

MICHELANGELO BOVERO

Una gramática de la democracia

contra el gobierno de los peores

EDITORIAL TROTTA

Una gramática de la democracia
Contra el gobierno de los peores

Michelangelo Bovero

Traducción del italiano de
Lorenzo Córdova Vianello

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: *Contro il governo dei peggiori.*
Una grammatica della democrazia

© Editorial Trotta, S.A., 2002
Ferreraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 2000
Esta traducción ha sido publicada
por acuerdo con la Agencia Literaria Eulama

© Lorenzo Córdova Vianello, 2002

ISBN: 84-8164-562-1
Depósito Legal: M-43.461-2002

Impresión
Gráficas Laxes, S.A.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
I. ELEMENTOS	
1. Los sustantivos de la democracia	15 + +
2. Los adjetivos de la democracia	37 + +
3. Los verbos de la democracia	55 + +
II. COMPLEMENTOS	
4. ¿Qué libertad?	73
5. ¿Qué liberalismo?	95
6. ¿Ciudadanía?	117
III. DE LA GRAMÁTICA A LA PRÁCTICA	
7. Kakistocracia	137
8. ¿Democracia invertida?	151
9. Contra el presidencialismo	161
<i>Índice</i>	173

INTRODUCCIÓN

Al inicio de la segunda guerra mundial un fino estudioso de historia de la cultura inglesa, Basil Willey, sugería el siguiente experimento. Imaginemos tener que explicar qué cosa significan términos como *paz* o *democracia* a un niño. «El resultado», afirmaba Willey, «si fuéramos bastante precisos, sería la sátira». En efecto, comentaba, «la mejor sátira tiene la finalidad de inducirnos a observar situaciones reales y conocidas como si fuera la primera vez», y por ello con los ojos de un niño, «o como si fuéramos visitantes provenientes de un planeta como Utopía, de China, de Persia o de un imaginario cuartel general de la Razón». Y explicaba que a inicios del siglo XVIII había podido presentarse una situación particularmente favorable al florecimiento de la época de oro de la sátira —la época de Dryden, Pope, Swift y Voltaire— precisamente porque en ese periodo prevalecía la confianza en la razón. La verdadera sátira, según Willey, surge de la doble disposición a ver las cosas en su efectiva realidad, sin velos, y a compararlas con sus modelos ideales. En otras palabras, la sátira lleva a la «condena de la sociedad en relación con un ideal», ya que ella consiste, precisamente, en «medir las aberraciones monstruosas del ideal»¹.

De nobis fabula narratur? ¿La reciente fortuna de la sátira política entre nosotros —no tanto, o no sólo, en forma escrita, sino sobre todo de manera recitada y «dibujada»— no ha sido probablemente favorecida por circunstancias históricas en las cuales, con evidencia grotesca,

1. B. Willey, *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Chatto & Windus, London, 1940; trad. it., *La cultura inglese del seicento e del settecento*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 402-406, *passim*.

INTRODUCCIÓN

«lo ideal y lo real» se han mostrado, como decía Willey, «en neta contraposición»? Hace unos veinte años comenzó a formar parte del uso común, con base en una observación desilusionada de los hechos y generalmente acompañada de una intención polémica, la expresión «democracia real», calcada de aquella ya consolidada de «socialismo real». Si muchos fenómenos que se arraigan en la democracia real parecen aberrantes, al menos para algunos de nosotros, ello ocurre precisamente porque tendemos implícitamente a confrontar la realidad observable en los regímenes (llamados a sí mismos) democráticos con una imagen ideal de la democracia. Desafortunadamente se trata de una imagen particularmente confusa; como confusos e inseguros parecen ser muchas veces los juicios críticos o condenatorios de las aberraciones de la democracia real, al grado de que esos juicios parecerían ser el resultado de un indistinto malestar, de una especie de sinsabor ético —y por ello considerables como manifestaciones de un ingenuo moralismo— más que de una lúcida construcción racional.

Lo que propongo es precisamente avanzar algunos pasos en el sentido de explicitar la comparación entre democracia ideal y democracia real que subyace a muchos de nuestros juicios políticos cotidianos. Moviéndonos en esta dirección me parece que es necesario, antes que nada, reconstruir el primer término de la comparación, es decir, el modelo ideal de democracia. Aquí concibo «ideal» no tanto en el sentido de meta deseable, sino más bien en el sentido de concepto puro, de *tipo ideal*. Y sugiero no buscarlo en el mundo superior de las ideas, sino mantenernos para ello muy cerca del lenguaje común. Es aquí donde anida el problema que quisiera afrontar. Cuando comenzamos a hablar de democracia, si queremos entendernos, deberemos ante todo disponernos a buscar un acuerdo sobre algunas reglas esenciales para el uso de las palabras que utilizamos, al menos de aquellas que aparecen más frecuentemente en las discusiones relativas a nuestro tema. Si no se siguen reglas compartidas, cualquier discurso se vuelve confuso, contradictorio y equívoco, y en ocasiones se desliza insensiblemente fuera del tema sin que los interlocutores se percaten de ello. Precisamente esto es lo que ocurre continuamente en todos los niveles de la comunicación política: en las conversaciones privadas y en las discusiones públicas, en los diarios y, por desgracia, también en muchos libros —a pesar de los intentos repetidos por contener la confusión, emprendidos por algunos estudiosos de mucha valía²—. Ésta es la razón por la que repetidamente se presenta

2. Son los estudiosos de la democracia a quienes tomo como puntos de referencia y fuentes de las reflexiones contenidas en este libro (que, por otro lado, no tiene

INTRODUCCIÓN

a cada uno de nosotros, inmersos como estamos en la torre de Babel de las discusiones políticas, la exigencia mínima de redefinir y reajustar, en la medida en la que evoluciona la confusión, las reglas de un uso inequívoco de las palabras —de los sustantivos, de los adjetivos y de los verbos— que aparecen recurrentemente en los discursos sobre la democracia. Las reflexiones que reúno en este libro parten precisamente de esa exigencia mínima, y conjuntamente conforman una *gramática* de la democracia: tanto en el significado más cercano al sentido específico y literal del término, que se refiere a las reglas codificadas (o codificables) del hablar correctamente, como en un significado más amplio y metafórico, según el cual por gramática se entiende el conjunto de los elementos fundamentales y de las nociones introductorias de cualquier materia.

Hay momentos en los cuales la necesidad de una gramática es más sentida. Son aquellos en los cuales se afirman repentinamente usos lingüísticos anormales, frecuentemente simplificados respecto a los precedentes: anormales a tal grado que se presentan como verdaderos errores de gramática, pero tan difundidos y repetidos que acaban imponiéndose casi como reglas nuevas. En la última década me parece que esto ha ocurrido precisamente en el ámbito de los discursos sobre la democracia, sobre todo de aquellos que en Italia han acompañado las transformaciones del sistema político (muerte y nacimiento de partidos y movimientos) y los tentativos de reforma de las instituciones democráticas. El peligro mayor es, precisamente éste: que algunos errores de gramática de la democracia, inadvertidos y tomados por usos correctos, lleven a cometer errores en la práctica. Sería demasiado ingenuo creer que un modesto libro de gramática pueda servir para disipar este peligro, pero tal vez puede contribuir a iniciar una discusión sobre su naturaleza y gravedad, o al menos a percibirlo como tal.

En este libro he retomado, con algunas modificaciones y correcciones a veces radicales, parte de algunos artículos escritos en diversas ocasiones. Esos artículos son los que se enumeran a continuación:

«Sui fondamenti filosofici della democrazia»: *Teoria politica* III/3 (1987), pp. 63-79.

«Costituzione e democrazia»: *Teoria politica* X/3 (1994), pp. 3-26.

pretensiones de exhaustividad ni de originalidad particular): como Hans Kelsen, Giovanni Sartori o Robert Dahl. Para el lector que revise el aparato de las notas, reducido al mínimo, le resultará fácil reconocer la fuente principal: Norberto Bobbio. Gran parte de estas reflexiones representan una reelaboración, a veces sólo implícita, y una libre discusión de la enseñanza de Bobbio.

INTRODUCCIÓN

- «Gli aggettivi della democrazia», en Gruppo di Resistenza Morale, *Argomenti per il dissenso due. Nuovo, non nuovo*, Celid, Torino, 1995, pp. 11-26.
- «Libertà», en A. d'Orsi (ed.), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pp. 33-52.
- «Dissentire dal presidenzialismo», en Gruppo di Resistenza Morale, *Argomenti per il dissenso tre. Contro il presidenzialismo*, Celid, Torino, 1996, pp. 39-48.
- «La ricetta di Polibio e il suo "rovescio". Ovvero: kakistocrazia, la pessima repubblica»: *Teoria politica* XII/1 (1996), pp. 3-13.
- «Quale liberalismo per quale sinistra?»: *Iride* X/22 (1997), pp. 467-485.
- «La confusione dei poteri, oggi»: *Teoria politica* XIV/3 (1998), pp. 3-9.
- «Los verbos de la democracia»: *Este País* 85 (1998), pp. 3-10.

I
ELEMENTOS

LOS SUSTANTIVOS DE LA DEMOCRACIA

1. Demo-kratía

Retomando la sugerencia de Willey recordada antes en la introducción, imaginemos tener que ayudar a un muchacho, que obviamente haya alcanzado un cierto grado de escolaridad —o a un extranjero que goce de una cierta cultura general, o un alienígena dotado de buenas aptitudes comunicativas—, a orientarse entre la infinidad de términos que concurren de manera más frecuente en los discursos comunes sobre la democracia. Para hacerlo, deberemos intentar reconstruir de la manera más simple y directa las reglas de un uso no ambiguo de ciertas palabras: empezando por el mismo *nombre* de la democracia, o mejor dicho por los dos sustantivos griegos, *dêmos* y *krátos*, con los cuales se compone dicho nombre. Así comienzan innumerables voces de diccionarios y de enciclopedias, que de vez en cuando es saludable volver a leer. Desafortunadamente se trata de dos palabras ambiguas, aunque en diferente medida. *Krátos* significa «fuerza», «solidez», pero a la vez también «superioridad», capacidad de afirmarse, y por lo tanto parece indicar a una fuerza sobreabundante, preponderante, que se impone: podríamos decir la fuerza del más fuerte; pero como componente de palabras como democracia o aristocracia, *krátos* pasa a designar el poder político, es decir, el poder de tomar decisiones colectivas, y, por lo tanto, el poder atribuido a ese sujeto que en una comunidad establece las decisiones públicas, y por ello es supremo o soberano. En este

1. É. Benveniste, en *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (Einaudi, Torino, 1976, vol. II, pp. 337-346), considera un error interpretar el término griego

sentido, «democracia» indica a esa forma de comunidad política en la cual ese poder está atribuido al *dêmos*.

Dêmos significa genéricamente «pueblo». La primera dificultad se encuentra en el hecho de que con ese término los mismos griegos indicaban, bien a la totalidad de los componentes de la comunidad política, es decir, de los ciudadanos de la ciudad-estado, o bien a la parte menos elevada de la población, la clase no-noble de la sociedad. Por ello, con la palabra compuesta «democracia» los mismos griegos generalmente indicaban de manera ambigua dos realidades diferentes, o mejor dicho, sugerían dos interpretaciones distintas de una misma forma política: la forma de comunidad en la cual el poder de decisión política está en las manos de la asamblea de todos los ciudadanos (subrayo el hecho de que, en la ciudad democrática griega, podían ser ciudadanos, como mucho, sólo los sujetos de sexo masculino, adultos, libres, residentes y autóctonos), o bien la forma en la cual dicho poder está en las manos de la parte pobre y no-noble de la población, que es también, como explicaba Aristóteles, la parte más numerosa y, por lo tanto coincidente, en los hechos, con la mayoría. Esta ambigüedad se refleja de diversas maneras, más allá de los usos lingüísticos griegos, en toda la historia del lenguaje político, y tiene que ver con la naturaleza y la extensión del *dêmos*: ¿quién es el «pueblo»? ¿quién lo integra?

Pero hay un segundo motivo para hablar de ambigüedad, y consiste en el hecho de que del pueblo como conjunto de los ciudadanos pueden darse dos imágenes opuestas: la imagen de un cuerpo colectivo orgánico, del cual los individuos en particular son miembros en el mismo sentido en que los brazos o las piernas son miembros del organismo físico, y separados de éste no tienen ya ninguna utilidad o valor; o bien la imagen del conjunto, de la simple suma de todos los individuos como particulares, que tienen o que pretenden tener valor en cuanto tales. La imagen del pueblo como cuerpo

krátos como «fuerza», prefiriendo interpretarlo con la idea de «preeminencia», pero posteriormente reconoce la ambigüedad de esta operación, identificando el hecho de que hubo superposiciones, en el término y en sus derivados, entre las nociones de «superioridad» y de «dureza».

2. Cf. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 374: «[...] no produzca engaños la palabra "pueblo", que siempre ha significado no la totalidad de los habitantes sino sólo aquella parte que gozaba del derecho de decidir o de elegir a quién tendría que decidir por ella, hasta el punto que aun Maquiavelo distinguía en Florencia las divisiones entre los nobles, entre éstos y el pueblo y la esencial entre el pueblo y la plebe (el *populace* de los franceses, el *Pöbel* de los alemanes)». Véase también, de manera más extensa sobre este problema, *ibid.*, pp. 331-333. Trad. cast., *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, de próxima publicación.

colectivo unitario deriva de aquella de la plaza o de la asamblea (que se reúne en la plaza), abarcadas con una única mirada: es la imagen que se tiene mirando al «pueblo» desde lo alto³. Pero en realidad, también la plaza o la asamblea se componen por individuos que, en la medida en que estén colocados en la posición de ejercer un efectivo poder para decidir, aprobar o desaprobar propuestas, cuentan cada uno como uno solo. El pueblo como cuerpo orgánico no es un verdadero sujeto decisor: quien decide o es precisamente aquel que mira al pueblo desde lo alto —podríamos decir desde el balcón del poder— y plasma sus opiniones, o bien son los individuos contados uno por uno. La decisión colectiva «del pueblo» puede ser solamente la suma de las decisiones individuales, es decir, de las opiniones de aprobación o de desaprobación singularmente expresadas por cada uno. El único caso en el cual una decisión «del pueblo» podría ser interpretada como decisión de un cuerpo unitario es el de la aclamación. Pero la aclamación no es en absoluto una decisión «democrática»: en la muchedumbre de los aclamadores los eventuales disidentes no cuentan para nada. No pueden ni siquiera ser contados⁴.

Aunque de manera abreviada y un tanto simplificada, el análisis del sustantivo compuesto «democracia» nos ha permitido identificar algunas ambigüedades de sus componentes, pero también algunas vías para afrontarlas. Podemos así llegar a una primerísima definición, con muchas lagunas y ciertamente arcaica, según la cual por democracia debemos entender, a la letra, el poder (*krátos*) de tomar decisiones colectivas, es decir, vinculantes para todos, ejercido por el pueblo (*dêmos*), es decir, por la asamblea de todos los ciudadanos en cuanto miembros del *dêmos*, mediante (la suma de) libres decisiones individuales. Si nuestro interlocutor imaginario, el muchacho o alienígena o extranjero dotado de una cierta cultura pero desconocedor de la democracia, es suficientemente listo, fijará su atención en dos de los elementos de la definición, «todos los ciudadanos» y «libres decisiones», y no tardará en reconocer que corresponden a las dos nociones más usadas (y abusadas) en los discursos sobre la democracia: igualdad y libertad. Son los sustantivos que indican «los valores

3. Cf. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 329-330.

4. La verdadera medida del consenso, como ha señalado en muchas ocasiones Bobbio, es, precisamente, el disenso: la libre manifestación del disenso es una prueba, al menos indiciaria, de la validez del consenso, es decir, de la calidad no «adulterada» de la decisión colectiva «del pueblo». En donde el disenso está impedido, o es reprimido, el consenso tiende a volverse un hecho obligatorio. Pero un consenso obligatorio ya no es un consenso.

últimos [...] en los cuales se inspira la democracia, y que permiten que distingamos los gobiernos democráticos de aquellos que no lo son»⁵. Sugiero comenzar por el de igualdad.

2. Isonomía

Aquello que distingue a la democracia de las demás formas de convivencia política, en la mayor parte de las versiones que de ésta han sido presentadas, en los tiempos antiguos o en los modernos, es alguna forma de igualdad, o mejor dicho, de parificación, de superación o de absorción de los desniveles. Viene rápidamente a la mente Tocqueville, quien identificó la incontestable tendencia de los modernos hacia la democracia en la erosión de la barrera que separa lo alto de lo bajo de la sociedad y del Estado, hacia lo que llamaba «igualdad de las condiciones» y hacia la igualdad de los derechos políticos. Pero los antiguos demostraban tener una idea de su democracia que no era tan distinta —de la cual, no obstante, algunos historiadores de la antigüedad insisten en afirmar la absoluta heterogeneidad en relación con nuestra democracia, encontrándose, por ello, de acuerdo con aquellos politólogos que logran ver en la democracia moderna sólo descoloridas semejanzas con la democracia antigua⁶—, dado que consideraban sinónimo (o casi-sinónimo) de democracia el término isonomía, literalmente «igualdad (iso-) de ley (nomía)» (la traducción coloquial «igualdad frente a la ley» es por lo menos reductiva, por no decir fuente de equivocaciones): según la interpretación de Jean-Pie-

5. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 376. Cf. también H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge, 1945; trad. it., *Teoria Generale del Diritto e dello Stato*, Etas Kompass, Milano, 1966, p. 292: «la idea de democracia es una síntesis de las ideas de libertad y de igualdad»; trad. cast., *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1958.

6. Sobre este punto, G. Sartori (en *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House, Chatam, NJ, 1987) no hace otra cosa que repetir la tesis sostenida desde *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna, 1957. En la voz «Democracy» de la *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (Macmillan & Free Press, New York, 1968, vol. IV, ahora traducida al italiano en el volumen *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987, que recoge varios escritos del propio Sartori de 1962 en adelante), después de haber afirmado que «mientras para los griegos la democracia literal era la única forma de democracia posible, para nosotros la democracia literal es una forma de gobierno imposible», Sartori se pregunta «por qué hemos retomado —después de dos mil años de olvido y también de descrédito— un término cuyo significado originario hace referencia a una imposibilidad palpable»; y sugiere que el término ha mantenido sustancialmente el mismo significado, pero pasó del uso descriptivo con que era usado en la antigüedad a un uso predominantemente prescriptivo (cf. *Elementi di teoria politica*, cit., p. 39).

rre Vernant⁷ la noción de *isonomía* sugiere una imagen de la democracia que corresponde a un círculo en el cual todos los puntos de la circunferencia (los individuos) son equidistantes del «centro», sitio en donde reside el poder; esta imagen se contrapone al modelo «piramidal» al que corresponden las monarquías orientales. De la *isonomía* como sinónimo de democracia —recurrente como tal en la obra de Heródoto, no sólo en los pasajes que sugieren a Vernant su interpretación geométrica, sino de manera más clara en el célebre pasaje en el cual encuentra su origen la teoría clásica de las formas de gobierno⁸—, se pueden recordar otras interpretaciones más literales y concretas, como la propuesta por Moses I. Finley:

(Para los atenienses) la palabra que nosotros traducimos con «igualdad frente a la ley» significó también igualdad a través de la ley, es decir, igualdad de derechos políticos de todos los ciudadanos, una igualdad que fue creada por una evolución constitucional, por la ley. Esa igualdad significaba no sólo el derecho a votar, de ocupar cargos públicos, etcétera, sino sobre todo el derecho de participar en la elaboración de las directrices políticas en el Consejo y en la Asamblea⁹.

Poco más adelante, Finley recuerda que a inicios del siglo V fue acuñado otro término asumido posteriormente en el uso común como (casi) sinónimo de democracia, (también éste presente en la obra de Heródoto) isegoría, que precisamente significaba «libertad de palabra, no tanto con ese matiz negativo que la expresión ha adquirido convencionalmente entre nosotros, en el sentido de libertad frente a una censura, cuanto en el significado más característico de hablar en voz alta en el sitio que más importaba, en la asamblea de todos los

7. Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1965; trad. it., *Mito e pensiero presso i greci*, Einaudi, Torino, 1978, pp. 219-220. Trad. cast. de Juan Diego López Bonillo, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973. Aquí Vernant, apoyándose en Heródoto (III, 142, pero también IV, 161 y VII, 164), refiere la noción de *isonomía* a la ciudad-estado griega en general, cuyo «espacio político [...] organizado de manera simétrica en torno a un centro, está constituido de acuerdo con un esquema geométrico de relaciones reversibles, cuyo orden se funda en el equilibrio y la reciprocidad entre iguales» (*ibid.*). Pero siendo representada de esta manera, y contrapuesta a las monarquías orientales, «la ciudad en general», decía el maestro de Vernant, Louis Gernet, «tiende hacia la democracia como si la democracia fuera el término necesario de su desarrollo»: cf. *La noción de democracia entre los griegos* (1948), ahora en L. Gernet, *Les grecs sans miracle*, La Découverte, Paris, 1983; trad. it., *I greci senza miracolo*, Editori Riuniti, Roma, 1986, pp. 319-320.

8. Me refiero naturalmente al *lógos tripolitikós*: Heródoto, III, 80-82. Que se trata precisamente de un sinónimo, se deduce claramente de la comparación con VI, 43.

9. M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, CUP, Cambridge, 1983, trad. it., *La política nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 205.

ciudadanos»¹⁰. Debemos sólo agregar que el significado democrático de isegoría no reside en el hecho de ser una libertad, sino, como resulta evidente de la construcción del término con el prefijo iso-, en el ser un tipo de igualdad. A propósito de ello, vale la pena recuperar un uso curioso pero significativo de la palabra *isegoría*, no recordado por Finley, en *La Ciropedia* de Jenofonte. Dirigiéndose a su abuelo Astiages, rey de los medos, Ciro de niño cuenta haber asistido a una fiesta en la cual el abuelo y sus amigos consumían grandes cantidades de vino:

Observé que habíais perdido el uso de la razón y de los miembros. Ante todo no hay acción que nos prohíben hacer a nosotros niños, que vosotros mismos no hacíais: gritabais todos juntos como obsesionados, tanto que uno no entendía las palabras del otro; cantabais de manera verdaderamente ridícula [...]; cada uno de vosotros exaltaba su propia fuerza, pero cuando os levantabais para bailar no sólo no lograbais mantener el ritmo, sino que no podíais siquiera mantener derechos. Habíais olvidado completamente, tú de ser el rey, y los demás de que tú eras el señor. Entonces entendí verdaderamente por primera vez qué cosa es la famosa *isegoría*¹¹.

Parece que Jenofonte, con un cambio intencional de tiempo y de lugar, quisiera aquí satirizar la *isegoría* democrática presentándola como el fruto de un estado de ebriedad, en el cual se pierde el sentido de las distinciones y el respeto a la autoridad¹². Se podría decir: *in vino aequalitas!*

3. Problemas de igualdad

Pero ¿qué tipo de igualdad? Tal vez es cierto, como sostenía Tocqueville, que las igualdades se atraen, y casi una llama a la otra: «No se puede concebir —afirmaba— que los hombres sean absolutamente iguales en todo, excepto en un único punto. Ellos terminarán, por lo

10. *Ibid.*, p. 206.

11. Jenofonte, *Ciropedia*, I, III, 10, que cito (con ligeras modificaciones) de la traducción italiana de C. Carena, Einaudi, Torino, 1962, p. 246; trad. cast. de Demetrio Frangos, *La Ciropedia*, UNAM, México, 1947.

12. Luigi Spina, en su útil trabajo *Il cittadino alla tribuna* (Liguori, Napoli, 1986), vincula esta interpretación de *isegoría* a un contexto «más privado que político», y por lo tanto le atribuye «un significado más coherente con el origen del compuesto, es decir, del «hablar en paridad de condiciones»» (p. 42). Pero el intento satírico antidemocrático me parece evidente.

tanto, con ser iguales en todo»¹³. En estos términos, Tocqueville no hacía otra cosa más que repetir, extremándola, una famosa afirmación de Aristóteles, según la cual «la democracia nació del hecho de que aquellos que son iguales en un punto creen ser absolutamente iguales: dado que son todos igualmente libres, consideran que son iguales en todo»¹⁴. No obstante, es necesario distinguir una igualdad propiamente democrática, o bien especificar qué forma o qué tipo de igualdad sea inherente a la democracia como su connotación distintiva. Esta exigencia de especificación surge, dado que «igualdad», como es bien sabido, es un concepto indeterminado, es un *genus* que contiene infinidad de *species*, y por ello tiene mil caras. En virtud de que en sí misma la igualdad es simplemente la relación entre dos (o más) términos, dicha relación debe ser determinada, es decir, especificada cada vez, sobre la base de la naturaleza de los términos (¿quiénes son los iguales?) y/o a las características consideradas como criterios en la construcción de la relación misma (¿en qué cosa son iguales?). Por ello el problema de la «igualdad» no tiene unidad de medida (sino sólo desde un punto de vista lógico y matemático, desde el cual se mira precisamente a la igualdad en abstracto, como *genus*): no existe, pues, un problema de igualdad para quien se ocupe de cuestiones morales, sociales o políticas, sino muchos, tantos como los tipos de igualdad. Por ello es preciso determinar el problema, o más bien, especificar cuál es la dimensión de la igualdad correspondiente a la democracia, respondiendo en modo adecuado a las preguntas canónicas «¿igualdad entre quién?» e «¿igualdad en qué cosa?»¹⁵.

Antes de intentar responder, es oportuno detenerse aún más sobre una cuestión de carácter general. El juicio de igualdad —me refiero al que se expresa mediante las proposiciones «A es igual a B», o bien «A y B son iguales»— tiene una estrecha conexión con el problema de la pertenencia de uno o más entes individuales a un género universal (o a una especie: en suma, a una clase). Esta conexión entre igualdad y pertenencia a una clase se presenta de inmediato cuando nos ponemos en la perspectiva de determinar cuál es la igualdad en-

13. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1935-40), trad. it., *La democrazia in America*, N. Matteucci (ed.), en *Scritti politici* II, Utet, Torino, 1981 (reedición), pp. 73-74; trad. cast. *La democracia en América*, FCE, México, 1957.

14. *Politica*, V, 1301a.

15. El problema en general está planteado en su manera más clara por N. Bobbio, en la voz «Eguaglianza», en la *Enciclopedia del Novecento* II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1977, ahora en N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995; trad. cast. de Pedro Aragón Rincón, *Igualdad y libertad*, Paidós-I.C.E. de la UAB, Barcelona, 1993. Cf. también, G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, cit., cap. IV, «Eguaglianza», pp. 87-100.

tre (todos) los hombres en cuanto tales, es decir, como ejemplares del género humano (de la especie *homo*): en esta perspectiva no se busca en realidad otra cosa sino la definición de la identidad del género (de la especie), es decir, la definición de lo universal en el cual todos los ejemplares se identifican. Naturalmente, lo mismo vale para todos los universales, y por ello para la igualdad entre todos los animales, o entre todos los ciudadanos, etc. Ahora bien, un juicio de igualdad entre (dos o algunos) entes individuales considerados como miembros de un determinado género no indica una relación real, práctica, entre estos individuos, sino más bien afirma solamente una relación puramente ideal o teórica. Considerando *A* y *B* como «hombres» (o como «ciudadanos»: ambos ejemplares del género «humano» o del género «ciudadano»), la relación que subsiste entre *A* y *B* es sí la igualdad de *A* y *B*, pero —se podría decir usando el lenguaje de Hegel— la igualdad «en sí» (ideal) o «para nosotros» (desde el punto de vista de un observador externo): no por ello la igualdad es también la relación que subsiste prácticamente «para *A* y *B*» (desde el punto de vista de los sujetos) en cada determinada circunstancia concreta. Aquella relación de igualdad no describe el modo recíproco de referirse de *A* y de *B*, su tratarse como iguales o desiguales, o más aun el trato igual o desigual que los mismos pueden recibir (en general o en circunstancias particulares) por un tercer sujeto *C*, por ejemplo, por las instituciones públicas; aquella igualdad es simplemente el resultado de la operación mental mediante la cual nosotros referimos ambos sujetos a un mismo género, o sea, los consideramos como elementos de una misma clase.

En otras palabras, si leibnizianamente asumimos que «igualdad» significa la posibilidad de sustitución de un ente con otro en un contexto determinado, cuando el contexto sea el género universal esta igualdad como posibilidad de sustitución es puramente teórica: *A* y *B* son iguales en cuanto son sustituibles uno por otro, por parte de quien reflexiona sobre su naturaleza, en el contexto ideal de un mismo género, o sea, porque ambos pueden valer indiferentemente como ejemplos de un género determinado. Pero la relación ideal-teórica de igualdad entre entes en tanto que pertenecen a un mismo género no debe ser confundida con las múltiples relaciones reales-prácticas de esos mismos entes, que pueden ser también relaciones de desigualdad. Se trata de dos niveles distintos; el problema es ver si es posible instaurar entre ellos una conexión correcta. Desde mi punto de vista, una conexión no sólo es posible, sino que además permite el justificar o no, dentro de ciertas condiciones, a igualdades o desigualdades reales.

¿Puede tal vez afirmarse que las eventuales relaciones concretas de desigualdad entre *A* y *B* sean *todas* moralmente equivocadas o injustas simplemente porque todos los hombres en cuanto tales, y por lo tanto también *A* y *B* en la medida en que son hombres, son iguales? Ciertamente no. En algunos casos, sin embargo, igualdades y desigualdades reales entre dos (o más) sujetos pueden ser reconocidas como justas o injustas sobre la base de la igualdad ideal de tales sujetos, es decir, a su asimilación dentro de un mismo género universal. Dicha posibilidad depende de dos factores: depende ante todo del modo en el cual es definido el género universal, o bien, que es lo mismo, de la naturaleza de los requisitos de pertenencia a aquél; y depende sobre todo de la existencia o no de un *nexo de relevancia* entre esos requisitos y las características de la situación concreta en la cual se plantea un problema práctico de trato igual o desigual para dos sujetos. Es obvio que no siempre la igual posesión de los requisitos de pertenencia al mismo género universal es suficientemente relevante para establecer un trato igual de dos sujetos: aunque *A* y *B* sean ambos hombres, pueden no «merecer», por ejemplo, la misma estima o consideración en innumerables circunstancias. Pero el punto más interesante es el que tiene que ver con el modo de definir lo universal, incluso porque parece tener implicaciones que tocan el controvertido problema de las relaciones entre los juicios de hecho y los juicios de valor. En efecto, el juicio de igualdad entre dos sujetos basado en la referencia de ambos a un mismo género universal —al concepto de hombre, o de ciudadano, etc., independientemente de cómo sean definidos—, o bien, sobre la posibilidad de que uno y otro puedan ser incluidos en una misma clase, no es de por sí un juicio de valor. Un juicio de ese tipo —«*A* y *B* son iguales»— simplemente reconoce que tanto *A* como *B* presentan *de hecho* los requisitos para ser incluidos en esa clase determinada. Pero sabemos bien que el término universal «hombre» puede ser definido de muchas maneras diferentes e incluso contrastantes: puede limitarse a una caracterización en términos puramente biológicos y axiológicamente neutrales, o bien puede ser llevado a términos de valor, al hablar, por ejemplo, de «dignidad humana» (y lo mismo vale para todos los términos universales). Ahora bien, si el concepto-universal es definido mediante términos de valor, o bien a las características que lo definen es atribuido explícita o implícitamente un valor, entonces se deduce la prescripción de respetar este valor en todos los miembros del género definido por ese concepto. Por lo tanto, si el concepto de hombre contiene en sí un valor, entonces del juicio de igualdad entre (dos o algunos o todos) los hombres deriva la prescripción de tratarlos como

iguales, o sea, de considerar y de respetar en cada hombre el valor (o los valores) que el mismo lleva en sí al igual que cada otro hombre. Se deriva también, de manera inmediata, lo injustificable de aquellas desigualdades reales que puedan ser imputables a un desconocimiento de tales valores (siempre que lo sean) y la obligación moral de corregir esas desigualdades.

De lo anterior puede concluirse, en general, que muchos problemas de igualdad social y política pueden ser llevados en última instancia a un problema de trato igual o desigual de los individuos, justificado sobre la base de un juicio que reconoce en ellos o no un valor igual.

4. *La igualdad democrática y su justificación*

Veamos ahora si las consideraciones anteriores nos permiten responder mejor a nuestra pregunta inicial: ¿qué tipo de igualdad concierne propiamente a la democracia?, ¿igualdad entre quienes?, ¿en qué cosa? Formulando en términos de igualdad la noción más literal de democracia (enunciada antes, al final del epígrafe 1), se trata de aquella forma de gobierno o aquel régimen en el cual todos los «miembros» de una determinada comunidad¹⁶ son considerados como iguales en (el derecho a) la participación en el poder político. Pero una redefinición como ésa resulta un tanto vaga e insatisfactoria: ¿qué significa, ante todo, ser «miembros» de una comunidad?, ¿con base en qué criterio se establece la pertenencia de un individuo a una comunidad?, ¿qué cosa significa «pertenencia»? Si decimos que es miembro de derecho (con base en el *ius sanguinis*) de una comunidad el hijo de dos integrantes, o al menos de un integrante, de la misma comunidad, no hacemos sino iniciar una regresión al infinito, como ya observaba Aristóteles¹⁷. Si intentamos formular nuevamente la definición, afirmando que democracia es aquel régimen en el cual todos los individuos nacidos y/o «residentes» en un territorio determinado, incluido dentro de ciertos confines, tienen derecho igual (en base al *ius soli*) de participar en la determinación de las leyes que tienen validez en ese territorio, no sólo disminuye muy

16. Uso aquí el término «comunidad» en el significado más amplio y genérico, asimilable al igualmente genérico de «colectividad», «grupo social» o también de «sociedad»: por lo tanto, no en la acepción según la cual «comunidad» es contrapuesta a «sociedad».

17. *Política*, III, 1275b: no sólo dicho criterio resulta inaplicable a los «primeros» ciudadanos de la comunidad, si imaginamos poder remontarnos al momento de su fundación.

poco la ambigüedad —¿después de cuánto tiempo y bajo qué condiciones un individuo puede ser considerado propiamente un «residente»?—, sino que la imprecisión se torna mucho más evidente, hasta el punto de que nos puede llevar a rechazar la definición misma: es fácil individualizar al menos una clase de residentes, los menores de edad, que no contribuyen a la determinación de las leyes. En suma, no «todos» pueden participar en la toma de decisiones públicas, ni siquiera en la democracia. Pero tal vez la precisión es inalcanzable. La «definición mínima» de Bobbio es intencionalmente vaga: «por lo que respecta a los sujetos involucrados a tomar (o a colaborar en la toma de) decisiones colectivas, un régimen democrático se caracteriza por la atribución de este poder [...] a *un número muy grande* de miembros del grupo político»¹⁸. En todo caso, esta definición no sólo no indica *qué* (cuáles) miembros tengan el derecho de participar en la toma de decisiones políticas, sino tampoco *quién* deba ser considerado como miembro del grupo.

Una formulación distinta que defina como democrática aquella forma de colectividad política cuya constitución prescriba el trato igual de todos los «ciudadanos» por lo que concierne a la distribución del derecho-poder de participar en las decisiones colectivas, es sólo aparentemente más rigurosa. Si consideramos como «ciudadano», en sentido estricto, a aquel sujeto que es titular de ese derecho-poder, esta definición se rige por una tautología. Sería como decir: en la democracia todos los ciudadanos son ciudadanos. Pero ¿quién es ciudadano? El meollo del problema reside, precisamente, en esta pregunta, como mostraba de manera muy clara (nuevamente) Aristóteles¹⁹: una vez que se ha establecido que ser ciudadano significa propiamente tener el derecho de participar en el proceso de decisión política, se trata de saber si existe, y cuál es, la diferencia entre «hombre» y «ciudadano», es decir, entre el conjunto de los «hombres» —de los pertenecientes al género humano, a la especie *homo*— que conviven en una comunidad sobre un determinado territorio, y el conjunto de los «ciudadanos» que participan (de alguna manera) en la elaboración de las decisiones políticas válidas para esa colectividad en ese territorio. En otras palabras: ¿cuál debe ser (en principio) la relación entre los hombres —los individuos, las personas— y los ciudadanos, de manera que la forma de gobierno de una comunidad

18. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, p. 5; trad. cast. de J. Fernández Santillán, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1992.

19. En la primera parte del libro III de la *Política*. La cuestión, dada su complejidad, merece un tratamiento más profundo: a la misma está dedicado el capítulo 6 del presente volumen.

pueda definirse como democrática? Si «no todos» los individuos son ciudadanos, ¿quiénes deben serlo? O más aún: ¿qué prerequisites debe tener una persona para poder reivindicar el derecho-poder de participación política, es decir, para poder ser un ciudadano? Sabemos que en la ciudad democrática antigua existían muchas restricciones al respecto: en el mejor de los casos, solamente los sujetos de sexo masculino, libres, adultos, residentes y autóctonos gozaban del título de ser ciudadanos; mientras que la democracia moderna se caracteriza por la universalización del derecho de participación política, o, más bien, por la extensión del mismo a todos los miembros adultos de la comunidad, autóctonos o integrados, es decir, reconocidos como individuos incluidos (según algún criterio convencional preestablecido, generalmente derivado de una mezcla del *ius sanguinis* y del *ius soli*) en el tejido social. Entre la época antigua de la democracia y la nuestra se derrumbaron, en sustancia, dos grandes limitaciones, según las cuales ciudadano, y en consecuencia partícipe del poder político, podía ser únicamente un individuo *de sexo masculino y libre* por nacimiento (es decir, no-esclavo). Pero lo que me importa subrayar es que en ambos casos —tanto en el caso del sufragio universal, como en el caso del derecho político limitado a los sujetos libres de sexo masculino— a) la democracia consiste en la atribución a *cada* cabeza de *un* voto, es decir, de una cuota igual (desde un punto de vista formal, y en línea de máxima) de participación en el proceso de decisión política; b) esta atribución igualitaria se justifica basándose en el reconocimiento, o más bien en la presuposición, de que los juicios, las opiniones y las orientaciones políticas de *todos* los individuos considerados —en un caso los individuos libres de sexo masculino, en el otro todos los adultos integrados en la sociedad— tienen *igual dignidad*; c) esta presuposición se funda a su vez en la asunción de que las eventuales diferencias de clase social no influyen en la capacidad de juicio o de deliberación, es decir, sobre la *dignidad política* de los individuos. Situación por la cual sería inequitativo considerar tales diferencias, *económicas y sociales* en general, como relevantes para excluir a alguien del derecho-poder de decisión política, es decir, para establecer desigualdades *políticas* entre los miembros de la comunidad.

Esta no es únicamente la cláusula fundamental de la democracia (ideal) moderna; es el fundamento o el presupuesto indispensable del concepto mismo de democracia, incluso de la de los antiguos. La doctrina de Protágoras, contenida en el homónimo diálogo platónico, expresa esta convicción a través del mito de la distribución a todos los hombres, indistintamente, por parte de Zeus, de la *politikè téchne*,

la competencia en materia política: lo cual justifica que el consejo de toda persona, sobre las cosas de la ciudad, deba ser escuchado como el de cualquier otra²⁰. El mismo concepto se encuentra expresado por Aristóteles en la forma más clara y precisa:

La democracia se define en primer lugar como el régimen en el cual está vigente la igualdad: la ley de la democracia, entendida de esta manera, establece como norma de igualdad que los pobres no deban tener menos poder que los ricos, ni que unos deban ser dueños del gobierno más que los otros²¹.

Esta definición aristotélica se presenta en sustancia no sólo compatible, sino congruente con aquella, formulada en términos totalmente distintos, más de dos milenios después, por Hans Kelsen, probablemente el mayor teórico de la democracia del siglo XX, según el cual una forma de gobierno es democrática cuando todos los destinatarios de las leyes participan de manera igual (en principio) en su producción. A su vez, la justificación de esta regla de igualdad democrática podría buscarse en el (dúplice) argumento sugerido por Aristóteles: todos los sujetos capaces de entender los mandatos contenidos en las decisiones políticas son o deben ser considerados como capaces de deliberar en materia política, desde el momento en que al obedecer se aprende a mandar, o bien se adquiere la capacidad de hacerlo²². De ello se deriva, entre otras cosas, que la regla de la igualdad democrática vale no sólo para la participación (directa o indirecta) en la producción de leyes, sino también para la elegibilidad para los cargos públicos: aquello que los antiguos llamaban isotimía, y que corresponde al principio democrático moderno de la formal accesibilidad para todos, sin barreras económicas y sociales, a los cargos institucionales de mando²³. (¿Estamos acaso haciendo in-

20. Platón, *Protágoras*, 322c-323b.

21. *Política*, IV, 1291b, 31 ss. De este pasaje retomo una *lectio* que no está entre las más difundidas, pero que me parece que es más congruente con todo el contexto de la argumentación de Aristóteles: la adoptó M. Isnardi Parente en el pequeño volumen antológico, coordinado por ella misma, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Loescher, Torino, 1979, pp. 196-197.

22. *Política*, III, 1277b, 7-17. Cf., en cualquier caso, el capítulo 6 del presente volumen.

23. Pero debemos subrayar inmediatamente que, mientras que en las democracias reales modernas estas barreras, abolidas por el derecho, operan de hecho en gran medida, en la democracia real ateniense parece que tuvieron una incidencia mucho menor, probablemente gracias al diverso mecanismo institucional para la selección de los jefes. Como señala Gernet (*I greci senza miracolo*, cit., p. 320), los griegos «aman particularmente el «mandar». Dado que no es posible que todos manden al mismo

voluntariamente sátira, como sugería Willey? Viene a la mente el pasaje en el cual Swift cuenta que los liliputienses, en la elección de los funcionarios públicos, tenían en cuenta principalmente «la probidad y no el ingenio», ya que «la Providencia no ha querido nunca que el gobierno sea una ciencia misteriosa al alcance de pocos, de aquellos genios sublimes de los cuales nacen apenas tres en un siglo; sino que parte del principio de que la sinceridad, la justicia y la moderación están al alcance de todos». Pero Swift agrega inmediatamente: «he querido hablar de las instituciones originarias, y no de aquellas formas escandalosamente corruptas hacia las cuales aquel pueblo se dejó llevar poco a poco»²⁴). En la célebre apología de la democracia que Tucídides atribuye a Pericles se dice que cualquiera que sea capaz de ocuparse de sus propios intereses personales es también capaz de ocuparse de política, es decir, del interés público que corresponde con el interés de todos; por lo cual quien no se ocupa de política no debe ser considerado un hombre tranquilo, que se ocupa de los intereses propios, sino, más bien, un individuo inepto²⁵.

Entre la democracia de los antiguos y la de los modernos —al menos de acuerdo con ciertas versiones ideales de ambas— no ha cambiado sustancialmente, pues, la concepción política, según la cual es ciudadano a pleno título, o sea partícipe del poder político, cada individuo miembro de la colectividad sin distinción de clase o de censo, simplemente en la medida en que es considerado como un sujeto capaz de tener voluntad racional y, por ello mismo, dotado de dignidad política; lo que ha cambiado sustancialmente es la concepción antropológica según la cual era reconocido como un sujeto «capaz» y (por ello) «digno» de participar en la vida política solamente el sujeto de sexo masculino libre por nacimiento.

tiempo, se alternan en el mando. Y dado que que todos son igualmente competentes, se debe disponer de un medio que asegure la alternancia; este medio es el sorteo, procedimiento venerable, que hoy ha sido despojado de su antigua virtud, que era una virtud religiosa». Finley afirma que, «desde el nacimiento, cada joven ateniense tenía más que una probabilidad meramente hipotética de convertirse en presidente de la Asamblea, un cargo basado en un sistema de alternancia, que era asignado por un solo día y, como solía ocurrir, por sorteo. Además, ese mismo joven podría convertirse en comisario del mercado por un año, miembro del Consejo por uno o dos años (con tal de que no fueran consecutivos), formar parte repetidamente de jurados y, finalmente, participar en la Asamblea con derecho a voto todas las veces que lo deseara» (M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, CUP, Cambridge, 1972; trad. it., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 20).

24. J. Swift, *Gulliver's Travels* (1726), libro I, cap. VI; trad. cast. de E. Lorenzo, *Viajes de Gulliver*, en *Obras selectas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, pp. 61 ss.

