lugar a dudas, una realización muy imperfecta respecto del ideal previo. Ocurre que el ideal no combate más a un enemigo; en cambio, es llamado a sostener y promover a la criatura que ha generado.

Entonces, ¿cuál es el quehacer de los ideales democráticos *en* la democracia? Ya no es (sería absurdo) de negación. Pero es siempre, y se comprende, "crítico". El deber ser siempre es llamado a equilibrar al ser. De hecho, el ideal queda como un parámetro del que se espera sirva para medir e impulsar a lo real "hacia una mejoría". La diferencia es que ahora es necesaria una *crítica constructiva*, (no destructiva). Lo que quiere decir que los ideales están para reconcebirse como ideales, que no se limitan a reaccionar ante lo real, sino que *interactúan* con lo real. De ello deriva que los ideales se deban someter a los hechos, pero así no será jamás pues la misma naturaleza del deber ser lo impide. Por lo demás, de ello deriva que un *ideal constructivo* es tal, sólo si aprende de la experiencia. Un ideal sordo y ciego, el cual no escucha nada y no ve nada del mundo en que actúa, es solamente, en palabras de Constant, un principio que "destruye y trastorna".

Entonces, en el contexto de una democracia que es, la receta maximizante —proponer un ideal siempre más extremista, en dosis cada vez mayores— ya no funciona. Más bien es el simplismo optimizante que llega a ser contraproducente: corre el riesgo de producir efectos contrarios, efectos a la inversa, John Herz (1951, p. 42) observa que “el idealismo político logra su ápice en oposición a sistemas políticos en decadencia. Degenera apenas obtiene su objetivo último; y en la victoria, muere”. Sí, con mucha frecuencia es así, pero no inevitablemente así. El idealismo que degenera es el del simplismo maximizante. Entonces, el problema es de *gestión* de los ideales. Somos muy buenos para gestionarlos mal, eso es fácil. Lo difícil es gestionarlos bien, y para este fin debemos hacer a un lado la receta maximizante y adoptar una óptica *optimizante*, o mejor una optimización *suficiente*.<sup>5</sup>

Si es verdad que los ideales son “demandas” que enfrentan resistencias, lo que sigue es que un ideal funciona constructivamente cuando se mide y se evalúa frente a las resistencias que enfrenta. Puesta en forma de ley, la regla es: en la misma medida en la que un ideal es convertido en realidad, se retroalimenta de la realidad en razón del *feedback monitoring*, de la “vigilancia de la retroalimentación”. Y si esta regla es violada, entonces obtenemos *resultados contrarios*, efectos contrarios. Por extensión, el argumento es que si *en* democracia la deontología democrática es recibida o reformulada en forma extrema, entonces empieza a actuar *contra* la democracia que ha generado, topando y tropezando con efectos inversos, contrarios a los deseados.

Tomemos el principio “todo el poder al pueblo”, el cual traduce en forma extrema el principio de la soberanía popular. Con fines revolucionarios, para abatir una dictadura está bien decirlo así. Pero después, con la dictadura ya abatida, sabemos que aquel principio (véase antes, II.4) pone en existencia sólo una titularidad y que el problema del poder es el problema de su ejercicio. Por lo tanto, nos son necesarios los principios intermedios invocados por Constant y, entre éstos, el principio de la representación tal como está estructurado en el Estado constitucional. ¿A dónde nos lleva esta estructura intermedia? En primer lugar, lleva a una *disminución* del poder, pues un sistema de gobierno representativo no

<sup>5</sup> El punto hace referencia a la teoría de la “racionalidad limitada” o *bounded rationality* de Herbert Simon (1957); es, en sustancia, una teoría del *satisfacer* con suficiencia.

atribuye a ninguno un poder absoluto. Y, en segundo lugar, lleva a un ejercicio que se traduce en el poder del pueblo para *controlar y cambiar* a quien está en el poder. En ambos casos el pueblo no obtiene todo el poder. ¿Nos debemos conformar con esta realización parcial o insistir en su aplicación total? El maximizador insiste; y, en tal caso, las estructuras intermedias de las garantías constitucionales no son ya apreciadas como instrumentos de conquista del ejercicio (se entiende, parcial) sino denunciadas como impedimentos y rechazadas como obstáculos por abatir. Si es así, “todo el poder al pueblo”, se traduce como un ideal que alcanza efectos inversos a los pretendidos.

Nótese: “todo el poder” no denota un poder limitado sino, si acaso, ilimitado. La fórmula, repito, está bien con el fin de destruir el poder total del déspota; pero en la victoria repropone un poder total. Se puede rebatir que el poder total del déspota es malo mientras el poder total del pueblo es bueno. Será así, pero cuando el déspota cae, al pueblo sólo se le pasa la titularidad del poder. El ejercicio, sin estructuras intermedias, no funciona. Y entonces, cuanto más sean suplantadas las estructuras constitucionales, tanto más se llega a un poder absoluto *en nombre del pueblo*.

Empecemos de nuevo. Para que el pueblo “tenga poder” (en serio) la condición irrenunciable es que el pueblo impida cualquier poder ilimitado. Esta condición debe ser mantenida intransigentemente, cualquiera que sea la maximización esperada para atribuir al pueblo “más poder”. En términos de *feedback monitoring*, esto quiere decir que el principio “todo el poder al pueblo” se debe transformar, poco a poco, en el principio “todo el poder a ninguno”. Se objetará que de este modo la maximización de los ideales llega a ser una minimización. Pero tal vez llega a ser la máxima “optimización” posible. La cuestión es proceder orientados por el *principio del peligro opuesto*. Cuando advertimos que con la maximización de un ideal se corre el riesgo de convertirlo en su contrario, este es el momento de detenerse.<sup>6</sup> El perfeccionista denuncia en toda ocasión la traición a los ideales, es cierto, en la medida en que los ideales están destinados a no lograrse y, todavía más, en la medida en que se les juega al alza, siempre se puede encontrar una traición. Pero puede ser una traición “a la letra”, no al “espíritu” de los

<sup>6</sup> La expresión “peligro opuesto” es de Herz (1951, pp. 168-189). Aquí he usado el ejemplo de la soberanía popular literal; pero más adelante veremos (específicamente X.4 y X.5) que la igualdad es el terreno por excelencia del peligro opuesto o de los éxitos invertidos.

- ideales. En el caso examinado, “todo el poder a nosotros”, al pueblo es únicamente un grito de batalla. Si ese grito de batalla no es reconvertido en el principio de que *ninguno* debe tener *todo* el poder, entonces destruimos un poder absoluto para recrear otro. Aquí la letra traiciona el espíritu.

Las democracias, en su gris actuar cotidiano, con frecuencia merecen poco crédito. Pero lamentarse de su actuación cotidiana es una cosa y desacreditarlas por principio, otra. Hay un descrédito merecido y otro inmerecido: el que deriva de un perfeccionismo que sin tregua aumenta mucho la apuesta. La ingratitud que parece caracterizar al hombre contemporáneo es la desilusión que acompaña con frecuencia a los experimentos democráticos y son, también, los contragolpes de una promesa demasiado inalcanzable como para poder ser mantenida. El verdadero peligro que amenaza a una democracia que oficialmente no tiene enemigos, no está en la concurrencia de los contraideales; está en reclamar una *verdadera democracia* que derribó y repudia la que hay.

## 7. Perfeccionismo y demagogia

- Nótese que en esta exposición nunca he dicho “demagogia”. El confín entre perfeccionismo y demagogia puede ser, en la práctica, difícil de señalar. Pero en teoría (y aquí nos ocupamos de la teoría de la democracia)
- la distinción es que el perfeccionismo es un error intelectual, desarrollado por intelectuales, mientras que la demagogia es pura y simple conveniencia. Y la teoría puede combatir la mala teoría, pero no la “mala práctica”, es decir, la demagogia. Para decirlo mejor, la teoría puede combatir la demagogia sólo de modo indirecto, aislándola y dejándola al descubierto. El demagogo es un animal “natural” que existirá siempre; pero si se le priva de coartadas perfeccionistas, si carece de retaguardia intelectual, hará menos daño. Por ello me he detenido en el perfeccionismo. Pero no soy tan ingenuo como para creer que bloqueando al perfeccionismo se bloquea, también, a la demagogia.

La democracia se funda sobre la concurrencia de partidos, así como la economía de mercado se funda sobre la concurrencia de productores. Por lo demás, la analogía entre mercado político y mercado económico no va más allá. La diferencia es que la concurrencia entre productores econó-

nicos está sometida al control de los consumidores, los cuales precisamente consumen y, entonces, están en condiciones de apreciar de manera tangible las mercancías que se les ofrecen. En cambio, la concurrencia entre partidos políticos está sometida a un examen mucho menos eficaz, ya que en este caso los bienes no son muy tangibles ni de rápido consumo. Además, la concurrencia económica está sujeta a control legal pues el fraude en el comercio es castigado, mientras que el "fraude político" queda legalmente impune. El comerciante que vende perlas falsas por verdaderas va a prisión; el político que vende humo, con frecuencia lo logra y no va a prisión. Entonces, la diferencia es que en política la concurrencia desleal, mentirosa y precisamente "demagógica" es impune, y a menudo resulta redituable (al demagogo). Legalmente no lo podemos impedir, estamos imposibilitados. El único correctivo es el de hacerlo público, que no se dejen engañar, cuando menos en masa y todo el tiempo. Y así como el perfeccionista agrega credibilidad al demagogo, es importante tener vigilado al perfeccionismo.

## Capítulo V

# OPINIÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA GOBERNANTE

Se puede presumir que el interés público es aquel que los hombres escogerían si vieran claramente, pensarán racionalmente y actuarán desinteresadamente.

WALTER LIPPMANN

### 1. El público y lo público

Si democracia es gobierno del pueblo sobre el pueblo, en parte será un sistema gobernado y en parte gobernante. ¿Cuándo es gobernante? Obviamente cuando vota, en las ocasiones electorales. El nombre “gobernante” asignado en las elecciones no se debe subevaluar, pero tampoco sobrevaluar. Las elecciones son eventos discontinuos, distanciados por largos intervalos. Además, entre las opciones electorales y decisiones de gobierno se interpone un amplio margen de discrecionalidad: las elecciones establecen *quien* gobernará, pero no señalan el contenido que tendrá ese gobierno. Finalmente, y sobre todo, las elecciones cuentan las manifestaciones individuales de la voluntad, hacen el cómputo de las opiniones, pero ¿dónde y cómo se forman las opiniones en cuestión? Al respecto, observaba Dicey (1905, p. 3), que “el verdadero fundamento de todo gobierno es la opinión de los gobernados”. De lo que resulta que las elecciones son un medio cuyo fin es el gobierno de opinión, un gobernar que ampliamente responde y corresponde a la opinión pública.

Se entiende que el punto preocupante es el de que las elecciones deben ser libres. Sí, es cierto; pero también la opinión debe ser libre, es decir, formada libremente. Elecciones libres con opiniones impuestas no libres no conducen a nada. Un pueblo soberano que no tiene propiamente nada que decir, sin opiniones propias, es un soberano vacío, un rey de copas. Y entonces, todo el edificio de la democracia se apoya, en último término,

sobre la opinión pública y sobre una opinión que sea verdaderamente *del* público, que realmente nazca en el seno de los que la expresan.

Estas consideraciones sugieren diferentes cuestiones. Primero, ¿por qué decimos “opinión”? ¿sólo por decirlo o por razón evidente? Segundo, ¿en qué sentido la opinión es “pública”? Finalmente, ¿cuál es el argumento que vincula al “gobierno de opinión” descrito por Dicey con la noción de “gobierno permitido”? Esto nos obliga a profundizar en el tema del consenso.

La expresión “opinión pública” se remonta a los decenios que precedieron a la Revolución Francesa de 1789. La coincidencia no es fortuita. No se trata sólo del hecho de que los iluminados se asignaban la tarea de difundir las luces y por lo tanto, implícitamente, de formar la opinión de un público amplio; sino también de que la Revolución Francesa preparaba una democracia en grande —muy diferente de la democracia en pequeño de Rousseau— que a su vez presuponía y generaba un público que manifiesta opiniones. El hecho de que la opinión pública emerge —sea como expresión, sea como fuerza actuante— en concomitancia con la revolución de 1789, está indicando también que la asociación primaria del concepto es una asociación política. Una opinión generalizada (difusa entre un público amplio) puede existir, y de hecho existe, sobre cualquier materia. No obstante “opinión pública” denota, en primerísima instancia, un público interesado en la “cosa pública”. El público en cuestión es, sobre todo, un público de ciudadanos, un público que tiene opinión sobre la gestión de los asuntos públicos y, por lo tanto, sobre los asuntos de la ciudad política. En síntesis, “público” no es sólo el sujeto sino también el objeto de la expresión. Se dice que una opinión es pública no sólo porque es del público (difundida entre muchos) sino también porque implica objetos y materias que son de naturaleza pública: el interés general, el bien común y, en sustancia, la *res pública*.

Se dice entonces, que una opinión es pública en función de dos características: la difusión entre el público y la referencia a la cosa pública. Resta precisar por qué decimos opinión, es decir, por qué no decimos *vox populi*, voz pública o fama pública (como Maquiavelo), y también por qué se habla de opinión y no de “voluntad”, (como podría sugerir la voluntad general de Rousseau).

Cuando el término fue acuñado, los doctos de entonces sabían griego

y latín; sabían también que la objeción de siempre contra la democracia es que el pueblo “no sabe”. Precisamente por ello, Platón invocaba al filósofo-rey: porque el gobernar exigía *episteme*, verdadero conocimiento. A lo que se terminó por oponer que a la democracia sólo le basta la *doxa*, basta que el público tenga opinión. Entonces ni cruda y ciega “voluntad” ni tampoco *episteme* sino *doxa*, opinión: nada más ni nada menos, subrayo, nada menos. Y entonces está bien dicho, y dicho a propósito, que la democracia es gobierno de opinión, un gobernar fundado en la opinión.

## 2. Consenso y gobierno por consentimiento

Pasemos al “gobierno por consentimiento”, es decir, a la tesis de que un gobierno que nace de las opiniones de los electores (del voto que expresa la opinión) y que gobierna en sintonía con estados prevalecientes de opinión pública es, precisamente, un gobierno fundado sobre el consenso.

El concepto de consenso es controvertido. Mientras tanto, se debe esclarecer el ámbito de aplicación, distinguiendo entre consenso como estado de la sociedad y consenso como requisito de la democracia. Las sociedades pueden ser consensuales o conflictivas, integradas, segmentadas o desintegradas. Pero es un hecho que las formas democráticas están sobrepuestas, tanto en sociedades consensuales cuanto en sociedades conflictivas. De ello se puede recabar que el consenso social no es necesario y también, cambiando el planteamiento, que la democracia no exige consenso sino “conflicto”, que la democracia es maximizada y enriquecida por el conflicto.

Digo de inmediato, que quien dice “conflicto” exagera o entiende la palabra de manera impropia, simplemente para decir disenso, que es algo muy diferente. Entendámonos también sobre el “consenso”. En el contexto que nos compete, consenso no es un aprobar activo, explícito y específico. Consenso, según su etimología, es un “sentir conjunto” que es un sentir *común*, compartido y, en consecuencia, ligante o cuando menos coligante. Por lo tanto, consenso no es aprobar; basta con que sea aceptar. Pero, ¿compartir-aceptar *qué*? Con referencia a la democracia es necesario distinguir entre tres objetos y niveles de consenso: la aceptación a) de

valores últimos, *b*) de reglas del juego, *c*) de gobiernos. El primero es consenso *a nivel de comunidad*, consenso en la creencia sobre valores; el segundo es consenso *a nivel de régimen*, sobre reglas de procedimiento; el tercero es consenso *a nivel de gobierno*, sobre políticas de gobierno.<sup>1</sup>

El consenso a nivel de comunidad tiene por objeto el *sistema de creencias* y, por lo tanto, los valores de fondo. Si una sociedad-Estado determinada comparte los mismos objetivos de valores —tales como libertad, igualdad y creencias pluralistas—, entonces estamos en presencia de una “cultura política homogénea” (Almond, 1970, cap. 1). Si no se les comparte, según Almond está entonces caracterizada por una cultura política heterogénea y fragmentada. Adviértase: cultura política no es “ideología”. Aun poniéndonos de acuerdo sobre qué se entiende por ideología, la noción de cultura política está por encima de la de ideología y también se distingue porque se aplica a creencias difusas, no específicas.

Regresemos, sobre estas premisas, a la constatación de que las democracias se instalan también sobre sociedades conflictivas. De esta constatación sería arbitrario determinar que la democracia exige conflicto. Sin embargo, se debe determinar que una cultura política homogénea no es *condición necesaria* de la democracia. Considero que es condición que la facilita; y es cierto que el consenso sobre valores de fondo ayuda a la solidez de una democracia. Pero la democracia no está impedida por una cultura política heterogénea. Se entiende que una democracia estable es también una democracia que logra, con el tiempo, homogeneizar la cultura política que encuentra cuando llega. El punto que queda es que, a nivel de comunidad el consenso sobre los valores últimos de la democracia no es condición *sine qua non*. Si existe, facilita la democracia. Si no, estamos en presencia de una democracia “difícil”, pero no imposible.

El consenso que verdaderamente es condición necesaria, es el *consenso procedimental*, el convenir sobre las llamadas reglas del juego. Las reglas del juego son muchas; pero, a nivel de régimen, la regla primaria es la que *decide cómo decidir*, la que establece un método de solución de conflictos. Una sociedad política sin *una* regla de resolución de los conflictos es una sociedad expuesta a estancarse en cada “conflicto”; y, en tal caso, conflicto es la palabra justa. Tan es verdad, que las guerras civiles y las

<sup>1</sup> Recabo de Easton. 1965, cap. 18, que habla de “sostén” del régimen y de la autoridad. Pero su esquema es transferible al consenso.

revoluciones terminan cuando el vencedor (individuo) o los vencedores (colectividad) imponen sobre los vencidos su propia regla decisional. En la democracia, los conflictos están para resolverse pacíficamente (sin violencia y sin recurrir a la fuerza) y su resolución pacífica está confiada al *criterio mayoritario*. Democracia es decidir en mayoría (en sus límites); y si este método de resolución de los conflictos no es aceptado en lo general, entonces no es una democracia (tiene dificultad para serlo). En consecuencia, el consenso necesario es el consenso procedimental sobre *quién* tiene el derecho de decidir *cómo*.

Muy diferente es el planteamiento a nivel de gobierno. Es aquí que el consenso genera disenso, y que vale el dicho de Barker (1942, p. 67) de que “la base y la esencia de toda democracia [está en el] “gobernar discutiendo”. Pero, nótese, en este nivel el objeto de disenso es *quien* gobierna, y por eso las políticas *de* gobierno, no la *forma de* gobierno. El conflicto también es aquí una expresión exagerada; pero *concordia discors*, convenir sobre el disentimiento, es en verdad la levadura que anima las democracias.

Lo dicho arriba aclara la discusión sobre la relación entre democracia y consenso, sobre la importancia del disenso y, en consecuencia, sobre la noción de un gobierno por consentimiento. Ahora podemos regresar a lo esencial, es decir, a la opinión pública, la cual es la llamada a nutrir la democracia.

### 3. La formación de opinión

El nexo entre opinión pública y democracia es constitutivo: la primera es el fundamento sustantivo y operativo de la segunda. Es donde radica la importancia de cómo se forma esta opinión y de la forma que adquiere. La opinión pública no es “innata”: es un conjunto de estados mentales difundidos (opinión) que interactúan con flujos de información. Y el problema se presenta por esos flujos de información. El público, más que nadie, los recibe. Entonces, ¿cómo asegurar que las opiniones recibidas *en el* público son también opiniones *del* público? En suma ¿cómo hacer prevalecer una opinión pública *autónoma*? Y, por el contrario, ¿cuándo la opinión pública llega a ser *heterónoma*?

Se ha considerado que hasta que el grueso del flujo de la información

llegaba a través de los periódicos, los procesos de formación de la opinión permitieron la autoformación. Por otra parte, la autonomía de la opinión pública ha sido aplastada ampliamente por la propaganda totalitaria y entra en crisis, cuando menos en crisis de vulnerabilidad, con la llegada de la radio y, todavía más, de la televisión. Se comprende que la distinción entre autonomía y heteronomía de la opinión pública, reclama "tipos ideales" que no existen en estado puro en el mundo real. La distinción fija los polos extremos de un continuo, en cuya prolongación encontraremos, en concreto, distribuciones de preferencias, es decir, estados de opinión preponderantemente autónomos o preponderantemente heterodirigidos. Sobre este particular, la pregunta es: ¿cómo es que se forman las opiniones sobre la cosa pública? Los procesos de opinión acontecen, en orden, según tres modalidades: a) un descenso en cascada de las élites; b) una ebullición desde la base hacia arriba; c) identificación con los grupos de referencia.

El descenso y diseminación de las opiniones encaminadas por élites está bien representada por el *modelo en cascada* de Karl Deutsch (1968, pp. 101-110). En este modelo, los procesos de opinión se representan como el chorro de la cascada, cuyos saltos son interrumpidos por embalses. En Deutsch, los niveles y embalses de la cascada son cinco. En lo alto está la fuente en la que circulan las ideas de las élites económicas y sociales, seguida por aquella en la que se encuentran y chocan las élites políticas y de gobierno. El tercer nivel está constituido por la red de comunicación masiva y, en buena medida, por el personal que transmite y difunde los mensajes. Un cuarto nivel está dado por los líderes de opinión a nivel local, es decir, por aquel 5 o 10 por ciento de la población que verdaderamente se interesa en la política, que está atento a los mensajes de los medios y que es determinante en la formación de la opinión de los grupos con los que los líderes de opinión interactúan. En fin, el todo confluye en el *demos*, en el embalse del público, de la masa.

El punto central del modelo es la mezcla continua. En el interior de cada embalse, las opiniones y los intereses son discordantes, los canales de comunicación son múltiples y polifónicos. Y por cuanto el funcionamiento conjunto de la cascada es descendiente, Deutsch subraya también la presencia de *feedbacks*, de retroalimentadores. La doctrina siempre ha dejado entrever que la opinión pública debía su autonomía a complejos

procesos de equilibrio y de neutralización recíproca. El valor del modelo de Deutsch está en transformar ese sobrentendido —el cual permaneció mucho tiempo así— en un esquema articulado. Cuando afirmamos que en las democracias el público se forma una opinión propia de la cosa pública, no afirmamos que el público hace todo por sí mismo y por sí sólo. Sabemos, muy bien que hay “influyentes e influidos”, que los procesos de opinión van de los primeros a los segundos, y que en el origen de las opiniones difundidas hay siempre pequeños núcleos de difusores. El punto es que la difusión de las influencias formadoras de opinión no es ni causal ni lineal.

En primer lugar, en cada embalse no sólo se desarrolla un ciclo completo sino que, en el interior de cada uno, los procesos de interacción son horizontales: influyentes contra influyentes, emisores contra emisores, reservas contra reservas. En segundo lugar, en cada paso de un nivel a otro intervienen nuevos factores: cada vez se reinicia un ciclo completo que mezcla todo y que, al mezclar, modifica. Para este efecto, la imagen del “salto” es buena, no tanto porque represente una bajada sino porque evoca una discontinuidad, una separación. Se parte del nivel de la clase política; no porque esta sea la primera y verdadera fragua de opiniones, sino porque la opinión pública se caracteriza como tal —recordémoslo— en relación a lo que dicen y hacen los políticos. La clase política ejemplifica muy bien todas las características de una cisterna con ciclo completo: es un microcosmos muy competitivo en el que los partidos maniobran para robarse a los electores y los políticos combaten entre ellos, aun en el interior de los respectivos partidos, para ganarse los cargos. Si bien los partidos como tales son extrovertidos, en el sentido de que tienen la mirada sobre el electorado, los políticos en cambio como individuos, son introvertidos, es decir, todos tienen la intención de maniobrar el uno contra el otro en el seno del cerrado mundo del juego del poder. De la multiplicidad de partidos y, todavía más, del conflicto interpartidista, surgen, entonces, innumerables voces contradictorias que llegan, en primera instancia, al personal de los medios. Este personal no las retransmite tal cual. Como mínimo, cada canal de comunicación establece qué constituye o no una noticia. Cada canal selecciona, simplifica o tal vez distorsiona, ciertamente interpreta y con frecuencia es fuente autónoma de mensajes. También en este nivel valen las reglas de la competencia y, entonces, suceden interacciones horizontales.

En el siguiente nivel los líderes locales de opinión juegan un papel no menos decisivo. Los instrumentos de comunicación masivos son, por su propia naturaleza, instrumentos anónimos que no pueden suplir la relación cara a cara con un interlocutor de carne y hueso. Además, los medios hablan con voces diferentes, presentan “verdades” diversas. ¿A quién creer? Los líderes de opinión son las “autoridades concededoras”, entonces, ¿a quiénes preguntamos, a quién dar fe y en qué cosa creer? Los líderes locales de opinión sirven de filtro y también de prisma a la comunicación de masas: la pueden reforzar, retransmitiendo los mensajes capilarmente; pero también las pueden desviar o bloquear al declararla poco creíble, distorsionada o, de otra manera, irrelevante.

Decía que al modelo en cascada se agrega y se opone una ebullición desde la base hacia arriba, y ahora digo que el modelo es de *bubbling-up* (ebullición que sube). En la elaboración de su esquema Deutsch tenía en mente la política exterior, es decir, un sector que no interesa a mucha gente hasta que no estallan las guerras o llega una crisis a nuestra casa. Pero el caso es diferente cuando nos ponemos a considerar asuntos y problemas que afectan de cerca a la gente, en sus propias personas. Aquí el fenómeno de los rumores, ebulliciones y hasta estallidos de opinión —y por lo tanto de una opinión pública que emerge auténticamente y se impone desde abajo— no surge como una subespecie del movimiento en cascada. De vez en cuando el público se obstina y reacciona de manera inesperada, imprevista, indeseable para quien está en los estratos superiores. Entonces surgen “maneras de opinión” que verdaderamente hacen subir el curso de las aguas. Aclarado esto y sólo después de que quede bien claro, se puede compartir la tesis de que los procesos normales o más frecuentes de génesis de opinión pública son en cascada.

Queda por destacar el papel y la colocación, en los varios embalses de la cascada, de los intelectuales en sentido amplio. El punto escapa a Deutsch, tal vez porque la sobreproducción y consecuente masificación de los intelectuales es un desarrollo de la sociedad posindustrial. La población provista con “diplomas por pensar” ha crecido en forma desmedida y, con su crecimiento, ha aumentado también su peso específico. Si no por otra cosa, por razones cuantitativas el fermento del intelecto, o del pseudointelecto, se distribuye en todos los niveles. Si bien hasta los años sesenta el grueso de los intelectuales encontraba un empleo relativa-

mente apartado en la universidad, hoy una “nueva clase” obstruye los medios y, al no encontrar un puesto ni siquiera ahí, se desubica, queda “fuera de lugar”. La expansión de la profesión intelectual y su difusión más o menos bulliciosa en todo el cuerpo social, lleva entonces agua al modelo del *bubbling-up* e intensifica la fermentación de opiniones que de hecho no caen de arriba sino, por el contrario, pululan y germinan aun en pequeños núcleos de inteligencia, a nivel de masa.

Hasta aquí me he detenido sobre los flujos de información y, por lo tanto, sobre cómo las gentes reciben los mensajes informativos. Pero—recuérdese que las modalidades de los procesos de opinión son tres; y la tercera, hasta ahora ignorada, encabeza las *identificaciones*. Con esto se entiende que las opiniones de cada individuo también derivan, y no en pequeña medida, de “grupos de referencia”, o sea, la familia, grupos de coetáneos, de trabajo y la eventual identificación partidista, religiosa, de clase, étnica e inclusive otras. El yo es un yo de grupo que se integra *en* los grupos y *con* los grupos que son los que instituyen sus puntos de referencia. Entonces, digamos que las opiniones provienen de dos fuentes heterogéneas: de los mensajes informativos y también de los de identificación. En el primer contexto, nos encontramos con las opiniones que interactúan con la información: lo cual no le da a las opiniones carácter de información, sino que las considera como opiniones expuestas a e influidas por los flujos de noticias. En el contexto de los grupos de referencia, en cambio, es fácil encontrarse con “opiniones sin información”. Lo que no significa que en esta opinión la información esté del todo ausente, sino que las opiniones están preconstituidas respecto de las informaciones. Entonces, la opinión sin información es una opinión que se defiende contra la información y que tiende a subsistir a pesar de la evidencia contraria.

Este componente de la opinión ha sido descrito por Berelson (1954, p. 311) en un pasaje clásico que merece transcribirse. “Para muchos electores las preferencias políticas son asimilables a gustos culturales... Las dos cosas se originan por tradiciones étnicas, sectarias, de clase y de familia. Ambas muestran estabilidad y resistencia al cambio en individuos específicos, pero flexibilidad y ajuste entre generaciones por la sociedad en su conjunto. Ambas parecen materia de sentimiento y de disposición más que materia de ‘preferencias razonadas’. Y mientras ambas reaccio-

nan a condiciones cambiantes y a estímulos fuera de lo común, son, en cambio, relativamente invulnerables a la argumentación directa.”

En conclusión, ¿quién forma la opinión que llega a ser pública? Después de haber seguido los mil embalses del modelo en cascada, probado los centros de ebullición de abajo hacia arriba y recordado que las opiniones provienen también de identificaciones entre el grupo, de múltiples grupos de referencia, la respuesta en conjunto no puede ser sino: todos y ninguno. Entendiendo bien que “todos” no son propiamente todos; sin embargo son muchos, y muchos en lugares y modos diversos. Igualmente, “ninguno” no es propiamente ninguno, sino con el agregado de ninguno en lo particular. Aunque resultara posible asignar a cada una de las opiniones una específica “autoridad” como guía, una sola fuente fidedigna de inspiración, queda ciertamente, que el conjunto resulta en un crisol de influencias y contrainfluencias. Entonces, una opinión pública que bien puede decirse auténtica —auténtica porque es autónoma—, es ciertamente autónoma en cuanto sea suficiente para fundar la democracia como gobierno de opinión.

#### 4. Policentrismo y monopolio de los medios

Se debe subrayar que el modo de ser de la opinión antes descrito, se aplica únicamente a la democracia. En efecto, presupone tres condiciones: libertad de pensamiento, libertad de expresión y policentrismo.

La libertad de pensamiento postula que el individuo pueda abreviar libremente en todas las fuentes del pensamiento y también que sea libre para controlar la información que recibe en forma escrita y oral; y ello carece de valor si no está basado en un anhelo de verdad y de respeto por la verdad: la verdad de lo que efectivamente sucedió, de lo que es cierto que se haya escrito o dicho. Si falta la base de este *valor* —el respeto y la búsqueda de la verdad— la libertad de pensamiento fácilmente se convierte en libertad de mentir y la libertad de expresión deja de ser lo que era. No podemos impedir de modo alguno que la libertad de pensamiento y de expresión se transformen en libertad para propagar lo falso; no obstante, tenemos el derecho, y también el deber, de pensar mal. Agregó que la libertad de expresión, la libertad de exteriorizar lo que pensamos,

presupone una “atmósfera de seguridad”. No basta que la libertad de expresión sea tutelada por el sistema jurídico; también es necesario que no haya temor. Allá donde existen intimidaciones y donde desviarse de la ortodoxia dominante nos pone en penumbra (si no es que al margen), la libertad de expresión se vuelve aniquilosa y, en consecuencia, la misma libertad de pensamiento es deformada. Con la excepción de pocos héroes solitarios, quien teme decir lo que piensa acaba por no pensar lo que no puede decir.

La libertad de expresión encuentra su natural continuación en la libertad para organizarse, para propagar lo que queremos decir. Los partidos políticos modernos, cuya matriz está en los *clubes* de opinión y difusión de opinión del *settecento*, constituyen la primera ilustración concreta de cómo la libertad de opinión puede convertirse en “organizaciones de la opinión”. Por lo demás, aquí interesa la libertad de organizar la comunicación y, más precisamente, la estructura de la comunicación masiva que es, al mismo tiempo, producto y promotor de la libertad de expresión.

La estructura de los medios de comunicación que caracteriza a las democracias —acercándonos al punto central— es una estructura policéntrica, de múltiples centros. El grado y la configuración de este policentrismo varía, y mucho, de país en país; y quien niegue su existencia “real” lo debe hacer (y todos aquellos que lo niegan se sustraen siempre a esta prueba) frente al monopolio de las estructuras monocéntricas que caracterizan a los totalitarismos y a las dictaduras. Es cierto, también, que en las democracias los medios de comunicación merecen amplias reservas y acusaciones; pero, negar su policentrismo y su importancia sería cometer un error. Detengámonos en este punto, en el modo en que Habermas (1962) y otros “pensadores críticos” evitan enfrentarlo; comparándolo.

Que hoy los totalitarismos estén en ruina, no cancela el hecho de que Hitler, Stalin, Mao y otros menores con el mismo sello hayan existido, y que la memoria de todo lo que hayan malogrado o malhecho no debe perderse: la lección debe quedar en el recuerdo. El totalitarismo será definido más adelante (VII.3). En el criterio que aquí interesa, el sistema totalitario está caracterizado por los elementos que voy a catalogar. Primero, la estructura de todas las comunicaciones masivas es rígidamente monocéntrica y monocolora, o sea, habla con una sola voz, la del

régimen. Segundo, y aún más importante, todos los instrumentos de socialización, y principalmente la escuela, son igualmente instrumentos de una propaganda de Estado única: la distinción entre propaganda y educación queda cancelada. Tercero, el mundo totalitario se preserva como un mundo cerrado que no quiere parámetros externos, que impide la salida de la grandísima mayoría de sus propios súbditos y que censura todos los mensajes del mundo circundante. Cuarto, el mundo totalitario es capilar e incesantemente movilizado y en esta perenne movilización los líderes locales de opinión son triturados, más por la presión de los activistas de partido que por el control policiaco. En resumen, el totalitarismo se caracteriza por entrometerse —o querer hacerlo— en la “esfera privada” y destruirla totalmente.

De inmediato destaco que dos de las características mencionadas —la tercera y la cuarta— indican también el talón de Aquiles de los totalitarismos. Un sistema totalitario debe permanecer “cerrado”; una cerrazón que no ha podido mantener la Unión Soviética, porque uno de los confines, el de los países satélites del Este europeo, era un confín infectado (para el comunista creyente) y poroso. Al mismo tiempo, un sistema totalitario debe permanecer “en tensión”, en un estado perenne de movilización; y aquí vale la relación inversa (véase antes, IV.4) entre intensidad y duración: la intensidad de un activismo siempre en movimiento no puede durar más de cierto lapso, y se afloja cuando la duración se convierte en rutina. Mao buscó contrastar la rutina con su “revolución cultural”; una activización apagada rápidamente por el daño que provocaba; Los sucesores de Stalin, en cambio, han aceptado la rutina y han pretendido enjaularla: pero así no han logrado durar, en conjunto, más de 70 años.

Que falle el totalitarismo al encerrarse y permanecer en tensión, no significa que haya fracasado también en otros aspectos. La propaganda y el adoctrinamiento totalitario no han generado un “hombre nuevo”, sino que han sido muy eficaces para atrofiar al hombre libre y su libertad de opinión. Cuando desde la cuna hasta su muerte el ciudadano está expuesto a una propaganda obsesiva y adoctrinante que hace cuadrar todo porque todo es falso y que hace parecer todo como verdadero, impidiendo la verificación de lo verdadero; cuando es así, estamos en presencia de un público engañado y enjaulado que no puede escapar del engaño y, por lo tanto, en presencia de una opinión que está *en* el público pero que no es,

en ningún sentido, *del* público. Mientras hay totalitarismo la opinión pública no existe, porque no camina sobre sus propias piernas y no tiene modo de ser “ley de sí misma”, o sea, autónoma.

La única semejanza entre opinión pública autónoma y heterónoma es en lo negativo, en las reacciones de rechazo. Es cierto que la propaganda totalitaria impide *a limine* la formulación de sistemas de opinión diferentes de aquel que propaga; pero no puede impedir el rechazo. El público, saciado del bombardeo y saturado de monotonía, escapa a la trampa no creyendo, o bien, no interesándose: se encierra en sí mismo, se defiende con la apatía y acaba, eventualmente, por reaccionar con una hostilidad generalizada. Lo que no quita que, aun en el fracaso, el totalitarismo no falla en su acción de aplastar, en aquello que elimina. Si al final descubrimos que no ha construido nada, aun así, ha destruido mucho. Al voltear la página, es una fortuna que la nueva página esté en blanco; con frecuencia es una página manchada de pasivos, con una herencia de la que se es cautivo. Es una fortuna poder recomenzar desde cero (también sucede que deba recomenzarse desde abajo de cero).

Entonces, entre la opinión pública producto de un policentrismo y opiniones diseminadas en el público por estructuras monocentristas, la diferencia es que, en el caso del monopolio, no hay una opinión *del* público (en positivo). Repito que negar el policentrismo y su importancia es equivocarse. Con esa premisa subrayada, concedo que también los medios de comunicación masiva de las democracias merecen amplias reservas y críticas.

Una primera acusación es que la libertad de expresión —en los medios y a través de los medios— no es igual para todos. Es verdad, pero una verdad “perfeccionable”. Para ser adecuada a los fines que la requieren, una estructura policéntrica debe serlo sobre la base del equilibrio, es decir, debe ser capaz de permitir el requilibrio. Un coloso rodeado de pigmeos no constituye un tipo de policentrismo que genere pluralismo. Pero al obtenerse (como sea, ya que es difícil) un pluralismo adecuado de los medios, ¿es necesario luego pasar a la igualdad en los medios? También en economía se puede sostener que el productor no es igual al consumidor y que un sistema económico justo quisiera que todos lo fueran, singular e igualitariamente, productores-consumidores; pero esto sería un perfeccionismo igualitario que destruiría nuestros sistemas económicos, con un

resultado inverso que remitiría a los sobrevivientes a la economía medieval. Análogamente, cualquier análisis de costos-beneficios pone en evidencia costos y riesgos —en la persecución de objetivos de igualdad en los medios y de los medios— del todo desproporcionados en los beneficios. Invocar la igualdad de los medios es un escape que elude los verdaderos problemas.

## 5. Desinformación, información y competencia

Reanudemos el argumento en dos puntos. Primero, la democracia postula una opinión pública que, a su vez, funda un gobierno por consentimiento, es decir, gobiernos que están condicionados por el consenso de aquella opinión. Segundo, por ser auténtico este consenso debe conducir a públicos que posean opiniones autónomas, y para ser eficaz debe ser confirmado y expresado mediante elecciones libres. Entonces, en la verificación de los hechos, ¿este edificio se sostiene o no? La respuesta es que sí se sostiene en los términos supuestos, es decir, en el ámbito de la democracia de tipo representativo. En efecto, en este ámbito todo lo que la teoría exige de la práctica es que la opinión pública se constituya como opinión autónoma. Sin embargo, es importante establecer qué es lo que en verdad se sabe.

La opinión pública interactúa con flujos de información. Hasta ahora nos hemos detenido sobre los flujos, especialmente en el “modelo en cascada”. Llegamos ahora a lo que resulta ser: la *base de la información*. ¿Los grandes públicos son informados suficientemente, insuficientemente, o ampliamente desinformados? No importa precisar la pregunta, porque la respuesta nunca cambia: la base de la información de las grandes masas es de una pobreza asombrosa y desalentadora. Que este sea el punto más débil y doloroso de todo el edificio —está a la base— muy rara vez se expresa, pero se acepta tácitamente y todos están de acuerdo en la necesidad de remediarlo. Sin embargo, para encontrar una terapia es necesario antes hacer un diagnóstico, o sea, es necesario entender la naturaleza del problema.

¿Cómo explicar y a qué atribuir el desinterés, la desatención y, digámoslo, el alto grado de ignorancia del ciudadano medio? Así como esta

pregunta es vieja, de hace un siglo, también desde hace un siglo proponemos remedios; ya no es lícito fingir que se ignora. Cuando se libraba la batalla de la extensión del sufragio (universal para los hombres), a la objeción de que los más eran incompetentes para votar se contestaba que para aprender a votar es necesario votar. Cuando quedó claro que ese aprender no hacía progresos, el argumento fue de que los factores que lo bloqueaban eran la pobreza y el analfabetismo. Sí, es cierto, pero la reducción gradual de la pobreza y el fuerte crecimiento del alfabetismo no han creado los efectos esperados. Entonces, ¿dónde buscar? Veamos mejor, empezando por los procesos informativos.

A los procesos de la información se les acusa de tres cuestiones: a) insuficiencia cuantitativa; b) tendenciosidad, c) pobreza cualitativa. La primera acusación puede ser cambiada: si acaso estamos inundados por demasiada información. La segunda —tendenciosidad y parcialidad— es fundada, pero casi siempre proviene de quien es más tendencioso e irrespetuoso de la verdad que todos, por lo cual la acusación carece de autoridad. A este efecto la defensa se deja al policentrismo, a un pluralismo de los medios en el que un mensaje contrarresta a otro mensaje y una tendenciosidad es neutralizada por otra opuesta. La tercera acusación —la pobreza cualitativa de la información— es la más seria, y lo peor es que la televisión la está agravando. Sobre este punto deberé regresar, pero antes es conveniente establecer si todos los males mencionados serían superados por un nivel educativo más elevado y difundido.

A este respecto, la tesis es que la educación es la responsable de hacer ciudadanos más informados e interesados. Así como la educación también da información, es una tautología decir que el ciudadano más instruido sea, al mismo tiempo, más informado; pero no se ha dicho —y este es el punto— que un crecimiento *general* de los niveles de instrucción se refleje en un aumento *específico* del público informado de los asuntos públicos.

En primer lugar, también la información implica un “costo”. Así, quien más tiene informado a un sector lo hace, por fuerza, a costa de otros. En segundo lugar, el costo de informarse llega a ser redituable sólo después de que la información almacenada alcanza determinado nivel. Para disfrutar la música es necesario saber de música. Un juego que entusiasma a un deportista, no dice nada a quien no lo entiende. En política, quien ha superado el nivel medio entiende rápidamente las noticias del día; pero

quien está abajo de ese nivel, quien no ha hecho acopio de información, sólo se esfuerza sin aprehender de igual manera y, en definitiva, se aburre terriblemente. Entonces, para quien no está informado, entender y digerir la información política se le presenta como algo nuevo cada día y no llega a ser gratificante. Esto explica dos cosas: primero, que todas las investigaciones nos muestran una separación, un salto entre quien está informado y quien no lo está (Converse, 1975); el primer universo no se traspasa gradualmente al segundo y tampoco forma un grupo en sí mismo. Segundo, ello explica por qué la instrucción no se extiende como mancha de aceite, por qué los más instruidos permanecen encerrados, por regla general, en los sectores que cultivan. Trabajemos la hipótesis de una población en la que todos están graduados. Aun así, siempre tendremos una distribución según los intereses y competencias específicas y, por lo tanto, el grado puede dejar invariable, para todos, la parte de la población especializada en política.

Que la educación en general no ejerza ningún efecto de estímulo necesario en la educación política es una consideración que merece profundizarse. Hasta ahora no he distinguido entre educación como *información* y educación como *competencia* y, sin embargo, la diferencia es importante. Que yo esté informado en astronomía no me hace astrónomo; que yo esté informado en economía no me hace economista, etcétera. De la misma manera, “educado políticamente” quiere decir informado en política o también competente, ¿*cognoscitivamente competente* en política? Supongamos que quien ha sido educado políticamente sea quien tiene el “saber” (no sólo información o nociones). En tal caso, los números descienden vertiginosamente, digamos de 10 o 20 por ciento de los informados a 1 o 2 por ciento de los competentes (se comprende que los porcentajes dependen de *cuanta* información y *cuál* conocimiento sean considerados como suficientes y adecuados, respectivamente.)

¿Por qué descienden tan precipitadamente? Porque, como observa Schumpeter (1947, p. 262), “apenas entra en el campo político, el típico ciudadano se precipita a un nivel más bajo en el rendimiento mental. Razona y conduce sus análisis de un modo que él reconocería de inmediato como infantil si usara sus propias esferas de intereses. Se reconvierte en primitivo, su pensamiento regresa a ser asociativo y afectivo...”. ¿Schumpeter exagera? Tal vez, pero no tanto. Es una experiencia común

que al salir de nuestro sector de especialización ocurre una sensibilísima caída en el rendimiento. Un químico que discuta de filosofía, un sociólogo de música, un médico sobre matemáticas, no dirán menos tonterías de cuantas pueda decir el hombre común. Llamar a los “grandes cerebros” —al gran matemático, al gran físico, al gran poeta— a opinar sobre todo y, en particular, sobre política, es únicamente producir un falso testimonio. La presunción de que los “grandes cerebros” son tales aun en cosas sobre las que nada saben, es falsa e infundada.

Regresando al punto, la conclusión es que aumentar la educación es siempre un objetivo a perseguir; pero, para los fines de una mejor opinión pública, es necesario que dicha educación se refiera a asuntos públicos, y que se trate de alcanzar no sólo en términos de información sino también en términos de competencia cognoscitiva. Ello explica cómo puede crecer el nivel generalizado de instrucción sin el correspondiente aumento de ciudadanos interesados, luego informados y, finalmente, competentes.

No es ésta una conclusión gloriosa pero tampoco puede decirse que sea desesperante. Aunque si la base de la información masiva de la gente permanece como está, siempre será un punto débilmente tolerable y digerible dentro de la *democracia electoral*, lo cual significa que hasta la opinión pública se expresa eligiendo. El verdadero poder del electorado es el poder de escoger a quien lo gobernará. Entonces, las elecciones no deciden las cuestiones a decidir, sino quién será el que las decida.

Debo detenerme en dos puntos. El primero, es que he dicho que las elecciones registran “opiniones”, mientras que el grueso de la literatura, en cambio, habla de “preferencias”. Cito para ello a Dahl (1956, p. 131): “Las elecciones son un instrumento esencial para controlar a los dirigentes, pero son totalmente ineficaces si se les considera capaces para indicar las preferencias de la mayoría. En verdad no hay ninguna contradicción entre estas dos afirmaciones. Es la teoría democrática tradicional la que nos pide más elecciones a escala nacional de cuanto nos pueden dar. Esperamos que las elecciones revelen la “voluntad” o las preferencias de la mayoría sobre una serie de problemas y, precisamente, es lo que rara vez sucede”. Entonces, “sólo rara vez podemos interpretar una mayoría con las primeras elecciones entre candidatos... como equivalente a una mayoría de primeras elecciones sobre políticas específicas” (*ibid.*, p. 127).

Entonces, ¿qué diferencia hay entre decir “opiniones” y decir “preferencias”? Por el pasaje citado se entiende que hay diferencias. Que las elecciones sean “un instrumento esencial para controlar a los líderes” es un punto indiscutible para todos. Pero, para Dahl y otros, preferencia es sinónimo de “voluntad”. Desde mi óptica, “voluntad” sólo aferra la “opinión sin información” individualizada por Berelson (véase antes, V.3) y, por eso, deja en la penumbra e ignora la opinión que interactúa con flujos de información, es decir, la parte más importante de la opinión pública. Se quiere porque se quiere y preferir es preferir y basta. También mi gato quiere y prefiere. De este modo, todo el intrincado problema de la opinión —todas las cosas examinadas hasta aquí— se abandona sin ninguna utilidad. En verdad, es excesiva la decapitación, y ni siquiera vale la pena.<sup>2</sup> Y es que, a sabiendas, retomo la acción de opinar como precedente del preferir o del querer, que entre otras cosas también vuelve a poner en juego la opinión advertida por los sondeos de opinión (un elemento que la óptica del “preferir” incomprensiblemente hace a un lado, como si perteneciera a otro juego).

El segundo punto trata sobre la llamada “racionalidad” del elector. Puede causar asombro que haya yo ignorado este debate y explico por qué. El elector no puede ser sino un gran simplificador. Entonces, ¿cuál es la racionalidad que se le atribuye o exige? Ciertamente no es la racionalidad del “cálculo de los medios”, es decir, la capacidad para establecer cuáles son los medios necesarios y suficientes para determinados fines (Sartori, 1979, pp. 125-130), porque para este efecto es necesario no sólo poseer información sino, también, conocimiento y auténtica competencia. Descartada la racionalidad como puente entre medios y fines, quedan otras dos posibilidades: la racionalidad como coherencia y la racionalidad que podemos llamar utilitarista, de la cual hablan los economistas: obtener lo que se quiere con el mínimo esfuerzo o costo. De las tres definiciones mencionadas, la tercera —la maximización de la

<sup>2</sup> Aludo a la intransmisibilidad de las preferencias, a la “paradoja del voto” y al “teorema de la imposibilidad” de Arrow (1963): las decisiones de la mayoría no pueden reflejar las primeras preferencias de la mayoría. En el planteamiento adoptado aquí, del gobierno fundado sobre la opinión, los problemas en que se recrea la teoría de la *social choice* son mucho más de elegancia formal que de sustancia. En todo caso, la teoría de la democracia representativa ni asume ni exige que el voto revele una voluntad popular “coherentemente ordenada”.

utilidad— es la que frecuentemente adopta el ciudadano que vota. Pero para hacerla aplicable al lector normal, se simplifica drásticamente así: es una opción que maximiza la utilidad percibida. Con lo que, observa Converse (1975, pp. 118-125), entramos a un túnel tautológico: “cualquier comportamiento que escoja un actor debe maximizar por fuerza la utilidad que percibe, porque de otra manera escogería otro curso de acción”. El truco, o la astucia, está en reconducir y reducir racionalidad a “percepción”. De este modo todos somos racionales por definición, aunque igualmente no estamos exentos de error.