25. Cf. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II, 37-40.

5. *El individuo como principio de la democracia, antigua y moderna*

El análisis de la igualdad como «sustantivo de la democracia» —esa igualdad que distingue a la democracia en su especificidad entre las formas de gobierno, y que consiste (aplicando en el caso de la democracia la gramática general de la igualdad delineada antes, al final del epígrafe 3) en la igual distribución del poder de decisión colectiva entre todos los individuos miembros de la colectividad a quienes se refieren las decisiones, justificada con base en el reconocimiento (o presuposición) de que todos los individuos son iguales en la capacidad de juicio político— nos ha llevado a identificar lo que llamaré el principio de la democracia: el principio, o bien el fundamento en el sentido de presupuesto y de punto de partida ineludible de la democracia, es el individuo como sujeto de voluntad racional²⁶. Así sucede tanto en la democracia moderna, como en la de los antiguos: a pesar del hecho de que no todos los seres humanos que son considerados (idealmente) individuos racionales por los modernos, eran considerados como tales para los antiguos. Digo principio como punto de partida fundamental porque, si el problema político esencial, el problema de cualquier forma de gobierno (para que pueda existir un gobierno), es el de alcanzar, para toda cuestión de relevancia pública, una decisión colectiva unívoca, es decir, llegar a una voluntad única, que debe ser considerada como voluntad colectiva o «general», superando el conflicto, o el contraste, o la mera heterogeneidad de las muchas voluntades individuales de los asociados, en el caso de la democracia (ideal) se trata de reducir las muchas voluntades individuales a una única voluntad colectiva de manera que no solamente las primeras identifiquen a la segunda como una voluntad no extraña a ellas, no impuesta, sino que también la voluntad colectiva o general surja de las voluntades individuales como de sus fuentes originarias. En la democracia, o al menos en la pureza ideal de su concepto, parece, pues, que todo individuo deba poder reconocer como propia la voluntad general, en la medida en que ha contribuido, como ciudadano, a su formación²⁷: en este sentido al individuo racional considera-

26. Cf. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 376-379. Después de haber indicado en el individuo, como «persona moral y racional», el «fundamento ético de la democracia», Bobbio concluye así: «¿Pero existe este hombre racional? El hombre racional es un ideal-límite. Precisamente por esto también la democracia es un ideal-límite».

27. Paradójicamente, también cuando disiente, habiendo votado, por ejemplo, por una opción que resultó perdedora. Pero ésta es una de las paradojas de la libertad democrática, sobre la cual deberemos regresar más adelante (específicamente en el capítulo 4).

do como ciudadano activo, en cuanto principio de la democracia, le ha sido reconocida la facultad exclusiva de la libertad como autonomía —que consiste literalmente en «darse leyes a sí mismo»—, llamada también libertad positiva o política o, como decía Benjamin Constant, «libertad de los antiguos». De esta manera, hemos llegado al segundo de los «sustantivos de la democracia» más usados.

Pero a este punto parece necesaria una digresión para afrontar la duda clásica de si la libertad política como autonomía no pertenezca *exclusivamente* a los antiguos: es decir, si la misma sea inherente a la democracia antigua en tanto era una democracia *directa*, y por ello resulte excluida *a priori* de la democracia moderna en cuanto es una democracia *representativa*. Lo que equivale a preguntarse si la democracia moderna sea todavía una democracia, o si lo sea en un sentido completamente distinto e incomparable con el sentido antiguo. Hasta ahora en nuestro breve recorrido se había asomado la duda igual pero contraria, también ésta ampliamente difundida, de que la democracia de los antiguos no fuera plenamente una democracia, a causa de la limitada extensión de los derechos políticos, atribuidos únicamente a los sujetos libres de sexo masculino. Sostendré en seguida que es posible delinear un concepto elemental y unitario de la democracia, y que dicho concepto es definible de manera oportuna mediante los sustantivos de la democracia, es decir, a través de una cierta interpretación de las nociones de igualdad y de libertad, y que la democracia moderna, como la antigua, en la especificidad de sus respectivas instituciones, son democracias solamente en la medida en que puedan reconocerse como correspondientes a este concepto elemental y fundamental.

Todo se reduce a la cuestión de si la diferencia entre la democracia directa de los antiguos y la democracia representativa de los modernos sea una diferencia esencial, es decir, una diferencia en los fundamentos. Es necesario, por lo tanto, regresar ante todo a la primera de las características esenciales del concepto elemental de democracia en los términos en los que ha sido aquí definida —la igualdad *entre* todos los individuos a los cuales son dirigidas las decisiones colectivas *en* el derecho-poder de participar en tales decisiones— y valorar si es conveniente para las dos (pretendidas) formas de democracia. Mirando a la primera dimensión de dicha igualdad, es decir, a los sujetos entre los cuales la misma debe valer, se puede sostener que la democracia antigua no es propiamente tal porque excluye del ámbito de los «iguales» a un gran número de individuos, principalmente a los esclavos y a las mujeres. Se trata de una doble exclusión infinitamente grave desde el punto de vista de los modernos (hacien-

do referencia a un concepto, también éste, ideal o ideal-típico de modernidad), que consideran libre al individuo como tal y juzgan las diferencias de «nacimiento» como inexistentes o irrelevantes para la atribución de derechos políticos (llegando, no obstante, muy tarde para incluir entre ellas la diferencia de género). Pero quisiera refrendar que esa exclusión tiene que ver propiamente con las concepciones *antropológicas* de los antiguos, más que con sus concepciones *políticas*, y ciertamente no con la determinación del concepto de democracia en su diferencia específica entre las formas de gobierno. En la perspectiva antropológica de los antiguos, los esclavos y las mujeres entran en el ámbito «por naturaleza» desigualitario del poder doméstico, no en el ámbito del poder político: ellos están por lo tanto excluidos del espacio público, de la colectividad política como tal, cualquiera que sea su forma de gobierno, no únicamente de la ciudad democrática; para ellos, decía Aristóteles, «no hay pólis». Por ello, su «desigualdad» respecto de los hombres libres —los únicos que pueden ser ciudadanos— no incide, desde el punto de vista de los antiguos, en la definición y distinción de las diversas formas de relación política, es decir, de la relación entre gobernantes y gobernados; pues bien, es precisamente en el contexto de la distinción y clasificación de las formas políticas como la democracia se define —y en su manera más clara ha sido definida por Aristóteles— como el régimen igualitario por excelencia, en tanto que considera irrelevantes las diferencias económico-sociales para la distribución de los derechos políticos entre los miembros de la ciudad. En el hecho de tratar a los pobres como iguales a los ricos, reconociendo a los unos a la par de los otros como sujetos políticos activos, en tanto todos son presupuestos de manera igual (e ideal) como individuos racionales, reside la diferencia específica de la democracia en el ámbito de la tipología clásica de las formas de gobierno. Esto puede ser considerado el primer fundamento de la democracia, un fundamento establecido por los antiguos; en este sentido se puede decir incluso que sólo la atribución, en muchos casos tardía, del derecho de voto sin distinciones de clase ni de censo adecuó la democracia moderna al espíritu (al concepto) de la democracia antigua.

Si desde la primera dimensión de la igualdad democrática, «quiénes son los iguales», pasamos a considerar la segunda dimensión, «en qué cosa son iguales» —y sabemos que los miembros de la colectividad deben serlo en el derecho-poder de participar en las decisiones colectivas—, es la democracia de los modernos la que parece no merecer plenamente el nombre, en la medida en que los ciudadanos modernos participan en las decisiones políticas únicamente eligiendo a

representantes que deciden en su lugar. En pocas palabras, la moderna no sería propiamente democracia porque es representativa y electiva. Aristóteles sabía bien que la elección, de por sí, en su mismo concepto, no es un procedimiento democrático, sino aristocrático²⁸: es una selección, y en cuanto tal no se justifica sino como selección «de los mejores», de un hombre o de un partido en tanto mejor que otro. Si fuese literalmente cierto que los modernos reducimos la esencia de la democracia al procedimiento de elección de los gobernantes, deberemos admitir que se ha cometido un error conceptual: *en esencia*, la que llamamos democracia no es democracia. Ahora bien, no hay duda alguna de que el eje del sistema que hoy llamamos democrático sea la elección; pero debemos agregar: no la elección pura y simple, sino más bien la *repetición* de la elección, que contiene en sí la posibilidad de la reelección o de la revocación. Y esa repetición, en principio (nos estamos moviendo siempre en el plano del concepto, no de la realidad efectiva), vuelve democrática a la aristocracia (o a la oligarquía) electiva²⁹. Es cierto que la simple elección de los gobernantes, es decir, la designación a los cargos decisivos, es una modalidad del juicio sobre hombres (o sobre partidos), sobre quién es el mejor (*áristos*) o el más apto para decidir, y en este sentido, en relación con la sustancia de los problemas colectivos, es una no-decisión; pero la elección sistemáticamente repetida es una modalidad del juicio sobre las decisiones, precisamente sobre los resultados de las decisiones ya tomadas y sobre los programas para las decisiones por tomar: por lo tanto es, a su manera, una decisión en relación con la sustancia de los problemas colectivos. Michael Walzer ha sostenido:

28. *Política*, 1300b.

29. En sustancia no lejana de la que propongo, aunque esté expresada en términos totalmente distintos y en una perspectiva (por decirlo así) *ex parte principis*, me parece ser la indicación teórica de Giovanni Sartori, quien invita a completar la conocida definición de Schumpeter de la democracia como «competición por el voto popular» (J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1942; trad. it., *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, nueva edición, Etas Libri, Milano, 1994, p. 257; trad. cast. de José Díaz García, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1968), agregándole la teoría (o principio, o regla) de las «reacciones previstas» formulada por C. J. Friedrich en *Man and His Government* (McGraw-Hill, New York, 1963, pp. 199-215; trad. cast., *El hombre y el gobierno: una teoría empírica de la política*, Tecnos, Madrid, 1968), según la cual los elegidos regulan su propio comportamiento basándose en las reacciones previsibles de sus electores. Cf. G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, cit., pp. 152-156, e Id., *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 107-108. Pero en relación con lo indeterminado de la noción politológica de *responsiveness*, «correspondencia» o «receptividad» de los elegidos frente a los electores, comparto las perplejidades manifestadas por Virgilio Mura en *Categorie della politica. Elementi per una teoria generale*, Giappichelli, Torino, 1997, p. 407.

Un rasgo característico de un gobierno democrático es que las experiencias de los líderes no sean ajenas a los ciudadanos comunes. Con un pequeño esfuerzo de imaginación solamente, el ciudadano puede ponerse en el lugar de su representante electo. Desde el momento en que lo puede hacer, es más, desde el momento en que generalmente lo hace, pasa a formar parte de lo que me gusta definir como [...] un proceso decisional que anticipa o que es retrospectivo [...]. Este proceso decisional vicario precede y sigue al efectivo proceso decisional³⁰.

Pero lo que más importa es que este proceso decisional «vicario» culmina en el momento de la elección de una decisión efectiva, mejor dicho, en la decisión que da la pauta para el proceso decisional futuro. En este sentido, se puede decir que en la democracia representativa todos los individuos miembros de la colectividad pueden participar, en cuanto ciudadanos, en el proceso decisional, teniendo en el derecho de voto el poder para orientar su curso. Respecto a la democracia directa, lo que cambia no es tanto la igualdad en el derecho de participar en las decisiones, como la estructura misma del proceso decisional.

6. Del círculo a la pirámide

Es importante señalar que, precisamente, la diferencia en el proceso decisional altera de manera significativa la fisonomía del sistema: la figura del círculo sugerida por Vernant siguiendo a Heródoto para la isonomía antigua no es ya una representación adecuada para la democracia de los modernos. En efecto, el poder decisional inicial (el que determina el arranque del proceso) sigue estando distribuido de manera igual entre los ciudadanos, pero de éste se separa y se distancia el poder de decisión última: éste no se encuentra ya «en el centro», es decir, en el mismo plano de los ciudadanos, a la mano de todos y equidistante de cada uno de ellos, sino que se desplazó hacia lo alto, en un «vértice» ocupado solamente por algunos. Con ello, todo el sistema pasa a asemejarse más bien a una pirámide, es decir, precisamente a aquella figura que, según Vernant, representaba adecuadamente, en contraposición a la isonomía griega, a la autocracia oriental. No obstante, si la pirámide —para continuar con el juego de las figuras geométricas— representa un proceso de decisión política en

30. M. Walzer, *Political Decision-Making and Political Education*, en M. Richter (ed.), *Political Theory and Political Education*, PUP, Princeton, 1980: retomo la cita de Finley, *La política nel mondo antico*, cit., p. 44.

varios niveles, éste puede ser recorrido en dos sentidos: de lo alto hacia abajo, o de abajo hacia arriba. La autocracia, como nos ha enseñado Kelsen, se identifica con el proceso descendente: el inicio está en el vértice, está en el poder del autócrata que se impone, y que a través de un sistema de encargos desde lo alto procede hasta la base, es decir, hasta el nivel de los súbditos que están privados de cualquier poder y derecho; la democracia representativa moderna se identifica con el proceso ascendente: el inicio está en la base, se encuentra en las muchas voluntades de los individuos concebidos como sujetos racionales autónomos, y a través de un sistema de designaciones desde abajo procede hasta el vértice, es decir, hasta los órganos facultados para tomar las decisiones colectivas finales, cuya orientación general deriva y depende, si bien indirectamente, de la suma de las decisiones iniciales de los individuos, expresadas en el acto electoral. En este sentido, el individuo concebido como sujeto de voluntad racional, y por ello dotado de dignidad política, perdura como el principio también de la democracia representativa de los modernos: si el proceso que desde el principio conduce al resultado político final no se altera, también el individuo moderno contribuye como ciudadano activo a la formación de la voluntad general y, en la medida de su contribución, puede considerarse como el heredero legítimo de la «libertad de los antiguos».

Pero la representación «piramidal» del proceso decisional ascendente pone en evidencia otras características de la democracia moderna, bastante relevantes desde la perspectiva de la transición de la «gramática» a la «práctica» de ambos «sustantivos de la democracia». En primer lugar, los múltiples planos intermedios que se insertan entre la base y el vértice son ocupados por organizaciones (partidos, grupos de presión, etc.) cuyos miembros están, frente al ciudadano común, «más cercanos» del momento culminante de la decisión política, y por lo tanto en grado de influir de una manera mayor en su contenido. Para decirlo de alguna manera: todos los ciudadanos son iguales, pero algunos son más iguales que otros. En segundo lugar, y consecuentemente: al ascender por los diversos niveles, la orientación de base dada por (la suma de) las decisiones iniciales de los ciudadanos electores puede ser desviada y distorsionada, y el entero curso decisional puede cambiar de dirección. Es evidente que en este caso los individuos no podrán reconocer la voluntad formulada por las decisiones del vértice como algo derivado de las (de la suma de las) voluntades propias. Y la herencia de la libertad de los antiguos acabará siendo perdida. Estimo que la consideración de varios aspectos estructurales del proceso decisional moderno y de las posibilida-

des negativas implícitas en ellos permite preparar buenos instrumentos para medir, al menos en parte, la distancia entre democracia ideal y democracia real o, mejor dicho, entre *el* concepto de democracia y *las* realidades que llamamos democracias. Se trata de ver cuáles son las condiciones gracias a las cuales el proceso decisional puede mantener la orientación inicial dada por la base, de manera que se reduzca al mínimo la discordancia entre las voluntades (prevalecientes) de los individuos y los resultados políticos, y qué tipo de instituciones, comportamientos y prácticas puedan por el contrario alterar dicho proceso, volviéndolo cada vez *menos* democrático, o incluso *no* democrático. Pero esto puede ser el objeto de análisis de algunos de los próximos capítulos.

LOS ADJETIVOS DE LA DEMOCRACIA

1. *¿Democracia sin adjetivos?*

En el ensayo *Si dejamos de ser una nación*, Gian Enrico Rusconi afirma:

La más importante de las virtudes cívicas de la resistencia contra el fascismo ha sido la capacidad de aprender y de practicar de hecho *la democracia sin adjetivos* por parte de hombres y partidos que tenían concepciones distintas y antagónicas de democracia (democracia con tantos adjetivos contrapuestos: formal, sustancial, liberal, burguesa, social, progresiva, socialista, proletaria e incluso, polémicamente, fascista)¹.

No pretendo ciertamente retomar en este espacio el debate, iniciado en su momento por Rusconi, sobre la revisión del significado histórico de la Resistencia antifascista. Me interesa comentar, como aspecto inicial, la que parece ser la tesis implícita de Rusconi en el pasaje citado, según la cual la única democracia auténtica sería la democracia «sin adjetivos», mientras que las concepciones, por así llamarlas, «adjetivadas» parecerían limitadoras, distorsionadoras o potencialmente peligrosas. En su contexto es una tesis que puede ser defendida incluso con buenos argumentos; de alguna manera, que debe ser aún especificada del todo, yo mismo sostendré una tesis parcialmente similar. Pero mientras tanto quiero afirmar, en general,

1. G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 85.

que de por sí la operación para precisar la idea de democracia, calificándola mediante adjetivos oportunos, no es en absoluto generadora de equívocos o dañina. Todos sabemos cuán vaga y retórica es la concepción de democracia recurrente en el lenguaje común. Para ir más allá de esta vaguedad retórica, los adjetivos son, por el contrario, indispensables. O, mejor dicho, es indispensable analizar los muchos adjetivos de la democracia, aplicar a cada uno de ellos el juicio crítico, valorar su pertinencia; sobre todo desde el momento en que la teoría democrática se convirtió en «la jerga oficial del mundo moderno», como afirmaba John Dunn: «la jerga es el instrumento verbal de la hipocresía, y la hipocresía es el tributo que el vicio le paga a la virtud. Todos los estados hoy se profesan democráticos porque la virtud de un estado es la de ser una democracia»².

¿Pero *cuál* democracia? En el siglo de hierro y fuego apenas concluido, dictaduras de todo tipo han intentado disfrazarse de democracias, o por lo menos justificarse como necesarias para preparar el advenimiento de una «verdadera» democracia. Pero ¿cuál es la verdadera democracia? Por muchas décadas, y casi hasta la caída del socialismo real, a los regímenes políticos occidentales les fue discutido incluso el derecho de llamarse democracias por parte de los regímenes orientales, que se definían a sí mismos «democracias populares». Limitarse a afirmar que se trataba de una mentira colosal no basta: ¿cuál es la «verdad» de la democracia?, ¿existe una única interpretación auténtica de ella?, ¿o no es tal vez cierto que conocemos muchas concepciones y modelos rivales de democracia?, ¿sabemos precisar sus connotaciones, confrontarlas, valorarlas? y ¿cómo podemos hacerlo sin «adjetivos»?

El triunfalismo democrático que siguió a la revolución pacífica de 1989 difundió y volvió prevaleciente una noción de democracia que se puede considerar como la heredera de las batallas ideológicas de la guerra fría: definida implícitamente por su contraposición al «comunismo», aquella noción indicaba no sólo un modelo de sistema político, una forma de gobierno, sino el modelo de un entero sistema social o, incluso, como algunos filósofos dicen, una «forma de vida». De esa manera, la idea común de democracia se volvió todavía más imprecisa y equívoca de lo que hubo sido en el pasado. Para remediar esa confusión, podría ser interesante la idea de realizar una revisión de los adjetivos que a lo largo de la historia del pensamiento político han sido usados en distintas circunstancias y desde diferentes puntos de vista

2. J. Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, CUP, Cambridge, 1979; trad. it., *La teoria politica di fronte al futuro*, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 27.

para precisar la noción de democracia. Sería ciertamente una investigación de largo plazo. En el breve espacio de un capítulo, quisiera intentar, como primer experimento de reordenación mental, delinear un mapa de los principales adjetivos que han sido atribuidos al sustantivo democracia en los tiempos modernos, y que todavía influyen de alguna manera sobre el lenguaje común. Este podría ser otro instrumento útil para que nuestro imaginario interlocutor pueda orientarse en el abanico de los discursos comunes sobre la democracia.

2. *Las variantes institucionales de la democracia*

Desde cuando se desató en Italia el debate sobre las reformas institucionales y constitucionales, hemos encontrado infinidad de veces en los diarios algunos de los adjetivos más comunes con los cuales los juristas y los politólogos se refieren a las principales variantes o subespecies de la democracia contemporánea: *presidencial y parlamentaria, mayoritaria y consensual* (o, con un significado aún más peyorativo, *consociativa*)³. La forma presidencial y la forma parlamentaria de democracia se distinguen basándose en un criterio que mira al poder de gobierno en sentido técnico, es decir, el poder (así llamado) ejecutivo, y a su relación con el poder legislativo: en la forma parlamentaria la democraticidad del ejecutivo depende del hecho de ser una emanación del legislativo, el cual a su vez funda su democraticidad en el voto popular; en la forma presidencial el ejecutivo es elegido directa y periódicamente por el pueblo. En el primer caso el gobierno responde de su actuación ante el parlamento, en el segundo caso responde directamente ante los electores. Los defensores del régimen presidencial sostienen que es más democrática la designación del jefe del gobierno a través de la elección directa, porque refleja inmediatamente, y por lo tanto de manera más fiel, una voluntad declarada y expresada por los ciudadanos electores. A este argumento simplificador se le podrían oponer muchas objeciones. Se puede, ante todo, observar que el poder de gobierno, en la forma presidencial, tiende a rebajar el poder del parlamento al mero papel

3. Retomo los criterios de distinción y el esquema, simplificador pero no distorsionador, que se deriva, calcando en gran parte también las fórmulas definitivas, de N. Bobbio, en la voz «Democrazia», en *Lessico della politica*, G. Zaccaria (ed.), Lavoro, Roma, 1987, ahora en M. Bobbio, *Elementi di politica. Antologia*, P. Polito (ed.), Einaudi-Scuola, Milano, 1998, p. 98; trad. cast., «Democracia», en J. Fernández Santillán (ed.), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, FCE, México, 1996, pp. 229-238.

de un contrapoder, más o menos eficaz dependiendo de los equilibrios constitucionales. Y ello favorece la tendencia autocrática —puesta de relieve por Kelsen⁴— de los regímenes presidenciales, a pesar de, y en contradicción (pero sólo aparente) con, la legitimación del jefe de gobierno en la elección directa. Además, es fácil ver que, para todo el periodo en el cual el presidente dura en su encargo, las aspiraciones y las orientaciones de quienes habían votado por un candidato diferente se ven penalizadas, no teniendo ninguna posibilidad de ejercer un peso institucional eficaz para influir sobre el contenido de las directrices políticas en su conjunto y de las decisiones gubernativas en particular. Por lo tanto, la elección directa del jefe de estado o del ejecutivo me parece difícilmente justificable a través del argumento de que la misma le restituiría al «ciudadano elector» el poder fundamental, que le fue sustraído, dicen algunos, por los partidos políticos, de designar al gobierno: en primer lugar, porque es criticable que éste sea el poder fundamental del ciudadano en una democracia⁵; en segundo lugar, simplemente porque la elección directa atribuye en realidad este poder soberano sólo a algunos electores, a aquellos que habrán votado por el ganador, substrayéndoselo completamente a los demás.

La distinción entre democracia presidencial y parlamentaria no debería ser, de cualquier manera, confundida con la que media entre democracia mayoritaria y democracia consensual: esta última distinción se basa, al menos principalmente o en primera instancia, en un criterio que mira a la diversa formación de los grupos de representantes en el parlamento, como consecuencia de la adopción de dos sistemas electorales, que son —considerando por motivos de simplicidad sólo a sus modelos puros— el mayoritario fundado en colegios uninominales y el proporcional⁶. Pero en Italia, como he anticipado, parece

4. Como es sabido, en la *General Theory of Law and State* (CUP, Cambridge, 1945; trad. it., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas Kompass, Milano, 1966, p. 306; trad. cast. de Eduardo García Maynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1958), Kelsen clasifica a la república presidencial entre las formas de autocracia, aunque después, en el mismo texto, atenúa ese juicio afirmando que «la monarquía constitucional y la república presidencial son democracias en las cuales el elemento autocrático es relativamente fuerte».

5. De acuerdo con la concepción que intento construir, paso a paso, en este libro, el poder fundamental de los ciudadanos en la democracia moderna es el de elegir a sus propios representantes en el parlamento: cf., además, el parágrafo 3 del capítulo 3; y en general sobre el presidencialismo, cf. todo el capítulo 9.

6. Es cierto que la noción de democracia mayoritaria es generalmente usada en un significado más extenso y complejo. Por ejemplo, en el conocido ensayo de Arend Lijphart *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twen-*

haber prevalecido la usanza de llamar «consociativa» en sentido peyorativo la forma de democracia que se deriva del sistema electoral proporcional. Esto porque, se sostiene, el mecanismo proporcional favorece la fragmentación de la representación política, que a su vez induce a contrataciones y a reparticiones del poder, a la disolución de los programas y la generación de acuerdos genéricos, por no decir fraudulentos: fenómenos todos éstos que son englobados bajo la etiqueta de «consociativismo» (o de «partidocracia»). También en este caso son muchas las observaciones que habría que hacer. Ante todo, el sistema mayoritario, de por sí, como ha sido demostrado ampliamente por los recientes acontecimientos en Italia, no es una garantía frente a la fragmentación política ni tampoco frente a los acuerdos de mero poder (al contrario, bajo ciertas circunstancias, multiplica a una y a otra circunstancia). Por otro lado, el sentido común debería enseñar que no cualquier acuerdo político es de por sí genérico o fraudulento. Pero una difundida falta de cultura democrática sigue usando el adjetivo «consociativo» (o «partidocrático») como una arma para expresar el desprecio público frente a toda búsqueda de acuerdos y de compromisos razonables. Con el resultado no secundario de prejuzgar (por lo menos hasta ahora) una reconsideración razonada del problema de la ley electoral. Pero éste no es el lugar para analizar estas cuestiones con la seriedad que merecen. Me importaba iniciar delineando de manera sumaria el perfil de los adjetivos de la democracia a los que se ha recurrido de la manera más amplia en los tiempos más recientes.

3. *Democracia directa y representativa*

Si de aquí en adelante, es decir, a partir de los adjetivos que más se han usado (y abusado) en el debate recurrente sobre las reformas institu-

ty-One Countries (Yale University Press, London, 1984; trad. it., *Le democrazie contemporanee*, Il Mulino, Bologna, 1988), al cual se le debe de manera primordial la fortuna de la distinción entre las democracias mayoritarias y consensuales, ambas categorías están definidas por ocho elementos, uno solo de los cuales tiene que ver con el sistema electoral como tal. También el principal teórico italiano de la democracia mayoritaria, Gianfranco Pasquino, la define de una manera un tanto compleja, llegando incluso a afirmar que «una ley electoral verdaderamente mayoritaria puede resultar solamente una condición necesaria, pero no suficiente, para la instauración de una democracia mayoritaria»; no sólo «una condición facilitadora», sino «ni necesaria ni suficiente» (*Mandato popolare e governo*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 7, 10). Pero el esquema simplificado que plantea Bobbio, y que aquí adopto, tiene la ventaja para mí, al menos inicial, de focalizar la atención sobre dos grandes factores de variación de las instituciones democráticas, la relación entre gobierno y parlamento y, precisamente, el mecanismo electoral, manteniéndolos distintos desde un punto de vista analítico.

cionales, quisiéramos esbozar un posible recorrido para explorar otras regiones del mundo de los adjetivos de la democracia, un hilo conductor podría estar determinado por la observación de que, debido a la naturaleza misma del objeto, los adjetivos de la democracia tienden a presentarse como parejas de contrarios. Las dos parejas hasta ahora consideradas, presidencial y parlamentaria, mayoritaria y consensual (o consociativa), están vinculadas con el problema de las instituciones y de las reglas de la democracia representativa. Pero la democracia representativa como tal, cualquiera que sea su variante institucional, encuentra su oposición «natural» en la democracia *directa*. Oposición, se entiende, en el ámbito del mismo género: democracia directa y representativa son ambas formas específicas, y específicamente contrapuestas la una con la otra, de democracia. ¿Tiene sentido preguntarse cuál de las dos sea la «verdadera» democracia? Sobre la base de la serie de análisis realizados en el capítulo precedente, deberíamos decir que no: no es cierto que únicamente la democracia directa tenga las credenciales para ser llamada democracia, mientras que la democracia representativa sería una falsificación de aquélla o un simple subrogado. El criterio para distinguir una democracia de una no-democracia no coincide con el que sirve para distinguir la forma directa de la representativa. Nuestro análisis sugiere que un régimen político puede ser definido como una democracia —cualquiera que sea su forma específica— cuando todos los sujetos a los cuales son dirigidas las decisiones colectivas (leyes y actuaciones públicas) tienen el derecho-poder de participar, cada uno con un peso igual al de los otros, en el proceso que conduce a la determinación y a la adopción de esas decisiones. Tanto la democracia directa como la democracia representativa son democracias en la medida en que el derecho de participación política sea distribuido de manera igual entre todos los miembros de la colectividad, sin exclusiones de nacimiento, de género, de clase o de censo. El contraste entre democracia directa y representativa tiene que ver con la diversa estructura del proceso político decisional: dicho en la manera más simple, democracia directa es aquella en la cual los ciudadanos votan para determinar ellos mismos el contenido de las decisiones colectivas, como en la democracia antigua del *ágora*; democracia representativa es aquella en la cual los ciudadanos votan para determinar quién deberá tomar las decisiones colectivas, es decir, para elegir a sus representantes. La institución fundamental que es común a todos los regímenes democráticos contemporáneos es la elección de representantes a través del sufragio universal.

Naturalmente, tiene sentido preguntarse, por el contrario, si la democracia directa no sea tal vez «más democrática» que la democra-

cia representativa. Y se debe admitir que, en principio, es así, no por otra cosa sino porque —como hemos visto someramente al final de capítulo precedente— en el curso de un proceso decisonal indirecto las orientaciones políticas de los ciudadanos pueden ser «mal representadas». Pero de ello no se deriva que una democracia directa, o un proceso decisonal poco indirecto, deban ser escogidos como la *mejor* forma de democracia en toda circunstancia y ocasión en la que sea prácticamente posible. Una institución de la democracia directa como el referéndum puede ciertamente ser invocada como un correctivo democrático frente a eventuales distorsiones de la democracia representativa, pero solamente cuando se aplique a un problema de decisión que por su naturaleza sea reducible a una pregunta específica y circunscrita, además de sensata, que pueda formularse en los términos de una alternativa neta entre un sí y un no, y solamente después de un debate público suficientemente amplio que permita a los ciudadanos la posibilidad de formarse una opinión ponderada. Como es obvio, estas condiciones no se presentan frecuentemente; al contrario, la mayor parte de los problemas de decisión política, en las sociedades contemporáneas, no pueden reducirse de ninguna manera a una alternativa neta. En muchos casos la llamada directa a la «voluntad del pueblo» esconde peligros antidemocráticos: el verdadero poder no es el del «pueblo» que escoge, sino el de quien plantea la alternativa entre la cual se escoge⁷. No debería olvidarse nunca que muchos regímenes autoritarios se fundan en el plebiscito. La expresión «democracia plebiscitaria» es, en realidad, una conjunción de ideas contradictorias, el adjetivo contradice al sustantivo⁸. Y la lluvia de micro-plebiscitos —una verdadera tempestad electrónica— que es la llamada «democracia de las encuestas» es una caricatura de la democracia, y en la medida en la que sea contrapuesta a los procedimientos institucionales de la decisión democrática, o peor, esté encaminada a sustituirlos, se transforma en un engaño colosal: una manipulación continua, un intento sistemático y constante para estupidizar a los ciudadanos —mientras se finge el reconocerles autonomía de juicio—, presentando los problemas en términos burdamente simplificados y distorsionados y planteándoles criterios de valoración trucados. La frecuente y ridícula incoherencia que se encuentra entre los resultados de un mismo grupo de encuestas —efectuados en una

7. Cf. con el preclaro artículo de A. Di Giovine, «Democrazia diretta: da chi?»: *Teoria politica* XII/2 (1996), pp. 7-27.

8. Sobre el tema, cf. P. P. Portinaro, «Populismo e giustizialismo. Sulla logica della democrazia plebiscitaria»: *Teoria politica* XII/1 (1996), pp. 31-42.

misma ocasión en una misma muestra de público— constituye una confirmación grotesca del hecho de que la labor de estupidización puede ser muy profunda.

4. *Democracia formal y sustancial*

Regresemos a nuestra línea de exploración. Hemos visto que la distinción entre democracia directa y representativa tiene que ver con la diversa estructura del proceso decisonal político; o, mejor dicho, se refiere a las diversas reglas procedimentales para lograr decisiones colectivas. En general, las reglas procedimentales son las que establecen cuándo una decisión debe ser considerada colectiva, o sea, válida para el grupo político en su conjunto: si la misma es (para hacer una simplificación radical) la decisión de la mayoría de los ciudadanos reunidos en asamblea, o la de la mayoría de los representantes elegidos por los ciudadanos en un parlamento. Pero en un caso o en el otro, un determinado conjunto de reglas para decidir es indispensable. Directa o representativa, la democracia consiste esencialmente en un conjunto de normas de procedimiento —las «reglas del juego»— que permiten ante todo la participación (precisamente directa o indirecta) de los ciudadanos en el proceso decisonal político. Ello significa que la democracia es esencialmente formal. Sin embargo, quien usa correctamente dicho adjetivo para calificar a la democracia se enfrenta a obstinados malentendidos: comúnmente, el adjetivo «formal» es entendido como una atenuación del significado (y del valor) del sustantivo «democracia», cuando no es considerado como el indicador de su envilecimiento o de su desnaturalización. Prueba de lo anterior es que en el lenguaje común se continúa contraponiendo (aunque de manera menos frecuente que en el pasado) la democracia *formal* a la democracia *sustancial*. He aquí otra pareja, no menos relevante, de adjetivos de la democracia.

No será nunca suficiente insistir en el hecho de que la noción de democracia *formal* no debe ser confundida con la de democracia *aparente*. Cuando los marxistas (especie ya extinta, o en vía de extinción, lo que ha provocado una catástrofe ecológica equiparable a la desaparición de los lobos) criticaban a la democracia formal llamándola también «burguesa», lo hacían en nombre de una supuesta democracia *más verdadera*. En su lenguaje el adjetivo «formal», aplicado a la democracia, no tenía otro significado relevante que no fuera el de «aparente» y «engañosa», y el adjetivo opuesto «sustancial» tenía el único significado de «auténtica» y «verdadera». En realidad, los dos conceptos no

eran comparables correctamente (y también por esta razón las discusiones eran, generalmente, inconcluyentes), porque estaban colocados en planos diferentes, o más bien, por decirlo de alguna manera, uno de los dos estaba «fuera de plano», es decir, fuera de tema: mientras el concepto de democracia formal estaba referido, por sus (no muchos) defensores, a los modos y a las formas de distribución y de ejercicio del poder político, el de democracia sustancial hacía referencia, sobre todo, al contenido, a la finalidad y a las metas sociales en conjunto de las decisiones tomadas por el poder. Había, pues, desde el origen una confusión conceptual. Una confusión que perdura, aunque en formas diferentes y un poco diluidas, en el sentido político común que le adjudica al adjetivo «formal», como predicado de la democracia, el significado de insuficiente, vacío o engañoso.

Pero la democracia es formal por definición. En cuanto forma de gobierno, ésta es definida por un conjunto de reglas que tienen que ver, para usar el lenguaje simplificador y clarificador de Bobbio, con el *quién* y con el *cómo* de las decisiones políticas —a quién corresponde decidir, y basándose en qué procedimientos—, no con el *qué cosa*, con el contenido de esas decisiones. La democraticidad de una decisión política —de una ley, de una norma asumida como decisión colectiva válida, como «voluntad general»— depende de su forma, no de su contenido: la democracia consiste no en ciertas «reglas por decidir», que deban asumirse como decisión colectiva con exclusión de otras, sino en ciertas «reglas para decidir». Una versión simplificada (tal vez incluso demasiado, como veremos) de la conocida «definición mínima» de la democracia propuesta por Bobbio⁹ podría ser la siguiente: la democracia resulta de la suma de dos elementos esenciales, el principio de «a cada cabeza un voto», sobre el cual se funda el sufragio universal, y la regla de mayoría, cuya aplicación implica que cada individuo debe contar (es más, ser contado) por uno solo, y nadie debe contar menos que otro. En suma, las reglas de la democracia prescriben la distribución más igualitaria posible del poder político, o mejor dicho, del derecho-poder de influir sobre las decisiones colectivas; pero no indican, no pueden hacerlo, para qué cosa deba ser usado ese poder, para asumir cuáles decisiones, para tomar cuál dirección polí-

9. En numerosas ocasiones, y con diversas formulaciones, cf. sobre el tema A. Squella, «La definición mínima de democracia de Norberto Bobbio», en AA.VV., *Norberto Bobbio. Estudios en su homenaje*, número especial de la *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Valparaíso, Chile, (1987), pp. 389-409; pero sobre todo el primer capítulo, «Definizioni della democrazia», del libro de P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994.

tica, para perseguir *cuál* ideal. Por lo tanto, la llamada democracia sustancial, si es entendida en el sentido de democracia *pour le peuple* — de gobierno «a favor» del pueblo, o de algunas clases en situación de desventaja, etc.—, si es identificada con una dirección política o con un contenido determinado de las decisiones colectivas, no es como tal democracia¹⁰; lo es solamente la democracia *par le peuple*, «a través» del pueblo o, mejor dicho, a través de las reglas que consienten y favorecen la participación de los ciudadanos en el proceso de decisión política. La sociedad democrática, es decir, gobernada democráticamente, asumirá de vez en vez, como dirección política, la que resultará seleccionada por los ciudadanos con base en la aplicación y el respeto de las reglas democráticas. Sea cual sea su contenido concreto, «liberal» o «socialista» (o, por ejemplo, «ecologista», o cualquier otro).

5. Democracia liberal y social

El recorrido de nuestra exploración ha llegado así a toparse con la oposición entre democracia *liberal* y democracia *social* o *socialista*. Una oposición que ha sido (y en parte continúa siendo) vivida por muchos de manera radical. De acuerdo con la concepción que hoy prevalece de manera mayoritaria, incluso triunfadora después de 1989, no hay democracia sin liberalismo, también por el hecho de que no hay (nunca ha habido) democracia con el socialismo; en cambio, de acuerdo con la concepción, aunque no prevaleciente, muy difundida en los tiempos de la llamada (y presunta) hegemonía cultural marxista, no hay democracia sin socialismo, también por el hecho de que no hay (verdadera) democracia con el liberalismo. Ahora bien, sobre la base de las consideraciones desarrolladas hasta aquí, se puede argumentar que ambas nociones, sea la de democracia liberal, sea la de democracia socialista, son aporéticas porque están en contrapo-

10. Luigi Ferrajoli hace de la noción de democracia sustancial —usada de un modo, como él mismo dice, provocativo— uno de los pilares de su teoría jurídico-política; pero dicha noción no corresponde ya a la (por decirlo así) viejo-marxista, sino que es planteada por Ferrajoli como equivalente a la de «estado de derecho dotado de efectivas garantías, tanto liberales como sociales» (*Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 905 ss.): concebida de esta manera, la noción de democracia sustancial no sustituye, sino que acompaña a la de democracia formal. Aun encontrándome esencialmente de acuerdo con Ferrajoli sobre el vínculo indispensable —como se verá más adelante— entre la democracia y (ciertos) derechos liberales y sociales, continúo considerando al menos inoportuno, por ser generador de confusiones, cualquier uso del adjetivo «sustancial» para el sustantivo «democracia».

sición con la única concepción de la democracia analíticamente rigurosa, la concepción procedimental de acuerdo con la cual la democracia consiste esencialmente en un conjunto de reglas del juego. En este sentido debe ser acogida (precisándola) la tesis de Rusconi a partir de la cual he iniciado mi reflexión al comienzo del capítulo, que defiende la «democracia sin adjetivos»: sin *esta especie* de adjetivos, los cuales indican constelaciones de valores políticos finales, ideales de buena sociedad alternativos entre sí. En cuanto es formal por definición, en cuanto método para decidir, la democracia es de por sí agnóstica respecto a los fines sociales últimos, a los modelos prescriptivos de buena sociedad postulados por las diversas ideologías.

Después de estas precisiones, la noción puede ser reformulada, de la manera más simple, como sigue. La democracia es una *forma* de gobierno que puede albergar una amplia gama de *contenidos*, es decir, de direcciones políticas distintas y alternativas entre sí. En este sentido, la «democracia sin adjetivos» —sin *aquella especie* de adjetivos que indican constelaciones de valores finales, contenidos ideológicos— equivale simplemente a la «democracia formal», es decir, a la democracia definida por un adjetivo de especie distinta, que no solamente es pertinente al sujeto, sino que está implícito en su significado. Decir que «la democracia es formal» es hacer un juicio analítico, no sintético. Entiéndase bien: haciendo una interpretación literal, se debería decir que toda forma de gobierno es «formal». También la autocracia es formal, ya que un autócrata puede darle las más distintas orientaciones políticas a su gobierno. Por cuanto pueda parecer extravagante a primera vista, un autócrata puede ser también *liberal*: el déspota iluminado planteado por los fisiócratas era uno de ellos (en uno de los sentidos plausibles, desde el punto de vista histórico, de «liberalismo», el que se identifica con el modelo de «estado mínimo» aunque éste continúe siendo fuerte, o sea encaminado a imponer el orden para consentir la libre aplicación de las leyes «naturales» de la economía). No obstante, mientras una autocracia puede ser religiosa —puede ser teocrática, o, dicho de manera más general, puede sostenerse (también) sobre el principio *cuius regio, eius et religio*—, la democracia es necesariamente laica. Una democracia confesional —cristiana o, por ejemplo, islámica, o budista— aparece como una *contradictio in adiecto*. Hemos encontrado, de esta manera, un adjetivo que parece ser particularmente pertinente a la naturaleza de la democracia, y sobre el cual vale la pena detenerse, ya que nos puede permitir hacer una reflexión no obvia sobre la noción de democracia formal. La democracia, podríamos decir, es aquella forma de gobierno que es «más formal» que las otras, o bien, que es lo mismo, es la

única propia y rigurosamente formal: en efecto, no soporta en ningún caso ser tan rígida como para identificarse con un contenido determinado, con una verdad oficial, con un dogma público indiscutible e imposible de ser modificado, sino que, por el contrario, coincide con la institucionalización de la posibilidad de cambiar, periódica y pacíficamente, sus propios contenidos de valores políticos finales, es decir, las direcciones y las orientaciones del gobierno.

He sostenido en otro sitio¹¹ que los fundamentos del pensamiento laico pueden ser reconocidos tanto en un principio teórico, el antidogmatismo, como en un principio práctico, la tolerancia. Laico es aquel sujeto que reivindica para sí mismo el derecho de «pensar distinto» sobre cualquier cuestión o problema, frente al pensamiento prevaleciente y considerado «ortodoxo», cualquiera que sea éste (podríamos decir, respecto del «pensamiento único»); es más, considerando que la posibilidad de pensar distinto, de no ser ortodoxos, conformistas, es precisamente un derecho (a la heterodoxia), que es, pues, una pretensión legítima, el laico le atribuye el rango de un valor y, por lo tanto, un carácter de universalidad, está dispuesto a reivindicarla para todos, incluso para aquellos que piensan de manera distinta a él. En consecuencia, laico es aquel que considera que no subsiste ningún «deber» de pensar en un determinado modo sobre cualquier materia. En esta perspectiva, el verdadero problema para el laico es el de la posibilidad de convivencia de las creencias y de los valores. La «versión política» de los dos principios del pensamiento laico es el derecho al disenso, y (consecuentemente) el pluralismo. Ahora bien: intentemos repetir la definición de laico como aquel que reivindica el derecho de pensar de manera distinta, porque no cree que existan verdades que puedan ser elevadas a dogmas indiscutibles, y por ello considera que nadie puede estar obligado a pensar de una manera determinada. Si intentamos sustituir el término «laico» con «democrático», el significado y la validez de estas afirmaciones me parece que se mantienen inalterados. La dimensión política de la laicidad es la democracia. La democracia es laica o no es democracia.

6. *Las precondiciones de la democracia*

Obviamente, todo lo anterior no significa de ninguna manera que la democracia, en cuanto es algo esencialmente formal, en cuanto es

11. Cf. M. Bovero, «Sui fondamenti del pensiero laico»: *Laicità* IV/3 (1992), e Íd., «In partibus fidelium. Riflessioni (e depressioni) di un laico in cerca di identità»: *Laicità* XI/1-2 (1999).

eminentemente laica, no tenga ninguna relación con el mundo de los valores políticos —como quisiera, tal vez, una interpretación nihilista de la laicidad, que a mi juicio sería limitadora y provocaría desviaciones—. Ante todo, porque el valor laico de la tolerancia es también un valor político (ide una grandísima importancia en el mundo contemporáneo!), y es un valor intrínseco de la democracia, en cuanto ésta es un régimen que tiene la finalidad de permitir la convivencia de las distintas creencias y valores que existen en el mundo y de transformar su conflicto potencial en diálogo y en competencia no-violenta. Pero es cierto también que la interpretación axiológica de la democracia como régimen de la simple tolerancia puede alimentar (con razón o sin ella) una visión tendencialmente escéptica. Para ésta, la relación de la democracia con el mundo de los valores y de los ideales se presenta, de cualquier manera, como algo tenue y lábil, más o menos extrínseco; en consecuencia, parece que la democracia no pueda ser calificada con verdaderos adjetivos de valor, que deba ser considerada simplemente como un *modus convivendi* pragmático, y que por lo tanto no deba ser considerada como la mejor forma de gobierno, sino, a lo mucho, como decía Churchill, «la peor [...] con excepción de todas las demás». Pero la dimensión axiológica de la democracia no se agota completamente en el valor «mínimo» (tan indispensable como mancillado hoy en día) de la tolerancia: se presenta, por el contrario, como algo muy complejo. La relación de la democracia con los valores políticos —y del sustantivo con los adjetivos de valor— es doble: en primer lugar, la democracia se funda sobre un cierto núcleo de valores, en el sentido de que ésta es posible solamente en virtud de la garantía institucional de algunos principios de valor que constituyen sus precondiciones; en segundo lugar, la democracia como tal, precisamente porque consiste en un determinado conjunto de «reglas del juego», contiene en sí misma la afirmación de otro núcleo de valores. Estos últimos son los valores propiamente democráticos, contenidos en la propia noción de democracia (en su «definición mínima»): la relación de los adjetivos de valor respectivos con el sustantivo «democracia» es analítica; en cambio, los primeros no son valores propiamente democráticos, no están implícitos en la noción de democracia como tal; por lo tanto, la relación de los adjetivos de valor respectivos con el sustantivo «democracia» es sintética, pero, en todo caso, es necesaria.

Los valores que, a pesar de no ser características de la democracia como tal, constituyen sus precondiciones, dado que solamente su garantía institucional permite la existencia de la democracia, son ante todo aquellos que provienen de la tradición liberal. Coinciden con

las que Bobbio ha llamado «las cuatro grandes libertades de los modernos»¹²: 1) la libertad personal, que consiste en el derecho a no ser arrestados arbitrariamente, y de la cual puede ser considerada un corolario la libertad de tránsito sin estar impedidos por barreras opresivas; 2) la libertad de opinión y de imprenta, o, mejor dicho la libertad de expresar, manifestar y difundir el propio pensamiento, que equivale al derecho de disenter y de ejercer la crítica pública; 3) la libertad de reunión, que puede traducirse en el derecho de protesta colectiva; 4) la libertad de asociación, que implica el derecho de dar origen a propios y verdaderos organismos colectivos, tales como los sindicatos libres y los partidos libres, y que abre, por ello, la posibilidad de una selección política efectiva para los ciudadanos —abre, pues, el horizonte de la democracia en sentido propio—. Dado que el mismo proceso democrático de participación en la toma de decisiones políticas no puede desarrollarse correctamente sin la garantía de estas libertades fundamentales, que tienen un origen y una tradición liberal, se puede sostener, en consecuencia, que hay al menos un sentido en el cual el adjetivo «liberal» puede ser aplicado de manera pertinente a la democracia. Pero en un sentido análogo se puede sostener —como lo hacía, por ejemplo, Calamandrei¹³— que a la democracia debería relacionársela también, de manera simultánea y pertinente, con el adjetivo «socialista» (o «social»), porque sin una distribución equitativa de los recursos esenciales (de los «bienes primarios»), es decir, sin la satisfacción de los *derechos sociales* fundamentales que han sido reivindicados por los movimientos socialistas, las libertades individuales quedan vacías, los derechos fundamentales de libertad se transforman, de hecho, en privilegios para pocos, y su garantía pierde de esta manera el valor de precondition de la democracia.

La contradicción con lo que he sostenido precedentemente —que las nociones de democracia liberal y de democracia social (o socialista) son ambas aporéticas— es sólo aparente. Reitero que la democracia no puede ser considerada como algo vinculado con un nexo necesario ni al liberalismo ni al socialismo (ni, mucho menos, a ambos) en su configuración más general de ideales, en conflicto entre sí, de una buena sociedad. La democracia no puede ser definida como «liberal» para indicar un supuesto vínculo indisoluble con el proyecto

12. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 304; trad. cast., *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, de próxima publicación; cf., en el presente volumen, el capítulo 4.

13. Cf. P. Calamandrei, «L'avvenire dei diritti di libertà», introducción a la segunda edición de F. Ruffini, *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze, 1946 (reimpreso en 1975).

ideológico liberal de realizar un modelo de sociedad en el cual esté garantizada para cada individuo la mayor suma de libertades negativas (libertad como no impedimento y como no restricción). De la misma manera, no puede ser definida como «socialista» para indicar un supuesto vínculo indisoluble con el proyecto ideológico socialista de realizar un modelo de sociedad en el cual esté garantizada la máxima justicia social. Lo que se suele indicar con la noción de democracia liberal, cuando es usada en un sentido correcto y no contradictorio con la naturaleza formal de la democracia, es que un determinado conjunto de principios y valores de tradición liberal (particularmente las cuatro libertades de los modernos) son su precondition indispensable. Pero se debería agregar inmediatamente que un determinado conjunto de principios y valores de tradición socialista (de manera particular la equidad en la distribución de los recursos primarios) constituye la precondition de aquella precondition. En otras palabras, una forma de estado de derecho que proteja las libertades individuales fundamentales, y una forma de estado social mínimo que satisfaga las necesidades primarias esenciales, constituyen los elementos de valor, «liberal» y «social» (o «socialista») respectivamente, que permiten, en principio, a la democracia, no ya convertirse de formal en sustancial, sino más bien, permaneciendo formal, no volverse, en mayor o menor medida, una democracia aparente. Si tuviéramos que recurrir a un adjetivo, diría que la democracia formal no aparente es... «liberal-socialista», aunque lo sea solamente en sus precondiciones.

7. Reglas técnicas y valores éticos

Lo anterior no significa que la democracia formal no aparente tenga valor sólo porque se funda sobre elementos de valor que provienen, por así decirlo, «desde el exterior», de las tradiciones liberal y socialista, en las cuales están las raíces de sus precondiciones. En su núcleo esencial e irrenunciable de reglas técnicas —las reglas del juego democrático— están implícitos, en efecto, valores no instrumentales, valores éticos, que constituyen las verdaderas razones de la superioridad axiológica de la democracia en comparación con los regímenes no democráticos. Dichos valores tienen que ver con los dos aspectos —el *quién* y el *cómo*, para usar una vez más el lenguaje de Bobbio— del proceso decisional democrático. En la conclusión del ensayo sobre *El futuro de la democracia* Bobbio recuerda cuatro «ideales», que se corresponden precisamente con valores no instrumentales implíci-

tos en las reglas de técnicas de la democracia: la tolerancia, la no-violencia, la renovación a través del libre debate y la fraternidad¹⁴. Me parece que todos ellos se corresponden con la dimensión del *cómo*, que deban, pues, ser considerados como implícitos en la *forma democrática* a través de la cual se crean las decisiones —son los principios de la «costumbre democrática» que inspiran y caracterizan a los procedimientos decisionales de la democracia—. Pero tal vez el valor supremo, en virtud del cual un régimen democrático puede ser considerado como digno de ser escogido frente a un régimen autocrático, tiene que ver sobre todo con la dimensión del *quién*. En el principio «a cada cabeza un voto» está contenida la afirmación meramente ética de la igual dignidad de cada sujeto político. La igualdad política —la igual dignidad de cada individuo como sujeto de una opinión política que debe poder contar (y debe ser contada) como cualquier otra— es el valor ético fundamental implícito en la respuesta democrática a la pregunta «¿quién decide?». Por lo demás, la igualdad política, la igualdad en cuanto a la «libertad positiva» —o sea, al poder de contribuir a formar la «voluntad general», es decir, el contenido de la decisión pública, el cual es el resultado de la autodeterminación colectiva—, desde los orígenes griegos de nuestro léxico político es la categoría de valor que define la naturaleza específica de la democracia en su concepto ideal (ideal típico).

Naturalmente, se trata de comparar el ideal con la realidad: se trata de ver si el proceso decisional político (el juego democrático) del cual el «voto de cada cabeza» es el acto inicial, y las condiciones históricas, sociales, económicas, etc., en las cuales el proceso se desarrolla, no lleguen a vaciar de significado el principio de «a cada cabeza un voto», y por lo tanto a privarlo de su valor. Pero el peligro, hoy en día, es precisamente éste: que de alguna manera ese principio sea mutilado de su significado ético en las realidades de los regímenes que llamamos democráticos —y en algunos más que en otros—, y sea condenado a transformarse en un mero principio de legitimación exterior, en una simple «fórmula política», como habría dicho Gaetano Mosca: es decir, en un engaño.

Nuestro recorrido de exploración sobre los adjetivos de la democracia llegó así a la oposición más general y comprensiva, al contraste, o mejor dicho a la divergencia, más o menos grande, entre democracia *ideal* y democracia *real*: entre el concepto de democracia y los

14. Cf. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 27-28; trad. cast. de J. Fernández Santillán, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1992.

regímenes concretos que llamamos democráticos. Y a nadie puede serle ajena hoy en día la importancia de las reflexiones sobre este contraste.

8. *Recapitulando*

Directa y representativa, formal y sustancial, liberal y socialista, ideal y real... ¿Intentamos una síntesis? La democracia puede ser *directa* o *representativa*, y esta última puede presentar diversas variantes institucionales, en relación con las cuales un juicio puede resultar sumamente controvertido. Pero en el mundo actual, paradójicamente, una democracia directa, o menos indirecta, corre el riesgo de ser menos democrática. La democracia es formal por definición; y por esto es también necesariamente *laica*, es por su propia constitución *tolerante*¹⁵. Pero ello implica a su vez que la democracia como tal no puede ser ni *liberal*, ni *socialista*: puede, eso sí, retomar de vez en vez uno u otro contenido de esos programas ideales (e incluso de otros más), pero no se identifica con ninguno de ellos. No sólo la democracia consiste en la posibilidad de su cambio y alternancia. No por ello la democracia es incompatible con predicados de valor: libertad individual, equidad social, tolerancia e *igualdad política* son la sustancia ética de la democracia en su concepto ideal. Pero la *democracia real*, en los regímenes reales que llamamos democracias, ¿qué distante está de la *democracia ideal*, y qué cercana de la *democracia aparente*?

15. Naturalmente, es necesario recordar en todo momento que la tolerancia, por su misma naturaleza, tiene límites. He invitado a desafiar las «retóricas de la tolerancia», hoy muy difundidas, en el artículo «L'intransigenza nell'età dei diritti»: *Teoria politica* XV/2-3 (1999), pp. 297-311.

LOS VERBOS DE LA DEMOCRACIA

1. *El juego democrático*

Focalizar la atención sobre los verbos —es decir, sobre las partes del discurso que indican acciones— puede servir para rediseñar una noción mínima, pero posiblemente clara y distinta, de lo que usualmente se llama «juego democrático». ¿Qué cosa queremos decir con esta expresión? ¿En qué sentido hablábamos de un «juego»? Ciertamente no pretendemos aludir, siguiendo los significados más comunes del término, a una actividad de por sí gratificante y divertida: parece que el juego democrático no lo sea casi nunca, ni para los jugadores profesionales —los miembros de la clase política—, ni para los espectadores —los ciudadanos privados en su calidad de auditorio de los noticiarios televisivos—. Tampoco pretendemos sugerir que se trate de un juego en el sentido de una actividad fútil o inútil, ligera, privada de una finalidad práctica, o bien en el sentido de algo fingido o simulado —aunque el juego democrático puede aparecer como tal para un gran número de personas, y debemos admitir que comúnmente los personajes públicos hacen lo posible para presentar la imagen de la democracia como algo poco serio o fingido, y para alimentar consecuentemente el desencanto, la apatía y el rechazo de la política. Pero cuando hacemos uso de la fórmula «juego democrático» nos referimos, más bien, de manera implícita, a una concepción abstracta y neutral de «juego». Indicamos, pues, con esta palabra, un sistema de acciones y de interacciones típicas, articulado en fases distintas también éstas típicas, en las cuales aparecen sujetos distintos en papeles diferenciados. Hablando de «juego democrático» esta-

mos considerando el aspecto dinámico de la democracia; por ello, no tanto las instituciones y las estructuras políticas, como el conjunto de las actividades interconectadas en las cuales se manifiesta la «vida pública» de una colectividad, en el ámbito de ciertas reglas: precisamente las reglas democráticas, que no casualmente son definidas «reglas del juego».

De acuerdo con una imagen difundida y ampliamente compartida, la dinámica de la vida pública democrática es asimilada a una competición agonística: a una competencia. La célebre concepción «realista» (o presuntamente tal) de Joseph Schumpeter¹, quien resuelve sustancialmente la democracia en la competición entre grupos y élites para conquistar el voto popular, es precisamente congruente con aquella imagen. En suma: la dinámica democrática, redefinida a su vez a través de... un juego de palabras, sería algo similar a un interminable juego entre partidos (políticos). Es una imagen, a mi juicio, deformadora, en primer lugar, porque es unilateral: ésta resulta, en efecto, de una concepción de la vida pública *ex parte principis*, es decir, desde el punto de vista de aquellos que aspiran al poder de decisión política, y no también *ex parte populi*, es decir, desde el punto de vista de los ciudadanos; en segundo lugar, porque es parcial: reduce el juego democrático a una mera dimensión conflictual, dejando en la oscuridad los aspectos cooperativos de la interacción democrática entre sujetos e instituciones, que en cuanto tal, es ideada para producir decisiones con el máximo de consenso y con el mínimo de imposición². Tomando prestado el lenguaje de la teoría de los juegos, quisiera sostener, más bien, que la dinámica de la vida democrática es un «juego mixto», en el cual la competición y la cooperación se mezclan entre sí.

No pretendo desarrollar esta tesis con los sofisticados instrumentos de la teoría de los juegos; asumiré, por el contrario, un método heurístico muy simple repitiendo y adaptando a este nuevo tema el experimento mental que he sugerido al inicio de este libro. Imaginemos pues, tener que describir el funcionamiento típico de la vida en una democracia moderna a un viajero proveniente de tierras lejanas, tal vez de otro planeta. ¿Cómo reconstruir las líneas esenciales del

1. Cf. J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1942; trad. it., *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, nueva edición, Etas Libri, Milano, 1994, p. 257; trad. cast. de José Díaz García, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1968.

2. Replanteo así una definición de Bobbio: cf. *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 380.

desarrollo del juego democrático de una manera simplificada pero suficientemente general y ejemplificativa, hablando a un interlocutor que no sabe nada, o que tiene una idea sólo aproximativa y tal vez plagada de prejuicios de la democracia? Dado que la tarea que hemos asumido es la de ilustrar la lógica dinámica de un sistema de acciones, las palabras-clave de nuestro discurso tendrán que ser verbos: precisamente, los verbos de la democracia.

2. *Las fases del juego*

Si comenzamos por delinear una imagen metafórica y provisional (que tendrá que especificarse y corregirse más adelante) del juego democrático en su conjunto, diremos que se trata de un juego que se desarrolla de manera vertical, que se parece a la escalada de una pirámide con una estructura de escalones —una de aquellas que son tan comunes en México— o, más bien, a una extraña «escalada por relevos», porque en el curso del juego algunos jugadores se sustituyen por otros, dejándoles después del cambio la tarea de proceder hacia la meta. El juego se desarrolla por lo tanto desde abajo hacia arriba: desde la base, en donde se encuentra el mayor número de jugadores, hacia el vértice, en donde llegan muy pocos, a veces solamente uno. Agregaremos, siempre de manera provisional y metafórica, que el juego resulta mejor: *a)* cuando la escalada es ordenada, tal vez con algún empujón inevitable, pero sin verdadera violencia; *b)* cuando la estafeta ocurre de manera clara y controlada por todos, sin trucos o manipulaciones; *c)* cuando se verifica una renovación periódica y regular de los jugadores en los diversos roles y en las diversas fases del juego.

Intentemos ahora levantar este velo metafórico, que es una de las primeras ayuda para la comprensión, pero que puede siempre convertirse en una fuente de equivocaciones. Hasta este momento nuestro interlocutor extranjero podría haberse creado la idea de que el verbo de la democracia sea sustancialmente sólo uno, *escalar*, y que su objetivo exclusivo sea alcanzar *la posición más elevada*, desde la cual se «domina» todo. Pero se trataría de una idea parcial y, a fin de cuentas, distorsionada, tanto como la imagen schumpeteriana de la democracia de la que hemos señalado hace poco sus limitaciones: en primer lugar, porque la escalada hacia el dominio (hacia las posiciones de poder) es sólo un aspecto —por mucho que sea relevante e inevitable, como justamente observan los realistas— del actuar político; en segundo lugar, porque esta dimensión de la

acción se encuentra —sostienen los mismos realistas— en todo tipo de comunidad y en cualquier forma de vida pública, y por ello no distingue de ninguna manera la forma democrática respecto de las demás. Con la finalidad de identificar la naturaleza específica del juego «ascensional» que estamos intentando ilustrar, es necesario por lo tanto recurrir a verbos con una menor carga metafórica, más idóneos para expresar literalmente las acciones y las fases típicas de la democracia. Para disipar eventuales equivocaciones, distinguiremos, de manera más articulada, aunque muy esquemática, cuatro fases del juego democrático.

1) En principio, en la base de la pirámide, o, si queremos, en el primer escalón, se encuentran los ciudadanos en sentido propio, es decir, los titulares de derechos políticos, cuya acción principal, la que los identifica en cuanto tales, es la de elegir a algunas personas, escogidas entre ellos mismos, para ocupar los cargos públicos, es decir, los cargos de poder, haciéndolas, de esta manera, subir a grados superiores. Bobbio escribe al respecto: «Cuando hablamos de democracia, la primera imagen que nos viene a la mente es el día de las elecciones, largas filas de ciudadanos que esperan su turno para depositar su papeleta en la urna. Una vez caída una dictadura, ¿se ha instaurado un régimen democrático? ¿Qué cosas nos muestran las televisiones del todo el mundo? Una casilla electoral y un hombre cualquiera, o el primer ministro, que ejercen su derecho o cumplen su deber de elegir a quien tendrá que representarlos»³. Por lo tanto el juego democrático comienza con el acto de elegir.

2) Después, el juego pasa a los elegidos, es decir, a las personas seleccionadas por los ciudadanos electores y destinadas por voluntad de éstos a integrar los órganos institucionales de la colectividad: la tarea de los elegidos, en cuanto tales, es la de representar a los ciudadanos, ante todo en el sentido elemental de «sustituirlos» en las fases posteriores del juego democrático, es decir, de actuar en nombre y por cuenta de éstos.

3) La forma de actividad que caracteriza el papel de los representantes —ejercida generalmente no de manera individual por cada uno de ellos, sino a través de grupos que se reúnen a partir de las afinidades en la orientación política— es la de ilustrar y de argumentar su propio punto de vista sobre los problemas colectivos, de someterlo a la discusión y de confrontarlo con el de los demás representantes, de manera individual o en grupo, con la finalidad de valorar qué solu-

3. *Ibid.*, p. 323.

ción es la que debe ser adoptada. Se trata de una actividad exquisitamente lingüística, que expresa un «actuar comunicativo», diría Habermas: un hablar y debatir que es, de manera eminente, propio del parlamento (o del congreso, o de la asamblea: sea cual sea el nombre del órgano colegiado representativo del conjunto de los ciudadanos). Si queremos expresar con el verbo más adecuado la función específica del parlamento, diremos que ésta consiste en *deliberar* sobre las cuestiones públicas.

IV) Por último, el juego democrático llega a la meta, encontrando su conclusión natural en la forma de acción que indicamos con el verbo *decidir*. Es la actividad final, lógicamente la última, que en cuanto tal le da significado al juego en su conjunto: no tendría ningún sentido elegir, representar, deliberar, si no fuera para llegar a decidir, o sea, para determinar de manera conclusiva cuál es la voluntad del colectivo, válida y vinculante para todos, sobre cada problema en particular, y sobre el conjunto de la orientación política.

Proceso decisional ascendente

En esta secuencia, aunque simplificada y esquemática, de distintas fases expresadas a través de verbos —elegir, representar, deliberar, decidir—, el juego democrático revela su naturaleza específica como un sistema de acciones que se componen en un proceso decisional ascendente. Es una imagen dinámica de la democracia, coherente con la idea «procedimental» que fue elaborada por una ilustre tradición del pensamiento, que va de Kelsen a Bobbio. Esta concepción sugiere que la vida pública de una colectividad puede ser considerada en su conjunto democrática si las decisiones políticas no caen desde lo alto sobre los ciudadanos, sino que son el resultado de un «juego» que ellos mismos iniciaron y controlaron, en el cual ninguno de éstos está directa o indirectamente excluido.

3. Elegir

Supongamos ahora que nuestro huésped extranjero no entienda bien el significado de los verbos que hemos usado o que, de cualquier manera, quisiera dominarlos. Considero que cada uno de nosotros tendría que asumir una actitud análoga. La costumbre vuelve ciegos, decía Hegel: el uso repetido cotidianamente ofusca ante nuestros propios ojos el sentido de las palabras, disminuye el control sobre la comunicación y favorece la difusión de equívocos. De esta manera corremos el riesgo, incluso, de perder la capacidad de interpretar la realidad, de orientarnos en ella, precisamente como si fuéramos cie-

gos o tuviéramos los ojos vendados, y corremos el peligro de permitir que alguien, que haya adquirido una cierta habilidad en la manipulación del lenguaje, en el disfrazar las palabras, nos conduzca de la mano a donde quiera. Una ayuda para volver a ver de manera clara —que en nuestro caso equivale, ni más ni menos, a reconquistar el sentido del juego democrático— puede ser dada por una serie de simples investigaciones lingüísticas y por ulteriores reflexiones analíticas.

Los cuatro verbos de la democracia tienen todos una raíz latina. El primero deriva de eligere, en cuyo significado originario confluyen el acto de designar y el de elevar: quien elige (*eligit*) indica algo o a alguien distinguiéndolo entre otros objetos o sujetos, los cuales son descartados, de esta manera, y al mismo tiempo lo acoge, separándolo del resto, lo saca, lo eleva. Este acto complejo, por lo tanto, presupone e incluye en sí mismo el reconocimiento de algo o de alguien como dotado de un mayor valor respecto a otro, como algo que merece ser preferido, como algo mejor, y por ello más digno de ser elevado. Coherentemente con este significado, el acto político de elegir, o bien la institución de las elecciones, era considerado por los clásicos antiguos —como ya hemos visto— no como típico de la democracia, sino de la aristocracia: tiene sentido elegir a alguien (una persona o un partido) sólo en la medida en que se le considera mejor que otros y, por lo tanto, más digno de ser elevado al poder. *Áristos* en griego significa «el mejor», y *aristokratía* «el poder de los mejores». ¿Debemos concluir que los regímenes modernos llamados democracias representativas, aquellas en las cuales el juego político es iniciado por la acción de elegir, son en realidad (cuando todo funciona correctamente) aristocracias, o bien (cuando la selección resulta equivocada) oligarquías electivas?

Sostengo —y en parte lo he ya sugerido en el capítulo primero— que la institución de las elecciones puede ser considerada compatible con el concepto de democracia bajo ciertas condiciones: y en donde éstas no se encuentran, aunque se tengan elecciones por sufragio universal, el juego político es democrático sólo de nombre y en apariencia. La primera condición es que el juego político no escape completamente de las manos de los ciudadanos una vez que éstos han concluido su tarea estrictamente específica, que es la de elegir. En otras palabras, los ciudadanos no deben transformarse, de electores por un día, en sujetos pasivos por años, simples espectadores, más o menos distraídos, o, peor aún, súbditos ignorantes, sino que deben, por el contrario, conservar un papel activo asumiendo la figura de opinión pública crítica. El ciudadano en cuanto elector es una especie de juez de los candidatos, pero después de las elecciones debe

alargar su actividad convirtiéndose en juez de los elegidos, tan es así, que después de un cierto tiempo será llamado a pronunciar un nuevo juicio el día en que volverá ser elector. Esto significa que el juego democrático debe ser concebido, de acuerdo con la terminología de la teoría de los juegos, como un «juego repetido»: la repetición de las elecciones a intervalos regulares —lo cual implica la posibilidad de reelegir o de revocar a los elegidos— es lo que vuelve compatible (en principio) a la democracia con el acto de por sí aristocrático, u oligárquico, de elegir. Pero lo que me interesa subrayar, ante todo, es que esta misma repetición tiene verdadero sentido sólo si el ciudadano activo se mantiene como tal también después y más allá del instante en que ha cumplido el acto de elegir. En otras palabras, «elegir» puede ser un verbo de la democracia, y no sólo de la aristocracia o de la oligarquía electiva, solamente si su significado no es entendido de manera reductiva como algo equivalente a designar un individuo que por un tiempo determinado tomará decisiones en lugar de los ciudadanos que lo han designado. En el juego democrático elegir significa ante todo expresar un juicio (no improvisado) sobre el contenido de las decisiones ya tomadas en el periodo político precedente (entendiendo por periodo político el intervalo entre dos elecciones) y sobre el contenido de las decisiones que deberán ser tomadas en el periodo sucesivo: significa, pues (a su manera), *decidir cuáles deberán ser las decisiones políticas*, qué dirección u orientación deberán tener. Los objetos de la decisión electoral de los ciudadanos, en una democracia, no son tanto los candidatos en cuanto tales, sino más bien los programas de decisión que son presentados por los candidatos (o por los partidos, o por los grupos o listas de candidatos, en suma, por los organismos de agregación del consenso, sean éstos los que sean).

La segunda condición es que el acto de elegir debe desarrollarse de acuerdo con las reglas de un juego correcto (en el sentido de *fair play*), de acuerdo con las cuales sea respetada la dignidad de toda y cualquier idea y orientación política⁴. Brevemente: lo que ello implica es que el sufragio debe ser universal e *igual*, que el voto de cada individuo debe contar —no sólo debe ser contado— únicamente por uno y ningún voto debe valer menos que otro, y que ninguno de los impulsos dados por los individuos a través de su voto individual en la fase inicial del juego debe ser perdido en las fases sucesivas. El juego

4. Se abriría aquí el espinoso problema de las orientaciones políticas antidemocráticas: ¿una democracia debe reconocerle «dignidad política» también a sus propios enemigos?, ¿puede, o incluso debe, «tolerar» a partidos antidemocráticos? Estudiar este problema con la debida ponderación me obligaría a una digresión demasiado larga. En principio, tiendo a acoger las razones de la democracia «no protegida».

es democrático solamente si ningún ciudadano resulta excluido o de alguna manera incorrectamente penalizado respecto de los demás. En principio, cualquier preferencia política de los ciudadanos —con tal de que recoja una suma de consensos mínimamente relevante⁵— debe poder ser expresada y tener una adecuada proyección institucional en el juego político sucesivo a las elecciones.

Estamos así obligados a tomar en consideración las otras fases del juego, los ulteriores verbos de la democracia.

4. *Representar*

El término latino *repraesentare* es complejo desde un punto de vista semántico: significa, en un primer sentido, poner algo frente a los ojos de alguien; en un segundo sentido, significa llamar o evocar algo, en un tercero, imitar, reproducir, hacer revivir. De estos significados originarios se han derivado todos aquellos que, con el tiempo, han sido asumidos por los verbos correspondientes en las lenguas modernas. Entre ellos, los más relevantes desde el punto de vista político (o jurídico) son sobre todo dos. En un primer sentido, representar equivale a volver sensible o comprensible algo abstracto mediante algo concreto, de manera que éste se convierta en el símbolo de aquél: por ejemplo, una bandera o la persona de un rey o de un presidente, «representa» a un estado, en el sentido de que simboliza su unidad. En un segundo sentido, representar equivale a ponerse en el lugar de alguien y actuar en lugar de éste. Cuando en el lenguaje de la teoría política se habla de estado representativo, se hace (o mejor dicho, se debería hacer) una referencia exclusiva a este último significado: mientras que cualquier tipo de estado puede ser «representado», en el sentido simbólico, por su jefe, por estado representativo se entiende una específica forma de constitución política, aquella que prevé la existencia de un órgano colegiado —parlamento o congreso o asamblea— cuyos miembros «representan» a los ciudadanos, en el sentido de que aquéllos son designados por éstos mediante elecciones para que deliberen en su nombre y en su lugar sobre las cuestiones colectivas.

Pero un estado representativo no es, de por sí, un estado democrático: representativo pero no democrático era el estado liberal clásico, que tenía un parlamento pero no contemplaba el sufragio uni-

5. Se podría sostener que el consenso relevante mínimo es aquel que coincide (en cada caso específico) con la suma de los votos necesarios y suficientes para elegir a un representante en el parlamento.

versal e igual. En suma: ¿cuándo se puede hablar de representación democrática?, o bien (que es lo mismo): ¿cuál es el significado riguroso de democracia representativa?, o, más bien, para retomar el hilo de nuestro discurso: ¿bajo cuáles condiciones «representar» se convierte en un verbo de la democracia? El acto de representar entra propiamente dentro del juego democrático solamente si al significado de «actuar en nombre y por cuenta de» se sobrepone uno de sus significados originarios (mantenido vivo sobre todo en el lenguaje filosófico): el de «ser un espejo, reflejar, reproducir fielmente»⁶. Los elegidos en un parlamento «representan» a los ciudadanos electores en forma democrática no solamente en la medida en que son designados por éstos para sustituirlos en las fases conclusivas del proceso decisional, sino en la medida en la que el parlamento, en su conjunto y en sus varios componentes, refleja las diversas tendencias y orientaciones políticas existentes en el país, considerado éste de manera global, sin exclusiones, y en sus respectivas proporciones. Si hubiera exclusiones (es decir, ante la ausencia de un sufragio universal), el reflejo no sería verdadero porque sería *parcial*; si no respetase las proporciones, no sería verdadero porque sería *deformador*. Ello sugiere el hacer inmediatamente una observación sobre los sistemas electorales, es decir, sobre aquellas reglas del juego que regulan la conexión y el pasaje entre la primera y la segunda fase, o sea, entre el elegir y el representar. Cuando el sistema electoral, o bien el mecanismo de transformación de los votos de los electores en escaños de los representantes, se aleja del modelo proporcional, la calidad democrática del juego resulta deficitaria, porque en los momentos de la deliberación y de la decisión aumentará la distancia, y la divergencia, entre el país legal y el país real. Una parte de los ciudadanos tendrá la impresión (a veces muy tangible) de que las decisiones políticas caen desde lo alto, autocráticamente: esa sensación la tendrá precisamente aquella parte que no habrá sido representada de manera adecuada —*proporcional*— en el proceso deliberativo. Como prueba de ello, puede considerarse el hecho de que la transformación del significado predemocrático al propiamente democrático del verbo representar, como hace notar Bobbio, «empieza a ser sensible cuando se plantea en Inglaterra, hacia la mitad del siglo XIX, el problema de sustituir al sistema electoral fundado en colegios uninominales por el

6. Como explica Bobbio: «una democracia es representativa en el doble sentido de contar con un órgano en el cual las decisiones colectivas son tomadas por representantes, y de reflejar a través de estos representantes a los diversos grupos de opinión o de intereses que se forman en la sociedad» (*Teoria generale della politica*, cit., p. 415; las cursivas son mías).

sistema proporcional, basándose el argumento de que es más “representativo”⁷.

5. *Deliberar y decidir*

El verbo latino *deliberare* tiene un origen incierto. Algunos lingüistas han planteado la hipótesis de que deriva del sustantivo *libra*, la balanza, y que por esta razón el verbo ha asumido el significado prevaleciente —translaticio y metafórico— de pesar, ponderar. En el lenguaje jurídico ha prevalecido el uso convencional de entender por «deliberación», pura y simplemente, la decisión de un órgano colegiado (como una corte de justicia, un jurado, un consejo de administración, o precisamente un parlamento). También en el lenguaje común el sustantivo y el verbo correspondiente indican en un cierto sentido una decisión. Por lo tanto, los actos de deliberar y de decidir, que en nuestro esquema hemos señalado como algo separado, parecerían estar, por el contrario, tan vinculados entre sí que resultan difícilmente distinguibles incluso en el plano semántico. Pero precisamente la naturaleza colegiada de deliberar, subrayada por los juristas, sugiere el considerar a este término no como un simple sinónimo de «decidir» que se aplica restrictivamente a sólo los sujetos colectivos, sino, más bien, como una especie cualitativamente distinta de un procedimiento decisonal, cuyas connotaciones esenciales tienen que ver, propiamente, con el momento que antecede a la decisión en un sentido estricto. En expresiones como «la corte se reúne para deliberar», «determinada comisión, o la cámara, o el parlamento en sesión plenaria deberá deliberar», se refiere más bien a un proceso decisonal, pero se indica claramente como parte esencial del acto mismo de la discusión de las distintas tesis y puntos de vista, la ponderación de los argumentos en favor y en contra, y el intento de persuasión recíproca entre sus respectivos sostenedores. Este intento puede resultar o no, y en todo caso, a un cierto punto, se pasa a los votos. Es decir: se pasa a la decisión propiamente dicha.

El verbo latino *decidere* significa, literalmente, cortar, truncar, concluir abreviando. Aquello que es «abreviado», en el caso de las decisiones políticas que «concluyen» (lógicamente) el proceso democrático, es, precisamente, la ponderación que cada uno de los individuos decidores debe hacer sobre las diversas soluciones propuestas a las cuestiones públicas. A través de la deliberación cada uno (en co-

7. *Ibid.*, pp. 414-415.

ordinación con el grupo de sus compañeros políticos) forma su propia decisión de voto individual, y de la suma de éstos se obtiene, generalmente basándose en la regla de la mayoría, la decisión colectiva. Pero el juego democrático no puede reducirse a la simple aplicación de la regla de la mayoría. Como ya hemos observado en el capítulo 1, cualquier colectividad política y cualquier forma de gobierno, no sólo la democracia, debe poder alcanzar, para cada uno de los problemas de relevancia pública, una decisión colectiva unívoca, es decir, una voluntad única, válida y vinculatoria para todos, superando el conflicto, el contraste, o incluso la simple heterogeneidad de las muchas voluntades, inclinaciones e intereses de los asociados. El juego político, en general, consiste en lo siguiente: en el imponerse, de un modo o de otro, de una determinada decisión, o, bien, en la prevalencia, de muchas maneras distintitas, de una determinada voluntad. Pero ¿y el juego democrático? Su especificidad consiste en reducir las muchas voluntades, inclinaciones, intereses individuales a una única voluntad expresada (de vez en vez) por la decisión colectiva, de manera tal que los individuos puedan reconocer en ésta una voluntad no impuesta incluso cuando no la compartan, porque es el resultado de un proceso decisonal en el cual todos han participado en condiciones equitativas. La decisión es democrática —es el fruto de un juego democrático— cuando en el momento deliberativo que la *antecede* han participado con las mismas oportunidades de valoración y de persuasión recíproca los representantes de todas las opiniones políticas; y ello presupone, a su vez, que la representatividad de los órganos colegiales deliberativos sea garantizada por mecanismos electorales que no distorsionen y que no penalicen ningún voto. Insisto: el principio de mayoría es un buen método para decidir, pero puede ser un pésimo método para elegir.

6. *Decidir, pero no elegir, por mayoría*

El tema merece algunas breves consideraciones adicionales. Debería ser incluso superfluo (pero en realidad no lo es) recordar que un sistema electoral mayoritario por colegios uninominales contiene en sí la posibilidad de dar pie a la formación de un parlamento menos «representativo» —esto es, de acuerdo con nuestro análisis del verbo «representar», menos democrático— respecto de un parlamento elegido con sistema proporcional: una asamblea que resulta de un mecanismo mayoritario refleja de manera menos fiel, cuando incluso no distorsiona o invierte la relación de fuerzas (quiero decir: su consistencia numérica)

entre las orientaciones políticas manifestadas por los ciudadanos con el voto electoral. Planteo un ejemplo abstracto⁸: supongamos que existen solamente 3 colegios electorales compuestos cada uno por 100 electores en los cuales se decide por mayoría simple, y que hay solamente 2 partidos (o grupos, o listas) compitiendo en los 3 colegios, cada uno con su propio candidato en cada colegio uninominal. Supongamos que en el colegio 1 el candidato del partido A obtenga 90 votos, y el del partido B obtenga 10 votos; en los colegios número 2 y número 3 supongamos que los candidatos del partido B obtengan, cada uno, 60 votos, y los candidatos del partido A, cada uno, 40 votos. De acuerdo con el sistema uninominal mayoritario, el partido B tendrá 2 representantes en el parlamento y el partido A uno solo: pero del cálculo total de los votos resulta que el partido A ha obtenido 170 sufragios y el partido B solamente 130. De lo anterior resulta que la composición de los grupos políticos en el parlamento no sólo no refleja fielmente las orientaciones políticas expresadas por los ciudadanos electores, sino que, incluso, las invierte, atribuyendo la *mayoría* de los representantes al partido que ha obtenido *menor* consenso electoral.

Esta alteración de resultados entre la mayoría y la minoría se vuelve no sólo posible sino probable, cuando se aplica un mecanismo uninominal con una sola vuelta, como el inglés tradicional, a un sistema político distinto del inglés, que por mucho tiempo ha sido bipartidista (o a lo sumo considerado como tal: solamente *casi* bipartidista). Como decía Kelsen, si es elegido un candidato que ha obtenido solamente el número de votos *relativamente* mayor, desde el punto de vista de los electores ello equivale «a la dominación de una minoría sobre la mayoría»⁹. Pero también en Inglaterra —cuyo sistema tradicional ha sido y continúa siendo propuesto de manera desconsiderada como un modelo para Italia, esto, para colmo de ironía de la historia, incluso después de que un gobierno inglés ha incluido en su propio programa de reformas el pasaje a un sistema proporcional— muchos lamentan, desde hace tiempo, la posibilidad de que se verifique el resultado paradójico de que el sistema electoral mayoritario se contraponga al mismo principio de mayoría. En una declaración provocadora en favor del viejo sistema electoral italiano después de su abolición, Donald Sassoon había deplorado «como ciudadano inglés» el haber sido «gobernado en los últi-

8. No es sino una simplificación de la hipótesis construida por Hans Kelsen en la *Teoria generale del diritto e dello Stato* (Etas Kompass, Milano, 1966; ed. original, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge, 1945; trad. cast. de Eduardo García Maynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1958), en las pp. 300-301.

9. *Ibid.*, p. 299.

mos 15 años por un partido político elegido por el 42% de los votantes»¹⁰. Por lo que hace al trato de las minorías, Sartori ha recordado, a manera de ejemplo, que los ingleses «en 1983 dieron el 25% de sus votos a los liberales, para verse estafados con un escasísimo 3,5% de los escaños»¹¹. Me parece difícil no concluir que el sistema uninominal es, de por sí, menos democrático que el sistema proporcional, e incluso, potencialmente antidemocrático.

7. Una duda final

Regresando a los verbos de la democracia se podría plantear una duda final precisamente sobre el cuarto verbo de nuestro esquema, «decidir», que hemos indicado como algo que corresponde a la última fase del juego democrático. En el lenguaje común estamos acostumbrados a atribuir la acción política de decidir, en sentido específico, al *gobierno*, es decir, a aquel órgano, diferente de la asamblea representativa, que es llamado comúnmente «poder ejecutivo». ¿No tendríamos que haber escogido, tal vez, como último y supremo verbo de la democracia, no el término genérico «decidir», sino el más específico «gobernar»? ¿Nuestro imaginario interlocutor no habría tenido de esta manera, tal vez, una idea más adecuada y completa del juego democrático y de sus protagonistas?

La duda es más que legítima, pero desencadena una serie de interrogantes no fáciles de resolver. Ante todo: ¿qué quiere decir «gobernar»? y ¿qué es el «poder ejecutivo»? El lenguaje mismo demuestra que hay una incongruencia: gobernar no significa de ninguna manera ejecutar. Si estuviéramos tentados a establecer una equivalencia entre el concepto político de decidir y el de gobernar, entonces tendríamos que negar, en primer lugar, la identificación común del gobierno con el poder ejecutivo (o bien, que es lo mismo, deberíamos afirmar que llamarlo de tal manera es algo que genera distorsiones): un poder puramente ejecutivo, por definición, no decide nada de políticamente relevante; como mucho, toma decisiones técnicas sobre los medios, pero no decisiones políticas sobre los fines colectivos. En segundo lugar, al identificar el gobierno como un poder no solamente ejecuti-

10. Cf. D. Sassoon, «L'errore di cambiare sistema elettorale»: *Critica marxista* 2-3 (1994). Para P. Mair —según refieren S. Warner y D. Gambetta (*La retorica della riforma. Fine del sistema proporzionale in Italia*, Einaudi, Torino, 1994, p. 34), después de haber proporcionado algunos ejemplos— en el Reino Unido «ningún gobierno de la posguerra gozó jamás del apoyo de la mayoría del electorado».

11. Cf. G. Sartori, *Seconda repubblica? Sì, ma bene*, Rizzoli, Milano, 1992, p. 17.

vo, deberíamos preguntarnos qué decisiones le corresponden tomar y dentro de qué límites materiales y formales. Hacer de éste el actor que monopoliza la última fase del juego democrático, el sujeto único y exclusivo de la actividad final, la de decidir, significaría atribuir, contradictoriamente, a la acción deliberadora del parlamento un mero poder consultivo —pero éste no es el poder que tienen los parlamentos democráticos modernos—. En tercer lugar, deberíamos plantearnos directamente el problema de colocar a este sujeto, el gobierno, dentro del esquema del juego democrático (también porque dejarlo fuera resulta peligroso: frecuentemente los gobiernos se engolosinan), es decir, preguntarnos cuál es la naturaleza y el origen de este órgano, si tiene un papel específico en el juego y cuál es, o sea, cuál es propiamente la actividad que es expresada por el verbo «gobernar». Pero, como es notorio, los puntos acerca del poder recíproco de nombramiento y/o de revocación del gobierno y del parlamento (el problema de su origen), y aquellos que tienen que ver con las competencias y las atribuciones respectivas en materia de decisiones colectivas (el problema de su naturaleza y de su papel), son regulados de manera distintas por las diversas constituciones.

Más allá de estas variantes constitucionales, se puede decir, a lo sumo, que en las democracias reales contemporáneas: *a)* al órgano llamado «ejecutivo» o «gobierno» le son atribuidos múltiples poderes y competencias que no pueden ser reducidos a una función única; *b)* dos entre estos poderes o conjunto de poderes parecen ser entre sí no sólo heterogéneos sino, en principio, contrastantes, de forma que su unificación en las manos de un mismo órgano puede considerarse una verdadera «confusión de poderes»: por un lado, el (así llamado y controvertido) «poder de iniciativa política» o, bien, el poder de formular y de promover un programa de decisiones normativas, también, y sobre todo, de leyes (las cuales deberán, de cualquier manera, ser sometidas a la deliberación del parlamento); por otro lado, el poder de cuidar la consecución de los bienes y servicios públicos fundamentales, establecidos constitucionalmente, como la sanidad, la instrucción, etc; *c)* en relación con el primer poder, es decir, el poder de dirección política, debemos decir que el gobierno no es, de ninguna manera, un «comité ejecutivo», sino, por el contrario, como ha sido definido, un «comité directivo del parlamento» (o de la mayoría parlamentaria); en relación con el segundo poder, el gobierno es ciertamente un ejecutor (de normas constitucionales y legislativas), pero su acción tiene notables márgenes de discrecionalidad, tanto en la determinación de los medios y las estrategias, como en la interpretación de los fines mismos que deben perseguirse; *d)* además, al gobierno le son atribuidos amplios po-

deres normativos, formal o sustancialmente autónomos (facultad reglamentaria, la posibilidad de emitir decretos en caso de urgencia, la legislación delegada, etc.). Dicho lo anterior, y después de una atenta consideración, a mí me parece que la validez de la explicación general del modelo del juego democrático en las cuatro fases que hemos delineado en este capítulo, y que identificamos con en el sistema de los cuatro verbos de la democracia, quede inalterada; me limitaría a agregar, de acuerdo con las observaciones apenas hechas, que la última fase, la de la decisión (pero también, en un cierto sentido, la de la deliberación), corresponde a una actividad que, a lo sumo, está compartida, en modos complicados y diversos, por dos sujetos institucionales, el parlamento y el gobierno.

Las diferentes descripciones de las distintas formas posibles de la relación existente entre estos dos órganos y los argumentos contrastantes para preferir una forma o de la otra son temas del debate o de la polémica permanentemente renovada entre parlamentaristas y presidencialistas, en la cual se insertan también los sostenedores de algunas variantes intermedias. Reflexionando brevemente sobre estos temas (sobre los cuales, de cualquier manera, deberemos regresar¹²) desde la perspectiva de este capítulo, es fácil ver que en la forma de gobierno presidencial el desarrollo del juego democrático se presenta, en un cierto modo, duplicado: el acto de *elegir* tiene dos objetivos, no solamente elegir a (los miembros de) la asamblea representativa, sino también, de manera separada, al jefe del (así llamado) ejecutivo. Este último, no obstante, no es un órgano representativo en el sentido propiamente democrático del verbo *representar* (ningún órgano monocrático puede serlo). Por ello, en la medida en la que el poder del gobierno tiende a convertirse en el poder preeminente, como sucede en los regímenes presidenciales, el juego en su conjunto se vuelve *menos* democrático. El régimen parlamentario, por el contrario, al asignar el papel principal al momento de la *deliberación*¹³, es decir, a la discusión colegiada entre todas las orientaciones políticas representadas en el parlamento, es la forma institucional que permite (aunque de por sí no garantiza) el desarrollo más lineal y coherente del juego democrático.