En efecto, ¿por qué siempre la maximización de la utilidad debería ser racional? Supongamos que yo vote para ser pagado y no trabajar. Este voto seguramente maximiza mi ganancia inmediata pero, ¿cuál sería la racionalidad, en cualquier acepción del término, de un voto que haga extensión de tal medida para todos? Ninguna, sería un *boomerang* con resultado negativo. La verdad es que la definición económica de racionalidad se aplica, únicamente, a decisiones individuales —que caen sobre la cabeza de quienes las adoptan— ponderadas por procedimientos de mercado, es decir, por mecanismos que rápidamente señalan si la “utilidad percibida” sea buena o no. En política el caso es diferente: la “utilidad mal percibida”, o sea el daño, puede caer en la cabeza de otros y el daño se descubre casi siempre demasiado tarde, cuando ya ha ocurrido. Y entonces no sé qué debo entender por “racionalidad” del elector. Pero mi ignorancia no me preocupa tanto. En efecto, la rehuyo porque no debo preocuparme por atrapar un fantasma que la teoría de la democracia electoral (y también de la democracia representativa) no necesita.

Retomo el hilo del planteamiento dejado en la consideración de que el elector no decide *qué hacer* (no decide sobre las cuestiones específicas) sino *qué hará* (en el ámbito de las opiniones que lo condicionan). Si es así, y en este contexto, la autonomía de la opinión es la que nos basta. En cuanto a la autonomía, no nos preocupemos de qué tan negativa o positiva sea la opinión pública y ni siquiera si deba ser informada y mucho menos “racional”. Todo lo que presuponemos es que la opinión pública se constituye como protagonista de sí misma, a quien los gobernantes deben rendir cuentas. La buena calidad de esta opinión, entonces, no es una condición necesaria. Ciertamente, es mejor si la calidad es buena, pero el sistema representativo puede funcionar aun cuando no lo sea. Por otra

parte, si la democracia electoral no nos basta y si pedimos una “democracia participante” o más, entonces hay que rehacer totalmente el planteamiento.

## 6. Participación y democracia participativa

En los años sesenta se dio el lanzamiento de la llamada democracia participativa. ¿De qué se trata? Para comenzar veamos en rededor, es decir, las subespecies contiguas: democracia electoral y representativa por un lado, y democracia directa y refrendaria, por el otro. De la democracia electoral apenas terminamos de hablar. Y de la democracia representativa, sobre la cual profundizaremos enseguida (véase más adelante, VIII.2),

- bastará decir que es una democracia indirecta en la que el *demos* no se autogobierna sino que elige representantes que lo gobiernan. La democracia representativa comprende, necesariamente, la democracia electoral, pero la supera con el agregado de elementos propios. Bien entendido, el edificio de la democracia representativa no excluye la participación ni el referéndum; más bien los incluye pero como elementos subordinados.
- Participación, pero no sustitución de las tareas demandadas a la representación. En cuanto al referéndum, la democracia representativa lo admite, aunque sin entusiasmo y como subordinado, porque el decidir por referéndum no sólo implica quitar la decisión a los parlamentarios sino también, como lo veremos, es un modo de decidir viciado por defectos intrínsecos.

Por el momento sólo daré una definición mínima de democracia

- directa: una democracia sin representación, que es tal en cuanto elimina a los representantes. Y del referéndum, bastará decir que es un instrumento de democracia directa, lo cual quiere decir, también, que no es el todo (y tal vez ni lo mejor) de una democracia directa. En particular, el referéndum no implica participación en el sentido más valioso de la teoría participativa de la democracia. Entremos así, inmediatamente, al meollo del asunto: ¿qué es, para dicha teoría, “participación”?

Desafortunadamente no sé cómo contestarlo. Pero sí sé como definirla:

- participación es *tomar parte* personalmente, un tomar parte *activo* que verdaderamente sea *mío*, decidido y buscado libremente por mí. Así, no

es un “formar parte” inerte ni un “estar obligado” a formar parte. Participación es ponerse en movimiento por sí mismo, no ser puesto en movimiento por otros (movilización). Si el participacionista define el propio concepto que lleva, probablemente podría convenir. Pero el hecho es que el participacionista no declara casi nunca su propia definición de participación. Me pregunto por qué y sospecho que ha de ser por el motivo que a continuación expongo.

Si participación es tomar parte en persona, entonces la autenticidad y eficacia de mi participar está en relación inversa el número de los participantes. Así, en un grupo de cinco mi acción de tomar parte vale o cuenta un quinto, en un grupo de cincuenta un quincuagésimo y en uno de cien mil casi nada. En suma, el participar es operable tal como una fracción cuyo denominador mide la parte (el peso) de cada participante, y en tanto el denominador crece, igualmente disminuye la potencia de la participación del individuo. De ello deriva que la participación es una panacea universal, general, desplegada por el participacionista. He ahí por qué el participacionista no se declara: no quiere admitir, ni siquiera para sí mismo, que sus piernas son mensurables y que son enanas.

No lo quiere admitir en teoría, porque en la práctica al grueso de los participacionistas de los años sesenta lo que le interesaba realmente era el asambleísmo, en virtud del cual pequeños grupos de activistas se convertían en las vanguardias atrayentes de masas inertes. En esencia, su elitismo era de tipo leninista. La ironía de la vicisitud es que aquellos grupúsculos denunciaban —y en esto su éxito ha sido durable— el elitismo de otros. Pero el tema del elitismo lo trato más adelante (VI.4 y VI.8); aquí mi análisis sobre el participacionismo queda confinado a su teoría, desde el momento en que la praxis de la democracia participativa de los años álgidos exigiría un planteamiento diverso.

Entonces, al quedar en la teoría, ¿cómo darle la vuelta al obstáculo de un participacionismo que no define “participación”? Regresemos a la fauna que lo rodea y busquemos centrar nuestra subespecie *entre* teorías concurrentes. Por ejemplo, ¿dónde se ubica respecto de la democracia directa?, o ¿respecto de la democracia representativa? El participacionista se las ingenia montado a horcajadas entre las dos. Por cuanto despliega el ideal de la democracia directa, es raro (excepción hecha para los grupúsculos de la revolución estudiantil) que se constituya en sustituto de toda

la democracia representativa: por regla, acepta que sobrevivan las elecciones y la representación. Por lo demás, rechaza considerar la llamada participación electoral como participación auténtica y, sobre este punto, tiene perfectamente razón. Votar es votar y basta; no es bastante para calificarlo como “tomar parte”, que es involucramiento y empeño activo.

Pero decir que “participación electoral” es una expresión redundante en la que la palabra participación no significa nada o casi nada, ha sido destacado reiteradamente por muchos y no es, ciertamente, un gran descubrimiento. A este propósito, es mi deber recordar que el filón central de la teoría de la democracia nunca ha negado la importancia de la participación “fuerte”. El elogio de las asociaciones voluntarias (que se remonta a Tocqueville), el primer pluralismo inglés, la teoría de la sociedad multigrupal (que la sigue: véase Nicholls, 1974), los temas que siempre resurgen sobre la democracia interna de los partidos y de los sindicatos: es toda una vasta literatura que pone en evidencia la importancia vital de la participación. Y nadie ha negado nunca que la participación sea la esencia de las microdemocracias y la levadura infraestructural de la sobreestructura de conjunto del Estado democrático. La teoría *mainstream* sostiene, por su parte, que apenas se asciende de los pequeños grupos de base al nivel del sistema político, la participación no explica ni basta, en modo alguno, para sostener el edificio de la democracia representativa.

Entonces, ¿cuál es el reproche del participacionista? Si consiste en que los otros ignoran el tema de la participación, la acusación es infundada. En cambio, es verdad que la teoría del *mainstream* no transfiere la participación a nivel de la mecánica conjunta del sistema. Pero, ¿por qué debería, en dónde está la equivocación? El participacionista está siempre a ras del suelo, al nivel de la base, y no llega nunca al Estado. Por lo tanto, no propone nada que sustituya a lo que critica o rechaza.

¿Hemos llegado al punto de aprehender alguna cosa? No mucho. La verdad es que el participacionismo de los años sesenta es, sobre todo y casi únicamente, una exasperación *activista* por participar. El llamado a “participar más” es meritorio, pero inflado sin medida sería casi como si toda la democracia se pudiese resolver con la participación. Es una recaída infantil, y también peligrosa que nos propone a un ciudadano que vive para servir a la democracia (en lugar de la democracia que existe para servir al ciudadano).

Exasperación activista del participante: no me expreso así al acaso. En el examen de la opinión pública nos preguntamos ampliamente cómo se la podría mejorar. En la misma medida, el participacionista hubiera sido obligado a explicar *cómo* la participación debiera desarrollarse *bien*. Pero no nos lo explica, más allá de la reglita (ya aplicada al votar) de que participando se aprende a participar. Y si el ciudadano común está de por sí poco interesado en las noticias de la política, ¿por qué debería empeñarse en participar en lo más difícil? La respuesta no nos viene del participacionista, pero es notoria: a nivel de masa la participación "fuerte" presupone *intensidad*, un sentir intensamente. (El caso de quien escoge la política como profesión puede ser diferente, pero aquí, recuérdese, el problema es el de la participación generalizada.) Y en cuanto a la intensidad como principio, se abren dos caminos: una secuencia virtuosa y una secuencia perversa.

La secuencia virtuosa es más o menos ésta: intensidad de interés que da atención, da información, da saber. Pero ésta es una secuencia poco frecuente. La secuencia más habitual va de la intensidad al extremismo y es descrito por Lane y Sears (1964, pp. 105-106) así: "Una de las regularidades mejor conformadas de la opinión pública es una curva en U, entre posiciones de *issues*, consecuencias, extremas... y la intensidad del sentir. Cuanto más extrema es la posición, más intensamente es sentida por el público... Parece que ahí confluyeran los extremos y la intensidad... Las fuerzas que llevan a las posiciones extremas son, también, las fuerzas que alimentan la intensidad." Entonces, la intensidad tiende a producir extremismo a nivel de los grandes públicos. Tal vez para el participacionista esto no es un resultado perverso, tal vez el extremismo en la práctica le va muy bien. Pero su teoría únicamente declara que el participar es virtuoso y el nexo intensidad-participación-extremismo es ignorado olímpicamente. No obstante, si existe ese nexo (como existe hasta probar lo contrario), entonces la virtuosidad de la participación "fuerte" llega a ser algo que se tiene que probar en su totalidad. Después de todo, el extremista es tal porque no tiene dudas, porque ya lo sabe muy bien; y sabe muy bien no porque sepa algo (el extremista es un animal poco inclinado a ser estudiante y pensante) sino porque es un maniqueo que tiene ya sistematizados, en blanco y negro, todos los problemas del mundo. Pero, en tal caso, no se ve cuál sea propiamente la aportación

del extremista a la fábrica de la democracia. Como notaba Berelson (1954, p. 314), “el interés extremo que va con un partidario extremo puede culminar en un fanatismo rígido que podría destruir, si es generalizado, el proceso democrático”. La empresa democrática inicia su movimiento, lo sabemos, de la opinión pública y de elevar el nivel de opinión y transformar la información en competencia, en dominio cognoscitivo. El extremista es el enemigo mortal de todo esto: no quiere saber nada, se burla del saber verdadero y la opinión de otros sólo le sirve de burla. El extremista *siente*, siente muchísimo y basta. ¿Y es éste el animal participante sobre el que se apoya el participacionista? Si lo es, que lo diga; si no lo es, que lo condene. Pero el participacionista calla y permanece en silencio.

Debo entonces dejar el tema con esta conclusión: o el autor de la democracia participativa se decide a clarificar *positivamente* donde está lo que corresponde a *cuál participación* (de cuál naturaleza) y en *cuáles lugares* (¿en todas partes?), o nos quedamos con un animal que no logro identificar. Mucho ruido, es cierto; también mucha polémica furiosa; pero queda la duda de que haya nacido algo nuevo. Si nace, será mejor identificado como *subespecie* de democracia directa o de democracia refrendaria.<sup>3</sup>

## 7. Democracia directa y democracia refrendaria

Hace poco definía la democracia directa *por lo que no es*, como una democracia sin representantes y sin representación, advirtiendo que daba una definición mínima. Hagámosla ahora menos mínima, agregando una característica positiva: democracia directa es *también* inmediatez de interacciones, es una relación directa, cara a cara (o casi) entre verdaderos participantes. Estas dos características se conjuntaban, por ejemplo, en la democracia de los antiguos. Y desde que se conjuntaron, democracia directa y autogobierno son nociones intercambiables. Pero la conjunción

<sup>3</sup> Pateman, *Participation and Democratic Theory* (1970) nos da la versión más racional de participacionismo en un pequeño libro de gran éxito e igualmente con una gran modestia. Para una colección de las variedades de participacionismo radical ver a Benello y Rousopoulos (1971); pero ver también a Cook y Morgan (1971). Barber (1984) es tal vez el escritor monográfico más importante. Sobre el concepto de participación —no confundir con la teoría participacionista— ver a Parry (1972), Pennock y Chapman (1975) y a M. Cotta (1979).

que hace a la democracia directa sinónimo de autogobierno no es necesaria: las dos subespecies también se pueden desunir.

El punto debe entenderse bien. Partamos de nuevo de la discusión sobre el autogobierno (véase antes, IV.4) y, precisamente, de la afirmación de que la intensidad de un autogobierno está en relación inversa a su extensión; de ello se deduce que el autogobierno llega a ser siempre menos auténtico en la medida en que los números crecen. De ello deriva que el autogobierno llegue rápido a un límite. ¿Debemos aceptar la misma conclusión para la democracia directa? Sí y no. Si adoptamos la definición amplia (con dos características), entonces sí: también la democracia directa está condicionada por los números y se hace imposible por los grandes números. Pero si nos quedamos con la definición mínima, entonces no: una democracia que es directa sólo en cuanto a que “no tiene intermediarios” (sin representación), no está vinculada a los números: se le puede extender también a centenares de millones de personas.

Así, gobierno directo y autogobierno deben distinguirse. Durante un primer trecho del camino los dos viajan juntos, pero, a lo largo del mismo se separan. ¿Hasta cuándo estarán juntos? Lo estarán mientras el gobierno directo y el autogobierno no superen el tamaño de los grupos relativamente pequeños. ¿Qué tan pequeños? No es fácil precisarlo, pero probemos.

Un primer trecho está dado por el “formato de la asamblea”, cuya expresión política normal está dada a su vez por el habitual gran tamaño de un parlamento (digamos, en promedio, de 400 a 500 personas). Sin embargo, podemos admitir formaciones más grandes a condición de que el grupo o la colectividad en cuestión sea *observable*. Por ejemplo, es el caso de la *ekklesia*, la cual reunía, para deliberar, al *demos* de la ciudad antigua. Probablemente la observación de mil ciudadanos reunidos en una plaza sea imprecisa. Pero esos ciudadanos también se observan entre sí y, en consecuencia, *interactúan*. He aquí la característica que sirve de parteaguas: una presencia, un estar reunidos, en el que los componentes del conjunto son todavía observables individualmente, en el sentido en que no desaparecen y no son sumergidos en “multitudes oceánicas”.

Entonces, democracia directa también significa gobernarse a sí mismo (donde el sí mismo todavía tiene sentido), siempre que permanezcamos en el ámbito de los “presentes observables”. Cuando la posibilidad de observar desaparece y la copresencia disminuye, entonces pasamos a una

democracia que sigue siendo directa (sin intermediación de representantes y representación) pero amputada y empobrecida por la disminución de la relación interpersonal, la *relación directa* que le da sustancia. En la democracia directa en grande no existe la interacción entre los presentes, entre las personas que se influyen entre sí, que opinan y luego cambian de opinión al escucharse, y así ya no existe la democracia iluminada por la discusión que precede a la decisión. Y estas consideraciones introducen el discurso sobre el referéndum: explican por qué es legítimo considerarlo como institución e instrumento de democracia directa y ameritan también el tratamiento del tema.

El referéndum que interesa aquí no es la institución inserta en la democracia representativa sino un instrumento que la suple y que funda la "democracia refrendaria". Definamos así a este nuevo animal que todavía no existe, pero aletea: es un sistema político en el que el *demos* decide directamente las cuestiones individuales, no en su conjunto sino separadamente y en soledad. Tecnológicamente, la llamada democracia electrónica es muy factible: el ciudadano se sienta ante una pantalla en la que aparecen los *issues*, las cuestiones a las que responde oprimiendo la tecla del sí o del no. Es muy factible pero, ¿se debe hacer?

También en la democracia electoral el ciudadano se limita a votar —aprobar o no— entre alternativas preconstituidas. Pero si como ahora no se limita a elegir (quién decidirá) sino que decide sobre cuestiones por decidir, la consecuencia central de esta transformación es la llegada de una *democracia de suma nula*. Y en verdad la transformación es radical, porque la democracia representativa, en cambio, se caracterizaba por procesos decisionales con suma positiva. En síntesis, con la democracia refrendaria la "suma positiva" de los sistemas representativos se convierte en "suma cero".

Se dice que una decisión es de suma positiva cuando todos los interesados ganan: en suma, todos ganan algo. Por el contrario, una decisión es llamada de suma nula (*zero sum*) cuando quien vence, gana todo y quien es derrotado, pierde todo (y la victoria corresponde exactamente a la pérdida: yo gano lo que el otro pierde). En fin, una decisión se llama con suma negativa (*minus sum*) cuando todos pierden, cuando todos son dañados. Pero, hablando de la suma nula y esclarecida su noción, se hace evidente por qué el referéndum es un mecanismo decisional con suma

nula: cada vez se aprueba o se rechaza una propuesta prefijada y cada vez un grupo resulta vencedor y un grupo derrotado. Divorcio sí o divorcio no; nuclear sí o nuclear no, etcétera. Y es igualmente claro que si todo va a la decisión refrendaria, es el sistema de las decisiones políticas en su conjunto que llega con suma nula o suma cero.

La objeción podría ser que también el voto que elige —la democracia electoral— es de suma nula: o mi voto elige alguno o es un voto perdido. Es cierto, pero la democracia electoral no termina ahí; pone en movimiento a la democracia representativa y entonces es un sistema en el que deciden los representantes (no los representados). Y los representantes hablan, discuten, negocian, “intercambian” concesiones recíprocas y están, por lo tanto, en condiciones de acordar soluciones con suma positiva (para sus representados). Por el contrario, en la democracia refrendaria no hay ni negociación ni intercambio: toda cuestión llega “prefijada” por el video (no es retocable) y sola. Aunque si en una noche nos llegan decenas de decisiones por tomar, cada vez cada decisión está aislada; está sola frente a quien decide, igualmente solitario (pues no interactúa con nadie). Aquí, la deducción en sentido opuesto puede ser que ante el montón de paquetes ya elaborados que nos llegan por video, hay siempre elaboradores que los discuten y negocian entre ellos. Es verdad, pero estamos peor que antes.

¿Quiénes serían los que elaboran los refrendos? Aunque quedarán algunos individuos elegidos a título representativo, en la democracia refrendaria el juego y la apuesta en juego cambian radicalmente. Primero, toda la partida está en decidir la agenda (qué es lo que sí hay que someter a decisión y qué no) y, segundo, el modo de formular tales interrogantes. Y una misma pregunta, según cómo es formulada, oscila en las respuestas fácilmente 20 por ciento; así, 60 por ciento aprueba el derecho a la vida y, luego, con un mismo 60 por ciento se aprueba lo contrario, es decir, el derecho al aborto (lo que significa que 20 por ciento se equivocó al contestar). En suma, la democracia refrendaria centuplica los riesgos de manipulación y embrollos del *demos*, más allá de cuánto haya logrado el demagogo del que tenemos conocimiento.

También importa comprender bien cuáles son las implicaciones de una democracia con suma nula. La primera es que la suma nula tiende a agravar los conflictos; si quien pierde, pierde todo, entonces la derrota

hostiga; y si ello se repite día tras día, puede resultar intolerable. De este modo tenemos un método de “solución” de conflictos que a la postre los agrava. El problema racial en Estados Unidos ha llegado a ser agudo, y si fuese solucionado brutalmente, a golpes de referéndum, se convertiría en explosivo.

Entonces, es prudente enfrentarlo gradualmente e involucrar un poco a todos en la decisión de quién debe conceder y cuánto. Una segunda implicación, vinculada a la primera, es que la democracia refrendaria instaaura, de hecho, un principio mayoritario absoluto que viola el principio (fundamentalísimo) del respeto a la minoría. Los referendos no dan la cara a nadie y sólo atropellan los derechos de las minorías. Como veremos más adelante (VI.2), la tan temida “tiranía de la mayoría” —en la acepción fuerte del término— es una eventualidad poco verosímil en las democracias representativas, pero encontraría una aplicación segura en la democracia refrendaria. Y llegamos así al meollo del problema.

Es muy evidente que en una democracia refrendaria (prevista por Wolff [1970] bajo la expresión de “democracia directa instantánea”), el problema de la opinión pública se debe reformular totalmente. En la democracia refrendaria no basta que la opinión pública sea autónoma e importa poco que sea temible en sentido negativo, en cambio importa que sea “de calidad” en sentido positivo. Quien decide por sí mismo —no para sí mismo, estemos atentos, sino para todos— debe saber sobre qué cosa decidir y debe saber también manejar el problema sobre el que decide. Con la democracia refrendaria se toca el momento de la verdad en el que el *ideal* de la democracia etimológica sería realizada al pie de la letra y se tocaría también, preveo, el momento en el cual el ideal se vuelve su opuesto y se autodestruye (el éxito inverso, en el que cae, sin falta, el perfeccionista).

En presencia de la democracia refrendaria, ya no podemos fingir que la información sea importante. Admitimos que en el contexto refrendario los grandes públicos se despiertan, se interesan y se informan, pero aun así no estaremos ni siquiera a mitad del camino. Si una persona memoriza una enciclopedia y por lo tanto está informadísima sobre todo, ello no significa de ningún modo que sepa aplicar fructíferamente todo este arsenal de nociones. Ciertamente, el dominio cognoscitivo presupone información, es decir, un conjunto de noticias y de datos. Pero ello no es

cierto a la inversa: la información no da, por sí misma, *episteme*, o sea, aquel saber que es la comprensión de las consecuencias de la decisión que vamos a tomar. Y sin embargo la democracia refrendaria necesita, precisamente, la *episteme*, le es necesaria la transformación de la información con dominio cognoscitivo.

El punto es que mientras la democracia representativa se funda sobre una opinión pública que es suficiente para sostenerla —así en la teoría como en la práctica—, todos los aparentes avances de la representación deben, todavía, comenzar a enfrentar el problema de la opinión pública: una omisión verdaderamente sorprendente. Subrayaba al empezar que cuando fue acuñada la expresión opinión pública, se dijo “opinión” porque se entendía, propiamente, como opinar. Pero para los fines de una democracia refrendaria no basta la opinión, es necesario —y debe repetirse— que exista cognición. El salto debe ser, de calidad y en verdad es un salto grandísimo; y todo nuestro saber contradice la factibilidad de ello.

Si acaso, el peso creciente de la televisión respecto del periódico empobrece cada vez más la propia información y, por ello mismo, las premisas de un salto de calidad de la opinión pública (ver el apéndice, 9); sin contar que vamos a vivir siempre en un mundo cada vez más complicado, interdependiente y, por lo tanto, de difícil y peligrosa gestión. Hoy también los expertos sufren de “subcomprensión” (Sartori, 1989) y se tardan cada vez más en entender lo que hacen. Entonces, dios nos salve de los inexpertos que nos propone el gobierno directo en lugar del inexperto triunfante, del ciudadano que oprime botones.

## 8. ¿*Demos* gobernado o gobernante?

Concedamos sin complejos que la democracia representativa *es gobernada*. Pero afirmemos, con la misma claridad, que sí es *democracia*. Lo es porque en las sociedades occidentales la opinión pública es una fuerza autónoma y porque el poder electoral del pueblo es un poder efectivo que no es debilitado sino por su intermitencia. Entre una elección y otra, actúa el principio de las reacciones previstas (véase antes, VI.7), es decir, la previsión del elegido sobre cómo reaccionarán sus electores, y también actúan, sobre la base ya cotidiana del espantapájaros, los sondeos de

opinión. Al afirmar entonces que la democracia representativa sí es gobernada pero que siempre es expresión de poder popular, llegamos a la pregunta: ¿es verdad que de los años cincuenta en adelante disminuye en las democracias el componente de “governada” y crece el componente de “governante”? En suma, ¿es verdad que gradualmente estamos pasando de la democracia gobernada a la democracia gobernante? Es la fórmula puesta en circulación por Burdeau en su monumental *Tratado*.<sup>4</sup> Aquí no importa hacer ver los errores a Burdeau sino sólo establecer si su fórmula rinde beneficios a la transformación de la democracia, si de verdad capta su dinámica.

En el mismo año en que Burdeau preveía la llegada de la democracia gobernante, Mills (1957, p. 309) cambiaba así el diagnóstico: “Aquellos que han supuesto que las masas... están encaminadas al triunfo seguramente están equivocados. En nuestro tiempo, la influencia de las colectividades autónomas... está disminuyendo. Agrego que aquella influencia está guiada; no son vistas como público que actúa con autonomía sino como masas manipuladas... muchedumbres de manifestantes.” Podría citarlo profusamente, tanto en pro de la versión gobernante como de la contraria. No es tanto que la verdad esté en el medio sino que nuestras democracias se desarrollan retorciéndose y con modalidades contrastantes. Para interpretar las líneas de tendencia es necesario, por lo tanto, estar advertidos.

La primera advertencia es que no debemos confundir el activismo con una *paideia*, es decir, creer que el hecho de “desencadenar la acción” acerque, de algún modo, la democracia a sus ideales. Una muchedumbre de miles de personas aprueba por aclamación propuestas que la misma muchedumbre dividida en pequeños grupos rechazaría. Michels (1966, pp. 60-61) lo decía en un renglón: “la masa es más fácil de dominar que el pequeño auditorio”. Por este camino es que vence el demagogo, el manipulador por excelencia de la soberanía popular. El demagogo se apoya en las muchedumbres gritando que el pueblo tiene siempre la razón. Pero, aquí se ha dicho, el principio democrático no sostiene ese absurdo.

<sup>4</sup> Es el *Traité de Science Politique*, en ocho volúmenes, que va de 1949 a 1974. Los volúmenes sobre democracia gobernada y gobernante son el V, VI, VII (respectivamente, de 1953, 1956 y 1957): Por otra parte, véase el replanteamiento de Burdeau, en la segunda edición del volumen VIII (1974), en donde esgrime la tesis, verdaderamente aventurada y aventada, de que las llamadas democracias populares del Este son “governantes”.

El principio democrático es que el pueblo soberano también tiene el derecho de equivocarse (si no, ¿qué clase de soberano sería?). Pero si el pueblo tiene el derecho de equivocarse es deshonesto inducirlo a equivocarse. Y el demagogo está atento precisamente a eso: es el manipulador por antonomasia. Por lo tanto, estemos atentos a no confundir el llamado a reunión en la plaza y la “democracia demostrante” con la democracia gobernante.

La segunda advertencia es que *menos poder* para los gobernantes no significa, automáticamente, *más poder* para los gobernados. El juego de quitar poder puede ser de suma negativa, es decir, concluir con un vacío de poder. La literatura sobre la ingobernabilidad de las democracias (por ejemplo en Crozier y otros, 1975) da prueba de la pérdida de poder gobernante de los gobiernos y de su parálisis, pero no de su sustitución con el poder gobernante de los gobernados. Ciertamente, la ingobernabilidad de las democracias se atribuye ampliamente a las demandas que el sistema político recibe de abajo; pero demandar, exigir, presionar, producir “sobrecargas” favorece o no a los gobiernos. En suma, presionar sobre el poder no es ejercitar el poder, no quiere decir democracia gobernante.

La tercera advertencia es que, voluntariamente o no, todos los gobiernos de una época cada vez más tecnológica están condicionados por “imperativos tecnológicos” y por la inevitable necesidad de enfrentarlos. A pesar de pronunciamientos populacheros, también las democracias deben recurrir a los expertos, son gobiernos aconsejados por expertos. Sobre este punto, me he detenido en otro lugar (Sartori, 1987, pp. 428-439); aquí es suficiente destacar que las perspectivas de una democracia gobernante en el *contexto* de una tecnología omnipresente no son muy creíbles.

Concluyo, entonces, que el concepto de democracia gobernante no me parece feliz: lleva a sustituir apariencias por realidades y a ignorar la enorme complejidad del *muddling through*, del arrebatare de las democracias de carne y hueso. Y recapitulo: primero, la llave maestra de todo es la opinión pública, la cual hoy es potentísima pero que siempre permanece muy imperfecta y frágil. Los procesos de opinión no comienzan *desde* el pueblo, pasando *a examen* del pueblo. El pueblo influye pero, al mismo tiempo, es influido. Esa es la semilla que más debemos cuidar, aunque es de lo que hoy menos se ocupa la teoría de la democracia.

- Segundo, las elecciones dependen de la opinión y son importantes no por lo que hacen sino por lo que *hacen hacer*, y no tanto por cómo suceden sino por el hecho de que suceden. Tercero, la democracia representativa es a menudo mal gobierno pero de todas formas *es* democracia. Temo que donde llegaba a haber una presunta superación, la democracia dejaría rápidamente de ser tal.

## Capítulo VI

### DEMOCRACIA VERTICAL

Es contrario a la naturaleza de las cosas que la mayoría gobierne y que la minoría sea gobernada.

ROUSSEAU

#### 1. Principio mayoritario y mandato de la minoría

La opinión pública y la democracia electoral exigen una dimensión horizontal de la política, son la base del edificio. Pero luego se encuentra el edificio y en él la dimensión vertical de la política: hay quien está sobre y quien está debajo, quien manda y quien es mandado. Así, *democracia vertical* significa la democracia como sistema de gobierno. Una visión puramente “horizontal” de la política es la del anarquismo: precisamente el no mandar. Pero la anarquía no ha existido nunca como sistema político, únicamente prefigura el colapso del mismo. Por ello, la democracia existe como sistema político en cuanto “arquía”. Dicho esto ¿cuál es la diferencia entre mandato democrático y mandato no democrático?

En inglés, las ideas de autoridad y mandato pueden ser expresadas por dos términos: *rulership* y *leadership*. El primero significa el “mandato” en sentido fuerte, como coerción; el segundo, en sentido suave. En realidad, *leadership* significa “guiar” y, por lo tanto, mandar guiando (no mandar ordenando). De este modo, en inglés es posible afirmar que la democracia se caracteriza por *leadership* y no por *rulership*. En castellano no es tan claro; tan es así que decimos *líder*. Pero esta solución no es suficiente.

La acusación que siempre se hace a la democracia vertical es: ¿por qué el mandato de la mayoría se transforma en mandato de la minoría o de las

minorías? La acusación parece esencial; pero se funda sobre un paralogismo (razonamiento falso), esto es, el uso de una misma palabra con dos significados. “Mayoría” significa: *a) criterio* mayoritario, una regla, o bien significa *b) mayor número*. Por lo tanto, no es que entre el mandato de la mayoría y el mandato de la minoría exista contradicción: depende de la argumentación en cada caso.

La democracia es el mandato de la mayoría, si se entiende por mayoría que en la democracia se sometan las decisiones a la *regla mayoritaria*. Pero no es el mandato de la mayoría si por ello se entiende y se pretende —parafraseando a Rousseau (*El contrato social*, III, 4)— que gobierne el mayor número y que el menor número sea gobernado. Pretender esto es pretender una tontería. Analicemos, entonces, cómo la mayoría está en minoría en el significado sustantivo de estos términos, y analicemos también con este propósito las diferentes fases de los procesos que constituyen la democracia vertical.

Primera fase: las mayorías electorales eligen a sus candidatos, las minorías electorales (aquellos que no alcanzan el cociente requerido) pierden las elecciones. Hasta aquí van bien las cosas, no hay contradicción. Segunda fase: los elegidos son, de hecho, una minoría, un número menor respecto de sus electores (supongamos son uno por cada 30 mil). Si no voy bien, se me escapa el por qué. Tercera fase: los elegidos eligen, a su vez, un gobierno que también es un número pequeño respecto del parlamento que lo vota. ¿Van bien las cosas? Imagino que sí. Al final, aparece un primer ministro: una minoría de “uno solo”, respecto del inicio de todo un proceso que ha involucrado diez, veinte, cien, hasta quinientos millones de electores. ¿Democracia al revés, volcada y traicionada? Obviamente no. Si recorremos el proceso paso a paso nos daremos cuenta de eso, precisamente, la regla mayoritaria que transforma una mayoría sustantiva en un número menor.

Hamilton (en Elliot, 1941, V, p. 203) decía: “Dad todo el poder a los más y oprimirán a los menos. Dad todo el poder a los menos y oprimirán a los más.” Es verdad. Pero hemos visto ahora cómo se resuelve ese dilema. La democracia no da “todo el poder” a ninguno y lo distribuye de manera diferente entre mayorías y minorías, las cuales se traspasan precisamente en función del principio (regla) mayoritario. De hecho, no existe, sobre esta base, ninguna contradicción entre principio mayoritario

y mandato minoritario. En la democracia, como sistema de gobierno electo, es la regla mayoritaria la que “fabrica” a la minoría o las minorías que la gobiernan.

## 2. La tiranía de las mayorías

Para los constituyentes estadounidenses, para Tocqueville y para John Stuart Mill, el problema de la democracia no era de pocos, sino de muchos: era el problema de la “tiranía de la mayoría”. La noción parece intuitiva, pero no lo es. La problemática de la tiranía de la mayoría varía de contexto en contexto y, por lo tanto, debe ubicarse. Los contextos son tres: 1. constitucional, 2. electoral, 3. social.

En el contexto constitucional, tiranía de la mayoría significaría violar, legislando o gobernando, los derechos de las minorías: en sustancia, es la aplicación absoluta del principio mayoritario (véase cap. 2). Madison y Jefferson, por otra parte, tenían en mente un “dispositivo de elección” que trataba de evitar la tiranía de la mayoría como *subespecie* de la “concentración del poder” en la asamblea elegida: y, para combatirla, diseñaron la división-separación del poder que caracteriza la constitución de Estados Unidos.

Queda claro que las dos acepciones constitucionales mencionadas de la tiranía de la mayoría, son complementarias o, incluso, convergentes. Pero falta todavía definir el “despotismo elegido” (cuya concreción perfecta es el “gobierno convencional” de la Revolución Francesa) que es sólo una parte, sólo un aspecto, del problema de la aplicación absoluta de la regla mayoritaria. Se puede controlar al despotismo elegido, obviamente, dividiendo el poder; al “despotismo de la regla” no: si una misma mayoría controla el legislativo y el ejecutivo, no será su división la que impida que aquella mayoría “tiranice” a las minorías y atropelle a la oposición. En consecuencia, cuando no se limita el ejercicio del principio mayoritario, surge la tiranía (constitucional) de la mayoría. En sustancia, aquí el problema es o son los *derechos de la minoría*.

En el contexto electoral el problema es distinto, porque el significado de “minoría” es diferente. En el actuar del votante, la minoría es aquella que no elige, aquella que pierde el voto (bien entendido puede significar

el voto dado a los pequeños partidos, a partidos minoritarios, pero este es un significado banal). Así, en la votación *la minoría no tiene derechos*, los perdedores son eliminados y basta. Son eliminados drásticamente en los sistemas electorales uninominales (en donde el 49 por ciento puede perder todo) y menos drásticamente, en los sistemas proporcionales; pero también en éstos la minoría de los votantes que no llega al cociente requerido pierde su propio voto. En rigor, entonces, hablar de tiranía de la mayoría en el contexto electoral, no tiene sentido, pues hacerlo equivale a una traslación de significado del concepto “tiranía de los números”: sólo cuenta la cantidad que trastorna la calidad (de los elegidos). Esta denuncia no es infundada, pues se puede considerar que las elecciones se han convertido en procesos de “selección al contrario”, del triunfo de los peores, lo cual es un motivo de preocupación verdadero y legítimo. Sin embargo, esta tiranía de la mayoría no lo es en sentido estricto. Es mejor denominarla, para no ensuciar mucho el concepto, como lo he sugerido: *tiranía de los números*, tiranía de la cantidad.

En el contexto social el concepto de “tiranía de la mayoría” cambia de significado. Tocqueville comienza declarando que “la verdadera esencia del gobierno democrático consiste en la soberanía absoluta de la mayoría” (1968, I, cap. 15), pero, analiza después sus efectos sociales. En realidad, Tocqueville y después, bajo su égida, Mill entendían por tiranía de la mayoría una *opresión de la sociedad sobre el individuo*. Para ellos, la tiranía en cuestión era, sobre todo, espiritual: la imposición del conformismo, de la ortodoxia “de mayoría” (en la sociedad y en la comunidad en la que vive el individuo). Es difícil acusar a Tocqueville de uso impropio del concepto, ya que fue acuñado por él. Pero la idea de tiranía de la mayoría tocquevilliana es totalmente diferente a la constitucional. Tocqueville escribía: “las repúblicas democráticas hacen superfluo el despotismo, porque es la mayoría la que aprieta un lazo formidable alrededor del pensamiento” (vol. 1, cap. 7). Y Mill (1859, cap. I) lo reforzaba así: “cuando es la sociedad misma la que se convierte en tirano —la sociedad como conjunto que supera a los individuos aislados que la componen— practica una tiranía social más formidable que muchos tipos de opresión política, desde el momento que... deja menos posibilidades de escapar, ya que se incide más profundamente en la intimidad de la vida y encadena al alma misma... Por lo tanto, es necesario, estar protegidos

también contra la tiranía de las opiniones y de los sentimientos prevalentes, contra la tendencia de la sociedad a importar... las ideas y costumbres como reglas de conducta para aquellos que se alejan... obligando a todos los individuos a uniformarse con su modelo”.

Por lo tanto, tiranía sobre el pensamiento significa tiranía social. Es por demás sabido que las sociedades imponen una uniformidad a los usos, costumbres y creencias, ha sido siempre cierto, aunque en medida muy diferente. Si Tocqueville y Mill se sintieron particularmente impresionados y alarmados por la tiranía sobre las opiniones era porque su posición radicaba específicamente en la libertad de pensamiento y porque temían que la democracia legitimara el poder de la mayoría sobre el pensamiento. No sucedió así. Es un hecho que nuestro siglo se ha caracterizado por la tiranía de lo “ideológico” sobre el pensamiento, (como veremos en el apéndice). Pero respecto de esta evolución y transformación las democracias y las mayorías tienen poca responsabilidad. La preocupación de Tocqueville y de Mill era fundada. Sin embargo, ninguno de los dos podía prever cómo y por cuáles caminos se concretaría.

En este momento es importante establecer claramente que el concepto “tiranía de la mayoría” no debe hacer pensar que las mayorías electorales puedan tiranizar. Una cosa son las mayorías concretas de pequeños grupos “reales” (éstas pueden muy bien ser tiránicas) y otra totalmente diferente son las mayorías electorales. En este último sentido nos referimos a colectividades extensas y dispersas, y así, “mayoría” significa, como de costumbre, agregaciones efímeras que se forman y se disuelven elección tras elección. Es verdad que también pueden existir “mayorías de masas” estables y en estado de coagulación, las cuales exigen que la mayoría de una población electoral esté constituida por individuos *identificados* (de clase, raza o partido) que estén, verdadera e intensamente identificados. En las democracias occidentales no es así casi nunca (sucede a las minorías, no a la mayoría). Por lo tanto, las mayorías de masas que sostengan y promuevan una tiranía de la mayoría, en el sentido constitucional del término, son demasiado improbables y también difíciles de lograr. A menos que no se aluda a una tiranía de los números, es poco creíble una tiranía electoral de la mayoría.

Pero si la noción debe reconsiderarse, no se debe rechazar de plano mediante el argumento de que al final siempre son las minorías las que

mandan. Esta crítica no está bien planteada: no se aplica a los significados constitucionales de tiranía de la mayoría y no tiene ninguna relevancia en el contexto de la tiranía del pensamiento.

### 3. Elección, selección, des-elección

¿Quién es elegido? Para la fábrica vertical de la democracia es una pregunta importante, la cual, sin embargo, desde hace medio siglo se clasifica dentro de la sociología de la representación y para bien o para mal, se le considera como *valor selectivo* de elegir.

Enfrentemos el problema desde el principio y en general. Aunque nos resulte sorprendente el principio de mayoría no se remonta a los griegos sino a Locke. No es que los griegos y, luego los romanos, no recurriesen de hecho al voto o a la consagración de la mayoría, sino que ese hecho era un expediente práctico que no poseía reconocimiento oficial sin una doctrina de apoyo. Hasta Locke, el principio sostenido por la doctrina había sido la unanimidad, no el *derecho* de la mayoría de prevalecer sobre minoría o minorías.

Las técnicas electorales inicialmente aplicadas en las comunas medievales, no provienen de los griegos (quienes, por regla, sorteaban las decisiones), sino de las órdenes religiosas, de los monjes enclaustrados en sus conventos-fortalezas que durante la Alta Edad Media se encontraron con que tenían que elegir a sus propios superiores. No pudiendo recurrir ni al principio hereditario, ni al de la fuerza, no les quedaba más que elegir por medio del voto. Pero los monjes elegían a un jefe absoluto. Era una opción grave. Así, entonces, debemos al devanarse los sesos de los monjes el voto secreto y la elaboración de reglas mayoritarias del voto. Pero para ellos, y después, para toda la Edad Media y el Renacimiento, la *maior pars* debía quedar siempre unida a la *melior pars*, es decir, a la mejor parte. Al final, la elección debía resultar siempre unánime (los rijosos eran acallados a gritos o bastonazos). Reglas mayoritarias, sí, pero derecho de mayoría, no. Repito: el principio consagradorio hasta fines del siglo XVII era la unanimidad.

El cambio acontece con Locke, porque con él el derecho de la mayoría se inserta en un sistema constitucional que lo disciplina y controla. Pero

la pregunta es: ¿por qué una cantidad *otorga derecho*? ¿cuál es el *valor* del mayor número? Roger Collard, un “doctrinario” de la Restauración, formuló lúcidamente la objeción de este modo: “La voluntad de uno, la voluntad de muchos, la voluntad de todos, son únicamente una fuerza que puede resultar más o menos potente. Pero no debemos ni obediencia ni respeto a estas voluntades en cuanto a que son puras y simples voluntades” (en *Jouvenel*, 1947, p. 310).

A esta objeción se puede contestar de tres modos. La primera, menos convincente, consiste en derivar el derecho (la legitimidad) de la mayoría de la igualdad y del principio: a cada uno su voto igual, de lo que surge que, así como cada voto “vale” tanto como cualquier otro, cuanto más alta es la suma de votos iguales tanto mayor es el peso del valor: *ergo*, mayoría da derecho. Pero el argumento es débil, pues un voto igual no otorga “igual valor” (hablando axiológicamente) a cada voto. Decir que cada voto “vale” lo mismo, equivale a decir, en el fondo, que cada voto “pesa” o cuenta lo mismo. De cualquier manera, el argumento queda en lo cuantitativo: es una *suma* de cosas iguales (igual voto, iguales derechos) que produce mayor derecho. Por lo que se puede contrargumentar que los números dan fuerza, no legitimidad: una mayoría es siempre y únicamente una cantidad, y una cantidad no legitima nada.

La segunda respuesta corta la cabeza al toro; el principio de mayoría —se observa— no expresa y no pretende expresar “valor” alguno. Es sólo una técnica, un método, un instrumento al que nos sometemos porque es mejor que otros. Si los conflictos no se resuelven con la mayoría ¿cuál es la alternativa? ¿El recurso de la fuerza? ¿El sometimiento al déspota? Así pues, aunque suene mal, el criterio mayoritario es el mal menor, y el punto es que se trata únicamente de un instrumento. Exacto. La respuesta es indiscutible y seguramente le corta la cabeza al toro. Pero, tal vez, la corta demasiado.

Antes afirmé que a la pregunta “¿cuál es el mayor derecho del mayor número?” corresponden tres respuestas. Voy a la tercera. En 1801, Jefferson, en su primer comunicado como presidente de Estados Unidos, declaraba que “aunque la voluntad de la mayoría debe prevalecer en todos casos, esa voluntad, para ser justa (*to be rightful*) debe ser razonable”. Entonces, la tercer respuesta consiste en que la legitimidad del derecho de mayoría *es* un problema que no puede resolverse por decapitación.

Jefferson apelaba a la “racionalidad”. Pero, hay más, como lo demuestra la compleja elaboración medieval de la noción de *maior pars*. Durante siglos, la “parte mayor” se vinculó con *melior pars*, *sanior pars* y *valentior pars*. Ni siquiera Rousseau fue la excepción, porque su noción de voluntad general es también “cualitativa” dado que vincula taxativamente la voluntad general a la condición de ser “general”, en esencia y en su objetivo (*El contrato social*, II, 4, 6).

Y la sustancia es ésta: el modo feudal y nobiliario por derecho divino es arrollado porque se quería un mundo cuya regla fuese no el privilegio, sino el derecho de los mejores, no la aristocracia de sangre, sino la aristocracia de los escogidos. La democracia se alimenta de esta reivindicación: sustituir el dominio injusto de los “no elegidos” —de aquellos que ejercen el poder por derecho hereditario o de conquista— por el mandato de aquellos que son reconocidos como mejores. Se quería *escoger* quién debería mandar, es decir, se reivindicaba el derecho de poner la capacidad —criterio de valor— en el lugar del criterio sin valor. Para alcanzar este ideal-límite de hacer coincidir el mandato con el mérito y la autoridad con la capacidad, el principio democrático sería que nadie puede decidir por sí mismo ser el “mejor”: deben ser otros los que lo aprecien como tal, es decir, deben ser los otros quienes lo invistan. Y el método para verificar quién es “más reconocido” es, precisamente, la elección, el instrumento electoral. Elegir, recuérdese, viene de *eligere*, expresar la idea no escogiéndola al acaso, sino seleccionándola.

Después de algunas digresiones hemos llegado (y regresado) al punto. Antes observé que la tesis del criterio mayoritario, que es sólo un “instrumento”, es en sí incuestionable, pero, que corta demasiado la cabeza al toro. De hecho, nos preguntamos respecto de cualquier instrumento: ¿para qué sirve?, y ¿cuál es su finalidad?, y también ¿cómo funciona? Aquí el instrumento es el electoral. ¿Cómo funciona, bien entendido, en el contexto de la regla mayoritaria que gobierna su dirección y resultados? Funciona al revés, no es difícil dudarlo. Si las elecciones debían ser un instrumento cuantitativo al objetivo de una selección cualitativa, la exigencia de hacer números ha subordinado la exigencia de la calificación. El mecanismo guía la mano a los maquinistas, y si la intención era la de cortar para escoger, las democracias de hoy funcionan cortando mucho y escogiendo poco. La tiranía de los números “avala la cantidad”; es decir,

devalúa la calidad. La luz de Gresham también se aplica a las elecciones y a los elegidos de nuestro tiempo: la moneda mala hace a un lado a la buena.

Se dice que este resultado era inevitable. Pero si hay un modo para hacer lo inevitable, evitable es el declarar la inevitabilidad. En la misma medida, también la desigualdad puede ser declarada inevitable. Gritemos lo mismo y algo obtendremos. Los ingresos individuales son desiguales en todas partes, pero, mucho menos, en Suecia o en Estados Unidos, de cuanto no lo sean en Arabia Saudita o en Brasil. En donde la igualdad es mayor, no lo es por caso: es promovida por la creencia en ciertos valores. En los últimos decenios el “coro de los valores” ha estado muy activo. ¿Cómo es que ha estado afónico en materia de *melior pars*? Si es verdad que la democracia se apoya sobre las elecciones, ¿por qué preocuparse por elecciones que no seleccionan y que, más bien, seleccionan al revés? Y, sin embargo, es así.