12. Particularmente en el capítulo 9 de este volumen.

13. Articular y desarrollar de manera adecuada el concepto de «democracia deliberativa» rebasa las tareas de un libro de gramática. Aquí me limito a recordar las versiones de este concepto elaboradas respectivamente por Jürgen Habermas en *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, 2001; y por Carlos S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, New York, 1996; trad. cast., *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 1997.

II

COMPLEMENTOS

¿QUÉ LIBERTAD?

1. *Premisa metodológica*

En un pasado reciente algunos autores han sostenido que la idea de libertad, como otras ideas-clave del léxico político, es, por su propia naturaleza, controvertida en la medida en que a los usos del término están inevitablemente asociados juicios de valor sobre los que pueden expresarse distintas opiniones¹. No comparto esta tesis, que todavía es retomada con cierta frecuencia. Considero que tienen razón, más bien, quienes juzgan posible y provechoso intentar hacer un análisis de la estructura lógica del o de los significados de «libertad» con la finalidad de reconstruirlos en términos neutros y no-valorativos². Creo que es posible y oportuno, pues, proponer redefiniciones de la noción de libertad a partir de los usos comunes, precisamente para depurarlos de ambigüedades y contradicciones, y discutir estas redefiniciones más allá de cualquier referencia a opiniones normativas, morales o políticas controvertidas y criticables.

1. Cf. W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-1956), pp. 167-98; W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, PUP, Princeton, 1974; J. Gray, «On the Contestability of Social and Political Concepts»: *Political Theory* V (1977), pp. 331-348.

2. Me refiero, sobre todo, a Norberto Bobbio y a Felix Oppenheim. Del primero, sobre el tema de la libertad, cf., ante todo, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Turín, 1995; trad. cast. de Pedro Aragón Rincón, *Igualdad y libertad*, Paidós-I.C.E. de la UAB, Barcelona, 1993, y *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, caps. II.I y V.I; del segundo, cf., sobre todo, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milán, 1964 (1982²), y *Concetti politici: una ricostruzione*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Para intentar resolver la ambigüedad en torno a los significados de las palabras, no hay más solución que intentar hacer distinciones. En general parecen oportunos dos tipos de distinciones. Por un lado, debemos distinguir un concepto de sus conceptos afines, que son aquellos que definimos mediante términos que parecen sinónimos, o que son casi sinónimos. Por ejemplo, libertad y autonomía ¿son sinónimos, o casi sinónimos? Si fueran sinónimos perfectos, todas las veces que usamos de manera controlada y coherente el término libertad (y sus derivados) para designar a un sujeto o a una situación, podríamos sustituirlo con el término de autonomía, sin que nuestra afirmación acerca de aquel sujeto o de aquella situación sea alterada en su significado. Pero, como veremos, se podría sostener que, si todos los casos de autonomía son casos de libertad, en cambio no es cierto que todos los casos de libertad son casos de autonomía. En primer lugar, por lo tanto, se trata de distinguir un concepto, el significado de una palabra, de sus conceptos y significados *afines*. Un segundo tipo de distinciones consiste en aclarar la diferencia entre un concepto, o sea, el significado de una palabra, y el concepto o significado *opuesto*. Una manera eficaz para comenzar a resolver una ambigüedad de significado —aquella ambigüedad que todas las palabras tienen en nuestro hablar cotidiano— consiste en reconstruir la distinción entre un área de significados que indicamos de manera prevalente con una determinada palabra, y un área de significados contigua que usualmente indicamos con una palabra que «nos suena», por así decirlo, como el opuesto de la palabra precedente, como su «contrario». ¿Tenemos una idea intuitiva de cuál sea el «contrario» de libertad?

2. Análisis y definiciones

Creo que todos estaremos de acuerdo en señalar que libertad es lo opuesto de esclavitud, o de servidumbre. Libre es un sujeto, una persona que no es un esclavo y que no es un siervo. Un esclavo o un siervo no son libres. Ahora bien, ¿esclavo y siervo son, a su vez, sinónimos o casi sinónimos? Diría que son casi sinónimos: de acuerdo con un cierto uso, esclavo y siervo se distinguen entre sí por el hecho de que el esclavo está encadenado y el siervo no; en otras palabras, el esclavo es un siervo encadenado, el siervo es un esclavo sin cadenas. Podríamos entonces afirmar de manera intuitiva que el esclavo es todavía menos libre que el siervo. Lo anterior nos permite formular una primera definición aproximativa, o una casi definición,

de libertad: libre es quien no tiene cadenas, no tiene lazos, no tiene vínculos (de tipo diverso). Esta primera definición resulta congruente con una amplia gama de significados generalmente compartidos, es decir, con las reglas de uso de la palabra «libertad» más comunes.

Mantengamos como telón de fondo esta primera definición aproximativa, y regresemos a los términos que parecen indicar lo opuesto de libertad. Tanto el siervo, como el esclavo, evocan inmediatamente la imagen de un dueño o de un señor, o, dicho de manera más general, la imagen de alguien que dispone de ellos, que tiene poder sobre ellos. No hay ningún siervo o esclavo si no existe el poder de alguien que los mantenga en su condición de siervo o esclavo. Si el siervo es liberado, o se libera por sí mismo, el poder del dueño es negado, es anulado. Por lo tanto, el poder del señor —de aquel que dispone de alguien como si fuera un siervo— es la negación de la libertad del siervo, de la misma manera en la que la libertad del siervo, o mejor dicho la liberación del siervo, es la negación del poder del señor. La contraposición conceptual a partir de la cual debemos intentar resolver la ambigüedad —la multiplicidad de los significados genéricos, imprecisos y a veces contradictorios— de la palabra libertad es aquella entre libertad y poder³. Podemos representar la contraposición entre libertad y poder a través de la relación entre dos sujetos, A y B (por motivos de transparencia, transformo estos signos en nombres propios, y para corregir el vicio tradicional de usar siempre nombres masculinos para construir ejemplos, usaré dos nombres femeninos). Describiendo de la manera más simple la relación de poder entre dos personas, Ana y Beatriz, diremos que Ana *tiene poder sobre* Beatriz en la medida en la que condiciona la conducta de Beatriz: ello significa que la conducta de Beatriz sería distinta, en todo caso, de la que es, si esta conducta pudiera desarrollarse fuera de las condiciones que le impone Ana. Diremos por ello que Beatriz, frente a Ana, *no es libre*, o bien que se encuentra en una condición de *no-libertad*. Pero mirando la misma relación entre Ana y Beatriz, no sólo podríamos decir que Beatriz no es libre respecto de Ana, sino que también podríamos afirmar que Ana *es libre* frente a Beatriz, porque —o mejor dicho, si y en la medida en que— Beatriz *no tiene* (a su vez) *poder*

3. Retomo aquí el planteamiento del problema sugerido en diversas ocasiones por Bobbio: cf., por ejemplo, el inicio del sintético ensayo «Democrazia», incluido en el volumen colectivo coordinado por A. d'Orsi, *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995; trad. cast. de J. Fernández Santillán, *Norberto Bobbio: El filósofo y la política. Antología*, FCE, México, 1996, pp. 229-238.

sobre Ana, es decir, se encuentra frente a Ana en condición de *no-poder*. La relación asimétrica ente Ana y Beatriz se puede describir, por lo tanto, de dos maneras complementarias: *a)* el poder de Ana implica la no-libertad de Beatriz; *b)* la libertad de Ana implica el no-poder de Beatriz.

En la medida en la que Beatriz logre liberarse de la subordinación respecto del poder de Ana, la libertad de Beatriz se realiza *en contra* del poder de Ana, negándolo *en todo o en parte*. Con excepción de algunos casos extremos (pero el hecho de que un caso sea extremo no significa que éste sea totalmente irreal), nadie tiene un poder tan grande como para gobernar todo y cualquier aspecto del comportamiento de otra persona: todas sus acciones y todas sus intenciones. El poder de un sujeto sobre otro, excepto en casos extremos, es siempre un poder circunscrito a determinadas materias, a determinados comportamientos. Admitamos, no obstante, que el poder de Ana sobre Beatriz sea muy grande, es decir, que Ana logre condicionar de manera muy intensa casi todos los aspectos de la conducta de Beatriz. ¿Qué cosa hará Beatriz cuando decide que esta situación es intolerable para ella? Podría llegar al acto extremo de matar a Ana, su tirano: he aquí la figura clásica del tiranicidio, como acto supremo y resolutorio de liberación, de conquista de la libertad. Pero aunque Beatriz no llegara al tiranicidio, podríamos pensar que intentará, de cualquier manera, conquistar espacios de libertad, enfrentando y contrastando de una manera o de otra algún aspecto del poder que Ana ejerce sobre ella: por ejemplo, si imaginamos que Ana es la madre de Beatriz, el poder de imponerle a Beatriz cómo debe o no debe vestirse. La libertad de vestirse como quiera será para Beatriz, si triunfa en su intento, un espacio de libertad conquistado a costa del poder de Ana.

Este ejemplo es banal sólo aparentemente: basta pensar en el significado político que asume la cuestión del velo que la religión islámica prescribe usar a las mujeres. Vale la pena subrayar que, en relación con esta cuestión concreta, el mismo problema de libertad para las mujeres se presenta de maneras distintas, incluso opuestas, dependiendo del contexto en que se presente: por un lado, en los países islámicos tradicionales en donde el poder político-religioso impone a las mujeres la obligación de llevar el velo —pero también, aunque en grado menor, en los países que oficialmente no son tradicionalistas, ahí donde subsiste un condicionamiento social difundido—; por otro lado, en los países occidentales en donde un gobierno laico, como ocurrió en Francia, puede imponer a las jóvenes islámicas la prohibición de llevar el velo en la escuela. En un caso y en el otro, la libertad para las mujeres de vestirse como crean conveniente

es negada por un poder, en el primero a través de una obligación, en el segundo a través de una prohibición. La consideración de este caso concreto nos permite notar desde ahora, como podremos observar mejor dentro de poco, que la libertad de comportamiento de un sujeto frente al poder de otro se realiza con la superación de dos tipos de obstáculos: obligaciones y prohibiciones, impedimentos y constricciones.

En todo caso, y en consecuencia, la relación entre libertad y poder debe ser vista como una relación dinámica, que permite la posibilidad de cambios en sus confines: el poder de Ana se extiende hasta donde comienza la libertad de Beatriz; la esfera de libertad de Beatriz puede ampliarse o restringirse, pero en todo caso se extenderá hasta donde inicia la esfera del poder de Ana.

La libertad de Beatriz, es decir, del sujeto subordinado —libertad que se realiza, ampliando su propia esfera, en la medida en que se le resta espacio a la esfera del poder de Ana—, consiste por lo tanto, de manera evidente, en la negación del poder. ¿Pero qué sucede con la libertad de Ana, es decir, del sujeto que detenta el poder? ¿Debemos decir tal vez que la libertad de Ana consiste no ya en la negación, sino en la afirmación del *propio* poder, o sea, que Ana es libre en la medida en la que ella, Ana, tiene poder sobre Beatriz? ¿Se puede sostener tal vez que solamente quien tiene poder sobre otro es libre? Evidentemente no. La libertad de Ana —como hemos indicado antes en la fórmula *b*— subsiste en la medida en la que se puede excluir que Beatriz tenga (algún) poder sobre ella. Por lo tanto, en la relación descrita por nuestro ejemplo inicial, Ana es libre si y en la medida en que Beatriz no tiene poder sobre Ana; pero Ana continuaría siendo libre incluso si Beatriz se liberara *totalmente* del poder que Ana tiene sobre ella. O, mejor dicho, hay dos posibilidades, ya que Beatriz se puede liberar en dos formas distintas. En una primera forma, Beatriz se libera si logra hacer una revolución, es decir, si revierte las posiciones de poder: en este caso será ella quien asumirá el poder sobre Ana, y será libre precisamente porque, ahora, tendrá poder sobre Ana, y por lo tanto Ana pasará a una condición de no-poder en relación con Beatriz (el tiranicidio podría ser considerado como la variante extrema de esta primera forma de liberación del sujeto subordinado). En una segunda forma, Beatriz se libera en la medida en la cual *se emancipa*, se sustrae del poder de Ana: en este caso, tanto Ana como Beatriz serán libres, después de la liberación de Beatriz, porque cada una de las dos tendrá poder sobre sí misma y ninguna de ellas tendrá poder sobre la otra persona. Esta consideración sugiere que hay un aspecto de la libertad que parece coincidir

con el poder sobre sí mismo, el poder ejercitado sobre uno mismo. Por un lado, puedo decir que mi libertad se realiza negando aspectos, dimensiones, espacios de poder *de otros*. Por otro lado, puedo sostener que mi libertad se realiza en la medida en que yo conquisto la posibilidad de gobernarme *a mí mismo*, es decir, de ejercer poder sobre mi persona: de ser, en el significado originario del término, *autónomo*, o sea, capaz de darme leyes (normas) a mí mismo.

Con el ejemplo de la relación ente Ana y Beatriz no hemos hecho otra cosa que redescubrir, a través de una vía ingenuamente coloquial, aquellos que son considerados tradicionalmente los dos principales significados de la libertad, sobre los cuales los filósofos discuten desde hace mucho tiempo. Que las especies de libertad sean esencialmente dos representa, si bien no la opinión generalizada, tal vez la opinión «media» de los filósofos (hay quien no está de acuerdo), por lo menos desde Benjamin Constant hasta ahora. En el célebre ensayo *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819) Constant llama *libertad de los antiguos* a la participación de los individuos en el poder político, es decir, a la autodeterminación colectiva, que se presenta como una forma de autonomía, de poder sobre sí mismos, y *libertad de los modernos* al goce por parte de los individuos de algunos espacios libres y protegidos frente a la invasión del poder ajeno, en primer lugar, del mismo poder político⁴. Los significados principales de libertad recurrentes en la literatura filosófica son sustancialmente éstos: para distinguirlos, son calificados generalmente con dos adjetivos contrapuestos, «negativo» y «positivo».

⁴ Con la expresión *libertad negativa* se indica aquella forma o especie de libertad que consiste en la negación del poder (de otros). El adjetivo no tiene ningún significado de valor. Este se refiere a la negatividad lógica, no axiológica de un concepto de libertad que es definido, precisamente, por una negación; no sólo por una doble negación: de acuerdo con este concepto de libertad, una persona puede ser definida como libre si y en la medida en que su conducta no encuentra impedimentos y no sufre constricciones. Yo soy libre si no estoy impedido para hacer lo que he decidido hacer lo que quiero, y si no estoy obligado a hacer lo que no quiero, lo que he decidido no hacer. No-impedimento y no-constricción son las dos condiciones lógicamente negativas de la libertad o, mejor dicho, de aquella libertad que por ello es llamada negativa. Repito, en sentido lógico y no en un sentido valorativo: tan cierto es esto que Constant exaltaba co-

4. La traducción al italiano del ensayo al cual hago referencia se encuentra en B. Constant, *Principi di politica*, ed. de U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1970.

mo valor positivo la libertad (lógicamente) negativa; y aquellas que hoy llamamos libertades individuales fundamentales son, ante todo, libertades negativas, garantizadas por las constituciones modernas contra la invasión del poder. En todas las constituciones civiles, el poder político, por decirlo de alguna manera, tiene «prohibido» realizar determinados comportamientos, o más bien le está precluida la posibilidad de establecer impedimentos o de imponer constricciones en determinadas materias, en ciertas esferas de acción que coinciden con el ámbito de las libertades individuales fundamentales. Con la expresión *libertad positiva* —una vez más, no en sentido valorativo, sino en sentido puramente lógico— es usualmente indicada aquella forma o especie de libertad que coincide con el poder sobre sí mismo, con la autonomía: de acuerdo con este concepto de libertad, una persona puede ser definida como libre en la medida en que reconocemos que puede tomar decisiones por sí misma, que es capaz de querer, de determinar su propia voluntad en un sentido o en el otro, de escoger. Si la primera libertad es llamada negativa porque está definida por aquello que falta, y para que sea una verdadera libertad deben faltar el impedimento y la constricción, la segunda libertad es llamada positiva porque está definida por aquello que debe estar presente, y para que sea libertad debe estar presente la capacidad de determinar la propia voluntad por uno mismo, sin dejar que sea determinada por otros.

3. Aclaraciones y mayores precisiones, objeciones y respuestas

Llegados a este punto alguien podría hacer memoria y recordar dos fórmulas conocidas —«libertad frente a» y «libertad de»— vinculando la primera fórmula a la libertad negativa y la segunda a la libertad positiva. ¿Es una distinción eficaz la que sugieren dichas fórmulas? Aunque tengan una cierta dignidad, incluso en el pensamiento filosófico —sobre todo en discusiones anglosajonas⁵: las fórmulas «libertad fren-

5. Como es sabido, el debate contemporáneo en inglés fue iniciado por el ensayo de Isaiah Berlin *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958 (trad. it. en I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989; trad. cast., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988). Vale la pena recordar que el ensayo de Bobbio *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* (ahora en *Teoria generale della politica*, cit., cap. V.I) es cuatro años anterior. Confieso que la decisión de incluir el presente capítulo en este libro se deriva, también, de una insatisfacción personal en relación con el debate anglosajón en su conjunto (algunas de las contribuciones principales están recogidas en el volumen coordinado por I. Carter y M. Ricciardi *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996), incluido el célebre ensayo inicial de Berlin.

re a» y «libertad de» son una traducción calcada de *freedom from* y *freedom to*—, se trata de una distinción que, a mi juicio, no distingue nada. No hay ninguna «libertad frente a» a la cual no corresponda al menos una «libertad de», y viceversa. Para plantearlo mediante dos sencillos ejemplos: la libertad *frente a* la censura coincide con la libertad de expresar el propio pensamiento en distintas formas; la libertad *de* reunión coincide con la libertad *frente a* imposiciones normativas que la prohíban (por ejemplo, la prohibición de la «reunión con fines de sedición»). Por lo tanto, recurrir a las fórmulas «libertad frente a» y «libertad de» no es una buena manera para referirse, para subrayar o precisar la distinción entre las nociones de libertad negativa y de libertad positiva. Las dos parejas no se corresponden entre sí, y diría incluso que, mientras que la distinción —aun siendo problemática— entre las dos especies de libertad designadas como «libertad positiva» y «libertad negativa» es rica en significados, la distinción entre «libertad de» y «libertad frente a» es vacía y engañosa⁶. En todo caso, con las dos expresiones «libertad de» y «libertad frente a» no se logra entender la duplicidad de los significados principales de la palabra libertad tal y como ha sido elaborada en el debate filosófico.

Hay, más bien, otra forma para precisar esta duplicidad de significados: no sólo para referirse a ella, sino para profundizarla (y tal vez también para ponerla en discusión). Ésta se basa en la observación de que la así llamada libertad negativa, la libertad como no-impedimento y no-constricción, se refiere sobre todo a las acciones, a la esfera del actuar; mientras la así llamada libertad positiva no es tanto una libertad del actuar sino más bien una libertad del querer, que tiene que ver, sobre todo, con la esfera de la voluntad. Yo soy libre de acuerdo con el concepto de libertad negativa *en mis acciones*, cuando mis acciones no encuentran impedimentos, o no están sometidas a constricciones; yo soy libre de acuerdo con el concepto de libertad positiva *en mi voluntad*, cuando estoy en la situación de querer autónomamente, cuando soy capaz de decidir por mí mismo, sin estar determinado, encauzado, orientado por una voluntad ajena o por fuerzas extrañas a mi voluntad (no es indispensable el suponer a una voluntad ajena: también el efecto de una droga puede volver a una persona no-libre en este sentido, es decir, puede inhibir la libertad positiva como capacidad de autodeterminación). En otras pala-

6. Al menos, en la manera en que ha sido usada prevalentemente en el debate anglosajón. En la formidable redefinición de los conceptos jurídicos fundamentales que constituye la trama de un *opus* en la cual Luigi Ferrajoli trabaja desde hace años, y hasta ahora inédito, titulado *Principia iuris*, las dos expresiones «libertad frente a» y «libertad de» son aceptadas, pero redefinidas en un modo totalmente diferente y peculiar.

bras, una manera para ahondar la distinción entre las dos especies de libertad es la de observar que tiene sentido hablar de libertad como no-impedimento y como no-constricción sobre todo en relación con las acciones: la libertad negativa es libertad del actuar; tiene sentido hablar de libertad como autonomía o autodeterminación, sobre todo en relación a la voluntad: la libertad positiva es libertad del querer.

Habiendo definido de esta manera las dos formas de libertad, subrayada y profundizada la distinción entre estas, ¿tiene acaso sentido preguntarse cuál de las dos libertades es la libertad «buena», el ideal que debe perseguirse?, ¿cuál de las dos libertades es un valor, o eventualmente, cuál de las dos tiene más valor que la otra? La atribución de un valor —o de un mayor valor— a una o a otra de las dos formas de libertad depende de las opiniones e inclinaciones, en general de las concepciones del mundo, de cada uno. Pero, ciertamente, no depende de la estructura lógica, de la definición de las dos libertades. Del hecho de que una de las dos especies de libertad sea lógicamente negativa y la otra lógicamente positiva, y, por lo tanto, del hecho de que tengan connotaciones distintas y en un cierto sentido opuestas entre sí, no se puede concluir que si una debe ser considerada un valor, entonces la otra debe ser considerada necesariamente como un no-valor, si una debe perseguirse como un bien, entonces la otra debe rehuirse como un mal. Quiero decir no solamente que a la libertad (lógicamente) negativa cada uno de nosotros puede atribuirle un valor positivo o negativo, o más o menos positivo, según sus convicciones, y que lo mismo vale para la libertad (lógicamente) positiva; quiero subrayar, más bien, que la oposición lógica de las dos libertades no implica su oposición axiológica. Es algo obvio, pero creo que el subrayarlo no resulta superfluo. Es cierto que Constant, al atribuir a los modernos el ideal de la libertad negativa y a los antiguos el ideal de la libertad positiva, exaltaba a la primera libertad negándole valor a la segunda —no sólo sostenía que en los tiempos modernos la libertad positiva como igual participación de cada uno en la autodeterminación política colectiva puede constituir un peligro. Pero de ello no se debe deducir, de ninguna manera, la conclusión de que quien considera a la primera forma de libertad, la que según Constant es la libertad de los modernos, como un valor, deba considerar necesariamente a la segunda forma de libertad, la que según Constant es la libertad de los antiguos, como un no-valor, o viceversa. Un mismo individuo puede considerar como un bien tanto la libertad negativa como la libertad positiva, puede desear tener espacios protegidos de libertad como no-impedimento y no-constricción, es decir, de libertad de acción y, a la vez, también tener el derecho-poder de

participar en la formación de las decisiones colectivas, es decir, de ejercer en la arena política la libertad del querer. Por otro lado, en la conjunción de los aspectos fundamentales de estas dos libertades se funda la noción común de liberal-democracia.

Pero podríamos incluso preguntarnos si verdaderamente tiene sentido mantener separadas a las dos libertades, o bien si no resulta insensato considerarlas como dos conceptos distintos y, bajo ciertos aspectos, opuestos, que solamente por casualidad serían indicados con el mismo sustantivo. Se podría sostener que no tiene sentido, o sea, que se trata de dos dimensiones complementarias, ambas necesarias, y sólo suficientes cuando están juntas, para que una persona pueda definirse como verdaderamente libre. De manera intuitiva, decimos que un sujeto es libre si tiene capacidad para autodeterminarse, para dirigir su propia voluntad hacia un objetivo, para elegir una conducta, y *a la vez* si tiene la oportunidad de actuar su propia decisión, si no está impedido en su comportamiento o si no está obligado a mantener una conducta distinta. La intuición parece sugerir, por lo tanto, que la libertad negativa y la libertad positiva son aspectos complementarios; solamente de manera conjunta son suficientes para definir de manera completa a la libertad. No obstante, una reflexión sobre la experiencia cotidiana común sugiere buenos argumentos para mantener distintos y separados los dos conceptos que son indicados respectivamente con las expresiones «libertad negativa» y «libertad positiva». En efecto, hay algunos casos en los cuales un individuo puede ser definido libre en un sentido y no-libre en otro. En algunas situaciones yo puedo ser libre según el concepto de libertad positiva, es decir, libre para querer, para tomar una decisión sin que mi voluntad esté condicionada, pero mi acción puede encontrar impedimentos, esto es, me está prohibido el hacer aquello que decidido libremente. Por el contrario, en algunas otras situaciones yo puedo ser más o menos libre según el concepto de libertad negativa, en el sentido de que no hay impedimentos, no hay restricciones a mi actuar —puedo hacer X o no hacerlo, puedo hacer X o el contrario de X—, pero no soy libre según el concepto de libertad positiva, porque no estoy en capacidad para determinar por mí mismo aquello que verdaderamente quisiera hacer, o, de cualquier manera, no he decidido de manera propiamente autónoma mi conducta⁷. Por lo tanto, desde el momento en que podemos encontrar

7. Un ejemplo (que retomo una vez más de Bobbio) puede aclarar esta disociación efectiva, siempre posible, entre las dos libertades. Entre las formas de libertad negativa como no-impedimento y no-constricción está comprendida la libertad de

situaciones en las cuales un aspecto de la libertad subsiste y el otro no; los dos conceptos de libertad son y deben ser mantenidos como algo distinto.

En este punto podríamos preguntarnos, invirtiendo la intuición anterior que sugería considerarlos como algo estrechamente vinculados, si no resulta oportuno distinguir dichos conceptos también por su nombre, reservando el término libertad al concepto que hasta ahora hemos llamado libertad negativa, y recuperando para la así llamada libertad positiva el término griego de *autonomía*, que indica propiamente una forma no de libertad, sino de poder. Autonomía es el poder sobre sí mismo, que se expresa en el hecho de darse normas. Ello no nos lleva necesariamente a excluir toda y cualquier relación entre la autonomía y la libertad, ignorando los usos más comunes de los términos. La autonomía puede, bajo un cierto aspecto, ser considerada como una forma de libertad —y por lo tanto no es totalmente insensato indicarla con ese mismo nombre, llamarla libertad—. Pero puede ser considerada una especie de libertad no en sí misma, por lo que la noción indica en su significado propio —en efecto, ésta no indica una condición de libertad, sino de poder, el poder sobre uno mismo—, sino más bien, por lo que la noción presupone, por su

expresión y de manifestación del propio pensamiento, y entre las formas de esta última un lugar históricamente relevante le corresponde a la libertad religiosa, la libertad de credo y de culto. Sabemos de muchísimas situaciones reales, pasadas y presentes, en las que se niega la libertad de religión y de culto: el ámbito de las profesiones de fe y de las prácticas de culto no corresponde en estos casos a un espacio de libertad negativa para los individuos, porque dicho espacio está ocupado por el poder que prohíbe (impide) ciertos cultos o vuelve obligatorios (constríñe) algunos otros. En algunos de estos casos —baste pensar en el cristianismo en los primeros tiempos del imperio romano— muchas personas buscan profesar de cualquier manera su propia religión de modo clandestino. Estas personas son ciertamente libres según el concepto de libertad positiva, en cuanto deciden libremente profesar una religión prohibida asumiendo los riesgos que ello implica, pero no son ciertamente libres según el concepto de libertad negativa: su libertad (negativa) de religión no sólo no está tutelada, no está garantizada, sino que está conculcada directamente por el poder. Si logran, de cualquier manera, profesar su culto, por ejemplo en las catacumbas, podríamos decir tal vez que han conquistado un espacio clandestino de libertad negativa (*de facto*). Pero si no logran hacerlo, si son capturados (y no abjuran), no en pocas ocasiones van directamente al martirio: y con ese comportamiento exaltan su propia calidad de sujetos autónomos, eminentemente libres según el concepto de libertad positiva. Consideremos ahora la situación opuesta, más común para nosotros, en la cual la libertad de religión y de culto como libertad negativa está reconocida y tutelada. Aunque no hay impedimentos a la libertad religiosa, sabemos bien que la mayoría de las personas no ha escogido libremente la religión en la cual cree, el culto que profesa. Como máximo, se trata simplemente de una religión hereditaria, una creencia adquirida por imitación, por conformismo, por los más diversos condicionamientos históricos y sociales.

precondición lógica: no hay autonomía si no se presupone que está eliminada una condición de heteronomía, que es la condición en la cual la voluntad de un individuo está guiada o dirigida por otro sujeto. En otras palabras, la autonomía puede ser considerada como un aspecto de la libertad, o una especie de libertad, en la medida en la que es concebida (de manera tautológica) como no-heteronomía, o bien como libertad de la voluntad frente a condicionamientos externos. Pero todos pueden ver que, de esta manera, la autonomía se presenta como una libertad no por aquello que afirma —desde el momento en que afirma el poder sobre uno mismo—, sino por aquello que niega: es decir, porque niega la dependencia de la voluntad frente a un poder-querer ajeno. Si la autonomía es libertad, lo es en tanto que significa *independencia*. En consecuencia también la autonomía, en la medida en que puede ser considerada como una libertad, no es una libertad «positiva», sino que es también, a su manera —*sui generis*—, una libertad «negativa»: es el resultado, en efecto, de negar la dependencia de la voluntad de un sujeto frente a la voluntad de otro individuo.

4. *Redefiniciones políticas*

El concepto que es indicado de manera usual con la expresión «libertad negativa» —y que de manera más simple se podría indicar con el nombre de libertad, entendida como la posibilidad de actuar sin impedimentos y sin constricciones— se puede construir de manera general y abstracta analizando la relación hipotética entre (dos o más) sujetos de acción (en nuestro ejemplo inicial, Ana y Beatriz), de los cuales diremos que es libre aquel sujeto cuyo comportamiento no está condicionado por el poder del otro sujeto. Si pasamos de este nivel abstracto al nivel de las relaciones sociales concretas, y sobre todo al de las relaciones políticas, el problema de la libertad negativa se plantea en relación con los individuos considerados como *destinatarios* de las normas colectivas. La libertad (o la no-libertad) negativa se refiere a los sujetos en particular, en cuanto individuos, en su relación pasiva con las normas sociales o políticas, es decir, con aquellas normas que les son dadas a los sujetos en particular por el colectivo del cual forman parte. Dentro de esta relación, se puede decir que los individuos en particular serán más o menos libres en el sentido indicado por el concepto de libertad negativa, o simplemente libres en su actuar, dependiendo de si es más o menos amplio el espacio de comportamientos permitidos por las normas colectivas, y principal-

mente por el estado. Es el concepto que Thomas Hobbes expresó en su lapidaria definición de libertad: *libertas silentium legis*, el individuo es libre cuando la ley calla. Si la ley no me dice cómo debo comportarme en una cierta esfera de acción, en dicha esfera yo soy libre para comportarme de una manera en vez de otra. Ello sugiere la representación de la libertad como un espacio de acción para los individuos sin vínculos, que coincide con aquello que es lícito, que está permitido, o sea, con aquello que no está prohibido (impedimento), ni planteado como obligatorio (constricción). No obstante, en los estados constitucionales contemporáneos algunos espacios de libertad individual están tutelados frente a la invasión del poder ajeno —de cualquier poder: en primer lugar, del mismo poder político, es decir, del poder de producir normas colectivas, de imponer prohibiciones u obligaciones; y, en segundo lugar, del poder más o menos arbitrario de cualquier otro tipo de sujeto—. Por ejemplo, el que la libertad de pensamiento esté garantizada, o mejor dicho, reconocida y protegida como un derecho fundamental, significa que a nadie (ni siquiera a los titulares del poder político) le está permitido impedir a ninguna persona la libre manifestación de su propio pensamiento. Pero este derecho fundamental, en cuanto tal, no es un *silentium legis*, es más bien, en sí mismo, una ley, una norma de carácter particular: una norma constitucional. Cuando algunos espacios de la libertad de actuar (de libertad negativa) son reconocidos y garantizados, es decir, son sometidos a la tutela de las constituciones, entonces la *libertas* (o más bien ciertas *libertates*) ya no coincide con un simple *silentium legis*, sino que se convierte en *verbum legis*: una norma constitucional explícita.

El otro concepto de libertad, el que usualmente es indicado con la expresión «libertad positiva» —y que de manera más simple podría ser indicado con el nombre de autonomía, entendida como la posibilidad o capacidad de querer algo sin verse determinados por otros o por fuerzas extrañas a su propio querer— se puede construir, en forma general y abstracta, analizando la relación de cada individuo consigo mismo: podríamos decir que el individuo es autónomo si está en capacidad de determinar por sí mismo su voluntad, o de darse normas a sí mismo. En el nivel de las relaciones sociales y políticas concretas, el problema de la libertad positiva, o más simplemente de la autonomía, se plantea en relación con los sujetos en lo individual, considerados como los *productores* de las normas colectivas⁸. En otras

8. Luigi Ferrajoli, en la obra indicada antes (en la nota 6), junto a la «autonomía política», o bien al derecho de autodeterminación en la esfera pública, coloca la «auto-

palabras, si el concepto de libertad negativa se refiere concretamente a la relación *pasiva* de cada individuo con las normas que *recibe* de parte del colectivo, el concepto de libertad positiva o autonomía está referido de manera general y concreta a la relación *activa* de cada individuo con las normas que él mismo contribuye a producir como normas colectivas. Si los individuos son más o menos libres (en el sentido negativo) en su actuar, en tanto mayor o menor es la esfera de los comportamientos permitidos (no impedidos, ni vueltos obligatorios) por las normas colectivas; los *mismos* individuos son más o menos libres (en el sentido positivo) en su querer, o mejor dicho son autónomos, en la medida en que participen más o menos directamente y de manera eficaz en la formación de las decisiones colectivas, es decir, en la formación de aquellas normas a las cuales ellos mismos estarán sometidos. Con esta reformulación, la distinción entre libertad negativa y libertad positiva (entre la libertad del actuar y la libertad del querer o, más simplemente, entre libertad y autonomía) tiende a presentarse como la distinción entre la libertad privada o *civil* —la libertad de la persona como individuo privado— y la libertad pública o *política* —la libertad del ciudadano como sujeto político—. Hans Kelsen ha sostenido, retomando a Jean-Jacques Rousseau, que la libertad política constituye la respuesta al problema de «cómo puede ser posible estar sometidos a un ordenamiento social y ser todavía libres». Y en la libertad política como autonomía, o bien como «autodeterminación del individuo a través de su participación en la creación del ordenamiento social», hizo consistir precisamente el principio de la democracia⁹.

Sin embargo, ¿no contiene, tal vez, una aporía la noción misma de autonomía política? Entendida en su significado literal, la autonomía consiste en darse leyes a sí mismo y, como tal, constituye una de las dos figuras posibles de la relación entre el productor y el destinatario de las normas: se tiene autonomía cuando aquel que establece las prescripciones, el sujeto activo de la relación, y aquel a quien están destina-

nomía civil» como derecho de autodeterminación en la esfera privada: también ésta es un derecho-poder (no un derecho-inmunidad o un derecho-facultad, como las libertades) que se expresa mediante actos jurídicos preceptivos, por ejemplo, comerciales. Aquí descuido este aspecto por razones de simplicidad, también porque el problema de la autonomía como «libertad positiva» es generalmente identificado con el problema de la libertad política, que es el directamente más relevante para una gramática de la democracia.

9. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge, 1945; trad. it., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Eras Kompass, Milano, 1966, p. 290; trad. cast. de Eduardo García Maynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1958.

das las prescripciones, el sujeto pasivo, se identifican; se tiene heteronomía cuando se trata de dos sujetos distintos. Me parece evidente que la autonomía puede ser, en sentido estricto, solamente moral, del individuo en particular «sólo con su propia conciencia», y que la así llamada «libertad positiva política», o bien el derecho-poder del ciudadano democrático de contribuir en la formación de las normas colectivas a las que él mismo estará sometido, no logra escapar de la heteronomía fundamental que caracteriza a la relación política, entendida como una relación de mando-obediencia. Incluso en el caso en el que un individuo pueda afirmar verdaderamente ser a la vez gobernado y gobernante, sujeto pasivo y también sujeto activo de la relación política, ello no constituye una superación de la condición de heteronomía del individuo en cuanto que es miembro de un cuerpo político, sea éste el que sea. Naturalmente, es un problema de formas y de grados: la tipología clásica de las formas políticas ubica el grado extremo de la heteronomía en la tiranía o, peor aún, en el despotismo (oriental), donde los súbditos son tratados como «cosas», como objetos, o como sujetos con una dependencia personal. Pero la dependencia personal tiene dos negaciones, en función de si se niega el sustantivo o el adjetivo: la *independencia* personal, que le confiere al sujeto autonomía moral, y la dependencia *impersonal* frente al colectivo o a la ciudad, que es la condición de cualquier ciudadano «republicano», y también del ciudadano de la república democrática de Rousseau. Por definición, la dependencia, aunque impersonal, del individuo frente al colectivo no es autonomía: el individuo no puede, fundándose en su propia capacidad de discernir o en su voluntad racional o en su propia conciencia, cambiar las normas decididas con o sin su consentimiento por la ciudad, no puede con un acto de voluntad personal liberarse de su obligación política. Puede, eso sí, contravenir dicha obligación, es decir, negarse a obedecer las decisiones colectivas, pero actuando de esta manera entra en conflicto con la comunidad política, y eventualmente sale de ésta; y solamente puede volver a entrar contrayendo una (nueva) obligación de obediencia ante un colectivo, es decir, vinculándose a aquellas normas procedimentales que constituyen a un cuerpo político y que establecen cuándo una decisión deba ser considerada colectiva y, por ello, válida para el grupo en cuanto tal¹⁰.

Tal vez lo anterior no es suficiente para rechazar, sin más, la noción de autonomía política como algo carente de significado; no

10. Sobre la noción de decisión colectiva, cf. N. Bobbio, «Decisioni individuali e collettive», en M. Bovero (ed.), *Ricerche politiche due*, Il Saggiatore, Milano, 1983, pp. 9-30.

obstante, dicha noción, sin importar cómo sea entendida, me parece que no pueda ser confrontada con la de autonomía moral, o que, al menos, no pueda reducirse a esta última. Por un lado, con la expresión «autonomía política» se puede entender la autonomía colectiva, o más bien la autonomía como autodeterminación *del* colectivo considerado por analogía como un individuo artificial, hobbesianamente compuesto por las personas naturales: en esta acepción, la autonomía política indica alguna forma (y el grado) de independencia de un sujeto colectivo frente a otros sujetos; pero, en todo caso, a la autonomía política del colectivo no corresponde de manera inmediata «una autonomía política» de sus miembros individuales, ni siquiera cuando éstos, en cuanto ciudadanos democráticos, tengan el derecho-poder de contribuir a la determinación de la voluntad colectiva; en efecto, el colectivo político (en cuanto tal, es decir, dotado de un poder coactivo) puede *obligar* al individuo que hubiese expresado un parecer distinto del que resultó ser prevaleciente, o que simplemente haya cambiado de parecer, a respetar la norma decidida. Sólomente en el caso de un grupo político cuyos miembros estuviesen siempre de acuerdo sobre las reglas *por* decidir (sobre las decisiones colectivas por tomar), además de estarlo sobre las reglas *para* decidir, se podría hablar de autonomía política en sentido estricto de la misma manera en la que se habla de autonomía moral. ¿Pero en el caso de decisiones siempre unánimes estaríamos todavía frente a un grupo político? Yo diría que no: un grupo en el cual las opiniones de los individuos fueran siempre unánimes no tendría necesidad de poder ni de leyes. En este sentido, parece, pues, confirmarse que la autonomía de un individuo, literalmente entendida como algo consistente en el poder de «darse leyes a sí mismo» puede, en sentido estricto, ser solamente moral, no política. El ciudadano democrático, cuando ejerce el derecho de participación política, *no* «se da leyes a sí mismo», dado que: *a*) el sujeto que da las leyes (a través de la aplicación de determinadas reglas de procedimiento «para decidir», por ejemplo, la regla de mayoría) es el colectivo, del cual el ciudadano en lo individual es solamente una fracción; *b*) el sujeto que recibe las leyes es el individuo no como ciudadano, sino como individuo privado que, por definición, no es políticamente independiente del colectivo (y por ello no es «autónomo»), ni siquiera cuando el colectivo es democrático.

Por otro lado, tal vez se podría desvincular de manera analítica el poder de darse leyes *a sí mismo*, que ningún individuo en cuanto miembro de un grupo político, ni siquiera el ciudadano democrático, posee en estricto sentido, de la capacidad de determinar su propia voluntad *por sí mismo*, que le es reconocida al (o se presume posee

el) ciudadano democrático cuando ejerce el derecho-poder de participar en las decisiones colectivas: en este sentido, al estar vinculada la noción de autonomía más directamente con el concepto de «libertad de querer» que con el significado literal de autolegislación, el ejercicio de aquel derecho-poder por parte del ciudadano democrático puede ser definido como un acto político de autonomía. El poder de selección, que la democracia le confiere al individuo en cuanto sujeto político activo, presupone la capacidad de autodeterminación, al igual que el poder que puede ser reivindicado por el mismo individuo en cuanto a persona moral. No obstante, la autonomía política redefinida de esta manera, como la capacidad-poder de selección, por ejemplo, electoral, del individuo en tanto (co)decisor político, no elimina la heteronomía política del mismo individuo frente al colectivo, aun cuando las normas colectivas hayan sido decididas con su participación y su consenso. Además, también en este caso, al ser interpretada la autonomía política (al igual que la autonomía moral) como una capacidad-poder de selección, ésta puede ser considerada como una libertad no en cuanto tal, sino por las condiciones «negativas» que en su ejercicio supone: una selección política individual vale como acto de autodeterminación de la propia voluntad sólo si ha sido madurada en condiciones de no-heteronomía, o bien, si es (y ha sido) «libre» frente a condicionamientos materiales y morales (imputables de distinta manera a circunstancias objetivas, como la pobreza extrema, o a alguna voluntad extraña, como la información manipulada y distorsionada) tales que puedan convertir a las alternativas como irrealizables o nulas para el sujeto que debería escoger entre ellas.

5. *Libertad liberal y libertad democrática*

Haciendo una recapitulación, libre (en sentido negativo) es aquel sujeto que recibe normas (órdenes y prohibiciones, constricciones e impedimentos) del colectivo al cual pertenece, pero estas normas *no* abarcan a todas y cada una de las esferas de su comportamiento: por lo tanto, los individuos serán más o menos libres dependiendo de la amplitud de la esfera de los comportamientos *no* regulados por las normas colectivas. Pero serán libres, con mayor razón, los individuos que viven en aquellos estados —los estados constitucionales— en los cuales algunos espacios de libertad de acción están garantizados y protegidos frente a cualquier tercero, incluidos los titulares del poder político. En ello consiste la que debería llamarse, en sentido correcto, la libertad liberal, cuyo núcleo sustancial coincide con el sistema de

aquellas libertades individuales, reivindicadas por la tradición de los movimientos liberales, que son proclamadas en las constituciones modernas. En el centro de este sistema se encuentran las que Bobbio ha llamado «las cuatro grandes libertades de los modernos»¹¹. La libertad personal, la libertad de opinión y de imprenta, la libertad de reunión, la libertad de asociación. Por otro lado, libre (en sentido positivo) o, más bien, políticamente autónomo —dentro de los límites en los cuales es posible hablar de «autonomía política», noción que el análisis realizado con anterioridad nos aconseja asumir con cautela y con un significado, para decirlo de alguna manera, atenuado frente al significado riguroso de «autonomía moral»— es aquel sujeto que contribuye a producir las normas del colectivo político (del estado) del cual él mismo es un miembro. Pero con mayor razón serán autónomos los ciudadanos de aquellos estados en los cuales les está reconocido a todos el derecho-poder de participar en el proceso decisional político, o sea, en aquel proceso que culmina con la asunción de las decisiones colectivas. En ello consiste la que debería llamarse propiamente libertad democrática, y que coincide con la atribución de los derechos políticos a todos los miembros (adultos) de la colectividad. En razón de dicha atribución, en efecto, ningún individuo resulta estar subordinado a una voluntad externa, que se impone desde lo alto y desde fuera, porque cada uno participa, al igual que todos los demás, en la determinación de la voluntad colectiva, aquella que Rousseau llamaba «voluntad general».

Resulta oportuno subrayar el hecho de que la libertad liberal, entendida en su sentido correcto, es una forma de libertad *igual*, ya que los derechos de libertad fundamentales —empezando por las cuatro grandes libertades de los modernos— deben ser disfrutados por todos en igual medida, sin discriminaciones y privilegios; de la misma manera, la libertad democrática es una forma de autonomía *igual*, dado que la fracción del poder político colectivo que está atribuida a cada uno de los ciudadanos debe ser equivalente a la de cualquier otro: el sufragio universal igual (o bien el principio de «a cada cabeza un voto») es el umbral formal mínimo de la democracia. La democracia exige que cada individuo cuente por uno y ninguno cuente (es más, sea contado) menos que otro. (De aquí la importancia y lo delicado del problema de los sistemas electorales, que son técnicas para contar los votos con miras a su transformación en escaños: a los diferentes sistemas electorales corresponden resultados de mayor o menor democraticidad. No me cansaré de insistir en el hecho de

11. Cf. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., cap. VI.II, pp. 304-305.

que el sistema mayoritario por colegios uninominales es el que más contrasta con el principio de la igual libertad democrática.)

Libertad liberal y libertad democrática, consideradas cada una según su concepto ideal típico, pueden presentarse en una tensión recíproca. Como lo confirma la historia de las doctrinas liberales y democráticas de los últimos dos siglos, los partidarios de la primera libertad pueden tener miedo de que el ejercicio de la segunda restrinja los espacios de la libertad civil de los individuos privados hasta anularlos, y, en consecuencia, intentarán poner límites a la extensión de la regulación colectiva, aunque sea democrática, de las acciones individuales; los sostenedores de la segunda libertad pueden sospechar que en aquellos mismos espacios de libertad privada se generen las condiciones que alteren el ejercicio de la libertad política, y por ello intentarán al menos buscar que, como decía Rousseau, nadie sea tan rico como para poder comprar el voto de otro, o nadie sea tan pobre como para querer venderlo. En realidad, si son reformuladas y redefinidas en forma correcta la libertad liberal y la libertad democrática, por lo que hace a su núcleo sustancial, es decir, los derechos civiles (o más bien personales) fundamentales y los derechos de ciudadanía política se componen y se sostienen recíprocamente en la construcción de los estados constitucionales democráticos, o sea en la estructura de aquellos regímenes que son llamados liberal-democracias (al menos hasta que sigan mereciendo ser llamadas así). Por un lado, el ejercicio de las libertades civiles constituye la precondition indispensable del ejercicio de la libertad política. En efecto, las libertades individuales fundamentales no deben ser consideradas, por así decirlo, confinadas y encerradas en el espacio privado, sino que tienen en sí mismas una proyección política: la libertad personal no consiste solamente en el derecho a no ser secuestrados o arrestados arbitrariamente, sino también en el derecho a moverse sin ser impedidos para ello por barreras opresivas (simbólicamente, después del 9 de noviembre de 1989, podríamos decir: el derecho de abatir muros); la libertad de opinión y de imprenta, o mejor dicho la libertad de expresar, manifestar y difundir el propio pensamiento, comprende también el derecho de disentir o, bien, el derecho de hacer crítica pública, que, por sí mismo, permite la formación de una oposición política consistente y el control del poder; la libertad de reunión implica también el derecho de protesta colectiva: aquel derecho que hemos visto no sólo ser reivindicado, sino conquistado pacíficamente por grandes masas de individuos, en el fatal año de 1989, en muchas plazas de Europa oriental, y, por el contrario, bárbaramente reprimido en la plaza Tien An Men; la libertad de asociación equivale al

derecho de dar nacimiento a verdaderos y propios organismos colectivos, entre ellos los partidos, y con ello abre la posibilidad de una elección política efectiva para los ciudadanos —abre, pues, el horizonte de la libertad democrática—. Por otro lado, el ejercicio de la libertad política, es decir, de la participación activa de los ciudadanos en el proceso que culmina con la adopción de las decisiones colectivas, es condición necesaria para la conquista, la conservación, la defensa y el reforzamiento de las libertades civiles fundamentales. Para retomar una celebre afirmación de Rousseau, corrigiéndola en un sentido liberal-democrático: cuando los ciudadanos piensan de la política «¿y a mí que me importa?», sus mismas libertades individuales corren un peligro muy serio. Por lo tanto —como ha sostenido Bobbio en numerosas ocasiones¹²—, sin las libertades civiles el ejercicio de la libertad democrática, o sea la participación de los ciudadanos en el poder político, es un engaño; pero sin esta participación las libertades civiles fundamentales, es decir, los principios de libertad liberal codificados en las constituciones, quedan privados de una defensa eficaz.

6. *Pequeña y escéptica nota conclusiva*

Desde el momento en que (y hasta que) está vigente una constitución democrática, a cada uno de nosotros le es reconocida y atribuida formalmente aquella «libertad positiva» política, esa especie de autonomía que encuentra su contenido mínimo en la libertad de votar, y que equivale al poder de influir en el proceso político decisonal, ese complicado proceso que es iniciado por las elecciones y que al final da como resultado las normas colectivas a las cuales todos están sometidos. Desde el momento en que (y hasta que) existe una constitución democrática, esto es formalmente cierto. ¿Pero estamos seguros de que la «libertad positiva» política que nos es reconocida formalmente, que nuestra *libertad de elección política*, es decir, el derecho-poder de influir de alguna manera en el proceso político, corresponde verdaderamente a una «libertad de querer», a la *voluntad autónoma* de los individuos a los cuales les es reconocido este derecho-poder? ¿Estamos seguros de que no existen otros individuos, o fuerzas extrañas a nuestro querer, que condicionan o incluso determinan, en algunos casos, nuestra voluntad política? ¿Estamos seguros de que la oportunidad objetiva de elección política que nos es ofrecida a través del

12. Por ejemplo, cf. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., pp. 63-65.

derecho de voto, del sufragio universal igual, no sea, al menos bajo ciertos aspectos y en alguna medida, una *libertad aparente*? ¿Que no se trate en realidad de una oportunidad de elección fuertemente orientada, condicionada en gran medida, por no decir incluso determinada, por otros? ¿Estamos seguros de que nuestra voluntad política es verdaderamente autónoma, libre en la medida en que es independiente frente a un poder-querer ajeno? (No hablo necesariamente de un poder constituido: pienso en los que Luigi Ferrajoli llama «poderes salvajes»¹³, los poderes que anidan en la sociedad civil y que no tienen limitaciones constitucionales.) Me refiero no tanto al poder que condiciona el actuar, impidiendo y constriñendo, prohibiendo y obligando, sino más bien al poder que condiciona la voluntad, proporcionando información parcial o deformada, presentando los problemas en términos distorsionados, no presentando otros problemas de igual o mayor relevancia, sugiriendo parámetros de juicio inadecuados o de alguna manera trucados; en suma, haciéndonos usar lentes que deforman, que nos impiden ver correctamente la realidad, juzgar de manera ponderada, decidir por nosotros mismos, en una palabra, *querer de manera autónoma*. Y, por lo tanto, nos impide tener la capacidad de ser libres.

13. Cf. L. Ferrajoli, «Garantismo e poteri selvaggi»: *Teoria politica* XIV/3 (1998), pp. 11-24.

¿QUÉ LIBERALISMO?

1. *Las aventuras del liberalismo*

Al inicio de los años sesenta Norberto Bobbio, en la parte introductoria de su libro *Locke y el derecho natural*, al valorar los méritos y los defectos, las suertes y los infortunios del iusnaturalismo moderno, afirmaba entre otras cosas que éste había llevado «a una sobrevaloración de la esfera privada frente a la esfera pública, a una concepción meramente negativa de las tareas del estado, a la teoría del liberalismo clásico que hoy se encuentra en declive en todos lados»¹. Diez años después, al concluir una rápida pero incisiva reconstrucción histórica de las suertes del liberalismo, desde sus orígenes remotos hasta sus desarrollos más recientes y diversificados, Friedrich von Hayek recordaba que la influencia del liberalismo había comenzado su declive a partir de la primera guerra mundial, y que ese declive, apenas interrumpido por un renacimiento temporal de las ideas liberales en la segunda posguerra, había continuado posteriormente de manera inexorable. Señalaba finalmente: «*actualmente los defensores de la posición liberal clásica son nuevamente un grupo muy reducido*, compuesto principalmente por economistas»². Los pasajes que he citado

1. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino, 1963, p. 50; las cursivas son mías.

2. Esta reconstrucción histórica constituye la primera parte de la voz «Liberalismo» redactada por Hayek para la *Enciclopedia del Novecento*, uno de los productos más interesantes del Instituto dell'Enciclopedia Italiana. El volumen en el cual aparece el ensayo de Hayek es el tercero y fue publicado en 1979; pero el ensayo fue escrito en 1973, según afirma L. Infantino en el prefacio de su nueva publicación en

muestran un consenso sorprendente en el juicio negativo, que a la larga se revelaría equivocado de una manera clamorosa, sobre las suertes y el destino del liberalismo por parte de dos intelectuales, como Bobbio y Hayek, cuyas posiciones políticas se colocan en puntos muy distantes, en los extremos opuestos de la gama de posiciones que, de algún modo, pueden ser reconducidas a la herencia ideal del liberalismo clásico. Hasta tal punto que pueden ser considerados como figuras emblemáticas del «liberalismo de izquierda» y del «liberalismo de derecha», respectivamente.

Es muy cierto, como decía Hegel, que los filósofos —pero sería oportuno decir que también los economistas— no son buenos profetas: poco tiempo después, frente a la crisis del estado social, el liberalismo volvió a ser uno de los protagonistas de la escena política, tanto en la práctica como en la teoría. Un regreso inesperado que se asemeja más a una milagrosa resurrección, y que fue acompañado de un suceso extraordinario, tal como lo indican tanto los éxitos prácticos, sobre todo electorales, del thatcherismo y del reaganismo, como el florecimiento de los estudios y programas de investigación teóricos fundados en una visión del mundo liberal o sedicente como tal. Hayek vuelve a escribir y a publicar con un vigor renovado, y tal vez con una inédita fortuna —en 1979 entregó a la imprenta el tercer y último volumen de una obra iniciada en 1973, *Law, Legislation and Liberty*³— y es reconocido como un verdadero padre espiritual de los adeptos de la renovada religión del mercado. Por su lado, Bobbio invita a la reflexión sobre el inesperado fenómeno con un artículo de 1981, titulado «Liberalismo vecchio e nuovo»⁴. Según Bobbio, al menos en el campo de la teoría, la explicación es clara: «el pensamiento liberal continúa renaciendo, incluso bajo formas que pueden impactar por su carácter regresivo, y desde muchos puntos de vista ostentosamente reaccionario [...], porque está fundado en una concepción filosófica de la cual, guste o no guste, nació el mundo moderno: la concepción individualista de la sociedad y de la historia»⁵. Pocas líneas después, esta concepción es declarada como «irrenunciable»; pero basándose en la misma, sugiere Bobbio, es posible elaborar

un pequeño volumen separado, del cual tomo las citas: cf. F. von Hayek, *Liberalismo, Ideazione*, Roma, 1966, p. 61, las cursivas son mías.

3. Trad. it., *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1986.

4. Publicado en la revista *Mondoperaio* 11 (1981), pp. 86-94, el ensayo fue incorporado posteriormente a N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984; trad. cast. de J. Fernández Santillán, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1992.

5. *Ibid.*, p. 123.

un proyecto ideal y político distinto, e incluso opuesto al de las versiones del neoliberalismo que, en la práctica, resultan victoriosas. Es posible, pues, según Bobbio, un liberalismo «progresivo». Hacia una posibilidad similar se orientó explícitamente la reflexión de Ralf Dahrendorf. En el prefacio de un libro publicado en 1987 Dahrendorf afirma: «no escapará a los benévolos lectores y lectoras la ligera ironía del discurrir de un “nuevo liberalismo”. Ellos encontrarán que no se trata del neoliberalismo en el sentido corriente»⁶. Y deberían notar también, sugiere Dahrendorf entre líneas, que muchas de las doctrinas políticas, económicas y filosóficas calificadas usualmente bajo la etiqueta de «neoliberalismo» no son en absoluto nuevas, y mucho menos son innovadoras políticamente; mientras que su libro intenta plantear propuestas liberales verdaderamente nuevas y encaminadas a la renovación política. ¿Pero qué cosa es «nuevo»? ¿De cuáles y cuántas novedades, o presuntas novedades, está hecho el renacimiento liberal?

2. Hayek: dos tradiciones liberales

Para poder hablar de «renacimiento» a propósito de una corriente de ideas es necesario, por lo menos, que las nuevas formas de pensamiento a las cuales uno se refiera presenten una semejanza bastante relevante con las formas antiguas u originarias de esa determinada corriente. En otras palabras, las nuevas formas no deben ser tan nuevas como para impedir el reconocimiento de una continuidad con las formas precedentes, y esta continuidad debe consistir en retomar algunas premisas teóricas esenciales, que califiquen la identidad de una corriente de ideas. Pero cuando se intenta determinar si una cierta nueva teoría se deriva de una gran corriente de ideas, como es el liberalismo, el paso más arriesgado consiste precisamente en proporcionar una definición aceptable de la corriente misma, de su identidad y de su continuidad. Es un paso que casi todas las teorías neoliberales «o sedicentes como tales» cumplen en el proceso de búsqueda de sus orígenes y de sus padres ideales⁷.

6. R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1987; trad. it., *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. VI.

7. Sobre la pluralidad de liberalismos, cf. S. Maffettone, «Fondamenti filosofici del liberalismo», en R. Dworkin y S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Hayek encuentra en los orígenes del liberalismo dos tradiciones distintas y, bajo ciertos aspectos (según él esenciales), opuestas: llama a la primera «inglesa», «clásica» o «evolucionista», mientras que a la segunda la llama «continental» y «constructivista»⁸. Esta última tradición no puede ser identificada, según Hayek, con una «doctrina política definida con precisión», sino solamente con una actitud mental genérica, es decir, con una pretensión de emancipación y de liberación frente a toda autoridad en nombre de la razón, y con la tendencia, para él ilusoria y funesta, hacia «la reconstrucción intencional de toda la sociedad de acuerdo con los principios de la razón»⁹. En los orígenes de este enfoque continental racionalista Hayek reconoce a Descartes, a Espinoza y (con una licencia geográfica, por otro lado no tan rara) también a Hobbes. El liberalismo auténtico, definido por una verdadera y propia doctrina política, es, no obstante, el inglés de tipo evolucionista. Buscando sus orígenes en la tradición *old whig*, Hayek no puede evitar el chocar con la autoridad de John Locke, pero rápidamente subraya que la interpretación de Locke de las instituciones liberales es «mucho más racionalista»¹⁰ de la que se volvería prevaleciente en el pensamiento inglés posterior. En todo caso, el inicio de pensamiento liberal moderno, la «contribución decisiva»¹¹, puede identificarse, según Hayek, en la obra de Adam Smith. De Smith en adelante, lo que caracteriza al liberalismo clásico (que, de acuerdo con Hayek, es el auténtico) y lo distingue del liberalismo continental (que, según Hayek, es espurio), es un compacto núcleo de presunciones en materia política y económica. Dichas presunciones implican

el rechazo de la distinción —hecha con frecuencia en Europa continental, pero que no puede aplicarse al tipo inglés— entre liberalismo político y liberalismo económico (elaborada, en particular, por Croce como distinción entre liberalismo y «liberismo»). Para la tradición inglesa los dos liberalismos son inseparables. En efecto, el principio fundamental según el cual la intervención coercitiva de la autoridad estatal debe limitarse a imponer el respeto de las normas generales de conducta lícita, priva al gobierno mismo del poder de dirigir y controlar las actividades económicas de los individuos. Si no sucediera así, la atribución de dichas facultades le daría al gobierno un poder sustancialmente arbitrario y discrecional que se traduciría en una limitación de aquellas *libertades de elección de los objetivos indivi-*

8. F. von Hayek, *Liberalismo*, cit., p. 37.

9. *Ibid.*, pp. 34-35.

10. *Ibid.*, p. 43.

11. *Ibid.*, p. 45.

duales que todos los liberales quieren garantizar. La libertad en la ley implica la libertad económica, mientras que el control económico hace posible —en la medida en que se controlan los medios necesarios para la realización de todos los fines— la restricción de todas las libertades¹².

Podemos decir que las características esenciales del liberalismo político, aquellas que definen su verdadera identidad teórica, son, para Hayek, tres: a) una concepción individualista del universo social, conjugada con la creencia en el orden espontáneo de las acciones individuales; b) la axiología de la libertad negativa como libertad del «individuo contra el estado» (para retomar el título de un celebre libro de Spencer¹³); c) la teoría del estado mínimo, como aquel que no tiene otra tarea esencial además de la protección de la máxima libertad negativa para todos los individuos. Se trata de un núcleo de presunciones a las cuales Hayek fue fiel, sustancialmente, a lo largo del tiempo. Cabe sólo preguntarnos si pueda ser designado *neoliberal* aquel que se identifica con una posición como ésta, desde el momento en que la misma no es para nada nueva en algún punto relevante, y, por el resto, Hayek nunca pretendió que lo fuera. El llamado «neoliberalismo», que desde el final de los años setenta ha inspirado a prácticas políticas y político-económicas afortunadas en principio, puede ser considerado una reedición revisada y técnicamente actualizada del liberalismo viejo.

3. *Dahrendorf: los liberalismos entre el mercado y los derechos*

Muy distinto es el tipo de novedad que pretende el liberalismo de Dahrendorf. Pero para intentar entenderlo es necesario, ante todo, ver qué tipo de *continuidad* establece Dahrendorf con el liberalismo clásico, en qué medida diseña su genealogía y a qué tradición liberal intenta vincularse. En un ensayo titulado «Liberalismo radical»¹⁴, Dahrendorf distingue, también él, dos aspectos o dimensiones del liberalismo teórico, que identifica, respectivamente, con una teoría (apologista) de la economía de mercado y con una teoría de los derechos civiles, que el autor invita a considerar como los dos polos entre los cuales oscilan las diferentes versiones de liberalismo. Ade-

12. *Ibid.*, pp. 62-63.

13. Cf. H. Spencer, *The Man versus the State* (1984); trad. it., *L'individuo contro lo Stato*, Bariletti Editori, Roma, 1989.

14. Aparecido en italiano en la revista *Libro aperto* 29-30 (1985).

más, tanto de una como de otra teoría, Dahrendorf distingue una interpretación «pura», intransigente, y una interpretación «razonable», flexible¹⁵. Desde el punto de vista de la teoría del mercado, la interpretación «pura» es aquella que considera que «el mercado siempre tiene razón, y si hay problemas, éstos derivan del hecho de que al mercado no le son reconocidos los derechos que le corresponden»¹⁶. Desde este punto de vista, el liberalismo pretende preservar o reestablecer las condiciones que le permiten a todos los sujetos económicos «actuar de acuerdo con sus intereses naturales», y defender o restaurar un orden que «permita la competencia y con ella la optimización de las oportunidades de alcanzar el bienestar». Se admite que ello puede implicar algunos costos sociales, pero se trata sólo de dificultades temporales: «con tal de que se le den al mercado los estímulos necesarios, tarde o temprano resolveremos todos nuestros problemas»¹⁷. Por el contrario, la interpretación «razonable» de la teoría del mercado sugiere que no es posible dejar a los sujetos económicos totalmente libres para seguir sus propios intereses «naturales»: problemas como el desempleo y la inflación necesitan al menos una acción concertada entre empresarios, sindicatos y gobierno. Si pasamos a la teoría de los derechos civiles, la interpretación «pura» es aquella de quien considera que no puede nunca justificarse el renunciar al principio de la tutela de los derechos fundamentales, y sobre todo, de aquellos de las minorías, viejas y nuevas: desde este punto de vista, el objetivo primario del liberalismo es el de «aplicar rigurosamente las reglas de un estado de derecho liberal a los extranjeros, homosexuales, movimientos de protesta, detenidos y otros grupos en desventaja. [...] No se hará nunca lo suficiente para proteger aquellos que han permanecido en la sombra, y en raras ocasiones el individuo ha estado tan amenazado como hoy»¹⁸. Por el contrario, la interpretación así llamada «razonable» de la teoría liberal de los derechos considera necesaria la existencia de excepciones o, al menos, de nuevas y más flexibles soluciones frente a problemas como, por ejemplo, el de los extranjeros (nosotros diríamos, de los inmigrantes extracomunitarios): «el problema de los extranjeros debe ser regulado de manera pragmática y tomando en consideración el sentir popular»¹⁹.

En general, observa muy oportunamente Dahrendorf, ciertas afinidades electivas acercan la interpretación «pura» de la teoría del

15. *Ibid.*, p. 11.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

mercado a la interpretación «flexible» de la teoría de los derechos civiles, y viceversa. En otras palabras, sucede generalmente que los apologetas intransigentes de la libertad económica están dispuestos a hacer muchas concesiones por lo que hace a la atribución universal y a la garantía de los derechos civiles, y que los sostenedores rigurosos de las libertades civiles están dispuestos a conceder alguna limitación y un cierto control de las acciones del *homo oeconomicus*. En el fondo de estas dos actitudes contrastantes existen, según Dahrendorf, distintas imágenes del hombre. En este punto, Dahrendorf delinea los modelos arquetípicos, y en alguna medida alternativos, aunque emparentados entre sí, de las tradiciones liberales. La imagen de los liberistas, defensores del mercado puro, es precisamente la del *homo oeconomicus* de Adam Smith, riguroso y potencialmente peligroso portador de intereses exclusivos y conflictivos; pero sus sostenedores afirman que «el peligro se domina, y las reglas del mercado [...] sirven para domar intereses incompatibles y llevan a la satisfacción óptima de las necesidades»²⁰. La imagen de los defensores de los derechos civiles sería para Dahrendorf aquella de Rousseau, quien pensaba que los males no son propios del hombre sino del hombre mal gobernado, y que, por ello, los hombres deben ser simplemente liberados de constricciones e imposiciones: el resultado será la cooperación, no la competición, el consenso, no el conflicto. Según Dahrendorf, una fórmula como la de «menos estado» permitiría a los dos tipos de liberalismo encontrar un compromiso o un acuerdo pragmático, escondiendo de esta manera profundos disensos.

A partir de estas dos posiciones consolidadas Dahrendorf distingue otras dos variantes del liberalismo. La primera, que llama «social-liberal» (nosotros la denominaremos más bien liberal-socialista), está orientada hacia «los presupuestos sociales de la libertad, es decir, la afirmación de los derechos civiles sociales»²¹; pero Dahrendorf se inclina por considerarla precisamente como un desarrollo o un perfeccionamiento de la teoría de los derechos, en la medida en que ambas se fundan en la misma imagen normativa del hombre como «ciudadano responsable que decide sobre su propia vida contribuyendo así a una sociedad de hombres libres, es decir, a una sociedad que, mediante la abolición de muchas constricciones y abriendo muchas posibilidades, anuncia la llegada de tiempos más felices»²². La segunda variante, delineada de manera más neta frente a todas las precedentes, es la

20. *Ibid.*, p. 12.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 13.

que llama «radical-liberal», y con la cual afirma coincidir: ésta encontraría su arquetipo en la imagen del hombre de Kant, según el cual el antagonismo es «el motor del desarrollo en las potencialidades humanas. “El hombre quiere la concordia. Pero la naturaleza sabe mejor que nadie lo que es bueno para su especie: ésta quiere la discordia”»²³. He aquí, finalmente, la manera en que Dahrendorf traza las tres ramas del árbol genealógico liberal: «hay una línea bastante directa que va de Kant a Karl Popper, al igual que existe una que va de Smith a Friedrich von Hayek, y otra que va de Rousseau a [...] Jürgen Habermas»²⁴. La posición radical-liberal, la que va de Kant a Popper, se definiría, según Dahrendorf, por el hecho de que en ésta se encuentran unidas las dos interpretaciones «puras», es decir, una teoría intransigente del libre mercado y una teoría intransigente de los derechos civiles —pero más adelante Dahrendorf está obligado a admitir que, descendiendo del plano de los principios al de la política concreta, también el liberalismo radical «debe estar dispuesto a hacer algunos pasos en dirección a posiciones más razonables»²⁵.

Podrían hacerse muchas observaciones sobre el mapa de las especies del liberalismo propuesto por Dahrendorf, y en primer lugar sobre la posición que el mismo Dahrendorf ocupa dentro de éste. La definición de su propia concepción liberal como intransigente en un doble sentido en el plano de los principios, tanto en relación con el mercado puro, como en relación con los derechos fundamentales, acerca la posición de Dahrendorf, al menos desde un punto de vista formal, precisamente a la de Hayek, que declara inseparables el liberalismo económico y el liberalismo político. Pero no estoy seguro de que esta autodefinición sea del todo coherente con las tesis que Dahrendorf ha sostenido siempre, y que desarrolló posteriormente de manera muy variada, en relación con el problema de los derechos sociales (que él llama, de manera impropia, derecho de ciudadanía): tesis que difícilmente serían compartidas por un sostenedor del mercado puro como Hayek. Desde el punto de vista de la coherencia, temo que Hayek tendría razón: si el mercado puro y los derechos civiles²⁶ son considerados como inseparables por un liberalismo intransigente, entonces el que los derechos sociales sean compatibles con un programa liberal resulta ser, por lo menos, algo problemático; si, por el contrario, se quiere extender el programa liberal a los

23. *Ibid.*, p. 14.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. Uso estas expresiones comunes por comodidad. Cf., sin embargo, más abajo, nota 34.

derechos sociales, definiendo sus equilibrios y su compatibilidad con los derechos civiles, la intransigencia en el ámbito del mercado deberá transformarse en flexibilidad en el terreno mismo de la teoría, y no solamente en el de la práctica política: pero entonces los dos núcleos fuertes del liberalismo, el del mercado y el de los derechos, deberían considerarse como separables al menos de manera relativa.

Por lo que hace al mapa de Dahrendorf de los liberalismos en su conjunto y al árbol genealógico que lo inspira, me limito a afirmar —sin tener el espacio para argumentar— que: *a)* la filosofía política de Rousseau no puede ser llamada liberal sino a costa de equivocaciones y confusiones conceptuales, es decir, a costa de confundir las «dos libertades»²⁷, o sea, el liberalismo y la democracia; *b)* la de Habermas es más bien una teoría de la democracia radical, como por lo demás él mismo declara, aunque se funde tanto en la reivindicación de los derechos de libertad liberales como en los derechos de autonomía democrática, y tanto en una inspiración kantiana como (mejor dicho: más que) en una russoniana; *c)* por lo tanto, también la referencia a la interpretación de la imagen del hombre de Kant como el único fundamento filosófico atribuido a la posición radical-liberal de Popper (y del mismo Dahrendorf), con exclusión de otras posiciones, es, por decir lo menos, imprecisa: al menos la mitad de la filosofía política contemporánea hace referencia a Kant.

Es cierto que las filosofías políticas neokantianas son consideradas, a su vez, de manera genérica como filosofías «liberales», a pesar de las diferencias, a veces profundas, que las dividen: valga de manera emblemática el ejemplo de John Rawls, que bautizó como *Liberalismo político*²⁸ la última versión enriquecida, revisada y corregida de su teoría de la justicia. ¿Pero en qué sentido es usado por Rawls el concepto de «liberalismo»? ¿No se esconden aquí ulteriores equivocaciones?

4. Confusiones conceptuales: liberalismo y democracia

En la voz «Liberalismo», antes mencionada, Hayek señala que «lo que en Europa se define —o se definía— como «liberal», en los Estados Unidos hoy se considera, con alguna justificación, más bien como «conservador», en tanto que, recientemente, el término «libe-

27. Cf., en el presente volumen, el capítulo 4.

28. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; trad. it., *Liberalismo político*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994; trad. cast. de Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

ral» ha sido utilizado para denominar lo que en Europa se habría llamado, más bien, “socialista”²⁹. Aunque no debemos tomar a la letra la observación de Hayek —de otra manera tendríamos que esperarnos encontrar en un diccionario inglés-español actualizado que la voz *Liberalism* estuviera traducida como *Socialismo*—, la misma permite apreciar un problema real de confusión terminológica y conceptual.

Ante todo se puede decir que el adjetivo inglés *liberal* cubre un área de significados que, de manera genérica, equivale a la que nosotros indicamos (de manera un poco vaga e imprecisa) con el adjetivo compuesto «liberal-democrático»; pero también un aspecto que nosotros llamaremos (con la misma falta de precisión) «social-democrático» está efectivamente presente en las concepciones comunes del término inglés *liberal*, y no sólo en los tiempos más recientes. En efecto, la política de Roosevelt, que estaba orientada hacia los principios del *Welfare State*, fue comúnmente considerada como *liberal*. Y la filosofía *liberal* de John Rawls, elaborada desde los años cincuenta, consistía, desde sus orígenes, en una teoría de la justicia distributiva, que se ha modificado y ha cambiado de tono pero que sustancialmente se ha reeditado en sus últimas formulaciones. Me pregunto entonces: ¿los términos ingleses *liberal* y *liberalism*, tal como han sido usados de manera común en el debate filosófico-político, corresponden realmente a un concepto claro y distinto?, ¿no es excesivamente vaga, y no corre el riesgo de volverse motivo de equívocos, una noción de liberalismo que pretenda abarcar y resolver en sí a tres componentes —derechos de libertad individual, derechos de participación política y derechos sociales—, cada uno de los cuales puede derivarse a una de las tres corrientes ideales que se han contrastado en el curso de la historia moderna, es decir, el pensamiento liberal, el pensamiento democrático y el pensamiento socialista? ¿por qué debemos llamar precisamente «liberalismo» su pretendida confusión o integración? De las «cuatro libertades» proclamadas por Roosevelt en el mensaje al Congreso de los Estados Unidos el 5 de enero de 1941 —libertad de culto, libertad de expresión, libertad frente al terror y libertad frente a las necesidades— la última parece ser no sólo totalmente extraña, sino además contrapuesta, a cualquier concepción liberal clásica. Por lo que hace al «liberalismo político» de Rawls, en su última versión, es algo presentado como una concepción pública de la justicia para la democracia constitucional, y como tal se propone como la expresión de un *overlapping consensus*, un

29. F. von Hayek, *Liberalismo*, cit., p. 38.

«consenso por sobreposición» de las diferentes concepciones razonables del mundo y de la vida que existen en las sociedades democráticas.

Esta noción de «liberalismo» es interpretada y redefinida por Seyla Benhabib como una «filosofía normativa del Estado liberal-democrático y constitucional»³⁰. La redefinición es correcta, en tanto que refleja fielmente el hecho de que las nociones de liberalismo y de democracia, en todo el libro de Rawls como en gran parte de la literatura filosófico-política contemporánea, tienden a empalmarse gradualmente la una sobre la otra, hasta converger en una especie de *overlapping confusion*. Quiero subrayar —sin tener el tiempo para argumentar adecuadamente— que, si bien se puede sostener que la democracia no puede no ser liberal (sobre la base de una cierta concepción de la democracia, y en un determinado sentido de «liberalismo», que todavía debe especificarse y redefinirse)³¹, por el contrario, el liberalismo puede perfectamente no ser democrático, como no eran democráticos los primeros Estados liberales, y como —dicho sea de paso, disintiendo tanto de Rawls y como de Habermas— no es propiamente democrática la filosofía política de Kant, que si bien reconoce a todos los individuos los derechos de libertad personal privada, sólo a algunos, a aquellos que pueden hacerse cargo de sí mismos sin «servir» a otros, les atribuye los derechos de ciudadanía política.

Para decirlo con una simplificación extrema, pero de cualquier manera, a mi juicio, oportuna, en contra de las confusiones conceptuales imperantes hoy en día: el liberalismo es una doctrina política, o una ideología, cuya finalidad eminente y *distintiva*, en todas sus múltiples versiones, es la de *limitar* el poder político en relación con los ámbitos de libertad individual; la democracia es una forma de gobierno cuya característica esencial y *distintiva*, en todas sus diferentes concepciones, es la de *distribuir* el poder político entre el mayor número de sus destinatarios³². Debería quedar claro para todos que se puede (pretender) limitar el poder sin distribuirlo, así como, al revés, se puede (pretender) distribuir el poder sin limitarlo:

30. S. Benhabib, «Il liberalismo alla fine del secolo»: *Micromega* 1 (1996), pp. 89-100.

31. Es lo que he sostenido en el presente volumen en el capítulo 2.

32. El estudio más claro y riguroso de esta distinción analítica es, para mí, el de Norberto Bobbio: *Liberalismo e democrazia*, Angeli, Milano, 1985; trad. cast. de José Fernández Santillán, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1989. A él me he referido, para afrontar un problema más amplio, en el ensayo «Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili», incluido en el volumen colectivo de M. Bovero, V. Mura y F. Sbarberi (eds.), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994.

es decir, que es lógicamente posible ser liberales sin ser democráticos (como lo era, por ejemplo, Kant), así como ser democráticos sin ser liberales (como lo era, por ejemplo, Rousseau).

Se me podrá objetar: pero aquí, en el caso de Rawls, se trata de una concepción normativa, que pretende precisamente la conjugación del liberalismo y de la democracia. A ello respondo: ¿y por qué debería sostenerse que el liberalismo comprende (o puede y debe comprender) dentro de sí a la democracia, y no más bien lo contrario, que la democracia puede y debe comprender en sí al liberalismo (al menos a una cierta versión del liberalismo que debemos todavía especificar)? Algunos podrían replicar, en primer lugar, que el liberalismo es una concepción política (o una familia de teorías) cuyo núcleo normativo, continuamente reinterpretado, comprende, en principio, todas las dimensiones de la convivencia social, y por lo tanto contiene (o puede contener) indicaciones y prescripciones también relativas a la forma de gobierno, y, en segundo lugar, que la evolución histórica del pensamiento liberal lo ha conducido, precisamente, a una superposición, por no decir a una sustancial identificación, con la doctrina democrática, o mejor dicho a una inclusión de ésta dentro del primero. Yo replico a mi vez: aunque se quiera conceder que ya no hay alguna forma de liberalismo, teórica o práctica, que no reconozca el valor de la democracia y que no la retome en su proyecto político (¿es ello cierto?, ¿cuál y cuánta democracia?), en todo caso ello no permitiría, de cualquier manera, sostener que teorías y movimientos políticos liberales sean tales *en tanto* son (también) democráticos. Por lo tanto no es posible sostener, ni que alguna concepción de democracia sea una característica necesaria —un «ingrediente» definitorio— del liberalismo, ni que alguna concepción liberal no democrática sea, de por sí, inconsecuente. Más bien puede sostenerse —como lo anticipé antes— la tesis exactamente opuesta, según la cual sería, por el contrario, inconsecuente una concepción de democracia que no considere como una precondition suya indispensable la garantía de algunas determinadas libertades individuales, consolidadas en la tradición del pensamiento liberal. La evolución del pensamiento democrático ha conducido precisamente a la convicción de que sin algunas grandes «libertades de los modernos» —es decir, sin fundarse en una *determinada* tradición del pensamiento liberal— la democracia es sólo aparente³³. Pero tam-

33. Sobre este punto ha insistido en numerosas ocasiones Norberto Bobbio: cf., por ejemplo, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 63 ss. En el presente volumen, cf. los capítulos 2 y 4.

co esta misma tesis podría sostenerse, es más, no podría ni siquiera poderse plantear, si no se reconociera la pertinencia (que parece obvia, pero que evidentemente no lo es) de mantener una clara distinción analítica entre los conceptos de liberalismo y de democracia. Baste lo anterior para subrayar las negativas consecuencias teóricas de su confusión.

Pero el alcance de la confusión que se deriva del uso impropio, que se ha difundido también en las lenguas neolatinas, del término «liberalismo» es todavía más amplio. Quiero destacar el hecho de que en la fórmula sugerida por Seyla Benhabib para indicar la naturaleza de la teoría de Rawls contenida en el libro *Liberalismo político* —repito: «una filosofía normativa del Estado liberal-democrático y constitucional»—, incluso Hayek podría reconocer una buena redefinición formal de su propia filosofía política. ¿Pero —pregunto otra vez— es oportuno, es pertinente llamar «liberalismo» tanto a la teoría de Hayek como a la de Rawls? ¿Y no es una situación verbalmente equivocada llamar *libertarian* a una posición como la de Hayek, o a la posición afín de Robert Nozick, para sugerir que se trata de una cosa un poco distinta, o bien una especie de secta extremista (de derecha) de la familia *liberal* —una familia tan grande como confusa, dividida y litigiosa—? A pesar de correr el riesgo de enfrentarme a usos lingüísticos consolidados, y sobre todo de chocar con la autoridad de Rawls y de todo el *establishment* de la filosofía política angloamericana, considero oportuno introducir otras y diferentes distinciones analíticas. No simplemente terminológicas: hay problemas en el uso de las palabras que esconden —y revelan, una vez identificados— muchos problemas de fondo. En esta ocasión no puedo sino trazar apenas un esbozo esquemático de reordenación conceptual.

5. *Descomposiciones y recomposiciones: liberal-democracia y liberal-socialismo*

Esquematizando y simplificando, englobo los términos elementales del problema en cuatro núcleos distintos de principios y de presunciones teóricas. El primer núcleo está constituido sobre la idea normativa de una completa libertad individual para perseguir, sin interferencias públicas, sus propios objetivos privados en el mercado —la libertad del *homo oeconomicus* de actuar «según sus propios intereses naturales», como sugiere una afortunada fórmula de Dahrendorf. El segundo núcleo está centrado sobre los derechos fundamentales de libertad personal, de naturaleza no (propiamente) económica, que

usualmente son identificados con la expresión «derechos civiles»³⁴, como el *habeas corpus*, las libertades de opinión y de expresión, las libertades de reunión y de asociación. El tercer núcleo está constituido por los derechos de autonomía democrática, y se funda en la idea de la distribución universal e igualitaria del derecho-poder de participar en el proceso de formación de la «voluntad general» y por ello de influir en las decisiones políticas colectivas. El cuarto núcleo gira alrededor de la cuestión de los derechos sociales, de su naturaleza y de su catálogo, que es muy controvertido, así como de la manera de garantizarlos mediante alguna forma de justicia distributiva, tendencialmente igualitaria, al menos por lo que hace a la distribución de los llamados «bienes primarios».

Si miramos el contenido de la noción de liberalismo propuesta por Rawls, la misma parece extenderse hasta abarcar incluso a todos los cuatro núcleos de presunciones que he indicado —si se considera que ello está, en un cierto sentido, permitido por su reiterada declaración de indiferencia respecto a la alternativa entre economía de puro mercado y economía en algún sentido «socialista»³⁵—, y sin duda abarca, al menos, a los últimos tres —es decir, a algunos derechos fundamentales de tradición *liberal*, a los derechos de participación *democrática*, a ciertos derechos *sociales* cuyo sostenimiento podemos considerar como el fruto de las reivindicaciones de los movimientos socialistas (aunque las primeras formas en las que se realizaron tuvieron una matriz completamente distinta)—. ¿Pero por qué debería ser que la suma o la síntesis de los cuatro núcleos o al menos de los últimos tres diera como resultado el «liberalismo»? Quiero decir ante todo: ¿por qué la doctrina que resulta de dicha suma o síntesis debería ser identificada como «liberal»? ¿por qué debería ser considerado como apropiado y conveniente, para una doctrina de ese tipo, el nombre de «liberalismo», desde el momento en que, por el contrario, los núcleos históricos de las doctrinas liberales son —y lo son únicamente— los primeros dos, es decir (en breve), el principio de la libertad de mercado y la idea del estado mínimo, que garantiza exclusivamente los (llamados) derechos civiles?

34. Para una crítica, que comparto, del concepto común de «derechos civiles» como una «categoría espuria», véase L. Ferrajoli, «Cittadinanza e diritti fondamentali»: *Teoria politica* IX/3 (1993); trad. cast., Íd., «De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona», en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de P. Andrés Ibáñez y A. Greppi, Trotta, Madrid, 1999, pp. 97-125.

35. Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, cit., p. 313, nota 7, en la *Lezione I. Idee fondamentali*.

Pero no se trata de un problema meramente terminológico, de una simple cuestión nominal. Si se tratara sólo de ello, podríamos resolver fácilmente el problema: sería suficiente con abandonar el nombre de «liberalismo» para nuestro objeto teórico, es decir, para la suma o síntesis de los cuatro principios, que está ejemplificada (en todo o en parte) por la teoría de Rawls, y decidir llamarlo... Mario. Pero el verdadero problema es saber *quién es* Mario; o más bien, si Mario existe, si existe como individuo dotado de una identidad unívoca, o bien si no tiene personalidades incoherentes e incluso contradictorias, como el doctor Jekyll y mister Hyde; o bien si las características visibles, innatas y adquiridas, de su identidad personal nos hagan sospechar que Mario es un nombre falso bajo el cual se esconde otra persona. Para plantear una metáfora matemática, o química, se trata de establecer si los cuatro núcleos de principios señalados deben ser considerados todos ellos como factores o ingredientes homogéneos, como elementos que puedan sumarse perfectamente, si su síntesis puede realizarse sin generar compuestos inestables o explosivos; y en caso de una respuesta negativa, si, y cuáles sumas o síntesis parciales, son realmente posibles, es decir, den resultados aceptables y coherentes, y cómo cada una de ellas pueda ser valorada a la luz de diferentes criterios de juicio político.

En otras palabras, y al margen de toda metáfora, debemos saber: por un lado, qué tipo de liberalismo es compatible y conjugable con la democracia, y con qué concepción de democracia, es decir, qué cosa significa *liberal-democracia*, y si son posibles más versiones de ésta; por otro lado, si, y cuál liberalismo, o liberal-democracia, es compatible y conjugable con instancias y reivindicaciones de justicia social, o bien si algún principio de justicia distributiva, orientado hacia la realización de aquella problemática libertad planteada por Roosevelt, que es la «libertad frente a las necesidades», pueda ser incluido en una visión política liberal (que pueda designarse como tal en un sentido mínimamente plausible), y si esta inclusión pueda ser considerada como una integración o un desarrollo no contradictorio del liberalismo, y de qué versión plausible de liberalismo se trata —en otras palabras: si sea posible un *liberal-socialismo*, y qué cosa significa. Aquí me limitaré a indicar algunas líneas de reflexión, a lo largo de las cuales se podrían construir argumentos para responder a las dos cuestiones —invirtiendo el orden de las mismas.

a) Como he sostenido al criticar la idea de Dahrendorf de «liberalismo radical», si los dos núcleos históricos del liberalismo —libertad de mercado y derechos «civiles» fundamentales— son considerados inescindibles, y, no sólo, si se considera que una unión indisoluble

de los mismos preserva su integridad entonces, una política de derechos sociales, como la demandada, por ejemplo, por la teoría de Rawls para permitir que las libertades fundamentales tengan igual valor para todas las personas³⁶, resulta incompatible con el liberalismo, y la de liberal-socialismo es una noción contradictoria. En ese sentido la tesis de Hayek tiene, por lo menos, la bondad de ser clara:

[...] a diferencia de lo que ocurre con el socialismo, se puede afirmar que el liberalismo se interesa por la justicia *conmutativa*, pero no por la llamada justicia *distributiva*, más frecuentemente conocida como social. [...] El ideal de la justicia distributiva ha atraído frecuentemente también a los pensadores liberales, y se ha convertido, probablemente, en uno de los factores principales que explican la conversión de muchos de ellos *del liberalismo al socialismo*. La razón por la cual debe ser rechazada por los liberales coherentes es doble: por un lado, no existen principios generales de justicia distributiva reconocidos universalmente, ni es posible deducirlos, y, por el otro, aunque fuera posible alcanzar un acuerdo en relación con principios de ese género, éstos no podrían tener aplicación en una sociedad en la cual los individuos fueran libres para emplear sus conocimientos y capacidades para la consecución de fines privados³⁷.