Observemos nuestra propia discusión acerca de los sistemas electorales. Los discutimos como si el problema fuese únicamente el de cuál sistema es “más democrático”. ¿Qué se quiere decir? Casi siempre que el sistema proporcional es justo y el uninominal injusto, es decir, que el problema es de “exacta representación”, de exacta proporción entre votos y curules. Puede ser, pero de este modo se pierde completamente de vista que la elección debería ser también una *selección*, pues, en el fondo, la mayor exigencia del ciudadano es la de un buen gobierno. De ello resulta que lo esencial no son las “exactas proporciones” entre el país elector y el país de los elegidos, sino el que la parte mayor esté orientada a buscar la *valentior pars*, la parte más valiosa. Por lo tanto, el sistema electoral que más conviene a la democracia es, ante todo, aquel que mejor predispone la opción cualitativa de la que depende el buen éxito de los experimentos democráticos. Si se elige para establecer quién nos deberá mandar, el mejor método será aquel que busque la selección de un buen liderazgo.

John Stuart Mill fue el creador del término proporcional. Pero su mayor escrito político, las *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, de 1861, proponía un sistema de gobierno representativo en el que el parlamento estuviese constituido “propiamente por la élite del país” (cap. 7). Léase élite en el sentido plenamente “elitista” del término: los mejores. Por otra parte, en 1942 Ernest Barker escribía: “No podemos abandonar

la idea de valor; no podemos poner en el trono a una mayoría, simplemente porque es una mayoría en cantidad. Debemos de encontrar un modo de vincular valor y cantidad como cosas inseparables, conexas (1942, p. 66).<sup>1</sup> Y sin embargo, es precisamente la idea de valor la más ausente en la temática del principio mayoritario. Más aún, durante los años sesenta, la crítica antielitista le da vuelta a Mill y Barker: las élites no son un valor, sino un dis-valor.

#### 4. Minorías y élites

Veamos las “minorías”. Ya no las minorías electorales y, menos aún, las colectividades lingüísticas, raciales o religiosas minoritarias dentro del sistema político que las comprende, sino las *minorías de poder*, entre las cuales están: clase dirigente, clase dominante, élites y clase política. Precisemos que clase dirigente, clase dominante y élites (sin especificación) son categorías generales más amplias que “clase política, y que en el ámbito de la política, también encontramos, con frecuencia, el concepto de *ruling elite*. Por lo demás, los límites entre acepción amplia y acepción restringida (política) de minorías de poder son inciertos y también porosos, por la sencilla razón de que el poder es transversal, de que la política se avala con recursos extrapolíticos y que los políticos son influidos por el poder de otros. Pero aun así, una distinción máxima entre poder político y no poder político es necesaria, y también es útil restringir y reducir al mínimo la noción de “clase política”.

Diré entonces *minorías controlantes*, es decir, minorías dotadas de *poder de control* sobre un universo de potenciales controlados; poder que debe calificarse como *político* en la medida en que deriva del oficio político. Adviértase que la pregunta “¿qué es una minoría controlante?” implica una cuestión de concepto y encuentra respuesta en varias definiciones. En cambio, la pregunta “¿quién es una minoría controlante?” es empírica y exige investigación. Quién o cuántos controlan qué cosa, en qué modo y medida, son cuestiones que no pueden ser resueltas sobre

<sup>1</sup> Algún tiempo después, en 1945, Luigi Einaudi escribía el ensayo *Maior et Sanior Pars* (Einaudi, 1954). Es el último llamado —que yo sepa o recuerde— al problema de la calidad en la cantidad.

un escritorio. Sin embargo, es necesaria la información conceptual previa, puesto que debe guiar la investigación empírica.

Una vez delimitado el concepto “minorías controlantes” ¿cómo identificarlas? Es decir, ¿cómo identificarlas en una definición? Un primer criterio de identificación es simplemente *altimétrico*. Un grupo controla porque está “en lo alto”. Y dado porque para llegar a lo alto es necesario el poder y, viceversa, el poder deriva de estar en lo alto. Por lo demás, el criterio altimétrico se limita a registrar el hecho: fotografía, pero no explica por qué quien está en lo alto está ahí. Sin embargo, esta explicación clarifica, a su vez, la diferencia entre sociedades de derecho divino, de derecho de nacimiento (nobiliarios), de derecho de la fuerza (*Faustrecht*) y, finalmente, de derecho popular (democracias). Observemos estas últimas; en las democracias, los grupos de control político son simplemente elegidos. Si se quiere, son tales en tanto que logran hacerse elegir. ¿Elegidos a título de qué?

El intento, lo sabemos, era seleccionar a los mejores. Se comprende que el elector puede equivocarse; lo que no quita que escoja a Tizio y descarte a Caio y esto probablemente porque —en igualdad de posición ideológica— considera que Tizio sea más competente. Al criterio altimétrico se agrega así un *criterio meritocrático*: el que está colocado en lo alto está ahí porque se le presume calificado y capaz. Pareto adoptó el término *élite* precisamente porque analizaba la meritocracia. Afirmaba que las élites son aquellas que tienen “los índices más elevados en la rama de sus actividades” (1964, II, p. 530). Pareto hubiera podido utilizar perfectamente clases aristocráticas en lugar de “clases elegidas” (élites), ya que en griego *áristoi* significa los mejores. Pero para nosotros “aristocracia” es una palabra desgastada que ha perdido su significado original. Por eso, a falta de otro se usa “élites”. Y es importante subrayar que la teoría paretiana de la circulación de las élites esté fundada sobre su *calidad*: las élites en el poder caen cuando llegan a ser incapaces y las élites capaces se convierten en las élites del poder.

Pero si Pareto recurrió al concepto élites porque aristocracia era una palabra desgastada, nosotros con presteza logramos desgastar “élite”. En Estados Unidos el término paretiano es adoptado por Lasswell, quien lo relabora neutralizándolo, es decir, definiéndolo así: “élites son aquellas que tienen, en un grupo, mayor poder” (1952, p. 201); “la élite política es

la clase de poder en lo alto” (en Marvick, 1961, p. 66). Sigue Dahl: su *ruling elite* es equivalente a la acepción baswelliana. En suma, ser élite es únicamente “tener poder”. Estamos nuevamente en la concepción puramente altimétrica. Pecado. Pecado, porque si las minorías en el poder son definidas por el solo hecho de estar (altiméricamente) en el poder, en este punto se santifica el hecho cumplido. Y, pecado, en segundo lugar, porque si el concepto de élite es neutralizado (privado de su connotación de valor) entonces perdemos la palabra que nos conduce a *evaluar* a los poderosos en razón de sus méritos o deméritos.

Pero, si éstos son pecados, debo insistir en combatirlos. Estructuras de poder (el hecho) y estructuras de élite (el valor) deben distinguirse y, ciertamente, no coinciden por definición.

## 5. Mosca y Dahl

Quedémonos, por el momento, en la altimetría. La cuestión sería si la democracia es, en verdad, gestionada por las minorías *en plural* o si detrás del velo de las apariencias, en realidad es controlada por una minoría *en singular*. Esta última es la tesis de Gaetano Mosca, o por lo menos, la tesis avalada por su notable ley. De acuerdo con la teoría de la clase política de Mosca “en todas las sociedades... existen dos clases de personas: la de los gobernantes y la de los gobernados” y “la primera, que siempre es la menos numerosa... monopoliza el poder...” (1936, I, p. 83). El meollo de la tesis de Mosca es que en el mandato existe siempre una minoría (relativamente homogénea y solidaria). La tesis no era, cuando fue enunciada por primera vez en 1884, inédita, pero una vez elevada al rango de “ley” produce un gran impacto, pues destruye la clásica tripartición aristotélica de las formas de gobierno. Desde la perspectiva aristotélica, según la ley de Mosca, todos los gobiernos son, siempre y en todas partes, oligarquías.

A la tesis de Mosca, con frecuencia, se le ha objetado que su “ley” es muy genérica; tan genérica que escapa a cualquier clasificación. Desde luego, es posible desmentirle constatando la existencia de sistemas anárquicos carentes de cualquier mando y de cualquier verticalidad. Pero si en el mundo real cualquier sistema político exige verticalidad (el Estado y las estructuras de mando), entonces siempre tenemos una estratoarquía

que es, siempre, una forma piramidal. Mosca descubre la pirámide y la representa como una oligarquía. Pero, estratoarquía no es oligarquía. Para pasar de la primera a la segunda es necesario una "ley" que establezca la característica oligárquica invariable. No se da este paso en la teoría de Mosca, Si acaso al final, Mosca concede lo que su teoría no le permite, porque en 1923 (en la segunda edición de los *Elementi di scienza politica*) distingue entre clases políticas hereditarias (aristocracias) formadas desde la base; y, correlativamente, distingue entre poder que desciende de arriba (autocracia) y poder que proviene de abajo. Justo. Así, el mismo Mosca parte en dos su clase política y pone la firma, por reflejo, en el significado minoritario-oligárquico (que niega la posibilidad de la democracia) de su ley.

Después de Mosca, el autor que rebatió de manera más contundente esta tesis fue C. Wright Mills (1957). Para él, Estados Unidos estaba dominado por una "élite de poder" (en singular): el embrollo cohesivo "militar-industrial" estaba formado por grandes ricos, dirigentes de las grandes corporaciones, jefes militares y un pequeño grupo de hombres políticos clave. En el fondo, Mills no deriva de Mosca, pues no teoriza ninguna "ley" y ni siquiera distingue entre poder político y poder no político (su concepción es transversal). Sin embargo, su concepción estaba circunscrita más al país que se ponía como ejemplo de pluralismo y de poliarquías; además, Mills fundaba su tesis sobre pruebas circunstanciales. Pero ¿cuáles pruebas pueden verdaderamente "probar" el caso? Es necesario ahora pasar de las cuestiones de concepto a la verificación empírica. Y así llegamos a Dahl.

Dahl argumenta que, si una *ruling elite* (en singular) existe verdaderamente, debe resultar empíricamente identificable. Y si existe ¿quién es? ¿quiénes dominan? Para analizar el caso, es necesario aplicar la noción de poder. ¿Cómo establecer si una persona o un grupo tiene poder y, además, un poder prevaleciente? Para Dahl, el poder se revela sólo cuando una decisión es controvertida (de otra manera, "poder" se confunde con recursos o potencial de poder y entramos en una regresión que escapa a cualquier control posible). Así entonces, la "prueba" propuesta por Dahl es que para demostrar la existencia de una clase dirigente es necesario establecer que, a través de una secuela de controversias, siempre prevalece un mismo grupo identificable como tal. Por el contrario, si este grupo

varía, no perdura, y no prevalece regularmente, entonces, los que están equivocados son Mosca, Mills y sus seguidores: la democracia no es derrotada por la oligarquía, sino que existe y funciona, en la concepción de Dahl, como “poliarquía” (1956, 1971).

En contra del análisis de Dahl, Bachrach y Baratz (1962), argumentan que el poder tiene una “segunda cara”: la posibilidad de suprimir las *issues*, de ocultarlas. Ciertamente, aunque también, podemos decir que este poder restrictivo debe adoptar una nueva decisión. No se puede, ciertamente, concluir que la existencia de infinitas cuestiones no enunciadas se anula por una decisión de los poderosos. Una sociedad sin “valores socializantes” no existe como sociedad; indudablemente, dichos valores son infundidos por procesos educativos y excluyen los valores contrarios; pero todo esto no puede ser aplicable al poder por quien está en el poder, es decir, a decisiones potestativas. Bachrach y Baratz se percataron de esta situación, pues en un escrito posterior (1970), definen la segunda cara del poder como “la decisión de no decidir”, de impedir decisiones. Si es así, la concepción de Dahl se sostiene, dado que la decisión de no decidir está sujeta al control propuesto por él.

Así pues, ¿oligarquía o poliarquía? Sometida a la prueba de Dahl, la oligarquía imputada a las democracias nunca es descubierta. Es cierto, existe la clase política, pero es “clase” en el significado clasificatorio del término. Para conducir la democracia a la oligarquía es necesario que dicha clase sea sustantiva y que sea *una* en el sentido de permanecer, en alguna medida, cohesionada y coludida. Para que una *ruling class* sea realmente tal, Meisel (1958, p. 4) estipula tres condiciones: conocimiento, coherencia, conspiración (la fórmula de las tres C). Meisel exagera. Pero, también exagera quien, sobre la vertiente opuesta, no pone ninguna. Podemos entonces concluir que la estructura de poder de la democracia es difusa y característicamente poliárquica. Y si es así, la *ruling class*, la clase dominante, se ubica en las democracias como un concepto mistificador.

## 6. La ley de hierro de la oligarquía

Falta aún analizar la objeción de Michels, que es un caso en sí misma. Su ley de hierro de la oligarquía —formulada alrededor de 1910— surge del

estudio de la socialdemocracia alemana (el gran partido de masas de su tiempo); la tesis se puede generalizar así: mientras más organizada sea una organización, menos democrática será: la organización desnaturaliza a la democracia y la transforma en oligarquía. Termina con una afirmación contundente: “la democracia conduce a la oligarquía” (1912, p. XIII). Antes había afirmado: “Quien dice organización dice tendencia a la oligarquía... El mecanismo de la organización... invierte completamente la posición del dirigente respecto de la masa. La organización determina la división de todo partido en una minoría que dirige y una mayoría que es dirigida... En cualquier parte la organización es más fuerte si muestra un grado menor de democracia aplicada” (*ibid.*, p. 33). Y concluye que “la existencia de jefes es un fenómeno congénito a cualquier forma de vida social. No incumbe a la ciencia investigar si esto está bien o mal... Sin embargo, es importante, lo mismo para el científico que para el práctico, establecer que cada sistema de jefes es incompatible con los postulados esenciales de la democracia” (*ibid.*, p. 419).<sup>2</sup>

Observemos, en primer lugar, que toda la tesis de Michels se apoya sobre la noción de organización (que, en cambio, en Mosca es periférica). Y así como existen diferentes tipos de organización, se puede objetar que no basta hablar de “sistema de jefes” para inferir que se trata de una oligarquía incompatible con la democracia. En segundo lugar, ¿cómo se puede generalizar con base en la experiencia interna de un partido? A pesar de ello la idea de Michels se sostiene en su conjunto. A la primera objeción se puede contestar que el argumento de fondo sobre la organización siempre expresa una ley con tendencia raramente desmentida. Y a la segunda se refuta que si multiplicamos y extendemos la investigación a todos los sectores organizados de la vida política, es muy probable que en ninguno de los organismos analizados (y especialmente en los sindicatos) encontraremos más democracia que la que Michels haya encontrado en las organizaciones de partido.

<sup>2</sup> *La Sociología de Partito Político Nella Democrazia Moderna*, el clásico escrito de Michels, surgió en 1910 en alemán, y en traducción italiana, en 1912 (Torino, UTET). Cito de esta edición porque la traducción fue “cuidada y pacientemente” revisada por el autor, mientras que la edición posterior (Bologna, Il Mulino, 1966) al retraducir a Michels de la segunda edición alemana del libro en 1925, moderniza mucho el texto (por ejemplo, “sistema de jefes” se transforma en “leadership”). Por lo demás, la edición de 1966 es recomendable por la larga y excelente *introducción* de Juan Linz.

Como se ve, no es fácil deshacerse de Michels. Además, porque no se puede dudar de la actualidad de su posición. Su problema era que la organización y la tendencia del mundo contemporáneo es, en todos los campos, hacia una cada vez mayor y más compleja articulación organizativa. Hay que agregar que Michels estudiaba el fenómeno de los partidos de masas; y que los partidos no son, únicamente, un protagonista de primera importancia en nuestros sistemas políticos, sino que son también el tipo de organismo político que más debería acercarse al prototipo ideal de cada democracia: las asociaciones voluntarias. Idealmente —y también, históricamente— la matriz del modo de vida democrático está en la creación voluntaria de pequeñas y libres comunidades *inter pares*. Ahora bien, los partidos también son o nacen libres como asociaciones voluntarias. Y sin embargo —lo sostengo—, de la premisa “los partidos no son democráticos” no es lícito pasar a la conclusión de que la democracia no es democrática. La conclusión no se obtiene de la prueba adoptada para demostrarla.

Michels toma como modelo una democracia en pequeño (la asociación voluntaria) y lo proyecta en la democracia en grande; pero esta última no es ni puede ser un agrandamiento de la primera. El punto es que la democracia en grande, de conjunto, no es una *suma* estática de las organizaciones que la componen, sino, por otra parte, el *producto* (dinámico) de sus *interacciones*. Michels buscaba la democracia *dentro* de las organizaciones específicas. Pero, ¿por qué ahí? No se establece una organización para crear un organismo democrático, sino para crear, en primer lugar, un organismo ordenado y eficiente. No es lo mismo. El planteamiento se abre, exactamente, en donde Michels lo cierra. En lugar de mirar hacia el interior de cada una de las organizaciones, observemos las *relaciones entre* las organizaciones individuales en concurrencia.

¿Por qué compiten? Evidentemente buscan apoyos externos, porque su fuerza viene —en el caso de los partidos— de las mayorías que los siguen. Y ¿cómo compiten? Evidentemente prometiendo ventajas y beneficios a los gobernados. De ello se desprende que la mayoría desorganizada de los políticamente inertes es el árbitro de la contienda entre las minorías organizadas de los políticamente activos. Así, en la medida en que cada minoría pueda ser organizada en su interior de manera oligárquica, así también el resultado de su encuentro competitivo será una

democracia: es decir, la atribución de aquel grandísimo “poder” al *demos*, que es el poder de ser juez de la suerte de los competidores. En suma, la democracia es el *tertium gaudens* que se beneficia del litigio de otros.

Michels ilustra a la perfección cómo se puede buscar la democracia sin encontrarla jamás. Todos aquellos que denuncian a las democracias occidentales como falsas democracias, no saben explicar después como nuestros “falsos” son siempre diferentes de las no-democracias. Y no lo saben explicar porque nunca han entendido cómo se produce la democracia. Quien mejor lo ha explicado ha sido Schumpeter. Lo que equivale a decir que para desmentir a Michels es necesario recurrir a Schumpeter y viceversa, que negar a Schumpeter es caer en las redes de la ley de la oligarquía de Michels.

## 7. La teoría competitiva de la democracia

Schumpeter es el padre de la “teoría competitiva de la democracia”. En su criterio, en la teoría clásica de la democracia la selección de los representantes “es secundaria al fin principal... de investir al electorado del poder de decidir sobre las cuestiones políticas”, mientras que la verdad es que la decisión sobre las *issues* (opciones) por parte del electorado “es secundaria respecto de la elección de las personas a las que se ha pedido decidir”. De esta premisa, proviene su notable definición: “el método democrático es aquella sagacidad institucional para llegar a decisiones políticas en la que algunas personas adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto popular” (1947, p. 269).

Schumpeter habla de “método democrático”; entonces, la suya es una definición estrechamente *procedimental* de democracia; es una definición procedimental que acoge a la democracia en su factura, no en su actuación. Sin embargo, la derivación es intuitiva: la democracia es la secuela de efectos secundarios y compuestos que siguen a la adopción de ese método. Pero analicemos más profundamente, para lo cual hay que acudir al principio de las “reacciones previstas” de Friedrich (1941, cap. 25), que afirma que en un contexto competitivo, los elegidos son cotidianamente condicionados por la expectativa de cómo reaccionarán sus electores ante las decisiones que tomen. Entonces, la “lucha competitiva” produce *responsiveness*, receptividad o “respuesta”. Y la respuesta es la ruedecilla

que hace girar a toda la máquina en relación-correspondencia a las preferencias del *demos*.<sup>3</sup>

Así es posible entender cómo la influencia de las mayorías (populares) puede ser *confiablemente* confiada al poder de las minorías (competitivas), y cómo las elecciones competitivas producen democracia. Democracia es en sí poliarquía; pero poliarquía no quiere decir que muchos jefes se sustituyan con uno solo. Si eso fuese todo, la satisfacción sería poca. La poliarquía en cuestión está obligada a hacerse la competencia y, entonces, está obligada a ser receptiva. De ello deriva el sistema de los jefes de las democracias en un sistema de *leadership*, de jefes *guías* que también, en cierta medida, son *guiados*.

Así, combinando a Schumpeter y a Friedrich podemos definir la democracia como el mecanismo que genera una poliarquía abierta, cuya competición en el mercado electoral atribuye poder al pueblo y, específicamente, impone la respuesta de los elegidos frente a sus electores. Bien entendida, esta definición es solamente descriptiva —no prescriptiva— y se limita a explicar cómo la macrodemocracia (política) funciona. Por ello es una definición *mínima* que establece la condición necesaria y suficiente para los fines de la puesta en acción de un sistema que puede, con derecho, ser declarado democrático. Sin el modelo, así llamado, de Schumpeter el funcionamiento efectivo de la democracia representativa no es entendible. Pero de aquí o hasta aquí, el planteamiento prescriptivo esperado para desarrollar la democracia está, todavía, por hacerse. Democracia es grado de democraticidad y democratización, es otra cosa.

## 8. Crítica antielitista

Schumpeter presentaba su teoría como “otra teoría” (de la democracia) opuesta a la teoría llamada por él *clásica*. Con la revolución cultural de los años sesenta, Schumpeter se convierte en un *elitista* malvado, continuador de los no menos malvados Mosca y Pareto; su “otra” teoría se transforma en la idea de *teorías alternativas* de la democracia, y la teoría

<sup>3</sup> Se superan así las dificultades inherentes al concepto de interés. ¿Cuál interés? ¿Inmediato y mal entendido? ¿Durable y bien entendido? ¿Sólo mi interés egoísta?, o bien ¿Interés general? “Preferencias” recoge todas estas posibilidades sin entrar en el mérito.

participacionista que sostiene el ataque antielitista se transforma en la teoría “clásica” que restablece el ideal democrático. Todo esto no tiene nada, o casi nada, de verdad. Y es importante restablecer lo verdadero.

Sobre el primer punto, Schumpeter no puede ser visto en modo alguno como continuador de Mosca y de Pareto. Estos últimos negaban la posibilidad de la democracia, mientras que Schumpeter explica cómo es posible; tampoco los tres autores pueden ser catalogados como elitistas, porque no hay una definición de elitismo que los pueda alojar a los tres. Sobre el tercer punto, los antielitistas nunca explican cuál sería la teoría “clásica” de la democracia, de la que serían herederos o continuadores, y si no existe ésta, entonces se cae en el segundo punto, es decir no existen teorías de la democracia que sean alternativas. La cuestión por aclarar sería entonces, qué se debe entender por teoría clásica.

Al decir “clásica” Schumpeter simplemente aludía al grueso de las teorías sobre la democracia que le precedían; una teoría que acababa por reconducir toda la factura de la democracia a la pura y simple voluntad de la mayoría y que cubría sus omisiones —el mal descrito— con prescripciones. Con Schumpeter surge la descripción que explica cómo funciona la democracia. Y es en este sentido que su teoría es “otra”: innova agregando y completando, no, desde luego en el sentido de que todo se ha repetido. La doctrina de Schumpeter sobre la democracia se desarrolla en poco más de tres capítulos, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, unas setenta páginas en total. Y la suya, como se ha visto, es sólo una definición descriptiva mínima de democracia (vertical). ¿Se puede concebir como alternativa a una supuesta alternativa contraria? ¿Cuál sería esta alternativa contraria?

Para los antielitistas (y/o participacionistas) sería, lo sabemos, un animal llamado teoría “clásica” de la democracia; pero ¿qué animal es éste? Puesto que nunca se ha aclarado, es plausible pensar que “clásico” se refiere a los griegos. La conjetura es plausible porque en los griegos de la antigüedad el participacionista contemporáneo encuentra el participar que tanto quiere. Pero aceptar esta reconducción lo pondría en problemas insuperables. Por tanto, cuando se habla de teoría de la democracia se entiende en *pro* de la democracia; donde la teoría de los antiguos acaba, acaba la democracia de tipo directo. Entonces ¿qué sucede con la democracia representativa? ¿Sería posclásica, anti-clásica o qué?

Para salvar el obstáculo (el silencio) veamos la bibliografía. Si existe una teoría debe haber autores con nombre y apellido. ¿Cuáles serían los autores de la teoría clásica? Después de una intensa búsqueda nos quedamos con cuatro nombres: Rousseau, James Mill, John Stuart Mill, y G.H.D. Cole.<sup>4</sup> Una lista verdaderamente sutil, de la que podemos eliminar sin daño ni ofensa a James Mill y Cole. Como se ve, no está Aristóteles (y por lo tanto, los antiguos, los verdaderos no están). Pero ni siquiera está Tocqueville quien de hecho está considerado entre los “revisionistas”. Ahora bien, si Tocqueville se encuentra entre los enemigos, sorprende que John Stuart Mill esté incorporado entre los amigos. Pero, sobre todo, sorprende la pareja Mill y Rousseau.

Rousseau sí resume la democracia de los antiguos, pero, de un modo tan suyo que al participacionista de hoy en día, no puede causarle ningún placer; Rousseau elogiaba a los espartanos y a los romanos, no a los atenienses. Además, en su opinión, el pueblo debía hacer poquísimos y la voluntad de todos estaba subordinada —cláusula cuanto más antidemocrática— a la voluntad general (lo veremos extensamente más adelante, en el cap. IX). En fin, para nuestro antielitista, Rousseau era aplastantemente elitista. Para él la mejor forma de gobierno era una república “aristocrática” fundada sobre elecciones porque, decía “la mejor y más natural sistematización es que los sabios gobiernen a la multitud, cuando se asegure que gobernarán en el interés de la multitud (*El contrato social*, III, 4, 5). Por lo tanto, Rousseau alababa a Venecia (verdadera república aristocrático-oligárquica) y declaraba a Ginebra (hasta cuando fue expulsado) como el régimen óptimo de su tiempo. Ahora bien, la Ginebra de entonces estaba estratificada rígidamente en clases, era censataria, y oligárquica: una república que excluía, no sólo de las oficinas públicas, sino también del voto, a más del 90 por ciento de sus habitantes. No, Rousseau no sirve al antielitismo.

Pero también John Stuart Mill era, para nuestro antielitista, ultrajantemente elitista. La cita que hace el héroe de los participacionistas es aquella de que “el único gobierno que puede satisfacer plenamente todas las

<sup>4</sup> Una antología que comprende el grueso de la literatura antielitista (digo así, recuérdese, por brevedad: la etiqueta reconsidera también a los participacionistas, porque las dos instancias se llaman una a la otra) es la de Kariel, 1970. Sobre el punto de cuál es la bibliografía, véase Duncan y Lukes (188-213). En Pateman (1970), los padres fundadores se reducen a tres: Rousseau, John Stuart Mill y Cole.

exigencias... es uno en el que todo el pueblo participe" (1861, cap. III). Sólo rastreando se puede encontrar, entre decenas y decenas de autores, una frase de tal género —y tan inocuamente genérica—. Queda el hecho de que Mill era un esforzado defensor de la democracia representativa (no de la participativa) y que la quería lista para seleccionar a los mejores. Por lo tanto, Mill pedía el voto plural (y por lo tanto, desigual) para los más calificados y mejor educados, argumentando "que no es útil, sino dañino que la constitución... atribuya a la ignorancia un peso político igual al del saber" (cap. VIII); también pedía que el derecho de voto fuese subordinado al saber leer y escribir, considerando que al pobre que no pagaba impuestos no le fuese permitido el votar (*ibid.*). En suma, lo que preocupaba a Mill era "el peligro de un nivel bajo de inteligencia en el cuerpo representativo", que la Constitución no previera "asegurar una suficiente inteligencia y competencia en la asamblea representativa" (caps. VII, VI). Mill, ¿antielitista? Ni soñarlo.

Y, sin embargo, el elitismo (digo así para estar en el juego) es la única característica que Mill y Rousseau tienen en común; difieren en todo lo demás, son como perros y gatos. Y ¿cómo es que perros y gatos pueden engendrar un niño común, es decir, ser los padres de la teoría "clásica" de la democracia? Si lo engendraran producirían un monstruo con dos cabezas y ocho piernas. Pero no pueden engendrar. La teoría clásica de los antielitistas se parece al fénix árabe al que Metastasio cantaba: "que haya alguien, todos lo dicen, ¿en dónde está?, nadie lo sabe".

Me he extendido sobre el punto de las teorías alternativas, porque me urge rebatir la tesis que atraviesa todo el libro, es decir, que la teoría central de la democracia es una (en el sentido expresado antes, I.3). Paso ahora a la pregunta: ¿quién es un elitista?, ¿por qué?, ¿cómo identificarlo? Como no se nos aclara, vamos a los nombres. Serían elitistas: Mosca, Pareto y Schumpeter; pero, también (es necesario ahora agregar) Dahl. La lista puede ser larguísima; pero limitémonos sólo a los cuatro nombres mencionados para indicar que no existe un criterio individualizador: las culpas atribuibles a uno, ciertamente, no se pueden atribuir al otro. Dahl niega y voltea de cabeza a Mosca: ¿cómo pueden ser elitistas los dos?

Es inútil extenderse más, porque el punto, simplemente, es éste: a los jóvenes turcos de los años sesenta les era necesaria una etiqueta de demonio para etiquetar de demonios a todos aquellos que despreciaban

(o no apreciaban suficientemente) a las masas. La cacería de brujas de los antielitistas se funda sobre escasas y rápidas lecturas, recurre a vistosas distorsiones polémicas e hilvana monstruos imaginarios o imaginados. Decía que no existe un criterio individualizador del “elitismo”. Pero admitamos que se trata de demonolatría contra demonofobia; aún así, leer mal lleva a asignar mal. ¿Cómo se hace para insertar a Mill en el antielitismo y a Dahl en el elitismo? El alucinado y el alucinante. No importa cuánto se busque, al final nos encontramos con una anguila que escapa siempre de la mano.<sup>5</sup>

Sin embargo, una construcción puede ser intelectualmente débil, más bien, debilísima, y triunfar en la práctica. En efecto, es un hecho que el “elitismo” está en la boca de todos. Qué quiere decir, no se sabe, pero se sabe muy bien para qué sirve: sirve para atacar a la “selección”, disfrazándola y denunciándola como “discriminación”. Mill invocaba el gobierno de los mejores; resulta irónico que en su nombre, los antielitistas, apoyen y promuevan —aunque de mala gana— la promoción de los peores.

## 9. Poliarquía selectiva

Estamos listos para entrar en el campo minado, evitado por casi todos, de cómo la democracia vertical se debe definir axiológicamente y/o prescriptivamente. Y, sin embargo, es necesario. La distinción entre democracia en sentido descriptivo y democracia en sentido prescriptivo no se puede detener en la dimensión horizontal de la política; también debe implicar (bajo pena de dejar un gran hueco) la dimensión vertical. Visto que no existe ninguna contradicción “democrática” entre regla mayoritaria y mandato minoritario (véase VI.1), así también, la pregunta es si las minorías dirigentes son un mal necesario o una necesidad benéfica. Y en épocas de antielitismo es necesario empezar por recordar cuántos autores reconocidos se han expresado en favor de la necesidad benéfica.

<sup>5</sup> Para una crítica más extensa y profunda, remito a Sartori, 1987, pp. 156-163. El texto por antonomasia del antielitismo es Bachrach (1967), en el que también puede ser encontrada (pp. 39-42) mi demonización. Mi reclamo al criterio de la demonofilia permite entender, entre líneas, que el ataque antielitista implica también toda la teoría de la sociedad de masa (véase cap. 2), que va de Ortega y Gasset a los estudios sobre el totalitarismo de Hanna Arendt y otros.

Para los antiguos, habla Tucídides, Atenas alcanza el apogeo con Pericles precisamente porque “su rango, su habilidad y su conocida integridad le permitieron ejercer un control independiente sobre la multitud” (*Historia*, II, cap. 7). A dos mil años de distancia, Bryce retoma aquel hilo notando que “tal vez ninguna forma de gobierno tenga tanta necesidad de grandes líderes como la democracia” (1888, vol. III, p. 337). Exactamente cincuenta años después, es decir, con más de medio siglo de experiencia, De Madariaga escribía: “No obstante las apariencias, las democracias liberales dependen del *liderazgo*, tal vez más que otras formas más autoritarias de gobierno” (1936, p. 56). En los mismos años, Mannheim llegaba a la misma conclusión: “El descenso del *liderazgo* en la tardía sociedad liberal de masas, debe considerarse como el resultado del cambio hacia lo peor en la selección de las élites” (1940, p. 87). Y en el texto del rito inmediato a la posguerra, Lindsay observaba que “para sobrevivir, la democracia debe hacer fructificar todo el talento, de manera que logre poner juntos saber y liderazgo. Este complicado e interdependiente mundo en que vivimos no puede ser gestionado sin saber, habilidad, y liderazgo. Cualquier culto a la incompetencia sólo puede atracar en el desastre” (1943, p. 261). Todavía a comienzos de los años sesenta, Key notaba (siendo aún un esforzado afirmador de la sabiduría del electorado) que “el elemento crucial para la salud de un orden democrático reside en las creencias, estándares y competencia de quienes son influyentes, de los líderes de opinión, de los activos en política... Si una democracia toma el camino de la indecisión, la decadencia y el desastre, la responsabilidad es de ellos” (1961, p. 558).

¡Cuántos elitistas! Pecado al que los antielitistas, fuertes en poquísimas lecturas, han escapado. Por lo demás, han ganado lo mismo; porque ¿quién más se arriesga después de la revolución cultural de los años sesenta, a exponerse a la acusación infamante de ser elitista? En los medios de comunicación y en la boca del ciudadano común, el decaimiento de la democracia y la pobreza de sus líderes es lamento cotidiano. Pero en la *teoría* de la democracia es únicamente lícito —si se quiere jugar a lo seguro— se discute sobre *maximización*. La palabra clave es entonces *más* democracia. Y pedir que más democracia se agregue también a la calidad de la democracia —entre más, mejor— es una demanda peligrosa (con olor de elitismo).

Resulta desconcertante pensar, con criterio deontológico y evaluación axiológica sobre la democracia, que estamos detenidos en donde se quedaron los griegos hace veintitrés siglos. La democracia antigua, siendo directa, era horizontal: la dimensión vertical de la política no era considerada (Sartori, 1979, especialmente pp. 193-195). Pero la democracia moderna es representativa y se desarrolla de manera vertical, del ciudadano hacia arriba (hasta el gobierno que lo gobierna). Y sin embargo, en el paso de la democracia directa a la democracia representativa, la axiología no se ha movido: la democracia vertical ha sido construida o, por decirlo de otro modo dejada *sin sostén de valor*. De ello resulta, no sólo una altimetría *sin ideales*, ni sostenida, ni alimentada por valores propios, sino también casi inerte si es, y cuando es, acosada por valores horizontales.

Concedo que al plantear el problema así lo he simplificado; concedo también que la libertad política puede ser concebida como el valor que estructura la democracia vertical. El problema (aun el bueno, bien entendido) es que la libertad política ha llegado a ser un ideal realizado, en tanto que el otro valor de la democracia, la igualdad, ha quedado en gran parte por realizarse. Así, en la medida en que la democracia representativa ha incorporado con éxito a sus propias estructuras constitucionales la libertad, la libertad considerada como adquirida y descontada, ha perdido el valor de "valor". En la misma medida, el valor que adquiere "valor" es la igualdad, la cual en la actualidad sirve de contravalor, la que hoy actúa como ideal obstaculizador y hostil contra la democracia como sistema de gobierno. Esto es lo que he querido decir arriba, en forma simplificada.

A primera vista, la igualdad es un valor horizontal, un valor que pertenece a la dimensión horizontal de la política. Y si es así no puede sino hostigar a la verticalidad de la política, cuando menos en el sentido de que la "vacía de valor". Pero ¿esto es propiamente así?

La distinción que, más que cualquiera otra, gobierna la interpretación de la igualdad, señalada ya por Aristóteles, es la que se establece entre "igualdad aritmética" e "igualdad proporcional". El criterio de la primera es: lo mismo para todos. El criterio de la segunda es: cosas iguales a iguales y desiguales a desiguales; y entonces: lo mismo a los mismos. Lo explicaremos mejor en el capítulo dedicado a la igualdad (véase más adelante, cap. 10). En este momento basta observar, con Aristóteles que

“no hay desigualdad si los desiguales son tratados en proporción a sus respectivas diversidades” (*Política*, 1301b). Lo que es suficiente para hacer entender que sólo la igualdad aritmética *aplana*, mientras que la igualdad proporcional puede convertirse en igualdad vertical y, por lo tanto, en el “sostén de valor” que, precisamente, debe *otorgar valor* en la factura vertical de la democracia. De hecho, de la igualdad proporcional descende el principio de la “igualdad de oportunidad”: ofrecer a todos iguales oportunidades (de subir). Y, adviértase, “iguales oportunidades” es un principio de valor: sustituye la promoción por mérito al encontrarse colocado en lo alto sin mérito, por derecho de nacimiento o por algún azar semejante. Sin oportunidades iguales vence o prevalece el privilegio: un estado de hecho o de fuerza, “sin valor”.

Así pues, es un tontería denunciar la meritocracia como desigualdad. La desigualdad está en la inmeritocracia, en atribuir iguales capacidades y talentos a quien no los tiene, a talentos y capacidades desiguales. Tontería que, a su vez, deriva de la aplicación de la igualdad aritmética en donde no debe aplicarse. Si tenemos, y no podemos no tener, verticalidad, entonces está bien que esta verticalidad sea “buena”, lo que quiere decir selectiva de los mejores.

Descriptivamente, mi definición (breve) de democracia ha sido: poliarquía electiva. Y ¿prescriptivamente? Si es difícil contestar no es por la dificultad del concepto, sino porque faltan las palabras. Los tres términos que servirían son: elección, selección y élites. Los tres han sido durante mucho tiempo términos que denotaban *valorización cualitativa* y en este sentido, son términos axiológicos. No más. la *elección* no se refiere ya a los “elegidos”, a los llamados de dios del lenguaje calvinista; ni siquiera significa “selección”, en el significado de valor de la palabra; elección es únicamente el “acto”, y el *hecho*, de votar, somos inducidos a votar, más que por otra cosa, por la fe (ideología), por interés (propio) y todavía más, por hacer número: buscar al elegir, “inteligencia y competencia” (como decía y quería Mill) es una recomendación en desuso y con olor de sospecha.

*Selección* es un término menos gastado. Es verdad que la “selección” es atacada como discriminación elitista; pero el ataque no ha prosperado indiscriminadamente. En las empresas económicas, la selección (cualitativa) es aceptada todavía por la sólida razón de que la no-elección, escoger

al incapaz, es la destrucción. En las universidades aún se logra, con dificultad, seleccionar y promover según criterios de mérito. Pero en las burocracias administrativas, y generalmente en política, "selección" es una palabra aceptada sólo con el significado (insignificante) de éxito de una opción (que puede ser de ancianidad, de cuota, de parte, etcétera). Finalmente tenemos la *élite*. Pareto inventó y propuso el término con el fin de designar "eminencia", el conjunto de los mejores. Pero se ha visto que el término ha sido "neutralizado" en aras de la *Wertfreiheit* weberiana, de la ciencia "avalorativa".<sup>6</sup> para luego transformarse en un disvalor y en la palabra espantapájaros del antielitismo. Para la ciencia *wertfrei* las élites de mérito coinciden con las élites de hecho, es decir, con quien está en el poder; para el antielitismo ser élite es malo.

Como se comprende, quien atiende al planteamiento axiológico no sabe ya cómo definir a la democracia cómo "debería ser", pues es difícil definirla. Surge así un círculo vicioso. Sin connotaciones de valor obtenemos carencia de valor, y cuando con palabras tales como *élite* y *selección* se atribuye una connotación derogatoria el "efecto de valor" se invierte: élite se convierte en elitismo, la selección es atacada como discriminación, así pues, se hunde la "buena" democracia que *debería ser* en una democracia todavía peor de como es en la realidad.

A pesar de todo no me rindo. Si la democracia es, descriptivamente, una poliarquía elegida ¿cómo debería ser prescriptivamente? Respondo: debería ser una *poliarquía selectiva*, comprendiendo que la "buena" democracia debería ser una *meritocracia electiva*. Dicho de un modo u otro, siempre suena mal; un sonar mal que sirve para demostrar cuán empinada es la pendiente por la que hemos resbalado y que debemos subir de nuevo. No finjamos que no lo vemos: quien combate al mérito cría el demérito, quien objeta a la selección obtiene la desección. Y ¿esta es la sociedad óptima? No, según yo. La igualdad *que sirve a la sociedad*, benéfica para la colectividad en sí misma, es la igualdad de mérito (proporcional a las capacidades y a los talentos). Por el contrario, la igualdad (aritmética) que hace iguales las capacidades desiguales, es la igual *sociedad-nociva* que hace mal a todos. El "principio de Peter"

<sup>6</sup> Mi punto no es aquí el de que la ciencia deba ser valorativa, porque yo también defiendo, en versión moderada, la *Wertfreiheit*, la libertad del valor (véase Sartori, 1979, pp. 45-48, 235-239). Pero no considero que la ciencia deba esterilizar el lenguaje y que los términos axiológicos deban ser exorcizados.

consiste en que cada quien debe llegar a su nivel de incompetencia. Démosle la vuelta completamente: que cada quien se mantenga en su nivel de competencia.

Rousseau concluía el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* afirmando que: “es contra las leyes de la naturaleza, como se quieran definir éstas, que un imbécil conduzca a un hombre sabio”. La igualdad aritmética empareja al imbécil y al sabio; la igualdad proporcional postula que el sabio valga más que el imbécil. Como se quiera definir al imbécil y al sabio, yo estoy con Rousseau.

# LO QUE NO ES LA DEMOCRACIA

Cada determinación es negación.

SPINOZA

### 1. Contrarios, contradictorios y grados

Definir es, en primerísimo lugar, delimitar, fijar confines. Un concepto indefinido es un concepto sin fin del que no sabemos cuándo se aplica y cuándo no, qué cosa incluye y cuál excluye. El modo más simple de definir un concepto es, por lo tanto, el de definirlo por *su contrario*. ¿Qué es lo bello?, lo contrario de lo feo. ¿Qué es el mal?, lo contrario del bien. Igualmente, a la pregunta ¿qué es la democracia? se contesta que es lo contrario o lo opuesto al autoritarismo, a la dictadura, al totalitarismo o similares. Inmediatamente se refuta que las definiciones por los *contrarios* dicotomizan, dividen el mundo en dos, lo cual es equivocado porque el mundo siempre es una mezcla.

De esta objeción se ha hecho una montaña y ya es un lugar común. Pero, es una objeción viciada por una lógica errónea, porque no es necesario que las definiciones *ex adverso* dicotomicen. Oponer lo bello a lo feo, o el bien al mal, el calor al frío, no excluye que entre tales opuestos se den estados intermedios: el semibello y el semifeo, lo bueno-malo y lo tibio. En estos casos, y en otros mil más, *tertium datur*, es decir, nada impide que entre un término y su contrario se den casos intermedios, estados mixtos. Entonces, ¿cuándo es que *tertium non datur*? Esto es como preguntarse cuándo es que el tercer principio de la lógica aristotélica, el principio del “medio excluido” se aplica o, también, no se aplica.

La respuesta es simple: depende de la naturaleza de los opuestos. Entre calor y frío se dan todos los “medios” que queramos; entre vivo y muerto, casado y no casado, azul y no azul, el “medio” no se da: o estás vivo o estás muerto, o estás casado o no, este color es azul o no lo es. Entonces, debemos distinguir entre opuestos-contrarios en general y la subclase específica de los *contradictorios*, (llamados también *negativos*). A veces si un contrario es un contradictorio, está claramente indicado en el término (azul-no azul, vivo- no vivo), el uno y el otro dependen de la definición. En relación a la democracia, el término puede ser definido por su contrario sin que lo opuesto sea su contradictorio o, también, con la intención precisa de determinar lo negativo. En el primer caso, entre democracia y sus opuestos no se da ninguna dicotomía: *tertium datur*. En el segundo, entre democracia y su negativo *tertium non datur*, o ésta es una democracia o no lo es. En mi exposición empezaré por los contrarios y sólo al final sugeriré cuál contrario es también un buen contradictorio. Por lo demás, debe quedar claro desde ahora que tanto la determinación de los puros y simples opuestos como del contradictorio óptimo, son indagaciones, ambas con igual legitimidad (lógica). Si no las enmarañamos, ambas son útiles y necesarias.

Una segunda precisión preliminar se refiere a la diferencia entre “democracia” y “democraticidad”. El sustantivo democracia denota y circunscribe una cosa, una determinada realidad. En cambio, “democrático” es un predicado que connota una propiedad o atributo de alguna cosa. El sustantivo induce a preguntar *qué es, y qué no es* la democracia. El adjetivo induce a graduar: democrático en qué medida, *cuán democrático*. El desarrollo cuantitativo de las ciencias sociales ha difundido la idea de que la pregunta “¿qué es la democracia?” es obsoleta y superada por la pregunta “¿cuánta democracia?”. Pero las dos preguntas se consumen y ambas son corregidas a condición de que sean tratadas lógicamente de modo correcto.

Si, como ya se ha visto, la pregunta “¿qué es?” no implica dualidad maniquea, distinciones entre el todo y la nada, aun en la medida del llamado tratamiento cualitativo, puede llegarse muy bien a evaluaciones de más o menos, de mayor o menor democracia. Por lo demás, así también el tratamiento cuantitativo es diverso y procede a su modo. Recuérdese, “cuánta democracia” está por cuánta *democraticidad*: predicamos algo de

alguna cosa; lo que implica que la relación se ensancha. Las preguntas pueden ser dos: primero, ¿en qué medida una democracia es democrática?; segundo, y alternativamente, ¿en qué medida cualquier ciudad política es democrática? En el primer caso, antes debemos identificar qué es la democracia. En el segundo, no: la presunción es —equivocada o con razón— que en alguna medida o grado haya, o pueda haber, democraticidad en todos lados.

¿Con razón o equivocadamente? Vale decir ¿es verdaderamente posible atribuir “democraticidad” sin antes haber afirmado qué cosa incluye o excluye la democracia? Atribuir democraticidad presupone que ya se sabe cuáles son sus características. ¿Cómo hacemos para saberlo? Si no hemos decidido cuáles sistemas son o no son democráticos, entonces no podemos decidir cuáles son sus propiedades caracterizantes. Por lo tanto, el partidario de lo cuantitativo que considera poder hacer a un lado la determinación de ¿qué es la democracia? gira en un círculo vicioso. Quien pregunta ¿cuánta democracia? antes debe preguntar: ¿democracia respecto a cuáles características? La característica puede ser la participación o puede ser el principio mayoritario o puede ser la igualdad y, luego, también consenso, competencia, pluralismo, constitucionalismo, etcétera. Pero si escogemos una sola puede ocurrir muy bien que la democracia no encaje para nada (la igualdad puede ser entre esclavos, la participación puede ser obligada y sin opción, etcétera). Y si agregamos dos o más, entonces es necesario entender cómo interactúan y por qué van juntas. Lo que nos regresa al punto de que no podemos predicar democraticidad sin antes, primero, haber identificado la democracia en su conjunto.

Entonces ¿qué es la democracia? y ¿en qué medida hay democracia? son preguntas diferentes, aun con la llave del tratamiento lógico. Quien no enfrenta la primera, deja sin definición el concepto de democracia y tan indefinido que ni siquiera puede establecer si se aplica el término. Responder a la segunda es desarrollar y precisar el análisis empírico de las democracias. Una comprensión exhaustiva de la democracia lo será, entonces, porque enfrenta a ambas. Pero en todo caso estamos con el prejuicio de establecer ¿qué *no* es la democracia?, ¿cuál es el confín o criterio que la separa de sus opuestos, y, aún más, de su contrario? Después de esto sería bueno pasar a medir: *a*) en qué medida una democracia es más o menos democrática que otra (en función de las características

adecuadas para probarlo) o, *b*) si subsisten elementos o características de democracia, en alguna medida, en cualquier sistema político.

## 2. Absolutismo, autoritarismo y autoridad

La lista de los términos utilizables como opuestos —pura y simplemente opuestos— de democracia es variada: tiranía, despotismo, dictadura, absolutismo, autoritarismo, totalitarismo y autocracia. Los términos tiranía y despotismo se remontan a los griegos; dictadura es un término romano y hoy está completamente reconcebido; absolutismo y autocracia, preceden por un poco, en el vocabulario político, al siglo XVIII, mientras que autoritarismo y totalitarismo son de acuñación reciente. Me deshago, inmediata y rápidamente, de tiranía y de despotismo. En cambio, me ampliaré sobre los otros, empezando con el absolutismo.