Al contrario, la idea misma de justicia social puede considerarse como compatible con el núcleo de presunciones liberales relativo a los derechos fundamentales de libertad civil, únicamente dentro de una perspectiva y de un programa político que no sólo no pueden no interferir, directa o indirectamente, el funcionamiento puro del mercado, sino que deben además fundarse en una crítica de la «libertad no restringida» del sujeto económico, y por ello en el rechazo de la tesis según la cual es imposible separar el liberalismo económico del liberalismo político. Hago notar que el argumento utilizado por Hayek³⁸ para sostener, en cambio, esta tesis, contiene una aporía. Ahí donde él sostiene que el núcleo del liberalismo consiste en la garantía en contra de la limitación de las «libertades de elección de los objetivos individuales», y que el control económico, en tanto control de «los medios necesarios para la realización de todos los fines», vuelve posible «la restricción de todas las libertades», Hayek parece asumir implícitamente que la libertad es vacía, es decir, que no es verdaderamente una libertad de opción si no existen los me-

36. Cf., por ejemplo, *ibid.*, pp. 271 ss.

37. F. von Hayek, *Liberalismo*, cit., pp. 78, 80-81; las cursivas son mías.

38. Me refiero a un pasaje que ya he citado, cuya ubicación está indicada en la nota 12.

dios para realizar efectivamente esas opciones. Ahora bien: la distribución desigual de los medios, tan desigual que algunos están privados de ellos, vuelve vacía la libertad de algunos y, en general, vuelve desigual el valor de la libertad: pero entonces se verifica lo contrario de lo que afirma Hayek, es decir, que la libertad (de algunos) está limitada, precisamente, por la *no* intervención en la (re)distribución de los medios, en tanto que una intervención de justicia distributiva «social» podría garantizar su goce igual por parte de todos. La consideración de esta aporía puede sugerir que una política de derechos sociales, entendidos como una dotación de medios para el ejercicio de la autonomía personal, no sólo no es incoherente con el principio liberal de libertad individual, sino que es exigido por el mismo. Lo que, por otro lado, no es sorprendente, desde el momento en que coincide con una tesis sostenida también por algunos liberales como Dahrendorf y, mucho antes, por Luigi Einaudi; pero a mi juicio sigue siendo problemática la compatibilidad de esta tesis con aquélla, sostenida por ambos, de la integridad de la libertad de mercado en su indisolubilidad con las libertades «civiles».

b) Hoy se considera como algo evidente no sólo que la democracia y la libertad de mercado son compatibles, sino que el vínculo entre ellas es indisoluble, que una es la condición de la otra. Pero se puede sostener lo contrario. La teoría del recíproco «abrazo vital» entre libre mercado y democracia es puesta en duda, al menos, por la constatación empírica de que en muchas circunstancias históricas el primero se ha afirmado mientras estaba totalmente ausente la segunda. Ello no demuestra, podría objetarse, que la segunda pueda hacerse a costa del primero. Me parece preciso sostener, al contrario, que la democracia, si quiere mantenerse como tal, no puede hacerse a costa no tanto del mercado, sino más bien de los *límites* al mercado. Pero el verdadero problema es que todos los instrumentos e intentos por limitarlo se han demostrado, hasta el momento, en su conjunto insuficientes: el universo de diques y muros en contra del dominio en el cual Michael Walzer reconoce el resultado histórico y el significado mismo del liberalismo³⁹ no ha logrado en realidad impedir el triunfo, o frenar la recurrente y multiforme afirmación, de un «bien dominante», el dinero —o, más bien, el valor de intercambio— o, mejor aún, de una *lógica* dominante, precisamente la del libre mercado, el *esprit de commerce*. De lo anterior me parece que se puede sacar una ulterior y más radical

39. M. Walzer, «Liberalism and the Art of Separation»: *Political Theory* XII/3 (1984); trad. it., «Il liberalismo come arte della separazione»: *Biblioteca della Libertà* XXI/92 (1986), pp. 11-30.

consecuencia: los dos liberalismos no son solamente separables —contrariamente a lo sostenido por las tesis integristas de Hayek o de Dahrendorf—, sino que tienden, al fin y al cabo, a ser contradictorios: ¿hasta cuándo se podrá hablar de derechos de libertad, de derechos fundamentales, *inalienables*, si la lógica del mercado, que es la lógica de la *alienabilidad*, permea cada esfera de la vida social, asignando a todo un precio, tanto al mismo cuerpo humano como al pensamiento, y de manera mucho más fácil al voto? Parecería, precisamente, que el liberalismo integral del binomio «libre mercado-derechos civiles» es tan poco íntegro que se ve infectado por la enfermedad del doctor Jekyll. El único liberalismo compatible en principio tanto con la democracia como con la justicia social es precisamente el de los derechos de libertad individual. Pero ante todo: ¿cómo defenderlo de mister Hyde?

6. *Para escoger entre los liberalismos*

Bien: ¿quién es Mario? O, en otras palabras: ¿qué cosa es —en qué cosa consiste— el sedicente «liberalismo» que campea como una de las (¿dos?) concepciones dominantes en el debate filosófico-político⁴⁰, dentro del cual el propio liberalismo está representado en modo paradigmático por la teoría de Rawls, y en el panorama más indefinido de las (¿post?) ideologías contemporáneas? Para resumir y para seguir el hilo del razonamiento, intento presentar un esbozo de respuesta, articulada en tres puntos.

1) Antes que nada quisiera repetir que, si se trata de una doctrina que tiende a incorporar a los cuatro núcleos de presunciones y principios que he indicado antes, o incluso sólo a tres de ellos, llamarla «liberalismo» es algo forzado, por no decir que es un disfraz: es una denominación que no revela, sino más bien esconde, su naturaleza (cualquiera que ella sea). Este nombre cargado de historia, de la cual no podemos desembarazarnos suponiendo que no existiera, no es el correcto para ella. Pero, si queremos conceder que a esa concepción le es adecuado el nombre inglés de *liberalism*, cuyo significado ha evolucionado en un modo particular (como los

40. La otra es el «comunitarismo». Pero desde hace algún tiempo parece que están prevaleciendo, bajo el empuje de los temas del multiculturalismo, concepciones sincréticas de corte «liberal-comunitario» (también es una de ellas, en parte y a su manera, la teoría del segundo Rawls), en las cuales, obviamente, el significado de «liberalismo» se hace todavía más confuso y equívoco. Al análisis de estas concepciones sincréticas está dedicado el libro de E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

pinzones de Darwin en las Galápagos), es decir, ha tenido otra historia, que tampoco puede ignorarse, entonces deberíamos decir que, probablemente, este nombre no corresponde a una noción precisa, y evoca una idea particularmente confusa, mal articulada y llena de equívocos, y por lo tanto, si efectivamente ese nombre es el adecuado para esa teoría, revela la naturaleza incierta de esta última.

2) Si la concepción sedicente *liberal* consiste en la (búsqueda de una) síntesis entre los cuatro núcleos de principios mencionados —mercado puro, derechos fundamentales de libertad, autonomía democrática y justicia social—, su identidad (independientemente del nombre) es, por lo menos, ambigua, por no decir contradictoria y potencialmente esquizofrénica. Pero es sustancialmente la misma esquizofrenia que padecen las llamadas «sociedades avanzadas», al menos según la auto-representación difundida de las mismas. Si, como parece más plausible, la búsqueda de una síntesis o de un equilibrio vierte sobre los tres últimos principios —planteando así, implícita o explícitamente, la problemática exigencia de limitar de manera eficaz la lógica del mercado, además de contrastar la difundida apología del mismo—, entonces se trata no de una teoría o de una familia de teorías, sino de un vasto programa teórico, que puede ser desarrollado en muchas versiones diferentes: tan diferentes que deberían ser indicadas con nombres distintos. En dicho programa teórico pueden incluirse las reflexiones no sólo de Rawls, sino las de Habermas, y también, como ocurre desde hace mucho tiempo, las de Bobbio y, más recientemente, las de Ferrajoli⁴¹.

3) Ninguno de estos tres núcleos de principios y de presunciones teóricas —derechos fundamentales de libertad, autonomía democrática y justicia social—, individualmente considerado, parece ser plenamente compatible con la versión fuerte e intransigente del primer núcleo, la teoría (la práctica y la apología) del mercado puro (¿o salvaje?), de la «libertad no limitada» del *homo oeconomicus*. Si ello es cierto, entonces son aporéticos tanto el liberalismo «integral», indisolublemente económico y político, que Hayek llama «coherente» y que considera como heredero de la tradición inglesa, como el liberalismo que Dährendorf algunas veces ha llamado «radical», como también, y tal vez con mayor razón, el sedicente *liberalism* de Rawls, en la medida en la que vale la interpretación extensiva del

41. Me refiero a la concepción política que subyace al poderoso análisis planteado en el volumen *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1991 (sobre la cual me he ocupado en el artículo «La filosofía política di Ferrajoli»: *Iride* 6 [1991]), y que tendrá pronto ulteriores y amplios desarrollos sistemáticos.

mismo, que lo considera como sumamente abierto a la lógica (arrolladora) del mercado. Obviamente, ello no significa de ninguna manera que las relaciones, teóricas y prácticas, entre los otros tres principios —liberal, democrático y social— sean simples, transparentes y carentes de problemas. Sugiero, como síntesis extrema⁴², que: *a*) el liberalismo de los derechos fundamentales de la persona puede conjugarse con el principio de la autonomía democrática, pero puede también no hacerlo, es decir, la relación entre este liberalismo con la democracia es posible, pero no más que eso; *b*) la democracia (según el concepto elemental que puede fundarse en la concepción procedimental desarrollada desde Kelsen hasta Bobbio) no puede dejar de conjugarse con las cuatro grandes «libertades de los modernos» —la libertad personal, la de opinión, la de reunión y la de asociación—, de otra manera se reduce a una engañosa apariencia; por lo tanto, la relación de la democracia con el liberalismo de los derechos de libertad individual es necesaria; *c*) de la misma manera, la democracia no puede no (esforzarse por) fundarse en condiciones de una justicia social (por lo menos) «mínima», es decir, sobre lo que Dahrendorf ha llamado correctamente «los presupuestos sociales de la libertad», y por consiguiente la relación de la democracia con el «socialismo» de los derechos sociales es necesaria; *d*) la relación entre los derechos individuales de libertad personal y los derechos sociales, es decir, entre una cierta tradición o «alma» del liberalismo y una cierta tradición o «alma» del socialismo, no es imposible, pero es siempre problemática.

A este punto no sería difícil, basándonos, por un lado, en estas sugerencias esquemáticas, y, por el otro, en intuiciones comunes y criterios de juicio difundidos, proponernos el ejercicio de colocar a los varios liberalismos (o autodenominados liberalismos) a lo largo del eje derecha-izquierda. Es más difícil responder a la pregunta de si las distintas especies del liberalismo, de derecha y de izquierda, agotan, actualmente, todo el espacio de las posiciones políticas más o menos razonables y aceptables; es decir, si además del liberalismo, o mejor dicho *de los* liberalismos —de los que se consideran, o son considerados tales— no haya otra cosa más que programas políticos y modelos de sociedad indeseables; si, en consecuencia, la izquierda, para ser razonable y aceptable, no puede hoy hacer otra cosa sino adoptar o reelaborar su propia filosofía política liberal —obviamente, se trataría de un liberalismo de izquierda—. Esto es lo que

42. Remito a los capítulos 2 y 4, pero también, para una argumentación más extensa, a mi artículo «Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili», cit.

aparentemente piensan todos aquellos que sostienen que la izquierda hoy necesita una «revolución liberal». Siento la tentación de declararme de acuerdo (aunque la referencia implícita a Gobetti⁴³, una figura para mí muy querida, debería ser sustraída, al menos, de una cierta ambigüedad e imprecisión retórica), pero sólo bajo determinadas condiciones y hasta un cierto punto. A condición, ante todo, de que se entienda por revolución liberal algo que se asemeja a lo que Habermas indicaba, refiriéndose a la revolución pacífica de 1989, con la expresión «revolución recuperadora»⁴⁴: en el sentido clásico de revolución, una regresión, *que va más allá* del error cometido por las mayores corrientes de la izquierda histórica de rechazar los derechos de libertad liberales como meramente «burgueses» para recuperar la posibilidad de un itinerario político progresista «que iniciaría» precisamente a partir de ellos. En otras palabras, la alusión a una «revolución liberal» es aceptable como una invitación explícita para regresar a un cierto punto del camino de la modernidad que antecede a aquella bifurcación que, *se creía*, conducía a la derecha o a la izquierda, mientras que el camino que doblaba a la izquierda desligándose de los derechos de libertad era, en realidad, un callejón sin salida. Se trata de retomar, ahora (¿sólo ahora?), el otro camino, pero siendo conscientes de que más allá de esa bifurcación aparente, más allá del nuevo punto de reinicio, se encuentran nuevas bifurcaciones entre derecha e izquierda —la primera de las cuales es precisamente la de los dos liberalismos: por un lado, el camino del mercado puro, el de los apologistas de la globalización; por el otro, el camino de las libertades de los modernos, las mismas que continuamente son invocadas por los defensores de los derechos humanos—. ¿Cuál es el liberalismo que debe seguir la izquierda? Ciertamente el de los derechos individuales fundamentales, redefinidos oportunamente por Luigi Ferrajoli como derechos contra el mercado y contra las mayorías.

Pero el liberalismo, por sí solo, no basta. Debería ser obvio: es necesario pero no suficiente, es un «arte de la separación» (Walzer) indispensable para la construcción de limitaciones para el poder, para cualquier poder, pero además de un programa liberal (en sentido estricto y riguroso), y como tal negativo, hay necesidad de un (nuevo) programa positivo. Para elaborarlo, intentando evitar otros errores, puede ser útil también una gramática de la democracia.

43. Piero Gobetti (1901-1926), fundador de la revista *La rivoluzione liberale* (1922) y mártir del antifascismo. Su pensamiento fue inspirador de la ideología de la resistencia y de la tradición liberal-socialista turinesa (N. del T.).

44. Cf. J. Habermas, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

¿CIUDADANÍA?

1. ¿Una nueva problemática?

Desde hace algún tiempo la idea de ciudadanía goza de una extraordinaria atención por parte de los estudiosos de la ciencia política, de la sociología política y de la filosofía política. Para poner sólo algunos ejemplos, entre los más relevantes y los más notables para nosotros, Ralf Dahrendorf dedicó a la ciudadanía el segundo capítulo de uno de sus mejores libros, *El conflicto social moderno*, que vio la luz en 1988¹; Jürgen Habermas escribió en 1991 un extraordinario ensayo sobre *Ciudadanía e identidad nacional*², posteriormente incluido en el volumen *Facticidad y validez*³; el mismo año Salvatore Veca publicó un libro titulado simplemente *Ciudadanía*⁴; Giovanna Zincone, en 1992, hizo una relevante contribución politológica con el volumen *De súbditos a ciudadanos*⁵; a Danilo Zolo debemos la iniciativa de realizar una amplia investigación sobre este problema cuyos resultados fueron recogidos en el volumen colectivo *La ciudadanía. Pertenencia, identidad, derechos*⁶, de 1994, que inicia con un ensayo

1. *The Modern Social Conflict*, Weidenfeld & Nicolson, New York, 1988; trad. it., *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

2. Trad. it., J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992.

3. *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; trad. it., *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano, 1996 (en la cual no está comprendido el ensayo de 1991); trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, 32001.

4. *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano, 1991.

5. *Da sudditi a cittadini*, Il Mulino, Bologna, 1992.

6. D. Zolo (ed.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

del mismo autor; la *Rivista di Diritto costituzionale* dedicó a *La cittadinanza* la primera sección del fascículo de 1997; dos años después vio la luz el primer volumen del importante estudio de Pietro Costa *Civitas. Historia de la ciudadanía en Europa*⁷; sucesivamente apareció el texto del iusromanista Giuliano Crifò, *Civis. La ciudadanía entre la antigüedad y la modernidad*⁸; por último, también la revista *Filosofía política* dedicó a la *Ciudadanía* la parte monográfica del número 1 del 2000.

Parece, pues, que se trata de una cuestión clave para todo aquel que se ocupe de estudios políticos, desde las perspectivas de las diversas disciplinas. En realidad el de ciudadanía es principalmente un concepto jurídico, desde sus orígenes, que son muy antiguos. Su auge «extrajurídico» en nuestro siglo encuentra el punto de partida en un célebre ensayo de T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*⁹, en donde la noción es retomada y casi replanteada en clave sociológica. Pero el verdadero relanzamiento así como la difusión de este concepto en el debate teórico-político son ciertamente posteriores: están vinculados, en efecto, a los desarrollos más recientes de la teoría de la democracia y de los procesos de democratización, a la reflexión sobre el tema de los derechos sociales y al análisis de la formación y de la crisis de los sistemas de estado de bienestar. En los últimos tiempos, la idea de ciudadanía fue redescubierta o retomada también en relación con los problemas de las pertenencias y de las identidades colectivas, acompañada de hechos tensos y dramáticos: migraciones de masa y conflictos étnicos, encuentros y choques entre culturas. A través de distintos recorridos, se ha ido afirmando en el debate contemporáneo una articulada «doctrina de la ciudadanía».

Una revisión de la literatura reciente sobre el tema¹⁰ muestra que el núcleo de la teoría contemporánea de la ciudadanía coincide con el problema de la definición del *status* de ciudadano, es decir, del *status* que —de acuerdo con los sostenedores de la teoría— corresponde al individuo moderno y es reivindicado por éste, en la medida en que quiere ser algo más que un simple *súbdito*, es decir, un mero sujeto de deberes y destinatario pasivo de órdenes. La definición del contenido de la ciudadanía es, precisamente, problemática y controvertida: mu-

7. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

8. *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

9. *Citizenship and social class*, CUP, Cambridge, 1950; trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino, 1976.

10. Como la realizada por D. Zolo en el ensayo introductorio de la traducción italiana del pequeño volumen de J. Barbalet *Cittadinanza*, Liviana, Padova, 1992, y que posteriormente fue desarrollado en otras numerosas publicaciones del mismo autor.

chos estudiosos discuten entre sí para establecer cuáles son los derechos que caracterizan al *status* de ciudadano; qué relación hay entre éstos, o bien si entre los distintos tipos (o especies o generaciones) de «derechos del ciudadano» subsiste un vínculo de integración e implicación recíproca, o bien si existen tensiones o aporías, o incluso contradicciones entre ellos; más aún, cuál ha sido el surgimiento, la evolución histórica y los desarrollos de tales derechos; y finalmente si y cómo pueden ser justificados desde un punto de vista normativo.

Sobre cada uno de estos puntos, las posiciones de los estudiosos que inspiran el debate interno a la teoría contemporánea de la ciudadanía son a veces muy distantes; pero ello no significa que no pueda reconocerse un planteamiento teórico sustancialmente unitario. En efecto, en sus formulaciones más generales las definiciones explícitas de ciudadanía —podríamos decir las definiciones formales de los términos del problema— proporcionadas por los distintos autores son todas semejantes o por lo menos congruentes entre sí: desde la de Marshall, para quien la ciudadanía «es un *status* que es otorgado a los miembros de pleno derecho de una comunidad»¹¹, hasta la de Dahrendorf, para quien «la ciudadanía describe los derechos y las obligaciones asociadas con la pertenencia a una unidad social y, en particular, con la nacionalidad»¹²; o a aquella de Habermas, quien afirma: «hoy la expresión *Staatsbürgerschaft*, o *Citizenship*, es usada para indicar no solamente una adhesión asociativa a la organización nacional, sino también el *status* que es definido en sus contenidos por los derechos y deberes del ciudadano»¹³.

Ahora bien, si se mira a los tres «componentes» o «fases» de la ciudadanía indicados originariamente por Marshall como los elementos esenciales del problema¹⁴, y que permanecieron posteriormente en el centro de las reflexiones —la componente «civil», que se identifica con una serie de derechos individuales; la «política», que tiene que ver con el derecho de participación en el ejercicio del poder colectivo; la «social», que postula el derecho a un cierto nivel de educación, bienestar y seguridad—, no es ciertamente difícil constatar su correspondencia con los términos fundamentales del problema (más clásico, al menos en su formulación) de los *derechos del hombre*. Para verificar dicha correspondencia, invito a leer nuevamente la voz «Derechos del hombre» en el *Diccionario de política*, editado por

11. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, cit., p. 24.

12. R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., p. 39.

13. J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale*, cit., p. 112.

14. Cf. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, cit., p. 9.

Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino¹⁵. La voz está articulada en dos partes, tituladas respectivamente «Declaración de los derechos e historia constitucional», y «Protección internacional de los derechos del hombre». En un pasaje de la primera parte, redactada por Matteucci, se afirma que «estos derechos», precisamente los derechos *del hombre*, no *del ciudadano*, «pueden ser clasificados en civiles, políticos y sociales»¹⁶. Esta misma correspondencia nos lleva a preguntarnos cuál es la relación que se puede reconocer entre la teoría contemporánea de los derechos de ciudadanía y la teoría clásico-moderna de los derechos del hombre.

2. Ciudadanía y derechos del hombre

¿La teoría de la ciudadanía y la teoría de los derechos del hombre deben ser consideradas simplemente como dos formas gramaticales distintas que tratan en sustancia a la misma problemática? ¿Son dos diccionarios para un mismo contenido conceptual? ¿El léxico de la ciudadanía es sencillamente una variante angloamericana reciente del léxico clásico-moderno de los derechos del hombre? Si esto es realmente así, tendríamos necesidad solamente de un código de traducción, para poder utilizar en el léxico más reciente las elaboraciones teóricas formuladas en el léxico más clásico. ¿Pero es realmente cierto que se trata de léxicos sustancialmente equivalentes? ¿O bien cada uno de ellos representa una perspectiva particular sobre la problemática? En este caso, es necesario preguntarse qué características específicas y cuáles ventajas o desventajas lleva aparejadas la perspectiva de la ciudadanía, ampliamente adoptada hoy en día, respecto a la de los derechos del hombre.

Comienzo realizando la observación de que ambas expresiones son, por así decirlo, abreviadas. En el lenguaje socio-politológico común, «ciudadanía» indica el conjunto de los (llamados) derechos civiles, políticos y sociales —cuya determinación, y cuya relación en su conjunto, se encuentra en el centro de la reflexión—. Por lo que hace a los derechos del hombre, la fórmula completa, tal como estaba contemplada en las declaraciones francesas históricas que (de manera conjunta con sus homólogos documentos americanos) constituyen su nacimiento «positivo», era la de «derechos del hombre y del ciudadano». Por lo tanto, en el léxico más reciente «ciudadanía» es el

15. Utet, Torino, 1983.

16. *Ibid.*, p. 327.

término *genérico*, es decir, indica una clase de derechos que comprende varias especificaciones; en el léxico clásico-moderno «ciudadano» es un término *específico*, relacionado principalmente (aunque no sólo) con la especie de los derechos políticos. ¿Por qué ocurrió este cambio? Y, sobre todo, ¿es un cambio ventajoso el que lleva a extender el significado de la noción de ciudadanía, y a ampliar su contenido, de ser una especie, al entero género de los derechos que la sociedad y las constituciones (más) modernas le reconocen al individuo? Se puede sostener con buenos argumentos —como ya ha hecho en modo excelente Luigi Ferrajoli¹⁷— que no es un cambio ventajoso. No sólo; se trata más bien de una confusión, que da origen a otras confusiones y, por lo tanto, de un error conceptual, como tal sencillamente dañino, que se ha repetido por una simple imitación de quien lo cometió al principio. *La faute est à Marshall!*

Pero ¿en qué consiste precisamente el error? O mejor dicho: ¿en qué sentido es un error el utilizar la noción de ciudadanía como un término de género? Y ¿qué consecuencias negativas se derivan de ello, también y sobre todo desde el punto de vista de los valores de la modernidad jurídica y política? Desde mi punto de vista, no se trata solamente de un uso lingüístico equivocado, que lleva a no distinguir de manera correcta la distinta naturaleza de las varias especies de derechos, y que tal vez impide también, incluso, reconocer a las nuevas generaciones de derechos, y en todo caso induce a concebir —como hace Marshall— a los derechos de diversas especies como *demasiado* solidarios entre sí, lleva a pensarlos en el contexto de una serie de implicaciones de tipo lógico e histórico (*de los derechos civiles a los políticos, a los sociales*) que es continuamente impugnada desde el plano normativo y, a la vez, confutada en el plano empírico. El verdadero problema es otro: este uso lingüístico en realidad revela una convicción, expresa una tesis: la que vincula en general a los derechos subjetivos de los individuos con la «pertenencia» de esos individuos a una comunidad política, y además los hace depender de ésta, como si los individuos pudieran «tener derechos» en general sólo en tanto son «ciudadanos» entendidos en el sentido (por otro lado ambiguo) de ser miembros de una comunidad. Es esta tesis (contenida explícitamente en todas las definiciones formales de «ciudadanía» que hemos citado) la que debe ser puesta en discusión de manera radical.

17. Cf. L. Ferrajoli, «Cittadinanza e diritti fondamentali»: *Teoria politica* IX/3 (1993), pp. 63-76; Íd., «De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona», cit., pp. 97-125.

3. Las preguntas de Aristóteles

Para realizar lo anterior puede ser útil, antes que nada, recurrir a la historia de los conceptos. Ésta nos muestra que, si la teoría de los derechos del hombre es moderna, la teoría de la ciudadanía no es ya *más* moderna, «contemporánea», sino, al contrario, mucho más antigua; y si se quiere volver a proponerla en el contexto de la modernidad (entendida en un sentido no banalmente cronológico) puede revelarse, a pesar de las buenas intenciones de algunos de sus sostenedores, peligrosamente antimoderna.

El punto de inicio de la historia del concepto de ciudadanía debe ser identificado en las páginas iniciales del libro III de *La política* de Aristóteles¹⁸ —uno de los pasajes más difíciles de interpretar de toda la obra aristotélica— en donde el problema está planteado de la manera más pertinente. Aristóteles aclara inmediatamente que las preguntas a las que se debe dar una respuesta son dos: por un lado, «quién es el ciudadano»; por el otro, «quién [qué persona, qué individuo] debe ser llamado ciudadano»¹⁹. Son preguntas ciertamente vinculadas entre sí y fácilmente confundibles, pero precisamente por ello resulta esencial distinguirlas entre sí. Una cosa es preguntarse qué cosa significa ser ciudadano —de esta manera entiendo el *tís o politíes estí* de la primera pregunta aristotélica—, es decir, en qué consiste ser ciudadano, cuáles son las características esenciales del concepto, y por lo tanto los atributos que permiten calificar a un individuo como ciudadano; otra cosa, distinta, es preguntarse a cuáles individuos les corresponde ser ciudadanos, es decir, cuáles (*pre*)requisitos deben reunir los individuos para que pueda atribuírseles la calidad de ciudadanos. A la primera pregunta Aristóteles contesta que «ser ciudadano» significa —es decir, consiste en, coincide con— ser titular de un poder público no limitado, permanente (*aristos arché*, distinta del *arché*, es decir, del poder, de quien ocupa un cargo político temporal): ciudadano es aquel que participa de manera estable en el poder de decisión colectiva, en el poder político, o, dicho de otra manera, la participación en el poder político es la característica esencial de la ciudadanía, la cual se resuelve, por ello, esencialmente, en la que hoy se denomina, comúnmente, ciudadanía política (usando una fórmula que en griego sería un pleonismo perfecto, como *polítes politikós*).

18. Cf. Aristóteles, *Política*, III, 1274b, 32-1278, 40: utilizo la edición de Jean Aubonnet de Les Belles Lettres (tomo II, primera parte, París, 1971).

19. Para comodidad de la exposición, invierto el orden en el que Aristóteles presenta las preguntas.

Por lo que respecta a la segunda pregunta²⁰, Aristóteles excluye de entrada que para poder ser ciudadano —que significa, repito, participar en el poder político— el requisito demandado sea la residencia, porque hay hombres que habitan en la ciudad pero no son ciudadanos, como los metecos, que literalmente significa «cohabitantes», convivientes (asimilables a los inmigrantes); y pone en duda la validez del requisito de la descendencia, dado que no puede aplicarse, obviamente, a los primeros ciudadanos de la ciudad: por ello, tiende a cuestionar la pertinencia de elementos naturales como el suelo y la sangre. La respuesta de Aristóteles —en este pasaje su obra implica una reconstrucción no fácil— parece ser doble. Por un lado, desde un punto de vista *descriptivo*, afirma que la ciudadanía —reitero nuevamente, la participación en el poder político— se atribuye o, mejor dicho, se distribuye, entre sujetos distintos dependiendo de las diversas constituciones: en una democracia serán ciudadanos todos los hombres libres, en una aristocracia sólo los nobles, en una oligarquía sólo los ricos. Por otro lado, desde un punto de vista *normativo*, según Aristóteles debe ser (reconocido como) ciudadano aquel sujeto que sabe mandar, que es capaz de ejercer el *arché*: es decir, la denominación de ciudadano corresponde, o debería corresponder, solamente a quien sea capaz de ser tal. La respuesta es menos banal de lo que parece. Para Aristóteles, como es sabido, aprende a mandar aquel sujeto que obedece: por lo tanto todo hombre libre, dotado plenamente del *logos*, que está sometido al *arché*, al poder político, aprende a ejercerlo precisamente por esa misma razón, convirtiéndose así en un individuo capaz de formar parte del poder político, y en tal medida ser ciudadano (en el sentido de que no hay ninguna razón para excluirlo, en tanto que es un hombre libre, de la clase de los ciudadanos, es decir, de quienes participan en el poder). No obstante, si se admite, entrando en contradicción con la definición esencial de ciudadano, pero de conformidad con el uso común del término, que hay ciudadanos únicamente pasivos, sólo sometidos al poder y no partícipes del mismo —como los trabajadores manuales, los *bánau-soi* y los *thetes*, que son hombres libres y autóctonos, no esclavos ni extranjeros—, que deberán ser considerados como «ciudadanos imperfectos», incompletos, como son, por ejemplo, frente a los adultos, también los niños (que Aristóteles llama, sugestivamente, «ciudada-

20. Si la primera pregunta se refiere a la connotación del concepto de ciudadano, la segunda tiene que ver con la extensión, o con su denotado, y a su vez abre un nuevo problema de connotación: ¿qué otros connotados, requisitos, deben poseer los sujetos denotados por el concepto de ciudadano, para que puedan ser reconocidos como (o bien puedan ser incluidos en la clase de los) ciudadanos?

nos hipotéticos»). No sólo, Aristóteles sugiere que el ciudadano pasivo es en realidad asimilable al meteco, al inmigrado, que *no* es ciudadano.

4. Los orígenes romanos de la noción de ciudadanía

No sólo por una razón histórica, sino por su intrínseca riqueza y fecundidad teórica este pasaje de Aristóteles debe ser tomado en cuenta para realizar una meditada reconsideración del concepto de ciudadanía en general. Pero la construcción y elaboración jurídica de la categoría de ciudadanía tiene un origen propiamente romano²¹. Emile Benveniste, en *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, sostiene que el término latino *civis* —en el significado de «ciudadano» que estamos intentando determinar— no tiene equivalentes en las otras lenguas de matriz indoeuropea, y sostiene que «debemos reconocer en *civis* la denominación con la que se indicaba, en sus orígenes, a los miembros de un grupo depositario de los *derechos derivados del ser indígena*, en contraposición a las diversas variedades de «extranjeros»²². Sugiero analizar esta afirmación de Benveniste teniendo presentes, y bien distintas entre sí, las dos preguntas aristotélicas. Esto es, en primer lugar: ¿qué cosa es para los romanos el ciudadano? Es decir: ¿cuáles son los derechos que caracterizan al *civis* en cuanto tal y distinguen la condición de ciudadano, el *status civitatis*, de la de extranjero? Como muestran de manera coincidente todos los estudiosos, son derechos de cualquier especie (acompañados de toda clase de obligaciones): desde el derecho de constituir una familia, pasando por el de tener esclavos y liberarlos (iutorgándoles la ciudadanía!), hasta el de contraer obligaciones; desde votar en los comicios decidiendo sobre la guerra y la paz, así como la creación y designación de los magistrados, hasta el de ser elegido, precisamente, a las magistraturas. Se podría decir, forzando (de manera provisional) los términos: todas las especies, es decir, todo el género, de los derechos subjetivos, son para los romanos, derechos del *civis*, es decir, del ciudadano. Para que el individuo sea sujeto de derechos (dotado de capacidad jurídica y de capacidad de acción) tiene que ser ciudadano o, mejor dicho, el ciudadano es (ser *civis*, miembro de la *civitas*,

21. Condensó en este y en el próximo párrafo los resultados de una investigación personal sobre los orígenes de la noción de ciudadanía sin tener aquí el espacio para articularlos y documentarlos de manera adecuada.

22. Cf. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* I, Einaudi, Torino, 1976, p. 258.

significa ser) sujeto de derechos en general, y obviamente de deberes, explícitamente reconocidos por el ordenamiento romano. Pasando a la otra pregunta aristotélica, debemos preguntarnos, en segundo lugar, qué individuos son o deben ser considerados ciudadanos, a qué personas les corresponde el calificativo de ciudadano, sus atributos, y sobre la base de qué requisitos. Benveniste sugiere: a los indígenas. Originalmente, en efecto, en el ámbito de la comunidad romana los derechos en general les pertenecían únicamente a los gentiles: *gentilis*, *patricius* y *civis* eran tres aspectos de una misma figura. Pero es un dato conocido que toda la historia de Roma se caracteriza por las progresivas extensiones de la *civitas romana* —llamada posteriormente *ius romanae civitatis* o más sencillamente (por Cicerón) *ius civitatis*— hasta llegar a la *Constitutio Antoniniana*, llamada vulgarmente edicto de Caracalla, que en el año 212 d.C. atribuía el derecho de ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio. Desapareció, pues, bastante pronto el requisito de ser indígena, en sentido estricto, y con ello desapareció poco a poco también la referencia a elementos naturales, como la sangre y el suelo: la ciudadanía —la integración en la comunidad romana mediante la atribución de derechos— se convierte en una creación meramente positiva, artificial, diversamente graduada y motivada en cada ocasión por razones de oportunidad política.

5. La concepción premoderna de los derechos

Pero el derecho de ciudadanía o, mejor dicho, el conjunto de los derechos del ciudadano, de la misma manera en que podía ser adquirido, aun no siendo indígenas, podía perderse, a pesar de ser indígenas o gentiles, por varias razones *en todo o en parte* (y esto es lo más interesante para nosotros). La pérdida de derechos, como es sabido, era llamada *capitis diminutio*, de la cual existían tres formas o grados. El grado máximo coincidía con la reducción a la esclavitud de un hombre libre, por ejemplo, como consecuencia de una determinada sentencia penal: en relación con el derecho de ciudadanía esta pérdida era equiparable a la muerte, en la medida en la que extinguía la personalidad jurídica del individuo (ésta es la primera forma de la expresión, que posteriormente pasaría a ser de uso corriente en el lenguaje común, de «muerte civil»). Es más interesante, para los fines de nuestra reflexión sobre el concepto de ciudadanía y sobre la teoría de la ciudadanía, la segunda forma de *capitis diminutio*, llamada *media*, con la cual el individuo perdía la

civitas, pero conservaba la *libertas*. De ello podría deducirse —como lo han hecho algunos— una verdadera independencia de la condición de hombre libre frente a la condición de ciudadano, o al menos una efectiva distinción entre el *status libertatis*, definido por algunos derechos no vinculados con la integración del individuo en la *civitas*, y el *status civitatis*, definido por otros derechos propiamente vinculados por la pertenencia de un individuo a una comunidad. Pero la opinión que (tal vez) ha prevalecido entre los estudiosos niega que ello pueda sostenerse, porque el hombre libre que ha perdido la *civitas romana* es equiparado por los romanos con ciertos *peregrinos*, o sea, con una clase determinada de extranjeros, es decir, en otras palabras, es tratado *como si* perteneciera a otra *civitas*. En suma, la libertad sin la ciudadanía, sin algún tipo de ciudadanía, parece ser inconcebible en el mundo romano. Ello quiere decir que para los romanos tiene validez —o tal vez en este caso su validez es aún mayor— lo que sostenía Aristóteles: un hombre sin ciudad, sin ciudadanía, no es propiamente un hombre, sino un dios o una bestia, o una «cosa animada» como lo es un esclavo.

No obstante, lo que a mi juicio puede afirmarse, en todo caso —reflexionando en torno a la institución de la *capitis deminutio media*— es que también para los romanos algunos derechos están más estrechamente vinculados que otros con la ciudadanía, son sus connotados más pertinentes, son, pues, derechos del ciudadano en el sentido más estricto: y se trata principalmente de los derechos *políticos*, cuya titularidad representa para un individuo la posesión de la ciudadanía plena, la *civitas optimo iure*. Ello puede ser confirmado si se consideran las formas de relación que los romanos instituyeron con algunas especies de extranjeros, que en cuanto tales son, propiamente, no-ciudadanos, reconociéndoles algunos derechos —principalmente el *ius connubii et commercii*, o bien el núcleo de los *iura privata*— pero no otros, como es el caso, obviamente, de los derechos políticos. Ello prueba que no necesariamente los sujetos titulares de derechos privados lo eran también de derechos políticos, y que solamente los titulares de estos últimos eran propiamente (plenamente) ciudadanos. La persistencia y preeminencia de esta línea de distinción —aunque su ubicación es variable en el tiempo y en el espacio, como aquella línea que separa la esfera pública de la privada— puede ser confirmada por diversos ejemplos muy ilustrativos. Para simplificar, baste pensar en Kant, que les reconocía a todos los individuos los derechos de libertad individual privada, pero sólo a algunos (a aquellos que pueden sostenerse a sí mismos sin tener que «servir» a otros) el derecho de participación política: es decir, el derecho de ciudadanía en sentido estricto. En la

terminología romana la distinción entre derechos privados y derechos políticos se refleja y se expresa en las dos fórmulas contrapuestas de la *civitas optimo iure* y de la *civitas sine iure sufragii et honorum*.

Pero es precisamente la reflexión sobre estas dos fórmulas la que sugiere una doble conclusión. Por un lado, también para los romanos la noción de *civitas* indica, en sentido pleno y eminente, la ciudadanía política (la titularidad de los derechos políticos): y por lo tanto, como decía Aristóteles, ciudadano es ser —ser ciudadano significa propiamente ser— un individuo que participa en el poder de decisión colectiva. Por otro lado, no obstante, no se puede ser propiamente un sujeto de derecho, ni siquiera de algunos derechos, sino y en la medida en que se es «ciudadano» en alguna manera o en alguna forma, aunque sea disminuida, incompleta o imperfecta. Incluso: no existe propiamente *libertas* sino para el *civis* (para un sujeto que sea miembro de una *civitas* cualquiera), de manera que un extranjero sin una patria reconocida por Roma podía ser reducido, legítimamente, a la esclavitud por un *civis romanus*. Una vez más, escuchamos el eco de las célebres tesis aristotélicas: los esclavos no tienen polis, es decir, sólo un hombre libre puede ser ciudadano; e, invirtiendo los términos, solamente un ciudadano, integrado en alguna *civitas*, es decir, «perteneciente» a una comunidad, puede ser un hombre libre.

6. Modernidad: derechos sin pertenencias

Pero ésta es, precisamente, la concepción premoderna del hombre (de la persona) y de los derechos, particularmente de los derechos de libertad: la concepción que fue, por decirlo de alguna manera, desafiada y vencida en la modernidad por la idea misma de los *derechos del hombre*. En un sentido determinado, en una cierta interpretación filosófica, el nacimiento del mundo moderno no es otra cosa que el nacimiento de esta idea, que encontró su primera expresión plena en la gran invención conceptual del iusnaturalismo moderno: el estado de naturaleza como condición de igual libertad individual de los hombres como tales, una condición prepolítica, idealmente anterior a la formación de la comunidad política. Dicho en palabras de Locke: «no hay nada más evidente que esto, que criaturas de la misma especie y del mismo grado, nacidas sin distinciones frente a las mismas ventajas de la naturaleza y con el uso de las mismas facultades, deben

23. *Secondo trattato sul governo civile*, § 4; cf. J. Locke, *Due trattati sul governo*, ed. de L. Parcyson, Utet, Torino, 1948 (reedición 1968), p. 239; trad. cast. de A. Lázaro Ros, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1983.

ser iguales entre sí, sin subordinaciones ni sujeciones»²³. Es decir: sin distinciones entre libres y esclavos, señores y siervos. La célebre afirmación de la *Declaración* de 1789 «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos» es la hija legítima del iusnaturalismo moderno. Pero no es indispensable ser iusnaturalistas para captar (y acoger) el sentido de esa afirmación, que es el siguiente: la libertad individual, en el mundo moderno, no depende de la pertenencia a la comunidad, al contrario, la antecede y la condiciona. Según Norberto Bobbio, la lección del iusnaturalismo, expresión y a la vez factor de una transformación epocal, coincide con la tesis que sostiene:

[...] que antes está el individuo, nótese, el individuo singularmente concebido, que tiene valor por sí mismo, y después viene el estado, y no viceversa, que el estado está hecho para el individuo y no el individuo para el estado; no sólo, citando el famoso artículo 2 de la *Declaración* de 1789, la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre es «la finalidad de toda asociación política»²⁴.

La modernidad consiste en la prioridad lógica y axiológica del individuo sobre la comunidad y de la identidad individual sobre la identidad colectiva. Para simplificar drásticamente: si imaginamos que dirigimos a un antiguo romano —una especie de sujeto ideal de la concepción premoderna del hombre y de los derechos— la pregunta elemental relativa a su identidad, es decir, la pregunta «¿quién eres?», éste responderá, antes que nada, con un nombre propio acompañado de un gentilicio, o de un patronímico, luego con una declaración de descendencia, y finalmente con una declaración de su propia «ciudadanía», de su pertenencia política. Mientras que un individuo moderno —también ideal en su género— no declarará su propia identidad primaria o fundamental, es decir, no se definirá a sí mismo, *ante todo* con una identificación de la comunidad a la que pertenece, sino más bien con la indicación de características relativas a su propia personalidad individual, y reivindicará como un derecho su propia libertad de juicio (de consenso o de disenso) y también de acción (de participación o de protesta, o también de salida: *voice* o *exit*) en relación con el (o los) colectivo(s) a los cuales reconoce pertenecer (en el cual nació) o al cual se adhirió (en el cual se integró); no sólo, se integrará en formas de vida colectiva, aceptando sus deberes, sólo hasta, y en la medida en que, juzgará las condiciones de la pertenencia como no intolerables para su propia identidad, sus derechos fun-

24. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 59; trad. cast. de Rafael de Asís Roig, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

damentales y sus intereses vitales. En la medida en la que la teoría contemporánea de la ciudadanía se funda en una tesis —la que vincula los derechos a pertenencias colectivas predeterminadas— que invierte los términos de la relación moderna entre individuo y comunidad, asignándole nuevamente a ésta prioridad sobre aquél, dicha teoría corre el riesgo de revelarse, más allá de las intenciones de muchos de sus sostenedores, como una teoría antimoderna, por no decir, explícitamente, reaccionaria.

7. Errores teóricos y prácticos

Pero un sostenedor de la teoría contemporánea de la ciudadanía —que incluye en la «ciudadanía» las varias especies de derechos, es decir, los adscribe al ciudadano, miembro de una colectividad— podría a este punto plantear una objeción *prima facie* muy sólida. Me refiero a un argumento como el esgrimido por Dahrendorf en el libro que he recordado al inicio, donde oponiéndose a una tesis de Robert MacIver (que, de otra parte, es literalmente discutible), según la cual los romanos deberían de ser elogiados por haber instituido la distinción entre «derechos civiles, es decir, el derecho de igualdad frente a la ley, y derechos políticos, es decir, el derecho de pertenencia al cuerpo soberano» —afirma de manera perentoria: «Una vez actuada esa distinción, los derechos civiles tienden a evaporarse en los lejanos cielos de la moralidad, mientras los derechos de pertenencia se transforman rápidamente en deberes de los súbditos»²⁵. Indirectamente, Dahrendorf parece sugerir que la perspectiva instituida por el léxico de la ciudadanía es (teórica y prácticamente) ventajosa: es más útil que la de los derechos del hombre precisamente en la medida en la que induce a vincular las pretensiones reivindicadas como derechos por los individuos con la pertenencia de éstos a una determinada comunidad. Ello, porque solamente la colectividad puede reconocer las pretensiones individuales como legítimas, es decir, como derechos, y solamente la fuerza colectiva puede conferirles a estas pretensiones el carácter de derechos efectivos, protegiéndolos eficazmente. Por lo tanto, el léxico de la ciudadanía es más concreto frente al de los derechos del hombre. Para decirlo de alguna manera: solamente un *ciudadano*, es decir, el miembro de un cierto colectivo, puede reivindicar sensatamente el ser tratado de conformidad con los derechos del *hombre*; mientras que reivindicar su propia dignidad huma-

25. R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., p. 39.

na, y los derechos que le son consecuentes, fuera de un colectivo que los pueda reconocer y proteger, es una pretensión vacía. El ciudadano existe, no existe el hombre en cuanto tal, es decir, como miembro del género humano: la humanidad es solamente un *ens rationis*, una figura moral, a lo máximo una realidad biológica, pero ciertamente (hasta este momento) no es una realidad política. Comentando en una nota un ensayo de Raymond Aron, Dahrendorf llega a afirmar: «Los derechos humanos son reales sólo dentro de los confines de los estados-nación [...] la ciudadanía y la ley son inseparables, y la única ley que conocemos es la ley nacional»²⁶.

Son afirmaciones que concuerdan, de alguna manera, con aquella célebre tesis del gran reaccionario Joseph de Maistre, que en *Considérations sur la France* ironizaba sobre la concepción moderna de los derechos de la siguiente manera: «La Constitución de 1795 fue hecha para el hombre. Pero no hay hombres en el mundo. He visto, a lo largo de mi vida, a franceses, italianos, rusos, etc.; y sé también, gracias a Montesquieu, que se puede ser también persas; pero por lo que hace al hombre, declaro que nunca he encontrado a uno en mi vida; y si existe, ciertamente, es de manera desconocida para mí». Tal vez no resulte superfluo recordar que Hegel, que ciertamente no era un paladín del progresismo político, en *Principios de filosofía del derecho* (§ 209 A) replicaba con palabras que parecen haber sido escogidas para una respuesta puntual: «El hombre tiene valor porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.». No pretendo insinuar, obviamente, que las inclinaciones y las intenciones de Dahrendorf sean antimodernas. Sería algo absurdo. No obstante, el núcleo conceptual de la teoría de la ciudadanía que él retoma conduce, por sí misma, hacia soluciones objetivamente antimodernas, más allá de interpretaciones subjetivas, porque está fundado en un error de perspectiva. Dicha teoría mira al individuo sujeto de derechos (al problema de la definición de su o de sus *status*) desde el punto de vista de las instituciones que reconocen y garantizan derechos al individuo, y proyecta la (afirmada) particularidad de estas instituciones, por ejemplo, su carácter nacional, sobre el sujeto de derechos, presentándolo como algo también necesariamente particularizado, es decir, como un sujeto que tiene derechos en la medida en la que está vinculado a una pertenencia específica, en la medida en que es un «ciudadano». Pero se trata de una confusión evidente: incluso admitiendo que las instituciones de las que depende el reconocimiento y la protección de los derechos sean «particulares», co-

26. *Ibid.*, p. 234, nota 3.

mo los estados-nación —admitiendo, pero de ninguna manera concediendo²⁷—, no por ello el sujeto al cual esos derechos le han sido conferidos es necesaria y únicamente el miembro de ese estado en particular, el «ciudadano». Un estado nacional (o una unión de varias naciones, a fin de cuentas también parcial y particular, como Europa) puede, y no sólo, debe —sobre la base de los principios del constitucionalismo moderno— reconocer ciertos derechos fundamentales también a los no-(con)nacionales, a los no-ciudadanos: en otras palabras, a todas las personas en cuanto tales. ¿Es acaso cierto que la libertad personal o la libertad de pensamiento son «derechos de ciudadanía», derechos *exclusivos* del ciudadano? Si ello fuera cierto, se derivaría que un «extranjero» —un «extracomunitario»— puede ser arrestado arbitrariamente, o sometido a la censura, y en general a medidas restrictivas de los derechos de libertad individual, frente a las cuales el «ciudadano» es inmune. No sólo hay grupos y movimientos políticos que piensan que las cosas deberían ser de esta manera, sino que, por desgracia, en parte, las cosas suceden efectivamente de esa manera, a pesar de que en todas las constituciones *modernas*, en cuanto tales, la mayor parte de los derechos individuales son derechos de la *persona*: es decir, retomando el léxico clásico-moderno, derechos *del hombre*, no sólo del ciudadano.

En la medida en la que le adscribe toda clase de derechos al ciudadano, parece que la teoría contemporánea de la ciudadanía se niegue la posibilidad de «ver» el problema de los derechos de la persona, su relevancia específica y la gravedad de la situación en la que se encuentran actualmente: en síntesis, el error de perspectiva sobre el cual se funda puede tener consecuencias perjudiciales en un mundo que se ve atravesado por migraciones masivas.

Quisiera hacer una última y muy breve observación, que nos conduce otra vez a un problema de gramática de la democracia. La confutación del error sobre el que se basa la teoría contemporánea de la ciudadanía nos lleva a reiterar la necesidad de distinguir (al menos) *dos status* del sujeto titular de derechos fundamentales, y de manera correspondiente, *dos clases* de esos mismos derechos: los derechos *del hombre* (de la persona) y los derechos *del ciudadano*²⁸;

27. ¿No tienen realmente ningún valor la *Declaración universal de los derechos del hombre* y los numerosos tratados internacionales sobre los derechos? ¿Son únicamente declaraciones de intención moral?

28. De acuerdo con la articulada y rigurosa construcción teórica de Luigi Ferrajoli, los *status* relevantes para la adscripción a un sujeto de los derechos fundamentales son tres: el *status* de persona, el de ciudadano y el de persona capaz de actuar; consecuentemente, las clases de derechos se convierten en cuatro. Cf. L. Ferrajoli,

además, toda la historia del concepto de «ciudadano» conduce, como hemos visto, a la identificación (principalmente) de la segunda clase de derechos con los derechos-poderes de participación política. Se podría decir, a este punto: si los derechos del hombre (de la persona) son propiamente universales, es decir, le corresponden a cualquiera en su calidad de persona, los derechos del ciudadano son necesariamente particulares, al menos hasta que no se instituya una ciudadanía universal, cosmopolita. También según la teoría moderna de los derechos fundamentales, los derechos políticos le corresponden a los «miembros» de cada *civitas*, de cada comunidad política concreta, no son atribuibles a las personas en cuanto tales. Por lo tanto, los derechos del ciudadano no son derechos del hombre. Yo creo que es no sólo posible sino además algo debido revocar también el sentido de esta distinción, o por lo menos la rigidez con la que es entendida normalmente. Regresemos a la pregunta aristotélica: ¿a qué hombres (a cuáles personas) les corresponde el derecho de ser ciudadanos? Desde un punto de vista *descriptivo*, que toma en cuenta la legislación vigente de varios estados en particular, sabemos que las respuestas pueden ser muy distintas. Pero para una teoría democrática consecuente consigo misma, importa el principio *prescriptivo*, que retoma una formulación cercana a la que proponía Kelsen, en el sentido de que todo aquel que está sometido a las decisiones colectivas tiene (o, mejor dicho, debería tener) el derecho de participar en el proceso de formación de dichas decisiones. Ello significa que los derechos de «ciudadanía política», los derechos de participación en el proceso de decisión política, deben ser considerados derechos de la persona, es decir, corresponden (deberían corresponder) a todo individuo en tanto que persona, en la medida en la que la persona está sometida a esas decisiones políticas: y no hay ninguna razón válida para excluir a alguno de aquellos que están sometidos (de manera estable) a un ordenamiento normativo del derecho de participar en la formación de ese mismo ordenamiento. De ello se deriva, dentro de la perspectiva planteada por este concepto de democracia, lo injustificado de la atribución

«Diritti fondamentali»: *Teoria politica* XIV/2 (1998), pp. 3-33. En ese mismo número de *Teoria politica* se publicó un debate generado por las tesis de Ferrajoli, que se continuó, posteriormente, en el número 1 de 1999, y se reinició en el número 2 del 2000 (ese debate fue reproducido y compilado en el volumen de L. Ferrajoli *et. al. Los fundamentos de los derechos fundamentales*, ed. de A. de Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2001). La simplificación que adopto en el texto es funcional respecto a la contraposición entre la doctrina clásico-moderna de los derechos «del hombre y del ciudadano» y la doctrina contemporánea de la ciudadanía.

¿CIUDADANÍA?

de los derechos políticos basándose en criterios predefinidos de «pertenencia a la comunidad» *ex natura* o *ex historia*. No tiene sentido (democrático) reconocer el derecho de voto a los «italianos en el extranjero», de la misma manera que no tiene sentido no reconocerlo a cualquier persona residente (de manera estable) en Italia, sea cual sea su origen y su proveniencia.

III

DE LA GRAMÁTICA A LA PRÁCTICA

KAKISTOCRACIA

1. *La degeneración natural de las formas políticas*

Maquiavelo decía que «todas las cosas del mundo, en todo tiempo, tienen su equivalente en los tiempos antiguos»¹. Convencido de ello, diseccionaba la historia antigua en búsqueda de similitudes, ejemplos, elementos de reflexión, sugerencias prácticas. Y para proporcionar una especie de marco teórico a sus doctas investigaciones, retomaba de los «tiempos antiguos» también la doctrina planteada por Polibio de la inmutabilidad de las leyes del cambio político y del carácter cíclico de las vicisitudes de los estados. No pretendo ocuparme aquí de Maquiavelo, sino tratar —*si parva licet*— de imitarlo, buscando comparaciones, semejanzas políticas entre los «tiempos antiguos» y los nuestros. Para lograrlo, me pareció útil partir de nuevo, precisamente, del VI libro de las *Historias* de Polibio², que contiene aquella doctrina.

Polibio, retomando a su vez sobre todo a Platón, sostenía que el principio por el cual todas las cosas de este mundo están fatalmente sujetas a la degeneración³ vale, de manera evidente, también para las formas de gobierno, los regímenes políticos⁴. De los dos modos en los

1. *Discursos*, libro III, cap. XLIII.

2. Uso el texto establecido por Raymond Weil para la edición de Les Belles Lettres, Paris, 1977; trad. cast. de M. Balasch, *Historias*, 3 vols., Gredos, Madrid, 1981 y 1983. La traducción de los pasajes de Polibio, como de los otros textos griegos y latinos que se citan en el presente capítulo, es mía.

3. Cf. Polibio, *Historias*, VI, 57, 1.

4. Polibio habla de *politeiai* y de *politeúmata*, términos que traducimos usualmente con «constituciones, formas de gobierno, regímenes», *faute de mieux*, como

que las diversas formas de régimen se corrompen y cambian, uno por causas externas, otro por razones internas, sólo el segundo puede ser objeto de una teoría sistemática⁵. Es la teoría cuya construcción constituye la finalidad más general de todo el VI libro de las *Historias*. De ésta Polibio proporciona, a un cierto punto, una especie de compendio con un notorio y osado parangón naturalista:

[...] tal como el orín para el hierro, y la carcoma y la polilla son para la madera principios de corrupción que les son connaturales, por los cuales estos materiales, aun si escapan a todos los daños externos, se corrompen por obra de dichos agentes congénitos; de la misma manera, a cada constitución política le está vinculado por naturaleza un determinado vicio congénito: al reino [*basileía*] la tendencia llamada monárquica [léase: tiránica], a la aristocracia aquella que tiende a la oligarquía, a la democracia la que la lleva al dominio salvaje de la violencia⁶.

De esta manera, Polibio instituye la que puede ser considerada casi como una codificación, y al mismo tiempo como una tendencia a volver más rígida la tipología clásica de las seis formas de gobierno. Al sobreponerle la idea, no menos clásica, de los ciclos vitales o, mejor dicho, de las parábolas de todos los regímenes —para cada uno de los cuales se pueden encontrar las fases que distinguen su ascenso y su declive⁷— y completando el esquema de las formas de cambio político —entendido, nuevamente de manera clásica, como el paso de una especie de constitución a otra, de manera tal que cada una encuentra su lugar natural en un orden de sucesión que las conecta a todas—, Polibio llega a formular la teoría de la *anakúklōsis*, es decir,

sugiere Raymond Weil en la *Notice*, proemio a la edición citada del libro VI de Polibio, en la p. 15.

5. Polibio, *Historias*, VI, 57, 2.

6. *Ibid.*, 10, 3-5.

7. Debe señalarse una cierta sobreposición, y también confusión, en el texto de Polibio, entre dos usos de la metáfora del ciclo o parábola vital y de los términos que indican sus fases: por un lado, términos como «formación» (*sústasis*), «crecimiento» (*aúxesis*), «máximo desarrollo» (*akmé*), «decadencia» o «degeneración» o «corrupción» (*ftorá*), «fin» (*télos*, en su sentido de caída final), son referidos explícitamente a la «vida» de cada *politeía*, es decir, de cada régimen político específico en particular (cf., por ejemplo, *ibid.*, 4, 11-12); por el otro lado (cf., por ejemplo, *ibid.*, 9, 10-13), algunos de estos términos, o términos similares, son referidos también a todo el ciclo de la *metabolē tōn politeiōn* (cambio político), cuyo sujeto (en el sentido de *upokeímenon*) debería ser, obviamente, no ya cada *politeía* (forma de constitución), sino cada *pólis*, cada comunidad política concreta, destinada a asumir y, para decirlo de alguna manera, atravesar, en el curso de su vida histórica, la diversas formas de gobierno, es decir, las seis *politeiai* indicadas por la tipología.

del ciclo completo de las formas políticas, que resulta de la conexión de las parábolas vitales de cada régimen. Las formas políticas «mutan y se transforman, hasta regresar a su estado inicial»⁸, siguiendo la ley natural que regula al ciclo (*fúseos oikonomía*) y fija el orden de sucesión de sus fases: cuando la monarquía real (*basileía*), la primera forma recta en la que evolucionó (*metà diorthóseos*) el poder natural originario del más fuerte, se corrompe y se transforma en tiranía, ésta es sustituida por la aristocracia, el gobierno de los mejores que han liberado a la ciudad del tirano; a su vez, al corromperse, la aristocracia muta en oligarquía, el gobierno de unos pocos ricos, ávidos y acaparadores (proclives a la *filarguría* y a la *pleonexía*), en contra de la cual el pueblo instituye la democracia, en su forma recta de gobierno de las leyes; pero ésta, al degenerar en la ilegalidad, se transforma en olocracia, el gobierno brutal de la plebe, de la muchedumbre, o de la masa, que a fin de cuentas «vuelve a encontrar un amo y un monarca»⁹.

El ritmo de sucesión de las formas de gobierno es más o menos rápido, a veces rapidísimo. La monarquía real parece ser la de mayor duración¹⁰; la tiranía parece ser que es abolida bastante pronto¹¹. La transformación de la aristocracia en oligarquía es hecha coincidir por Polibio —que imita en este caso el característico desarrollo del discurso platónico en el libro VIII de *La República*— con un tránsito generacional, de los padres a los hijos¹². Por lo que hace a la democracia, Polibio sugiere explícitamente que ella tiende a degenerar en las manos de los nietos de sus fundadores¹³: resiste, por lo tanto, dos generaciones, de acuerdo con nuestros estándares cerca de cincuenta años. Del tránsito a la olocracia, Polibio ofrece un esbozo breve y agitado, en el que junto al papel de las masas (*tà pléthe*: el pueblo en el sentido de multitud o de... «gente»¹⁴) se pone de relieve también el de los ricos corruptores¹⁵. En un pasaje hacia el final del libro, se observa que la última transformación hacia lo peor «será atribuida al

8. *Ibid.*, 9, 10.

9. *Ibid.*, 9, 9. Se encuentran en el libro dos descripciones completas del ciclo: una muy breve (4, 7-10), y una más amplia y detallada (5, 4-9, 9).

10. Cf. *ibid.*, 7, 2.

11. Cf. *ibid.*, 7, 8. Polibio parece creer que todas las formas degeneradas tienen una vida más bien breve (cf. 8, 6 para la oligarquía, y 9, 9 para la olocracia).

12. Cf. *ibid.*, 8, 4.

13. Cf. *ibid.*, 9, 5.

14. El autor alude al recurrente «llamamiento a la gente», no a los electores ni a los ciudadanos, que hacen de manera continua los líderes de la derecha italiana (actualmente en el poder) para sustentar sus programas políticos y de gobierno (N. del T.).

15. Cf. Polibio, *Historias*, 9, 5-7.

pueblo, que de un lado protesta por haber sufrido daños por la injusticia de algunos, y del otro es engañado y enorgullecido por los halagos de otros por su sed de poder»¹⁶. Posteriormente, cuando el cambio se haya completado, «el régimen asumirá los nombres más bellos, se hablará de libertad y de democracia»¹⁷, pero la realidad será pésima, la de la olocracia»¹⁸. En otros lugares Polibio la llama *chei-rocratía*¹⁹: una traducción bastante fiel podría ser la de «el poder que se ejerce dando golpes con las manos».

2. Un remedio: el gobierno mixto

¿Es posible encontrar un remedio, si bien no para detener la degeneración de todo régimen, que es algo fatal, al menos para frenarla? Polibio considera que sí: y el modelo originario, en el sentido normativo del término —Maquiavelo habría indicado: el ejemplo a imitar como prescripción o «receta»— lo retoma de Licurgo:

Él se había dado cuenta de que cada uno de estos cambios se cumplía por necesidad natural, y había comprendido que toda forma simple de constitución, basada en un solo poder, no puede ser más que precaria, en la medida en que se desvía rápidamente hacia la forma corrupta que le está vinculada por naturaleza [...] Considerado todo ello de manera racional, Licurgo instituyó un gobierno ni simple, ni de forma singular [*monoeidés*], sino que reunió todas las virtudes propias [o las propiedades excelentes²⁰] de los regímenes mejores, con la finalidad de que ninguno de ellos, creciendo más allá de lo debido, se desviara hacia los propios vicios que le son connaturales, sino al contrario, contrabalanceando el poder propio de cada uno mediante los demás, ninguno de ellos pudiese inclinarse demasiado, y el régimen permaneciese largo tiempo equilibrado y balanceado gracias a un principio permanente de compensación²¹.

En consecuencia, asignándole a cada una de las partes un cierto peso en el ordenamiento de la comunidad política, el poder de los reyes habría sido contenido de convertirse en arrogante por temor al

16. *Ibid.*, 57, 7.

17. Es claro que el autor hace alusión a las expresiones utilizadas por Silvio Berlusconi, quien fundó la alianza de partidos vencedora en las elecciones políticas del 13 de mayo del 2001 que, no casualmente, fue bautizada como «Casa de las libertades» (*N. del T.*).

18. Polibio, *Historias*, 57, 9.

19. Cf., por ejemplo, *ibid.*, 9, 7.

20. Entiendo como *endiadis tās aretās kai tās idiótetas*.

21. *Ibid.*, 10, 2, 6-7.

pueblo, y éste no habría osado despreciar la autoridad real por temor al cuerpo aristocrático de los gerontes. Con este sistema (*oútos sustesámenos*) Licurgo había asegurado para Esparta un durable régimen de libertad²².

Pero Polibio, en realidad, no pretendía simplemente indicar a la constitución espartana como un modelo normativo, subrayando un *tópos* sumamente difundido en la cultura clásica. Para él, la legislación de Licurgo asume más bien el significado de un precedente imperfecto de la constitución romana. En efecto, el mismo fin que Licurgo había perseguido a través de un proyecto racional los romanos lo habían alcanzado, en el ordenamiento de su patria, «a través de muchas luchas y vicisitudes»²³. (Es probable que la reflexión sobre pasajes como éste hiciera madurar en Maquiavelo la convicción de que las luchas entre los nobles y la plebe «fueron la primera razón para que Roma siguiera siendo libre»²⁴.) Y mientras la constitución de Licurgo habría mostrado con el paso del tiempo no estar libre de defectos²⁵ —ninguna creación puramente racional lo está, parece pensar Polibio—, la constitución romana, que se formó progresivamente a la luz de los acontecimientos históricos, siguiendo un desarrollo natural, llegó a ser «el más bello sistema de nuestros tiempos»²⁶. Es como si se dijera: la historia misma es (a veces) el mejor ingeniero constitucional. Pero no cabe duda de que, de cualquier manera, el sistema romano está compuesto de modo semejante al que fue ideado por Licurgo:

Tres partes detentaban el poder en la república [...]: cada cosa había sido dispuesta y estaba respectivamente administrada por ellas de manera tan equilibrada y apropiada que nadie, ni siquiera alguien de entre los habitantes del lugar, habría podido afirmar con certeza si el gobierno en su conjunto fuese aristocrático, democrático o monárquico²⁷.

En efecto, observando el poder de los cónsules el régimen podía parecer perfectamente monárquico; considerando el poder del senado resultaba aristocrático, valorando el poder del pueblo parecía democrático. El secreto del buen funcionamiento del sistema residía, según Polibio, en la sabia distribución de las competencias y de las

22. *Ibid.*, 10, 8-11.

23. *Ibid.*, 10, 12-14.

24. Cf. Maquiavelo, *Discursos*, libro I, cap. IV.

25. Cf. Polibio, *Historias*, VI, 48.

26. *Ibid.*, 10, 14.

27. *Ibid.*, 11, 11.

prerrogativas, de manera tal que se permitía a las tres fuerzas coope-
rar para lograr el bien común, y también, en su caso, el obstaculizarse
recíprocamente para frenar las pretensiones excesivas o las ambicio-
nes de cada una de ellas.

3. *La receta de Polibio y su reverso*

Los casos de la legislación de Licurgo y de la constitución romana, con su indiscutible relevancia histórica, refuerzan en Polibio la convicción de que una tipología exhaustiva de las formas de gobierno no puede limitarse a enumerar las seis formas «simples», sino que debe extenderse hasta comprender una séptima forma, que resulta de la unión o mezcla²⁸ de las tres formas «rectas» en un solo sistema político: la reflexión sobre esta séptima forma, denominada «gobierno mixto», se convertiría en uno de los temas recurrentes del pensamiento político occidental, hasta los tiempos modernos²⁹.

Por lo demás, la idea en cuanto tal de una mezcla entre formas de gobierno «simples» no puede ser considerada ciertamente como una novedad introducida por Polibio. El listado de sus antecedentes en la cultura clásica sería particularmente abundante. Para señalar solamente algunos de los ejemplos más notorios, en el libro IV de *Las leyes* de Platón —un lugar que parece haber sido imitado por Polibio en una cita recordada anteriormente³⁰— el interlocutor espartano Megilo no sabe decir a qué especie pertenece la constitución de su patria porque encuentra en ella aspectos tanto de la democracia como de la aristocracia, así como de la monarquía, y también, incluso, de la tiranía³¹. La misma constitución de Esparta es descrita por Aristóteles como «una mezcla [*míxis*] de dos elementos, democracia y virtud [*areté*: que indica el criterio típicamente aristocrático de selección de los gobernantes, y equivale, por ello, al mérito]»³². Pero debe notarse que en este mismo lugar Aristóteles clasifica a la constitución espartana, así como a la cartaginesa, entre las variantes de la aristocracia, es decir, ubicándola dentro de una de las seis formas canónicas.

28. Polibio no usa la palabra *míxis*, pero usa términos (sobre todo formas verbales) que expresan la idea de la «reunión» y de la «composición».

29. Cediendo luego el lugar a, y en un cierto sentido transformándose en, el de la división de poderes.

30. Pasaje indicado en la nota 25.

31. Platón, *Leyes*, IV, 712d-e.

32. Aristóteles, *Política*, IV, 1293b.

La *míxis* más célebre en la filosofía política clásica es la que caracteriza al régimen político *específico* al que Aristóteles le asigna el nombre *genérico* de todas las constituciones, *politeía* (término que, precisamente por esta razón, no sería inoportuno traducir como «república»: nombre latino con una doble acepción, de género y de especie). La *politeía*, en esta acepción específica, es una *míxis* bastante extravagante, porque Aristóteles le atribuye un valor positivo, inclinándose incluso a considerarla como la mejor de las formas de gobierno realmente posibles, pero paradójicamente la hace consistir en una combinación de instituciones y principios tomados de dos formas corruptas simples. De cualquier manera, tampoco en este caso se trata de una séptima forma de gobierno: en la tipología de Aristóteles ésta ocupa el lugar de la forma recta del gobierno popular —reservando generalmente el nombre de democracia para la forma degenerada, de acuerdo con el uso predominante en los filósofos clásicos—. En suma: Aristóteles parece sugerirnos que una democracia no corrupta jamás ha existido, o, si puede existir, no es en realidad una democracia, sino más bien una combinación y una moderación de los aspectos positivos, o de las características menos negativas de dos regímenes que de por sí son corruptos, la democracia y oligarquía. Más allá Aristóteles precisa que las formas de combinación entre la democracia y la oligarquía son indicadas, de manera más propia, con el nombre específico de *politeía* («repúblicas» en su sentido de especie) cuando se inclinan hacia la democracia, mientras que son llamadas más bien aristocracias cuando se inclinan hacia la oligarquía³³. Pero todo ello confirma, una vez más, que —más allá de las muchas oscilaciones terminológicas presentes en Aristóteles— las casillas de la tipología continúan siendo seis.

La teoría de Polibio, que tiende a considerar como una forma de gobierno distinta y autónoma a la que resulta de la unión de las tres formas rectas simples³⁴, y que como tal será llamada «gobierno mixto» por la tradición sucesiva, contiene, por el contrario, la sugerencia de ampliar la taxonomía. Pero, si aceptamos esta sugerencia de la manera más coherente, clasificando, en principio, a toda forma de *míxis* como una especie en sí misma, cualquiera puede ver que las formas de gobierno se vuelven no sólo siete, sino muchas más. La variedad de las combinaciones mencionadas por los autores clásicos puede dar una idea de ello; y una aplicación elemental de la *ars combinatoria* nos proporcionaría el mapa completo de las mezclas

33. *Ibid.*, 1293b.

34. Cf. Polibio, *Historias*, VI, 3, 6-7.

posibles a partir de las seis formas simples: combinaciones de sólo dos términos o bien de tres, o incluso de más de tres —caso que hemos visto insinuarse en Platón—, independientemente del hecho de que correspondan a formas rectas o corruptas. Obviamente, muchas combinaciones recabadas de esta manera aparecerían como imposibles o ridículas a primera vista, y por tanto correspondientes a casillas vacías. Pero estoy seguro de que algunos casos aparentemente absurdos podrían volverse plausibles, sin necesidad alguna de recurrir a sofismas retóricos, después de una reflexión que considere la variedad de las experiencias históricas.

Quiero proponer un experimento de este tipo. Sugiero —y no se trata de un mero ejercicio retórico abstracto— *invertir* la que he llamado la «receta de Polibio». Imaginemos que por la misma fuerza de los acontecimientos (como en Roma, pero al contrario: acontecimientos nefastos), o por un diseño meditado (como en Esparta, pero al contrario: un diseño perverso), o por ambos factores, la tendencia oclocrática plebeya, la oligárquica de tipo plutocrático y la tiránica dictatorial converjan hasta formar una alianza poderosa y victoriosa. Imaginemos, pues, ver reunidos en un solo régimen no los caracteres eminentes de las mejores constituciones, sino los más deplorables de las peores; no las virtudes de las formas de gobierno rectas, sino los vicios de sus correspondientes formas corruptas. El resultado sería un «gobierno mixto» exactamente opuesto al de la «receta» de Polibio: no la «óptima república», sino la «pésima república», que es peor, por suma de sus males, que cualquiera de los regímenes corruptos simples, porque reuniría en sí las perversiones de todos. Sería *el peor gobierno* en la medida en la que es el «gobierno de los peores», de las distintas especies, recogidas y combinadas juntas casi como si fueran ingredientes, no de una receta sanadora, sino de una fórmula venenosa: de un maleficio. Si quisiésemos darle un nombre, propondría llamarlo *kakistocracia*: precisamente lo contrario de la aristocracia entendida en el sentido más amplio y noble de «gobierno de los mejores»³⁵.

No conozco ningún lugar, en la literatura de los «tiempos antiguos», en el que se describa algo similar a este *monstrum*. Al contrario, por lo que atañe a los componentes individuales de nuestra *míxis* perversa, las «correspondencias con los tiempos antiguos» son abundantes. Los diversos géneros literarios de la cultura clásica ofrecen una gama de caracteres —en el sentido teatral o, bien, en el de Teo-

35. O también, como sugiere Aristóteles (*Política*, III, 279a), en el sentido de gobierno que busca «lo mejor» [*tò áriston*] para la comunidad.

frasto— entre los cuales podemos escoger los más adecuados a la finalidad de reconstruir el retrato colectivo de la *kakistocracia*.

4. El hombre vulgar, el oligarca, el pretoriano

Sugiero considerar, ante todo, la componente oclocrática, buscando correspondencias con la figura de un «encantador plebeyo», como lo ha llamado Norberto Bobbio³⁶. Me parece que a través de esta clave podría ser interpretado el personaje Agorácrito, protagonista de la comedia de Aristófanes *Los caballeros*³⁷. La acción gira en torno a la casa de Demos —el «señor Pueblo»—, en la cual campea el siervo Paflagonio, caricatura del demagogo Cleón (si tuviera que dar consejos para una puesta en escena moderna, sugeriría representarlo como un hombre grande y arrogante, que mira sesgado con frecuencia y hace largas pausas durante sus discursos³⁸). Otros dos criados, maltratados y sometidos por aquél, saben gracias a un oráculo que Paflagonio pronto será echado y su lugar lo ocupará un vendedor de chorizos. Al ver que el choricero Agorácrito camina por la plaza, lo llaman, dirigiéndose a él como «salvador de la ciudad y de todos nosotros [...] tú que ahora no eres nadie y mañana serás muy grande, guía de la afortunada Atenas». Ante la reacción esquiva del choricero, el primer siervo, señalando a los espectadores, le dice: «Tú estarás a la cabeza de todas estas filas de pueblo [...] pisotearás al Consejo, humillarás a los estrategas, los aprisionarás y encadenarás, y en el Pritáneo [donde eran mantenidos a costa del erario público los benefactores de la patria] podrás fornicar». Agorácrito, sin salir de su estupor, pregunta: «¿Cómo es que yo, que soy un vendedor de chorizos, podré convertirme en un hombre importante?». Pero el criado rebate: «Precisamente por eso serás importante, precisamente porque eres un hombre vulgar, patán y desfachado». Agorácrito se defiende

36. Cf. N. Bobbio, «Cinquant'anni e non bastano»: *Il Ponte* L/1 (1994), p. 10.

37. Uso el texto establecido por Victor Coulon para el tomo I de las comedias de Aristófanes en la edición de Les Belles Lettres, Paris, 1948. Los pasajes traducidos en las citas que siguen son retomados de los vv. 149-219.

38. Con esta sugerencia para representar al personaje de Paflagonio, el autor pretende hacer una doble referencia: en primer lugar, a Benedetto Craxi, secretario del Partido Socialista Italiano y primer ministro durante los años ochenta cuya carrera política terminó a la caída de la llamada «primera república» y a los escándalos de corrupción conocidos como «Tangentópolis»; y, en segundo lugar, a Umberto Bossi, fundador de la secesionista Liga Norte y actual ministro para las Reformas Institucionales del gobierno de Silvio Berlusconi, quien en sus discursos repetidamente se manifestaba por derrocar a toda la vieja clase política italiana (N. del T.).

nuevamente: «No me considero digno de tener un gran poder». El siervo le pregunta por qué motivo no sería digno de ello; luego, dubitativo, insinúa: «¡Me da la impresión de que tienes algo en la conciencia... algo de bueno! ¿Eres acaso de buena familia?». Inmediatamente Agorácrito dice: «¡Por los dioses, no, soy de muy baja extracción!». El siervo dice entonces: «¡Hombre afortunado! ¡Qué magnífica condición para la vida política!». Objeta nuevamente Agorácrito: «Pero no tengo ninguna instrucción, apenas sé leer y escribir, y con dificultad». El criado le responde: «Eso es lo único que no funciona: que, aunque con dificultad, lo sabes. Guiar al pueblo [el original dice: la demagogia] no es cosa para hombres cultos y de buenas costumbres, sino para los ignorantes y los desvergonzados». A este punto el choricero pide que le expliquen el oráculo que pronostica que asumirá el poder, para responder por última vez: «Me pregunto cómo puedo ser capaz de gobernar al pueblo». El siervo le responde: «Es muy simple: sigue haciendo lo que haces: revuelve y embute todas juntas las cosas públicas, de todo género, y procura cautivar siempre al pueblo, halágalo con palabras bien cocinadas. Tienes todo lo demás que se necesita para ser un demagogo: voz obscena, orígenes oscuros, vulgaridad. Posees todo lo que se requiere para gobernar».

Respecto a la figura del oligarca —segundo componente de nuestra *míxis* perversa— los pasajes clásicos que vienen de inmediato a la mente son los que están dedicados respectivamente al «hombre oligárquico» en el libro VIII de *La República* de Platón y a la «índole oligárquica» en *Los caracteres* de Teofrasto. El oligarca, a pesar del significado literal del término, naturalmente es el rico o, mejor, el rico que, en cuanto tal, ha adquirido poder político. El concepto griego de oligarquía, como es sabido, indica no tanto el gobierno de pocos, sino el gobierno de los ricos, como explica Aristóteles:

[...] el hecho de que tengan el poder pocos o muchos sólo es un accidente, tanto para las oligarquías, como para las democracias, debido al hecho de que en todos lados los ricos son pocos y los pobres muchos [...] El verdadero criterio para distinguir entre sí la democracia y la oligarquía es el de la riqueza y el de la pobreza, y necesariamente un régimen en donde los que tienen el poder, pocos o muchos, lo poseen gracias a su riqueza, es una oligarquía, un régimen en donde los pobres gobiernan es una democracia³⁹.

En las *Memorables* de Jenofonte se encuentra una lista convencional de las formas de gobierno, en la que, sin embargo, el término oli-

39. Aristóteles, *Política*, III, 1279b-1280a.

garquía es sustituido por el término *plutocracia*⁴⁰. Según el democrático de Siracusa Atenágoras —puede leerse en Tucídides— el argumento autolegitimador del oligarca es muy simple: «quienes poseen las riquezas son también muy buenos para gobernar óptimamente»⁴¹. El «carácter oligárquico», según Teofrasto, «consiste en una avidez de dominio que conjuga el poder y la ganancia»⁴². En Platón es la decadencia de los principios de la virtud y del honor la que abre las puertas al régimen oligárquico y genera hombres que «aspiran a las riquezas, alaban al rico, lo admiran y lo elevan a las magistraturas»⁴³. Pero la ciudad oligárquica, dice eficazmente Platón, «no es una, sino doble»: la ciudad de los pobres convive con la de los ricos en el mismo lugar, y esta fractura peligrosa está destinada a ahondarse cada vez más, porque las oligarquías permiten la posibilidad de alienación total de los bienes (podríamos decir, una absoluta libertad de mercado), de la cual se deriva que algunos se vuelvan «super-ricos» (*upérploutoi*), otros paupérrimos y marginados, privados de identidad social⁴⁴. No obstante, como hace notar Isócrates en la oración *Sobre la paz* a propósito del régimen de los Cuatrocientos, «precisamente el pueblo se convierte en el sostenedor de la oligarquía»⁴⁵.

Por lo que hace al tercer elemento de la *míxis* perversa, no me parece oportuno buscar correspondencias en la abundante literatura clásica sobre la figura del tirano: el tirano como tal, en su plenitud, no soporta compañeros. Me parece más adecuada la figura de un ambiguo y arrogante acompañador del César —del César de turno—, insidioso copartícipe de su poder. Viene a la memoria la breve semblanza que Tácito hace de Elio Seiano en los *Anales*, el prefecto del pretorio en los tiempos de Tiberio:

[...] soportaba las fatigas, era de ánimo audaz; hábil en esconder sus cosas, en encubrirse, en disimular [*sui obtegens*], estaba listo para erigirse en acusador de los otros [*in alios criminator*]; conjugaba la adulación [para con el César] y la soberbia; exteriormente mantenía la apariencia de una compuesta reserva, dentro de sí mismo cobijaba una inmensa ambición de conquista.

Poco más adelante, Tácito agrega que el emperador Tiberio «estaba bien condicionado y era indulgente hacia él, y no sólo en sus

40. Jenofonte, *Memorables*, IV, 6, 12.

41. Tucídides, *Historias*, VI, 39.

42. Teofrasto, *Los caracteres*, XXVI.

43. Platón, *La República*, VIII, 551a.

44. Cf. *ibid.*, 551d-552b.

45. Isócrates, *Discursos*, VIII, 108.

discursos lo elogiaba como compañero de fatigas, sino que lo alababa frente a los senadores y ante el pueblo, y permitía que las imágenes de él fuesen honradas en los teatros y en las plazas»⁴⁶.

5. ¿Una alianza inestable?

De acuerdo con Polibio, la finalidad principal que se planteó Licurgo al proyectar la constitución espartana fue la de sustraer el ordenamiento de su ciudad al destino natural de la degeneración y de la decadencia. El valor político eminente del «gobierno mixto», subrayado por todos sus sostenedores, es la estabilidad. Pero ¿qué decir del gobierno mixto «al contrario», el de la *kakistocracia* que resulta de la *míxis* perversa que hemos reconstruido con algunos fragmentos de la lección de los antiguos, sino que en su misma composición se puede descubrir una inestabilidad intrínseca? Desde el momento en el que una agregación semejante se realice, parece que está destinada a disgregarse pronto. Y no es tan difícil comprender el modo por el que ello puede suceder: en la tríada integrada por el *hombre vulgar*, el *oligarca* y el *pretoriano*, el elemento más heterogéneo es el primero. Habiéndolo alejado o disociado, perdura la ambigua alianza entre el oligarca y el pretoriano —al menos hasta que no se presente un eventual ajuste de cuentas, más allá del pacto de poder, de una convergencia para vencer. Una alianza ambigua hecha de afinidades y rivalidades. Pero la disgregación debilita: hace que se pierda el poder. Por lo tanto, la necesidad de reagregarse nuevamente para volver a vencer puede llevar a hacer a un lado las rivalidades, y también a recuperar el tercer viejo aliado, que también se volvió demasiado débil por sí solo.

Pero me detengo aquí, entre otras cosas, porque soy consciente de haber efectuado una «operación antihistórica», como se dice de quien sugiere, aunque sea sólo con alusiones, una lectura actualizadora de los textos clásicos, y que fatalmente los distorsiona. Pero declaré desde el inicio que mi actitud frente a los «tiempos antiguos» no pretendía ser propiamente la del historiador: intenté, por el contrario, siguiendo una sugerencia de Maquiavelo, encontrar «correspondencias» con nuestros tiempos. Dejo al lector el juicio sobre mi éxito. Me parece que es posible suscribir las palabras de Guicciardini, tomadas precisamente de una carta a Maquiavelo:

46. Tácito, *Anales*, IV, 1-2.

Mira que si cambiamos únicamente los rostros de los hombres y los colores externos, las mismas cosas vuelven a suceder; y no vemos ningún acontecimiento que no haya pasado antes. Pero el que cambien los nombres y las formas de las cosas implica que sólo los sabios las reconozcan; por eso la historia es algo bueno y útil, porque te pone frente a aquello que no habías visto ni conocido y te permite verlo y reconocerlo⁴⁷.

Tal vez podría ser también acusado de haber propuesto una lectura tendenciosa de los textos citados por el solo hecho de haberlos seleccionado y dispuesto en un cierto orden, aunque me haya esforzado por tratarlos a todos con escrúpulo filológico. Me conforta el hecho de que Eugenio Garin —en el artículo dedicado a Polibio y Maquiavelo del cual tomé la anterior cita de Guicciardini—, recordando sus primeros trabajos y los de sus maestros y compañeros, las lecturas y los estudios humanísticos de los años treinta y de los primeros años cuarenta⁴⁸, los haya juzgado medio siglo más tarde de la siguiente manera:

Sin duda eran lecturas tendenciosas, en un clima tenso, en donde las páginas de Tucídides o de Tácito se vestían de colores singulares, donde todo adquiría resonancias éticas y políticas actuales. Eran actualizaciones que debían ser corregidas, pero sin las cuales muy difícilmente habríamos captado el fondo de aquellos textos⁴⁹.

47. Citado en E. Garin, «Polibio e Machiavelli»: *Quaderni di Storia* 31 (1990), pp. 15-16.

48. Periodo de apogeo de la dictadura fascista (*N. del T.*).

49. Citado en E. Garin, «Polibio e Machiavelli», p. 8.

¿DEMOCRACIA INVERTIDA?

1. *Las caras del poder*

Thomas Hobbes escribe, en el capítulo X del *Leviatán*:

El poder de un hombre [...] consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental. Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia [...]. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza [...]. El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado; o el de un gran número de personas, cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares, como es el poder de una facción o de varias facciones coaligadas. Por consiguiente, tener siervos es poder; tener amigos es poder, porque son fuerzas unidas. También la riqueza, unida con la liberalidad, es poder, porque procura amigos y siervos [...]. Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos. También lo es, por la misma razón, la reputación de amor que experimenta la nación por un hombre (lo que se llama popularidad).

Y el catálogo prosigue todavía. Es cierto, el problema del poder y de sus formas se presenta hoy en día como algo mucho más complejo de cuanto lo fuera a los ojos de Hobbes. La técnica ha multiplicado

los «medios», volviéndolos al mismo tiempo cada vez más sofisticados y eficaces, y, en consecuencia, los poderes han crecido en cuanto a su número y a su peligro. Pero no creo que por esta razón se pueda decir que haya cambiado radicalmente la sustancia del problema. Por lo pronto, la página de Hobbes de la cual he tomado amplios pasajes no parece haber perdido, después de 350 años, capacidad de representar la realidad. Con todo, ¿queremos intentar actualizarla? Manteniendo el estilo, se podría agregar, por ejemplo: «Tener una empresa con muchos empleados es poder, porque aumenta la riqueza y al mismo tiempo constituye una reserva potencial de amigos y de siervos listos. Tener el control de canales de televisión es poder, porque son los medios más eficaces actualmente para atraer a nuevos amigos y, a la vez, para incrementar la reputación de poder, por lo tanto, para aumentar el número de siervos». Y así sucesivamente. También en este caso resulta importante recordar la advertencia de Bobbio: «para no dejarse engañar por las apariencias y para no ser inducidos a creer que cada diez años la historia se inicia desde el principio nuevamente, se debe tener mucha paciencia y saber volver a escuchar la lección de los clásicos»¹.

2. Poderes sociales y poderes institucionales

Para afrontar el tema de los «poderes» en la sociedad contemporánea me parece oportuno recurrir a esquemas conceptuales de gran alcance, contruidos sobre distinciones analíticas clásicas y, por ello, capaces de proporcionar un marco de orientación general. Dos distinciones que, a su vez, deben ser distinguidas analíticamente entre sí, pueden ser, en primera estancia, útiles para este fin. La primera es la que subyace a la tipología de las formas de *poder social*², contruida a partir de la definición weberiana del poder político como poder coactivo por excelencia: ésta distingue el poder político, depositario del monopolio de la fuerza legítima, es decir, de los medios de coacción, del poder económico, basado en la posesión de bienes y riquezas, o bien de los medios de producción, así como del poder ideológico o cultural, basado en el control de las ideas y del conocimiento,

1. N. Bobbio, «La crisi della democrazia e la lezione dei classici», en N. Bobbio, G. Pontara y S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 10.

2. Me refiero a la formulación planteada por N. Bobbio en el capítulo 3, «Stato, potere e governo», del texto *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1985, en particular en las pp. 72 ss. Cf., también, Íd., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, caps. III.I y IV.I.

por lo tanto, de los medios de información y de persuasión. La segunda distinción conceptual es la que tiene que ver con el poder político en su especificidad y articulación interna, y distingue las funciones (y/o los órganos que las ejercen) que clásicamente se consideran como los aspectos o las dimensiones principales del poder político en su conjunto: es decir —en su formulación más tradicional—, el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial.

Es evidente que a las distinciones en el plano conceptual no les corresponden necesariamente distinciones efectivas, es decir, divisiones y separaciones en el ámbito de la realidad. Por un lado, por lo que tiene que ver con las relaciones entre el poder político, el poder económico y el poder ideológico-cultural, la historia muestra una amplia gama de formas de colusión o de confusión entre los diversos poderes sociales, o sea entre el mando político de un estado o de un grupo que detenta los medios de coacción (la fuerza), la autoridad cultural de una iglesia o de un cuerpo de sacerdotes o de un estamento intelectual depositario (presuntamente) del saber y/o poseedor del control sobre la transmisión de ideas y de opiniones, de nociones y de valores, y el dominio económico de una clase o de un estamento pudiente. Basta pensar, por un lado, en las tantas alianzas entre el trono y el altar, y, por el otro, en los muchos gobiernos políticos que han sido en realidad comités de negocios de potentados económicos. Más raras, tal vez, han sido en la historia las formas de aquella confusión, monstruosa por el solo hecho de enunciarla, que resulta de la propiedad económica de los medios de control sobre las conciencias.

Por otro lado, por lo que se refiere al plano específico de las articulaciones internas del poder político, la doctrina —en sus diversas variantes— de la división y separación de los poderes del estado se impuso en la realidad luego de duras luchas, combatiendo tanto a la doctrina como a la práctica de la concentración de los poderes típica del absolutismo, y fue después recurrentemente desafiada, con distintas suertes, por las doctrinas y por las prácticas de variadas formas de poder autoritario y totalitario.

3. *Distinciones y divisiones entre los poderes*

Precisamente por esta razón no le debe ser ajeno a nadie que, si las distinciones conceptuales entre las diversas especies de poderes son relevantes para el conocimiento, es decir, tienen valor teórico, las divisiones o separaciones reales entre los poderes sociales y al interior del poder político pueden tener un gran valor práctico, es decir, son relevantes para la buena calidad de la vida colectiva. Por un lado, en el

plano general del sistema social en su conjunto, la división del poder político respecto del poder económico y del ideológico cultural, o más bien la correspondiente articulación de la vida social en esferas distintas y relativamente autónomas, es la que funda al *estado representativo moderno* como tal, más allá de las múltiples formas que éste puede asumir: simplificando, ésta coincide con la distinción moderna entre estado y sociedad, o entre la esfera de lo público y la de lo privado. El estado representativo moderno nació precisamente de la diferenciación entre intereses privados o particulares e interés público o general, definido como tal, de vez en vez, por la mediación de los órganos representativos³; o más bien, nació de la superación de una doble confusión: aquella entre soberanía y verdad que caracterizaba al estado confesional, en el cual el poder político estaba fusionado y confundido con el poder cultural (religioso), y aquella entre soberanía y propiedad que caracterizaba al estado patrimonial, en el cual el gobernante era también dueño, «propietario» de los medios de administración.

Por otro lado, en el plano específico del poder político, la división y/o separación de los poderes del estado⁴ es una estructura fundamental de aquella forma evolucionada del estado moderno que es el *estado constitucional* en el sentido más correcto que se le pueda atribuir al término, desde la *Declaración de los derechos* de 1789: la institución de órganos de poder distintos, entre los cuales es necesario, dosificando sus competencias, distribuir las diversas funciones públicas, es el perno del sistema que fue creado por las constituciones modernas como un remedio preventivo frente al abuso del poder político por parte de sus mismos depositarios.