Históricamente tirano y tiranía han sido conceptos portadores del pensamiento político. Si los arrinconan es porque la elaboración medieval y renacentista de esos conceptos tiene hoy escasa relevancia. Baste la distinción entre tiranía *quoad exercitium*, por el modo de ejercer el poder, y tiranía *ex defectu tituli*, es decir, por defecto de legitimidad. Durante siglos, esa distinción fue de gran importancia. Pero, la legitimidad en la adquisición del poder tenía por parámetro la monarquía hereditaria; y el modo de ejercerlo era evaluado por criterios de derecho común o de derecho divino y natural. En cuanto al despotismo, es el término que aplicaban los griegos a los “bárbaros”, a los que no eran griegos (y especialmente al Imperio Persa). El término no ha sido nunca elaborado y adquiere relevancia sólo en la clasificación de los regímenes políticos de Montesquieu. Muy poco para merecer aquí la atención. Y paso, inmediatamente, al “absolutismo”.

*Absolutus*, el adjetivo, precede muchísimo a absolutismo, el sustantivo; viene de *absolvere* y expresa simplemente la idea de estar vinculado por cualquier cosa (límite o vínculo). Así, *potestas absoluta* era “pleno poder” entendido más que otra cosa (y positivamente) como poder supremo, supraordenado. La teoría del absolutismo con frecuencia se hace remontar a Bodín (alrededor de 1576). Pero, en verdad, la *maiestas* de Bodín y su teoría de la soberanía sometían al monarca al derecho divino

y al derecho natural. Para llegar a un monarca que esté por encima de toda ley debemos esperar hasta Hobbes. Por lo tanto absolutismo, como término negativo que indica un sistema en el que el poder está desvinculado de cualquier límite, se afirma hasta los inicios del setecientos. Desde entonces es que absolutismo significa ejercicio ilimitado, discrecional y, por ello mismo, excesivo y nocivo, del poder. Cuando nosotros decimos absolutismo, entendemos entonces un poder incontrolado y no contenible y esto por dos motivos: *a)* porque no existen, de hecho, contrapoderes suficientes para contenerlo y/o porque *b)* es *legibus solutus*, desvinculado de las leyes y superior a las leyes. De lo que se deduce que el absolutismo se da cuando el poder llega a estar muy concentrado, y/o cuando quien detenta el poder dicta la ley, a su discreción, y no está sometido a leyes.

En verdad ¿absolutismo es lo contrario de democracia? Sí, pero en un modo indirecto, oblicuo. La división del poder y el respeto de la ley son adquisiciones del Estado liberal-constitucional. Por lo tanto, una democracia “pura” (que no sea ni liberal ni constitucional), puede muy bien convertirse en absoluta: la hipótesis de un “absolutismo-democrático” es plausible. Conviene recordar que la legitimación democrática limita el poder hasta que contrasta con un poder autocrático. Una vez abatido el adversario, la soberanía popular puede adquirir todos los atributos; limitante del poder en cuanto opuesta a otro poder, llega a ser de nuevo un poder ilimitado cuando falta el contrapoder que combatía. Diciéndolo de otra manera, el hecho de que un Estado esté provisto de legitimación democrática no es de por sí razón suficiente para excluir que pueda ejercitar un poder absoluto. Más bien, es correcto sostener que precisamente la legitimación democrática otorga al poder una sanción absoluta. *Quod populo placuit legis habet vigorem*; y en este caso no hay apelación, desde el momento en que estamos ya en corte de apelación. Entonces, absolutismo no es un buen contrario de democracia. Para demostrar que democracia y absolutismo son incompatibles es necesario hacer una desviación llamando en causa al Estado constitucional y al Estado de derecho.

Pasemos a “autoritarismo”. Autoritarismo viene de “autoridad” y es acuñado por el fascismo como término apreciativo. Con la derrota del fascismo y del nazismo, autoritarismo se transforma en un término negativo que significa “mala autoridad”, por abuso y exceso de autoridad que aplasta la libertad. Dicho esto, queda dicho también que autoritarismo se alinea,

como opuesto, con libertad más que con democracia. Además, y, sobre todo, debemos tener claro que autoritarismo es una cosa y autoridad otra cosa totalmente diferente. El sufijo *ismo* separa los dos conceptos casi antitéticos.

*Auctoritas* es un término romano. Paso por encima de la tortuosa evolución del concepto (véase Arendt en Friedrich, 1958), recordando únicamente que para los romanos *auctoritas* fue siempre diferente de *potestas* y que para ellos *auctoritas* estaba estrechamente vinculada a *dignitas*. Como nota Wirzubski (1957, p. 60), “es la *dignitas*, eso que sobre cualquier otra cosa dota a un romano de *auctoritas*”. Y *dignitas* “implica la idea de mérito... y contiene la idea del respeto inspirado en aquel mérito” (*ibid.*, p. 59). Al mismo tiempo *libertas* era, para los romanos, lo opuesto de *licentia*. Sólo que los insensatos, escribía Tácito, llaman *libertas* a la *licentia*. La libertad conlleva límites, mientras que la licencia es un comportamiento sin frenos que destruye la libertad.

Si ponemos juntas todas estas ideas resulta que —al final de una larga evolución histórica— hoy autoridad significa en el uso común, “un poder que es aceptado, respetado, reconocido, legítimo”.<sup>1</sup> Debo subrayar que este es un significado que permanece y prevalece en el uso común, pues en la literatura reciente de las ciencias sociales (casi siempre ignorantísimas en cuanto a la calidad histórica de los conceptos) autoridad se ha hecho simple.<sup>2</sup> Tenemos entonces necesidad del concepto de autoridad que ha sido plasmado por la experiencia histórica. Si lo desgastamos y si todo se convierte en poder y coerción, ya no estamos en situación de entender cómo es que las sociedades están juntas y trabajan juntas en virtud de mecanismos propios y de procesos espontáneos.

Entonces, detengámonos un momento sobre la distinción entre poder y autoridad. Etimológicamente, “poder” es un sustantivo inocuo: basta

<sup>1</sup> Así, en un estudio terminológico emprendido bajo los auspicios de la UNESCO y publicado en el “Bulletin International des Sciences Sociales”, IV, 1955, p. 718. La definición en objeto es, entonces, lexicográfica, no estipulativa.

<sup>2</sup> En verdad, todo el “campo semántico” constituido por los términos: poder, autoridad, influencia, fuerza, coerción está hoy en máximo desorden. Es de este desorden que descende, entre otras cosas, la definición de política, propuesta por David Easton —*Authoritative Allocations* (1953, cap. 5)— que a mí me parece incomprensible, precisamente porque hace uno solo a la autoridad y el poder y cancelar los confines entre autoritarismo, autoridad coercitiva y autorización. La confusión entre poder y autoridad se remonta, por lo demás, a la dificultad de traducir, y mal traducir, la noción de Herrschaft de Max Weber. Sobre estos puntos, véase más ampliamente a Sartori, 1987, pp. 186-190, y aquí el apéndice, 3.

pensar, para darse cuenta, en “poder” como verbo. Tener poder de hacer significa “yo puedo”, tengo la capacidad o me es permitido. A la esfera política pasa sólo el sustantivo y así, el poder de hacer se cambia al revés por el *poder de mandar, hacer*. Todavía estamos frente al concepto relativamente inocuo. Se trata de ver con cuales medios, el poder “manda hacer”. ¿Con incentivos? ¿Con privaciones? ¿Con coerción o uso de la fuerza? Cuando se llega a “mandar hacer” amenazando o usando la fuerza, es decir, mediante coerción, entonces entendemos el poder político en su elemento caracterizante, justamente la definición clásica que daba Max Weber: el monopolio del poder de la fuerza. Entonces, el poder ordena, manda, impone. Pero ninguna sociedad puede ser simplemente reducida y reconducida, en su orden, a los mandos que la comandan. Para explicar un orden social son necesarios otros ingredientes y, entre éstos, el de autoridad. Y la autoridad explica lo que el poder no explica (en referencia, se entiende, a los procesos verticales que estructuran los conjuntos sociales).

Autoridad, en la definición citada, es “poder aceptado, respetado, reconocido, legítimo”. Siendo así, no es “poder” en el mismo sentido en que el poder es el monopolio legal de la fuerza; y es por esto que decimos “autoridad”. La autoridad no manda: influye; y no pertenece a la esfera de la legalidad, sino, a la de la legitimidad. Ya lo decían los romanos: la autoridad se funda sobre la *dignitas*. Y Maritain (1957, pp. 26-27) la resume e hilvana así: “Denominaremos ‘autoridad’ al derecho de dirigir y mandar, de ser escuchado y obedecido por el otro; y ‘poder’ a la fuerza de que se dispone o por medio de la cual se puede obligar a otro a escuchar o a obedecer... Por ser poder, la autoridad desciende hasta el orden físico; en cuanto autoridad, el poder es elevado al orden moral”.

La diferencia entre poder y autoridad puede ser traducida, entonces, en la diferencia entre modalidad desagradable y modalidad deseable de control. El poder, como tal, es un hecho de fuerza sostenido por sanciones; es una fuerza que se impone desde arriba sobre quien la sufre. En cambio, la autoridad emerge de una investidura espontánea y recaba su fuerza del reconocimiento: es un “poder de prestigio” que recibe de él su legitimación y su eficacia. De esto puede deducirse que una buena democracia debe tender a transformar el poder en autoridad, y que el ideal de las fuerzas democráticas debería ser el de reducir las zonas del poder, caracterizadas por *vis coactiva* para sustituirlas por personas y organismos

dotados de autoridad, caracterizadas por *vis directiva*. Y Friedrich (1954, p. 274) tenía mucha razón en considerar y sostener que es impropio hablar de autoridad en un sistema tiránico, desde el momento en que los despotismos destruyen la verdadera autoridad. Lo que vale también para el autoritarismo: entre autoritarismo y autoridad (verdadera) hay incompatibilidad.

Repitamos la pregunta ya hecha en relación con absolutismo, es decir, si autoritarismo es un contrario correcto de democracia. Ciertamente, si especificamos; pero si lo hacemos con *dictadura autoritaria*, la oposición es indudable. Si únicamente decimos autoritarismo, es decir, si perdemos el sostén del sustantivo dictadura, entonces la oposición puede ser dudosa. El problema es que, aunque se insista en distinguir, queda siempre como verdad que el autoritarismo deriva de autoridad y que autoridad ha llegado a ser, desafortunadamente, un término mal entendido y del que se abusa mucho.

Para entender, sin confusiones, es necesario distinguir entre *autoridad autoritaria* y *autoridad autorizada*. La primera es una autoridad mala y falsa, una autoridad enemiga de la libertad. En cambio, la segunda es la autoridad genuina que aparece con la libertad. La relación entre autoridad autoritaria y libertad es de recíproca exclusión. En cambio, la relación entre autoridad autorizada y libertad es de complementariedad en este sentido: que la libertad que rechaza la autoridad es *licentia*, mientras que la libertad que la reconoce es *libertas*. Lo hago sutil por amor al arte, pero no me ilusiono: sé muy bien que esta pendiente no será subida de nuevo. Entonces conviene aclarar que autoritarismo no es un buen contrario de democracia e insistir sobre la necesidad de decir "dictadura autoritaria".

### 3. Totalitarismo

También totalitarismo, como autoritarismo, es palabra acuñada por el fascismo. Pero el fascismo nunca fue, en la medida de ningún criterio preciso, una dictadura totalitaria; en cambio, sí lo fueron el nazismo y el estalinismo. Pero poner a la par al nazismo y al estalinismo ha sido, para muchos, un ultraje. Lo que explica un treintenio de ataques a la noción de totalitarismo, declarado por la izquierda como una reinención de la

guerra fría y una difamación de la derecha. La ideologización del debate ha despedazado al concepto más allá de lo lícito (véase Sartori, 1993). Como observa exactamente Fisichella (1987, p. 13), “la noción de totalitarismo no nace en la época de la guerra fría; no nace como “contraideología” del mundo democrático-occidental frente al mundo comunista; no nace con exclusiva connotación derogativa, sino, al contrario, también asume desde el inicio amplios acentos de apreciación”. Pero, el concepto de totalitarismo permanece difícil aunque sí está retocado por las polveras ideológicas.

Totalitarismo viene de “totalidad” y como palabra expresa la idea de alguna cosa que abraza e invade todo. Es decir, alude a un hecho de extensión y, por derivación, de penetración e intensidad. La óptica es nueva, porque los regímenes políticos siempre han sido definidos en términos de legitimidad, o de ejercicio del poder, o con base en el número de los regidores (gobierno de uno, de los pocos, de los muchos). “Totalitarismo” introduce, entonces, un criterio diferente de lectura; una originalidad que le es reconocida y que no debe perderse. Pero, esta originalidad ayuda también a explicar las dificultades en las que el concepto se encuentra.

Un primer problema es si “totalitarismo” sea aplicable retrospectivamente a todas las épocas o si se concibe como algo inédito de nuestro tiempo. Se entiende que esto depende de los criterios prescogidos para definir el concepto. Pero dichos criterios dependen, a su vez, de la subespecie de la cual lo obtuvimos. Cuando un concepto es nuevo, siempre nos encontramos con la discusión de si es primero el huevo o la gallina. En este caso está claro que han sido los casos concretos los que determinan los criterios. Si totalitarismo se aplica, por excelencia, a los sistemas comunistas, entonces el problema de cómo definirlo es relativamente simple. Si se aplica, tanto al estalinismo como al nazismo, la definición se complica porque los dos regímenes eran similares, en parte, pero, en parte no. Si luego también queremos aplicarlo al fascismo, entonces entramos en lo vago y en lo nebuloso. En fin, si queremos extender el totalitarismo a toda la historia, el concepto deviene distorsionado e insignificante.

Quiero agregar inmediatamente, para retocar el asunto, que la aplicación retroactiva del totalitarismo a los griegos, a las ciudades hidráulicas —descritas magistralmente por Wittfogel (1957) y, aun más, en la tesis

de Edgar Hallet Carr— es inaceptable. Para Carr, toda la historia ha sido una sucesión de totalitarismos con excepción del paréntesis (por él considerado caduco) de la “edad del individualismo”. ¿Cómo realiza Carr tal agrupamiento? Lo hace planteando esta definición: totalitarismo es la creencia de que cualquier grupo organizado o institución, sea una iglesia, el gobierno o un partido, posee un camino de acceso a la verdad (1950, p. 153-154). De este modo puede demostrarse todo y lo contrario de todo; pero, en verdad, sólo se demuestra que la *huella semántica* de las palabras no puede ser ignorada, y que definir “totalitarismo” perdiendo de vista la idea de totalidad es definirlo en el vacío. Se comprende que el caso de Carr es un caso extremo de arbitrio estipulativo. Ni siquiera queda el punto de que para aplicar “totalitarismo” al pasado, es necesario diluir el concepto y que, de este modo, desperdiciamos un término nuevo acuñado para individuar una nueva realidad. El mundo contemporáneo ha revelado una cara del poder que no tiene precedentes, si no por otra cosa, porque se funda sobre una “tecnología del poder”, que no existía en el pasado. Por lo tanto, nos es necesario un término adecuado para definir la nueva intensidad, capilaridad y fuerza de penetración que puede asumir en extensión y profundidad, el control potestativo. Y para este fin está bien “totalitarismo”, es la palabra adecuada.

Llegamos, entonces, a “totalitarismo” como designación de un sistema político que se afirma en los años entre la primera y la segunda guerras mundiales, que es un inédito histórico (aunque siempre es posible encontrar antecedentes) y que, por lo tanto, está por definirse en su especificidad. Esta es la óptica adoptada por Friedrich, el autor que, más que cualquier otro, se ha empeñado en la determinación de los criterios adecuados para individuar la *quidditas* del totalitarismo.<sup>3</sup> Friedrich (1954, p. 52-53), inicialmente, otorga al concepto de totalitarismo cinco características: una ideología oficial; un partido único de masas, controlado por una oligarquía; el monopolio de las armas; el monopolio de todos los instrumentos de comunicación; un sistema aterrador de policía. Pero

<sup>3</sup> El trabajo que ha abierto el debate ha sido el de Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, de 1951. Arendt, justamente, no incluía el fascismo en la subespecie y se concentraba mucho más en el nazismo que en el estalinismo. Friedrich y Brzezinski (1956) extienden mejor el análisis al estalinismo, pero, permiten —aunque a título periférico— la inclusión del fascismo. Téngase presente que al Friedrich-Brzezinski de 1956, le sigue una segunda edición firmada solamente por Friedrich.

poco después (Friedrich y Brzezinski, 1956, pp. 9 y 177-236) la lista viene completada por una sexta característica: "una economía dirigida desde el centro".

Una objeción que viene luego a la mente es que las primeras cinco características no son exclusivas del totalitarismo: por ejemplo, la ideología oficial y el partido único también caracterizan a las dictaduras autoritarias, mientras que el monopolio de las armas pertenece al Estado también en las democracias. A lo que Friedrich contesta que las características en cuestión se entienden como síndrome y, también, yo diría, como una sinergia en la que se refuerzan una con la otra. Por lo demás, queda el problema de la sexta característica: la economía planificada. Es fácil adivinar que al inicio Friedrich la omite porque no se aplicaba a la Alemania nazista y que luego la incluye porque era necesaria para la comprensión del totalitarismo comunista. Y hoy en día, este embarazo subsiste. Podemos resolverlo únicamente renunciando a equiparar nazismo y comunismo como totalitarismos de igual "totalidad", es decir, reconociendo que en cuanto a extensión, la presa del comunismo ha sido más totalitaria que la del nazismo. Conclusión que llega a ser digerible si precisamos, como paso previo, que la extensión de la presa totalitaria no es para correlacionarla con su ferocidad.

Que Hitler y Stalin fueron tiranos sin piedad, fuera de lo normal, es verdad, pero una característica de la personalidad no es una característica del sistema. Si ubicamos las idiosincrasias (las personas individuales) para observar solamente la máquina, en su impersonalidad, se termina por ver que un totalitarismo completo y rutinizado no exige terror y ferocidad: es tan capilar, tan invasor, tan omnipresente, como para poder funcionar "dando miedo", un poco de miedo siempre es necesario; pero sin ninguna necesidad de aterrorizar es el tiranuelo invalidado, el dictador a cuyas espaldas no hay ni partido único, ni un aparato burocrático, ni garantía ideológica. En tal caso, todo su poder se fundamenta sobre la policía secreta y sobre la brutalidad de la fuerza. La Rusia postestalinista no ha sido, o ha sido cada vez menos, un régimen sanguinario. En cambio, la sangre ha corrido a ríos en gran parte de África, o donde quiera se hayan asomado dictaduras militares o pretorianas con el gatillo fácil. Entonces, el terror es una característica contingente, no necesaria del totalitarismo. En consecuencia, declarar a un totalitarismo "más total" (en extensión)

que otro, no implica en modo alguno que “más total” equivalga a “más malvado”. Al pasar el tiempo, es probable, si acaso, que un totalitarismo omnicontrolador resulte menos malvado, menos sanguinario, que las dictaduras pretorianas.

Por lo demás, el grueso de la literatura sobre el totalitarismo, de los años sesenta en adelante, no se preocupó por afinar el concepto, sino de rebatirlo. El ataque ha sido concéntrico pero los motivos recurrentes fueron, por un lado, que totalitarismo era un término derogatorio —usado para hablar mal del comunismo— y, por el otro, que estaba socavado ya sea por la diversificación entre los varios comunismos, sea por el hecho de que la Unión Soviética había salido o estaba saliendo del totalitarismo. Ninguno de estos argumentos es firme; tan es verdad, que los mismos autores que los han aplicado al totalitarismo se cuidaron mucho de aplicarlos a casos similares. Admitamos que “totalitarismo” oscurece. Lo mismo hacen tiranía, dictadura, autoritarismo, absolutismo, etcétera. Totalitarismo es “maldiciente”, exactamente en la misma medida que los otros términos de la familia; y entonces, en la misma medida todos deberían ser abolidos. Ni es válido argumentar que “totalitarismo” es un caso especial, porque la palabra ha sido un arma ideológica de la guerra fría. La tesis, esta tesis, es falsa. Como ha sido puntualizado por A. James Gregor (en Menze, 1981, p. 143): “La intención clara de Friedrich y Brzezinski era la de organizar... la sustancia de un treintenio de literatura sobre el fascismo, nacional-socialismo y bolchevismo... El concepto de totalitarismo... reflejaba trabajos preexistentes”.

Todavía resulta más grave con el segundo grupo de críticas: que los totalitarismos se habían diversificado y, al final, que ya no existían. Adviértase; aunque con frecuencia se sostienen en forma conjunta, las dos objeciones son distintas. La primera sostiene que un contenedor, el “tipo” totalitarismo, debe abolirse porque contiene casos diferentes. La segunda sostiene que el totalitarismo (el tipo) debe ser abolido porque casi no contiene, porque la casilla queda vacía. Ambas objeciones están lógicamente infundadas.

Con respecto a la primera, basta preguntarse: ¿desde cuándo acá un contenedor presupone la uniformidad de los casos que contiene? Nunca. De hecho, nadie ha sostenido nunca que “dictadura” (el tipo) deba abolirse, porque las dictaduras son muy diversas, o que “democracia” deba ser abolida, porque las democracias no son iguales. Y, obviamente,

lo mismo vale para "totalitarismo". En cambio, la segunda objeción, merece una reflexión más atenta.

¿Es verdad que la muerte de los totalitarismos hace inútil el concepto? Aquí no importa establecer si los totalitarismos estén ya, todos, verdaderamente difuntos, o si su deceso (real o supuesto) deba considerarse definitivo, sin posibilidad de futuras resurrecciones. No importa, porque el argumento es de naturaleza lógica y metodológica. Por lo que debemos preguntarnos: ¿totalitarismo, qué tipo de "tipo" es? ¿Un "tipo empírico", o un *tipo ideal*? Resulta claro que eso pueda concebirse, sea empíricamente, sea a la manera de Max Weber, es decir, ideal-típicamente. En la primera acepción, una tipología de los regímenes políticos en la que la casilla (del totalitarismo) queda vacía o casi vacía un largo tiempo nos induce a revisiones. Pero si totalitarismo es concebido como tipo ideal, entonces lo construido no está hecho para subsumir casos concretos: es un parámetro, un punto de referencia. Por ejemplo, la "ética protestante", de Max Weber, hoy podemos decir que ya no hay: lo que nos puede servir muchísimo para entender muchas cosas. Otro ejemplo: anarquía. Un sistema político anárquico nunca ha existido; pero el tipo ideal "anarquía" es usado útilmente por todos. Aún más: el feudalismo está muerto desde hace mucho tiempo; lo que no quita que la idea, el tipo ideal, de estructura feudal permanezca como parte integrante de nuestra comprensión de las estructuras. Entonces, no es lícito argumentar que el concepto de totalitarismo muere cuando los totalitarismos reales mueren. *Non sequitur*.

Llegamos así a la conclusión de que, en todo caso, totalitarismo es un *tipo ideal*. Por lo tanto, mi propuesta no es la de abandonar el concepto sino, en cambio, de retomarlo y afinarlo. Regresemos, con este fin, a la idea central que no podemos descuidar en el análisis de los sistemas políticos, su presa *en extensión*: cuánto absorben, y cuánto penetran, con cuánta intensidad. Desde esta óptica, "totalitarismo" denota el encapsulamiento de toda la vida asociada dentro del Estado, el dominio capilar del poder político sobre toda la vida extrapolítica del hombre. Cuando el fascismo decía "todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado", usaba una frase que sólo estimulaba la vanidad y la retórica nacional. Pero si la proposición *todo dentro del Estado* se toma en serio, y se aplica a fondo, con los instrumentos coercitivos a disposición del poder moderno, llegamos verdaderamente a la "invasión última de la

existencia privada" (así, Nisbet, 1953, p. 202), a la destrucción de todo eso que es espontáneo, independiente, diferenciado y autónomo en la vida de las colectividades humanas. En suma, al gran cuartel político que fagocita la sociedad en el Estado.

Estamos listos para la pregunta de si el totalitarismo es un buen contrario, un buen opuesto, de democracia. Respondo, en analogía a como ya se ha respondido en el caso del autoritarismo, que la oposición está mejor planteada diciendo "dictadura totalitaria". Denominándolo sólo totalitarismo queda como una sustantivación de "totalidad", que no denota ninguna forma precisa de gobierno. Un totalitarismo puede ser, también, oligárquico; y ¿cómo no recordar la impresión "democracia totalitaria" acuñada por De Jouvenel en 1930 y posteriormente elaborada por Talmon (1952)? Ciertamente, democracia totalitaria es una expresión paradójica; pero no tanto. Si nosotros viviéramos en la democracia de los antiguos, la denunciaríamos —lo sostendré— como una democracia totalitaria. Luego, si pensamos bien, ninguna fórmula se presta —en principio— para legitimar, igualmente bien, una extensión total y, por lo tanto, también totalitaria, de la órbita del poder político, como la democracia. La democracia es régimen de "todos" y, como tal, está investida más que cualquier otra fórmula eticopolítica de una jurisdicción sobre el "todo". El poder que emana de todos está legitimado, en virtud de su premisa, para hacer todo. La "ficción democrática", notaba De Jouvenel "presta a los regentes la autoridad del todo. Es el todo quien quiere, es el todo que actúa" (1947, p. 316). Entonces, es mejor precisar "dictadura totalitaria".

#### **4. Dictadura y autocracia**

Hasta aquí hemos examinado opuestos de democracia que son tales *hasta cierto punto*. En efecto, tanto un absolutismo cuanto un totalitarismo democrático son hipótesis concebibles; y mientras una democracia autoritaria sería una mala democracia, la buena democracia debería ser autorizada. Al mismo tiempo he hecho notar que autoritarismo y totalitarismo llegan a ser más precisos —y con más seguridad contrarios de democracia— si se transforman en predicados de dictadura. Ha llegado el momento de examinar este concepto.

Entre la institución romana y eso que entendemos nosotros por dictadura, la única cosa común es el término. El *dictador* romano era una magistratura extraordinaria por emergencias de guerra, vinculada estrechamente a seis meses de duración. La institución degeneró en el siglo III a.C., y muere definitivamente con César. Lo que se transmite en la historia es dictadura como expresión positiva, no como un término negativo. Maquiavelo y Rousseau elogiaban la dictadura romana; y, todavía, Farini en Emilia (en 1859) y Garibaldi en Sicilia (en 1860) se proclaman “dictadores”; lo que implica que la palabra era todavía, para ellos, apreciable. Sobre el uso marxiano de “dictadura” —en la expresión dictadura del proletariado— lo diremos en su momento (véase más adelante, XIII.1, XIII.2). Aquí bastará hacer notar que el término fue, en Marx, del todo occidental, y que la palabra dictadura adquiere relevancia histórica y el significado contemporáneo hasta la década de los años veinte.

Pero, hoy, es claro qué cosa es dictadura. Dictadura es, para nosotros, una forma de Estado y una estructura del poder que permite su uso ilimitado (absoluto) y discrecional (arbitrario). El Estado dictatorial es el Estado inconstitucional, un Estado en el cual el dictador viola la constitución, o escribe una constitución que le permita todo. Por un motivo o por otro, el dictador es *legibus solutus*.

Ahora bien, se entiende que hay de dictadura a dictadura. Neumann distinguía entre: *a*) dictadura simple, *b*) dictadura cesarista y *c*) dictadura totalitaria (1957, p. 233-247). Puesto que la tripartición está aún por aceptarse, es mejor transformarla así: *a*) dictadura simple, *b*) dictadura autoritaria, y *c*) dictadura totalitaria. En la dictadura simple, el poder es ejercitado mediante los instrumentos coercitivos normales del Estado, empleados de modo “anormal” (fuera de la norma). En la dictadura autoritaria, el poder dictatorial se funda, también, sobre un partido único, sobre un sostén de la masa, y sobre una legitimación ideológica. Y en la dictadura totalitaria, todos los elementos mencionados se intensifican y, más aún, el régimen sofoca la autonomía de los subsistemas que, por regla, el autoritarismo deja vivir.

No es necesario entrar en particularidades. El único elemento que perturba en la teoría de la dictadura, antes mencionada, se dio en la noción marxista de “dictadura de clase”, que ha permitido a los marxistas, durante largo tiempo, denunciar a la democracia como una dictadura de la bur-

guesía y del capitalismo y, viceversa, absolver a la dictadura soviética, o de tipo soviético, como una dictadura del proletariado. Pero esta secuela de engaños, yace ya en mil pedazos bajo los escombros de 1989. Entonces, hoy, es verdaderamente difícil confundir las aguas y declarar a la democracia como dictadura.<sup>4</sup>

Hoy por hoy, la oposición entre democracia y dictadura es una “buena oposición”, difícil de echar por tierra. Su fuerza está en ser una oposición *estructural*, fundada sobre la radical heterogeneidad entre estructuras estatales que limitan y controlan el poder —las estructuras liberal-democráticas— y estructuras que no limitan nada y permiten todo al dictador. Por lo demás, en esta fuerza se sobrentiende una debilidad: finalmente permite disputas de frontera. Exactamente ¿en qué punto una constitución democrática cesa de ser tal? Dada la complejidad de las estructuras en cuestión, está claro que entre estructuras que ofrecen garantías y estructuras dictatoriales existen zonas grises o que se superponen. Lo que quiere decir que dictadura nos da un buen contrario, pero, todavía no un término contradictorio, un negativo.

He dejado para el último autocracia. Ya es evidente por qué. Porque, con el concepto de autocracia llegamos al *contradictorio*, al opuesto que, verdaderamente, marca el confín entre democracia y otro. El dilema “democracia o autocracia” no permite disputas de frontera. Cuando afirmamos que democracia *no es* autocracia, *tertium non datur*, estamos concretamente en posición de clasificar a todos los regímenes posibles en sólo dos casillas, como democracias *o no*.

Autocracia es autoinvestidura, es proclamarse jefe de sí mismo, o también, encontrarse en situación de ser jefe por derecho hereditario. Por el contrario, el principio democrático es que ninguno se puede investir con el poder por sí mismo, que ninguno puede autoproclamarse jefe, y que ninguno puede heredar el poder. Como es evidente, la oposición entre democracia y autocracia pone en juego el principio de investidura y de legitimidad del poder. Y los principios de investidura no varían por grados: saltan. Entre democracia y autocracia, un principio de investidura se convierte en su opuesto. y la prueba sobre el terreno es fácil: son las elecciones.

<sup>4</sup> Véase más ampliamente el capítulo “Dictadura”, en Sartori, 1990, pp. 43-70. Linz es el autor que más y mejor ha profundizado la noción de dictadura autoritaria y de autoritarismo frente al totalitarismo.

Cualquier régimen, cuyo personal político "para controlar" es escogido a través de elecciones libres, competitivas, y no fraudulentas, se clasifica como democracia. Por esto, no será ni buena, ni lo otro, sino democracia: supera la prueba que sirve de prueba. Por el contrario, cualquier régimen cuyo personal político de control no proviene de elecciones, se clasifica como "no democracia". Podrá, también, ser bien recibido o bienhechor, pero no es democracia: no está fundado sobre una investidura democrática.

Ampliando el punto, la democracia como "no autocracia" denota un sistema político caracterizado por la ausencia de todo poder "adscrito" y, más exactamente, por un sistema que se apoya sobre este principio: que ninguno puede detentar a título propio e irrevocable el poder.

Precisamente porque se repudia el principio autocrático, el axioma democrático es que el poder del hombre sobre el hombre puede ser atribuido, únicamente, por el reconocimiento y la investidura de otros. Por lo tanto, si la designación de los dirigentes no proviene del consenso popular, no hay democracia.

La democracia cesa de existir si este consenso es contrahecho o malhecho. No hay consenso si quien lo debe dar no es libre para disentir, y el consenso pierde también todo valor democrático si no viene de alternativas entre las cuales se aplica una opción.

Vale decirlo nuevamente: de este modo se define solamente un confín y no se entra en la mayor o menor democraticidad de una democracia. La condición de inclusión-exclusión es mínima porque aquí interesa, únicamente, establecer a qué se aplica o no se aplica la "democracia". Pero, también, si la condición "no autocracia" es mínima, no por ello carece de importancia.

De la premisa de que ninguno se puede autoinvertir del poder de mandar, y por lo tanto, de que el poder no es "propiedad" de ninguno se deriva que ninguno puede ejercer el poder sin condiciones ni límites. Es esta la premisa del constitucionalismo, es decir, la de un modo de construir al Estado, lo que hace al poder difuso, limitado, controlado y responsable (responsivo). De la premisa de que la democracia es el negativo de autocracia no se llega, ciertamente, a cubrir el todo de la democracia; pero, se llega a cubrir el elemento fundador.

## 5. Conclusiones

¿Por qué insistir sobre contrarios y contradictorios? Volvamos a partir de la consideración de que, para establecer cuáles son las características o atributos de la democracia, es necesario establecer, primero, qué cosa incluye o excluye la “democracia”. Pongamos, en hipótesis, que incluya la democracia de tipo soviético (y la tesis sostenida durante un cincuentenio por legiones de marxistas). En tal caso, está claro que todas las características de democracia ya no son las que yo digo. Y si, por el contrario, son aquéllas indicadas por mí, es porque yo las recabo de las democracias de tipo occidental. Por consiguiente, definir la democracia *en contrario* es discutir la premisa de la que depende todo el resto.

Se podrá acordar, pero todavía se podrá preguntar: ¿por qué atribuir una importancia particular al contradictorio? Respondo: porque precisamente son los casos de confín, los casos que en otros aspectos resultan imposibles de decidir y que, por ello, terminamos por declarar de “semi-democracia”, que nublan. Durante mucho tiempo se ha sostenido, por ejemplo, que una democracia monopartidista podía ser muy bien una democracia. A mi criterio, no; no es así. Encontrar el contradictorio es, entonces, cortar el nudo. No es solamente que a cada momento podamos imparcialmente decidir (es decir, decidir con base en un criterio constante) cuáles son las democracias que existen en el mundo y cuáles no; es, también, que de este modo la constelación de características que van a definir la democracia no puede ser puesta en discusión cada día, con base en ejemplos equivocados y con motivaciones sin criterios.

Agrego que afirmar el negativo bloquea también el mal hábito hoy abusadísimo, de equiparar no-democracia a todo aquello que está en desacuerdo con una democracia. Quien no encuentra en la democracia que observa suficiente igualdad, suficiente justicia social, suficiente autogobierno, grita: esta no es una democracia. Gritar es una forma de presionar y de hacerse escuchar; pero quien es serio en el pensar, deberá decir: en esta democracia —lo es porque no es autocracia— hay defecto de democraticidad (en este o en aquel aspecto). Lo que quiere decir es algo muy diferente.

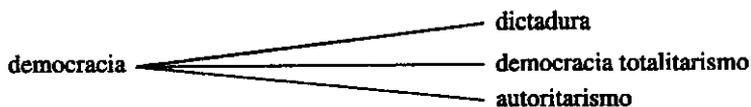
También importa esclarecer los varios modos posibles de tratar lógicamente a los contrarios de democracia que hemos examinado.

Absolutismo, autoritarismo, totalitarismo, dictadura y similares son conceptos. Pero al discutir el concepto de totalitarismo, nos hemos imbuido de la noción de tipo ideal opuesta a la de tipo empírico. *Grosso modo*, la diferencia es ésta: las características de un “tipo empírico” compendian aspectos observables y frecuentes del fenómeno tipificado, mientras que el “tipo ideal” no tiene propósitos descriptivos, sino heurísticos, explicativos. Y el punto que aquí interesa es el cómo los conceptos de absolutismo, totalitarismo, dictadura, etcétera, primero son transformados en tipos ideales y después usados para determinar un continuo. Se entiende que no hay nada que obligue a tratarlos de esta manera. Pero ello se hace con frecuencia y es útil hacerlo.

Un tipo ideal —pongamos, el “espíritu del capitalismo”— puede muy bien estar en sí mismo, es decir, no exige pareja. Pero cuando se le apareja con un opuesto, entonces los dos opuestos en cuestión, se transforman en configurables, como *polos extremos* del continuo que vamos a definir. Se toma la pareja democracia-dictadura. Los dos términos son opuestos, pero sabemos que no son negativos uno con el otro: por ello *tertium datur*. Por lo tanto, democracia y dictadura pueden ser concebidos como tipos “puros” o ideales, como casos límite que señalan los polos de un continuo entre democracia y dictadura, de la siguiente manera:



La ventaja de esta representación es que permite colocar los casos concretos a lo largo del continuo con una mayor o menor distancia de los polos que encabezan. El país “menos dictadura” de todos estará más cerca al polo “democracia”; el país más dictadura de todos, estará cerca del polo opuesto; el grueso de las democracias se reagrupará en la zona izquierda del contrario; el grueso de las no democracias, en la zona derecha; y los casos dudosos serán reagrupados en medio, a mitad del camino entre los polos. El tratamiento puede repetirse por la pareja democracia-totalitarismo y otros. Variando la pareja, varía la puesta en juego, en el sentido de que cambiando los polos que definen el continuo, cambia la “dimensión” a lo largo de la cual se sitúa el análisis. Obsérvese el diagrama diseñado abajo:



Si el analista está advertido, a lo largo del continuo democracia-dictadura, la colocación de los países será gobernada por criterios estructurales; a lo largo del continuo democracia-totalitarismo, por una óptica totalizante, mientras que a lo largo del continuo democracia-autoritarismo, la dimensión es acortada (el planteamiento se detiene antes en el totalitarismo) y el elemento “totalidad” se convierte en suborden. En estos ejemplos, las diferencias pueden ser pequeñas (también porque los tres conceptos en cuestión, a menudo están mal diferenciados). Pero en otros casos, cambiar los polos hace cambiar verdaderamente, y con mucho, la dimensión. Se notará que mis ejemplos no incluyen la pareja democracia-autocracia. No la incluyen, porque los contrarios no tienen continuo. La lógica que los gobierna es binaria dicotómica: democracia o no democracia, sí o no.

Una última consideración. Definir la democracia como no-autocracia es, obviamente, definirla en negativo, lo que quiere decir que no satisface el entender a la democracia en positivo.<sup>5</sup> Si *omnis determinatio est negatio*, se concluye que toda determinación hace lo que debe hacer y no más. Pero el límite para definir el negativo está compensado por una fuerza: la frase “democracia es lo contrario de autocracia” afirma una característica *necesaria*, una característica verdadera por definición. Cuando la característica no autocracia está presente, hay democracia; cuando está ausente, no hay. La teoría de la democracia es complicada y exige planteamientos complicados; pero, aquí, en esta cuestión, es simple.

<sup>5</sup> Las definiciones en positivo fueron dadas, recuérdese, anteriormente, VI.7. y VI.9., en donde “democracia” es una poliarquía elegida que *debería ser* selectiva.

Segunda parte

## LA PRÁCTICA

El pasado es un prólogo.

SHAKESPEARE

## Capítulo VIII

# LA DEMOCRACIA ANTIGUA Y LA DEMOCRACIA MODERNA

Es claro que todas las condiciones de la libertad han cambiado; la misma palabra libertad no tiene igual significado entre los antiguos y entre los modernos... Siempre será útil estudiar a los antiguos, como pueril y peligroso imitarlos.

E. LABOULAYE

### 1. De la ciudad al Estado

La experiencia histórica ha producido y ensayado dos tipos de democracia: 1. la democracia directa o, vale decir, democracia como participación; 2. la democracia indirecta o, por así decirlo, democracia representativa. La primera es un ejercicio en propio y, en este sentido, *directo* del poder; mientras que la segunda, es un sistema de *control* y de limitación del poder. En el primer caso, un régimen democrático está fundado sobre la participación de los ciudadanos en el gobierno de su ciudad: es la democracia de la *polis* y de sus imitaciones medievales. En el segundo caso, un régimen democrático, en cambio, está confiado a los mecanismos representativos de transmisión del poder.

A primera vista, la participación puede parecer más satisfactoria y también aún más segura que la representación, de lo que se puede deducir que la democracia directa sea más auténtica y hasta mejor que la indirecta. Pero es un hecho que la vida de la *polis* y los comunes medievales fue efímera y turbulenta; y esto, a pesar del hecho de que la vida de la *polis* fuese un laboratorio ideal para una experiencia confinada en el ámbito de los puros y simples principios democráticos: no sólo las dimensiones de la ciudad antigua eran pequeñísimas, sino que los ciudadanos vivían en simbiosis con su ciudad, a la cual estaban atados por un destino común de vida y muerte. Sin embargo, la democracia como participación se reveló

muy frágil en el mismo terreno de cultivo irreproducible en la que hizo sus pruebas, en aquella pequeña comunidad cementada por un *ethos* indiferenciadamente religioso, moral y político, que fue la *polis*. Insisto en decir *polis* porque el referente de la democracia antigua no fue para nada una ciudad-Estado, como frecuentemente se nos dice: fue una ciudad-comunidad, una ciudad *sin Estado*.<sup>1</sup> Y si este punto preliminar no está claro, de inmediato partimos equivocados.

Estado viene de *status*, y hasta el siglo XVI, “estado (con minúscula) ha indicado cualquier situación, como en la expresión estado de cosas, o también una condición, como en la expresión estado social, y específicamente una clase social, el estado en que uno nace. La palabra Estado entra en el vocabulario político en Italia, en expresiones como “Estado de Florencia” y “Estado de Venecia” para caracterizar las formaciones políticas en las que la terminología medieval (*regnum, imperium o civitas*) era manifiestamente inadecuada. Es Maquiavelo quien primero registra este uso al principio de *El Príncipe*: “todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen un imperio sobre los hombres son o repúblicas o principados”. Mas la afirmación de esta nueva palabra fue lentísima. No la encontramos en Bodin, teórico de la soberanía; Hobbes, por regla, decía *commonwealth*; y Estado no había sido escogido, todavía, en la *Encyclopédie* de Diderot y d’Alembert. En el siglo XVII, el término fue usado, más que en otra cosa, en la disputa sobre la “razón de Estado” en la que la palabra importante era razón (el derecho-deber de salvaguardarse), no Estado.<sup>2</sup> Y este lentísimo desarrollo de la palabra corresponde al lentísimo constituirse de la cosa. El mal afamado Estado del absolutismo monárquico era únicamente un Estado “patrimonial” que se apoyaba sobre el ejército que el soberano lograba pagar. Como Estado, el Estado absoluto era una cosa pequeñísima: una corte, fortificaciones, soldados y, se entiende, el derecho de mandar. El aparato burocrático era, para nosotros, risible; y el Estado no gestionaba nada, o casi nada, por su propia cuenta. La palabra Estado se convierte en importante y necesaria sólo cuando comienza a designar una *Herrschaft*, un dominio caracterizado por la presencia estructural, impersonalidad, y efectivo control territorial sobre todo el territorio en que se presume jurisdicción. Para llegar a esto se debe

<sup>1</sup> Sobre la noción de Estado en general, ver Matteucci (1984).

<sup>2</sup> Permanece como un clásico, sobre la razón de Estado, Meinecke (1942).

arribar al siglo XIX. Y entonces el Estado que nosotros conocemos, el Estado como un conjunto complejo y vastísimo de estructuras de mando, de administración y de legislación, sostenido por una variedad de aparatos, es para Occidente una entidad que comienza a transformarse en gigantesca sólo con la Primera Guerra Mundial.

Regresando a los griegos, su vida política estaba toda resuelta al convivir en la *polis*, en la pequeña ciudad constituida en *koinonía*, en comunidad. Repito, la suya era una democracia "sin Estado". Aunque si queremos retrotraer la palabra Estado al mundo antiguo, la podemos referir a los romanos y, mejor todavía, a los despotismos asiáticos; pero no a los griegos.

Sin Estado no quiere decir que la *polis* fuese toda autogestión. La democracia ateniense sí era una entidad relativamente simple; pero no tan simple como para resolverse sin remanente en la *ekklesía*, es decir, en una asamblea ciudadana; también existía un consejo (*boulé*) de 500 miembros y, luego, toda una variedad de magistraturas; los cargos públicos eran atribuidos, por regla, por sorteo y con rotación rapidísima.<sup>3</sup> Esto generaba una vida política sin políticos. Es, como ya se ha notado, una representación *horizontal* (no vertical) de la política, en la que los gobernados y gobernantes se cambiaban, a turno, las partes. De hecho, tanto la noción de soberanía popular como la distinción entre titularidad y ejercicio del poder son de elaboración medieval. Los griegos no tenían necesidad de ello. Es verdad (retrospectivamente) que su democracia directa era el equivalente exacto de un sistema resuelto completamente en la soberanía popular. Pero, así como el *demos* soberano reabsorbía todo, ese todo no exigía separación y distinción entre pueblo soberano, en cuanto a la titularidad, y otros "soberanos" en cuanto a ejercicio. Entonces sin Estado significa, en primer lugar, *sin verticalidad*.

Pero el estado de ser "sin Estado" implica, también, obligación de quedarse en la ciudad, de quedarse *intra moenia*, es decir, de quedarse pequeños. Atenas, se calcula, llegó a un máximo de 30 o 35 mil ciudadanos (sobre un total de 300 mil habitantes). La *polis* democrática floreció

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles (*Política*, 1317 b): "Los cargos deben ser dados por sorteo... no se puede tener nunca dos veces la misma magistratura... los cargos, o todos, o cuantos sean posibles, deben ser de breve duración... la asamblea debe ser soberana absoluta en todas las resoluciones... ninguna magistratura debe ejercitar alguna soberanía, o muy limitada".

pero, en la misma medida, pereció, porque fue incapaz de crecer, condenada al espacio que la instituía y la hacía posible. En suma, sin Estado implica *sin extensión*. Y si nos es necesaria la extensión, si la ciudad sin territorio es una entidad no vital, entonces es necesario pasar de la ciudad al Estado. Para realizar este tránsito sin perder la democracia, han sido necesarios más de dos mil años. La democracia de los modernos ya no está condenada a ser pequeña, está desvinculada de los límites de crecimiento. Mas es así porque se pone como Estado. Y, entonces, quien parte de la premisa de que la democracia antigua era una "ciudad-Estado" da por resuelto el problema que estaba por resolver.

## 2. Participación y representación

Afirmar que la democracia de los antiguos era sin Estado equivale a establecer que aquella democracia ya no es posible, que no es aplicable a la realidad de los modernos. Pero, supongamos que lo sea. Si lo fuese ¿sería preferible?

Aristóteles —recordémoslo— clasificaba la democracia entre las formas degenerativas de gobierno: para él, la democracia era mal "gobierno de los muchos", porque en ella los pobres gobernaban en su propio interés (en vez del interés general). La democracia definida como "gobierno de los pobres en su propio provecho", nos impacta como una anticipación extraordinaria de modernidad, como una visión socioeconómica de democracia.

Pero no es así. No es que Aristóteles mencione a los pobres porque los más, la mayoría son pobres. Aristóteles advierte expresamente que una democracia es tal, aunque los pobres fuesen los menos. Su argumento es lógico. Aristóteles construye su tipología conjunta sobre los criterios: el número de los gobernantes, más el interés a que ellos sirven (general o propio). Así, el gobierno de uno se desdobra, en monarquía (buena) y tiranía (mala); el gobierno de los pocos, en aristocracia (buena) y oligarquía (mala); y el gobierno de muchos, en *politeia* (buena) y democracia (mala). Entonces, la de Aristóteles no era una definición económica sobre la democracia, sino uno de los tres casos posibles de mal gobierno, de gobierno en el interés propio.

Pero, aun sin tipología de conjunto de los regímenes políticos, todos los observadores de aquel tiempo vieron en la democracia un mal gobierno. Para Herodoto —el inventor del nombre— la característica fundadora de la democracia era la *isonomía*, iguales leyes, reglas iguales para todos. Pero, apenas 50 años después, en 406 a.C., se recriminaba —narra Senofonte— “que era absurdo que el *demos* no tuviese derecho de hacer lo que quisiera”. Que es como decir que el “bueno” de la democracia ateniense fue rápidamente cambiado. La *isonomía* tuvo una vida breve; y la realidad que Aristóteles observaba era una ciudad en la que el *demos* hacía y deshacía las leyes a su gusto y, por este camino, una ciudad polarizada por el conflicto entre pobres y ricos. La democracia ateniense acaba, diremos nosotros, en la lucha de clases. Y es un resultado que no sorprende.

El autogobierno, el verdadero, aquel que practicaban los griegos, requiere una devoción total del ciudadano al servicio público: gobernarse a sí mismo, quiere decir, pasar la vida gobernando. “El ciudadano... se entregaba por entero al Estado; le daba su sangre en la guerra; el tiempo en la paz; no tenía libertad para dejar aparte los negocios públicos para ocuparse de los propios... debía, más bien, dejar éstos para trabajar en provecho de la ciudad” (Fustel de Coulanges, 1925, II, p. 152).

De este modo, la absorbente politicidad exigida por la conducción en propio de los diversos asuntos públicos crea un profundo desequilibrio entre las numerosas funciones de la vida asociada. El ciudadano era total, de tiempo completo. Resultaba una hipertrofia de la política en correspondencia a una atrofia de la economía. El “ciudadano total” producía una sociedad deforme.