Adicionalmente, el que haya una distinción real en ambos planos —entre los tres poderes sociales y entre las tres ramas del poder político— es una condición esencial para la subsistencia de aquella forma perfeccionada de estado constitucional que es el *estado democrático*. Por un lado, una confusión y concentración de medios de poder económico y de poder cultural (sobre todo: medios de persuasión) en las mismas manos de quien detenta el poder político configura una situación en la cual resulta extremadamente vulnerable, hasta disolverse en la apariencia, el primer principio del sistema democrático: la libertad política del ciudadano, que consiste, ante todo, en la posibilidad de tomar una decisión política basándose en un juicio autónomo y res-

3. Cf. L. Ferrajoli, «Democrazia e costituzione»: *Ragion pratica* II/3 (1994), pp. 227-244, en particular p. 234.

4. Sobre este tema, cf. la propuesta de nueva sistematización conceptual elaborada por R. Guastini, «Separazione dei poteri o divisione del potere?»: *Teoria politica* XIV/3 (1998), pp. 25-42.

ponsable, es decir, madurado en condiciones de no-heteronomía, libre de condicionamientos materiales y morales determinantes. Por otro lado, la división o separación de los poderes constitucionales es un genial artificio establecido para tutelar frente a los abusos de los poderosos, en primer lugar, precisamente aquellas libertades fundamentales «prepolíticas» del individuo —la libertad personal, la libertad de pensamiento y de expresión, la libertad de reunión y de asociación— que son las precondiciones indispensables de la democracia.

4. Con-fusión de poderes

Fenómenos de gran relevancia en el mundo contemporáneo (no sólo en Italia) parecen poner en discusión, si ya no se ha dañado o incluso cancelado la distinción de los poderes en ambos planos, el genéricamente social y el específicamente político-institucional.

Por un lado, la difusión de nuevas formas de colusión o confusión entre soberanía y propiedad, entre poder político y poder económico, entre relaciones públicas y relaciones privadas —una de cuyas formas típicas son los diversos clientelismos, por no hablar de la mecolanza entre corrupción y concusión erigida como sistema⁵— ha inducido a los estudiosos a elaborar un modelo teórico para la comprensión de la realidad político-social contemporánea, llamado «modelo neopatrimonial»⁶; pero esta especie de confusión ha ido asumiendo poco a poco formas inéditas, generalmente inesperadas y en algunos casos clamorosas, hasta la superposición más o menos manifiesta de las esferas económica y política, y a la identificación personal de los respectivos poderes. Todavía más inusitado, y por ello hasta ahora poco estudiado en su naturaleza y en sus consecuencias, es el caso de la confusión entre el poder político y un poder económico que coincide material-

5. De la bibliografía relativa, me limito a señalar, como útiles para la reflexión sobre nuestro tema, a R. Cubeddu, «Democrazia, liberalismo, corruzione»: *Ragion pratica* IV/3 (1994), pp. 12-25; P. Chiassoni, «Corrotti o concussi. Note sull'esperienza giuridica italiana»: *ibid.* III/5 (1996), pp. 101-26; D. Della Porta y Y. Mény (eds.), *Corruzione e democrazia. Sette paesi a confronto*, Liguori, Napoli, 1995; y, por último, S. Belligni, *Il volto simoniac del potere*, Giappichelli, Torino, 1998.

6. La recuperación del concepto weberiano de patrimonialismo y su reformulación se deben principalmente a G. Roth: véase el artículo pionero, «Personal Rulership, Patrimonialism and Empire-building in the New States»: *World Politics* XX/2 (1968), y de manera especial el ensayo *Charisma und Patrimonialismus heute*, en, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen* 1983, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987; trad. it., *Potere personale e clientelismo*, Einaudi, Torino, 1990; pero sobre el concepto, cf. también, R. Theobald, «Patrimonialism»: *World Politics* XXXIV/4 (1982), además de P. P. Portinaro, *Personalismo senza carisma*, introducción a la edición de la editorial Einaudi del ensayo de Roth.

mente con el control de medios de información y de persuasión relevantes, es decir, con una forma de poder ideológico.

Por otro lado, las muchas tendencias del desarrollo político contemporáneo (una vez más, no sólo en Italia) hacia configuraciones institucionales caracterizadas por un reforzamiento del (así llamado) poder ejecutivo, que convergen con las tendencias a la personalización de la confrontación política y de la administración del poder así como con la búsqueda de formas de consenso plebicitario⁷, parecen amenazar directamente, en algunos casos, a los principios que inspiran la división constitucional de los poderes (e intentan poner en duda su misma validez como principios normativos): el principio de legalidad, es decir, la distinción y subordinación de las funciones ejecutiva y judicial respecto de la función legislativa, y el principio de imparcialidad, es decir, la separación y la independencia del órgano judicial respecto del ejecutivo y del legislativo.

Hasta aquí he distinguido y he considerado de manera paralela a las dos confusiones de poder, la que se da en el plano genéricamente social y la que se presenta en el plano específicamente político-institucional. Pero no es difícil observar que la tendencia hacia una de las dos confusiones puede alimentar la tendencia hacia la otra: por un lado, un poder político re-concentrado y verticalizado, que resulta del desequilibrio de los poderes a favor del ejecutivo-gobierno y de la más o menos abierta o disimulada subordinación de las funciones legislativa y judicial al ejecutivo, necesitará, para sostenerse (es decir, para mantener a lo largo del tiempo las preferencias electorales, y para contener la hostilidad de los adversarios) de fábricas mediáticas del consenso de masa y de canales de acceso a abundantes recursos económicos; por otro lado, un poder económico e ideológico, financiero y mediático concentrado en las mismas manos, que tienda a condicionar o a controlar —cuando no a conquistar directamente— también el poder de gobierno, favorecerá la erosión de los límites, frenos y contrapesos institucionales de la acción del vértice político. Desde el momento en que las dos confusiones de poder se superpongan y se confundan a la vez en un único fenómeno político-social, estará abierto el camino hacia un proceso de disolución de la democracia constitucional: un proceso que puede disfrazarse de apariencias democráticas, cuando es sostenido por un consenso tan difundido como ampliamente expuesto a la manipulación. Un proceso, por ello, que podría conducir a una especie de auto-revocación de la democracia, a un derrocamiento con-

7. En relación con este punto, cf. P. P. Portinaro, «Populismo e giustizialismo. Sulla logica della democrazia plebiscitaria»: *Teoria politica* XII/1 (1996); y A. di Giovanni, «Democrazia diretta: da chi?»: *ibid.* XII/ (1996).

sensual de ésta, «desde su interior». ¿Vamos, pues, hacia una democracia invertida? ¿Corre el riesgo de tener razón quien ha afirmado en un cierto periodo que en Italia, después de cincuenta años, la democracia ha sido revocada? Sí, por desgracia, puede tal vez tener razón: pero tiene razón al contrario⁸.

5. *¿Hacia una democracia invertida?*

Hablo de inversión de la democracia no en un sentido metafórico y retórico, sino en un sentido bien preciso, referido a la inversión del flujo ascendente del poder que caracteriza a la democracia por definición. Como nos ha enseñado Kelsen en el modo más claro y lineal, un proceso decisional político indirecto, en varios niveles, como lo es eminentemente el de las sociedades complejas, puede ser recorrido en dos sentidos: desde arriba hacia abajo, o desde abajo hacia arriba. La autocracia, en el lenguaje de Kelsen, se identifica con el proceso descendente: el principio está en el vértice, está en el poder del autócrata que se impone, y que a través de un sistema de nombramientos y de encargos procede desde arriba hasta la base, es decir, hasta el nivel de los súbditos que están privados de cualquier poder y derecho; la democracia representativa moderna se identifica con el proceso ascendente: el principio está en la base, está en las muchas voluntades de los individuos concebidos como sujetos de decisión autónoma, y a través de un sistema de selecciones desde abajo, de *elecciones*, procede hasta el vértice, es decir, hasta los órganos facultados para tomar las decisiones colectivas —órganos cuya composición resulta del cálculo de las decisiones individuales expresadas (principalmente) en el momento de las elecciones políticas generales.

De la tendencial conformidad entre las decisiones iniciales de los individuos —las orientaciones políticas manifestadas por los ciudadanos electores— y las decisiones colectivas finales tomadas por los elegidos, la interacción de las elecciones, que implica la posibilidad de la revocación del mandato, debería ser una garantía. De acuerdo con la definición realmente mínima de Karl Popper, la democracia es aquel régimen en el cual es posible remover pacíficamente a los gobernantes. Pero si nos limitamos a esta definición, cada uno puede ver que la conformidad entre la voluntad de los ciudadanos, del país real, y aque-

8. El autor hace referencia a las aseveraciones de Silvio Berlusconi en el sentido de que se había «revocado la democracia» cuando, tras haber perdido la confianza de la mayoría del parlamento italiano, tuvo que dejar el cargo de primer ministro hacia fines de 1994, tal como lo determinan las reglas institucionales de la democracia (N. del T.).

lla traducida en decisiones vinculatorias por los elegidos, por el país legal, podría eventualmente no lograrse nunca: podríamos no encontrar, en ningún momento, a una clase política y a una clase gobernante que consideráramos satisfactorias. Además, si estuviéramos inducidos cada vez a revocar a los gobernantes, la democracia se transformaría en una especie de eterna y frustrante búsqueda de sí misma. En realidad, se puede pensar que muchas desilusiones recientes de la democracia tienen sus orígenes en la misma naturaleza indirecta del proceso político decisonal: a lo largo de dicho proceso, las orientaciones políticas de los ciudadanos pueden verse extraviadas, o estar éstos «mal representados». Ya lo hemos visto al inicio de este libro. En primer lugar, los múltiples niveles intermedios que se colocan entre la base y el vértice, como escalones del proceso decisonal ascendente que caracteriza a la democracia, son ocupados por organizaciones formales e informales (partidos, movimientos, grupos de presión y distintas camarillas) cuyos miembros están «más cercanos», respecto al ciudadano común, del momento culminante de la decisión política, y por lo tanto, están en capacidad de influir de una manera mayor en su contenido⁹. En segundo lugar, y de manera consecuente, al remontar los distintos niveles, la orientación política de la base, determinada por las decisiones iniciales de los ciudadanos electores, puede ser desviada y distorsionada, y el entero curso decisonal puede cambiar de dirección, en el momento en que las organizaciones intermedias adquieran fuerza y se conviertan en espacios de poder más o menos discrecional. En dicho caso, el proceso de decisión política sigue siendo ascendente, pero ya no sigue «de manera recta» las rutas indicadas por los ciudadanos, llegando por ello a resultados finales más o menos distantes de las pretensiones de éstos: de esta manera, las expectativas manifestadas por los electores a través de la adhesión a uno u otro partido o programa político pueden ser traicionadas sistemáticamente. Todo ello ha sido constatado de manera amplia por las experiencias políticas del pasado reciente. De ahí han nacido los intentos por «restituir el cetro al príncipe» (como indica el título de un conocido ensayo de Gianfranco Pasquino¹⁰), es decir, por volver a entregar el poder al pueblo soberano o, mejor dicho, a los ciudadanos electores. ¿Pero de qué manera?

9. Se trata del aspecto estructural de la democracia contemporánea real que sugirió a Robert A. Dahl rebautizarla como «poliarquía». El análisis más penetrante de las virtudes y los vicios de la poliarquía sigue siendo, a mi juicio, el que Dahl realizó en *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven y London, 1982; trad. it., *I dilemmi della democrazia pluralista*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

10. Cf. G. Pasquino, *Restituire lo scettro al principe. Proposte di riforma istituzionale*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

En las sociedades complejas, el proceso político decisonal es, también éste, necesariamente complejo, y a mi juicio no podemos ilusionarnos en el sentido de mejorar su calidad democrática simplificándolo, es decir, convirtiéndolo en directo o en menos indirecto. Se correría el riesgo de tener el efecto contrario. Esa caricatura grotesca de la democracia que es resultado del periódico diluvio de referéndums y de la cotidiana tempestad electrónica de sondeos debería advertirnos de ese peligro. Para mejorar la calidad democrática de un proceso decisonal complejo es necesario tornarlo, en todo caso, aún más complejo, agregándole mecanismos correctores, de control y de garantía, orientados sobre todo a protegerlo frente al asalto de los «poderes salvajes», como los llama Luigi Ferrajoli¹¹: aquellos poderes que crecen en la sociedad (in)civil a través de la acumulación y concentración de «medios» de distinto tipo, carentes de frenos y de límites constitucionales. En efecto, en el momento en que algunos organismos, movimientos, asociaciones, logren concentrar en sus propias manos abundantes medios de poder social y, gracias a la concentración de tales medios, puedan escalar con éxito la pirámide política (tal vez incluso con la finalidad de alterar la configuración institucional, es decir, con el fin de obtener el grado más alto de con-fusión de los poderes), dichos organismos pueden desvirtuar el sentido ascendente del proceso decisonal, revocando con ello su carácter democrático y transformándolo en un proceso autocrático. En la medida en que se realice una gran concentración y confusión de poderes en el vértice, se vaciará completamente de significado la secuencia ascendente de las fases del juego democrático: porque el elector, en vez de elegir, será elegido, creado, plasmado por los elegidos. En otras palabras, la elección corre el riesgo de volverse un mero rito de legitimación exterior. El ciudadano elector no es ya el *inicio* del proceso decisonal, este proceso tiene en realidad un punto de partida distinto, situado en el poder de quien tiene los medios preponderantes para hacerse elegir y reelegir de manera indefinida, y presenta, en consecuencia, un primer rasgo decisivo descendente, es decir, autocrático. A pesar de que el proceso político asciende posteriormente de la base al vértice, de las (pseudo)decisiones de los ciudadanos electores a las decisiones colectivas finales, el juego democrático resulta en realidad falseado. No sólo, resulta invertido.

En tiempos recientes, en Italia, hemos estado muy cerca no sólo de iniciar, sino de volver incontrolable y difícilmente reversible un

11. Cf. L. Ferrajoli, «Garantismo e poteri selvaggi»: *Teoria politica* XIV/3 (1988), pp. 11-24.

proceso similar de vaciamiento y disolución de la democracia en la apariencia. Y el peligro, como lo demuestran todas las evidencias, no se ha alejado para nada. Quiero subrayar nuevamente que se dirigen en la misma dirección, consciente o inconscientemente, los intentos —por el momento interrumpidos, pero destinados con toda probabilidad a renovarse— de plasmar, en una constitución reformada, configuraciones institucionales «más en consonancia con», o «más sintonizables con», algunas tendencias ciertamente degeneradoras de la democracia contemporánea. Lo que a mí me parece incomprensible es precisamente la difundida voluntad política de secundar y legitimar esas tendencias, hasta dotar de rango constitucional —mediante ejecutivos fuertes, elecciones directas, confrontaciones mayoritarias— al *modelo de democracia degenerada* hacia el cual hemos sido empujados por la convergencia del patrimonialismo, el populismo y el personalismo con o sin carisma¹².

12. Un aspecto relevante de este modelo degenerado —y no sólo eso, sino casi una manifestación emblemática— es el fenómeno del «partido personal», que parece una contradicción en términos: el partido es, por definición, una asociación de personas. Mauro Calise, después de haber observado que «el aparato colegial, de tipo organizativo e ideológico, bajo el cual operaban los partidos [...], fue en gran parte desmantelado y sustituido por un aparato personal», comenta oportunamente: «En el lenguaje de la tipología weberiana que ha interpretado el cambio político en la sociedad contemporánea, estamos presenciando —por lo que hace a la vida de los partidos— un regreso del poder patrimonial y carismático en perjuicio del poder legal-racional». Pero la misma distorsión ha contaminado a las instituciones públicas y la manera en la que éstas son concebidas: «A pesar del dictado constitucional que sigue postulando una república parlamentaria, a los ojos de la opinión pública el jefe del gobierno es ahora percibido en un código presidencial, que debe ser escogido y legitimado directamente a través del voto de los ciudadanos. Dicha percepción ha sido, obviamente, permitida y acentuada por el proceso más general de personalización que ha invadido la escena política en su conjunto» (M. Calise, *Il partito personale*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 5-6 y 97). No puedo dejar de suscribir la pregunta retórica de Alfio Mastropaolo: «¿Cómo no considerar en riesgo a una democracia en la cual una parte conspicua, y todavía en crecimiento, del espacio político está ocupada por partidos “personales”, uno de los cuales (que es el mayor partido de todos) no sólo se identifica personalmente con su fundador y líder, sino que sigue siendo, a seis años de su fundación, su propiedad privada e indiscutida [...]»? En esta especie de reedición actualizada del populismo que Mastropaolo llama «antipolítica» es inevitable que prevalezca a todos los niveles «una explícita opción por formas de democracia inmediata, que escapan a los filtros propios de la representación y prefieren la investidura directa del líder, más allá de todo contenido programático, reduciendo las elecciones [...] a un ritual de aclamación» (A. Mastropaolo, *Antipolitica. Alle origini della crisi italiana*, L'ancora del Mediterraneo, 2000, pp. 10 y 30).

CONTRA EL PRESIDENCIALISMO

1. *Prólogo: un país extraño*

Italia es un país extraño. A veces peligroso. Es un laboratorio político que a lo largo del siglo xx ha producido modelos negativos, listos para difundirse por todo el planeta como una epidemia fatal: al inicio del siglo, el fascismo; hacia el final, un episodio de telecracia política que no ha encontrado todavía un nombre (que no sea aquel que puede derivarse de su inventor y beneficiario). El régimen fascista duró en Italia veinte años; ¿pero cuánto duraron, en su conjunto, los fascismos en el mundo? El (¿primer?)¹ gobierno telecrático terminó pocos meses después de haber nacido; pero el televirus político no ha sido vencido en absoluto, por lo tanto Italia y el mundo no pueden considerarse a salvo de nuevas infecciones. El fascismo italiano tuvo un sinnúmero de imitaciones, variaciones, adaptaciones a las distintas realidades históricas y geográficas, algunas más cercanas al modelo originario, otras menos, pero todas ellas fatales. Por lo que hace a la telecracia política, resulta prudente esperar antes de afirmar cualquier cosa sobre el grado de probabilidad de una repetición o de una imitación de ésta. Pero sería todavía más prudente —diría el señor de la Lapalisse— intentar

1. La edición italiana del presente libro fue publicada en octubre del año 2000, más de medio año antes de que se realizaran las elecciones para renovar el parlamento italiano del 13 de mayo del 2001, cuando la coalición encabezada por Silvio Berlusconi, la «Casa de las libertades», ganó la mayoría absoluta dando origen al segundo gobierno de Berlusconi, lo que confirma la interrogación que se plantea el autor en el texto (*N. del T.*).

prevenir, con cualquier medio democrático, su eventual reproducción y difusión. En todo caso, habiendo sido probado históricamente que algunos productos italianos suelen tener un gran éxito, aconsejo a todos los amigos extranjeros continuar observando atentamente lo que sucede en nuestro laboratorio político.

Que quede bien claro: también hemos producido cosas buenas, y también éstas en algunos casos fueron tomadas como modelo. Pienso, en primer lugar, en la constitución republicana elaborada y promulgada en los primeros años de la posguerra: claro, no es perfecta, pero es una de las mejores, de las más avanzadas e iluminadas entre las que actualmente están en vigor. Lo digo explícitamente: es una de las constituciones más *democráticas* del mundo. Pero Italia es un país extraño: muchos quieren cambiarla. No solamente, nótese bien, enmendarla y corregirla para adecuarla a los tiempos y a las nuevas exigencias, sino precisamente trastocar sus principios estructurales. Los constituyentes italianos, para intentar curar, entre otras cosas, las heridas del morbo fascista y para prevenir el retorno de tentaciones autoritarias, escogieron la forma de gobierno parlamentaria, que en sí es contraria a la personalización y concentración del poder. Desde hace algún tiempo, parece que se ha difundido un gran antojo por el presidencialismo. No es éste el lugar para recorrer las etapas de las vicisitudes políticas que condujeron en pocos años a madurar este extraño antojo —que hoy parece un poco disminuido, pero no debemos confiarnos—. Es más importante combatirlo, intentando refutar las tesis equivocadas (y muchas veces demagógicas) de aquellos que lo han fomentado. Tal vez, de esta manera, podremos también darle una mano a quienes, en otras partes del mundo, quisieran salir de los inconvenientes del presidencialismo.

2. *Presidencialismo, fascismo, autoritarismo*

Para comenzar este intento de refutación, tomaré un episodio ocurrido en el curso de una de las batallas culturales que tuvieron lugar en los principales diarios italianos, combatida por un pequeño comando de hombres de cultura contra los corifeos del numeroso y (entonces) avasallador ejército presidencialista. El 28 de enero de 1996, con un artículo publicado en *La Stampa*, Norberto Bobbio se alineó abiertamente en contra de la hipótesis de una reforma constitucional en sentido presidencialista. Tres días después, le respondió en el *Corriere della Sera* Lucio Colletti —conocido ex filósofo hegeliano-marxista, que después se enroló en las filas de la dere-

cha política (insisto: Italia es un país extraño)— con un artículo titulado «Presidencialismo no es fascismo». El día siguiente, nuevamente en *La Stampa*, Bobbio le replicó con resentimiento que no pretendía ciertamente que la conexión entre presidencialismo y fascismo (entendido en un sentido amplio) fuera necesaria; pero invitaba a reflexionar, por otro lado, sobre el hecho de que en Italia los herederos del fascismo (en sentido estricto) son presidencialistas. En sustancia: la posibilidad de que el presidencialismo sea la forma de un régimen autoritario y antidemocrático existe, no es para nada una eventualidad abstracta, de hecho ya se verificó históricamente. Basta mirar a América Latina. ¿Qué cosa impide que ello tenga lugar nuevamente, tal vez por vías inéditas, en la civil (pero extraña) Italia, a la que desde hace algún tiempo algunas Casandras le pronostican un destino sudamericano?

En los últimos años la propuesta presidencialista fue planteada, por parte de sus más acérrimos sostenedores italianos, en una forma claramente plebiscitaria. En algunas ocasiones el presidencialismo ha sido presentado como una opción en favor de la «soberanía del pueblo» frente a la «soberanía del parlamento». Ahora bien: debemos señalar explícitamente que en este caso, en el contexto de una contraposición demagógica como la planteada, presidencialismo *es* fascismo. Ante todo, porque es antiparlamentarismo: parecería que el parlamento fuera no el conjunto de los representantes elegidos por el pueblo, sino un desafortunado obstáculo natural para expresar la «voluntad del pueblo», o, peor aún, un montón de usurpadores. Esto es así porque en él subyace, consciente o inconscientemente, una concepción organicista del pueblo como una masa que se reconoce compacta en un jefe —y si hay disidentes, pocos o muchos, peor para ellos. Solamente una colectividad presupuesta como algo homogéneo y unánime puede ser representada por un único individuo («*Duce*, eres todos nosotros», decían los fascistas), mientras que una colectividad articulada y plural no puede ser representada sino por un órgano colegiado, es decir, por una asamblea también ésta plural, como el parlamento.

Podrá objetárseme: pero el presidente de una república presidencial no es un dictador, es un órgano elegido a través del sufragio universal, y por lo tanto es democrático, legitimado por el consenso de la mayoría (si bien no por el consenso «del pueblo», como se ha repetido continuamente de manera demagógica). Respondo a esta objeción: el principio de mayoría, en una cierta interpretación —la misma, hago notar de pasada, que está implícita en la apología del sistema electoral mayoritario uninominal—, no es

incompatible con el *Führerprinzip*, el «principio del jefe». También Hitler fue elegido. También Mussolini pudo presumir durante largos años de contar con el consenso de la mayoría. Y, para regresar propiamente al presidencialismo, ¿qué decir de Perón, o de buena parte de los presidentes «presidencialistas» sudamericanos de la historia reciente?

Podrá objetárseme nuevamente: pero los sostenedores del presidencialismo no quieren ciertamente abolir al parlamento, quieren solamente «reforzar al ejecutivo». Frente a esta objeción me pregunto: ¿qué significa «reforzar al ejecutivo»? Admitido y no concedido que éste sea un fin que pueda compartirse, ¿perseguirlo implica necesariamente pasar del parlamentarismo al presidencialismo? Más precisamente: ¿qué relación quiere instituirse entre el gobierno y el parlamento? Éste es el verdadero meollo del problema: un problema enturbiado por confusiones y distorsiones conceptuales (a veces conscientes e interesadas), por palabras trucadas y por malas ideas. Intentemos, ante todo, poner un poco de orden y aclarar las cosas.

3. *Sistemas presidenciales y sistemas parlamentarios*

Los sistemas presidenciales y los parlamentarios, y también, de manera subordinada, los sistemas semi-presidenciales y los semi-parlamentarios, se distinguen entre sí precisamente basándose en la diversa naturaleza de la relación entre el gobierno y el parlamento. Esta relación debe ser considerada desde dos puntos de vista: por un lado, mirando a las respectivas fuentes de legitimación de los dos órganos, situación en la que se trata de responder a la pregunta ¿quién tiene el poder de instituir y eventualmente de destituir a qué órgano? (o, mejor dicho: ¿quién tiene el poder de elegir y/o de revocar a quienes resultan elegidos a los puestos constitutivos de qué órgano?); por otro lado, mirando a las respectivas funciones y competencias, se debe responder a la pregunta ¿quién tiene el poder de decidir y sobre qué cosa? (o bien: ¿a qué órgano le corresponden cuáles competencias?). Me parece que, en general, los politólogos privilegian el primer aspecto, considerando sólo de manera subordinada o no prestándole la debida atención al segundo. Pero ése es, a mi juicio, un error (también debido a que el primer aspecto puede ser reconducido al segundo, pero no viceversa).

Intentando reducir a lo esencial los caracteres distintivos de cada una de las formas puras, se puede decir, desde el punto de vista de la primera pregunta, que: a) un sistema es parlamentario cuando el go-

bierno es una emanación del parlamento, que es el único órgano elegido por el voto popular, y es ante éste ante quien el gobierno responde de su labor; b) un sistema es presidencial —más allá de cuestiones puramente nominalistas— cuando el jefe del gobierno es elegido directa y periódicamente por los ciudadanos basándose en el sufragio universal. He dicho «el jefe del gobierno», con una simplificación consciente, y no «el presidente», para subrayar que la mera elección directa del presidente de la república es, de por sí, insuficiente, y puede ser irrelevante, para calificar a un sistema como no-parlamentario. Para establecer si éste es verdaderamente tal, debemos pasar a la otra pregunta, es decir, cuestionarse cuáles son los poderes (las funciones, las competencias) del presidente que es elegido directamente: si éste no tiene poderes de dirección del gobierno, es decir, poderes de iniciativa política, entonces (para simplificar una vez más) el sistema es sustancialmente parlamentario. Hago notar que las afirmaciones simplificadas que he planteado están en sintonía con las definiciones y los juicios de hecho realizados por Giovanni Sartori en su *Ingeniería constitucional comparada*: por ejemplo, en el capítulo V, los sistemas institucionales de Austria, Islandia e Irlanda, en los cuales el presidente es elegido directamente por los ciudadanos pero no tiene funciones de gobierno, son llamados «presidencialismo de fachada»². Pero una vez que se ha registrado la existencia de sistemas aparentemente presidenciales, que sustancialmente no son tales, debemos admitir también que existen sistemas sustancialmente presidenciales, aunque formalmente no parezcan ser tales. En efecto, desde el momento en que el jefe del gobierno es elegido directa y separadamente por los ciudadanos, es decir, no debe recibir su legitimación del parlamento, ni puede ser deslegitimado por parte de éste, entonces el sistema es *no-parlamentario*, o sea, puede ser asimilado sustancialmente con el presidencialismo, aunque el jefe de gobierno no recibe formalmente el nombre de «presidente de la república».

Cuando el mismo Sartori, en el curso del debate público sobre las reformas institucionales en Italia, y del cual se convirtió en un protagonista, afirmó que la elección directa del jefe de gobierno no tiene nada que ver con el presidencialismo³, me parece que se contradijo a sí mismo: en esa ocasión sugirió mirar la «fachada», la apariencia, en vez de la sustancia, es decir, aquello que realmente cuen-

2. G. Sartori, *Ingegneria costituzionale comparata*, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 97.

3. En numerosas y repetidas participaciones en diarios y en revistas: pero la misma tesis ha sido argumentada en *ibid.*, pp. 128-131.

ta. Lo hizo, si no me equivoco, para defender la especificidad de su propuesta de adoptar para Italia, sobre la base del modelo francés, un sistema semi-presidencial, que conlleva, precisamente, la distinción formal entre las figuras del presidente y del primer ministro. Pero la presunta diferencia radical de esta propuesta respecto a la de la elección directa del primer ministro está sostenida por argumentos, a mi parecer, nominalistas, y no conclusivos. En efecto, en el momento en el que el presidente de la república sea elegido directamente por los ciudadanos, pero éste, como ocurre en los sistemas semi-presidenciales, no sea también el jefe del gobierno, entonces debemos verificar si, en qué circunstancias y en qué medida, el gobierno depende del presidente o bien del parlamento; si, y en la circunstancia en la que, depende del presidente, en el sentido de que no sólo es nombrado formalmente sino también está dirigido sustancialmente por éste, entonces el semi-presidencialismo es una forma de presidencialismo a todos los efectos⁴. En general, ésta es precisamente la que la mayor parte de los politólogos consideran como la condición «normal» del semi-presidencialismo, en virtud de aquella especie de *plus-poder* que se atribuye a, o se hace derivar de, la legitimación popular directa. A quienes objeten que en el semi-presidencialismo francés existe también la circunstancia de la «cohabitación», en la cual el gobierno no depende del presidente sino de una mayoría parlamentaria que le es adversa, es fácil replicarles que se trata de una circunstancia que ha sido siempre considerada por la mayoría de los politólogos como anómala, por no decir patológica, y que no es precisamente en virtud de la posibilidad de que se haga realidad esta condición por lo que sus más convencidos sostenedores lo recomiendan —como, por los demás, el presidencialismo estadounidense no es ciertamente recomendado en virtud de la posibilidad de que se verifique la circunstancia análoga llamada de «gobierno dividido» (en la cual el presidente se encuentra frente a un Congreso dominado por una mayoría hostil⁵).

4. Es más, se trata de un *hiper-presidencialismo*, como sostiene Michel Troper: el término «semi-presidencialismo» es engañoso, porque «hace creer que el presidente» en el modelo francés, cuando es también jefe de la mayoría parlamentaria, tiene «menos poder respecto al que tiene en un sistema plenamente presidencial, como el de los Estados Unidos. Pero lo cierto es precisamente lo contrario: tiene mucho más poder» («Presidente, primo ministro, parlamento; quale forma di governo?»: *Teoria politica* XIV/3 [1998], p. 48).

5. Aunque se debe subrayar que el llamado «gobierno dividido» entre precisamente en el espíritu originario de la «división de poderes», recurso inventado y teorizado (de Montesquieu en adelante) para prevenir el despotismo. Pero parece que pocos lo recuerdan.

4. *Gobierno y parlamento: ¿quién prevalece?*

Para distinguir entre sí (y para valorar) las diferentes opciones que se proponen para escoger una forma de gobierno, el verdadero problema, a mi parecer, consiste en el establecer cuál, entre gobierno y parlamento, resulta ser en cada una de las propuestas el órgano *preeminente*, y en qué medida lo es, considerando el doble aspecto: *a)* de la fuente de legitimación y *b)* de los poderes que les son atribuidos respectivamente al gobierno y al parlamento. Por simplicidad, formularía el criterio esencial de distinción en dos pasajes (o momentos): *a)* si el gobierno en virtud de la elección directa y separada de su jefe (se llame o no presidente de la república) no es (ya) dependiente del parlamento, entonces, el parlamento no es (ya) el órgano preeminente; *b)* el gobierno es (se convierte en) el órgano preeminente si, y en la medida en que, los poderes que le son atribuidos le permiten, de alguna manera, «lograr que se apruebe su legislación en el parlamento».

La expresión entrecomillada arriba citada es de Giovanni Sartori⁶. Al desarrollar su propuesta de modificación del sistema semi-presidencial francés, Sartori delinea una especie de recorrido con obstáculos que un presidente «gobernante» (es decir, dotado de poderes de dirección del gobierno) debería enfrentar en el momento en que llegara a tener frente a sí a una mayoría parlamentaria adversa: así pues, si no he entendido mal, él sugiere que incluso el último y más difícil de los obstáculos parlamentarios podría ser superado finalmente por parte del gobierno con el recurso a la «legislación por decreto»⁷. ¿Es esto lo que significa «reforzar al ejecutivo»? ¿Significa tal vez sustraerle al parlamento todo poder legislativo? Además, si alguien quisiera sostener algo semejante, es decir, que en un sistema institucional «eficiente» al parlamento le corresponde solamente una función de «control», le preguntaría si «control parlamentario» significa algo en concreto todavía, cuando el parlamento no tiene ya ningún poder eficaz para oponerse a la acción de gobierno. ¿No deberíamos decir en este caso que el gobierno ha asumido «plenos poderes»? ¿Para qué serviría aún el parlamento? Pero un sistema sin parlamento, o con un parlamento despojado de poderes, ¿es todavía una democracia? Si alguien se obstinara en responder que sí, que se trata todavía de una democracia, dado que el presidente y/o jefe del gobierno es elegido por los ciudadanos con la regla democrática de

6. *Ingegneria costituzionale comparata*, cit., p. 175.

7. *Ibid.*, p. 183.

la mayoría, yo le replicaría que se trata ya no de una democracia, sino precisamente de una dictadura electiva de la (sostenida por la) mayoría. Y si, además, en virtud de un mecanismo electoral que provoca distorsiones, el gobierno fuera la expresión de una minoría de ciudadanos, se trataría de una dictadura, y punto: sin adjetivos.

En general, incluso más allá de este aspecto extremo (que para mí es, de cualquier manera, alarmante y significativo) de la «legislación por decreto», la propuesta de Sartori —como, por otro lado, aunque en grados diversos, toda propuesta de transformación en sentido presidencialista o semi-presidencialista de la forma de gobierno— me parece que converge con las que considero son las tendencias degenerativas y potencialmente «autocratizantes» de la democracia contemporánea: se encamina al reforzamiento de los poderes del vértice, obstaculiza el flujo ascendente del proceso democrático acentuando los momentos de decisión descendente, y más allá, y contra sus mismas intenciones, abre las puertas, en la edad de vídeo-poder tan anunciado por el mismo Sartori, a la instauración de una *autocracia electiva*, populista y plebiscitaria.

5. *Un engaño para los electores*

Podría objetárseme todavía: el reforzamiento del ejecutivo, en Italia, es algo querido por todos, incluso por los adversarios del presidencialismo, como, por ejemplo, los sostenedores (viejos y nuevos, conscientes o improvisados) del modelo alemán del cancillerato, que es una forma de sistema parlamentario. Para responder a esta nueva objeción hago notar, ante todo, que en los modos en los que ha sido generalmente formulada, desde el inicio e independientemente de la identidad de quien la sostiene, la propuesta del cancillerato contiene un elemento de ambigua afinidad con las propuestas presidencialistas: me refiero al énfasis que los viejos y los nuevos sostenedores del cancillerato ponen sobre la «indicación directa» o «designación inmediata» del primer ministro por parte de los electores, aunque ésta esté contextualizada dentro de la elección de los miembros del parlamento del cual el gobierno dependerá de cualquier modo. Precisamente por esta ambigua afinidad, por este aparente parentesco con una mala idea —con aquella «idea equivocada» que Sartori ha bautizado de manera cáustica «directísimo»⁸: pero, a propósito, ¿la propuesta

8. Cf. G. Sartori, «La democrazia delle idee sbagliate»: *Il Mulino* XLIV/362 (1995), pp. 965-967.

semi-presidencialista del mismo Sartori no podría ser llamada «semi-directista»?—, también la propuesta del cancellerato (que de cualquier manera sigue siendo, a mi juicio, el mejor modelo institucional entre aquellos que nos son cercanos y que pueden imitarse) adquiere una aureola de sospecha: el «reforzamiento del ejecutivo», considerado por (casi) todos como la panacea para todos los males, es identificado con la elección (de alguna manera) directa del jefe de gobierno que, a su vez, es rebautizada de manera demagógica como «democracia directa» y es hecha pasar por un reforzamiento del poder de los ciudadanos electores.

No creo que sea necesario gastar muchas palabras para subrayar el carácter demagógico de la operación de llamar «democracia directa» a la investidura de un jefe monocrático: que corre el riesgo de ser una democracia del aplauso electrónico, del populismo mediático, en suma, una autocracia electiva. Tal vez es más oportuna la refutación de la idea equivocada sobre la cual se rige toda esa operación: la idea de que la elección directa del primer ministro o del presidente les confiere un poder mayor a los electores, más *peso* a sus votos. Es cierto, precisamente, lo contrario, por tres tipos de razones: *a*) en la elección fundada en el sufragio universal de un cargo individual (como el de presidente o el de jefe de gobierno) el voto de cada uno de los electores cuenta menos de lo que cuenta, por el contrario, en la elección de los miembros de una asamblea como el parlamento (es evidente que, para elegir directamente a un presidente o a un jefe de gobierno, es necesario un número de votos mucho más grande de aquel que es necesario para elegir a cada uno de los miembros de un parlamento: y en la medida en la que son necesarios más votos, menos «peso» tiene, o sea, es menos decisivo cada voto individual); *b*) los votos de los ciudadanos que votaron por un candidato a la presidencia (de la república o del gobierno) perdedor, aunque fueran el 49%, cuentan como cero; *c*) el poder que los electores del candidato vencedor tienen sobre el gobierno en un régimen presidencial (o en alguno asimilable) es menor que el poder que tiene el parlamento sobre el gobierno en un régimen parlamentario, ya que en este régimen, si el gobierno en el curso de su mandato actúa de tal manera que provoca que el parlamento le retire la confianza, puede ser destituido por el parlamento, mientras que los ciudadanos en un régimen presidencial (formal o sustancialmente hablando) deben esperar, de todos modos, el término predeterminado del mandato. ¿Y si los electores se dan cuenta de haber elegido a un incompetente, o a un abusón, o incluso a un criminal, o más modestamente a un incapaz? ¡Gran virtud la de la estabilidad!

6. *Para terminar*

No quisiera haber generado la impresión de ser refractario a los problemas de la eficiencia y de la estabilidad de los gobiernos, señalados por todos los estudiosos, o de rechazar *a priori* la posibilidad misma de que existan buenas razones incluso a favor del (así llamado) «reforzamiento del ejecutivo». No es así: sería como adoptar la máxima *fiat democratia, pereat mundus*. Reconozco que la crítica de la «mala idea» presidencialista debería ser integrada con un esfuerzo constructivo, orientado a elaborar contrapropuestas que se enfrenten a los problemas y las dificultades reales de las instituciones democráticas. Pero precisamente con esa finalidad, insisto en que las razones de la *eficiencia* no deben prevalecer sobre las de la *democraticidad* de un sistema político. Éste es el principio fundamental que debería inspirar, a mi juicio, a las propuestas alternativas elaboradas por quienes se oponen al presidencialismo y al «directismo». Consideremos la hipótesis extrema de un gobierno «directamente elegido» y libre de todo vínculo, autorizado para tomar decisiones colectivas de todo género sin ninguna discusión (léase: sin «parlamento»): dicho gobierno podría tal vez ser muy eficiente, ¿pero sería todavía democrático? El juego democrático —al cual hemos dedicado el capítulo tres— no consiste en la simple designación electoral de un «vencedor» y en la atribución a éste de todo el poder de decisión colectiva. La democracia exige que todo parecer y orientación política, al haber superado un cierto mínimo de consensos, pueda contar, hacer escuchar su propia voz, tener *peso* en el proceso decisonal. Disminuir la importancia de la deliberación parlamentaria no es una manera de hacer más eficiente la democracia, sino de hacerla menos democrática. En el caso extremo, de reducirla a la mera posibilidad de una alternancia electoral entre dictaduras de partidos en competición.

Es cierto que todos (o casi todos) quieren un «reforzamiento del ejecutivo». Pero, una vez más, ¿qué cosa significa eso? ¿Implica necesariamente, como único medio adecuado para ese fin, una forma de elección directa del jefe del gobierno con poderes *preeminentes* —en el sentido que he intentado definir hace un momento— respecto del parlamento? A mi juicio, no: el ejecutivo se puede reforzar de dos maneras distintas: o *contra el parlamento*, y tendremos alguna especie de régimen presidencial o «directista», o *dentro del parlamento*, intentando favorecer (lo que no significa crear de manera artificial) la formación de mayorías parlamentarias más homogéneas, por ejemplo, mediante la introducción en la ley electoral de una cláusula de mínimos, para evitar la fragmentación excesiva de la representación

política, y/o adoptando algunos mecanismos como el de «moción de censura constructiva» por parte del parlamento, y eventualmente también otras técnicas del así llamado «parlamentarismo racionalizado». A pesar de que no es sencillo, *creo* que este segundo camino puede ser practicable, atemperando recíprocamente entre sí a la democracia y a la eficiencia, pero sin asignarle a esta última prioridad sobre la primera.

Una última pregunta: *¿cuánto* debería ser «reforzado» el ejecutivo-gobierno?, ¿existe alguien que tenga el arrojo para decir: todo lo que sea posible? Ante todo, no debería olvidarse nunca el viejo pre-sagio de Montesquieu: quien tiene el poder está tentado de abusar de él. Y, además, cuando el poder del vértice tiene «demasiados» medios para imponer sus decisiones, la dialéctica política sale de las instancias institucionales, el disenso y el conflicto, al no estar mediados por el proceso decisonal formal, se vuelcan en la sociedad, acompañados por el rechazo del juego político democrático y/o por la falta de interés por la política misma.

Pero, repito citando a Rousseau, si los ciudadanos dicen: «¿Y a mí qué me importa?», se acabó la democracia.

ÍNDICE

Introducción	9
--------------------	---

I. ELEMENTOS

1. LOS SUSTANTIVOS DE LA DEMOCRACIA	15
1. <i>Demo-kratía</i>	15
2. <i>Isonomía</i>	18
3. Problemas de igualdad	20
4. La igualdad democrática y su justificación	24
5. El individuo como principio de la democracia, antigua y moderna	29
6. Del círculo a la pirámide	33
2. LOS ADJETIVOS DE LA DEMOCRACIA	37
1. ¿Democracia sin adjetivos?	37
2. Las variantes institucionales de la democracia	39
3. Democracia directa y representativa	41
4. Democracia formal y sustancial	44
5. Democracia liberal y social	46
6. Las precondiciones de la democracia	48
7. Reglas técnicas y valores éticos	51
8. Recapitulando	53
3. LOS VERBOS DE LA DEMOCRACIA	55
1. El juego democrático	55
2. Las fases del juego	57
3. Elegir	59
4. Representar	62

ÍNDICE

5. Deliberar y decidir	64
6. Decidir, pero no elegir, por mayoría	65
7. Una duda final	67

II. COMPLEMENTOS

4. ¿QUÉ LIBERTAD?	73
1. Premisa metodológica	73
2. Análisis y definiciones	74
3. Aclaraciones y mayores precisiones, objeciones y respuestas	79
4. Redefiniciones políticas	84
5. Libertad liberal y libertad democrática	89
6. Pequeña y escéptica nota conclusiva	92
5. ¿QUÉ LIBERALISMO?	95
1. Las aventuras del liberalismo	95
2. Hayek: Dos tradiciones liberales	97
3. Dahrendorf: los liberalismos entre el mercado y los derechos .	99
4. Confusiones conceptuales: liberalismo y democracia	103
5. Descomposiciones y recomposiciones: liberal-democracia y liberal-socialismo	107
6. Para escoger entre los liberalismos	112
6. ¿CIUDADANÍA?	117
1. ¿Una nueva problemática?	117
2. Ciudadanía y derechos del hombre	120
3. Las preguntas de Aristóteles	122
4. Los orígenes romanos de la noción de ciudadanía	124
5. La concepción premoderna de los derechos	125
6. Modernidad: derechos sin pertenencias	127
7. Errores teóricos y prácticos	129

III. DE LA GRAMÁTICA A LA PRÁCTICA

7. KAKISTOCRACIA	137
1. La degeneración natural de las formas políticas	137
2. Un remedio: el gobierno mixto	140
3. La receta de Polibio y su reverso	142
4. El hombre vulgar, el oligarca, el pretoriano	145
5. ¿Una alianza inestable?	148
8. ¿DEMOCRACIA INVERTIDA?	151
1. Las caras del poder	151
2. Poderes sociales y poderes institucionales	152
3. Distinciones y divisiones entre los poderes	153

ÍNDICE

4. Con-fusión de poderes	155
5. ¿Hacia una democracia invertida?	157
9. CONTRA EL PRESIDENCIALISMO	161
1. Prólogo: un país extraño	161
2. Presidencialismo, fascismo, autoritarismo	162
3. Sistemas presidenciales y sistemas parlamentarios	164
4. Gobierno y parlamento: ¿quién prevalece?	167
5. Un engaño para los electores	168
6. Para terminar	170
<i>Índice</i>	173