De lo escrito antes, se deduce que la democracia indirecta, es decir, representativa no es solamente una atenuación de la democracia directa; también es su correctivo. Una primera ventaja del gobierno representativo es que un proceso político entretejido de mediaciones permite escapar a las radicalizaciones elementales de los procedimientos directos.<sup>4</sup> Y, la segunda ventaja es que también sin “participación total” la democracia

<sup>4</sup> El punto se vincula con cuanto se ha visto anteriormente, V.7, es decir, al hecho de que el sistema representativo acaba por ser suma positiva, mientras que la democracia directa termina por ser suma nula y, por tanto, un mecanismo que a) agrava los conflictos y que b) activa el principio mayoritario absoluto.

representativa subsiste siempre como un sistema de control y limitación del poder. Lo anterior permite a la sociedad civil, entendida como sociedad prepolítica, como esfera autónoma y conjunto autosuficiente, desarrollarse como tal.

En suma, el gobierno representativo libera para los fines extrapolíticos, de actividad económica u otra, el conjunto de energías que la *polis* absorbía en la política. Quien regresa hoy a exaltar la democracia participativa no recuerda que la *polis* se desplomó en un torbellino de excesiva política.

Aristóteles notaba que quien tiene necesidad de trabajar para vivir, no puede ser ciudadano. Y Rousseau, después de haber recordado que en Grecia “eran los esclavos que trabajaban” porque “el gran hacer (del pueblo) era la propia libertad”, exclamaba: “¡Qué! La libertad no se mantiene ¿si no se apoya en la esclavitud? Tal vez. Los dos excesos se tocan...” (*El contrato social*, III, 15). Se tocan, o mejor, se tocaban, entonces. Hoy, en la democracia representativa ya no: ciertamente nosotros no estamos condenados a la “condición infeliz” en la que “el ciudadano puede ser perfectamente libre, sólo cuando el esclavo sea perfectamente esclavo” (*ibid*).

Entonces, ¿si fuese posible la democracia directa y participativa de los antiguos, sería preferible? Es verdaderamente dudoso. Se podrá seguir pensando —si así se quiere— que los modernos, para realizar la democracia en grande, se tuvieran que contentar con menos democracia. Pero también eso lo dudo mucho.

Como pasaremos a mostrar, si los modernos pretenden menos de la democracia etimológica —es decir, del poder popular—, pretenden infinitamente más de la *democracia liberal*, de aquella otra cosa que ellos llaman democracia. Cuando se dice “participación en el poder” no se dice libertad individual.

De mi infinitesimal proporción de poder —que es el poder de concurrir juntos en todas las formaciones de reglas imperativas a las que estaré sometido— no se deduce mi libertad frente al poder. En cambio, cuando se dice control y limitación del poder no es sólo que se pretenda dar menos para obtener más; lo que se intenta es resolver el problema de la opresión del hombre sobre el hombre reivindicando para cada uno su libertad individual.

### 3. Libertad colectiva y libertad individual

¿Los griegos, y especialmente los atenienses, eran libres? Parece obvio responder que sí. Pero una larga lista de autores, responde que no.<sup>5</sup> Entre estos últimos la negación más resuelta es la de Fustel de Coulanges (1925, I, p. 325): “el haber creído que en las ciudades antiguas el hombre gozase de la libertad es el error más extraño de cuantos se puedan cometer. Él no tenía la más remota idea... Tener derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte, he ahí eso que se llamaba libertad; pero, no por ello el hombre estaba menos esclavizado por el Estado”. Fustel dice Estado, y por lo mismo le da un peso injusto a lo negativo. Queda como verdad que la libertad de los antiguos es diversísima de la de los modernos; y, por tanto, que la suya no era libertad *para nosotros*, en razón de nuestro concepto de libertad.

Para entenderlo bien, es conveniente ir a parar a la concepción griega sobre el hombre. Cuando Aristóteles definía al hombre como un animal *político* no entendía, banalmente, que el hombre se encontraba viviendo en una casa llamada *polis*; ni definía la esencia, ni declaraba una antropología. En la existencia política, los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida ni veían la plenitud y la esencia. El hombre no político era para los griegos un *idion*, un ser incompleto y carente (nuestro “idiota”), cuya insuficiencia estaba, precisamente, en su debilidad de *polis*. En suma, para los griegos el hombre era sin residuo el *polítes*, el ciudadano; lo que hace inconcebible distinguir y, luego oponer, al individuo de su ciudad. De esto se deriva coherentemente que para ellos la libertad se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. ¿Era, en concreto, libertad? Si y no. Lo era porque la ciudad era pequeña y su democracia era directa (sin Estado). Pero lo era en modo precario. Y no lo era si especificamos libertad *individual* y si entendemos esa libertad como *protección* de cada individuo en singular.

La precisión no niega, en modo alguno, que la civilización griega haya sido una explosión rica, múltiple y vital de “espíritu individual”. Lo que se niega es que la libertad del individuo fuese protegida. Y las dos tesis son perfectamente compatibles. El hecho de que un prepotente instinto

<sup>5</sup> El debate se remonta a Benjamín Constant, *Della Liberta degli Antichi Paragonata a quella dei Moderni* (1891); un texto que lo plantea hoy en día.

individualista atravesase toda la experiencia de la democracia de tipo ateniense, no desmiente que el individuo quedara ahí indefenso y a merced de la colectividad. Y el hecho es que aquella democracia no tenía respeto por los individuos; más bien, se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos. Desconfiada y celosa de toda personalidad eminente, voluble en sus reconocimientos y despiadada en sus persecuciones, era una ciudad en la que el ostracismo no constituía una penalidad, sino una precaución; era una democracia que marginó a Ermodoro de Efeso, porque no podía permitir que uno de sus ciudadanos fuese mejor que los otros. Puntualiza muy bien Werner Jaeger (1936, p. 179): “La *polis* como totalidad de la comunidad civil da mucho; pero también puede exigir el máximo. Ella se impone sin miramientos a los individuos y les imprime su propio sigilo... El valor del individuo y de su conducta se mide exclusivamente en razón de la ventaja o del daño de la *polis*”.

El punto es, entonces, que para nosotros ya no es verdad que el ciudadano sea “todo el hombre”. En cambio, consideramos que la persona humana, el individuo, es un *valor en sí*, independientemente de la sociedad y del Estado. Entre nosotros y los antiguos ha estado el cristianismo, el Renacimiento, el iusnaturalismo, la Reforma y todo el gran pensamiento filosófico y moral que se concluye en Kant.<sup>6</sup> Es la diferencia que explica cómo el mundo antiguo no conocía al *individuo-persona* y no podía valorizar “lo privado” como esfera moral y jurídica *liberadora* y promotora de autonomía, de autorrealización.

Ciertamente, los griegos disfrutaban de un espacio privado que era de hecho tal. Pero no reconocían un espacio privado como proyección de la persona, ni como esfera ético-jurídica. *Idion*, la palabra griega para el latino *privatus*, es lo opuesto (defectivo) de *koinon*, de eso que es común (y bueno). Un significado que se transmite al latino *privatus* que indica, cuando menos en su origen, “privación” (como en el verbo privar). De

<sup>6</sup> Queriendo aislar en este largo proceso, el cambio determinante, estoy de acuerdo con Niehbur en que fue dado por el Renacimiento. “Si el protestantismo”, escribe él, “constituye el punto terminal de advenimiento de la idea de individualidad en el cuadro de la religión cristiana, el Renacimiento es la verdadera cuna... del individuo autónomo... El Renacimiento se ha comportado como el resumidor de la época clásica... pero el pensamiento clásico no tenía la pasión del individuo como se manifiesta en el Renacimiento. El hecho es que utiliza una idea que sólo podía germinar sobre el terreno del cristianismo. Y trasplanta esta idea en el contexto del racionalismo clásico, para producir un nuevo concepto de autonomía individual que era ignorado tanto en la época clásica, como en el cristianismo” (1941, p. 61).

estos antecedentes a la esfera privada, entendida positivamente como un derecho y, aún más, como una esfera moral, el tránsito es largo y lento. Por lo tanto, los griegos no podían concebir una esfera privada, personal, de libertad; ni podían en la misma medida, concebir la libertad como *respeto y tutela* del individuo-persona. Para ellos, el individuo no tenía “derechos” y no disfrutaba en ningún sentido de “defensa jurídica”. Su libertad se resolvía, sin remanente, en su participación en el poder y así en el ejercicio colectivo del poder. En aquel tiempo era mucho. Pero ni siquiera en aquel tiempo garantizaba al individuo. Tampoco se consideraba en ese entonces que el individuo necesitara garantías, o que tuviese que hacer valer derechos individuales.

Ahora ya es claro en qué sentido se niega que la libertad de los antiguos fuese libertad. No lo era, si por libertad se entiende un estado individual de *independencia* y de *seguridad*. Hoy hay quien desprecia el descubrimiento del individuo y de su valor, usando “individualismo” en sentido derogatorio. Acaso demasiado individualismo está mal; es cierto que el individualismo se manifiesta en formas decadentes. Pero al recapitular no debería escapársenos que el mundo que no reconoce el valor del individuo es un mundo despiadado, inhumano, en el que matar es normal, tan normal como morir. También era así para los antiguos; ya no para nosotros. Para nosotros matar está mal; mal porque la vida de cada hombre cuenta, vale, es sagrada. Y esta creencia de valor que nos hace rechazar la crueldad de los antiguos es, aun hoy, de las sociedades no individualistas.

Pero admitamos —argumentando— que el individuo no sea un valor por tutelar. Aun así, sólo regresando a la fórmula de los antiguos, seremos libres al modo de los antiguos. En la ciudad —comunidad de los antiguos— la libertad no se afirmaba oponiéndose al Estado: no había Estado. La libertad se afirmaba, a la inversa, al tomar parte en el poder colectivo. Pero una vez colocado el Estado como órgano materialmente distinto y funcionalmente supraordenado a la sociedad, el problema se voltea de cabeza: y en consecuencia, la instancia democrática de los modernos forma un núcleo en oposición al Estado. Cualquiera que sea el respeto o desprecio que cada uno de nosotros sienta por el individuo-persona, queda el hecho de que la microdemocracia antigua no tenía que resolver el problema de las relaciones entre ciudadanos y Estado, mientras que la macrodemocracia moderna sí. Los griegos podían ser libres, a su modo,

aun partiendo de la *polis* para llegar al *polítes*. Nosotros podemos permanecer libres sólo si procedemos en sentido estrictamente opuesto; partiendo de los “derechos del hombre” y comenzando por el ciudadano para llegar al Estado.

La fórmula “todo en la *polis*” promueve, o puede promover, una democracia con un alto porcentaje de fusión comunitaria. La fórmula “todo dentro del Estado” que luego se explica como “todo por el Estado”, es, en cambio, la fórmula del Estado totalitario. Al modo de los griegos nosotros seremos perfectamente esclavos.

#### 4. Democracia y República

Se ha dicho siempre que la vida de la democracia antigua fue breve. ¿Qué tan breve? Es difícil precisarlo porque no estamos de acuerdo sobre el momento de su inicio. La reforma de Clístenes es del año 508 a.C. Por otra parte, la palabra democracia es acuñada por Herodoto, lo que nos ubica en la mitad del siglo sucesivo. Si la democracia ateniense virtualmente terminó en el año 323 a.C., estaremos considerando un siglo y medio como máximo. Después, no sólo desaparece la palabra sino también la cosa. Durante casi dos mil años ya casi no se habló de “democracia”, y cuando era recordada la palabra era para usarla de modo derogatorio. En el *De Regimine Principum*, Sto. Tomás se expresa para todos: “cuando un régimen inicuo es conducido por muchos (*per multos*) se le llama democracia”. Durante dos mil años, el régimen óptimo, la forma ideal, ha sido llamada *res publica*, república. Y decir república es muy diferente a decir democracia.

*Res publica* es “cosa de todos”, mientras que la democracia estaba, en Aristóteles, por “cosa de una parte” (el *demos* como parte pobre del todo). Y si democracia alude al “poder de alguien” (de una parte), *res publica*, en cambio, alude al interés general, al bien común; *res publica* designa, entonces, un sistema político de todos en el interés de todos. De hecho, en inglés se convierte en *common weal* y luego *commonwealth*, bien o bienestar común. En substancia, “república” se proyecta —semánticamente hablando— en un sistema político uniformemente equilibrado y distribuido en todos sus componentes, en un justo medio entre los dos

extremos de la “cosa de uno solo”, por un lado, y de la “cosa del pueblo”, por el otro.

Históricamente la diferencia entre democracia y república se convierte directamente en una oposición. Al final del siglo XVIII, en 1795, Kant (1946, pp. 118-119) criticaba a quienes habían comenzado a “confundir la constitución republicana con aquella democrática”, observando que —en cuanto al ejercicio del poder— todo régimen es “republicano o despótico”, y que la democracia, en el sentido propio de la palabra, “es necesariamente un despotismo”.

Los constituyentes estadounidenses no eran de diferente opinión. En el *Federalista* (número 10), Hamilton y Madison llamaban “república” al sistema representativo y “democracia” a la democracia directa. Esta última era definida como “una sociedad de pocos ciudadanos que se reúnen y administran de persona la cosa pública”. Madison escribía que “las democracias han ofrecido siempre el espectáculo de turbulencias y disidencias, se han manifestado siempre en contraste en toda forma de garantía de las personas o de las cosas, y han vivido una vida que ha sido tan breve, cuanto violenta ha sido su muerte”. La Constitución de Estados Unidos fue hecha a salvo de los riesgos de la democracia. También la Revolución Francesa tenía en mente el ideal de república. La única excepción a la unanimidad fue Rousseau; pero su excepción fue pequeña. Mientras que la “democracia” fuese referida a Atenas, Rousseau estaba alineado: la de Atenas fue una mala democracia. En cambio, él apreciaba a los espartanos y a los romanos, que nunca fueron democracias. Rousseau fue la excepción al usar la palabra en sentido apreciativo, aunque subordinado a república. “Llamó República (escribía) a todo Estado gobernado por leyes... porque sólo así gobierna el interés público. Todo gobierno legítimo es republicano” (*El contrato social*, II, 6).

¿Cómo se explica que un término que hoy nos emociona tanto haya sido mal visto durante tanto tiempo? Si, como sostengo, la teoría de las palabras y sus significados refleja la historia *tout court*, el rechazo de la palabra democracia hasta el siglo XIX prueba hasta qué grado la caída de la democracia antigua fue memorable y definitiva.

En la misma medida, cuando el término resurge lo hace para diseñar una realidad totalmente nueva: nuestras democracias son, en realidad, democracias *liberales*.

## 5. El descubrimiento del pluralismo

Luego nos ocuparemos del liberalismo. Aquí interesa la semilla de la que emerge y toma su camino: el "pluralismo", descubrir y entender que la disidencia, la diversidad de opiniones, el contraste, no son enemigos de un orden político-social.

La génesis ideal de las democracias liberales está en el principio de que la diferenciación y no la uniformidad constituye la levadura y el más vital alimento para la convivencia. Esta idea se ha venido plasmando desde la edad de la Reforma y en la presencia de las terribles devastaciones y crueldades de las guerras de religión entre 1562 y 1648. Hasta aquel tiempo siempre se había considerado a la diversidad como causa de la ruina de los Estados, como fuente de discordia y de desorden, y se pensaba que la unanimidad era el fundamento necesario de los gobiernos. Desde entonces se empezó a pensar lo contrario, a mirar con sospecha a la unanimidad y a apreciar la *disidencia (dissent)*, la variedad. Es sobre este cambio revolucionario de perspectivas que se ha ido construyendo a pedazos y bocados la civilización liberal; y es a través de este procedimiento que se llega a las democracias actuales. La autocracia, los despotismos, las viejas y nuevas dictaduras, hacen al mundo de un solo color; la democracia es un mundo multicolor. Obsérvese: no la democracia antigua que fue también monolítica. Es la liberal-democracia la que viene estructurada sobre la diversidad. Somos nosotros y no los griegos los que descubrimos cómo construir un orden público a través de lo múltiple y de las diferencias.

¿Quién ha descubierto el pluralismo? Nadie en particular. Así como la idea surge en la época de la Reforma, es muy obvio que la mirada se fije en los reformadores y, especialmente, en los puritanos. Es cierto que el protestantismo ha fragmentado, y en este caso pluralizado, la creencia (cristiana) en Dios. Ciertamente, los puritanos han individualizado e interiorizado la relación con Dios. Y a los puritanos corresponde el mérito de haber deshecho el nudo entre eso que pertenece a Dios, la esfera de la religión, y eso que pertenece al César, la esfera del Estado. Pero la aportación puritana en el descubrimiento del pluralismo no debe ser exagerada. Es verdad que los puritanos invocaban la libertad de conciencia y de opinión; pero la invocaban para sí mismos (pues estaban en

minoría) y estaban dispuestísimos a negarlas para los otros. En realidad los puritanos eran tan intolerantes como sus enemigos. En verdad, para la gran mayoría de los puritanos ingleses y norteamericanos del siglo XVII, “democracia” y “libertad” eran palabras e ideales despreciables. Los méritos de los puritanos al crear el sistema de valores y creencias que a su vez ha generado la civilización liberal son indudables; pero lo son por inscribirse ampliamente con consecuencias imprevistas, con resultados involuntarios.

En vez de buscar paternidades difíciles de encontrar, afirmemos los puntos que lo caracterizan. Primero, el pluralismo debe ser concebido como una *creencia de valor*. Aun la fragmentación medieval podría ser declarada pluralista; pero aquel pluralismo era de estructuras, no de creencias (y, entonces, no era tal). El mundo medieval fue policentrista en la organización, pero monocromático en su visión del mundo. Segundo, el pluralismo presupone e implica *tolerancia*: pero es negado por el fedaísmo y por el fanatismo, y se afirma negándolo. Atención, tolerancia no es relativismo; es reconocer el derecho que otros tienen de creer algo diferente a lo que nosotros creemos. Tercero, el pluralismo exige que la Iglesia esté separada del Estado y que la sociedad civil sea autónoma frente a ambas.<sup>7</sup> El pluralismo está amenazado tanto por el Estado que es brazo secular de la Iglesia, como por el Estado que politiza a la sociedad. A dios lo que es de dios, al César lo que es del César: en esencia, esta es la visión del mundo que hoy por hoy queda como típicamente occidental. Ciertamente el Islam la rechaza frontalmente; y en África no existen raíces para su desarrollo.

## 6. Recapitulación

He subrayado la discontinuidad entre la democracia antigua y la nuestra, porque a fuerza de decir solamente, por brevedad, democracia, lo que no se nombra es olvidado, o de cualquier manera, es subordinado: acaba en que la democracia (vocablo expreso) está arriba, y que el liberalismo

<sup>7</sup> También el descubrimiento de la sociedad como esfera autónoma de *sponte acta*, de actividades innovadoras y espontáneas, es reciente. Sobre este punto debo volver a Sartori, 1990, p. 200-203.

(concepto sobrentendido) está abajo. Si acaso, debería ser al revés. Debido a una perspectiva histórica, en un tiempo brevísimo puede parecer grande sólo lo que tenemos cerca, la superación de lo que la democracia hace al regresar y cumplir hoy en el liberalismo es un logro pequeño respecto de la superación, a la inversa, que ha cumplido el liberalismo sobre la democracia antigua. La verdad es que, mientras la democracia moderna existe en la medida que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica, la democracia que practicamos es la *liberal-democracia*.

Para los griegos, democracia era aquel sistema de gobierno en el que las decisiones son colectivas. Por lo tanto, la idea clásica de democracia permite que la comunidad no deje ningún margen de independencia y no conceda ninguna esfera de protección al individuo. “Atenienses y romanos eran libres, vale decir” precisaba Hobbes, “sus ciudades eran libres” (*Leviatán*, XXI). Precisamente: ciudad libre no quiere decir ciudadanos libres. Se ha discutido mucho en este propósito sobre libertad civil y libertad política. Pero de este modo, nos hemos perdido en minucias. No es que los antiguos conocieran la libertad política y no la libertad civil, o viceversa; es que su idea de libertad civil, política, jurídica, individual o cualquier otra, no es la nuestra. No puede ser la nuestra porque entre los antiguos y nosotros ocurren aquellas adquisiciones de valor que nos separan históricamente de ellos.

Los griegos partían de la *polis* para llegar al *polítes*: en consecuencia, el individuo está subordinado a su ciudad, exactamente como un órgano pertenece a su organismo. Aquí se rencuentra la oposición de fondo entre la concepción de los antiguos y de los modernos. Nosotros pensamos que el hombre es *más* que el ciudadano de un Estado. La calidad y el valor de “persona humana” no es reabsorbida en la ciudadanía, la política o el Estado. El hombre, para nosotros, no es simplemente la pertenencia de un todo o de algún colectivo plenario. Por eso es que, aunque el ejercicio del poder sea colectivo y se confié en alguna totalidad supraindividual, no resuelve nuestros problemas. Y, en verdad, ni siquiera resolvía los problemas del siglo IV a.C. En la experiencia de los griegos, el poder popular rápidamente se convirtió en un rodillo compresor que arrolló la *isonomía* y luego, a sí mismo. Al final, todo lo que aclamaba la muchedumbre se convertía en ley, ni los límites de salida circunscribían este poder discre-

cional para ejercer un poder absoluto. Y así aconteció el fin.<sup>8</sup> Nuestro poder es otra cosa completamente diferente, y lo es gracias al hecho de que no se asemeja al de los griegos, pues nuestras democracias son capaces de durar. El hecho es que la potestad popular resurge y sale actuante porque ya no es elemento de los mecanismos políticos que reabsorbe en sí a todos los otros; al contrario, ha sido absorbido por los otros. Por cuanto el simplismo etimológico otorgue exclusiva evidencia a la soberanía popular, ninguno de nosotros piensa en el fondo que la democracia toda sea sólo esto: lo que el pueblo soberano quiera.

Entonces, que quede claro: cuando decimos que hay dos tipos de democracia, o como ejercicio directo del poder, o como sistema de control y de limitación del poder, de ninguna manera hablamos de sistemas intercambiables.<sup>9</sup> No es solamente que los modernos han sabido crear una democracia "vital", en cuanto a su funcionamiento y duración, sino que también resuelven problemas que los griegos no resolvieron y que persiguen valores que no conocieron.

<sup>8</sup> Bryce (1949, I, p. 57) lo comenta así: "Intolerantes a los frenos que se habían impuesto a sí mismos, mediante las leyes, ellos (los ciudadanos en asamblea) gobernaban como gobiernos despóticos, dando un práctico ejemplo de la máxima de que ninguno es suficientemente honrado para confiarle un poder absoluto".

<sup>9</sup> Para quien lo piense, la opción es la democracia electrónica discutida antes, V.7. No sería, atención, la fórmula griega. Esta última estaba caracterizada por la presencia (co-presencia), mientras que la democracia referendaria sería "solitaria".

## Capítulo IX

# LIBERTAD Y LEY

Donde no hay ley, no hay libertad.

LOCKE

### 1. Libertad política

Así como la democracia puede ser muerta por una “mayor democracia”, igualmente la libertad política puede ser muerta en nombre de la “verdadera Libertad”.

¿Es el hombre verdaderamente un agente libre?, ¿está dotado, verdaderamente, de libre albedrío? Es la pregunta que atraviesa toda la teología y la ética cristiana. Y, ¿cuál es la naturaleza última, la esencia, de la libertad? Para Spinoza, la libertad era la perfecta racionalidad, para Leibniz, la espontaneidad de la inteligencia; para Croce, la expansión perenne de la vida. Y la mayor parte de la reflexión moral moderna concibe la libertad como autorrealización, como incesante expansión y expresión del yo. Sin embargo, todas estas determinaciones son sobre una libertad última colocada *in interiore hominis*. Por el contrario, ninguna de estas determinaciones ve a la libertad como *relación* de mi ser libre o no-libre en relación con otros. Y la libertad política se despliega toda en la relación: es coexistir en libertad y resistir a la libertad.

Es necesario distinguir, entonces, entre *a)* libertad interior y libertad de querer, por un lado, y *b)* libertad exterior y libertad de hacer, por el otro. En filosofía y en ética nos ocupamos de la primera; en política, de la segunda. Lo que quiere decir que la libertad política no es ni una libertad metafísica, ni última, ni omnímoda; es una libertad empírica, específica y *práctica*.

Locke es de los pocos filósofos que han comprendido bien la diferencia que hay entre libertad metafísica y libertad empírica, haciendo así a un lado el error de proponer soluciones filosóficas a problemas prácticos. En el *Saggio sull'intelletto umano*, Locke concibe la libertad como auto-determinación (vol. I, libro II, cap. 21), mientras que en los *Due trattati sul governo*, la define como "no sujeta a la voluble, incierta, desconocida, ignorada, arbitraria voluntad de otro hombre" (vol. II, cap. IV, párrafo 22). Y el autor que mejor ha centrado la noción de libertad política es Hobbes, cuya notable definición es: "libertad, propiamente, significa ausencia... de impedimentos externos" (*Leviatán*, cap. 21).<sup>1</sup> Hobbes centra el problema porque la libertad política se aplica a la relación ciudadanos-Estado, considerada desde el punto de vista de los ciudadanos. Si consideramos la relación Estado-ciudadanos desde el punto de vista del Estado, decir que el Estado es "libre para" introduce un planteamiento sobre los arbitrios del poder, es decir, sobre la no-libertad política. El Estado tiránico es libre de mandar a su placer, pero ello priva a los súbditos de cualquier libertad: no es un Estado libre, sino opresor. Cuando se habla de libertad política, se habla, entonces, de una atribución de poder en poderes dispersos, mínimos, o de cualquier modo, minoritarios. El problema de la libertad, en sentido político, se abre con esta pregunta: ¿cómo tutelar y garantizar a los poderes potencialmente perdedores?

He ahí por qué la libertad política asume una caracterización que es llamada "negativa", aunque sería mejor llamarla protectora. La libertad política es la libertad de los más débiles, por tanto se trata de una libertad defensiva es la *libertad de*: los ciudadanos son libres, siempre y cuando no encuentren impedimentos. Se comprende que una libertad como "no-impedimento" no es un fin en sí misma, de explicación positiva: se quiere estar "libres de" para poder ser "libres para". Pero la libertad política no se caracteriza por esta implicación positiva, sino por su presupuesto protector. Todas las libertades son libertades *de*: pero la condición de todas las libertades es la de ser libre *de*. No se puede saltar la libertad en sentido negativo, porque de otra manera no se llega nunca a la libertad en sentido positivo. Olvidémonos, por un instante, de la condición de "no

<sup>1</sup> Hobbes coloca su definición en el contexto de la "libertad natural", calificándola como ausencia de impedimentos *of motion*, de movimiento; pero, la transpone también en el contexto de la libertad civil, de la "libertad de los súbditos".

estar impedidos”, y todo el edificio de las libertades no cuenta nada. Si todo eso que disgusta al soberano me puede ser prohibido, ¿qué libertad me queda? ¿La libertad *de* obedecer? Muchas gracias.

Libertad *de* es, obviamente, una fórmula abstracta. En concreto, nunca se da libertad por *cualquier* impedimento externo. En concreto, la libertad política rechaza el poder arbitrario y absoluto exigiendo su transformación en poder legal, en un poder limitado por leyes iguales para todos. La libertad política combate el abuso de poder; lo que pide es el poder de controlar y limitar el ejercicio del poder. En concreto, el estado de “no estar impedidos” siempre se debe especificar así: nadie debe estar impedido para x, y y z; variables que son precisadas de vez en cuando y en cuya función vienen “las amenazas” así como los “dominios reservados” en los que nos fijamos. En la civilización occidental estos dominios reservados se establecen por valores expresados por el cristianismo, por el iusnaturalismo y por una ética de “derechos”. En otras civilizaciones serán otros. Pero, en cualquier civilización, la ausencia de cualquier libertad *de* es seguramente indicación de despotismo.

A la libertad política, concebida como libertad *de* se le objeta por ser una libertad incompleta. Así es; pero ¿por qué no? Todas las libertades prácticas que sustancian la exteriorización de las libertades son, incompletas, una a una. Para Rossiter (1958, pp. 16-18) nuestra idea general de libertad contiene cuatro elementos: 1. independencia, 2. *privacy*, 3. poder, 4. oportunidad. Yo lo rectificaría así: independencia, *privacy*, capacidad (habilidad), oportunidad, poder. Y la pregunta se transforma en: ¿cuál es la relación entre los dos primeros elementos (independencia y *privacy*, las libertades negativas) y los otros tres (capacidad, oportunidad y poder: las libertades positivas)? Respondo: es una razón *de procedimiento*, entre condiciones y consecuencias. Si *antes* hay independencia y *privacy*, entonces llegan a ser posibles, *después*, las libertades positivas. En cuanto a la libertad “completa”, lo completo se da en el conjunto, en toda la serie. Por lo tanto, reconocer que la libertad *de* es una libertad incompleta no quita que sea necesaria y que sea condición indispensable de todas las libertades *de*. Basta y sobra.

Adviértase, un orden de procedimiento no es un orden de importancia. Somos libérrimos para considerar que la libertad que más nos importa es la última de la serie: la libertad que nos da poder (de hacer). Queda, como

verdad, que sin independencia (la primera libertad de la serie) la libertad como poder no sigue ni se consigue. Todo el meollo está aquí: pero, es un punto crucial. Sin derechos no hay ejercicio de los derechos. La libertad está siempre por ser “afirmada” (votando, participando, demostrando); pero, antes, es necesario que mi acción de afirmar (hacer) no sea obstaculizado. Al final, libertad y libertad *de escoger*. Pero, antes, debo ponerme en condiciones para escoger: lo que presupone que mi selección no sea impedida. Y entonces —repito— la libertad como no-impedimento (en negativo) debe preceder a todas las libertades en positivo: es su *sine qua non*.

## 2. La libertad liberal

Hasta ahora sólo he hablado de libertad *política*, no de libertad *liberal*. Libertad *de* es el enfoque del problema; en cambio, libertad liberal es la solución elaborada por el liberalismo.

En resumen, la libertad política procura la protección del ciudadano contra la opresión. ¿Cómo? Cicerón lo decía con espléndida concisión: *legum servi sumus ut liberi esse possimus*, seamos siervos de la ley con el fin de poder ser libres (*Oratio pro Cluentio*, 53). Y ya advertía Aristóteles que vivir según los dictados de la *politeía* “no es servidumbre sino, más bien, salvación” (*Política*, 1310 a). El punto esencial es, desde siempre éste: somos libres cuando obedecemos a leyes y no a patrones. Pero, si libertad (política) es libertad en la ley y mediante leyes, es necesario saberlo y saber cómo hacerlo.

A los griegos no se les logró la empresa. No encontraron el momento de estabilizar los *nómoi*, sus leyes, en un justo medio, entre el extremo de las leyes sagradas e inmutables y el opuesto extremo de las leyes humanas y mutables. Los griegos llegaron rápidamente a una concepción legislativa del derecho que permitía al *demos* hacer y deshacer las leyes a su gusto y, en tal modo, el gobierno de las leyes refluía, desvaneciéndose, en el gobierno de los hombres. Por lo tanto, la tradición jurídica del Occidente se remonta a los romanos quienes desarrollaron poco a poco un sistema de derecho judicial que luego se transmitió al medievo en forma codificada (desde los jurisconsultos del Imperio) y gestionado hasta las codifi-

caciones napoleónicas como un sistema de derecho común, de *common law*, que poco a poco es reconcebido, en la tradición anglosajona, como un sistema de *rule of law*, de regla (o mando de la ley). El límite de la tradición romanista es que un derecho de producción judicial es ampliamente privatístico —disciplina al contencioso entre particulares— y que deja ampliamente descubierta a la disciplina de los poderes públicos. Para llegar a un sistema jurídico que vincule al poder político es necesario llegar, entonces, al constitucionalismo liberal, al Estado de derecho en la acepción literal-constitucional de la expresión.<sup>2</sup>

La idea que poco a poco se afirma en la evolución constitucional de la *rule of law* anglosajona es que el poder público puede ser controlado con “frenos y contrapesos” y sometido a una ley “superior”, la normativa constitucional, que lo vincula, tanto estructuralmente como en cuanto al procedimiento. La regla de la arquitectura del constitucionalismo es variada y compleja. Aquí, sólo importa subrayar que las ideas que poco a poco se traducen, en el mundo real, en un sistema de garantías jurídicas, que garanticen en verdad la libertad política, son ideas que nosotros llamamos “liberales” para identificar una paternidad que, ciertamente, no es una paternidad de tipo democrático.

El hecho es que la solución liberal-constitucional del problema del poder se funda sobre el derecho, y que el derecho es *límite*, un conjunto de límites *limitantes*. Y la idea de legalidad limita, *in primis*, el poder popular. Como notaba Kelsen (1966, p. 84) una democracia “sin aquella autolimitación que represente el principio de la legalidad se autodestruye. De hecho, la democracia antigua se autodestruyó porque los griegos no lograron la conquista del derecho como límite. Por lo tanto, si la democracia de los modernos retoma en sí las nociones de libertad y de legalidad, estas nociones “en términos de buena lógica le son extrañas” (Jouvenel, 1947, p. 290). Extrañas, precisamente, porque llegan a la democracia del liberalismo. Duverger (1955, p. 3) recuerda oportunamente que “cuando Laboulaye le pone a la colección de los escritos de Benjamin Constant el título *Curso de política constitucional*, quería decir *Curso de política liberal*. Los regímenes ‘constitucionales’ son los regímenes ‘liberales’.

<sup>2</sup> Una reconstrucción cuidadosa es de Matteucci. *Dal costituzionalismo al liberalismo* (1975). Matteucci antepone el constitucionalismo al liberalismo, mientras que yo intento redefinirlo en sentido constitucional. La sustancia no cambia.

Así es. La política liberal, y el constitucionalismo, son la resolución del problema de la libertad en el contexto de la libertad constitucional”.

### 3. Supremacía de la ley y democracia en Rousseau

A Rousseau le gustaba ir contra la corriente y desmentir en todo a sus contemporáneos. Y sin embargo, la tesis que más apreciaba, la tesis que propugnó sin desmayo, era que la libertad estaba fundada por la ley y con la ley. La tesis es antigua; la originalidad de Rousseau está en el modo y en la furia con la que la ha sostenido. Rousseau no pensaba en lo más mínimo en liberar al hombre por medio de la soberanía popular. Y así, desde hace medio siglo, se ha hecho de él un “superante” democrático de la democracia liberal. Es importante restablecer la verdad. Por una vez, citaré extensamente dejando la palabra a los textos.<sup>3</sup>

El problema de la política “que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría —escribía Rousseau en las *Consideraciones sobre Polonia*— es poner la ley por encima del hombre”.<sup>4</sup> En la *Economía política*, compilada probablemente en 1754 por la Enciclopedia, afirmaba: “Es únicamente a la ley a la que el hombre debe la justicia y la libertad.” En la dedicatoria del *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad de los hombres* observaba: “Ninguno de vosotros está tan poco iluminado como para no saber que allá, donde disminuye el vigor de las leyes y la autoridad de sus defensores, no pueden haber ni seguridad ni libertad para nadie.” En la primera relación de *El contrato social* (1756), la ley era llamada “la más sublime de las instituciones humanas”, y en la condensación, de manera “breve y fiel”, del contenido de las *Cartas desde la montaña*, Rousseau decía: “cuando la ley es... sometida a los hombres, no quedan sino esclavos y patronos”. Era la certeza de la que se declaraba más cierto: “La libertad sigue siempre la suerte de las leyes, ella reina o perece con éstas: nada me es más cono-

<sup>3</sup> Los escritos más citados de Rousseau serán también mencionados en las siguientes abreviaciones, C.S. por *El contrato social*; D. por el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad de los hombres*; C.M. por *Cartas desde la montaña*; C.P. por *Consideraciones sobre Polonia*.

<sup>4</sup> Agregaba: “de otra manera, estad seguros de que allá donde creéis de hacer reinar las leyes, serán los hombres quienes reinen” (C.P., 1).

cido, con mayor certeza”.<sup>5</sup> “Y siempre fue mi pregunta —revela en las *Confesiones*— ¿cuál es la forma de gobierno que, por su naturaleza, siempre se tiene por más apegado a la ley?”.<sup>6</sup>

La pregunta es constante, pero el problema es similar a aquel de la cuadratura del círculo. En el *El contrato social* (II, 6) el problema se traducía en esta cuestión angustiante: “¿Cómo podrá una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque raramente sabe lo que está bien para ella, poner en ejecución por sí misma una empresa de tal magnitud y tan difícil como un sistema de legislación?” Entonces la solución debe buscarse en el “sistema de legislación” y en el modo en que son hechas las leyes. En concreto, para Rousseau el problema sólo podría ser resuelto en un modo: legislando lo menos posible. Era un remedio sobre el que había meditado desde hacía tiempo, ya que en la “Dedicatoria” del *Discurso sobre la desigualdad* había recordado que los atenienses perdieron su democracia porque cada uno proponía leyes a su fantasía, mientras que, en cambio, es la antigüedad de las leyes la que las hace santas y venerables.<sup>7</sup> En *El contrato social* (IV, 1) Rousseau observaba que el Estado “tiene necesidad de muy pocas leyes”. Y dirigiéndose a los ciudadanos de su Ginebra preferida escribió: “Vosotros tenéis leyes buenas y sabias, sea de por sí, sea por el simple hecho de que son leyes... Desde el momento en que la constitución de vuestro Estado ha asumido una forma definida y estable, vuestras funciones de legislador han terminado: la seguridad del edificio quiere ahora que haya muchos obstáculos que prohíban tocarlo, cuántas facilidades se requerían antes de construirlo... La obra está completa, se trata de hacerla inalterable”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> C.M. parte I, carta V; parte II, carta VIII: Rousseau había prometido: “No hay... ninguna libertad sin leyes, ni allá en donde alguien esté por encima de la ley... Un pueblo libre obedece a las leyes, pero no obedecen más que las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres... Un pueblo es libre... cuando, quien lo gobierna, de hecho no ve al hombre, sino al órgano de la ley” (*ibid.*). Y en la parte II, carta, IX, precisaba: “El ciudadano no quiere sino las leyes y la observancia de las leyes. Todo individuo... sabe bien que, si hay excepciones, no serán a su favor. Por ello, todos temen a las excepciones, y quien teme a las excepciones ama la ley”.

<sup>6</sup> *Confesiones*, Libro IX. Es la reformulación de esta interrogante: “¿Cuál es la naturaleza de un gobierno adecuado para formar el pueblo más virtuoso, más iluminado, más sabio, en suma, el mejor?”

<sup>7</sup> La crítica contra la volubilidad legislativa de los atenienses es retomada en el *El contrato social*, II, 4. Véase también C.S., III, 1.

<sup>8</sup> C.M., parte II, carta IX. También todas las *Consideraciones sobre Polonia*, están

El punto es, entonces, que las leyes de Rousseau son leyes con mayúscula: pocas, generalísimas, fundamentales, antiguas y casi leyes supremas inmutables. En el *El contrato social* (II, 7) él invocaba al legislador —algún Moisés, algún Licurgo, algún Numa— es decir, “a un hombre extraordinario en el Estado” que desempeñe “una función particular y superior que no tenga nada en común con el reino humano”, porque “se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres”. Y en la “Dedicatoria” del segundo *Discurso*, Rousseau declara que la República que escogería es aquella en la que los individuos “se contentan de dar la sanción a las leyes”. De hecho, Rousseau no pensaba en un pueblo legislador, hacedor de leyes. Para él, el pueblo sólo debía ser juez y custodio de la ley. Rousseau se proponía liberar al hombre por medio de un gobierno impersonal de leyes superiores y sobrepuestas a la voluntad que las emana: tal voluntad las reconoce pero no las crea, las salvaguarda pero no las modifica. ¿Cómo? ¿Cómo se hace? Para Rousseau era necesario un *Deus et machina* y el dios al que se agarra, es la *volonté générale*.

La dicción “voluntad general”, era, en aquel tiempo, de uso corriente. Diderot, en la voz “Derecho Natural” en la *Encyclopédie*, la había definido así: “la voluntad general es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones”. Rousseau no acepta esa definición. ¿Por qué? No creo que lo que parecía inaceptable a los oídos de Rousseau fuese el sabor racionalista de la definición de Diderot, es decir, la reducción de la voluntad general a un “acto puro del entendimiento”. Rousseau no accedía a una concepción voluntarista del querer. En *El contrato social* afirmaba que, en el estado civil, el hombre debe “consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones” (I, 8) y que someterse al estado civil, significa sujetarse a una “ley de razón” (II, 4).<sup>9</sup>

impregnadas por la exhortación de “mantener y restablecer los usos antiguos” (cap. III). También se debe tener presente que Rousseau incluye en las leyes y costumbres que, más bien, las juzga como la especie de ley más importante (C.S., II, 12). Lo que estratifica, o de cualquier manera inmoviliza ulteriormente, la solución rousseaiana.

<sup>9</sup> Se debe subrayar que Rousseau es “racionalista” cuando su problema es de “desnaturalizar” al hombre en el ciudadano, no lo es cuando su problema es, a la inversa, el de educar al hombre “según la naturaleza”. Rousseau contempla en sus escritos dos hipótesis alternativas. Cuando la sociedad es muy grande y corrupta, no hay más que salvar al individuo. Por ello en el *Emilio*, Rousseau exhorta hasta cancelar las palabras patria y ciudadano, y exalta el amor por sí mismo: en este contexto, el hombre se debe dar todo entero a sí mismo. Y, también es éste el contexto de la “ética del sentimiento”. En cambio, cuando la ciudad, la

Rousseau, entonces, podía aceptar muy bien el “silencio de las pasiones” requerido por Diderot; pero no podía aceptar la respuesta de Diderot, a la pregunta *ou est le dépôt de cette volonté générale?* Para Diderot, este “depósito” estaba “en cada individuo”. Pero, si así fuera, la voluntad general a Rousseau no le servía para nada.

Rousseau advertía la crisis del iusnaturalismo y su problema era de encontrar un *Ersatz*, una entidad que hiciera sus veces. Es en esta óptica que debemos entender que la voluntad general no es ni la “suma de voluntades particulares” (*El contrato social*, II, 3), ni una voluntad individual depurada de todo particularismo y egoísmo, sino, en cambio, un poco de las dos y otras cosas todavía. Volvamos a leer. Cuando el Estado es pequeño y sano “el bien común se descubre por sí” y cuando son necesarias nuevas leyes “esta necesidad se ve universalmente. Quien lo propone primero no hace sino decir lo que todos han oído” (*ibid.*, IV, 1). Pero, cuando, al otro extremo, el Estado está próximo a la ruina “entonces la voluntad general enmudece”. Aquí no ocurre que la voluntad general “esté acabada o corrupta. No, esa es siempre constante, inalterable y pura” (*ibid.*). Observo: si es así, entonces las leyes no son producidas *ex homine*, sino, que se reconocen y declaran *ex ratione*; y la voluntad general las carga y contiene en sí misma, exactamente como el iusnaturalismo las cargaba y contenía en sí mismo. Si la voluntad general verdaderamente fuese *volontá*, cuando está inerte no sería, y cuando es muda no desearía. En cambio, la voluntad general es “indestructible” (*ibid.*, IV, 1). Lo que equivale a decir que la voluntad general es un ente de razón *objetivo* desvinculado de contingencias subjetivas; y vuelve a decir que la voluntad general es un equivalente antropomórfico del “orden natural” y de esa “razón natural” que lo agarraba y reflejaba.

Es verdad que en Rousseau encontramos, también, una posición *subjetiva*. El iusnaturalismo se anulaba en la trascendencia; a Rousseau le era necesario un anclaje en la inmanencia. Por lo tanto, Rousseau se afana en

sociedad es pequeña, todavía patriarcal —es la segunda hipótesis— entonces se debe salvar la colectividad: es el problema de *El contrato social*. En tal caso, el ciudadano debe cancelar al hombre, el singular muere como “particular” y se debe dar por completo al entero. Y, aquí, en este contexto, el “sentimiento” es puesto al margen y sustituido por la razón. Aquí “los particulares ven el bien que repudian; el público quiere el bien que no ve... Es necesario obligar a los primeros a *conformar su voluntad a su razón*; enseñar al otro a *conocer lo que se quiere*” (C.S., II, 6: el cursivo es mío).

mantener a la voluntad general en contacto con la voluntad de todos. Así, después de haber asentado que la “voluntad general está dirigida siempre y tiende siempre al bien público” (*ibid.*, II, 3), él admite que la voluntad general se pueda contar, que resulta de una “suma de diferencias”, es decir, después de que los más y los menos de las voluntades particulares se hayan cancelado recíprocamente. Pero, luego, inmediatamente corrige: “con frecuencia hay gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general” (*ibid.*).<sup>10</sup> La verdad es que Rousseau intenta conciliar lo inconciliable.

Un conteo sólo puede revelar (eventualmente) la voluntad general: no puede producir su esencia. La voluntad general no es un agregado al que se llega sumando: es una, indivisible e indestructible. La voluntad general es una voluntad moral constituida por elementos cualitativos y caracterizada por una objetividad decidida: porque debe ser “general” en la esencia, en su origen y por su objeto (*ibid.*, II, 4, 6). Admitiendo, también, que en las consultas populares se cumpla la compensación que destruye las perturbaciones y las pasiones particulares —porque para que se llegue a la “calidad” de voluntad general se requiere de otra cosa— es necesaria la *buena voluntad*, se requiere la pasión patriótica y es necesario, también, que el juicio que inspira el pueblo sea iluminado. No son cláusulas que valgan poco; son cláusulas que delimitan férreamente la soberanía popular.

El pueblo quisiera el bien, pero no ha dicho que lo vea; entonces, no es la voluntad general la que se decide en la soberanía popular, sino, al revés, la voluntad popular es la que se debe decidir en la voluntad general. De hecho, Rousseau no pide al pueblo que rechace o apruebe una propuesta de ley, sino, que ésta sea más o menos conforme con la voluntad general (*ibid.*, IV, 2).

La democracia de Rousseau ¿era verdaderamente una democracia? Comencemos por precisar que la noción no tiene, en Rousseau, ninguna preminencia y ni siquiera eminencia. Como ya se ha notado (véase antes, VIII.4.), también para él el gobierno óptimo, el Estado “guiado por la voluntad general que es la ley”, debe decir República (*El contrato social*, II, 6). Democracia es una subespecie junto a aristocracia y monarquía, y “el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños, la aristocracia

<sup>10</sup> La diferencia es que “siempre se quiere el bien, pero, no siempre se ve” (C.S., II, 3). Pero, si es así, el problema demanda “ver el bien”.

a los medianos, y la monarquía a los grandes” (*ibid.*, III, 3). Y en el capítulo dedicado a la democracia, Rousseau advierte que la democracia es difícilísima y que “no hay gobierno tan expuesto a guerras civiles y agitaciones intestivas como el gobierno democrático y popular” (*ibid.*, III, 4). Entonces, el tema de Rousseau no era, de ningún modo, la democracia: era el *El contrato social*.

En segundo lugar, también debemos comprender qué entendía Rousseau por “pueblo”. Rousseau distinguía claramente pueblo de populacho. Para él, el pueblo son únicamente los “ciudadanos”, únicamente los “patriotas”.

Tanto en el proyecto de Constitución sobre Polonia, así como en el de Córcega, Rousseau preveía un meticuloso *cursus honorum* que equivalía a una habilitación de la soberanía. De las *Cartas de la montaña* resulta muy claro que la igualdad era para Rousseau una condición intermedia entre el mendicante y el millonario, representada por la media burguesía. Entre ricos y pobres, el pueblo de Rousseau no está lejos de lo que será en Hegel la “clase general”. Pero, como siempre, Rousseau es un caso aparte. Respecto del *demos* griego, su pueblo no estaba constituido por los pobres (si acaso, los pobres eran el *populacho*). Y respecto a la “clase general” de Hegel, su pueblo era una clase pequeñísima: una aristocracia altamente seleccionada de “ciudadanos”.

Entonces, y regresando al punto, ¿qué democracia fue la llamada democracia de Rousseau? Diría que fue una democracia literal, hecha inofensiva, en la que la voluntad popular está sustituida y amordazada por la voluntad general.

También, paralelamente, podemos decir así: que la democracia de Rousseau era la democracia antigua, detenida en el *nomos* de Herodoto: la ley del gobierno de la ley. Un gobierno de la ley —atención— eminentemente estático. Rousseau propone una democracia inmóvil que debe legislar lo menos posible, que puede mantenerse, solamente, a condición de no hacer o de hacer lo mínimo. Él ha dedicado toda su ingeniosidad y todos sus cuidados meticulosos al fin de enredar las fuerzas que —irónicamente— se han desencadenado en su nombre.

*Ex post*, también podemos sostener que Rousseau de hecho ha creado una democracia jacobina, omnívora y totalitaria. Pero esto no era cierto en su entendimiento. El pensamiento de Rousseau declaraba: “Hubiera querido nacer bajo un gobierno democrático sabiamente moderado” (Dedicatoria).

En el tercer *Diálogo*, subraya que él: “había insistido siempre en la conservación de las instituciones existentes”. En 1765 escribía a Buttafuoco: “He tenido y siempre seguiré como máxima inviolable, el principio de portar el respeto más profundo hacia el gobierno bajo el que vivo, y de no involucrarme en quererlo... reformar de alguna manera.” El proyecto de reforma sobre Polonia es toda una invitación a la prudencia en la aplicación de las reformas, y una de la más sarcásticas refutaciones de la medicina revolucionaria se encuentra, precisamente, en este texto: “Me río de aquellos pueblos... que se imaginan que para ser libres basta ser revoltosos” (*Consideraciones sobre Polonia*, cap. VI).

Rousseau juzgaba reformable, por medio de la legislación, sólo a Córcega, porque a su juicio era el único Estado bastante joven como para procurarse un rejuvenecimiento (*El contrato social*, II, 10). Por el resto, advertía que “una vez que las costumbres se establezcan y los prejuicios arraiguen, es una empresa vana y peligrosa quererlos reformar” (*ibid.*, II, 8), y, aludiendo a los cambios de régimen, advertía que “estos cambios son siempre peligrosos... y nunca hay necesidad de tocar a un gobierno establecido, sino cuando llegue a ser incompatible con el bien público” (*ibid.*, III, 18).

Por otra parte, con Rousseau estamos en las antípodas de la solución liberal. Él rechazaba a los representantes, quería una democracia directa y, por cuanto fuera posible, unánime; pretendía que los magistrados no tuviesen alguna voluntad propia, sino sólo la fuerza para imponer la voluntad general. Rousseau decía “voluntad”, pero de hecho no pretendía una “voluntad que quiere”. La voluntad general no es una *dinamys*, sino aquel instinto infalible que nos permite ponderar las leyes y reconocer como ley sólo lo justo, la verdadera ley. Su propósito era liberar al hombre de las cadenas, proyectando un sistema que obstaculizara y vinculara, lo más posible, a la legislación. Rousseau, entonces, veía en la supremacía de la Ley la solución del problema de la libertad; pero su Ley era una Ley que nunca fue (también en Grecia fue sólo un exordio) y que nunca pudo enfrentar los problemas que ya, en tiempos de Rousseau, comenzaba a enfrentar el constitucionalismo.

#### 4. Libertad y autonomía

He insistido mucho sobre la “libertad en la ley” de Rousseau, porque la moda ha sido, de un tiempo a esta parte, la de atribuirle un concepto de libertad totalmente diferente: la “libertad como autonomía”. De esta noción no se ha encontrado hasta ahora huella, y sí que he hecho muchas citas de ella. Pero faltaba una, ésta: “la obediencia a la ley que nos hemos prescrito, es libertad” (*ibid.*, I, 8). Admitamos que en esa frase aconteciera el descubrimiento del concepto de autonomía. Si es así, Rousseau no se dio cuenta. Quien descubre una pepita de oro, se pone a excavar. Rousseau no le hace caso. Y, en cambio, de aquel ratoncillo (un renglón, por todo) se ha obtenido una montaña. Se ha dicho que la libertad como autonomía, teniendo el *placet* de Rousseau, pone la definición democrática en el concepto de libertad y sobre esta premisa se ha construido, después, la contraposición entre una “menor” libertad liberal —la libertad *de*— y una “mayor” libertad democrática, la autonomía. Pero no.

El paso en cuestión se coloca en un discurso de “compensaciones”, entre aquello que me deja y aquello que se gana, pasando del estado natural al estado civil. En virtud del “El contrato social”, escribía Rousseau, el hombre pierde la libertad natural “delimitada, únicamente, por las fuerzas de las que dispone el individuo” para adquirir “la libertad civil que está limitada por la voluntad general”; lo que implica que con la libertad civil se adquiere *la libertad moral*, que es la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo; que el *impulso de apetito sin más* es servidumbre, y la obediencia a la ley, que nos habíamos prescrito, es libertad”. Inmediatamente después, Rousseau agrega que “el *sentido filosófico* de la palabra libertad no es aquí mi tema”.<sup>11</sup> ¿Autonomía? Si en verdad la hay, no adquiere autonomía frente a la voluntad general; además, por el contrario, tiene “el impulso del apetito sin más” (un contrario de dudosa pertinencia) y, finalmente, es una autonomía calificada como libertad moral y filosófica. Una vez precisado ello, estoy muy dispuesto a reconocer que un intérprete tiene el derecho de leer en un autor lo que el mismo autor no ve. Pero aquí los intérpretes verdaderamente han forzado, a su autor, más allá de lo lícito. Admitamos que en Rousseau

<sup>11</sup> En efecto, este es el cierre del cap. 8, libro I de *El contrato social*, al que pertenecen todos los pasajes citados. Los cursivos son míos.

exista un concepto de autonomía que se le escapa. Aunque fuese así, también el intérprete debe quedarse con la autonomía que, para Rousseau, era plausible.

Un primer límite es que la autonomía “en nombre de Rousseau” debe referirse estrictamente a su hipótesis contractualista, es decir, a la hipótesis de una estipulación original en la que la posición de todo contrayente es, idealmente, aquella de quien se somete a normas que ha aceptado libremente. El hecho de que Rousseau proponga una democracia nada inclinada a cambiar sus leyes muestra cuánto le interesa tener aquella libertad atada a su legitimidad originaria.

En segundo lugar, la autonomía que Rousseau podría subrayar está estrechamente condicionada a la dimensión ciudadana de su democracia. Rousseau siempre ha considerado como imposible la democracia en grande. También en el texto en el que Rousseau debe suavizar más esta negación, las *Consideraciones sobre Polonia* (que había sido un Estado grande), la “grandeza de las naciones, la extensión de los Estados” es declarada el “vicio radical”, “la primera y principal fuente de los males del género humano”. Aun se lee: “Cuando todos los pequeños Estados, sean repúblicas o monarquías, prosperan por el solo hecho de que son pequeños y de que todos los ciudadanos se conocen unos a otros... Todos los grandes pueblos, aplastados por sus mismas masas, gimen... o en la anarquía, o bajo los opresores” (cap. V). Y en el *El contrato social* se dice: “Entre más se engrandece un Estado, más disminuye la libertad (III, 1); entre más numeroso es el pueblo, más debe aumentar la fuerza represiva” (III, 2). Entonces, los ciudadanos que yacen bajo las determinaciones que han permitido y, que, por lo tanto, obedecen a su misma voluntad, pueden ser únicamente los ciudadanos de una ciudad pequeña en la que se gobiernen directamente. Pero si el autogobierno cara a cara no es posible, hablar de autonomía no tendría ningún sentido para Rousseau.

En fin, aunque Rousseau supone a una autonomía en premisa, la conclusión a la que llega —y que está cien a uno respecto de esa premisa— siempre es que una vez que está legitimada la ley, una vez puesta la verdadera ley, libertad es “libertad en la Ley”. El hombre es libre porque cuando gobiernan las leyes, y no otros hombres, él no se da a nadie: es decir, es libre porque no está expuesto al arbitrio. Este es el concepto de libertad en Rousseau. Y, de hecho, así fue entendido. Durante el curso de

la Revolución Francesa Rousseau fue muy citado, y en el remolino de aquellos años explotaron todas las ideas posibles: pero no aquella de la autonomía. Inclusive en el alba del Terror, en la Declaración de los Derechos de 1793, en el artículo 9 se dice: “la ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de quienes gobiernan”.

La verdad es que Rousseau se convierte en el inventor del concepto de autonomía sólo después de Kant, porque ese concepto se pone en evidencia con Kant, aunque en el filósofo de la *Crítica de la razón práctica*, la autonomía —el prescribir a nosotros mismos nuestra ley— es la definición de la libertad moral y de nuestra libertad interior. Diferente asunto, entonces, al de la coerción exterior. Por lo tanto, frente al problema de la opresión Kant no sirve; lo que explica cómo la palabra autonomía haya rebotado —apenas se hubo intentado darle referencia política— de Kant a Rousseau. Sin embargo, ese rebote es engañoso y ha oscurecido de mala manera el problema de la libertad política. Pongámoslo nuevamente en claro.

Norberto Bobbio (1955, pp. 173, 272) puntualiza muy bien: un estado de autonomía se refiere a la *voluntad*, allá en donde un estado de libertad, como no-impedimento, se refiere a la *acción*. Exacto. Por lo tanto, el problema (interior) de la libertad del querer no es el problema (exterior) de la libertad de hacer; y el problema de la libertad política es el problema de no estar impedidos en el *hacer*. En política poco cuenta que yo sea interiormente libre; lo que cuenta es que yo no esté encadenado. Y mi autonomía no impide, en modo alguno, que yo pueda ser forzado. Mi voluntad puede permanecer libre (autónoma) aunque materialmente me encuentre en prisión. Y por ello está bien que afirmemos que la fuerza no puede apagar nunca en el hombre la chispa de la libertad. También es verdad que mi voluntad puede quedar inerte y pasiva (heterónoma) aunque me esté permitido hacer todo lo que quiera. Cuando nos ocupamos de autonomía (libertad interior), combatimos la heteronomía; cuando nos ocupamos de la libertad de hacer, combatimos la opresión exterior. Y podemos ganar una batalla y perder otra, desde el momento en que autonomía y coerción no se excluyen.

Adviértase: colocar y mantener la autonomía en el “foro interno” no disminuye, en modo alguno, su importancia; más bien, prescribirse *por sí mismo* una ley es “libertad responsable”, la libertad que no degenera en licencia. Y es la autonomía que *da valor* al individuo-persona, que lo

despliega como un “sujeto” activo y responsable, cuyo contrario es el hombre pasivo, anómalo, hetero-directo, es decir, el hombre como “objeto”. Pero, precisamente porque la autonomía es una relación interna entre el yo y el yo mismo, los problemas de la libertad exterior, de la libertad de hacer, salen del ámbito de la autonomía.

Por lo tanto, la autonomía de la que se habla en sentido político es tal en sentido metafórico. Bobbio (1955, p. 176) advierte que “el concepto de autonomía... en el uso político... indica que las normas reguladoras de las acciones de los ciudadanos deben ser conformes, cuanto sea posible, a los deseos de los ciudadanos”. Pero, en tal caso, ¿por qué decir autonomía? Órdenes, conformes lo más posible a los deseos de los ciudadanos, son mandatos *aprobados*, lo que significa que el problema en cuestión es el problema del consenso (véase antes, V.2). Una consideración análoga vale para la dicción “autonomías locales”. En el mundo contemporáneo, las llamadas autonomías locales son, las más de las veces y más que otra cosa, estados de descentralización política-administrativa y, por lo tanto, con independencia (relativa) del centro. Es raro que sean “autarquías” con autosuficiencia. Sin embargo, siempre presuponen para existir una libertad *de* del Estado central o centralizador. Llamémosle, también, si se quiere, autonomías: pero sin tomar la expresión muy en serio.

Afirmaba, al inicio del cap., que la libertad política muere también de “verdadera libertad”. Pensaba, especialmente, en la autonomía. Abusivamente legitimada por Rousseau, haciéndola pasar por libertad política, manipulada dialécticamente por Hegel y, así, coronada como “libertad mayor”, se llega por esta vía a la conclusión de que “el Estado, el órgano de coerción por excelencia, llegó a ser la máxima expresión de la libertad”.<sup>12</sup> Dios nos libre y libere. A mí me importa mucho la autonomía como libertad interior y libertad moral; pero sufro el terror de que esa autonomía, que es un “pensarse libres” cuando estamos en la cárcel, transforma al Estado en la máxima expresión de libertad. No. La libertad *de* es la libertad como autonomía, no están entre ellas como una menor y mayor libertad; están entre ellas como libertades heterogéneas. La autonomía es sacrosanta; pero *no es* libertad de la opresión.

<sup>12</sup> De Ruggiero (1941, p. 374). Afirmaciones de tal género abundan; pero el pasaje es revelador porque se coloca en una bellísima *Historia del liberalismo europeo*, cuyo autor, sin lugar a dudas, era liberal; pero, precisamente, liberal de derivación hegeliana y crociana.

## 5. El derecho de los legisladores

Regresemos al nexo entre libertad y ley. Por desgracia las leyes no las hace la voluntad general; y, desafortunadamente, las leyes no son hechas de una vez para siempre, sino que están siempre por hacerse. Y ciertamente hoy no somos libres debido a los productores de las leyes a las que estamos sometidos, sino porque los legisladores que las hacen no son libres de hacerlas a su arbitrio. Y al decir esto, llegamos, o regresamos, al constitucionalismo.

El constitucionalismo liberal refunde y equilibra en sí la ley como límite —como límite impersonal— y la ley como manifestación de voluntad. Pero este equilibrio es en función de cómo se concibe la ley. Montesquieu, que vivía todavía, cubierto por la protección iusnaturalista podía afirmar, simplemente, que nosotros somos libres porque estamos sometidos a leyes civiles. Sin embargo, nosotros, hemos perdido la protección iusnaturalista. ¿Cuáles leyes son “leyes civiles?”<sup>13</sup> En suma, ¿qué cosa es ley?

En la tradición romanística *ius* (derecho) se asocia, durante el curso de los siglos, con *iustum* (justo); y este nexo funda las libertades o, cuando menos, las protecciones medievales. Como resume Carlyle (1941, p. 12), “el aspecto fundamental del pensamiento político del medievo era que toda la autoridad política era expresión de justicia... que todo el derecho civil y positivo fluye de la justicia, así como un río fluye de la fuente”. Por lo tanto, la idea de derecho que invade la evolución del derecho común y de la *rule of law* hasta el siglo XIX, se apoya en un *ius*, que es tal porque es *iustum*, porque encarna lo justo. Hoy, para nosotros, *ius* se transforma en “justicia”, mientras que la caracterización legal del término romano, es hecha por nuestro “derecho”. Pero atención: del derecho —el sistema jurídico en su conjunto— nosotros derivamos *los derechos*, las prerrogativas específicas de los ciudadanos. Y derechos, en inglés, son *rights*: el plural de *right*, de “justo” (y lo mismo vale para el alemán, en donde los derechos son *rechte* y justicia es *Gerechtigkeit*). Entonces la maraña entre

<sup>13</sup> Del *Esprit des Lois*, libro XXVI, cap. 20: “La libertad consiste principalmente (escribía Montesquieu) en no poder estar obligados a hacer alguna cosa que no sea ordenada por la ley; y nos encontramos en esta condición sólo bajo el pacto de que estemos gobernados por leyes civiles: entonces, nosotros somos libres porque vivimos bajo leyes civiles”.

ley, derecho y justicia es constante. Son recovecos en los que no se puede entrar. Basta resumir así: hasta hace cerca de un siglo, "ley" nunca ha sido sólo *forma* (forma de ley), sino, también, *contenido*: una normativa caracterizada por contenidos de justicia. Durante milenios nunca se ha aceptado que *ius* fuese únicamente *iussum*, sólo "mando" y, menos que nunca, *cualquier* mando. Durante milenios se ha considerado siempre que la ley debiese incorporar y expresar valores de justicia.

Falta que las leyes están por hacerse, que no pueden ser "estáticas", tal como dice Rousseau. El constitucionalismo permite hacer leyes al transformar al parlamento en órgano legislativo, en productor de leyes.<sup>14</sup> Por otra parte, el constitucionalismo sabe bien que estamos gobernados por leyes sólo si el legislador está también sometido a leyes. La idea de la "forma" de ley surge y se afirma en este contexto. El objetivo del control "formal" de las leyes (confiado a representantes elegidos y obligados a responder) es sustantivo. Por conducto de la forma —el respeto de determinados procedimientos— se quiere asegurar el control del contenido. Pero todo esto presupone la idea de ley y de derecho que decía: el *ius iustum*. Y, de repente, esta idea del derecho se desmorona.

La jurisprudencia analítica que encabeza John Austin y, todavía más, el positivismo jurídico, que encuentra su máximo exponente en Kelsen, resuelven sin reservas el derecho en su forma, y por ello mismo, la legitimidad en legalidad. Esta resolución acontece porque el constitucionalismo lo logra, porque el Estado de derecho existe. Pero el formalismo y el positivismo jurídico pierden de vista, y de cualquier manera, no pueden reconocer, esta acción precedente. De hecho, la noción misma de constitución llega a ser formal. Desde los años veinte, por constitución se comienza a entender *cualquier forma* que un Estado se da. Pero si la constitución de Stalin o la constitución de Hitler son constituciones con el mismo título que la de Estados Unidos, entonces "constitución" no sirve ya para proteger nuestra libertad. De este modo el constitucionalismo se convierte en víctima del próximo evento y muere como instrumento de libertad en la ley.

Debe estar muy claro, entonces, que todo el planteamiento sobre la

<sup>14</sup> Las asambleas que hoy asimilamos a los parlamentos no adquieren funciones legislativas sino hasta el setecientos, ya avanzado, en Inglaterra, y a las constituciones del siglo XIX en Europa continental.

solución constitucional del problema de la libertad presupone el rechazo de la definición formal de constitución y el mantenimiento de su definición *de garantía*, que, por lo tanto, es la definición correcta (Sartori, 1990, pp. 11-24). Y debe ser igualmente claro que cuanto más accedemos a la interpretación puramente formal y positivista del derecho, tanto menos nos tutela el derecho de la opresión. Si a la ley basta la "forma de ley" y si, igualmente, la legalidad engulle la legitimidad, entonces nada prohíbe que el tirano ejerza su tiranía en nombre de la ley y mediante órdenes disfrazadas de leyes.

El nexo entre libertad y ley pierde así la certeza que lo ha cimentado durante milenios. Es cierto que todas las liberal-democracias existentes también son constitucionales en el sentido propio del término. Pero, del mismo modo, en nuestros sistemas asistimos a desarrollos degenerativos facilitados por el formalismo jurídico: especialmente en el refluir de la *rule of law* en la *rule of legislator*, del mando del derecho en el mando de los legisladores. Esta transformación ha sido descrita lúcidamente por Bruno Leoni (1961, pp. 147-149) así: "El hecho que en las codificaciones originarias del siglo XIX los legisladores se limitaran, en sustancia, a coleccionar la ley no escrita, gradualmente se ha olvidado... Así, nos hemos habituado a concebir todo el derecho como *ley escrita*, vale decir, como una serie de promulgaciones afirmadas por cuerpos legislativos con base en el derecho de mayoría... Otra consecuencia... ha sido que el proceso legislativo no fue ya reconducido por la actividad teórica de expertos, jueces o abogados, sino, más bien, por la simple voluntad de mayorías victoriosas en los cuerpos legislativos".

De este modo, una concepción voluntarista de la ley se sustituye en la "búsqueda del derecho", con la *law finding*, que caracteriza —en el derecho común— la producción judicial del derecho. El juez (del pasado) "verificaba" cuál era la ley conforme a las costumbres, a la *ley terrae*, a los precedentes judiciales (el principio del *stare decisis*). Nuestros legisladores del derecho saben poco o nada, conciben las leyes como puros y simples mandos y, en definitiva, gobiernan legislando, mandan bajo la forma de ley. Así, la ley es echada a perder según cuatro aspectos: primero, la inflación de las leyes; segundo, su mala calidad; tercero, una pérdida de certeza; cuarto, una pérdida de generalidad.

Nuestros parlamentos, sobre todo en los sistemas parlamentarios de

tipo asambleísta, se han convertido en verdaderas y propias “máquinas legislativas”, fábricas de producción en cadena de leyes que, en verdad, son leyes en el nombre (en la forma), pero no leyes (que no merecen serlo) en la sustancia. La idea de gobernar legislando, confunde el gobernar con la creación del derecho, el *gubernaculum* con la *iurisdictio*. En verdad es un enredo horrible cuya primera consecuencia es una inflación de leyes que, por lo mismo, devalúa la ley: muchas leyes —que luego son leyecitas— disminuyen la importancia y oscurecen la misma razón de ser de las leyes. Devaluación agravada por la mala calidad del derecho legislativo. Nuestros productores de leyes no son jurisperitos (y cuando lo son, se olvidan de serlo); son una mayoría victoriosa que impone su propia política. Para ellos, la claridad de las leyes, la coherencia del sistema legal en su conjunto, importa poco o nada. Cuando el constitucionalismo liberal confiaba la función legislativa en los parlamentos, no intentaba promover a los representantes en “expertos”, expertos en derecho; intentaba que esos representantes, controlando las leyes, controlaran *eo ipso* al poder. De hecho, durante mucho tiempo los legisladores dejaron a los juristas la tarea de elaborar los códigos. Sin embargo, el intento de ese constitucionalismo ha sido arrollado, repito, por la transformación del gobernar *en las* leyes (en el ámbito de las leyes) por el gobernar *mediante* leyes (que es, después, un modo de sustraerse a su control).

El tercer inconveniente, decía, es la pérdida de la certeza del derecho. Bien entendido, certeza es un término técnico. No quiere decir que el derecho debe ser inmóvil e inmutable. Quiere decir que una de las funciones de un ordenamiento jurídico es el de permitir a los destinatarios de las normas organizar “proyectos de vida” con base en previsiones confiables. Pero si lo permitido hoy se transforma, por la continua aplicación, en lo prohibido mañana, entonces el derecho cesa de ser una armazón que organiza nuestro vivir y convivir. Las normas que no duran, que se rehacen continuamente, transforman la certidumbre que esperamos del derecho en una incertidumbre “disfuncional”, lo cual lo convierte en nuestro enemigo.

Finalmente está la erosión de la generalidad de la ley. Veremos dentro de poco (más adelante, X.4) la razón del crecimiento de una legislación sectorial, parcial, y por tanto, de leyes que no son iguales para todos (generales), sino que favorecen a algunos destinatarios y perjudican a

otros; así, como explicaré dentro de poco, sin generalidades también quedamos sin protección (de la ley). Aquí, el punto por evidenciar es que en cuanto a generalidad también se debe hablar de cómo debe ser concebida y percibida la ley. “Una regla general obedecida por todos no presupone, a diferencia de un mandato, a una persona que está en el origen. También se diferencia de un mandato por su generalidad y abstracción... Sin embargo, las leyes pasan gradualmente a ser mandatos en la medida en que su contenido llega a ser más específico”.<sup>15</sup> Así pues, activar las leyes secesionales equivale a percibir la ley como mandato, como un *iussum* más que como un *iustum*.

## 6. Leyes y derechos

Las transformaciones que he ido ilustrando ayudan a explicar cómo la idea de la libertad en la ley se opone con creciente frecuencia a la idea que libertad es liberarse de las leyes, y que las leyes son limitantes de la libertad. Pero leer en las leyes una infracción de libertad es olvidar que las libertades en cuestión no son interiores sino relacionables, libertad *entre* individuos, grupos, organizaciones; y, entonces, libertades que cuidan la *coexistencia en libertad*. Lo que quiere decir que la libertad de cada uno debe encontrar su límite (o, si se quiere, su no-libertad) en la reciprocidad, en el respeto de la libertad de los otros. Tizio debe ser no-libre para impedir que Caio haga alguna cosa en la misma medida en la que, viceversa, Caio debe ser no-libre para impedir a Tizio hacerla. Igualmente, a Tizio le está prohibido dañar a Caio y, viceversa, a Caio le está prohibido dañar a Tizio: ambos deben ser no-libres para hacer daño al otro (y a terceros). Hasta Croce, filósofo antijurídico por excelencia, advertía que “aquellos que razonan contra las leyes, pueden hacerlo muy bien y con tranquilidad, debido a que las leyes que los circundan, los protegen y conservan con vida; a poco tiempo que las leyes indicaran que desaparecerían todas ellas, en un momento perderían ellos el gusto por razonar y charlar” (1932, p. 333).

<sup>15</sup> Hayek, 1960, pp. 149-150. El mismo texto, *The Constitution of Liberty*, específicamente cap. II, y, también para entender bien la *rule of law*.

Con esto queda claro que el nexo entre libertad y ley está, hoy, gravemente debilitado por el positivismo jurídico, por la resolución de la legitimidad en legalidad, y por los desarrollos degenerativos, citados arriba. Por lo tanto, es más importante que nunca replantarse la premisa de que la libertad es un producto de los derechos. La edificación de la libertad sobre la ley actualmente se cimienta en los derechos —del ciudadano, del hombre y “humanos”— de conformidad con estos derechos. Por otra parte, el constitucionalismo inglés nace y se afirma en los siglos, precisamente así: como un cuerpo de generalidades derivado de sentencias específicas pronunciadas por los jueces en materia de particulares derechos de particulares individuos. No es gratuito afortunadamente, que en la actualidad los llamados derechos humanos se hayan convertido en el *porro unum*: nuestro *ius* permanece *iustum*, en esta medida.

¿Los derechos son libertad *para* o libertad *de*? Son —me parece claro— libertad *para*, convertidos en libertad *de*. En la medida que aumenta el número de los derechos, en la misma medida la libertad política se amplía en libertad económica-social y la libertad liberal pasa a ser libertad democrática. Así está bien. En cambio, no está bien disfrazar la libertad política en los despojos mentirosos de autonomía, autorrealización y similares. La autonomía (y equivalentes) no es una libertad que “supera” la libertad como no-impedimento; es una libertad diversa, interior y no exterior. Por otro lado, ni siquiera es cierto que la libertad *para*, sea una mera libertad negativa. La libertad política se explica siempre en un hacer, en un resistir, en un actuar, en un pretender. Por lo tanto, la libertad como no-impedimento pasa a ser *naturaliter* una serie de “poderes” *para*. El punto queda en que es la libertad *para*, y no la libertad *de*, la que está de parte de los ciudadanos y que no se puede resolver contra ellos.

Recapitulo. Cuando se declara que libertad y legalidad son indisolubles, se entiende que sólo hay un modo para construir un orden político no opresor: el de despersonalizar y vincular lo más posible el poder político. Lo que tenemos en mente es, en suma, el constitucionalismo y el Estado de derecho que somete al productor de leyes a las leyes que hace. Es en este contexto que se sostiene —y he regresado para sostenerlo— que la libertad en la ley, y no la autonomía, constituye la cárcel de las sociedades libres.

## Capítulo X

### IGUALDAD

La desigualdad es fácil porque exige solamente flotar con la corriente, allá en donde la igualdad es difícil porque nos pide nadar en contra de ella.

TAWNEY

#### 1. Idéntico y justo

¿Igualdad o igualdades? En singular, la igualdad es una idea-protesta. El mundo, tal como lo conocemos, es desigual y se estructura “naturalmente” en desigualdades. La igualdad como idea-protesta combate esta marcha por inercia, “desnatura” a la naturaleza. La igualdad en singular es el símbolo de la revuelta contra las realizaciones jerárquicas, los desniveles fortuitos, los privilegios, las desventajas o ventajas de nacimiento. Rousseau escribía: “Es, precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla” (*El contrato social*, II, 11). Completemos a la inversa: es, precisamente, porque la fuerza de las cosas tiende siempre a generar la desigualdad, por lo que la fuerza de la legislación tiende siempre a destruirla.

Por otra parte, también, la igualdad en singular también es la búsqueda de la “verdadera igualdad”. Y aquí me retracto: no sé qué es. A propósito de la “verdadera libertad”, observaba que se trata de una noción filosófica o metafísica que no se refiere a la libertad política, pero permite que las libertades en plural se puedan reconducir hacia una idea común de fondo: la libertad como opción, como estado o capacidad para elegir. Pero en materia de igualdad no sabría desarrollar un discurso semejante. Tal vez la explicación es ésta: que la igualdad es un concepto constitutivamente bicéfalo, con dos cabezas.

A la pregunta “¿qué cosa es igual?”, puedo responder, por ejemplo, indicando dos bolas de billar y diciendo: éstas son iguales. Aquí, igual está por *idéntico*. Pero el problema de la igualdad entre los hombres es un problema de *justicia*. Aquí, igual entra en la misma definición de eso que es justo. Aristóteles lo notaba con lúcida concisión: “injusticia es desigualdad, justicia es igualdad” (*Ética nicomaquea*, 1131 a). Se entiende que identidad —igual como mismo— y justicia —igual como justo— son conceptos muy diferentes. Pero al discutir sobre la igualdad llega siempre un momento en el que se confunde. Lo que hace que el concepto de igualdad sea el más difícil en política. La igualdad es fácil (de entender) para quien la considera pura y simplemente como identidad; pero, muy difícil, para quien espera lo justo en lo idéntico y/o lo idéntico en lo justo.

Entonces, ¿singular o plural? Mientras permanezcamos en *la idea-protesta* está bien en singular. Pero, apenas llegamos a la igualdad como *idea-propuesta*, entonces el problema se transforma y es tratable sólo en términos de igualdades, en plural.

## 2. Las igualdades en plural

Las similitudes son muchísimas si entramos en detalles (no lo haremos) aunque sí las agruparemos. Algunas son, indiferente o promiscuamente, *igualdades-libertades*, otras son prioritariamente, igualdades: *antes*, igualdades y, *luego*, tal vez, libertades. Hagamos bien esta distinción.

Igual, en griego, es *isos*: y, entonces, las igualdades antiguas que se declaran como tales son la *isonomía* (iguales leyes) y la *iseguría* (igual *agorá*, igual asamblea). ¿Son estas igualdades? Ciertamente. Pero, al mismo tiempo, son libertades. Iguales leyes son iguales libertades en la ley (y, también, leyes que nos hacen libres). Igual asamblea implica libertad *de* y *en* asamblea, y por esta vía, también, libertad de palabra y de voto.<sup>1</sup> Al contrario —es obvio, pero por esto puede escaparse— libertad es *igual libertad*: si no fuese igual para todos, no sería libertad. Entonces, hay igualdades que son también libertades, y, al contrario, libertades que

<sup>1</sup> El término específico para la libertad de palabra es *parresía*: decir (*pan*) todo. Pero al libre decir (y luego votar) se llega también, por implicación, de *iseguría*; y aquí conviene seguir el hilo de la palabra *isos*.

son contextualmente igualdades. Y cuando es así, la igualdad no adquiere distinción.

Entonces, ¿cuándo es que la igualdad surge como problema y poco a poco se convierte en problemática? Precisamente, cuando llega a ser incierto si una igualdad es también libertad, y todavía más, cuando es seguro que una igualdad elimina la libertad. A lo largo de ese desarrollo, encontramos al principio igualdades tranquilas, que no disturban; y, en el fondo, igualdades agitadas, igualdades que turban mucho y disturban.

La igualdad más tranquila de todas es la igualdad de las condiciones, la igualdad social, que Tocqueville observaba en América y que Bryce entendía como "igualdad de estima", igual respeto (véase antes, I.2). En este caso, tenemos una igualdad que es un valor en sí y que está para sí, independientemente de su valor de libertad (del que, más bien, Tocqueville dudaba). Pero si la igualdad social es "igualdad" distinguida, todavía no es una igualdad que surge como problema. Tocqueville la encontraba, y la encontraba "dada", por la simple razón de que el Nuevo Mundo no tenía un pasado feudal y era "nuevo". Recuérdese, la igualdad social no es impuesta de arriba; es un estado natural, connatural a la sociedad por un *ethos* conforme. En el otro extremo, el de la igualdad que seguramente entra en colisión con la libertad (se entiende, que nos referimos siempre a la libertad exterior), encontramos la igualdad material, la igualdad económica que se define como igual en propiedad (todos iguales en cuanto a los bienes) o, a la inversa, como "nada a cada uno", igual pobreza para todos. Pero entre igualdad social, por un lado, y la igualdad material (literal), por el otro, se interpone toda una gama de casos intermedios. Son los casos en los cuales es conveniente detenerse.

La clasificación tradicional de las igualdades distingue entre: 1. igualdad jurídico-política, 2. igualdad social, 3. igualdad de oportunidad, 4. igualdad económica. En una primera aproximación, puede ser aceptada. Pero no es una clasificación que ilumine mucho; más bien, es una clasificación a la que escapan los verdaderos nudos de la cuestión. De la igualdad jurídico-política (leyes y derechos) se ha hablado en varias ocasiones; y, entonces, sólo vuelvo a decir que denota un conjunto de igualdades-libertades, y un conjunto en el que "igualdad" no es característica distintiva. De la igualdad social se ha visto también que no hay problemas. El debate sobre la igualdad se abre, entonces, con la igualdad

de oportunidad. También querer sostener que iguales oportunidades son al mismo tiempo iguales libertades; aun así bajo esta óptica la igualdad llega a ser prioritaria y avasalladora. Y, entonces, el planteamiento sobre la igualdad que verdaderamente presiona, y nos presiona, empieza aquí.

### 3. Iguales oportunidades

A nosotros nos parece que la igualdad de oportunidad es una igualdad reciente. Sí y no. En parte se remonta a la Revolución Francesa; y está bien comenzar de nuevo a partir de entonces. En la Declaración de los Derechos de 1789, artículo 6, se lee: “siendo todos los ciudadanos iguales (a los ojos de la ley), ellos tienen igual título para todos los emolumentos y posiciones de las oficinas públicas de acuerdo con su capacidad y en razón del solo criterio de su virtud e inteligencia”. Y la parábola que se cierra con la Constitución de agosto de 1795, artículo 3, en donde se remacha que “la igualdad consiste en esto, que la ley es igual para todos... La igualdad no admite distinciones de nacimiento ni herencia en el poder”. Como se ve, los protagonistas de los años 1789-1795 todo lo anclan en “iguales leyes”. Pero si la premisa es la *isonomía* (y la libertad en la ley de Rousseau), desde esa premisa ellos recababan *igual acceso* a. A todas las oficinas públicas *por mérito*: en razón de capacidad, virtud e inteligencia. No hay duda: esta ya es igualdad de oportunidad en la versión liberal que hoy conocemos de la noción. La Revolución Francesa se ahoga en sus propios excesos, y una igualdad que prohíbe distinciones de nacimiento y privilegios hereditarios deja de ser una idea-fuerza en el siglo siguiente; pero cuando resurge como idea-fuerza es en la formulación de 1789 como igual acceso.

Sólo que nuestra igualdad de oportunidad no termina aquí. A igual acceso, nosotros habíamos agregado la noción de *iguales partidas o salidas*. Y este agregado produce, en realidad, una versión completamente diferente de la igualdad en cuestión. Entonces, el punto es que la expresión “iguales oportunidades” contiene en sí, y esconde en una, dos concepciones heterogéneas. Igual acceso para todos y todo por mérito, es una cuenta; iguales condiciones de partida que den a todos iguales capacidades iniciales es otra cuenta totalmente diferente. Flew (1981, p. 45) escribe

que lo que con frecuencia se entiende por “iguales oportunidades” estaría descrito mejor como competición abierta para “escasas oportunidades”. Está muy bien dicho para el igual acceso; pero no se aplica, para nada, en las iguales partidas.

Igual acceso quiere decir “igual reconocimiento a iguales capacidades” y, por tanto, promover una meritocracia: igual carrera (promoción) a iguales habilidades. Iguales partidas quiere decir: los que parten deben estar en condiciones iguales. El igual acceso remueve obstáculos; las iguales salidas son salidas por crear. En el primer caso, el talento está donde lo hay, se da por descontado; en el segundo caso, el talento, la diversidad entre quien lo tiene y quien no, es el problema. El igual acceso está puesto por las *formas*-derechos, procedimientos-modalidades de acceso. Las iguales partidas son puestas por condiciones y circunstancias *materiales*. El igual acceso está prohibido por discriminación. Las iguales partidas son, en cambio, ayudadas (como veremos) por discriminaciones. Que igual acceso sea un agregado de libertad (y entonces, una libertad-igualdad) es indudable. En cambio, dudo que las iguales salidas sean, también, libertades.

Está claro que la empresa difícil es la de igualar las partidas. La igualación en las posiciones y condiciones iniciales de la carrera se busca, en primer lugar, en la igual educación para todos. Pero, también, la igual educación no iguala lo suficiente. Entonces se exigen tratamientos preferenciales, ventajas para los que están en desventaja. El meollo de la cuestión es que el pobre siempre está en desventaja, por un lado o por el otro, frente al rico. Termina, entonces, en que la igual partida exige un relativo igual bienestar. Es decir, termina con que la reivindicación de las iguales partidas refluye en la reivindicación de una relativa igualdad económica. Pero no es que recorriendo este camino lleguen a fundirse igualdad de oportunidad e igualdad económica. No, porque los instrumentos de las iguales partidas no son necesaria y únicamente instrumentos económicos; y, no, porque el final de las iguales oportunidades queda siempre diferente a los fines perseguidos por la igualdad económica.

Por otra parte, de la división en dos de la igualdad de oportunidad también se deriva que la igualdad económica sea dividida en dos. Que la igualdad económica positiva —un igualamiento relativo en el tener y en los haberes— es muy diferente de la igualdad económica negativa —nada

a nadie— es muy sabido; y, por lo tanto, no es el punto que venía tratando: que hoy una de las legitimaciones que fundan la igualdad económica (relativa y positiva) es precisamente la instancia de las iguales oportunidades en la partida. Lo que quiere decir que las dos igualdades en cuestión, son “cercanas”, y se acercan precisamente por el criterio de iguales partidas. Reducir la miseria, emparejar los extremos del multimillonario y del mendigo, no es, hoy, únicamente “justicia económica”, es también justicia en las oportunidades.

Hacía notar (véase antes, X.2) que la clasificación tradicional a cuatro voces, de las igualdades, no era satisfactoria. Ahora la sustituyo con una tipología a seis voces, como en el cuadro 1 (en donde la columna de la izquierda reproduce la vieja postura y la columna de la derecha indica las rectificaciones).

**Cuadro 1. Tipos de igualdades**

---

1.	Igualdad jurídico-política	
2.	Igualdad social	
	Igualdad de oportunidad	3. Igual Acceso
		4. Iguales Salidas
		5. relativa (positiva)
	Igualdad económica	
		6. radical (negativa)
7.	Igualitarismo total (todos idénticos en todo)	

---

El cuadro registra las diferencias que hemos ido haciendo al interior de la igualdad de oportunidad y, de conservación, al interior de la igualdad económica; y, agrega, en el fondo, para completar la argumentación, una clase residual. El cuadro indica (con un corchete) que la fase 3 está más alejada de la 4, en cuánto a que la 4 no está lejana de la 5: es decir, se indica la proximidad entre la 4 y la 5. Pero, sobre todo, el cuadro forma un núcleo con los puntos críticos en los cuales las igualdades no son ya *necesariamente* libertades, sino que llegan a ser o pueden ser *ilibertades*.

Es así que la idea de igualdad se traduce más en *intervenciones distributivas*. Las dos primeras clases de igualdad (jurídico-política y social) no implican políticas de intervención; y, también, el igual acceso una vez fundado por “derechos” queda confiado a la mano invisible. En cambio, la mano visible es necesaria, y mucho, en materia de iguales partidas; como también lo es para la igualdad económica relativa. En cuanto a la igualdad económica radical, ella exige el Estado omnipotente; lo que todavía es más cierto para el igualitarismo total, el intento de hacer uniforme la diversidad humana, de hacernos idénticos no sólo en los bienes, sino también en el ser.

El parteaguas entre libertad e igualdad es preciso (en referencia a los números del cuadro) para las igualdades 1, 2 y 3, que son, seguramente, casos de libertades-igualdades. Igualmente, es preciso para las igualdades 6 y 7 que, seguramente, son negadoras de la libertad. Las igualdades 4 y 5, en cambio, son polivalentes y, por lo tanto, ambiguas: en parte, liberan, en parte no. Debemos decidir, de vez en vez, viendo en concreto las políticas igualitarias que reclaman.

#### 4. Los criterios de igualdad

Hasta ahora hemos puesto orden en el universo de las igualdades: un universo constituido en parte, por libertades-igualdades, y en parte, por igualdades *optimo jure*, a título propio. Pero, lo que más cuenta y decide, en definitiva, son los *criterios* con base en los cuales se atribuye una determinada igualdad. También aquí es Aristóteles quien marca el camino cuando distingue (*Ética nicomaquea*, libro V) entre *a*) igualdad “aritmética” (o numérica), y *b*) igualdad “proporcional” (proporcionada). El criterio de la igualdad aritmética es: *lo mismo para todos*. El criterio de la igualdad proporcional es: *lo mismo a los mismos* y, por eso, cosas iguales a los iguales y cosas desiguales a los desiguales. En la igualdad aritmética, igual está por *idéntico*. En cambio, la igualdad proporcional es la igualdad *entre diversos*; aquí, explica Aristóteles, “los no-iguales son tratados en proporción a la respectiva diversidad”. Entonces, en el segundo caso, igualdad es el igual a lo que es *justo*. De hecho, justicia es *suum cuique tributere*, atribuir a cada uno lo que le espera; no es atribuir a cada

uno lo mismo. Un juez que decidiese siempre a la mitad entre dos litigantes, sería un juez sumamente injusto (además de inútil).

Es claro que a veces adoptamos la primera igualdad y, a veces, la segunda. Iguales leyes son leyes idénticas: la *isonomía* postula lo mismo para todos. Pero la justicia fiscal es proporcional, en proporción a la riqueza: impuestos iguales para iguales, pero desiguales para desiguales. No es que un criterio sea intrínsecamente superior al otro. La diferencia entre los dos criterios es que la igualdad aritmética es fácil —decidida la que sea, es de aplicación automática—, mientras que la igualdad proporcional es difícil, porque cada vez se debe decidir: *a)* cuánta proporción y *b)* a quién. Cuando la regla no es ya “a todos lo mismo”, sino “lo mismo a quien es el mismo”, la pregunta llega a ser: *¿quién es igual a quién?* Para responder debemos establecer cuáles son las identidades y cuáles las diferencias *relevantes*. El berenjenal es tanto, que es mejor enfrentarlo simplificado en forma de cuadro.

### Cuadro 2. Criterios de igualdad

- 
1. Lo mismo para todos: iguales cuotas (obligaciones, beneficios) o reglas para todos.
  2. Lo mismo a los mismos: iguales cuotas (obligaciones, beneficios) o reglas para quien es igual, y desiguales para quien es desigual. Así:
    - 2a. en proporción (monotónica o progresiva)
    - 2b. cuotas desiguales por diferencias relevantes
    - 2c. cuotas iguales por méritos iguales (a cada uno en razón de sus capacidades)
    - 2d. cuotas iguales para necesidades iguales (a cada uno según sus necesidades)
- 

Antes de entrar en el mérito, dos observaciones generales. La primera es que igualdad no es nunca igualdad en todo. Lo mismo para todos no quiere decir, iguales cuotas *de todo*, sino siempre —en concreto— iguales cuotas de alguna cosa. La segunda observación es que siempre debemos precisar quién o qué cosa está para igualarse *en cual respecto*, es decir, respecto a cuáles propiedades o características. En el mundo real todo es diverso y una parte grandísima de esta diversidad, de las diferencias

existentes, está aceptada, o porque pasa inadvertido o porque no es juzgada como una diversidad “injusta”, o, también, porque no es considerada remediable. Somos muy diversos en belleza y es injusto; pero ser hechos iguales en belleza no era posible hasta la cirugía plástica y, aún así, ser desiguales en la característica “belleza” no se pone, hasta hoy, como una desigualdad relevante.

Entrando en el mérito, el criterio 1 (la igualdad aritmética) caracteriza los sistemas legales que se fundan sobre “leyes iguales”, la libertad en la ley. Aquí el criterio se formula así: la misma (idéntica) regla para todos; y va subrayado que si cae “para todos”, cae una cosa importantísima. Para todos, impone la *generalidad* de la ley; y el punto es que leyes no-generales, leyes que admiten exclusiones, ya no son leyes protectoras. Una norma que diga “sean cortadas las lenguas de todos”, nunca se llevará a cabo si incluye también a quien la promulga; pero si admite que el corta-lenguas sea excluido, si todos no son todos, entonces ¿por qué no? Después de todo, las lenguas cortadas son las lenguas de otros, no la propia. Entonces, la protección de las leyes está asegurada sólo si quien las hace debe también sufrirlas, es decir, sólo al cubierto de la generalidad de las leyes. La ley general sanciona el principio de no hacer a los otros lo que no quisieras para ti. Que quede claro: una ley general no es por eso mismo “buena”; puede ser estúpida, equivocada, dañosa. Pero, la generalidad de la ley bloquea las leyes “malvadas” que les sirven al tirano para hacer daño a sus súbditos.

Bien entendida, esa ventaja presenta inconvenientes. La ley “general” no ve a la cara a ninguno. *Dura lex sed lex*. La ley, para ser tal, es “dura”, inflexible. Pero cuidado si la ley se conmueve, si empieza por hacer excepciones.

¿Queremos excepciones, es necesaria la flexibilidad? En tal caso, debemos pasar a la igualdad proporcional, al criterio 2 y a sus subclases. La igualdad proporcional “ve a la cara”. El inconveniente es que el criterio “lo mismo a los mismos” está fundado completamente en la determinación de *quién es el mismo* y, de este modo permite a lo largo de todas las ramificaciones de sus subespecificaciones que cualquier regla, o cualquier estado de cosas, sea declarado igual. Por ejemplo, la sociedad medieval puede resultar “igual” bajo el criterio 2b (cuotas desiguales a las diferencias relevantes), o también bajo el criterio 2d (a cada uno según sus

necesidades) si ponemos, plausiblemente, que las necesidades del guerrero, del señor que protege a los campesinos, son superiores a las necesidades del campesino. Y una sociedad de castas, como por ejemplo la sociedad india, puede ser justificada como “igual” en la misma medida. Los ejemplos son extremos, pero ponen en relieve hasta qué punto la flexibilidad de la igualdad “en proporción” es una ventaja riesgosa.

Los pro y los contra de los varios criterios de igualdad indicados en el cuadro 2 son reconducidos a la premisa de que *cualquier regla trata igualmente* (si no, no sería una regla). Por lo tanto, la diferencia entre las reglas está en su mayor o menor grado de inclusión. Lo que quiere decir que sólo una regla omnímoda —y es tal porque asigna o quita lo mismo a todos— es auténticamente igualitaria al tratar igualmente a todos. Por el contrario, en cuanto más pequeña es la población (subpoblación) destinataria de una regla, tanto más grande es la cuota de población en conjunto tratada igualmente, en obligaciones o beneficios, por aquella regla. Y, sin embargo, —y paradójicamente— las políticas igualitarias, las intervenciones con las que se esperaba promover una mayor igualdad, son todas “discriminantes”: nunca tratan con igualdad sino con desigualdad.

La paradoja se explica rápido. Las igualdades-libertades son *iguales tratamientos* mientras que el progreso de la igualdad se ve mediante *iguales resultados*. Y el hecho es que iguales tratamientos (leyes iguales) no producen iguales resultados (igualdades en el resultado); de lo que deriva que *para esos hechos iguales son necesarios tratamientos desiguales*, es decir, leyes seccionales y discriminaciones compensatorias. Si los corredores lentos y los veloces deben llegar juntos a la meta, los veloces deben ser penalizados y los lentos aventajados. Entonces ya no más iguales oportunidades. Al contrario, o a la inversa, para el fin de ser igualados en la llegada son necesarias a la partida “oportunidades desiguales” (tratamientos preferenciales). Se puede sostener que, si así debe de ser, que así sea. Sí, pero atención. A lo largo del camino que es considerado por quien lo valora como *affirmative action*, acción afirmativa, y por quien desconfía de él como “discriminación al revés”, no es sólo que perdemos la protección de la generalidad, sino que también entramos en un campo minado de consecuencias no queridas y de efectos contrarios (véase antes, IV.6).

Pongamos que las desigualdades percibidas como relevantes sean raza y sexo. Para cancelarlas es necesario —se sostiene— atribuir a algunas razas y al sexo “débil” beneficios compensatorios y, por consiguiente, privilegios. De ello se obtiene que aquellos que al nacer se equivocaron de raza y sexo son tratados desigualmente. Para ellos es discriminación: están en desventaja. Y luego, ¿por qué cuenta (en el caso de Estados Unidos) ser negro, mexicano, indio, etcétera, mientras no cuenta ser armenio, irlandés, italiano, etcétera? Al principio se contesta que la “relevancia” de los grupos étnicos prescogidos (favorecidos por tratamientos preferenciales) se pone por su mayor desventaja. Pero, al pasar el tiempo, los grupos étnicos excluidos se sentirán lesionados y se organizarán para reclamar para sí los privilegios permitidos a otros. Al final, este es un modo para atizar la conflictiva y para multiplicar, al interior de una sociedad, la percepción más o menos fundada de diferencias injustas. Así hemos destapado una caja de Pandora; y sin gran fruto, porque para sanar una desigualdad creamos otras, y así infinitamente en un crecimiento perverso. Al principio (para la igualdad aritmética) la pregunta es “¿igual respeto a qué cosa?”; pero, después, debemos agregar (con la igualdad proporcional) “igual ¿para quién?”; y con la discriminación al revés, en el “para quién” está también el *contra quién*.

Pero aunque arrinconemos la discriminación al revés como caso aberrante, el punto queda que para ser hechos iguales en el resultado debemos ser tratados desigualmente. Por estas horcas caudinas, siempre debemos pasar.

## 5. ¿Cómo maximizar?

Regresemos a los tipos de igualdad del cuadro 1: igualdad 1. jurídico-política, 2. social, 3. igual acceso, 4. iguales partidas, 5-6 económica. El orden de estas igualdades es más o menos aquel de su devenir histórico. ¿Ha sido así por acaso o, también, porque el *primero* condiciona y sostiene al *segundo*? En suma, ¿cuál es la relación entre estas igualdades? Antes de responder estaría bien desembarazarse de la lectura marxista del problema.

Marx y los suyos lo han dualizado en la oposición entre igualdad jurídica, por un lado, e igualdad económica, por el otro; han declarado a la primera igualdad “formal” y, a la otra, “real”; y así han hecho entender

que la igualdad jurídica está contenida en la igualdad económica como el vacío (la apariencia, el engaño, el paliativo) está contenido en lo lleno. Pero esta es una lectura tendenciosa que tiene el significado final de “forma”. La forma de ley, y la naturaleza formal de la ley son, para el derecho positivo, las características en virtud de las cuales una ley es ley. Más ampliamente, en ética los imperativos categóricos de Kant son “formales” en el sentido en que indican únicamente la forma de cualquier acción moral posible; y Kant los quería formales precisamente para permitir que fuese la libertad del agente moral —su autonomía— la que estableciera el contenido. Ahora bien, la igualdad jurídica, política y de acceso son “formales”, en estas acepciones técnicas y no ciertamente en el significado en el que la forma es aparente.

Las igualdades en cuestión son reales, realísimas (pedir, para creer, a quien las ha perdido en los regímenes comunistas). Y son formales porque son *tratamientos*. Basta decirlo así y todo el planteamiento se limpia. Pero, precisamente, las igualdades reclamadas en los números 1 y 3 del cuadro 1 son iguales tratamientos; las igualdades numeradas 4 y 5 son “mixtas”, en parte tratamientos y en parte no; poco a poco, que procedemos de 4 y 5 hacia una igualdad económica radical, en otro tanto la igualdad se define sólo en resultado y como *resultado*. Entonces, los varios tipos de igualdad se disponen a lo largo de un continuo de tratamientos y de resultados que se definen por exclusión recíproca: tratamientos iguales con resultados desiguales, o bien, resultados iguales con tratamientos desiguales.

Una vez aclarado esto, regresemos a la pregunta: ¿cuál es la relación entre las igualdades en cuestión? Ya he hecho referencia a una respuesta posible: que las igualdades que aparecen históricamente primero, son las condiciones y el sostén de las igualdades sucesivas. En tal caso, las igualdades más antiguas, como la especie *isonomía*, se deben entender como condición necesaria de las igualdades que siguen. En línea de máxima es así. Pero que una igualdad sea condicionante de otra no quiere decir que las igualdades en su conjunto sean sumables, que crezcan adicionándose, y por lo tanto que una mayor igualdad se dé de su suma. Sería bueno, pero el hecho es que algunas igualdades se suman, otras se cancelan y se niegan entre sí. Para darse cuenta, basta referirse a los criterios de igualación del cuadro 2. Para facilitar la ilustración del problema, la rescribo aquí en forma abreviada y parcialmente reformulada.

### Cuadro 3. Criterios simplificados

---

1. Cuotas iguales a todos
  2. Cuotas proporcionadas según las diferencias relevantes
  3. Cuotas tan desproporcionadas como para neutralizar las diferencias relevantes
  4. A cada uno en razón de la capacidad
  5. A cada uno en razón de la necesidad<sup>2</sup>
- 

Las relaciones entre los cinco criterios del cuadro 3 pueden ser interpretados de varios modos. Una lectura *rígida* y llevada al límite, los ve a todos en recíproca sustracción o en mutua exclusión. Una lectura *flexible* permite, en cambio, que algunos criterios (pero no todos) sean compatibles e integrables entre sí. Por ejemplo, los criterios 1 y 2 son integrables en el sentido de que uno de ellos puede hacer concesiones al otro, sin contradecirse mucho a sí mismo. Por otro lado, el criterio 1, verdaderamente, se pelea a golpes con el criterio 3 y, también, es incompatible ampliamente con los criterios 4 y 5. El criterio 2 (ya se ha dicho) puede convivir con el criterio 1, pero se amalgama mucho mejor, más bien, muy bien, con el criterio 4, mientras que está en completa oposición con el criterio 3. A su vez, el criterio 3 se asocia sin dificultad con el 5, pero es incompatible con todos los otros. No me amplíe en los ejemplos. Convento, también, que a mi lectura se pueden oponer otras. Pero, en todo caso, es claro que estamos en presencia de una tela de Penélope, de un continuo hacer, deshacer y rehacer.

Entonces ¿cómo se llega a más igualdad? La pregunta recibe tres respuestas: *a)* que existe una "Igualdad mayor", superior, que incluye a todas las otras; *b)* que la igualdad crece por suma; *c)* que igualar es equilibrar las desigualdades. Las dos primeras respuestas, ya se ha visto en varias ocasiones, están equivocadas. Del hecho que la maximización de la igualdad no se obtiene por adición, deriva que no existe un *total* que

<sup>2</sup> El criterio de la necesidad es, notoriamente, el más difícil de determinar (más allá de un umbral mínimo de subsistencia). Rawls (1975, p. 97) incluye la noción de "bienes primarios", definidos como los derechos y los recursos "que se debe presumir, sean regresados por los componentes de una sociedad bien ordenada, prescindiendo de sus fines". Como se entiende, estamos ante un criterio altamente elástico.

resuma en sí a todas las igualdades singulares que son sus sumandos. Y entonces, no hay con mayor razón una específica igualdad omnímoda que “comprenda en sí” a todas las otras. La igualdad económica radical (“negativa”) perseguida por el marxismo es, solamente, una igualdad *en resultado*, cuyo costo en *tratamiento* es la negación del mismo resultado que promete.

- Mi tesis es, por lo tanto, que “mayor igualdad” es un efectivo *equilibrio de desigualdades*, un sistema de compensación recíproca y neutralización entre desigualdades. Tal vez, se trata de equilibrar mejor; tal vez, se trata de rediseñar el sistema entero de las igualdades-libertades a la luz de nuevas prioridades, de nuevos valores de justicia. Pero, no se trata nunca de haber hecho a “todos iguales en todo” (en resultado). Esto último no es únicamente un programa desmedido e imposible, sino, también, un programa insensato e inapetecible. En concreto, la pregunta siempre es: igual *¿respecto a qué cosa?* y/o, igual, *¿respecto a quién?* Y es necesario estar atentos, cuando se llega a la segunda pregunta, de no activar el torbellino perverso de las igualdades *contra* (que privilegien a un grupo en perjuicio de otros), es decir, de tratamientos parciales cuya consecuencia no entendida es la de multiplicar *los desiguales*. Se debe permitir que —prescriptivamente— la carrera hacia la igualdad sea y deba ser sin fin. Sin embargo, no debe ser *sin finalidades*. Fines que sí son de resultados iguales, pero, también, de iguales tratamientos. Si el equilibrio entre estos elementos se rompe, si uno no equilibra al otro, entonces la carrera está perdida.

## 6. El cálculo de la igualdad

Hemos partido de libertades-igualdades que, ciertamente, son inseparables como tales. Sin embargo en cierto momento la igualdad se convierte en un ideal en sí mismo, una idea-fuerza autónoma. Después de esto, y a lo largo de este camino, llegamos a igualdades negativas de libertad. ¿Por qué? ¿Es cierto y necesariamente así? Amerita ir al fondo de la cuestión, haciendo, por así decir, el “cálculo de igualdad”.

La opinión común es que la igualdad negativa de la libertad es: *a)* la igualdad como identidad, y/o, *b)* la igualdad aritmética. La segunda tesis

está, sin lugar a dudas, equivocada. Como hemos visto, el principio (aritmético) “a todos lo mismo” funda la generalidad de las leyes y, por lo tanto, sostiene la libertad en la ley, allá donde los peligros para la libertad surgen o pueden surgir de la igualdad proporcional. Pero, también, la primera tesis —que la igualdad infiel sea la igualdad concebida como identidad—, dicha así, no se sostiene. Los iguales tratamientos son, seguramente, instrumento de libertad; y no son iguales únicamente en el sentido de que se aplican a todos, sino también en el sentido de que son *idénticos* para todos. Por lo tanto, el igual —como valor— idéntico no es de por sí libertador.

Así se llega a ver que el problema surge por la *identidad en el resultado* por iguales resultados materiales (económicos) que luego se traspasan en iguales resultados humanos: el ideal para llegar al “hombre idéntico”. Entonces, la igualdad que quita la libertad (hasta extinguirla) no es el tratamiento idéntico, sino el resultado idéntico. Las iguales oportunidades son, todavía, una igualdad liberante. Las iguales partidas implican, en cambio, un “costo en libertad”: un costo que puede ser variado —depende de cuáles y cuántas circunstancias nos proponemos igualar— y diversamente aceptado. Después de eso, llegamos a igualdades en resultado como los iguales haberes o no haberes— cuyo costo no es disminución sino pérdida de la libertad.

Obviamente, el igualitario —obsesionado por la igualdad— no lo ve así. Su tesis es que *a*) la libertad no produce igualdad, sino que en cambio *b*) la igualdad es libertad. Para el igualitario, en la dirección que va de la libertad a la igualdad “no pasa nada”: entre los dos términos no hay relación, y viceversa, en la dirección que va de la igualdad a la libertad “todo pasa”: los dos términos son simbióticos, la igualdad la da consensualmente la libertad. Y así, con movimientos simples, el igualador no sólo niega el sacrificio que pide de la libertad, sino que directamente promete mayor y mejor libertad.<sup>3</sup> ¿Esto es posible? Recojamos en la mano el cálculo de la igualdad.

Es exacto que la libertad no produce igualdad, siempre y cuando se

<sup>3</sup> Un ejemplo importante de esta lógica es el volumen de Douglas Rae y otros, *Equalities* (1981) que sólo distingue entre igualdades “estrechas” e igualdades “amplias”, dando así, por descontado, silenciosamente, que con la igualdad en grande todo ocurre bien. Como el libro es con frecuencia de gran inteligencia, desconcierta que ni siquiera tome en cuenta el problema de la libertad.

precise que no produce igualdad en *resultado*. Pero es inexacto si la tesis se convierte —como sucede— en que la libertad no es necesaria, que la libertad no ayuda. Los esclavos son iguales, igualísimos, pero son esclavos. ¿Cómo? Es la pregunta a la que el igualador no da respuesta. Y, sin embargo, la respuesta es del todo evidente: los esclavos son iguales en la esclavitud porque su igualdad salta el primer anillo de la cadena, porque no está precedida y sostenida por la libertad. Entonces, la libertad es el presupuesto de la igualdad. La primera no puede dar la segunda, no es *condición suficiente* de la segunda, pero sin libertad, quedamos también sin igualdad: la libertad es *condición necesaria* de la igualdad (entre no-esclavos).

Y si el igualitario se equivoca ya en la dirección que va de la libertad a la igualdad, se equivoca aún más desastrosamente a la inversa, en la dirección que va de la igualdad a la libertad. Para él la igualdad es *eo ipso* libertad, mayor igualdad es automáticamente mayor libertad y así, al final, igualdad total es la plena libertad “real”. Pero, si así fuese, sería demostrado. En cambio, únicamente se logra demostrar que así no es.

Si pensamos un momento en el montaje del planteamiento del igualitario, éste no cuadra. En el primer movimiento, el igualitario divide al máximo la libertad de la igualdad; pero, luego, en el segundo y de golpe, lo fundamenta sin reservas, y la igualdad llega a ser libertad. De tal manera, el igualitario logra eludir siempre el problema de la *relación* entre los dos términos. En el primer movimiento no hay relación porque “nada pasa”, y en el segundo movimiento no hay relación porque hay identidad. Pero eludir un problema no es resolverlo. Y cuando lo enfrentamos es de obvia resolución: la relación entre libertad e igualdad es *de procedimiento*; va, en el procedimiento de la libertad a la igualdad; y este orden de procedimiento *no es reversible*. De la libertad se llega, o se puede llegar, a la igualdad; pero lo contrario no se da. Quien parte de la igualdad sin libertad (entre esclavos) se queda detenido donde está. Setenta años de igualdad soviética han quedado como setenta años de “ilibertad”. Y, entonces, es falso sin lugar a dudas que la verdadera igualdad (material y en resultado) sea “verdadera libertad”.

Queda la tesis —más blanda— de que la igualdad sea “una forma de libertad”. Esta tesis puede ser verdadera o falsa, según como se entienda. Si quiere decir que ahí hay igualdades que se pueden interpretar como una

forma de libertad, es muy cierto, y lo he subrayado varias veces (por ejemplo, iguales leyes para todos son, sin lugar a dudas, “formas” de libertad). Pero si algunas igualdades son formas de libertad, no se consigue que todas lo sean. El tránsito de *algunas* a *todas* es, en buena lógica, un salto acrobático. Hacerlo en la obscuridad y de modo callado, es precisamente lo que no se puede hacer. Por lo tanto, la tesis en cuestión es falsa cuando se extiende, también, sin sombra de prueba, a las igualdades en resultado.

La sustancia es ésta. Igualar en resultado es distribuir, redistribuir y, al final, desposeer. ¿Quién lo hace? Sólo el Estado lo puede hacer. Pero ¿cuál Estado y con cuáles medios? El requisito llega a ser, que el Estado sea “fuerte”. Pero si el Estado es omnipotente y sale de control, no es un hecho seguro que será un Estado liberador, justo y benefactor; al contrario, es muy probable que no lo será. Si el programa igualitario debe atribuir al Estado el poder de arrollar la libertad del Estado, del mismo modo garantiza el resultado igualitario que promete, como ha sido confirmado puntualmente por el Estado comunista, expresamente destinado —en sus postulados— a “liberar igualando”. Es verdad que resultados iguales exigen tratamientos desiguales. Pero también es cierto que los tratamientos desiguales pueden también, muy bien, llegar a resultados iguales.

En los inicios de la Revolución Francesa, Marat escribía a Desmoulins: “¿De qué sirve la libertad política para quien no tiene pan? Sólo sirve para teóricos y políticos ambiciosos”.<sup>4</sup> La pregunta era grave, pero la respuesta era inadecuada. Desmoulins descubrió su alto costo, al ser guillotinado. Que la libertad no da pan, es cierto. Que no interese a quien tiene hambre es, también, igualmente cierto (no del todo, porque la libertad, cuando menos, permite que el pan sea reclamado). Pero si el pan es todo para quien no lo tiene, llega a ser nula su importancia (o casi) para quien apenas tiene. No se vive —perdóneseme la banalidad— sólo de pan. Por otra parte, la pregunta de Marat reclama una demanda paralela: “de qué sirve la libertad para quien no tiene pan?”. La respuesta es la misma: de nada. Quien renuncia a la libertad en cambio de pan es solamente un estúpido. Si la libertad no da pan, es aún más cierto que ni siquiera lo da la falta de libertad.

<sup>4</sup> Carta del 24 de junio de 1790.

Equivocando el cálculo de la igualdad, como clamorosamente lo ha hecho el “marxismo realizado”, es decir, el comunismo, ha causado a mil quinientos millones de seres humanos privaciones, sufrimientos y crueldades del todo inútiles, del todo innecesarias. Pero, para voltear la p. en serio, se debe entender que todo depende del hacer iguales —igualmente sometidos a iguales leyes— a los igualitarios. Y *cómo igualar a quien iguala* es problema de libertad política (y de ingeniería constitucional), no, ciertamente, problema de igualdad material.

## Capítulo XI

### LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

¿Cómo podemos combinar el grado de *iniciativa individual* necesario para el progreso con el grado de *cohesión social* necesario para la sobrevivencia?

BERTRAND RUSSELL

#### 1. Liberalismo puro y simple

Liberalismo y democracia, junto a socialismo y comunismo, son las etiquetas que compendian la lucha política de los siglos XIX y XX. Ninguna de estas etiquetas es clara, aunque la más incomprendida es la primera (liberalismo) y la más fácil de explicar es la última (comunismo). Pero para ponerlas verdaderamente en claro es necesario seguirlas históricamente, en su recíproco determinarse, en sus variados oponerse, descomponerse y recomponerse.

Nunca se equivoca quien afirma que todas las ideologías del mundo contemporáneo nacen con el parto de la Revolución Francesa. Como ha observado De Ruggiero (1941, p. 81) “en el breve espacio de tiempo, entre 1789 y 1793, tres revoluciones (liberal, democrática y socialista) se desarrollan una de la otra, y cada una forma al mismo tiempo el complemento y la antítesis de la otra. En ellas se encuentra la anticipación y el sumario de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX”. Pero inmediatamente después precisa: “una sola de las tres revoluciones es, en el periodo que consideramos, verdaderamente madura: y es la revolución liberal y burguesa. Esta sobrevivirá al eclipse temporal del terror, construirá el edificio de sus libertades civiles en el periodo del cesarismo, recuperará gradualmente sus libertades políticas con la Restauración”. Entonces, la Revolución Francesa está precedida por la “maduración”

liberal. Aun cuando no se equivoque al poner a la Revolución Francesa como cabeza, ésta no nace sin embargo de golpe en 1789. Nace antes y debemos identificar su origen.

Según dice Harold Laski —un testigo insospechado, pues era un socialista fabiano—, el liberalismo ha sido la doctrina prevaleciente en el Occidente durante casi cuatro siglos (1953, p. 25); pero durante largo tiempo no fue denominado “liberalismo”. Si la *cosa* nace en un pasado relativamente lejano, la *palabra* es relativamente reciente. Somos nosotros los que declaramos a Locke y a Montesquieu como liberales; para ellos, el término era desconocido. *Liberales* es acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dicción francesa *liberaux* en los años de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa *liberal* es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, sólo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación “liberalismo” es todavía más tardía.

Nacer tan tarde —hablo de la palabra— fue una desgracia; el nombre no tuvo tiempo de arraigar. No tuvo tiempo de arraigar, también, porque la historia comenzaba entonces su aceleración. Por lo demás —otra desgracia— su nombre nace en el momento equivocado, en las peores circunstancias posibles. Y esta historia de desgracias, de coincidencias desgraciadas, merece ser contada.

Una primer paradoja es que en algunos países la palabra aparece cuando la cosa ya está en desgracia (es el caso en particular de Alemania pero, también en parte, de Francia), allá en Estados Unidos surgió directamente. La escuela alemana del derecho natural, Kant y Wilhelm von Humboldt, merecen un lugar eminente en la historia del pensamiento liberal; pero la pieza maestra de Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, escrita en 1791, llegó a las imprentas hasta 1851, cuando los liberales alemanes habían perdido ya la partida en la breve experiencia del parlamento de Frankfurt de 1848-1849. En cambio, en Estados Unidos, la palabra ni siquiera adquiere distinción histórica. Los estadounidenses percibieron, antes, su sistema como una república e inmediatamente después como una democracia. Así es la ironía, y Hartz (1955, p. 11) nota que “el liberalismo es un extranjero en la tierra de su máxima realización y aplicación”. De hecho, la constitución estadounidense es el prototipo de las constituciones liberales, en el sentido propio del término; sin embargo,

los estadounidenses no la ven como tal. Dahl (1956) construye la noción de “democracia madisoniana”, sin darse cuenta siquiera que aquella conclusión es, cien por ciento, liberalismo. Por lo consiguiente, de ello deriva que los *liberales* estadounidenses de hoy se declaren como tales, y debatan la noción de liberalismo, en un vacío histórico casi total.

También es singular el acontecimiento del liberalismo en Francia. Con Montesquieu, Constant, los autores de la Restauración y, en fin, con Tocqueville, Francia ha producido la *suma* más consistente de todo el pensamiento liberal. Sin embargo, también en Francia el liberalismo de Constant y de su escuela sufre la crisis de la revolución de 1848. Agrega que ni siquiera en Inglaterra tuvo la expresión el reconocimiento que merecía. La palabra *liberal* llega a su verdadera patria no en otro lado, sino más tarde; antes cae en los brazos de un utilitarismo verdaderamente angosto (inspirado en el cálculo feliz de Bentham) y, luego, en las fauces de la moda hegeliana de la generación que siguió el dorado periodo de John Stuart Mill;<sup>1</sup> así que, para el inglés de la segunda mitad del siglo XIX, “liberal”, sólo quería decir, en sustancia, seguidor de Gladstone.

Lo importante es esto: que mientras un liberalismo sin nombre —y, por lo tanto, no identificado— ha constituido por casi cuatro siglos la experiencia fundamental del hombre europeo, “liberalismo” como denominación apreciativa, entendida como compendio de esa experiencia, ha triunfado sólo por pocos decenios, para luego pasar rápidamente, subordinado, a “democracia”. Pero sus desgracias no terminan aquí.

En los decenios en los que los liberales adquirirían un nombre propio, sucedía la primer revolución industrial —*grosso modo*, entre 1780 y 1850— con todas las tensiones y crueldades que la han caracterizado. Hoy sabemos que ninguna revolución industrial ha acontecido jamás sin un alto costo humano, sin una urbanización salvaje, sin “explotación” del proletariado industrial y sin restricción de los consumos. Queda el hecho de que la transformación industrial de Occidente partió bajo los auspicios de la libre competencia, del “dejar hacer” y del evangelio liberador de la escuela de Manchester. Entonces, la desgracia ha querido que el nombre fuese acuñado cuando el evento “fuerte” no era el liberalismo político,

<sup>1</sup> Aludo especialmente a Thomas Hill Green y luego a Hobhouse (que escribía en 1911, *Liberalism*) para quienes, y más tarde para De Ruggiero, el liberalismo llega a ser una versión “bien entendida” del Estado ético.

sino el liberalismo económico. Por consecuencia, el liberalismo adquirió un acepción más económica que política, se declaró “burgués” y “capitalista” y se ganó así la granítica y longeva hostilidad del proletariado industrial. ¿Desgracia? Sí, precisamente, una desgracia. Porque si “liberalismo” hubiese sido inventado, pongamos, un siglo antes, nadie le hubiera podido atribuir las culpas económicas que no tiene, y nadie hubiera podido enredar —como hoy se enreda— *el liberalismo político con el liberalismo económico*.<sup>2</sup> Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu, Madison, Constant, no fueron en modo alguno los teóricos de una economía de “dejar hacer”: de economía, en verdad, no sabían nada. En cambio, fueron los teóricos del constitucionalismo, y la libertad de la que se ocuparon y preocuparon era la libertad política, no la libre competencia y, menos aún, de la ley spenceriana de la sobrevivencia del más capaz.

Entonces ¿qué cosa es el liberalismo puro y simple, digamos el “liberalismo clásico”? Ciertamente no es la economía de mercado. En cambio, es la teoría y la praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional. Nótese que digo Estado constitucional y no “Estado mínimo”. Es cierto que el Estado constitucional nació como Estado mínimo y que la libertad liberal, la libertad *para*, es una libertad que desconfía del Estado. Pero esta desconfianza no nos debe inducir a anteponer la grandeza del Estado a su estructura. Por cuanto el Estado constitucional haya sido concebido en los tiempos del Estado pequeño y como un Estado que “nada hace” (el Estado como perro guardián), nada prohíbe que se transforme, si es necesario, en un Estado grande que “hace mucho” con esta condición esencialísima: cuánto más deja de ser un Estado mínimo, tanto más importa que permanezca como Estado constitucional, en la acepción garantista del término (véase antes, IX.5).

Una vez afirmado que sea liberalismo *en sí y por sí*, está muy bien preocuparse por rejuvenecerlo y por innovarlo. Hoy escuchamos hablar seguido de “nuevo liberalismo”, de liberalismo social, liberalismo del bienestar, sociedad abierta, etcétera. Repito: muy bien. Pero, bajo la condición de que el nuevo término sea un descendiente legítimo del

<sup>2</sup> Hasta hoy, el inglés ni siquiera acoge esta distinción, porque nunca ha recibido la calca *liberalism*. Mientras que todos distinguen entre democracia en sentido político y en sentido económico, en el caso del liberalismo sucede lo contrario: liberalismo y liberalismo económico hacen uno solo.

antecesor a quien se refiere. Hoy, la mayoría conoce bajo el término “liberalismo” únicamente a los partidos, las sectas o los *intelectuales*, que se declaran como tales. Es cierto y también sucede con las otras etiquetas, pero menos y con mucho menor arbitrio. Hoy el “liberalismo” es de quien lo agarra; ha llegado a ser una etiqueta que ha perdido anclaje. Veremos por qué, a medida que caminemos.

## 2. Socialismo y socialdemocracia

En el pasaje de De Ruggiero que citaba, una de las revoluciones “aún no madura” era la revolución socialista. En verdad, el elemento que más tarde confluirá con el nombre “socialismo” fue totalmente marginal en el curso de la Revolución Francesa. Los socialismos son tantos: pero su elemento común (con la excepción de los fabianos ingleses, que son una raza aparte) es la oposición a, y la negación de, la propiedad privada. Ahora bien, la Revolución Francesa proclamó de la cabeza a la base que la propiedad era un derecho inalienable.<sup>3</sup> El artículo 17 de la Declaración de los Derechos de 1791 establecía: “La propiedad, por ser un derecho inviolable y sagrado, no le puede ser privada a nadie, salvo cuando la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija en manera evidente y previa una justa indemnización”. En efecto, la necesidad pública fue invocada para la expropiación de los bienes del clero y de los bienes de los nobles que se fugaron y se pasaron al bando enemigo. Por lo demás, el clero fue expropiado por simples razones de dinero, pues la recepción de impuestos se había agotado; y la otra expropiación fue un castigo normal. Pero también la Constitución de 1793, redactada por Robespierre, afianzaba el texto de 1791; y la máxima exigencia de los jacobinos fue la de sujetar los bienes a contribuciones progresivas. La verdad, entonces, es que la Revolución Francesa mantuvo siempre, en todo su crecimiento, el sentido de una relación *contra* el poder, lo que hacía inconcebible que el poder (del Estado) se pudiese convertir en instrumento de igualdad (material).

<sup>3</sup> El único igualitario (en los bienes) de aquellos años fue Babeuf; pero Babeuf se convirtió en conocido e importante sólo después del libro de Filippo Buonarroti sobre *Conjura de los iguales* (en 1796), libro que salió en 1828 y que tuvo una amplia difusión, después de la revolución de 1830, como manual para la insurrección.

Para llegar a las ideas que caracterizan el socialismo, era necesario que la revolución industrial llegara primero a alguna madurez y, sobre todo, debía llegar con toda su evidencia el grito de dolor que resultaba de ella. De hecho, la palabra socialismo se asoma alrededor de 1830; y la primera vez que se vuelve oficial es en 1835 cuando Leroux escribe la voz socialismo para una *Encyclopédie nouvelle*. Por otro lado, Leroux concebía “socialismo” como antítesis de “individualismo” y, por lo tanto, con un significado que no se convertía en caracterizante (aunque terminológicamente es correcto). En aquellos años *socialistas* también fue usado para designar a los seguidores de Saint-Simon: pero la palabra llegó a ser importante sólo en 1847-1848. Antes, en el periodo que va de 1821 (cuando apareció *El sistema industrial* de Saint-Simon) a la revolución de 1848, hubo una múltiple ebullición de protesta y de propuesta social y económica cuyos portavoces fueron Fourir (el inventor de los falansterios), Owen (apóstol del cooperativismo), Leroux (líder de los humanitaristas), Considérant (el más importante de los fouriesterios), Louis Blanc, Proudhon y Blanqui.<sup>4</sup>

¿Socialismo? En sustancia, no. En sustancia estamos en presencia de un archipiélago que actualmente consideraríamos de “izquierda”, compuesto variamente por revolucionarios y reformadores de anarquismo, cooperativismo, industrialismo, utopismo, protosindicalismo y además, ciertamente, de protosocialismo.<sup>5</sup> Muchos personajes en busca de autor. Y el autor —la palabra “socialismos”— se propone e impone sólo con la salida, en 1847, de los *Principios del socialismo* de Considérant y, al año siguiente, *El socialismo: derecho al trabajo* de Louis Blanc. El año de 1848 es el año de las revoluciones liberales. Pero en Francia la revolución de 1848 no fue liberal; tomó semejanzas socialistas, asustó, fue derrotada

<sup>4</sup> Blanqui fue el insurrecto a ultranza de ese tiempo. Fue, también, el primero en defender públicamente, en 1840, la idea de una dictadura revolucionaria comunista. La palabra “comunismo” nos viene de Babeuf, circula bajo el impulso de Buonarroti en las sociedades revolucionarias secretas de París entre 1835-1840 y sale a la luz, decía, con Blanqui. Marx no la tomó directamente de los franceses, sino de Moses Hess y de Lorenz Von Stein, y Engels la adoptó antes que él.

<sup>5</sup> Durante el periodo considerado el autor más influyente fue Louis Blanc, cuyo libro de 1839, *Organización del trabajo*, tuvo diez ediciones ampliamente difundidas en el ambiente obrero. Bien entendido, el veredicto de la historia es diferente. Históricamente, los autores con mayor relieve resultaron: Saint-Simon y Proudhon, cuyo texto más célebre, *¿Qué cosa es la propiedad?*, es de 1840.

y clavó el golpe de Estado de Luis Bonaparte y el Segundo Imperio. Así el “socialismo” abandona Francia y se transfiere a Alemania donde confluirá en la historia de la formación y difusión de los partidos obreros.

Para el liberalismo, primero nace el objeto y, mucho después, la palabra. Para el socialismo el *iter* se voltea: primero nace la palabra y, luego, viene la cosa. *El manifiesto de los comunistas* de 1848 iniciaba con esta frase: “Un espectro envuelve a Europa: es el espectro del comunismo”. Marx no vio el triunfo del nombre (que espera a Lenin), pero tuvo el tiempo para instalar un socialismo plasmado en su doctrina. Para el liberalismo el tránsito del objeto a la palabra exigió tres siglos; para el socialismo el tránsito de la palabra al “socialismo marxista” aconteció en cerca de dos decenios. No es que Marx haya obtenido, de inmediato, la victoria. El primer partido obrero alemán fue organizado en 1863 por Lasalle, a quien Marx detestaba (y era correspondido); fue seguido en 1869 por el partido “marxista” de Liebknecht y Bebel; y los dos partidos se unificaron en el Congreso de Gotha de 1875. En Gotha prevalecieron por poco los lasallistas. El programa de Erfurt de 1891, redactado por Kautski e influido por el viejo Engels, terminó la contienda. De Erfurt salió, hecho y terminado, “el marxismo ortodoxo” que en los años de la Segunda Internacional (1890-1914) dictó a los partidos socialistas europeos la caracterización marxista que, por lo menos durante medio siglo ha establecido qué cosa es (o no es) el “socialismo”.<sup>6</sup>

Simplificando al máximo (la historia del socialismo es de extraordinaria complejidad), conviene afirmar dos puntos: que el “revisionismo” de Bernstein —que sustancialmente llevaba a la salida del socialismo, del marxismo— fue minoritario y perdedor, casi sin excepción, hasta 1940;<sup>7</sup> y, segundo, que la palabra “socialdemocracia” ha indicado, cuando menos entre 1875 y 1918, casi lo contrario de lo que hoy indica.

Hoy los partidos que se dicen socialdemócratas son los partidos socialistas que han repudiado, tanto en la doctrina como en la retórica, al

<sup>6</sup> Con la excepción constante, está bien remacharla, de Inglaterra, cuyo socialismo nunca llegó a ser marxista. Otra excepción parcial es España, caracterizada ampliamente por una tradición anárquica que también permanece fuerte en Francia ante la influencia de Proudhon y, luego, de Sorel.

<sup>7</sup> En el socialismo italiano, el revisionista Bissolati fundó (después de su expulsión del Partido Socialista) el Partido Socialista Reformista en 1912. En cambio, Turati fue marxista: sí, se oponía al maximalismo revolucionario, pero en el ámbito de la doctrina ortodoxa de la Segunda Internacional. Al marxismo italiano lo encabeza Antonio Labriola, quien fue el intérprete original y de confianza de Marx.

marxismo. De hecho, este cambio socialdemócrata sucedió en Suecia en los años treinta, y en otros países europeos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, se debe esperar hasta 1959 y el congreso de Bad Godesberg de la socialdemocracia alemana para que el repudio se convierta en oficial y escrito en blanco y negro. Entonces, es necesario separar la expresión en tres fases. En la primera, que llega hasta 1918, “socialdemocracia” no distinguía nada. El partido alemán de Bebel y Liebknecht, y luego aquel nacido en Erfurt y dominado por el marxismo ortodoxo de Kautski, se llamaba socialdemocrático; y Lenin perteneció, hasta 1918, al Partido Ruso de los Trabajadores Socialdemócratas. En este periodo, socialdemocracia era sinónimo de socialismo, y socialismo era —en su versión marxista— fase de pasaje al comunismo. Aunque el partido se divide siempre entre aquellos que esperaban que la revolución aconteciera *per se* (por necesidad histórica), y aquellos que la querían hacer, el partido siempre era —aunque llamado socialdemócrata— revolucionario y comunista en los fines que predicaba.

La segunda fase empieza en 1918 cuando Lenin funda el Partido Comunista Ruso y dicta, en 1920, veintiún condiciones de admisión al Comintern, es decir, a la Internacional Comunista: condiciones que cavan una brecha insuperable entre comunismo y socialismo.<sup>8</sup> Desde entonces “comunismo” es leninismo-estalinismo ya que no es “socialismo”. Sin embargo, el socialismo no comunista sigue siendo marxista: un partido que lee el mundo a través de la óptica de Marx, que ve en el burgués y en el capitalismo el enemigo por abatir, y que promete, a la distancia, una sociedad sin clases, sin explotación, sin propiedad y sin Estado. Con la ruptura, el socialismo pierde a los verdaderos revolucionarios que se pasan, de hecho, a los partidos comunistas. Pero esta pérdida, y con ella el nacimiento de un concurrente a la izquierda, obliga al socialismo a compensar. Un resultado paradójico de la desincorporación del comunis-

<sup>8</sup> Este era el intento deliberado de Lenin, cuyo objetivo prioritario era, precisamente, la destrucción del socialismo (de otros). Entre las condiciones, la sexta exigía la ruptura radical con el “socialpatriotismo y socialpacifismo”; la séptima, el alejamiento de todos los “reformistas y centristas”; la decimotercera, la adopción del “centralismo democrático” y, por eso, “una disciplina férrea, confinante con la disciplina militar”; la decimocuarta “limpias periódicas”, la decimoséptima, la subordinación de los partidos nacionales (obligados a llamarse comunistas) a las “deliberaciones” de la Internacional Comunista que era, por lo mismo, “aquellas de su Comité”. Más de esto, para forzar el rompimiento, era difícil de exigir.

mo es atar, más que nunca, el socialismo al marxismo. En 1920 se inicia una competencia entre hermanos separados cuya contienda sería, precisamente, quién era el “verdadero marxista”. En Italia, esta noble competencia dura desde el Congreso de Livorno de 1921, hasta hace casi medio siglo. Es el caso extremo. Pero es el caso normal entre las dos guerras. En casi todas partes, entre 1920 y 1940, el socialismo europeo se encuentra “obligado al marxismo” por la concurrencia del comunismo.

Aquí es necesario subrayar lo siguiente: para entender la reestructuración convulsionante de la lucha política que se llevó a cabo en Europa en los casi cien años que siguieron a 1848, basta comprender cuál fue el espectro que en aquel año dejó la figura de Marx. Era un espectro que condenaba todo lo existente y que anunciaba la definitiva cancelación de todos los males del mundo. Guizot gritaba en Francia: *enrichissez vous*, enriquezcanse. Del lado opuesto el socialismo respondía: os destruiremos.

### 3. La democracia liberal

Llegamos a la relación entre liberalismo y democracia. ¿Qué nace primero? Si ponemos como cabeza a los griegos, la democracia es antigua, el liberalismo es moderno. Pero si nos referimos a la democracia de los modernos, entonces el liberalismo viene primero y la democracia después. También es cierto que las vías nacionales a la democracia varían. En Francia, se puede sostener que “el liberalismo siguió a la democracia y fue su corrección y superación” (Gentile, 1955, p. 6). Lo que no quita que la secuencia histórica primaria sea y permanezca que el liberalismo precede a la democracia *de los modernos*.

El hecho que enreda a la doctrina es que en la segunda mitad del siglo XIX el ideal liberal y el democrático confluyen uno con otro, y que al fundirse se han confundido. La feliz coyuntura histórica que los ha atado, ha cancelado los confines respectivos y, por lo tanto, ha engendrado atribuciones oscilantes y diferentes. Muchos, desde Tocqueville a Kelsen y a Raymond Aron, han puesto en evidencia qué tan extraña es la libertad a la lógica interna de la concepción democrática; pero no sería difícil ennumerar una larga serie de autores que elevan la libertad como primer principio de la democracia. Las equivocaciones nacen por el hecho de que

tal vez decimos democracia por decir “liberal-democracia”, y tal vez por decir únicamente “democracia”: en el primer caso reversionamos en la democracia todos los atributos del liberalismo, mientras que, en el segundo liberalismo y democracia vuelven a ser dos.

Convendrá hacer la distinción entre los dos. Desde el momento en que parece que el liberalismo y la democracia, después de la feliz convergencia del siglo pasado, vuelven a discrepar, llega a ser esencial reconstruir exactamente la órbita respectiva de competencias y aportaciones, evitándonos trabajar inadvertidamente por una democracia iliberal y erosionar al liberalismo, con la ilusión de incrementar la democracia. Y es Tocqueville quien, mejor que cualquier otro, nos ayuda en esta reconstrucción.

Tocqueville visitaba Estados Unidos en 1831, sin embargo su *Democracia en América* se editaba en Francia, en dos volúmenes, en 1835 y 1840 respectivamente. En Estados Unidos, Tocqueville había quedado impresionado por la igualdad “social” de esa democracia; pero en Francia veía crecer, en aquellos años, una “igualdad socialista” con otra naturaleza completamente diferente. Inevitablemente las dos experiencias se superponen en su libro. Si democracia es, característicamente, igualdad, y si la igualdad se desarrolla a la Blanqui, entonces la democracia llega al “despotismo democrático” y es enemiga del liberalismo.

Pero, repentinamente, en 1848, democracia y liberalismo ya no son enemigos, más bien se juntan: la antítesis ya no es más entre liberalismo y democracia, sino, entre democracia y socialismo. Tocqueville decía, al intervenir el 12 de septiembre de 1848 en la Asamblea Constituyente, durante el debate sobre el derecho al trabajo: “La democracia y el socialismo se unen sólo por una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, el socialismo quiere la igualdad en las incomodidades y en la servidumbre”. ¿Tocqueville, tal vez, se había retractado? De ninguna manera. Es que ahora él atribuye al término democracia un nuevo significado: su democracia es la *liberal democracia*. No es su pensamiento el que ha cambiado: habían cambiado las referencias, había cambiado la situación.

La lucha política se coagula, históricamente, en polarizaciones elementales. Hasta que el término de referencia fue la monarquía, las reivindicaciones de libertad se hacían en el ideal de la república. Hubieron regímenes libres durante gran parte de la época antigua, por todo el medievo y

en la edad del absolutismo: las repúblicas. Caídas las monarquías absolutas, o de cualquier manera, convertidas en monarquías constitucionales, la antítesis monarquía-república se disuelve. La nueva disidencia ideal, en la experiencia que sigue a la Revolución de 1789, fue entre liberalismo y democracia; pero duró poco. Con la entrada en escena, en 1848, del socialismo, se impone una realineación, un nuevo enfrentamiento. Tocqueville lo pesca al vuelo, cortando al “democraticismo” en dos: su alma jacobina es asignada al socialismo, mientras que su alma moderada es asignada al liberalismo. Libertad e igualdad quedan como enemigas pero bajo nuevas etiquetas: la igualdad negadora de libertad refluye en el socialismo, mientras que la igualdad afirmadora de libertad confluye en la democracia antisocialista, en la democracia liberal.

Se comprende que no se trataba de una operación verbal. Tocqueville, siempre profético, anticipaba lo que ocurriría en la segunda mitad del siglo. No es que la democracia surgida de las memorias clásicas fuese sustituida como un rayo, en 1848, por la democracia liberal que era hija de la realidad (y ya estaba bien encaminada en el otro lado del Atlántico). Tocqueville registraba un parto y el acta de nacimiento de una nueva alianza. Que la criatura nacida de la semilla de la civilización liberal fuese otra cosa completamente diferente de la criatura de biblioteca imaginada por Rousseau, aparece de súbito y con toda evidencia. Pero en tal caso no se supo con toda evidencia qué habría de producir el injerto entre liberalismo y democracia. Retrospectivamente, sabemos que el injerto fue feliz. Sin embargo, tuvo un precio.

En la *sustancia* ha prevalecido el liberalismo en el sentido de que los demócratas han accedido a la tesis de que la libertad es el fin y la democracia es el instrumento. Pero, en apariencia, o mejor dicho *oficialmente*, ha sido la democracia la que ha prevalecido. Los liberales apenas se habían encontrado un nombre; y era un nombre sospechoso de “liberalismo”, de crueldad industrial. Para sostener mejor la concurrencia (después de todo, “democracia” posee un reclamo demagógico que no posee la palabra liberalismo) y, probablemente para no radicalizar la polarización con el socialismo, fueron los liberales los que renunciaron a la propia identidad y terminaron por presentarse como demócratas. A primera vista, puede parecer una pequeña concesión de conveniencia; pero fue una concesión destinada a mantener a distancia consecuencias

de grandes efectos. A la larga, lo que no es nombrado, lo que queda *sin nombre*, no es recordado, y lo olvidado se convierte en inadvertido.

Cerraba mi análisis del liberalismo puro y simple (véase antes, XI.1) observando que el “liberalismo” es hoy una etiqueta sin anclaje. Es debido a que quien renuncia al nombre pierde la identidad. Así, “liberal” acaba por llegar a ser una palabra vacía, hija de ninguno y utilizable por cualquiera. Es este el caso de los *liberals* estadounidenses, que son claramente los socialistas en un país sin socialismo y, por lo tanto, un agregado variado de demócratas y radicales de izquierda. Muy bien; pero ni tan bien cuando en su doctrina de la *quidditas* histórica del liberalismo, no se encuentra ni siquiera la sombra.<sup>9</sup> Y es frente a los liberales “sin memoria” de nuestro tiempo que importa recordar y remachar que la libertad sí es requisito constitutivo de la democracia liberal, pero, no requisito constitutivo de la democracia *tout court*.

#### 4. Libertad e igualdad

En el planteamiento de Tocqueville, como se ha visto, el liberalismo solo se reconoce en el principio de la libertad, y la democracia sin más, se reconoce en el principio de la igualdad; la liberal-democracia busca conciliar la libertad con la igualdad; y si, o cuando, esta conciliación fracasa llegamos al dilema entre libertad o igualdad.

Que libertad e igualdad sean complementarias e integrables está demostrado por la experiencia histórica de las liberal-democracias, y es un punto ya desarrollado (véase antes, X.2 a X.4). No es que el liberalismo sea únicamente libertad y que la democracia sea únicamente igualdad. Es que el deseo de libertad y el deseo de igualdad expresan un sentido diferente de la vida y objetivos diferentes de la vida. Entonces, libertad e igualdad señalan la demarcación entre liberalismo y democracia en orden a una diferente lógica de fondo, en razón de la que la liberal-democracia es como una madeja con dos cabezas. Mientras el ovillo no se toca, todo

<sup>9</sup> Véase, por todos, a Dworkin (1978, 1983) que hace de “liberalismo” lo opuesto de conservadurismo y que individua la estructura en el principio de neutralidad. Para una visión de conjunto de los problemas que están en el corazón de los *liberals* estadounidenses —que hoy son, ampliamente, de inspiración rawlsiana— se puede consultar a Damico (1986).

va bien; pero si comenzamos a deshacerlo se advierte de inmediato que está hecho con dos hilos.

No desaparece cualquier igualdad si jalamos el hilo liberal, sino que la igualdad liberal es, sobre todo, dirigida a crear, a través de la libertad, aristocracias cualitativas. El liberalismo se apoya sobre la igualdad jurídico-política, llega a un mérito igual, y es opositor decidido de toda igualdad donada y regalada por otro. Croce nos ha dado un cuadro conciso del espíritu liberal en su forma pura, observando que “para el liberalismo, que nació e intrínsecamente permanece antigualitario, la libertad, según el dicho de Gladstone, es la vía para producir y promover no la democracia, sino la aristocracia” (1943, pp. 288-289). En cambio, si comenzamos a tirar del hilo democrático de la madeja, se perfila una igualdad que frena todo proceso espontáneo de diferenciación. Como notaba De Ruggiero: “El arte de suscitar del interior una necesidad de elevación es ignorada del todo por la democracia, que se apaga al donar derechos y beneficios, cuya gratuidad constituye la devaluación preventiva y favorece la disipación”. En sus palabras se transparenta el reproche liberal. “Es un hecho —concluía— que la rígida y no-inteligente aplicación del principio de igualdad tiende a mutilar las obras de la libertad que son, necesariamente, diferenciadas y desiguales, y a difundir también, junto con las cualidades mediocres, el amor a la mediocridad” (1941, pp. 395, 401).

En último análisis, la igualdad es ampliación horizontal y la libertad, lanzamiento vertical. La lógica de la libertad se resume en esta fórmula: iguales oportunidades para llegar a ser desiguales. La lógica de la igualdad llega al revés: desiguales oportunidades para llegar a ser iguales. El demócrata espera la integración social, el liberal aprecia la emergencia y la innovación. La diferencia es que el liberalismo se apoya en el individuo, la democracia en la sociedad. Es aun más válido citar a De Ruggiero que ha realizado el mismo cambio que se verifica en las dos perspectivas, observando que la democracia acaba por voltear “la relación original que la mentalidad liberal había instituido entre el individuo y la sociedad: no es la cooperación espontánea de las energías individuales que crea el carácter y el valor del conjunto, sino que es éste el que determina y forma a sus elementos” (*ibid.*, p. 395).

El conjunto está unido hasta que se comprende que la liberal-democracia se apoya sobre dos principios y que necesita ambos. Pero el progre-

sismo no acepta el equilibrio, o el requilibrio, entre libertad e igualdad. El progresista sostiene la “superación” de la democracia liberal;<sup>10</sup> una superación que se argumenta ignorando o negando la irreductibilidad entre libertad e igualdad. Para un significado (se ha visto antes, X.5 y X.6) la tesis es que la igualdad real es *eo ipso* libertad real. Pero en otro significado, la tesis es, simétricamente, que la libertad real es *eo ipso* igualdad real. Esta última tesis está tan equivocada como la otra. Pero como se repite paso a paso, la puedo resumir y resolver rápido.

→ El argumento se desarrolla ahora en el sentido de la libertad, postulando una especie de cadena cuyo primer anillo es una libertad puramente formal y, el último anillo, la libertad plena, real. Con estas cartas el juego está ya ganado desde el comienzo: el planteamiento ya provee la conclusión y, más bien, dispensa de la obligación de demostrarla. Libertad por libertad, la más pequeña no vale lo que la más grande; y aunque debo rechazar la primera para obtener la última ¿cómo no escoger la libertad real? Repito, planteado así el juego, éste está ganado desde su comienzo. Pero la victoria es solamente artificio, únicamente verbal.

Libertad está aquí con significados diferentes: como *condiciones* de libertad (la igualdad), y como libertad *como tal*. Y que *A* sea condición de *B*, no transforma a *A* en *B*. El punto es tan obvio que el problema se reduce a explicar cómo su obviedad se nos puede escapar. Probablemente se nos escapa porque nosotros experimentamos la igualdad en el contexto de una civilización liberal, en la que la igualdad es pretendida como instrumento de libertad, en la que un *animus* liberal informa nuestras adquisiciones igualitarias. Pero de esta consideración surge que libertad e igualdad se integran solamente de forma precaria, solamente “bajo condiciones liberales”.

También se debe reforzar el punto —ya desarrollado en el tema de la igualdad (véase antes, X.5)— que es fraudulento decir “libertad formal” por no verdadera, no real. Una libertad irreal no es una libertad “formal”; es una libertad inexistente. Y nuestras libertades jurídico-políticas son tan poco irreales, y tan poco efectivamente existentes, como para permitir a

<sup>10</sup> Me uno al significado dialéctico de “superación” expresado por el alemán *Aufhebung* (y, en la forma verbo, de *aufheben*). Este es el término clave de la dialéctica hegeliana, en donde “superar” está en uno *a*) en la verdad manteniendo, *b*) en la verdad transformando y, también *c*) en la verdad aniquilando. De cualquier manera, y en todo caso, superar es “ir más allá”.

sus titulares usarlas para negarlas (a otros). Nada prohíbe que se distinga entre libertades declaradas menores y libertades declaradas mayores. Pero bajo condición de que se entienda bien que si disminuyen las libertades y las igualdades que están *antes* en el procedimiento, las otras, aquellas que procedimentalmente vienen *después*, se apoyarán en el vacío. Cuando recomendamos rechazar los derechos político-jurídicos sosteniendo que se trata de una libertad falsa, o cuando menos de una libertad insuficiente, más o menos y sin saberlo estamos recomendando simplemente un ejercicio arbitrario y discrecional del poder. Y cuál libertad mayor —*vulgo* “libertad real”— pueda derivarse, queda como el misterio más sostenido de nuestro tiempo.

En Italia, a la caída del fascismo, se ha discutido apasionadamente si el “concepto directivo” fuese la libertad o la igualdad. Para Croce era, sin lugar a dudas, la libertad. Pero De Ruggiero y después, sobre todo, Guido Calogero, han insistido sobre el nexo dialéctico estrechísimo entre libertad, por un lado, e igualdad-justicia, por el otro, llegando de tal modo al emparejamiento dialéctico de los dos términos. El debate quedó a nivel especulativo, en el cual se desdeña la cuestión empírica sobre cuál sería la dirección, o el orden de secuencia, de un *ordo ot connectio rerum*. Aún así, un emparejamiento dialéctico “diádico” no es, todavía, una absorción dialéctica. Entonces, el punto es de *reducción*. Y es la reducción de la libertad en igualdad y, a la inversa de la igualdad en libertad, lo que decididamente debemos rechazar.

## 5. Estado liberal y sociedad democrática

Bajando de la esfera enrarecida de los principios a una valorización de sustancia, se puede decir que el liberalismo es, sobre todo, la técnica de los límites del poder del Estado, mientras que la democracia es la entrada → del poder popular en el Estado. Con el paso del tiempo se ha creado una división de roles entre lo liberal y lo democrático (cualquiera que sea la etiqueta de partido), de tal manera que el primero está particularmente atento a la *forma* del Estado, allá donde el democrático presiona, sobre todo, en el *contenido* de las normas emanadas por el Estado. En cuanto al problema de la forma del Estado la preocupación es la de establecer *cómo*

deban ser creadas las normas; en cuanto al contenido, el problema es *qué cosa* debe ser establecida en las normas. Para el liberal, la prioridad es el método de creación del orden social; para el demócrata, es la creación de un orden social justo. Que es como decir que el liberal da prioridad a la democracia en sentido político; el democrático, a la democracia en sentido social y económico.

Nosotros estamos en la búsqueda constante “de mayor democracia”. En parte es así, porque así debe de ser. La democracia es, finalmente, un ideal que vive de tensión ideal. Si disminuye el combustible prescriptivo, el reino de los fines, aun la democracia “real” se afloja. Pero para obviar el peligro opuesto (véase antes, IV.6) es necesario tener en claro *cuánto* se debe maximizar *qué cosa*. Y, aquí, acude la distinción entre componente político y componente social de la liberal-democracia.

Cuando se afirma que la democracia es *más* que el liberalismo, debemos entendernos. Si entendemos que la democracia “supera” al liberalismo, en el sentido de que lo salta y arrolla, entonces no; porque lo que la democracia agrega al liberalismo es también *consecuencia* del liberalismo. Lo que quiere decir que el liberalismo es un presupuesto; y los presupuestos no se saltan: o están, o desaparece también lo que propugnan. En cambio, si entendemos que la democracia “agrega” al liberalismo, entonces sí; es así. Pero agrega *¿qué cosa?* Respondo: la democracia es más que el liberalismo en sentido social (y económico); pero no es más que el liberalismo en sentido político.

A decir de Kelsen, “la democracia coincide con el liberalismo *político*” (1952, p. 293). No es exacto. Si acaso, es la democracia *política* la que coincide con el liberalismo, en el sentido de que refluye en éste. Pero, para ser precisos, es necesario decir así: que el Estado democrático —si está identificado con el nombre que se le da— es el Estado liberal constitucional. En lo esencial, y en términos estructurales, el Estado que tenemos es el Estado diseñado por el constitucionalismo liberal. Por lo tanto “democratizar al Estado” es una directriz de marcha que equivoca el curso. Mientras que la exigencia de democratizar al Estado es retórica —se dice porque suena bien— el daño puede ser mínimo aunque introduce, siempre, elementos de disfuncionalidad en la máquina del Estado, y ganancias mínimas o; tal vez, únicamente aparentes de “democraticidad”, que pueden implicar costos altos en la efectividad y el funcionamiento. Hasta

aquí, de cualquier modo, nos limitamos a cambiar (si así nos gusta) a mayor democracia con menor eficiencia. Pero cuando la exigencia de democratizar al Estado llega a ser seria y produce constituciones que son tan democráticas como para no ser ya constituciones —no ser ya estructuras limitativas del poder—, entonces la operación está perdida del todo.

Entonces, ¿cuándo es que la democracia es verdaderamente *más* que el liberalismo? Entendida correctamente “más democracia” quiere decir que la democracia no es únicamente una forma política. En primer lugar, significa que la igualdad social y el bienestar económico son objetivos deseables. También significa que la vida democrática tiene sus raíces últimas en los pequeños grupos, en las relaciones cara a cara y en el “gobierno privado”.<sup>11</sup> En suma, “más democracia” se aplica a la democracia en sentido social en el sentido amplio de la palabra. Democracia social sí es un modo de ser de la sociedad: el *ethos* de tratarse como iguales. Es también, aunque derivado, el hecho previo y el sustrato en pequeño de la democracia en grande. Pero tiene más *contenido social*. La democracia social tiende a “democratizar la sociedad”, al contenido de justicia o equidad socioeconómica de las normas emanadas por el Estado. Más democracia es, entonces, una política distributiva y redistributiva que se despliega en toda la gama de intervenciones de arriba y que van de lo “social” al “socialismo”.

De cuanto se ha dicho arriba resulta que *más* democracia no implica *menos* liberalismo. La consigna “democratizar al Estado” es una mala sustitución de la consigna “democratizar a la sociedad”. Criticar al Estado constitucional en nombre del progreso democrático equivale a buscar la cosa equivocada en el lugar equivocado. En cuanto forma política, nuestra democracia no puede ser más que un orden jurídico apoyado sobre un complejo de términos de libertad. Pero esta no es una adquisición de poco valor. La democracia reaparece y se forma en la realidad histórica sobre la huella del liberalismo propio, porque recibe de éste las estructuras políticas que la hacen factible.

De un siglo a esta parte, a la democracia *en el* liberalismo se ha opuesto y contrapuesto una democracia *sin* liberalismo. Sobre este punto, el socialismo occidental se ha enmendado: hoy es un socialismo que acepta

<sup>11</sup> Así Merriam (1944) que entiende por gobierno privado a un autogobierno de asociaciones voluntarias, independientes totalmente del “gobierno público”.

sin reservas el Estado constitucional. Y la catástrofe del comunismo ha desacreditado definitivamente —y me atrevo a esperarlo— a la doctrina marxista-leninista del Estado (véase más adelante, XIII.2). Después de más de un siglo de laceraciones hemos vuelto a entender que a la democracia liberal —el verdadero nombre de la verdadera cosa— no le es necesario solamente el demócrata que espera el bienestar, la igualdad y la cohesión social; sino que, además, le es necesario el liberal atento a los problemas de la servidumbre política, de la forma del Estado y de la iniciativa individual. La democracia *sin* liberalismo, nace muerta. Vale decir, junto a la liberal-democracia muere también la democracia, como se le quiera entender y aunque la entendemos a la letra y al modo de los antiguos.

## Capítulo XI

# LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

¿Cómo podemos combinar el grado de *iniciativa individual* necesario para el progreso con el grado de *cohesión social* necesario para la sobrevivencia?

BERTRAND RUSSELL

### 1. Liberalismo puro y simple

Liberalismo y democracia, junto a socialismo y comunismo, son las etiquetas que compendian la lucha política de los siglos XIX y XX. Ninguna de estas etiquetas es clara, aunque la más incomprendida es la primera (liberalismo) y la más fácil de explicar es la última (comunismo). Pero para ponerlas verdaderamente en claro es necesario seguirlas históricamente, en su recíproco determinarse, en sus variados oponerse, descomponerse y recomponerse.

Nunca se equivoca quien afirma que todas las ideologías del mundo contemporáneo nacen con el parto de la Revolución Francesa. Como ha observado De Ruggiero (1941, p. 81) “en el breve espacio de tiempo, entre 1789 y 1793, tres revoluciones (liberal, democrática y socialista) se desarrollan una de la otra, y cada una forma al mismo tiempo el complemento y la antítesis de la otra. En ellas se encuentra la anticipación y el sumario de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX”. Pero inmediatamente después precisa: “una sola de las tres revoluciones es, en el periodo que consideramos, verdaderamente madura: y es la revolución liberal y burguesa. Esta sobrevivirá al eclipse temporal del terror, construirá el edificio de sus libertades civiles en el periodo del cesarismo, recuperará gradualmente sus libertades políticas con la Restauración”. Entonces, la Revolución Francesa está precedida por la “maduración”

liberal. Aun cuando no se equivoque al poner a la Revolución Francesa como cabeza, ésta no nace sin embargo de golpe en 1789. Nace antes y debemos identificar su origen.

Según dice Harold Laski —un testigo insospechado, pues era un socialista fabiano—, el liberalismo ha sido la doctrina prevaleciente en el Occidente durante casi cuatro siglos (1953, p. 25); pero durante largo tiempo no fue denominado “liberalismo”. Si la *cosa* nace en un pasado relativamente lejano, la *palabra* es relativamente reciente. Somos nosotros los que declaramos a Locke y a Montesquieu como liberales; para ellos, el término era desconocido. *Liberales* es acuñado en España, en los años 1810-1811, y comienza a circular en la dicción francesa *liberaux* en los años de 1820, con olor de sospecha, es decir, en referencia a los rebeldes españoles de aquel tiempo. La palabra inglesa *liberal* es acogida en Inglaterra, como palabra inglesa y respetable, sólo hacia la mitad del siglo XIX. Y la sustantivación “liberalismo” es todavía más tardía.

Nacer tan tarde —hablo de la palabra— fue una desgracia; el nombre no tuvo tiempo de arraigar. No tuvo tiempo de arraigar, también, porque la historia comenzaba entonces su aceleración. Por lo demás —otra desgracia— su nombre nace en el momento equivocado, en las peores circunstancias posibles. Y esta historia de desgracias, de coincidencias desgraciadas, merece ser contada.

Una primer paradoja es que en algunos países la palabra aparece cuando la cosa ya está en desgracia (es el caso en particular de Alemania pero, también en parte, de Francia), allá en Estados Unidos surgió directamente. La escuela alemana del derecho natural, Kant y Wilhelm von Humboldt, merecen un lugar eminente en la historia del pensamiento liberal; pero la pieza maestra de Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, escrita en 1791, llegó a las imprentas hasta 1851, cuando los liberales alemanes habían perdido ya la partida en la breve experiencia del parlamento de Frankfurt de 1848-1849. En cambio, en Estados Unidos, la palabra ni siquiera adquiere distinción histórica. Los estadounidenses percibieron, antes, su sistema como una república e inmediatamente después como una democracia. Así es la ironía, y Hartz (1955, p. 11) nota que “el liberalismo es un extranjero en la tierra de su máxima realización y aplicación”. De hecho, la constitución estadounidense es el prototipo de las constituciones liberales, en el sentido propio del término; sin embargo,

los estadounidenses no la ven como tal. Dahl (1956) construye la noción de “democracia madisoniana”, sin darse cuenta siquiera que aquella conclusión es, cien por ciento, liberalismo. Por lo consiguiente, de ello deriva que los *liberales* estadounidenses de hoy se declaren como tales, y debatan la noción de liberalismo, en un vacío histórico casi total.

También es singular el acontecimiento del liberalismo en Francia. Con Montesquieu, Constant, los autores de la Restauración y, en fin, con Tocqueville, Francia ha producido la *suma* más consistente de todo el pensamiento liberal. Sin embargo, también en Francia el liberalismo de Constant y de su escuela sufre la crisis de la revolución de 1848. Agrega que ni siquiera en Inglaterra tuvo la expresión el reconocimiento que merecía. La palabra *liberal* llega a su verdadera patria no en otro lado, sino más tarde; antes cae en los brazos de un utilitarismo verdaderamente angosto (inspirado en el cálculo feliz de Bentham) y, luego, en las fauces de la moda hegeliana de la generación que siguió el dorado periodo de John Stuart Mill;<sup>1</sup> así que, para el inglés de la segunda mitad del siglo XIX, “liberal”, sólo quería decir, en sustancia, seguidor de Gladstone.

Lo importante es esto: que mientras un liberalismo sin nombre —y, por lo tanto, no identificado— ha constituido por casi cuatro siglos la experiencia fundamental del hombre europeo, “liberalismo” como denominación apreciativa, entendida como compendio de esa experiencia, ha triunfado sólo por pocos decenios, para luego pasar rápidamente, subordinado, a “democracia”. Pero sus desgracias no terminan aquí.

En los decenios en los que los liberales adquirirían un nombre propio, sucedía la primer revolución industrial —*grosso modo*, entre 1780 y 1850— con todas las tensiones y crueldades que la han caracterizado. Hoy sabemos que ninguna revolución industrial ha acontecido jamás sin un alto costo humano, sin una urbanización salvaje, sin “explotación” del proletariado industrial y sin restricción de los consumos. Queda el hecho de que la transformación industrial de Occidente partió bajo los auspicios de la libre competencia, del “dejar hacer” y del evangelio liberador de la escuela de Manchester. Entonces, la desgracia ha querido que el nombre fuese acuñado cuando el evento “fuerte” no era el liberalismo político,

<sup>1</sup> Aludo especialmente a Thomas Hill Green y luego a Hobhouse (que escribía en 1911, *Liberalism*) para quienes, y más tarde para De Ruggiero, el liberalismo llega a ser una versión “bien entendida” del Estado ético.

sino el liberalismo económico. Por consecuencia, el liberalismo adquirió un acepción más económica que política, se declaró “burgués” y “capitalista” y se ganó así la granítica y longeva hostilidad del proletariado industrial. ¿Desgracia? Sí, precisamente, una desgracia. Porque si “liberalismo” hubiese sido inventado, pongamos, un siglo antes, nadie le hubiera podido atribuir las culpas económicas que no tiene, y nadie hubiera podido enredar —como hoy se enreda— *el liberalismo político con el liberalismo económico*.<sup>2</sup> Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu, Madison, Constant, no fueron en modo alguno los teóricos de una economía de “dejar hacer”: de economía, en verdad, no sabían nada. En cambio, fueron los teóricos del constitucionalismo, y la libertad de la que se ocuparon y preocuparon era la libertad política, no la libre competencia y, menos aún, de la ley spenceriana de la sobrevivencia del más capaz.

Entonces ¿qué cosa es el liberalismo puro y simple, digamos el “liberalismo clásico”? Ciertamente no es la economía de mercado. En cambio, es la teoría y la praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional. Nótese que digo Estado constitucional y no “Estado mínimo”. Es cierto que el Estado constitucional nació como Estado mínimo y que la libertad liberal, la libertad *para*, es una libertad que desconfía del Estado. Pero esta desconfianza no nos debe inducir a anteponer la grandeza del Estado a su estructura. Por cuanto el Estado constitucional haya sido concebido en los tiempos del Estado pequeño y como un Estado que “nada hace” (el Estado como perro guardián), nada prohíbe que se transforme, si es necesario, en un Estado grande que “hace mucho” con esta condición esencialísima: cuánto más deja de ser un Estado mínimo, tanto más importa que permanezca como Estado constitucional, en la acepción garantista del término (véase antes, IX.5).

Una vez afirmado que sea liberalismo *en sí y por sí*, está muy bien preocuparse por rejuvenecerlo y por innovarlo. Hoy escuchamos hablar seguido de “nuevo liberalismo”, de liberalismo social, liberalismo del bienestar, sociedad abierta, etcétera. Repito: muy bien. Pero, bajo la condición de que el nuevo término sea un descendiente legítimo del

<sup>2</sup> Hasta hoy, el inglés ni siquiera acoge esta distinción, porque nunca ha recibido la calca *liberalism*. Mientras que todos distinguen entre democracia en sentido político y en sentido económico, en el caso del liberalismo sucede lo contrario: liberalismo y liberalismo económico hacen uno solo.

antecesor a quien se refiere. Hoy, la mayoría conoce bajo el término “liberalismo” únicamente a los partidos, las sectas o los *intelectuales*, que se declaran como tales. Es cierto y también sucede con las otras etiquetas, pero menos y con mucho menor arbitrio. Hoy el “liberalismo” es de quien lo agarra; ha llegado a ser una etiqueta que ha perdido anclaje. Veremos por qué, a medida que caminemos.

## 2. Socialismo y socialdemocracia

En el pasaje de De Ruggiero que citaba, una de las revoluciones “aún no madura” era la revolución socialista. En verdad, el elemento que más tarde confluirá con el nombre “socialismo” fue totalmente marginal en el curso de la Revolución Francesa. Los socialismos son tantos: pero su elemento común (con la excepción de los fabianos ingleses, que son una raza aparte) es la oposición a, y la negación de, la propiedad privada. Ahora bien, la Revolución Francesa proclamó de la cabeza a la base que la propiedad era un derecho inalienable.<sup>3</sup> El artículo 17 de la Declaración de los Derechos de 1791 establecía: “La propiedad, por ser un derecho inviolable y sagrado, no le puede ser privada a nadie, salvo cuando la necesidad pública, legalmente constatada, lo exija en manera evidente y previa una justa indemnización”. En efecto, la necesidad pública fue invocada para la expropiación de los bienes del clero y de los bienes de los nobles que se fugaron y se pasaron al bando enemigo. Por lo demás, el clero fue expropiado por simples razones de dinero, pues la recepción de impuestos se había agotado; y la otra expropiación fue un castigo normal. Pero también la Constitución de 1793, redactada por Robespierre, afianzaba el texto de 1791; y la máxima exigencia de los jacobinos fue la de sujetar los bienes a contribuciones progresivas. La verdad, entonces, es que la Revolución Francesa mantuvo siempre, en todo su crecimiento, el sentido de una relación *contra* el poder, lo que hacía inconcebible que el poder (del Estado) se pudiese convertir en instrumento de igualdad (material).

<sup>3</sup> El único igualitario (en los bienes) de aquellos años fue Babeuf; pero Babeuf se convirtió en conocido e importante sólo después del libro de Filippo Buonarroti sobre *Conjura de los iguales* (en 1796), libro que salió en 1828 y que tuvo una amplia difusión, después de la revolución de 1830, como manual para la insurrección.

Para llegar a las ideas que caracterizan el socialismo, era necesario que la revolución industrial llegara primero a alguna madurez y, sobre todo, debía llegar con toda su evidencia el grito de dolor que resultaba de ella. De hecho, la palabra socialismo se asoma alrededor de 1830; y la primera vez que se vuelve oficial es en 1835 cuando Leroux escribe la voz socialismo para una *Encyclopédie nouvelle*. Por otro lado, Leroux concebía “socialismo” como antítesis de “individualismo” y, por lo tanto, con un significado que no se convertía en caracterizante (aunque terminológicamente es correcto). En aquellos años *socialistas* también fue usado para designar a los seguidores de Saint-Simon: pero la palabra llegó a ser importante sólo en 1847-1848. Antes, en el periodo que va de 1821 (cuando apareció *El sistema industrial* de Saint-Simon) a la revolución de 1848, hubo una múltiple ebullición de protesta y de propuesta social y económica cuyos portavoces fueron Fourir (el inventor de los falansterios), Owen (apóstol del cooperativismo), Leroux (líder de los humanitaristas), Considérant (el más importante de los fouriesterios), Louis Blanc, Proudhon y Blanqui.<sup>4</sup>

¿Socialismo? En sustancia, no. En sustancia estamos en presencia de un archipiélago que actualmente consideraríamos de “izquierda”, compuesto variamente por revolucionarios y reformadores de anarquismo, cooperativismo, industrialismo, utopismo, protosindicalismo y además, ciertamente, de protosocialismo.<sup>5</sup> Muchos personajes en busca de autor. Y el autor —la palabra “socialismos”— se propone e impone sólo con la salida, en 1847, de los *Principios del socialismo* de Considérant y, al año siguiente, *El socialismo: derecho al trabajo* de Louis Blanc. El año de 1848 es el año de las revoluciones liberales. Pero en Francia la revolución de 1848 no fue liberal; tomó semejanzas socialistas, asustó, fue derrotada

<sup>4</sup> Blanqui fue el insurrecto a ultranza de ese tiempo. Fue, también, el primero en defender públicamente, en 1840, la idea de una dictadura revolucionaria comunista. La palabra “comunismo” nos viene de Babeuf, circula bajo el impulso de Buonarroti en las sociedades revolucionarias secretas de París entre 1835-1840 y sale a la luz, decía, con Blanqui. Marx no la tomó directamente de los franceses, sino de Moses Hess y de Lorenz Von Stein, y Engels la adoptó antes que él.

<sup>5</sup> Durante el periodo considerado el autor más influyente fue Louis Blanc, cuyo libro de 1839, *Organización del trabajo*, tuvo diez ediciones ampliamente difundidas en el ambiente obrero. Bien entendido, el veredicto de la historia es diferente. Históricamente, los autores con mayor relieve resultaron: Saint-Simon y Proudhon, cuyo texto más célebre, *¿Qué cosa es la propiedad?*, es de 1840.

y clavó el golpe de Estado de Luis Bonaparte y el Segundo Imperio. Así el “socialismo” abandona Francia y se transfiere a Alemania donde confluirá en la historia de la formación y difusión de los partidos obreros.

Para el liberalismo, primero nace el objeto y, mucho después, la palabra. Para el socialismo el *iter* se voltea: primero nace la palabra y, luego, viene la cosa. *El manifiesto de los comunistas* de 1848 iniciaba con esta frase: “Un espectro envuelve a Europa: es el espectro del comunismo”. Marx no vio el triunfo del nombre (que espera a Lenin), pero tuvo el tiempo para instalar un socialismo plasmado en su doctrina. Para el liberalismo el tránsito del objeto a la palabra exigió tres siglos; para el socialismo el tránsito de la palabra al “socialismo marxista” aconteció en cerca de dos decenios. No es que Marx haya obtenido, de inmediato, la victoria. El primer partido obrero alemán fue organizado en 1863 por Lasalle, a quien Marx detestaba (y era correspondido); fue seguido en 1869 por el partido “marxista” de Liebknecht y Bebel; y los dos partidos se unificaron en el Congreso de Gotha de 1875. En Gotha prevalecieron por poco los lasallistas. El programa de Erfurt de 1891, redactado por Kautski e influido por el viejo Engels, terminó la contienda. De Erfurt salió, hecho y terminado, “el marxismo ortodoxo” que en los años de la Segunda Internacional (1890-1914) dictó a los partidos socialistas europeos la caracterización marxista que, por lo menos durante medio siglo ha establecido qué cosa es (o no es) el “socialismo”.<sup>6</sup>

Simplificando al máximo (la historia del socialismo es de extraordinaria complejidad), conviene afirmar dos puntos: que el “revisiónismo” de Bernstein —que sustancialmente llevaba a la salida del socialismo, del marxismo— fue minoritario y perdedor, casi sin excepción, hasta 1940;<sup>7</sup> y, segundo, que la palabra “socialdemocracia” ha indicado, cuando menos entre 1875 y 1918, casi lo contrario de lo que hoy indica.

Hoy los partidos que se dicen socialdemócratas son los partidos socialistas que han repudiado, tanto en la doctrina como en la retórica, al

<sup>6</sup> Con la excepción constante, está bien remacharla, de Inglaterra, cuyo socialismo nunca llegó a ser marxista. Otra excepción parcial es España, caracterizada ampliamente por una tradición anárquica que también permanece fuerte en Francia ante la influencia de Proudhon y, luego, de Sorel.

<sup>7</sup> En el socialismo italiano, el revisionista Bissolati fundó (después de su expulsión del Partido Socialista) el Partido Socialista Reformista en 1912. En cambio, Turati fue marxista: sí, se oponía al maximalismo revolucionario, pero en el ámbito de la doctrina ortodoxa de la Segunda Internacional. Al marxismo italiano lo encabeza Antonio Labriola, quien fue el intérprete original y de confianza de Marx.

marxismo. De hecho, este cambio socialdemócrata sucedió en Suecia en los años treinta, y en otros países europeos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, se debe esperar hasta 1959 y el congreso de Bad Godesberg de la socialdemocracia alemana para que el repudio se convierta en oficial y escrito en blanco y negro. Entonces, es necesario separar la expresión en tres fases. En la primera, que llega hasta 1918, “socialdemocracia” no distinguía nada. El partido alemán de Bebel y Liebknecht, y luego aquel nacido en Erfurt y dominado por el marxismo ortodoxo de Kautski, se llamaba socialdemocrático; y Lenin perteneció, hasta 1918, al Partido Ruso de los Trabajadores Socialdemócratas. En este periodo, socialdemocracia era sinónimo de socialismo, y socialismo era —en su versión marxista— fase de pasaje al comunismo. Aunque el partido se divide siempre entre aquellos que esperaban que la revolución aconteciera *per se* (por necesidad histórica), y aquellos que la querían hacer, el partido siempre era —aunque llamado socialdemócrata— revolucionario y comunista en los fines que predicaba.

La segunda fase empieza en 1918 cuando Lenin funda el Partido Comunista Ruso y dicta, en 1920, veintinueve condiciones de admisión al Comintern, es decir, a la Internacional Comunista: condiciones que cavan una brecha insuperable entre comunismo y socialismo.<sup>8</sup> Desde entonces “comunismo” es leninismo-estalinismo ya que no es “socialismo”. Sin embargo, el socialismo no comunista sigue siendo marxista: un partido que lee el mundo a través de la óptica de Marx, que ve en el burgués y en el capitalismo el enemigo por abatir, y que promete, a la distancia, una sociedad sin clases, sin explotación, sin propiedad y sin Estado. Con la ruptura, el socialismo pierde a los verdaderos revolucionarios que se pasan, de hecho, a los partidos comunistas. Pero esta pérdida, y con ella el nacimiento de un concurrente a la izquierda, obliga al socialismo a compensar. Un resultado paradójico de la desincorporación del comunis-

<sup>8</sup> Este era el intento deliberado de Lenin, cuyo objetivo prioritario era, precisamente, la destrucción del socialismo (de otros). Entre las condiciones, la sexta exigía la ruptura radical con el “socialpatriotismo y socialpacifismo”; la séptima, el alejamiento de todos los “reformistas y centristas”; la decimotercera, la adopción del “centralismo democrático” y, por eso, “una disciplina férrea, confinante con la disciplina militar”; la decimocuarta “limpias periódicas”, la decimoséptima, la subordinación de los partidos nacionales (obligados a llamarse comunistas) a las “deliberaciones” de la Internacional Comunista que era, por lo mismo, “aquellas de su Comité”. Más de esto, para forzar el rompimiento, era difícil de exigir.

mo es atar, más que nunca, el socialismo al marxismo. En 1920 se inicia una competencia entre hermanos separados cuya contienda sería, precisamente, quién era el “verdadero marxista”. En Italia, esta noble competencia dura desde el Congreso de Livorno de 1921, hasta hace casi medio siglo. Es el caso extremo. Pero es el caso normal entre las dos guerras. En casi todas partes, entre 1920 y 1940, el socialismo europeo se encuentra “obligado al marxismo” por la concurrencia del comunismo.

Aquí es necesario subrayar lo siguiente: para entender la reestructuración convulsionante de la lucha política que se llevó a cabo en Europa en los casi cien años que siguieron a 1848, basta comprender cuál fue el espectro que en aquel año dejó la figura de Marx. Era un espectro que condenaba todo lo existente y que anunciaba la definitiva cancelación de todos los males del mundo. Guizot gritaba en Francia: *enrichissez vous*, enriquezcanse. Del lado opuesto el socialismo respondía: os destruiremos.

### 3. La democracia liberal

Llegamos a la relación entre liberalismo y democracia. ¿Qué nace primero? Si ponemos como cabeza a los griegos, la democracia es antigua, el liberalismo es moderno. Pero si nos referimos a la democracia de los modernos, entonces el liberalismo viene primero y la democracia después. También es cierto que las vías nacionales a la democracia varían. En Francia, se puede sostener que “el liberalismo siguió a la democracia y fue su corrección y superación” (Gentile, 1955, p. 6). Lo que no quita que la secuencia histórica primaria sea y permanezca que el liberalismo precede a la democracia *de los modernos*.

El hecho que enreda a la doctrina es que en la segunda mitad del siglo XIX el ideal liberal y el democrático confluyen uno con otro, y que al fundirse se han confundido. La feliz coyuntura histórica que los ha atado, ha cancelado los confines respectivos y, por lo tanto, ha engendrado atribuciones oscilantes y diferentes. Muchos, desde Tocqueville a Kelsen y a Raymond Aron, han puesto en evidencia qué tan extraña es la libertad a la lógica interna de la concepción democrática; pero no sería difícil enumerar una larga serie de autores que elevan la libertad como primer principio de la democracia. Las equivocaciones nacen por el hecho de que

tal vez decimos democracia por decir “liberal-democracia”, y tal vez por decir únicamente “democracia”: en el primer caso revertimos en la democracia todos los atributos del liberalismo, mientras que, en el segundo liberalismo y democracia vuelven a ser dos.

Convendrá hacer la distinción entre los dos. Desde el momento en que parece que el liberalismo y la democracia, después de la feliz convergencia del siglo pasado, vuelven a discrepar, llega a ser esencial reconstruir exactamente la órbita respectiva de competencias y aportaciones, evitándonos trabajar inadvertidamente por una democracia iliberal y erosionar al liberalismo, con la ilusión de incrementar la democracia. Y es Tocqueville quien, mejor que cualquier otro, nos ayuda en esta reconstrucción.

Tocqueville visitaba Estados Unidos en 1831, sin embargo su *Democracia en América* se editaba en Francia, en dos volúmenes, en 1835 y 1840 respectivamente. En Estados Unidos, Tocqueville había quedado impresionado por la igualdad “social” de esa democracia; pero en Francia veía crecer, en aquellos años, una “igualdad socialista” con otra naturaleza completamente diferente. Inevitablemente las dos experiencias se superponen en su libro. Si democracia es, característicamente, igualdad, y si la igualdad se desarrolla a la Blanqui, entonces la democracia llega al “despotismo democrático” y es enemiga del liberalismo.

Pero, repentinamente, en 1848, democracia y liberalismo ya no son enemigos, más bien se juntan: la antítesis ya no es más entre liberalismo y democracia, sino, entre democracia y socialismo. Tocqueville decía, al intervenir el 12 de septiembre de 1848 en la Asamblea Constituyente, durante el debate sobre el derecho al trabajo: “La democracia y el socialismo se unen sólo por una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, el socialismo quiere la igualdad en las incomodidades y en la servidumbre”. ¿Tocqueville, tal vez, se había retractado? De ninguna manera. Es que ahora él atribuye al término democracia un nuevo significado: su democracia es la *liberal democracia*. No es su pensamiento el que ha cambiado: habían cambiado las referencias, había cambiado la situación.

La lucha política se coagula, históricamente, en polarizaciones elementales. Hasta que el término de referencia fue la monarquía, las reivindicaciones de libertad se hacían en el ideal de la república. Hubieron regímenes libres durante gran parte de la época antigua, por todo el medievo y

en la edad del absolutismo: las repúblicas. Caídas las monarquías absolutas, o de cualquier manera, convertidas en monarquías constitucionales, la antítesis monarquía-república se disuelve. La nueva disidencia ideal, en la experiencia que sigue a la Revolución de 1789, fue entre liberalismo y democracia; pero duró poco. Con la entrada en escena, en 1848, del socialismo, se impone una realineación, un nuevo enfrentamiento. Tocqueville lo pesca al vuelo, cortando al “democraticismo” en dos: su alma jacobina es asignada al socialismo, mientras que su alma moderada es asignada al liberalismo. Libertad e igualdad quedan como enemigas pero bajo nuevas etiquetas: la igualdad negadora de libertad refluye en el socialismo, mientras que la igualdad afirmadora de libertad confluye en la democracia antisocialista, en la democracia liberal.

Se comprende que no se trataba de una operación verbal. Tocqueville, siempre profético, anticipaba lo que ocurriría en la segunda mitad del siglo. No es que la democracia surgida de las memorias clásicas fuese sustituida como un rayo, en 1848, por la democracia liberal que era hija de la realidad (y ya estaba bien encaminada en el otro lado del Atlántico). Tocqueville registraba un parto y el acta de nacimiento de una nueva alianza. Que la criatura nacida de la semilla de la civilización liberal fuese otra cosa completamente diferente de la criatura de biblioteca imaginada por Rousseau, aparece de súbito y con toda evidencia. Pero en tal caso no se supo con toda evidencia qué habría de producir el injerto entre liberalismo y democracia. Retrospectivamente, sabemos que el injerto fue feliz. Sin embargo, tuvo un precio.

En la *sustancia* ha prevalecido el liberalismo en el sentido de que los demócratas han accedido a la tesis de que la libertad es el fin y la democracia es el instrumento. Pero, en apariencia, o mejor dicho *oficialmente*, ha sido la democracia la que ha prevalecido. Los liberales apenas se habían encontrado un nombre; y era un nombre sospechoso de “liberalismo”, de crueldad industrial. Para sostener mejor la concurrencia (después de todo, “democracia” posee un reclamo demagógico que no posee la palabra liberalismo) y, probablemente para no radicalizar la polarización con el socialismo, fueron los liberales los que renunciaron a la propia identidad y terminaron por presentarse como demócratas. A primera vista, puede parecer una pequeña concesión de conveniencia; pero fue una concesión destinada a mantener a distancia consecuencias

de grandes efectos. A la larga, lo que no es nombrado, lo que queda *sin nombre*, no es recordado, y lo olvidado se convierte en inadvertido.

Cerraba mi análisis del liberalismo puro y simple (véase antes, XI.1) observando que el “liberalismo” es hoy una etiqueta sin anclaje. Es debido a que quien renuncia al nombre pierde la identidad. Así, “liberal” acaba por llegar a ser una palabra vacía, hija de ninguno y utilizable por cualquiera. Es este el caso de los *liberals* estadounidenses, que son claramente los socialistas en un país sin socialismo y, por lo tanto, un agregado variado de demócratas y radicales de izquierda. Muy bien; pero ni tan bien cuando en su doctrina de la *quidditas* histórica del liberalismo, no se encuentra ni siquiera la sombra.<sup>9</sup> Y es frente a los liberales “sin memoria” de nuestro tiempo que importa recordar y remachar que la libertad sí es requisito constitutivo de la democracia liberal, pero, no requisito constitutivo de la democracia *tout court*.

#### 4. Libertad e igualdad

En el planteamiento de Tocqueville, como se ha visto, el liberalismo solo se reconoce en el principio de la libertad, y la democracia sin más, se reconoce en el principio de la igualdad; la liberal-democracia busca conciliar la libertad con la igualdad; y si, o cuando, esta conciliación fracasa llegamos al dilema entre libertad o igualdad.

Que libertad e igualdad sean complementarias e integrables está demostrado por la experiencia histórica de las liberal-democracias, y es un punto ya desarrollado (véase antes, X.2 a X.4). No es que el liberalismo sea únicamente libertad y que la democracia sea únicamente igualdad. Es que el deseo de libertad y el deseo de igualdad expresan un sentido diferente de la vida y objetivos diferentes de la vida. Entonces, libertad e igualdad señalan la demarcación entre liberalismo y democracia en orden a una diferente lógica de fondo, en razón de la que la liberal-democracia es como una madeja con dos cabezas. Mientras el ovillo no se toca, todo

<sup>9</sup> Véase, por todos, a Dworkin (1978, 1983) que hace de “liberalismo” lo opuesto de conservadurismo y que individúa la estructura en el principio de neutralidad. Para una visión de conjunto de los problemas que están en el corazón de los *liberals* estadounidenses —que hoy son, ampliamente, de inspiración rawlsiana— se puede consultar a Damico (1986).

va bien; pero si comenzamos a deshacerlo se advierte de inmediato que está hecho con dos hilos.

No desaparece cualquier igualdad si jalamos el hilo liberal, sino que la igualdad liberal es, sobre todo, dirigida a crear, a través de la libertad, aristocracias cualitativas. El liberalismo se apoya sobre la igualdad jurídico-política, llega a un mérito igual, y es opositor decidido de toda igualdad donada y regalada por otro. Croce nos ha dado un cuadro conciso del espíritu liberal en su forma pura, observando que “para el liberalismo, que nació e intrínsecamente permanece antigalitario, la libertad, según el dicho de Gladstone, es la vía para producir y promover no la democracia, sino la aristocracia” (1943, pp. 288-289). En cambio, si comenzamos a tirar del hilo democrático de la madeja, se perfila una igualdad que frena todo proceso espontáneo de diferenciación. Como notaba De Ruggiero: “El arte de suscitar del interior una necesidad de elevación es ignorada del todo por la democracia, que se apaga al donar derechos y beneficios, cuya gratuidad constituye la devaluación preventiva y favorece la disipación”. En sus palabras se transparenta el reproche liberal. “Es un hecho —concluía— que la rígida y no-inteligente aplicación del principio de igualdad tienda a mutilar las obras de la libertad que son, necesariamente, diferenciadas y desiguales, y a difundir también, junto con las cualidades mediocres, el amor a la mediocridad” (1941, pp. 395, 401).

En último análisis, la igualdad es ampliación horizontal y la libertad, lanzamiento vertical. La lógica de la libertad se resume en esta fórmula: iguales oportunidades para llegar a ser desiguales. La lógica de la igualdad llega al revés: desiguales oportunidades para llegar a ser iguales. El demócrata espera la integración social, el liberal aprecia la emergencia y la innovación. La diferencia es que el liberalismo se apoya en el individuo, la democracia en la sociedad. Es aun más válido citar a De Ruggiero que ha realizado el mismo cambio que se verifica en las dos perspectivas, observando que la democracia acaba por voltear “la relación original que la mentalidad liberal había instituido entre el individuo y la sociedad: no es la cooperación espontánea de las energías individuales que crea el carácter y el valor del conjunto, sino que es éste el que determina y forma a sus elementos” (*ibid.*, p. 395).

El conjunto está unido hasta que se comprende que la liberal-democracia se apoya sobre dos principios y que necesita ambos. Pero el progre-

sismo no acepta el equilibrio, o el requilibrio, entre libertad e igualdad. El progresista sostiene la “superación” de la democracia liberal;<sup>10</sup> una superación que se argumenta ignorando o negando la irreductibilidad entre libertad e igualdad. Para un significado (se ha visto antes, X.5 y X.6) la tesis es que la igualdad real es *eo ipso* libertad real. Pero en otro significado, la tesis es, simétricamente, que la libertad real es *eo ipso* igualdad real. Esta última tesis está tan equivocada como la otra. Pero como se repite paso a paso, la puedo resumir y resolver rápido.

→ El argumento se desarrolla ahora en el sentido de la libertad, postulando una especie de cadena cuyo primer anillo es una libertad puramente formal y, el último anillo, la libertad plena, real. Con estas cartas el juego está ya ganado desde el comienzo: el planteamiento ya provee la conclusión y, más bien, dispensa de la obligación de demostrarla. Libertad por libertad, la más pequeña no vale lo que la más grande; y aunque debo rechazar la primera para obtener la última ¿cómo no escoger la libertad real? Repito, planteado así el juego, éste está ganado desde su comienzo. Pero la victoria es solamente artificio, únicamente verbal.

Libertad está aquí con significados diferentes: como *condiciones* de libertad (la igualdad), y como libertad *como tal*. Y que *A* sea condición de *B*, no transforma a *A* en *B*. El punto es tan obvio que el problema se reduce a explicar cómo su obviedad se nos puede escapar. Probablemente se nos escapa porque nosotros experimentamos la igualdad en el contexto de una civilización liberal, en la que la igualdad es pretendida como instrumento de libertad, en la que un *animus* liberal informa nuestras adquisiciones igualitarias. Pero de esta consideración surge que libertad e igualdad se integran solamente de forma precaria, solamente “bajo condiciones liberales”.

También se debe reforzar el punto —ya desarrollado en el tema de la igualdad (véase antes, X.5)— que es fraudulento decir “libertad formal” por no verdadera, no real. Una libertad irreal no es una libertad “formal”; es una libertad inexistente. Y nuestras libertades jurídico-políticas son tan poco irreales, y tan poco efectivamente existentes, como para permitir a

<sup>10</sup> Me uno al significado dialéctico de “superación” expresado por el alemán *Aufhebung* (y, en la forma verbo, de *aufheben*). Este es el término clave de la dialéctica hegeliana, en donde “superar” está en uno *a*) en la verdad manteniendo, *b*) en la verdad transformando y, también *c*) en la verdad aniquilando. De cualquier manera, y en todo caso, superar es “ir más allá”.

sus titulares usarlas para negarlas (a otros). Nada prohíbe que se distinga entre libertades declaradas menores y libertades declaradas mayores. Pero bajo condición de que se entienda bien que si disminuyen las libertades y las igualdades que están *antes* en el procedimiento, las otras, aquellas que procedimentalmente vienen *después*, se apoyarán en el vacío. Cuando recomendamos rechazar los derechos político-jurídicos sosteniendo que se trata de una libertad falsa, o cuando menos de una libertad insuficiente, más o menos y sin saberlo estamos recomendando simplemente un ejercicio arbitrario y discrecional del poder. Y cuál libertad mayor —*vulgo* “libertad real”— pueda derivarse, queda como el misterio más sostenido de nuestro tiempo.

En Italia, a la caída del fascismo, se ha discutido apasionadamente si el “concepto directivo” fuese la libertad o la igualdad. Para Croce era, sin lugar a dudas, la libertad. Pero De Ruggiero y después, sobre todo, Guido Calogero, han insistido sobre el nexo dialéctico estrechísimo entre libertad, por un lado, e igualdad-justicia, por el otro, llegando de tal modo al emparejamiento dialéctico de los dos términos. El debate quedó a nivel especulativo, en el cual se desdeña la cuestión empírica sobre cuál sería la dirección, o el orden de secuencia, de un *ordo ot connectio rerum*. Aún así, un emparejamiento dialéctico “diádico” no es, todavía, una absorción dialéctica. Entonces, el punto es de *reducción*. Y es la reducción de la libertad en igualdad y, a la inversa de la igualdad en libertad, lo que decididamente debemos rechazar.

## 5. Estado liberal y sociedad democrática

Bajando de la esfera enrarecida de los principios a una valorización de sustancia, se puede decir que el liberalismo es, sobre todo, la técnica de los límites del poder del Estado, mientras que la democracia es la entrada → del poder popular en el Estado. Con el paso del tiempo se ha creado una división de roles entre lo liberal y lo democrático (cualquiera que sea la etiqueta de partido), de tal manera que el primero está particularmente atento a la *forma* del Estado, allá donde el democrático presiona, sobre todo, en el *contenido* de las normas emanadas por el Estado. En cuanto al problema de la forma del Estado la preocupación es la de establecer *cómo*

deban ser creadas las normas; en cuanto al contenido, el problema es *qué cosa* debe ser establecida en las normas. Para el liberal, la prioridad es el método de creación del orden social; para el demócrata, es la creación de un orden social justo. Que es como decir que el liberal da prioridad a la democracia en sentido político; el democrático, a la democracia en sentido social y económico.

Nosotros estamos en la búsqueda constante “de mayor democracia”. En parte es así, porque así debe de ser. La democracia es, finalmente, un ideal que vive de tensión ideal. Si disminuye el combustible prescriptivo, el reino de los fines, aun la democracia “real” se afloja. Pero para obviar el peligro opuesto (véase antes, IV.6) es necesario tener en claro *cuánto* se debe maximizar *qué cosa*. Y, aquí, acude la distinción entre componente político y componente social de la liberal-democracia.

Cuando se afirma que la democracia es *más* que el liberalismo, debemos entendernos. Si entendemos que la democracia “supera” al liberalismo, en el sentido de que lo salta y arrolla, entonces no; porque lo que la democracia agrega al liberalismo es también *consecuencia* del liberalismo. Lo que quiere decir que el liberalismo es un presupuesto; y los presupuestos no se saltan: o están, o desaparece también lo que propugnan. En cambio, si entendemos que la democracia “agrega” al liberalismo, entonces sí; es así. Pero agrega *¿qué cosa?* Respondo: la democracia es más que el liberalismo en sentido social (y económico); pero no es más que el liberalismo en sentido político.

A decir de Kelsen, “la democracia coincide con el liberalismo *político*” (1952, p. 293). No es exacto. Si acaso, es la democracia *política* la que coincide con el liberalismo, en el sentido de que refluye en éste. Pero, para ser precisos, es necesario decir así: que el Estado democrático —si está identificado con el nombre que se le da— es el Estado liberal constitucional. En lo esencial, y en términos estructurales, el Estado que tenemos es el Estado diseñado por el constitucionalismo liberal. Por lo tanto “democratizar al Estado” es una directriz de marcha que equivoca el curso. Mientras que la exigencia de democratizar al Estado es retórica —se dice porque suena bien— el daño puede ser mínimo aunque introduce, siempre, elementos de disfuncionalidad en la máquina del Estado, y ganancias mínimas o; tal vez, únicamente aparentes de “democraticidad”, que pueden implicar costos altos en la efectividad y el funcionamiento. Hasta

aquí, de cualquier modo, nos limitamos a cambiar (si así nos gusta) a mayor democracia con menor eficiencia. Pero cuando la exigencia de democratizar al Estado llega a ser seria y produce constituciones que son tan democráticas como para no ser ya constituciones —no ser ya estructuras limitativas del poder—, entonces la operación está perdida del todo.

Entonces, ¿cuándo es que la democracia es verdaderamente *más* que el liberalismo? Entendida correctamente “más democracia” quiere decir que la democracia no es únicamente una forma política. En primer lugar, significa que la igualdad social y el bienestar económico son objetivos deseables. También significa que la vida democrática tiene sus raíces últimas en los pequeños grupos, en las relaciones cara a cara y en el “gobierno privado”.<sup>11</sup> En suma, “más democracia” se aplica a la democracia en sentido social en el sentido amplio de la palabra. Democracia social sí es un modo de ser de la sociedad: el *ethos* de tratarse como iguales. Es también, aunque derivado, el hecho previo y el sustrato en pequeño de la democracia en grande. Pero tiene más *contenido social*. La democracia social tiende a “democratizar la sociedad”, al contenido de justicia o equidad socioeconómica de las normas emanadas por el Estado. Más democracia es, entonces, una política distributiva y redistributiva que se despliega en toda la gama de intervenciones de arriba y que van de lo “social” al “socialismo”.

De cuanto se ha dicho arriba resulta que *más* democracia no implica *menos* liberalismo. La consigna “democratizar al Estado” es una mala sustitución de la consigna “democratizar a la sociedad”. Criticar al Estado constitucional en nombre del progreso democrático equivale a buscar la cosa equivocada en el lugar equivocado. En cuanto forma política, nuestra democracia no puede ser más que un orden jurídico apoyado sobre un complejo de términos de libertad. Pero esta no es una adquisición de poco valor. La democracia reaparece y se forma en la realidad histórica sobre la huella del liberalismo propio, porque recibe de éste las estructuras políticas que la hacen factible.

De un siglo a esta parte, a la democracia *en el* liberalismo se ha opuesto y contrapuesto una democracia *sin* liberalismo. Sobre este punto, el socialismo occidental se ha enmendado: hoy es un socialismo que acepta

<sup>11</sup> Así Merriam (1944) que entiende por gobierno privado a un autogobierno de asociaciones voluntarias, independientes totalmente del “gobierno público”.

sin reservas el Estado constitucional. Y la catástrofe del comunismo ha desacreditado definitivamente —y me atrevo a esperarlo— a la doctrina marxista-leninista del Estado (véase más adelante, XIII.2). Después de más de un siglo de laceraciones hemos vuelto a entender que a la democracia liberal —el verdadero nombre de la verdadera cosa— no le es necesario solamente el demócrata que espera el bienestar, la igualdad y la cohesión social; sino que, además, le es necesario el liberal atento a los problemas de la servidumbre política, de la forma del Estado y de la iniciativa individual. La democracia *sin* liberalismo, nace muerta. Vale decir, junto a la liberal-democracia muere también la democracia, como se le quiera entender y aunque la entendemos a la letra y al modo de los antiguos.



Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales