

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 39



**UNA CRÍTICA METAPOLÍTICA DE
LA DEMOCRACIA** (vol. I)

De Carl Schmitt a Alain de Benoist



UrKultur



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

**Escuela de Pensamiento
Metapolítico NDR**

Elementos

**de Metapolítica para una
Civilización Europea**

Director:

Sebastian J. Lorenz
sebastianjlorenz@gmail.com

Número 39

UNA CRÍTICA METAPOLÍTICA DE LA DEMOCRACIA (vol. I)

Sumario

Democracia, el problema, 3

Democracia representativa y democracia
participativa, por *Alain de Benoist*, 4

La crítica de la democracia,
por *Felipe Giménez Pérez*, 8

La democracia: Un análisis a partir de
los críticos, por *Eva Garrell Zulueta*, 15

La crítica decisionista de Carl Schmitt a
la democracia liberal,
por *Antonella Attili*, 22

Rectificación metapolítica de la
democracia, por *Primo Siena*, 33

La crítica de Nietzsche a la Democracia
en Humano, demasiado humano,
por *Diego Felipe Paredes*, 40

Teoría democrática: Joseph Schumpeter
y la síntesis moderna,
por *Godofredo Vidal de la Rosa*, 51

La crisis de la Democracia,
por *Marcel Gauchet*, 62

Democracia moribunda. Variaciones sobre
un tema de Ortega,
por *Ignacio Sánchez Cámara*, 77

La democracia capitalista como forma
extrema del totalitarismo.
Entrevista con Philip Allot,
por *Irene Hernández Velasco*, 86

Sobre Nietzsche contra la democracia,
de Nicolás González Varela,
por *Salvador López Arnal*, 90

La Democracia como Nematología.
Sobre El fundamentalismo democrático,
de Gustavo Bueno,
por *Íñigo Ongay de Felipe*, 93

Democracia, el problema

Alain de Benoist es el pensador más prolífico de la Nueva Derecha francesa. Su libro *"Democracia, el problema"* parte de un análisis histórico de la democracia desde los griegos y los escandinavos.

Hace una defensa crítica de la democracia y un análisis de la contradicción existente entre soberanía popular y pluralismo, para desembocar en una visión de la crisis actual de la democracia y en una propuesta de "democracia orgánica", construida no sobre el valor "Libertad" (como las democracias liberales) ni sobre el valor "Igualdad" (como las democracias populares), sino sobre el valor "Fraternidad", aunque sin excluir los otros valores.

La esencia del pensamiento de Alain de Benoist sobre la democracia parece estar expresada en las "Diez Tesis" que, a modo de postfacio cierran la obra:

- «La mejor aproximación al concepto de democracia es la histórica: saber en primer lugar qué significaba la democracia para los que la inventaron. La libertad de las democracias antiguas es una libertad-participación, en la que el interés común y el conformismo priman sobre los intereses particulares. La principal diferencia entre las democracias antiguas y las modernas está en que las primeras ignoran el individualismo igualitario que fundamenta a las segundas.»

- "Liberalismo y democracia no son sinónimos. La democracia es una "cracia", un gobierno, un poder; el liberalismo es una ideología de la limitación de todo poder político".

- "La democracia no es antagonista de la idea de un poder fuerte, o de las nociones de autoridad, selección o élite. La regla de la mayoría no está destinada a decir la verdad; es sólo un medio para elegir entre posibles".

- "La idoneidad política para gobernar no está en relación con el saber técnico o

científico sino con la capacidad de decisión. El 'gobierno de los expertos' generalmente produce resultados catastróficos".

- "Los derechos políticos no derivan de 'derechos inalienables de la persona humana' sino de la condición de ciudadano. El principio democrático fundamental es: un ciudadano, un voto".

- "La noción clave del régimen democrático es la de participación. Es la participación del pueblo en las instituciones la que hace la democracia. El máximo de democracia es el máximo de participación".

- "Se recurre al principio de mayoría porque el principio de unanimidad (supuesto teórico de la 'voluntad general') es irrealizable. La mayoría es una técnica que permite reconocer el valor de la minoría (que puede ser mayoría mañana). El pluralismo tiene su límite en el bien común".

- "Las actuales democracias, que son poliarquías electivas, son una decadencia del ideal democrático, corrompido por la prepotencia del dinero y el efecto de la masa. La información está condicionada y estandarizada, la opinión está formada por factores heterónomos, los programas y los discursos políticos tienden a hacerse homogéneos, lo que hace indistintas las opciones. El resultado es la apatía política, que se opone a la participación y, por lo tanto, a la democracia".

- "La calidad de ciudadano no se agota en el acto de votar. Hay que explorar posibilidades que vinculen más directamente al pueblo con sus gobernantes y extiendan la participación. Una democracia orgánica puede desarrollarse en torno a la idea de fraternidad".

- "La democracia es el poder del pueblo; donde no hay pueblo no puede haber democracia. Todo sistema que debilite la conciencia de pertenencia a esa entidad orgánica que es el pueblo, debe ser considerado como un sistema no democrático".

Lamentablemente, el libro de Alain de Benoist no está editado en castellano, pero en este número y en el siguiente ofrecemos algunas colaboraciones del autor sobre el problema de la democracia.

Democracia representativa y democracia participativa

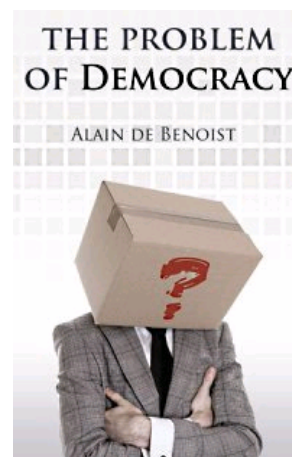
Alain de Benoist

La democracia representativa, de esencia liberal y burguesa, y en la cual los representantes por la elección están autorizados a transformar la voluntad popular en actos de gobierno, constituye en la hora actual el régimen político más comúnmente extendido en los países occidentales. Una de las consecuencias de esto es que tenemos la costumbre de considerar que democracia y representación son, en cierta forma, sinónimas. No obstante, la historia de las ideas demuestra que no es así.

Los grandes teóricos de la representación son Hobbes y Locke. Tanto en uno como en el otro, en efecto, el pueblo delega contractualmente su soberanía a los gobernantes. En Hobbes dicha delegación es total; sin embargo, para nada termina en una democracia: su resultado sirve, al contrario, para investir al monarca de un poder absoluto (el «Leviatán»). En Locke, la delegación está condicionada: el pueblo no acepta deshacerse de su soberanía más que a cambio de garantías que tienen que ver con los derechos fundamentales y con las libertades individuales. La soberanía popular no es menos evanescente entre dos elecciones, ya que permanece suspendida tanto tiempo como los gobernantes respetan los términos del contrato.

Rousseau, por su lado, establece la exigencia democrática como antagónica a cualquier régimen representativo. Para él, el pueblo no hace un contrato con el soberano; sus relaciones dependen exclusivamente de la ley. El príncipe sólo es el ejecutante del pueblo, que se mantiene como el único titular del poder legislativo. Tampoco está investido del poder que pertenece a la voluntad general; es más bien el pueblo quien gobierna a través de él. El razonamiento de Rousseau es muy simple:

si el pueblo está representado, son sus representantes quienes detentan el poder, en cuyo caso ya no es soberano. El pueblo soberano es un «ser colectivo» que no podría estar representado más que por él mismo. Renunciar a su soberanía sería tanto como renunciar a su libertad, es decir, a destruirse a sí mismo. Tan pronto como el pueblo elige a sus representantes, «se vuelve esclavo, no es nada » (Del contrato social, III, 15). La libertad, como derecho inalienable, implica la plenitud de un ejercicio sin el cual no podría tener una verdadera ciudadanía política. La soberanía popular no puede ser, bajo estas condiciones, más que indivisa e inalienable. Cualquier representación equivale, pues, a una abdicación.



Si admitimos que la democracia es el régimen fundado en la soberanía del pueblo, no se puede más que dar la razón a Rousseau. La democracia es la forma de gobierno que responde al principio de identidad entre los gobernantes y los gobernados, es decir, de la voluntad popular y la ley. Dicha identidad remite a la igualdad sustancial de los ciudadanos, o sea, al hecho de que todos son miembros por igual de una misma unidad política. Decir que el pueblo es soberano, no por esencia sino por vocación, significa que es del pueblo de donde proceden el poder público y las leyes. Los gobernantes no pueden ser más que agentes ejecutivos, que deben conformarse a los fines determinados por la voluntad general. El papel de los representantes debe estar reducido al máximo; el mandato representativo pierde cualquier legitimidad desde el momento en que sus fines y proyectos no corresponden a la voluntad general.

Sin embargo, lo que pasa hoy es exactamente lo contrario. En las democracias liberales, la supremacía está dada a la representación, y más específicamente a la representación-encarnación. El representante, lejos de estar solamente «comprometido» a expresar la voluntad de sus electores, él mismo encarna dicha voluntad de hacer solo para lo que fue elegido. Esto quiere decir que encuentra en su elección la justificación que le permite actuar, no tanto según la voluntad de quienes lo eligieron sino según la suya propia –en otras palabras, se considera autorizado por el voto a hacer lo que considere bueno.

Este sistema está en el origen de las críticas que no han dejado, en el pasado, de estar dirigidas contra el parlamentarismo, críticas que hoy reaparecen a través de los debates sobre el «déficit democrático» y la «crisis de la representación».

En el sistema representativo –al haber delegado el elector mediante el sufragio su voluntad política a quien lo representa– el centro de gravedad del poder reside inevitablemente en los representantes y en los partidos que los reagrupan, y ya no en el pueblo. La clase política forme más bien una oligarquía de profesionales que defienden sus propios intereses, dentro de un clima general de confusión e irresponsabilidad. Añadamos que hoy día, en una época en que quienes poseen poder de decisión tienen en mayor grado los de nominación o de cooptación que el de elección, constituyen una oligarquía de «expertos», de altos funcionarios y de técnicos.

El Estado de derecho, cuyas virtudes celebran regularmente los teóricos liberales –a pesar de todas las ambigüedades que implica esta expresión– no parece que su naturaleza pueda corregir dicha situación. Al descansar sobre un conjunto de procedimientos y reglas jurídicas formales, en realidad es indiferente ante los fines específicos de la política. Los valores están excluidos de sus preocupaciones, dejando así el campo libre para el enfrentamiento de intereses. Las leyes solo tienen la autoridad de hacer lo que sea legal, es decir aquello que esté conforme a la Constitución y a los

procedimientos previstos para su adopción. La legitimidad se reduce entonces a la legalidad. Esta concepción positivista-legalista de la legitimidad invita a respetar a las instituciones por ellas mismas, como si constituyeran un fin en sí, sin que la voluntad popular pueda modificarlas y controlar su funcionamiento.

Sin embargo, en democracia la legitimidad del poder no depende solamente de la conformidad con la ley, ni tampoco de la conformidad con la Constitución, sino sobre todo de la conformidad con la práctica gubernamental respecto de los fines asignados por la voluntad general. La justicia y la validez de las leyes no podrían residir por entero en la actividad del Estado o en la producción legislativa del partido en el poder. La legitimidad del derecho no podría, tampoco, ser garantía por la mera existencia de un control jurisdiccional: falta aún, para que el derecho sea legítimo, que responda a lo que los ciudadanos esperan, a que integre las finalidades orientadas hacia el servicio del bien común. Finalmente, no podríamos hablar de legitimidad de la Constitución más que cuando la autoridad del poder constituido es reconocida siempre como susceptible de modificar su forma y su contenido. Lo que viene a decirnos que el poder constituido no puede ser delegado totalmente o alienado, y que continua existiendo y se mantiene superior a la Constitución y a las reglas constitucionales, incluso cuando éstas mismas proceden de él.

Es evidente que no se podrá escapar totalmente jamás a la representación, pues la idea de la mayoría gobernante enfrenta, en las sociedades modernas, dificultades infranqueables. La representación, que no es lo peor, no agota sin embargo el principio democrático. En gran medida puede ser corregida por la puesta en marcha de la democracia participativa, llamada también democracia orgánica o democracia encarnada. Una reorientación tal parece hoy día de una acuciante necesidad debido a la evolución general de la sociedad.

La crisis de las estructuras institucionales y la desaparición de los «grandes relatos» fundacionales, el creciente

desapego del electorado por los partidos políticos de corte clásico, la renovación de la vida asociativa, la emergencia de nuevos movimientos sociales o políticos (ecologistas, regionalistas, identitarios) cuya característica común es no defender los intereses negociables sino los valores existenciales, dejan entrever la posibilidad de recrear una ciudadanía activa desde la base.

La crisis del Estado-nación, debida en particular a la mundialización de la vida económica y al desplazamiento de fenómenos de envergadura planetaria, suscita por su parte dos modos de rebasarla: hacia lo alto, con diversas tentativas que buscan recrear a nivel supranacional una coherencia y una eficacia en la decisión que permitan, en parte al menos, conducir el proceso mismo de mundialización; hacia lo bajo, con la reasunción de la importancia de las pequeñas unidades políticas y las autonomías locales. Ambas tendencias, que no solamente se oponen sino que se complementan, se implican una a la otra y conllevan el remedio al déficit democrático que se constata actualmente.

Pero el paisaje político sufre todavía otras transformaciones. Hacia la derecha, observamos una ruptura con el antiguo «bloque hegemónico», resultante de que el capitalismo ya no tiene una alianza con las clases medias, en razón de la conclusión de su modernización tardía, de la evolución de los costes de producción y de la transnacionalización del capital debido a la aceleración de la crisis. Al mismo tiempo, mientras que los estratos medios se encuentran desorientados y frecuentemente amenazados, los estratos populares están cada vez más decepcionados debido a las prácticas gubernamentales de una izquierda que, después de haber renegado prácticamente de todos sus principios, tiende a identificarse más y más con los intereses del estrato superior de la burguesía media. En otros términos, las clases medias ya no se sienten representadas por los partidos de derecha, mientras que los medios populares se sienten abandonados y traicionados por los partidos de izquierda.

A esto se añade, en fin, la desaparición de las antiguas coordenadas, el derrumbe de los modelos, la disgregación de las grandes ideologías de la modernidad, la omnipotencia de un sistema de mercado que (eventualmente) da los medios de existencia pero no las razones para vivir; todo ello hace resurgir la cuestión crucial del sentido de la presencia humana en el mundo, del sentido de la existencia individual y colectiva, en un momento en que la economía produce cada vez más bienes y servicios con cada vez menos trabajo de los hombres, lo que tiene como efecto multiplicar las exclusiones en un contexto ya fuertemente marcado por el paro, la precariedad del empleo, el miedo al futuro, la inseguridad, las reacciones agresivas y las crispaciones de todo tipo.



Todos estos factores llaman a rehacer profundamente las prácticas democráticas que únicamente pueden operarse en dirección de una verdadera democracia participativa. En una sociedad que tiende a volverse cada vez más «ilegible», esto tiene como principal ventaja eliminar o corregir las distorsiones debidas a la representación, asegurar una mayor conformidad con la ley y con la voluntad general, y ser fundadora de una legitimidad sin la cual la legalidad institucional no es más que un simulacro.

No es al nivel de las grandes instituciones colectivas (partidos, sindicatos, iglesias, ejército, escuelas, etcétera) –que hoy se encuentran todas en mayor o menor medida en crisis y que no pueden desempeñar entonces su papel tradicional de integración y de intermediación social– que será posible recrear dicha ciudadanía activa. El control del poder no puede ser

tampoco patrimonio exclusivo de los partidos políticos y cuya actividad frecuentemente se resuelve en el clientelismo. La democracia participativa no puede ser hoy día más que una democracia de base.

Dicha democracia de base no tiene por finalidad generalizar la discusión a todos los niveles, sino determinar más bien, con el concurso del mayor número, los nuevos procedimientos de decisión conformes con sus propias exigencias como las que derivan de las aspiraciones de los ciudadanos. Tampoco se podría volver en una simple oposición entre la «sociedad civil» y la esfera pública, lo que extendería aún más el dominio de lo privado y abandonaría la iniciativa política a formas obsoletas de poder. Se trata, al contrario, de permitir a los individuos que se pongan a prueba en tanto ciudadanos y no en tanto miembros de la esfera privada, favoreciendo todavía más que es posible la eclosión y la multiplicación de nuevos espacios de iniciativa y responsabilidad públicas.

El procedimiento refrendario (que resulta de la decisión de los gobiernos o de la iniciativa popular, ya sea que el referéndum sea facultativo u obligatorio) sólo es una forma de democracia entre otras –y cuyo alcance quizá se ha sobreestimado. Señalemos de una vez que el principio político de la democracia no es que la mayoría decida, sino que el pueblo es soberano. El voto no es por sí mismo más que un medio técnico para consultar y revelar la opinión. Esto significa que la democracia es un principio político que no podría confundirse con los medios que utiliza, y que tampoco podría ser producto de una idea puramente aritmética o cuantitativa. La calidad de ciudadano no se agota en el voto. Consiste más bien en poner en práctica todos los métodos que le permitan manifestar o rechazar el consentimiento, expresar su rechazo o su aprobación. Conviene, pues, explorar sistemáticamente todas las formas posibles de participación activa de la vida pública, que son también formas de responsabilidad y de autonomía por sí, ya que la vida pública condiciona la existencia cotidiana de todos.

Pero la democracia participativa no tiene solamente un alcance político; tiene también uno social. Al favorecer las relaciones de reciprocidad, al permitir la recreación de un lazo social, puede reconstituir las solidaridades orgánicas debilitadas hoy día, rehacer un tejido social disgregado por el advenimiento del individualismo y la salida anticipada al sistema de competencia y de interés. En tanto que es productora de la socialidad elemental, la democracia participativa va a la par del renacimiento de las comunidades vivas, de la recreación de las solidaridades de vecindad, de barrio, de los lugares de trabajo, etcétera.

Esta concepción participativa de la democracia se opone palmariamente a la legitimación liberal de la apatía política, que indirectamente alienta la abstención y acaba por ser un reino de gestores, de experto y de técnicos. La democracia, a final de cuentas, descansa menos sobre la forma de gobierno propiamente dicha que sobre la participación del pueblo en la vida pública, de suerte tal que el máximo de democracia se confunda con el máximo de participación. Participar es tomar parte, es probarse a sí mismo como parte de un conjunto o de un todo, y asumir el papel activo que resulta de dicha pertenencia. «La participación –decía René Capitant– es el acto individual del ciudadano que lo efectúa como miembro de la colectividad popular». Vemos a través de esto cómo las nociones de pertenencia, ciudadanía y democracia se encuentran ligadas. La participación sanciona la ciudadanía que resulta de la pertenencia. La pertenencia justifica la ciudadanía que permite la participación.

Conocemos la divisa republicana francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad». Si las democracias liberales han explotado la palabra «libertad», si los antiguos demócratas populares se han emparentado con la «igualdad», la democracia orgánica o participativa, fundada en la ciudadanía activa y en la soberanía del pueblo, bien podría ser el mejor medio para responder al imperativo de fraternidad.

© Traducción de José Antonio Hernández García.

La crítica de la democracia

Felipe Giménez Pérez

1. Introducción

En el asunto de la democracia cometemos en nuestra época un delito de equivocidad lingüística o de homonimia. Se designa con la misma palabra tanto a la democracia ateniense antigua como a la democracia alemana, estadounidense o francesa actuales. Entiendo que esto es un grave error teórico, puesto que la democracia antigua no tiene nada que ver con la democracia moderna.

Como bien dice Giovanni Sartori, se concluye por tal razón lo siguiente: «De ahí que las democracias antiguas no puedan enseñarnos nada sobre la construcción de un Estado democrático y sobre la forma de dirigir un sistema democrático que comprende no una pequeña ciudad, sino una gran extensión de territorio habitado por una enorme colectividad.»

Benjamín Constant distinguió ya en 1819 entre los antiguos y los modernos en lo que al tema de las libertades públicas se refiere. Lo mismo podría predicarse con respecto a la concepción de la democracia.

En lo que sigue, vamos a intentar precisar la diferencia existente entre la democracia antigua y la moderna. Igualmente vamos a plantear las críticas respectivas que se han formulado a los dos sistemas políticos distintos ya citados.

Estas críticas surgieron ya desde el comienzo de la existencia de la democracia antigua y de la moderna y han acompañado a su despliegue histórico. «Crítica», (de κρίνειν: «juzgar», «discernir») no quiere decir demolición, ni destrucción sino, delimitación, discernimiento, determinación, definición. Así pues, la crítica a la democracia primariamente sirve para definir qué es la democracia e inquirir acerca de su esencia.

2. La democracia antigua

La democracia antigua descansaba sobre la idea de la identidad entre ciudadano y miembro activo del Estado, en la *isonomía*, en la *isegoría*, en la *isocratía*. El procedimiento para nombrar los cargos políticos era el sorteo. La elección, en la que siempre se tienen en cuenta las cualidades personales del candidato, era considerada como algo esencialmente aristocrático.

El rechazo de la elección como institución aristocrática iba unido estrechamente a la ausencia del concepto de representación política. La democracia antigua es la democracia absoluta, directa, inmediata en la que la comunidad de los ciudadanos ejerce por sí misma el poder político. El ejercicio de las funciones políticas es un deber ciudadano para con el Estado, con la polis. Cada uno estaba obligado a ejercitar la soberanía de la polis a través de la participación política en los asuntos públicos. Ser ciudadano es una función. El que se abstenía de la política era precisamente el idiota, el que iba a lo suyo, a lo particular. En este tipo de democracia, todo es política. El Estado lo abarcaba todo. No existía la diferencia entre lo público y lo privado. En la democracia antigua se produce la identidad entre el poder político y la comunidad política expresada en la asamblea de ciudadanos. Aristóteles decía cuatro cosas de la democracia: 1. Es el gobierno de los muchos, de los pobres por tanto. 2. Es el régimen político en el que alternativamente se es gobernante y gobernado. 3 Régimen político en el que predomina el sorteo sobre la elección para nombrar los cargos públicos y 4. El régimen político en el que cada uno puede vivir como quiera.

En la democracia antigua no existen los derechos subjetivos del individuo o de la persona. No existen los derechos humanos inalienables que el Estado debe reconocer y proteger. El ciudadano estaba al servicio de la polis. El ciudadano se realizaba en su plenitud en la participación política en las instituciones de la polis. El ciudadano debe obedecer a la polis, someterse por completo a su autoridad. Sin la polis, el ciudadano no es nada. La democracia antigua presuponía

un concepto de la libertad bien diferente al moderno y contemporáneo. Libertad es obedecer a la ley y no a ningún hombre. Esta democracia es una democracia esclavista porque la sociedad antigua descansaba sobre la explotación del trabajo no libre, esclavo. La libertad consiste además en no ser esclavo. Libertad es no ser esclavo y obedecer a las leyes.

3. La crítica de la democracia antigua

El pseudo-Jenofonte inicia la serie de críticas a la democracia antigua mostrando su coherencia interna y su no modificabilidad profunda sin destruir de arriba abajo la democracia. Isócrates por su parte propone devolver la influencia política a los mejores, a quienes lo merecen y moderar por tanto la igualdad aritmética con una igualdad geométrica o selectiva que da a cada cual lo que se le debe. Se trata de restaurar el Areópago y sustituir el sorteo por la elección. Propone una democracia elitista. Algo bastante parecido a lo que muchos liberales postularán en el siglo XX.

Jenofonte sostiene que la democracia lleva a la división, la indisciplina y la incompetencia (*Memorabilia*, libro III).

Antístenes, discípulo de Sócrates y maestro de Diógenes, despreciaba la democracia y a los demagogos. La democracia es el gobierno de la ignorancia y de la incompetencia y no porque una decisión política sea democrática, tiene que ser racional. Democracia y verdad no tienen por qué coincidir necesariamente. Democracia y virtud no suelen coincidir habitualmente.

La democracia es el dominio de los sofistas. Afirma Platón acerca de los sofistas o demagogos, «Que cada uno de los particulares asalariados a los que esos llaman sofistas...no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso, y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en

cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia, y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza, y malo lo que a ella molesta.»

Platón ejerce una fuerte crítica a la democracia. La crítica platónica a la democracia se funda en los siguientes argumentos:

- la masa popular (*hoi polloi*) es asimilable por naturaleza a un animal esclavo de sus pasiones y sus intereses pasajeros, sensible a la adulación, sin constancia en sus amores odios; confiarle el poder es aceptar la tiranía de un ser incapaz de la menor reflexión y rigor.

- cuando la masa designa a sus magistrados, lo hace en función de unas competencias que cree haber observado – cualidades oratorias en particular – e infiere de ello la capacidad política;

- en cuanto a las pretendidas discusiones en la Asamblea, no son más que disputas que oponen opiniones subjetivas, inconsistentes, cuyas contradicciones y lagunas traducen su insuficiencia.

En resumen, la democracia es ingobernable. El desorden democrático conduce a la tiranía y fomenta la inmoralidad de cada uno. La refutación platónica de la democracia insiste en la necesidad de asociar el saber con el poder. Las decisiones políticas deben ser inteligentes, acertadas. Sin embargo, el vulgo no tiene capacidad política, saber político adecuado. El argumento afirma que como el vulgo no tiene capacidad política, se equivocará inevitablemente al gobernar. Sin embargo, también el tirano o el rey o los oligarcas pueden equivocarse igualmente.

La democracia es considerada por Platón como un régimen político degenerado. El sistema político democrático

es, a decir de Platón, el sistema de la libertad. En este sistema político todo el mundo es libre de hacer lo que quiera. «¿No serán, ante todo, hombres libres, y no se llenará la ciudad de libertad y de franqueza, y no habrá licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje?». Cada cual entonces será libre de organizar su vida de la manera que estime conveniente. Habrá distintos tipos de hombres y de modos de vida. El pluralismo es la consecuencia más visible de la democracia. «Por tanto, este régimen será, creo yo, aquel en que de más clases distintas sean los hombres». Es posible, dice Platón que la democracia, por su pluralismo político, por su abundancia y variedad de colores y tendencias sea el régimen político más bello. La democracia es el régimen político de la libre oferta y de la libre demanda entonces de regímenes e ideologías. Platón ha vislumbrado ya en su época y desde su perspectiva filosófica la conexión entre mercado pletórico de bienes ideológicos, la pluralidad y la democracia. La democracia es un régimen que se puede convertir en cualquiera de los demás regímenes políticos. «Por que gracias a la licencia reinante, reúne en sí toda clase de constituciones, y al que quiera organizar una ciudad, como ahora mismo hacíamos nosotros, es probable que le sea imprescindible dirigirse a un Estado regido democráticamente para elegir en él, como si hubiese llegado a un bazar de sistemas políticos, el género de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.» La democracia es el gobierno de la doxa. Es el régimen de la nivelación de todos aunque no sean iguales. Todas las opiniones valen igual en la democracia, esto es, nada.

El análisis del hombre demócrata realizado por Platón, bien podría aplicarse al hombre progresista de nuestros días o al hombre afectado de síndrome de democracia fundamentalista, SDF. En el hombre democrático la insolencia es la buena educación, la indisciplina es libertad, el desenfreno es grandeza de ánimo y el impudor hombría. Todos los deseos son iguales y tienen los mismos derechos, al igual que en nuestra época, todas las perversiones sexuales son consideradas como algo de buen tono y todas ellas por

igual. El hombre democrático, como el progresista de nuestros días nutre democráticamente y por igual a todos sus deseos. Concede el mando por azar a todos los apetitos.

La democracia, por su libertad, desemboca en el desorden, en la indisciplina, en el caos. El hijo se iguala al padre y el padre teme a sus hijos. La igualdad de los desiguales conduce a la anarquía social. El espíritu antiautoritario, igualitario progresista lleva a la esclavitud. El exceso de libertad conduce a la tiranía. La democracia tiene en su seno las semillas de su desintegración. En la democracia Platón distingue tres clases sociales: 1. La clase política. Son los menos dotados, viven de la política, los más tontos. Practican la demagogia sistemáticamente. 2. Los ricos. 3. Los pobres. Los demagogos crean redes de clientelismo político con las subvenciones dinerarias a los pobres. Esto obliga a aumentar la presión fiscal contra los ricos. Esto da lugar a los disturbios políticos y finalmente se impone la tiranía.

Posteriormente, Platón adopta una actitud más positiva con la democracia. Llega a afirmar en «El Político» Platón que la democracia es incapaz de hacer grandes cosas, tanto en lo bueno como en lo malo. Cuando todo va bien según la ley, la democracia es lo peor. Cuando todo va mal, la democracia es lo mejor.

Aristóteles caracteriza a la democracia como el gobierno de los pobres pero libres. Podemos decir que Aristóteles no rechaza por principio la democracia, salvo en sus formas populistas y demagógicas. Además caracteriza a la democracia por el sorteo y porque en la democracia cada cual vive como quiere.

En general, podemos decir que los pensadores políticos antiguos no eran muy partidarios de la democracia, antes bien, al contrario, la criticaban duramente y la rechazaban por la poca preparación y capacidad política del demos.

4. La democracia moderna

La democracia moderna aparece con las revoluciones liberales o burguesas, que tienen lugar entre 1750 y 1850. La

democracia moderna es una democracia indirecta o representativa. En la democracia moderna existe una diferencia entre gobernantes y gobernados. En la democracia moderna el sistema de nombramiento de los cargos políticos es la elección, no el sorteo. Esto introduce un elemento aristocrático, oligárquico, del que carecía la democracia antigua. De ahí el error consistente en denominar con la misma palabra a regímenes políticos tan diferentes. En la democracia moderna lo más importante no es el gobierno del pueblo, sino el sistema de limitación y de control del poder. La democracia liberal o burguesa o capitalista o moderna está basada en el mercado pletórico de bienes, en la propiedad privada, en el trabajo asalariado y en el individualismo liberal. Por lo demás, las democracias liberales insisten en los derechos y libertades individuales. Hoy día hablar de democracia es hablar de derechos y libertades públicas y civiles. La democracia contemporánea insiste en la diferencia infranqueable entre Estado y sociedad civil, entre la vida pública y la vida privada.

Como dicen los marxistas, las democracias burguesas difieren en dos aspectos importantes de las otras democracias de clase, de las democracias de las sociedades esclavistas. *En primer lugar*, en las sociedades esclavistas estaban excluidos legalmente los esclavos del pueblo gobernante. Las democracias antiguas eran así instrumentos de un dominio de clase inequívoco. Empero, en las democracias capitalistas, la inclusión legal de los proletarios en el pueblo gobernante imprime en apariencia a estos gobiernos el sello de representantes de los miembros de todas las clases. *En segundo lugar*, el pueblo gobernante participaba directamente en las democracias de las sociedades esclavistas, en las funciones legislativas, judiciales y ejecutivas. Pero, en las democracias capitalistas, el pueblo ni hace las leyes, ni las interpreta, ni las hace cumplir. Vota, y se supone que a través de su voto ejerce un control completo, si bien indirecto, sobre la legislación. La interpretación y el cumplimiento de las leyes, por el otro lado, se encuentran efectivamente monopolizados

por burocracias. Cuando se dice que el pueblo gobierna en las democracias de las sociedades esclavista y capitalista, tanto «pueblo» como «gobierna» están utilizados en forma ambigua. En las democracias de las sociedades esclavistas, «gobierna» significa todo el gobierno, pero «pueblo» sólo una parte del pueblo. En las democracias de las sociedades capitalistas, «pueblo» significa todo el pueblo, pero «gobierna» sólo una parte del gobierno.

5. Crítica de la democracia moderna

Los marxistas fueron los primeros en formular severas y agudas críticas contra la democracia representativa o democracia burguesa. La libertad y la igualdad formales de las elecciones democráticas burguesas ocultan y disimulan la esclavitud y la opresión materiales del capitalismo. Así entonces la república democrática es el caparazón político óptimo para el capitalismo, porque la relación entre la administración burocrática y el sufragio universal es la contrapartida política óptima de la relación entre la explotación capitalista y el intercambio de mercancías.

Según Marx, las elecciones democráticas deciden cada tres o seis años qué miembro de la clase dominante va a representar al pueblo en el Parlamento. Para Lenin, la democracia burguesa es siempre una democracia para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos.

Marx y Engels denominan cretinismo parlamentario a la ilusión de que en las situaciones revolucionarias las decisiones de los funcionarios electos son automáticamente ejecutadas.

La democracia es la forma estatal más adecuada para el dominio de la clase capitalista. Dice Lenin: «La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo; y, por lo tanto, el capital, al dominar...esta envoltura, que es la mejor de todas, cimenta su poder de un modo tan seguro, tan firme, que no lo conmueve ningún cambio de personas, ni de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa»^[5] Engels dice que es la forma lógica del dominio burgués.

El parlamento elegido por sufragio universal es un invento de la sociedad capitalista. Sin embargo, el carácter de clase del Estado burgués exige que el poder efectivo y real no resida incondicionalmente en órganos electos; el ejército, la policía, la burocracia, son cuerpos constituido de modo no democrático y protegidos adecuadamente para que el control parlamentario sobre ellos nunca pueda ser total; por lo demás, aun suponiendo que las elecciones sean formalmente libres, nunca podrán serlo realmente de un modo completo en una sociedad en la que para todo impera un poder tan multiforme y escurridizo como el del dinero.

Las teorías de la democracia elitista critican la teoría clásica de la democracia. Resulta ser algo ficticia la representación de que el pueblo tenga la soberanía, el poder político. En el fondo, en la democracia quienes gobiernan son las élites políticas, que son las que compiten por el voto del pueblo en una lucha competitiva electoral. Según Max Weber, con el sufragio universal y la formación de partidos políticos de masas, la democracia se convierte en el Estado de partidos. Por eso, el parlamento pierde paulatinamente influencia como centro de debate y deliberación política. Los partidos políticos dirigen a los diputados eliminando el mandato representativo y sustituyéndolo por el mandato imperativo merced a la disciplina de voto del partido. Los partidos políticos son el centro de la vida política. El partido político organiza la representación. Las cuestiones políticas no interesan a las masas, quienes eligen entre diversas élites políticas que se enfrentan entre sí por el liderazgo político. Los partidos políticos se convierten en medios para competir y ganar las elecciones. Los partidos refuerzan el fenómeno del liderazgo político. Las masas son apáticas políticamente y son emocionalmente manejables. Los electores son incapaces de discriminar entre políticas distintas. Sólo saben discriminar y elegir entre líderes políticos. La democracia funciona como el mercado. Es un mecanismo institucional que sirve para eliminar a los más débiles y para establecer a los más competentes en la lucha competitiva por los votos y por el poder. Así

pues, para Max Weber la democracia representativa es una democracia de liderazgo plebiscitario.

Schumpeter explica el funcionamiento de la democracia desde la perspectiva de la economía política y entiende por lo tanto la democracia como democracia de mercado. Los votantes son consumidores políticos que representan la demanda del mercado político y los políticos y las élites políticas representan la oferta. La democracia es el gobierno de las élites políticas. Esto es lo que afirma en «Capitalismo, socialismo y democracia». La democracia no es entonces el gobierno del pueblo. Ni hay voluntad del pueblo ni poder de pueblo ni voluntad general. Por ello, «la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna efectivamente, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones «pueblo» y «gobernar». La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra definición añadiendo otro criterio identificador del método democrático, a saber: la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado. Ahora puede expresarse un aspecto de este criterio diciendo que la democracia es el gobierno del político.»^[6] El poder popular se reduce a ser un poder electoral. La titularidad del poder político le pertenece al demos, mientras que el ejercicio del poder es confiado a los representantes elegidos por el pueblo.

Como decía Napoleón, el poder viene de arriba y la confianza viene de abajo.

Los partidos políticos son vendedores de mercancías políticas y los electores son los compradores de esas mercancías políticas. Las élites políticas deciden las cuestiones políticas en nombre del pueblo y para el pueblo. Los electores son apáticos y no tienen un conocimiento político preciso ni riguroso. El pueblo es sensible a la propaganda. Los electores son propensos a impulsos emocionales intensos incapaces intelectualmente de hacer nada decisivo por su cuenta y sensibles a las fuerzas externas.

La voluntad del pueblo, la voluntad general son ficciones.

La vida política democrática es la lucha competitiva entre los partidos por los votos de los electores. El comportamiento de los políticos es análogo a las actividades de los capitalistas que compiten por captar a los clientes. Las técnicas de publicidad electoral son idénticas a las técnicas de publicidad comercial.

El partido político es una máquina electoral que busca la conquista del poder político. Las técnicas de propaganda son para persuadir al electorado de las bondades del político. Las ideologías de los partidos políticos no importan ya. Lo que importa es la capacidad de los partidos para promocionar y sostener un liderazgo político

La democracia es entendida por Schumpeter como un método político para generar decisiones políticas mediante el sufragio universal por medio del cual los electores eligen periódicamente entre diversos equipos de líderes políticos que le son ofertados en el mercado político. «La democracia es un método político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas –legislativas y administrativas–, y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a que de lugar en condiciones históricas dadas.» Por ello, la posición de Schumpeter no es precisamente una posición política fundamentalista democrática, así, «siendo la democracia un método político, no puede ser un fin en sí misma, ni más ni menos que cualquier otro método». Las decisiones no democráticas pueden resultar en algún caso más aceptables para las personas en general que las decisiones democráticas. También Julien Freund dirá más tarde que también se puede hacer buena política en una dictadura.

Por su parte, Carl Schmitt distingue entre parlamentarismo y democracia. Según él, el parlamentarismo es el régimen político en el que el parlamento es la institución central en la que se gobierna mediante una deliberación racional libre y pública sobre el bien común. Ya decía Donoso Cortés que la

burguesía era una clase esencialmente discutidora. El gobierno parlamentario es un gobierno de discusión de opiniones en libre competencia. No se rige el parlamentarismo por la verdad, sino por la discusión racional permanente que no ha de tener fin. Todo puede ser discutido o ser puesto en discusión en el parlamentarismo. Esto ha producido una seria erosión en el Estado debido al gran poder de las facciones políticas o partidos. Pues bien, según Carl Schmitt, el parlamentarismo ha devenido algo obsoleto y caduco. En el siglo XX los parlamentos ya no funcionan según la teoría del liberalismo clásico del siglo XIX como canales institucionales de la discusión racional, libre y abierta que debía caracterizar al régimen parlamentario. En lugar de esto, merced a la extensión del sufragio y a la aparición de los partidos políticos de masas, tiene lugar la suplantación del Parlamento por los partidos y por sus dirigentes. Los arreglos secretos a puerta cerrada entre los comités directivos de los partidos y fuera del Parlamento, lo convierten de cámara de discusión en cámara de manifestación de acuerdos adoptados previamente entre los partidos.

Por democracia entiende Schmitt en cambio, siguiendo en esto de cerca a Rousseau, la identidad entre gobernantes y gobernados. La dictadura es antiliberal, pero no necesariamente antidemocrática. La democracia, en sí misma, no tiene un contenido político definido. La democracia es un procedimiento, es una forma de organización. Tiene el valor de una mera forma. La democracia es algo instrumental para realizar determinadas políticas de las más variadas especies. Como bien dice Schmitt, una democracia puede ser militarista o pacifista, absolutista o liberal, centralista o descentralizada, progresista o reaccionaria y todo ello sin dejar de ser al mismo tiempo democracia.

Para los demócratas radicales, nosotros diríamos, fundamentalistas democráticos, la democracia tiene un valor absoluto en sí misma sin considerar los contenidos políticos que haya en ella. Para el demócrata radical la democracia siempre es válida

independientemente de las consecuencias o efectos que de ella se deriven.

Finalmente, para concluir con la exposición de los principales autores críticos de la democracia moderna, debemos mencionar y destacar aquí en la España actual a la figura filosófica de Gustavo Bueno como filósofo político crítico de la democracia.

Es la crítica de Gustavo Bueno a la democracia una crítica filosófica muy profunda, prolija, extensa, compleja y exhaustiva, de tal modo, que resulta muy difícil de resumir y exponer aquí en este reducido espacio con el que contamos. Por ello, vamos a intentar ser sintéticos y sumarios al exponer en unos cuantos artículos el contenido principal de la crítica de Bueno a la democracia.

1º No hay una cosa tal como la soberanía popular ni tampoco hay algo así como la voluntad general. Ello es porque ni hay un pueblo como sujeto titular de la soberanía ni tampoco hay algo tal como la soberanía nacional. Hay que rechazar la ideología democrática que afirma la idea de autodeterminación de la sociedad política. El autogobierno o autodeterminación de la sociedad política es utópico por imposible. La sociedad no se autodirige. El poder político es asimétrico. Unos mandan y otros obedecen. Como diría Julien Freund, la política es el dominio del hombre por el hombre. Una parte de la sociedad política dirige a las otras partes restantes de la sociedad política

2º La crítica a la democracia es la crítica de la ideología democrática. La democracia contemporánea ha segregado una ideología legitimadora de sí misma a la que podemos denominar ideología democrática fundamentalista. Esta ideología envuelve a la democracia, de tal manera que funciona como una suerte de cinturón protector contra las refutaciones o falsaciones de la democracia y ello por una suerte de decisión metodológica adoptada por los ideólogos demócratas o por los profesores de ciencia política demócratas.

3º La democracia sólo es verdadera cuando brota del interior mismo de la

sociedad política y deriva del mercado capitalista. Si no existe el mercado, no existe la democracia. La esencia de la democracia es la libertad entendida como libertad de elección entre los bienes de un mercado pletórico capitalista libre con propiedad privada.

4º El fundamentalismo democrático es básicamente lo que se entiende por teoría de la democracia. Tal teoría consta de tres elementos: A) La teoría de los tres poderes, B) La idea de la soberanía popular y C) la teoría del Estado de derecho.

En primer lugar la teoría de los tres poderes es una teoría metafísica y confusa y no es científica. La doctrina del Estado de derecho implica tanto una politización de la justicia como una judicialización de la política y la idea de la soberanía popular es un mito confusionario.

5º La democracia se caracteriza por las elecciones periódicas y recurrentes. Esta recurrencia es la que produce la eutaxia política democrática. En los Estados democráticos, hay elecciones. En los Estados no democráticos no hay elecciones.

6º El pueblo no manda ni gobierna ni controla nada. El pueblo carece de elementos de juicio suficientes y por tanto, de capacidad de controlar políticamente a nadie. El pueblo no puede autodeterminarse. Todas las instituciones políticas democráticas dependen del azar, de la estadística electoral.

7º Los resultados electorales no significan un criterio objetivo acerca de la gestión del Gobierno. El pueblo se puede equivocar. La idea de que el pueblo tiene razón, es una ficción útil para pensar la democracia desde la ideología democrática.

8º La democracia ateniense no era una democracia. La democracia sólo puede existir con el capitalismo, con el mercado libre. La esencia de la democracia es la libertad objetiva entendida como libertad de elección entre diversas alternativas políticas o entre diversas mercancías en el mercado.

9º El mercado, la televisión y la democracia son isomorfos entre sí. Es la democracia de audiencia la democracia actual, como dice Bernard Manin. El

fundamento de la democracia está en la constitución de una sociedad capitalista en la que exista la libertad de elección de los múltiples individuos consumidores ante una multiplicidad de bienes ofrecidos en el mercado.

10º La democracia implica tolerancia y un relativismo axiológico.

11º La democracia está poblada de contradicciones. Una de las contradicciones de las democracias es la que existe a propósito de la pena de muerte. Hay una contradicción a este respecto entre los partidarios de la pena de muerte y los abolicionistas.

12º Además, en las democracias contemporáneas tiene lugar una progresiva ecualización entre la izquierda y la derecha. Se trata de la difuminación de los límites entre los partidos políticos conservadores y progresistas.

Estas críticas a la democracia representativa ayudan notablemente a tener un concepto más ajustado de la democracia realmente existente así como a combatir la plaga ideológica actual que denominamos fundamentalismo democrático.

© El Catoblepas, Revista crítica del presente, número 82, diciembre 2008.

La democracia: Un análisis a partir de los críticos

Eva Garrell Zulueta

La democracia es el sistema de gobierno más valorado actualmente. Los valores de igualdad y los de libertad son valores comúnmente conocidos como liberales, y han supuesto un método de gobierno ensalzado por su respeto a las libertades y derechos. Sin embargo, pensadores críticos con la democracia han existido desde sus inicios en la Atenas clásica: Platón por ejemplo estaba profundamente en contra de la democracia de los sofistas. Ante las permanentes y fuertes críticas a la democracia, en este ensayo analizaré, en primer término la teoría clásica de las élites. Luego, estudiaré las obras de Carl Schmitt, Friedrich Nietzsche y Joseph Schumpeter. Estos autores se caracterizan por realizar una crítica a la democracia desde la teoría de las elites; sin embargo, sus objeciones muestran divergencias y, por ello, es interesante analizar sus puntos de diferencia, pero también las coincidencias. Así, expondré las teorías de cada autor para después exponer los argumentos e ideas coincidentes y sus divergencias. Finalmente, se mostrarán las conclusiones resultantes del estudio. Nuestro objetivo es analizar los argumentos que existen en contra de la democracia, para comprender cuales son los puntos coincidentes dentro de la teoría elitista y comprender si realmente la democracia es el mejor sistema de gobierno o podría haber alguna alternativa.

El período de entreguerras supuso una de las etapas más duras para la democracia. Respaldada por grandes intelectuales se creía que después del absolutismo y la tiranía, la democracia junto con los ideales del liberalismo, es decir, igualdad y libertad se abría un nuevo sistema y método de

gobierno que evitaba el abuso de poder de las minorías, pero controlando las masas. Sin embargo, después de la Primera Guerra Mundial los Estados, incluso aquellos con tradición democrática, observan como las críticas al sistema democrático se agudizan y los partidos de corte totalitario ascendían, comunistas y fascistas, mientras una grave crisis económica se imponía en Europa. Los años treinta se caracterizaron por una crisis del gobierno parlamentario, ya que las democracias retrocedían y se iban imponiendo regímenes no representativos, mientras que grandes teóricos formulan grandes críticas al sistema democrático.

Así, en los años treinta fue cuando una corriente de críticas hacia la democracia tomó fuerza y entre ellas el elitismo jugó un papel esencial. A finales del siglo XIX una corriente de pensadores recuperó un tema corriente en la teoría política: la teoría clásica de las élites. Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels fueron los autores que recalcaron que existe un elemento constante a lo largo de la historia de las sociedades humanas, el dominio de la mayoría por parte de una minoría. Por ello, sentarán las bases de una nueva forma de entender la ciencia política, en la cual la elite política va a convertirse en el eje central de todo el razonamiento. Pareto y Mosca escribieron su obra a finales del siglo XIX, un momento de fuertes convulsiones en Europa. Estos autores consideraron que era el fin de la época dorada de la civilización occidental y reafirmaron su argumento elitista. Esta posición explica el pesimismo que invade la obra de Pareto y en Mosca se modera, pero se transforma en nostalgia.

El pensamiento elitista es aquel que cree que el monopolio del poder político tendría que ser de una minoría gobernante. Esta creencia desemboca también en la alabanza al líder carismático que suprime de raíz toda veleidad democrática. La teoría clásica elitista defendía la separación entre democracia y liberalismo, no buscaba la adhesión al fascismo. La utilidad de la teoría clásica elitista es que en su definición de democracia la definió como método político separándolo de elementos normativos.

La figura de Carl Schmitt resulta polémica y ha suscitado frecuentemente reacciones encontradas. Sus obras reflejan una alternativa al régimen parlamentario, es profundamente antiliberal pero democrático. Su vinculación con el nazismo le apartó, después de la Segunda Guerra Mundial, del mundo académico; sin embargo, sus obras siguen aportando riqueza a la teoría política, puesto que muestran nuevos puntos de vista y una nueva concepción de la política. A Carl Schmitt le gustaba definirse como jurista, pero es a la vez filósofo de la política e historiador de las doctrinas políticas. Su obra es amplia, pero en este ensayo solo estudiaremos tres de sus obras: *El Concepto de lo Político* (1927), *Sobre el Parlamentarismo y Teoría de la Constitución* (1928).

Carl Schmitt nació en Plettenberg, Wesfalia, en el seno de una familia católica. Estudió derecho, doctorándose con una tesis de Derecho Penal. La derrota de Alemania en la guerra y sus consecuencias causarán un gran impacto en su mentalidad nacionalista. Schmitt se manifestará opuesto a las consecuencias del Tratado de Versalles y a la política de la Sociedad de Naciones. En la evolución de su obra se observa su opción política a favor del presidencialismo, es decir, la primacía política de un presidente.

La política para Carl Schmitt es la distinción entre el amigo y el enemigo. El enemigo es simplemente el otro, el extraño. El sentido de amigo y enemigo deben comprenderse en su sentido concreto y existencial. Para Schmitt todos los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, esta oposición sigue estando en vigor y está dada como posibilidad real para todo pueblo que exista políticamente. Otro elemento esencial es que para que sea enemigo debe existir la posibilidad real de oponerse combativamente. El enemigo es un enemigo público, ya que implica un pueblo entero y un pueblo adquiere eo ipso carácter público. Las relaciones políticas se caracterizan por la presencia de un antagonismo concreto. Para observar este criterio de amigo y enemigo en la política vemos que todos los conceptos,

ideas y palabras poseen un sentido polémico que formulan un antagonismo concreto.

Los conceptos de amigo y enemigo adquieren su sentido real por el hecho de estar en conexión con la posibilidad real de lucha. La guerra constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real. Sin embargo, el hecho de ser enemigo no implica que un determinado pueblo tenga que ser eternamente amigo o enemigo. Si se eliminase la posibilidad de guerra, no habría distinción entre amigo y enemigo y, en consecuencia, carente de política. En Schmitt no es relevante si la agrupación en enemigos o amigos es por causas religiosas o estéticas, ya que lo importante es la agrupación en enemigos y amigos y la posibilidad de lucha.

Otro concepto importante para la comprensión de Schmitt es la excepcionalidad. Lo excepcional posee una significación particularmente decisiva que muestra la naturalidad de las cosas. La soberanía la tiene aquel que decide la unidad política en el caso decisivo. El que posee esta soberanía es el Estado. El Estado debe producir dentro de él una pacificación completa y crear así una situación normal que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener una vigencia en general; aunque el Estado también puede determinar el enemigo interior. Por ello, el Estado total no conoce nada que sea absolutamente apolítico, ya que para Schmitt no existe un estado libre de la economía porque todo es político.

Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo quien es el amigo y el enemigo. En ello estriba la esencia de su existencia política.

Además, Schmitt critica del liberalismo su argumento a favor de la bondad del hombre donde el Estado se pone en servicio de la sociedad. Para Schmitt la antropología es negativa, ya que presupone esta posibilidad de lucha que es inherente en la política. El liberalismo, critica Schmitt, ha vinculado la política a una ética y la ha sometido al orden económico. La teoría liberal se refiere a la lucha política interna

contra el poder del Estado para inhibir su poder y controlarlo para la protección de la libertad individual y de la propiedad privada. El liberalismo niega la violencia como supuesto que niega la libertad; para Schmitt negar este supuesto de lucha es negar la política.

Una vez entendido el concepto de la política de Schmitt analizaremos su crítica hacia el parlamentarismo y su propuesta. El parlamentarismo y la democracia, en el siglo XIX, avanzaron a mismo ritmo sin poder distinguir claramente la implicación de ambos conceptos. Por el contrario, Schmitt defiende que democracia y parlamentarismo empiezan a presentar contradicciones, puesto que la base del parlamentarismo era la discusión y la publicidad. Sin embargo, la época de la discusión ha terminado, puesto que la discusión significa intercambio de opiniones y ahora sólo existe el cálculo de intereses y las oportunidades de poder. Se persigue conseguir la mayoría para gobernar, en cambio de tratar de convencer al adversario de lo correcto y verdadero. El parlamentarismo resulta ser sólo una fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos. Otro argumento a favor del parlamentarismo era su capacidad para seleccionar los líderes políticos para asegurar la eliminación del clientismo político, permitiendo que los mejores y los más voluntariosos alcancen el liderazgo político. Schmitt pone en duda esta facultad de formar una elite política, puesto que la política se ha convertido en objeto de intereses entre los partidos y sus seguidores. La política lejos de ser el cometido de una elite ha llegado a ser el negocio de una clase.

La base del parlamentarismo, las ideas liberales y la base de la democracia de masas no son iguales. La democracia implica la homogeneidad y la eliminación o destrucción de lo heterogéneo. La búsqueda de la igualdad puede hallarse tanto en determinadas cualidades físicas como morales. Schmitt argumenta, además, que en toda democracia puede existir una parte de la población excluida, sin dejar de ser una democracia. La democracia supone la igualdad y la homogeneidad sustancial en su seno interno. La igualdad absoluta no existe en ninguna parte, sólo dentro del

Estado. La igualdad de todas las personas, en Schmitt, es un argumento liberal y no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria.

Schmitt defiende la concepción del Estado del *Contrat Social* como principio de la democracia moderna. Sin embargo, Schmitt observa en la idea de Rousseau la contradicción entre el liberalismo y la democracia. La fachada es liberal, puesto que basa la legitimidad del Estado en un contrato libre. Pero, en la *volonté générale* se evidencia el Estado auténtico, ya que el pueblo es homogéneo e impera la unanimidad. En el Estado no puede haber partidos, ni interés del Estado distinto al interés de todos. Sin embargo, Schmitt se pregunta si la homogeneidad es tan elevada, hasta el punto que las leyes se elaboran sin discusión la idea del contrato es totalmente opuesta a este razonamiento. El contrato presupone diversidad y oposición, ya que presupone intereses contrarios, diferencias y egoísmos, liberalismo. La *volonté générale* es en realidad homogeneidad. Por ello, el *Contract Social* se basará en la homogeneidad, en la identidad entre gobernantes y gobernados, no en un contrato.

La crisis del parlamentarismo es, según Schmitt, el intento de la democracia de masas de realizar la identidad de gobernantes y gobernados, la *volonté générale*, pero el parlamentarismo se le opone, pero ninguna institución puede oponerse a la voluntad del pueblo. Existen para Schmitt tres crisis: la crisis de la democracia, oposición entre la liberal igualdad humana y la homogeneidad democrática; la crisis del Estado moderno, una democracia de todos los seres humanos no puede llevar a cabo ninguna forma de estado y, finalmente la crisis del parlamentarismo. Schmitt defiende que el bolchevismo y el fascismo son antiliberales pero no antidemocráticos. La voluntad del pueblo debe ser presentada mediante la aclamación y no mediante el voto secreto y aislado. El problema se encuentra en que existe una contradicción insuperable en su profundidad entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática.

Entonces, es donde Schmitt defiende que los métodos dictatoriales son mantenidos por la aclamación del pueblo y que es la expresión directa de la sustancia de la fuerza democrática. Así, Schmitt defiende que puede existir una democracia sin parlamentarismo, como puede existir el parlamentarismo sin la democracia. Además, la dictadura no es lo opuesto a la democracia.

A continuación, analizaremos la crítica de Friedrich Nietzsche hacia la democracia en su texto *Sobre el bien y sobre el mal, Preludio de una filosofía del futuro*. La figura de Nietzsche resultó polémica en su época. Criticó la cultura, la religión y la filosofía occidental y anunció la decadencia del hombre, puesto que se enfatizaba la búsqueda del ideal, negando la realidad. Sólo aquellos que tuvieran voluntad de poder son los que tendrían que gobernar.

En este fragmento Nietzsche reflexiona sobre la moral del hombre y la mejor organización política una vez estudiada la naturaleza del ser humano. Nietzsche defenderá la aristocracia como mejor sistema de gobierno, ya que existe una moral de señores y esclavos, donde los primeros son los más idóneos para gobernar, puesto que son ellos los que buscan la voluntad de poder.

Los hombres siempre se han unido en grupos, en rebaños humanos obedeciendo a un pequeño número de personas. Los humanos llevan innata la necesidad de obedecer, su naturaleza es gregaria. Sin embargo, según Nietzsche en Europa se encuentra la hipocresía moral de los que mandan, puesto que el hombre gregario presume de ser la única especie permitida de hombre y ensalza sus cualidades como virtudes auténticamente humanas, tales como: espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, compasión.

La moral es hoy en Europa la moral del animal de rebaño. No es más que una especie de moral humana, donde existen además otras muchas más morales, sobre todo morales superiores. La imposición de esta moral del animal de rebaño ha sido favorecida por la religión, la cual ha adulado los deseos más sublimes del animal de

rebaño. El movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano y presenta una resistencia contra todo derecho especial y todo privilegio; puesto que todos son iguales y coinciden en la religión de la compasión, y en el rechazo al sufrimiento. La democracia es una forma de decadencia del hombre. Sin embargo, hay nuevos filósofos que preconizan que el futuro es voluntad del hombre, para ello se necesitan nuevos hombres de mando que se elijan mediante la selección. La sociedad aristócrata es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre. Lo esencial en una buena aristocracia es que no se sienta a sí misma como función, sino como sentido. A la sociedad no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura donde una especie selecta se apoya. La vida es voluntad de poder y el poder querrá crecer y extenderse; así, la explotación es una consecuencia de la voluntad de poder.

Existen dos tipos básicos de moral: la moral de los señores y la moral de los esclavos. Estas dos morales pueden estar mezcladas o intentar mediar entre ellas o confundirse, pero incluso pueden aparecer dentro de una sola alma en el hombre. Es la diferencia entre la especie dominante y la dominada. La moral de los señores define el concepto bueno en los estados anímicos más elevados y orgullosos, los estados contrarios al hombre aristocrático los desprecia. La especie aristocrática se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, ya que el hombre aristocrático es creador de valores. La moral de los señores valora el sentimiento de plenitud, siente veneración por todo lo riguroso y duro, más desprecia la compasión. La fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo y un ligero menosprecio y cautela frente a los sentimientos de simpatía y corazón cálido son los rasgos esenciales de un aristócrata. Los poderosos son los que entienden la honra y el profundo respeto por la vejez y la tradición. Sólo frente a los iguales se tienen deberes, frente a los de rango inferior actúa más allá del bien y del mal. En este punto Nietzsche critica las ideas modernas por su fe en el progreso y el

futuro y el menosprecio a la vejez que declara su procedencia no aristocrática. La mirada del esclavo es de escepticismo y desconfianza al poderoso. Honran la compasión, la mano afable y socorredora. La moral de los esclavos es una moral de utilidad. Para los esclavos el malvado inspira temor, mientras que para la moral de los señores el que quiere inspirar temor es bueno. Para la moral de los esclavos, el bueno es aquel hombre no peligroso, bonachón, fácil de engañar. El anhelo de libertad es propio de la moral del esclavo, mientras que el entusiasmo en la veneración y la entrega son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar.

Finalmente, Joseph Alois Schumpeter economista de nacionalidad austríaca, desarrolló un análisis del proceso de la evolución de la economía capitalista en que percibía la llegada inevitable del socialismo. En Socialismo y Democracia elabora una crítica a la teoría clásica de la democracia proponiendo una nueva, la teoría del caudillaje competitivo.

Según la teoría clásica de la democracia, el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad. De la teoría se deduce que existe un bien común fácil de definir y de percibir, donde existe una voluntad común al pueblo que se corresponde con el bien común. Además, existirían unos expertos elegidos que tomarían las decisiones políticas.

Sin embargo, Schumpeter afirma que ante esta teoría existen ciertos puntos refutables. En primer término, no existe tal bien común, por el cual todos están de acuerdo; puesto que, ante distintos individuos su definición de común significará cosas distintas. En segundo término, aunque se pudiera definir un bien común las respuestas ante los problemas podrían diferir. En tercer lugar, no existe una voluntad general, ya que presupone un bien común que no existe.

La teoría clásica de la democracia presupone, además, que las decisiones políticas deben respetar la voluntad de los individuos que poseen una independencia y calidad racional totalmente irreales. El problema se encuentra en que a veces se puede llegar a lo que el pueblo quiere con métodos no democráticos más eficazmente que con métodos democráticos, puesto que éstos podrían llegar a un punto en muerto en que todos discreparan y no hubiera resultados. Además, la capacidad de observación e interpretación de los individuos no es racional. La psicología humana es irracional contrario en lo que se basaba la teoría clásica de la democracia. Sólo se encuentra precisión en las voliciones en el ámbito más familiar; sin embargo, en los ámbitos nacionales e internacionales el ciudadano tiene la impresión de estar en un mundo ficticio. Al no comprender la realidad de la política es más susceptible a someterse a prejuicios irracionales o a la presión de grupos que persigan ciertos intereses y poder crear cierta *volonté générale* beneficio para este grupo. El problema de la teoría clásica es la presunción de que el pueblo tiene una opinión definida y racional sobre toda cuestión singular y que lleva a efecto esta opinión con la elección de unos representantes que harán que esta opinión sea puesta en práctica.

La teoría clásica tenía como base el racionalismo utilitarista, que según Schumpeter, ya no tiene validez. Sin embargo, su supervivencia se debe, en primer lugar, a que se asocia con la fe religiosa. En segundo lugar, formas y frases de la democracia clásica están asociadas para muchas naciones a acontecimientos y evoluciones de su historia que son aprobadas por grandes mayorías. En tercer término, en sociedades pequeñas y primitivas hay síntomas sociales que la teoría clásica se adapta efectivamente. Finalmente, la teoría clásica aporta a ciertos políticos a una fraseología que permite adular a las masas, evadirse de la responsabilidad y confundir a los adversarios.

Schumpeter, ante el fin de la teoría clásica de la democracia, propone una nueva teoría: la teoría del caudillaje. Así,

Schumpeter definirá el método democrático como aquel sistema institucional en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo para llegar a las decisiones políticas. La defensa en esta nueva teoría es permite distinguir los gobiernos democráticos. En segundo término, se reconoce el caudillaje, mientras que la teoría clásica atribuía al electorado un grado irracional de iniciativa ignorando el caudillaje. En tercer término, muestra las interacciones de los intereses parciales y la opinión pública. En cuarto término, la teoría muestra que la democracia es un método de gobierno en que la competencia es entre grupos. En quinto término, aclara con mayor grado la relación entre la democracia y la libertad individual, puesto que todos son libres de entrar en la competencia del caudillaje. En sexto término, la función primaria del electorado es la de crear un gobierno o disolverlo. Finalmente, la teoría de Schumpeter muestra que la voluntad de la mayoría es la voluntad de la mayoría y no la voluntad del pueblo.

La democracia, para Schumpeter, significa tan sólo que el pueblo tiene la posibilidad de aceptar o rechazar las personas que han de gobernarle. La democracia es el gobierno del político. Para que la teoría del caudillaje competitivo sea eficiente hay ciertos puntos a cumplir. Se debe *laissez faire* a los políticos, evitar las continuas interferencias; reducir la presión sobre los hombres que ejercen el caudillaje mediante fórmulas institucionales apropiadas. Finalmente, se debe crear cierta calidad en el conocimiento y las aptitudes de la base social, puesto que es donde se selecciona la élite. Otro elemento esencial para el buen funcionamiento del método democrático es que exista una limitación a la actuación de la decisión política. En este punto es donde el capitalismo juega ventaja sobre el socialismo, puesto que el liberalismo frena con la sociedad civil la actuación del Estado, mientras que con el socialismo no lo hace. También, la existencia de una burocracia de calidad y con experiencia es vital para el buen funcionamiento del método democrático. La teoría del caudillaje presupone además un

alto grado de tolerancia para las diferentes opiniones.

Schumpeter afirma que el método democrático se encuentra en desventaja en épocas de perturbación frente a otros métodos y por ello el caudillaje monopolista temporal podría ser una buena solución. Finalmente, Schumpeter afirma que la democracia moderna es producto del proceso capitalista y que por el inevitable ascenso socialista no se tendría que eliminar sus aspectos burgueses y advierte del peligro de un movimiento socialista antidemocrático que no daría mayores libertades, sino todo lo contrario.

Una vez conocemos la teoría política de estos tres grandes autores, nos proponemos analizar las similitudes y discrepancias que aparecen en Nietzsche, Schmitt y Schumpeter. Estos tres autores, como hemos visto, elaboran una crítica hacia la democracia; sin embargo, tanto sus críticas como sus propuestas son significativamente distintas. Nietzsche, Schmitt y Schumpeter observaron que la eficacia y el funcionamiento de la democracia era ineficiente y que o se debía reformular su teoría, como pensará Schumpeter, o cambiar totalmente de sistema hacia métodos dictatoriales como propondrá Schmitt, o hacia la aristocracia de Nietzsche.

Nietzsche y Schmitt son los que proponen una crítica más radical hacia la democracia. Sin embargo, Nietzsche critica a la democracia como sistema donde la compasión y los débiles han tomado el poder, siendo un gobierno de la mayoría que no tiene naturaleza para gobernar. Su crítica es directa hacia la democracia por sus valores, por su busca del ideal que se integra en el nihilismo y es reforzada por el cristianismo. Nietzsche defiende el ser no el debe ser y por ello hay una moral de señores y otra de los esclavos y son los señores los que poseen voluntad de poder y son ellos los que deben gobernar. Schmitt se considera antiliberal, pero no antidemocrático. Considera que la democracia busca la igualdad de identidad entre gobernantes y gobernados, es la búsqueda de la *volonté générale*. El liberalismo, para Schmitt, ya no se respalda

en los principios de discusión y publicidad, ahora es la persecución de los propios intereses y la búsqueda de poder. El liberalismo limita el poder del Estado, evitando la aparición del Estado total. Además, se contraponen con el ideal de la democracia de la persecución de la identidad entre gobernantes y gobernados, evitando la expansión de la voluntad générale. Schmitt critica el liberalismo en respaldo a la democracia y su creencia se basa en que los métodos dictatoriales podrían expresar esta *volonté générale*, ya que estarían legitimados por la aclamación. Ambos, confiesan que en la mayoría hay algunos que destacan, pero para Schmitt sería uno el que gobernaría el que dispondría de esta voluntad de poder. Sin embargo, hay una diferencia clara entre ambos autores para Nietzsche esta elite tiene una moral diferente, unos valores, unos objetivos diferentes al de la mayoría, pero para Schmitt no. El dictador representaría la voluntad générale, la voluntad del pueblo, no tendría una identidad diferente porque todos serían iguales.

Nietzsche y Schumpeter comparten muchas afinidades, ambos creen que hay ciertos expertos que serían los que deberían gobernar; una elite. Sin embargo, para Schumpeter sería elegida donde habría una competición entre grupos. En Nietzsche la democracia es una forma de decadencia del hombre. Esta elite, donde la sociedad se apoya y posee una moral de señores, Nietzsche no dice que sea dada por naturaleza, porque no hay trascendencia, pero no concreta si se consigue por la educación, por la familia. Concretando, no habría esta lucha de elites que Schumpeter nos dice.

Las figuras de Schumpeter y Schmitt son las que resultan más interesantes de comentar por su contraposición inicial, pero también por su semejanza en las ideas. Ambos autores observan que hay una crisis en el parlamentarismo que Schmitt formula y Schumpeter elabora una teoría elitista de la democracia como respuesta a esta crisis parlamentaria. Ambos ven en el liderazgo carismático la respuesta al problema político de las masas incapaces de llevar un debate racional y causantes de la decadencia en la

política. Schumpeter llega, incluso, a aceptar que un monopolio en el caudillaje durante un período de tiempo en épocas de crisis resultaría más eficiente. Schmitt critica a Schumpeter que de la democracia pueda escoger una elite capaz de gobernar de la manera más eficiente, puesto que la política es un negocio de una clase y ya no existe la discusión que podría dar una elite eficiente.

Tanto Nietzsche como Schumpeter y Schmitt presentan un temor hacia las masas y una valoración de una minoría gobernante. La antropología del hombre es negativa, temerosa conflictiva, como Schmitt presenta en su criterio de amigo y enemigo en la política.

En conclusión, Nietzsche, Schmitt y Schumpeter nos proponen nuevas críticas hacia la democracia y sus propuestas. Estos tres autores tienen una visión elitista de la política y creen que la minoría es más eficiente que la mayoría a la hora de gobernar. En Schmitt esta distinción no existiría, puesto que el líder representaría al pueblo sin distinción, pero habría un líder con características que la mayoría no tendría. La crítica de Nietzsche y Schmitt propone cambiar el sistema democrático liberal por una aristocracia o una dictadura; sin embargo, Schumpeter nos propone la teoría elitista de la democracia. Schmitt da de nuevo un aire de emotividad y euforia a la política, al contrario de Schumpeter que define a la democracia como un simple método. Estos tres grandes autores son muy interesantes para la teoría política y aportan nuevas ideas y conceptos dignos de analizar. La democracia sobrevivió después de los tempestuosos años 30, pero estos tres autores nos enseñan que ante la conflictividad y tiempos de guerra surgen alternativas a la democracia y son de estas críticas donde nos puede dar grandes enseñanzas sobre el sistema democrático y proponer nuevas reformas que ayuden a mejorar su eficacia.

La crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal

Antonella Attili

1. Contundencia de la democracia

En el horizonte político contemporáneo, el régimen democrático aparece como la forma de gobierno más difundida y aceptada. Estamos, en efecto, ante un consenso generalizado que ve en la democracia moderna la forma de gobierno más deseable, de tal manera que, si ella no es considerada como *la óptima forma de gobierno*, por lo menos es vista como *la menos mala*.

El principal motivo, y tal vez el más realista, que puede explicar este consenso es que la democracia ofrece ciertas ventajas frente a formas de gobierno alternativas que, por decirlo así, *quedaron atrás*. En tanto conjunto de reglas que permite la elección de los gobernantes, permite procesar la lucha política por el poder de forma regulada y, por ello, de manera pacífica e institucional, con la participación libre de los ciudadanos, y —por último, pero no al último— permite remover gobernantes de manera no violenta.

Con lo anterior, la democracia resulta ser no sólo una modalidad civilizada de procesamiento de los conflictos políticos, al regularlos eficaz y positivamente, sino aparece como la forma de gobierno que legitima desde abajo un gobierno, ya que su existencia implica la aceptación y reconocimiento por parte de los gobernados.

No sobra señalar otro ingrediente histórico-político que se le otorga una razón extra para su aceptación generalizada: la democracia parece haber vencido a las formas de gobierno autoritarias, tanto de derecha como de izquierda (régimenes totalitarios del nazismo y del fascismo, así como del comunismo), que se impusieron durante gran parte del siglo XX. Ante su

derrota histórica, la democracia reafirmó su *buena salud* y parece haber llegado —con todo y sus problemas— *para quedarse*.

Se han señalado, además, otras ventajas igualmente importantes. Como, por ejemplo, permite hacer públicos los grandes problemas sociales y, así, incentivar una sensibilidad política nacional que se convierte en motor de crecimiento cultural, en factor de civilización. En particular, los efectos positivos de su dimensión pública de la democracia se muestran (pueden mostrarse) en materia económico-social, al ventilar las eventuales situaciones de miseria y pobreza extrema, y con ello impulsar/urgir a enfrentar el problema por parte de las autoridades políticas.

Pero hay más, la democracia también es señalada con frecuencia, como la forma de gobierno que, supuestamente, favorece el desarrollo y crecimiento económico: ya sea por promover un mercado interno competitivo, ya sea por atraer los capitales externos y las inversiones financieras actuales que parecen privilegiar a las sociedades democráticas.

Pese a que todos estos aspectos (procedimientos, funciones, eficacia, legitimación y efectos) implican una gran complejidad de planteamientos teóricos, así como una alta diversidad en la realización y el éxito del proceso democrático e, incluso, de los procesos de transición a la democracia, de hecho ahora se presenta como la forma de gobierno más difundida y deseada.

Sin embargo, los problemas, complejidades y costos que dicho régimen político trae consigo no son pocos ni de poca monta, considerando los propios rasgos que la definen: la participación ciudadana, la elaboración de una legislación electoral aceptada y la normalización de los procesos electorales, la necesidad de tejer acuerdos, pactos y alianzas entre fuerzas políticas y partidistas, el riesgo de la ingobernabilidad, tiempos lentos de resolución política, las exigencias sociales, para mencionar sólo las principales dificultades. Desde tal perspectiva, dirigir la atención a los cuestionamientos de Carl Schmitt contra la democracia de su tiempo puede ayudar a

enriquecer el panorama de los diversos enfoques polémicos sobre el tema y hacernos sensibles a algunos de sus más importantes dimensiones problemáticas. Como uno de sus más acervos críticos, el teórico político alemán puede ayudar a reflexionar acerca de los límites y de los peligros de y para la democracia.

2. La democracia liberal

En los señalamientos anteriores, la ponderación de la democracia supone un elemento básico que es útil hacer explícito: el de una particular concepción, constitutiva de su definición como procedimiento, esto es, como método, *técnica*, referidos a los pasos y reglas a seguir para decidir quiénes gobiernan.

A diferencia de la opuesta concepción sustancial de la democracia, la noción procedimental no define un contenido específico, considerado necesario para su realización, a saber, la igualdad material, sino sólo las normas generales establecidas, haciendo abstracción de las condiciones materiales de vida de los ciudadanos. La concepción sustancial de la democracia es propia de los modelos comunistas pero, también, en otro sentido, de los fascistas, quienes buscaban afirmar la igualdad económica o racial con el fin de realizar una democracia, de alcanzar una mítica identidad entre gobernantes y gobernados.

Al hacer énfasis en el aspecto procedimental, la democracia contemporánea parece haber hecho a un lado las complicaciones y las exigencias planteadas por la sustantiva. Sin embargo, sigue manifestándose en la actualidad la tensión entre el aspecto meramente procedimental y el de una democracia que asegure condiciones de igualdad no sólo legales (de igualdad ante la ley), sino en las condiciones de partida para sus actores. Dicha tensión entre un sentido u otro en el que se entienda la democracia se muestra, por ejemplo, en la polémica en torno al momento en que se puede dar por terminada una transición a ella —como es el caso de la discusión acerca de la transición a la democracia en México—: en efecto, la respuesta que se ofrezca dependerá de los criterios elegidos para tratar la cuestión. Ya

sea la presencia de una institución (independiente, autónoma), una legislación y procesos electorales con determinados requisitos (transparencia, objetividad, eficacia del proceso electoral), o meramente una declaración constitucional de un régimen en sentido democrático, o el momento efectivo de la alternancia en el gobierno de partidos de oposición, o, todavía más, el alcanzar una sociedad justa y equitativa. ¿Cuál de todos estos criterios nos dice si tenemos ya ante nosotros una democracia si la transición ha concluido? ¿De qué depende que asumamos o elijamos un criterio u otro?

La distinción entre las concepciones sustancial y procedimental de democracia y los diferentes criterios para su definición o reconocimiento es una parte del tema de las múltiples concepciones posibles de ella. En efecto, hay otras concepciones que se entrelazan de diversos modos con las mencionadas: como la antigua y la moderna, la liberal y la radical —social—, la representativa y la participativa o directa.

La democracia discutida por Schmitt es la liberal. Esto es, una concepción y una realidad de la democracia propia de la era contemporánea, en la que las instituciones y valores propios de la tradición liberal (el parlamento, el pluralismo y la afirmación de las libertades individuales a través del establecimiento del Estado de derecho) se mezclan con las reivindicaciones democráticas de sociedades de masas (el voto universal, la soberanía popular y la igualdad). El objetivo de su crítica es, entonces, la democracia parlamentaria, representativa, procedimental, fundada en el sufragio universal y secreto de los ciudadanos. Frente a esta realidad democrática pluralista, y a partir del diagnóstico de la república democrática de Weimar, Schmitt reacciona y a su vez opone su propuesta de una democracia plebiscitaria.

3. La crítica a la democracia parlamentaria de Weimar

La democracia liberal de la Alemania del pensador de Plettenberg, pues, es la de la República de Weimar. Después de la Gran Guerra hubo la necesidad de reestablecer el

nuevo equilibrio de poder en Alemania; la socialdemocracia llegó al poder en 1918 con el apoyo de las potencias aliadas y con el fin de desplazar las fuerzas reaccionarias de la Alemania guillermina. Para tejer el nuevo equilibrio político se recurrió a diversos pactos entre las fuerzas socialdemócratas y la cúpula militar, sindicatos y organizaciones empresariales.

El contexto histórico no habría podido ser más desfavorable para la joven República: son conocidas las fuertes presiones económico-financieras y políticas generadas por el Tratado de Versalles, que había sellado la paz; la crisis financiera, por una parte, y el descontento nacionalista por otra; asimismo, una fuerte oposición tanto de tipo conservador como de orientación comunista y revolucionaria a la socialdemocracia.

Tales tendencias contrarias a la República de Weimar, con gobierno socialdemócrata, pueden ejemplificarse en las encendidas disputas teórico jurídicas y políticas acerca de la Constitución. El objetivo de ésta era establecer formalmente el nuevo contexto político nacional; de manera que la polémica en torno a ella implicaba discutir, nada menos, que la definición de la noción de democracia que estaba en juego y la noción del poder político deseado, entre las opuestas posturas políticas y jurídicas.

Deben recordarse, por lo menos, tres grandes ejes de tal discusión, que explicitarán el ambiente político del momento:

A) Un tema, propiamente político, fue la polémica entre las fuerzas de izquierda en torno a la alternativa de la acción política legal-reformista ante la vía revolucionaria. Se oponían tendencias liberales, socialistas y comunistas ante la posibilidad de optar por el camino de la legalidad y del Estado de derecho para las reformas sociales; ello significaba seguir el camino de la juridificación de la acción política en el marco del Estado liberal burgués⁴ y renunciar a la revolución y a la dictadura del proletariado.⁵ Tal polémica se relaciona con la problemática general de la legalidad y el cuestionamiento de su función, valor,

fundamentos y fines en este contexto político.

B) Otro eje de discusión central era la forma fundamental de organización del sistema político de la democracia parlamentaria.

En el texto constitucional se mezclaba la forma parlamentaria de la democracia con otros dos principios políticos: la elección plebiscitaria y el modelo de consejos. Además, el modelo parlamentario contemplaba por añadidura la elección directa del Presidente del *Reich*.⁶ Éste podía someter al electorado cualquier ley sobre la que discrepase con el Parlamento y el crucial Artículo 48 de la Constitución le adjudicaba poderes de emergencia. El Artículo 25, por su parte, contemplaba la autorización al Presidente del *Reich* para la disolución del Parlamento en el caso de su incapacidad de formar mayoría y de gobernar.

La consecuencia de la mezcla de principios políticos encontrados fue la gran tensión política entre sus principios democrático-parlamentario y presidencialista y, sin duda, la frecuencia con la que tenían lugar las disoluciones del Parlamento, en particular entre 1924 y 1933, que hacía obsoleto el carácter pretendidamente excepcional de la disolución parlamentaria.

El problema de la disolución es relevante, pues reflejaba “una creciente tendencia hacia la democracia plebiscitaria que culminó en un abierto dualismo: un estado legislativo parlamentario frente a un estado legislativo plebiscitario”. Todo ello dio pie a la competencia entre Parlamento y Presidente que, a la larga —a través de una compleja historia de lucha política y de feroz enfrentamiento entre los partidos—, condujo a la ingobernabilidad crónica de la democracia de Weimar.

Ante tal situación de ingobernabilidad y la cuestión de la forma propia del sistema político alemán, se afirmaron posturas jurídicas de tipo decisionista desde diversas corrientes políticas (socialistas o conservadores). Entre ellas se encuentra la de Carl Schmitt.

Para éste, la cuestión de los poderes de excepción implicaba/significaba salvaguardar el momento *político*, decisivo, para que el gobierno pudiera asegurar su capacidad de poder político real, aun en las condiciones políticas más críticas.

C) Un tercer eje de discusión del debate teórico-jurídico del momento —que puede ayudar a comprender el punto de partida de la crítica schmittiana a la democracia liberal y su postura política— es la polarización suscitada por la interpretación político-jurídica de los contenidos constitucionales: a saber, el sentido liberal o socialista de la Constitución y su carácter contradictorio.

En efecto, el texto constitucional combinaba elementos liberales y socialistas, dejando abierta la puerta a cierta indefinición política. La constitución de la República de Weimar integraba elementos heterogéneos: en la primera parte determinaba la organización del *Reich* como Estado de derecho y la segunda veía la afirmación de los derechos individuales (libertades personales y políticas, derecho a la propiedad, libertad de empresa y de comercio, etcétera) junto con derechos sociales (reconocimiento del papel político y social de las organizaciones obreras, colectivización de determinados bienes privados, defensa de los derechos colectivos, etcétera).

En el contexto de los conflictos sociales y políticos que marcaron la historia de la república, sus protagonistas intentaron servirse de unos u otros principios para legitimar sus propias posiciones.

Esta difícil y precaria convivencia de tendencias liberales y socialistas, de elementos institucionales parlamentarios y presidencialistas, garantías constitucionales y poderes de emergencia, resultó precaria y fatal. La redacción general de la Constitución no precisaba los lineamientos ético-políticos fundamentales, a la vez que permitía interpretaciones encontradas en un clima político crítico. Además, abría el camino a usos peligrosos para la misma ley fundamental alemana y favoreció la caída de la República de Weimar con los poderes excepcionales de Adolf Hitler.

La Constitución era, así, materia de grandes conflictos sobre lo fundamental. Para Schmitt, la superación de esta problemática no podía ser normativa ni discursiva, como en las posturas liberales. La discusión de Schmitt se vincula con su concepción del principio de igualdad de la democracia en la república socialdemocrática y con la denuncia de la ausencia de políticas eficaces y de acuerdos políticos estables. Su postura política ante la democracia parlamentaria es conservadora y autoritaria.

4. La crítica al parlamentarismo

La crítica del jurista alemán a la Constitución de la República de Weimar puede ser vista como culminación de la crítica a la decadencia de la democracia parlamentaria y del elemento que la caracteriza: el parlamentarismo.

En la reconstrucción de Schmitt, el parlamentarismo liberal encontraba originariamente sus presupuestos intelectuales en la discusión pública, el carácter público de la agenda política y en la división de poderes.¹⁰ De estar basado en sus principios de discusión y publicidad, de ser una *institución de la verdad*, el parlamentarismo experimentó un gran cambio histórico al combinar sus principios con los de la democracia de masas. En medio de un contexto social masificado y democratizado, el parlamentarismo perdió su identidad, se transformó en un “mero medio práctico-técnico” y asumió una justificación de carácter meramente “sociotécnica”. Con ello, habría caducado. Afirma Schmitt en *Sobre el parlamentarismo* (1923):

[...] los fallos y errores más evidentes del funcionamiento parlamentario [son]: el dominio de los partidos y su inadecuada política de personalidades, el “gobierno de aficionados”, las permanentes crisis gubernamentales, la inutilidad y banalidad de los discursos parlamentarios, el nivel, cada vez más bajo, de los buenos modales parlamentarios, los destructivos métodos de obstrucción parlamentaria, el abuso de la inmunidad y privilegios parlamentarios [...], la indigna práctica

de las dietas y la escasa asistencia a las sesiones [...], la obligatoriedad de la disciplina del voto dentro de cada grupo parlamentario se ha convertido en un instrumento imprescindible y el denominado principio representativo pierde su sentido, así como que la verdadera actividad no se desarrolla en los debates públicos del pleno sino en comisiones (y ni siquiera necesariamente en comisiones parlamentarias) tomándose las decisiones importantes en reuniones secretas de los jefes de los grupos parlamentarios; así se origina la derivación y supresión de todas las responsabilidades, con lo que el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos.



A pesar de haberse dado una época en la historia del liberalismo en la cual existía la fe en la discusión y la publicidad, el liberalismo nunca habría aportado, según Schmitt, una verdadera transformación política o realización de sus promesas. Las normas parlamentarias como la independencia ante los partidos, la imparcialidad ante intereses antagónicos, la discusión auténtica en búsqueda de lo racionalmente verdadero, el ideal de la Ilustración, lejos de verse realizados, se vieron progresivamente desvirtuados por la transformación de “la naturaleza de los partidos” y por la unión del parlamentarismo con la democracia.

El parlamentarismo, así, ya no ofrece un gobierno basado en el intercambio abierto y racional de ideas guiado por la intención de persuadir al oponente por medio de argumentos racionales de verdad o justicia:

[...] la institución (parlamentaria) ha perdido sus raíces morales e intelectuales, manteniéndose sólo como un aparato vacío en virtud de una perseverancia mecánica *mole sua*. [...] ¿Quién cree aún en este tipo de publicidad? ¿Y en el parlamento como la gran “tribuna”? [...] Resulta ya muy dudoso que el parlamento posea realmente la facultad de formar una elite política.

El parlamento devino el medio donde intereses divergentes compiten para influir en el proceso de decisión política; los legisladores se hallaron comprometidos en promover los intereses de su partido y los grupos de interés económico que controlan el Estado.

Al criticar al parlamentarismo en 1923, Schmitt retoma un tema de su *Romanticismo político* (1919), en el cual analizaba la concepción romántica del mundo y le dirigía una crítica demoledora. El parlamentarismo, su ideal y su modelo, no representaría más que la realización de la filosofía del romanticismo. Por su actitud individual frente al mundo, la fórmula romántica para Schmitt es el mundo como mera ocasión para el goce estético. Los románticos se entregan a la eterna poetización del mundo; cada momento es una oportunidad para experimentar pasivamente las emociones. Por ello, el concepto de *ocasionalismo subjetivado* ayudaría a comprender la filosofía del romántico.

A partir de esa actitud ante el mundo, al romántico le resulta imposible fundar sus decisiones; tan sólo es capaz de una conversación sin fin (*ewige Gespräch*). Desde este punto de vista, el *romanticismo político* hace de la discusión política algo regido por motivaciones estéticas y que no es concluyente.

Con su ocasionalismo subjetivo e interminables discusiones, el romanticismo afirma todo un espíritu y un modo de hacer

vida pública, desde esa visión estético-subjetivista. Para Schmitt, lo anterior tiene como efecto histórico “diluir la auténtica decisión política en una permanente deliberación de naturaleza moral o estética”, siguiendo la intención de la Ilustración. Las reflexiones de Schmitt muestran su preocupación por las consecuencias que acarrearía el relativismo ético e intelectual del romántico: de convertirse en principio general de la vida política, el subjetivismo produciría una visión individualista y particularista del valor de la unidad política.

Justo tales efectos del individualismo serán los que criticará más adelante, cuando desarrolla su análisis del parlamentarismo y del liberalismo en *El concepto de lo político* (1927 y 1932) y, finalmente, del destino del Estado de derecho en el texto acerca de Thomas Hobbes de 1938: la afirmación del individuo como principio último que fundamenta la representación y la visión política particularista. Contra esta visión presuntamente liberal —se verá—, Schmitt recupera el momento central de la decisión, tanto en la política como en la teoría de lo político.

5. Liberalismo y democracia

Contra la concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional y su visión individualista, el teórico alemán argumenta en favor de su visión decisionista de la política.

Es necesario tratar de entender lo que está indicando Schmitt al atacar al liberalismo, recordando lo qué es un Estado de tipo liberal. El liberalismo afirma históricamente la concepción del Estado limitado en sus poderes, a través del Estado de derecho, y en sus funciones. “Por Estado de derecho se entiende en general un Estado en el que los poderes públicos son regulados por normas generales (las leyes fundamentales o constitucionales) y deben ser ejercidos en el ámbito de las leyes que los regulan”.

Pero, además de estos límites formales, el Estado de derecho en su *sentido profundo* también afirma la “subordinación de las leyes al límite material del reconocimiento

de algunos derechos fundamentales considerados constitucionalmente, y por tanto inviolables”.

De esta manera, el liberalismo condujo a la afirmación de los derechos individuales y a esa transformación, tan criticada por parte de Schmitt, del individuo como instancia sometida al Estado y a la política en principio último de su fundamentación y de su función. En el Estado liberal, en efecto, “el individuo aislado y autónomo se eleva al estatus de principio metafísico último”.

Con su visión individualista de la política, la separación de los poderes (legislativo y ejecutivo), la opinión pública como protección contra el abuso del gobierno y fuente de legitimación, el liberalismo habría cuestionado el monopolio del poder político por parte del Estado y la voluntad unitaria de la unidad política: introdujo los intereses sociales en la esfera pública, poniendo al Estado al servicio del individuo y afirmando el principio de la publicidad para la legitimación de la autoridad política.

Como sistema metafísico, el liberalismo introduce en la arena política el reemplazo de la verdad como principio absoluto por la creencia relativista en la verdad como “una mera función de la eterna competencia de opiniones” [...], principio de discusión pública visto por Schmitt como reclamo ético que, proviniendo de la sociedad civil es completamente extraño al Estado como institución política; noción por erradicar del ámbito estatal.

Finalmente, para Schmitt el liberalismo resulta ineficaz porque no cumple con su proyecto de un gobierno fundado en la discusión racional y, al combinarse con la democracia de masas, se ve controlado por los intereses particularistas y sociales, perdiéndose de vista la expresión clara de la voluntad: la unidad política (mantenida en algún momento inicial). En la democracia parlamentaria (esa combinación de liberalismo y democracia), Schmitt critica que los legisladores son mandatarios de la voluntad general y representantes de la voluntad de los ciudadanos. Pero, de esta manera, también se corrompe la democracia: el principio que según Schmitt caracteriza la

democracia, la igualdad y la identidad de gobernantes y gobernados, se ve falseado por la representación parlamentaria propia de la democracia liberal.

Ésta no es la democracia real o auténtica según el jurista alemán; la democracia no puede ser representativa, en el sentido de delegación de intereses; debe ser expresión (representación) de la igualdad entre pueblo y gobierno, y del sentido fuerte de unidad política. “En este sentido la democracia podría ser realizada en la identificación del pueblo [con] un líder popular y carismático, en una forma más perfecta que en el estado de derecho”.

Para Carl Schmitt (como también para Otto Kirchheimer y Franz Neumann), el contenido general de los postulados jurídicos democráticos de la democracia parlamentaria entró progresivamente en contradicción con el carácter particularista de los intereses concretos propios de una sociedad capitalista y masificada. Señala Schmitt que:

[...] es la contradicción entre un individualismo liberal [...] y un sentimiento de Estado democrático esencialmente dominado por ideales políticos [...] Es la contradicción, insuperable en su profundidad, entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática.

Tenemos, así, ante nosotros lo esencial de los argumentos de la crítica schmittiana a la democracia liberal. No obstante la agudeza de los argumentos de su crítica y cierta eventual recuperación de los límites del parlamentarismo y de la democracia liberal y la simpatía que eventualmente la polémica schmittiana puede suscitar entre los críticos de la democracia, hay que subrayar que su propuesta no tiene como objetivo subsanar o corregir tales defectos del modelo liberal-democrático parlamentario y deliberativo.

Se trata, más bien, de una propuesta reaccionaria: la idea de una democracia plebiscitaria, donde el pueblo expresa su voluntad, su mandato de manera directa y aclama masivamente a su líder o representante político (en el sentido de

representante del pueblo como unidad política). Pudiera parecer que se está hablando de una democracia participativa; pero hay que precisar que, en realidad, Schmitt está defendiendo la democracia que recurre al plebiscito (consultas sobre cuestiones de fondo) y a la aclamación popular para refrendar el apoyo al líder democrático en la era del Estado total.



Si el tono de esta acepción de democracia comienza a asumir ante los ojos del lector los tintes *oscuros* de una democracia populista demagógica, opresiva y verticalista, la impresión es acertada: Schmitt opone a la distinción y la deliberación no concluyente una institución política autoritaria que supera el *impasse* de la democracia social y que decide unívoca y eficazmente.

La mejor forma de realización, o la más plena, de la democracia según Carl Schmitt se daría, así, paradójicamente, en la dictadura. Ésta es el mejor instrumento para reconstruir un nuevo orden democrático que realice sus principios básicos: la identidad/igualdad de gobernantes y gobernados, así como la homogeneidad de la unidad política. Esta es la democracia plebiscitaria que propone Schmitt.

Al proponer la dictadura democrática, Schmitt recupera la institución antigua del derecho romano como instrumento de acción política en casos excepcionales — como consideraba que era el que vivía—; institución que el liberalismo, como critica Schmitt, consecuente con su ideal

racionalista y normativista, trató de eliminar e inutilizar. Pero, también, al recurrir a la dictadura, Schmitt reutiliza dicha noción en el sentido *revolucionario* propio de los comunistas, quienes la contemplaban como institución política propia del momento en el cual se niega el poder del Estado burgués —entonces también aquí con el significado de cambio político radical y en momentos extremos—. (Tal vez de ahí deriva el éxito de Schmitt entre los intelectuales de izquierda por su potencial crítico contra la democracia liberal). Por eso sentencia Schmitt en una de sus frases más contundentes: la dictadura puede ser antiliberal, pero no es antidemocrática.

8. Dcisionismo político

La atención dirigida por Schmitt a la dictadura (en el libro homónimo de 1921 y en la *Teoría de la Constitución* de 1928) expresa, de manera clara, su postura: la necesidad de poner a la decisión como momento central de la política, en su concepción de lo que es la política.

En la modernidad liberal, individualista y técnico-procedimental, lo fundamental de la política, para Schmitt, ha ido perdiendo su claridad y su autonomía. Frente a las confusiones y abstracciones acerca del poder político, el jurista alemán fija lo central de la política en el momento fundamental e imprescindible de la decisión: más allá de las normas y de los procedimientos, la política tiene su momento determinante en la decisión. Ésta última, además, es personal y no abstracta (como en los procesos de juridificación y, por ende, de despersonalización de la soberanía); es relativa al/los sujeto/s del poder, al que/quienes prueba/n tener el poder político y representar la unidad política.

Los análisis sobre la decisión jurídica y política realizados desde la segunda década del siglo XX culminan, en 1932, en la segunda edición de *El concepto de lo político*, seguramente el texto más conocido de Schmitt, en el que la decisión forma parte de su teorización acerca de lo político y confirma la postura decisionista del autor.

Pensar y representarse lo político sin la decisión consistiría en un engaño y un error.

El ejemplo de las decisiones en los casos extremos o excepcionales lo prueba: cuando la normalidad se suspende y *las leyes callan*, se muestra claramente que la política no se ve suspendida y, por el contrario, se juega toda en la toma de decisiones que, por tratar de resolver los problemas políticos en situaciones extremas, se muestran como las decisiones políticas fundamentales y determinantes. Sin este tipo de decisiones (el caso de la confrontación extrema de la guerra es muy claro al respecto) no hay poder político, no hay poder soberano; algún supuesto poder pierde su capacidad de poder político, pero el que se muestra capaz de decidir o de imponer la decisión se constituye en el nuevo poder político.

Lo *político* pasa inevitablemente por la decisión; y sólo desde ésta, la norma y la normalidad asumen su significado. El poder decide y debe decidir acerca de lo fundamental y definitorio para la unidad política: el orden y la paz, los principios (valores, ideas, verdades) últimos que dan identidad a una comunidad política, la unidad política, la ley, si existe el caso excepcional, quién es el enemigo y quién el amigo. Al revés: quien decide acerca de estas cuestiones fundamentales tiene el poder *político*.

Pensar la política como mero juego normado y la resolución de los conflictos políticos a partir de una norma general o por la intervención de un tercero imparcial es, en el mejor de los casos, una realidad parcial o una confusión. La política tampoco es, denuncia Schmitt, como en la visión liberal, mera competencia entre adversarios económicos o controversias morales resolubles con la argumentación racional. Desde la perspectiva decisionista schmittiana los valores y normas de la vida política se afirman no por selección racional, recurriendo a la deliberación argumentada entre opuestas visiones e ideales/valores; éstos últimos son/deben ser interpretados por el poder político. En la definición de Habermas (recordada por Gabriel Negretto), el decisionismo afirma que:

[...] las decisiones relevantes para la vida práctica, sea que consistan en la aceptación de valores, en la elección de

un proyecto histórico de vida, o la elección de un enemigo, no son accesibles a una deliberación racional ni son capaces de suscitar un consenso motivado racionalmente.

Con su postura decisionista —nos recuerda entonces el teórico alemán—, la política tiene relación fundamentalmente con las decisiones polémicas de fondo acerca de lo que define la identidad de una unidad política y defiende su existencia, de la justicia, de los valores últimos a los que se refiere toda unidad política, del enemigo que la amenaza. La política pone en el tapete los conflictos entorno a lo decisivo para la comunidad política; ella es conflicto por naturaleza y definición.

La política normal sólo es un resultado hecho posible por la resolución previa de lo anterior; resolución que pasa indefectiblemente por una decisión que se impone (y no por acuerdo, ni coincidencia armónica ni selección procedimental). Por todo lo anterior, parece ser que la propuesta teórica política de Schmitt en *El concepto de lo político* encuentra la mejor manera de pensar la política desde el horizonte de la posibilidad del enfrentamiento extremo, del presupuesto de la guerra como eventualidad siempre abierta, como caso extremo. El horizonte de la hostilidad muestra de manera clara el tipo de conflicto en cuestión y cuáles son las decisiones fundamentales. También mostrará quién decide y, por ende, quién tiene el poder político efectivo.

El carácter problemático de los conflictos políticos viene subrayado por Schmitt cuando, en *El concepto de lo político*, define lo propiamente político como la intensidad peculiar que asumen los enfrentamientos humanos cuando tienden a polarizarse y, así, dan lugar al antagonismo extremo. Ahí residiría el carácter propiamente político de las relaciones humanas: en el carácter intenso que llama *lo político*.

De manera que antítesis o polarizaciones relativos inicialmente a conflictos de tipo moral, económico o religioso pueden convertirse en conflictos políticos al acercarse al grado máximo de intensidad y a la oposición hostil. Por ello, el

criterio que Schmitt propone como propio del ámbito político es la polémica distinción amigo-enemigo.

Así, aunque el Estado, como sujeto político por excelencia, ha entrado en crisis, no obstante ha perdido el monopolio de la decisión política, ha sido socializado en la época del Estado total o del que interviene justamente en todos los aspectos de la vida social; aunque los partidos, los sindicatos, las demás fuerzas políticas y sociales intervienen ampliamente en la política, Schmitt recupera lo central de la política —la decisión— proponiendo en el ámbito analítico la categoría de *lo político*: ese carácter de la política, ya que no ocupa un espacio claro ni mucho menos autónomo.

La recuperación schmittiana del poder político autónomo del soberano a través del enfoque decisionista responde claramente a la necesidad e interés de hacer de nuevo viable un ejercicio de poder claro y eficaz; que, como el soberano hobbesiano —el poder del gran Leviatán—, resuelva los conflictos que amenazan la existencia de la unidad política, tanto desde el interior como del exterior, y afirme así la paz, el orden, la verdad y la ley.

La teoría de Schmitt afirma la defensa de una decisión jurídica y política que, en última instancia —en el caso extremo o de necesidad—, carece de un marco normativo (un deber ser preestablecido) y decide de manera autónoma. Se puede ver cómo el autor intenta rebasar política y teóricamente el horizonte individualista que denuncia en el liberalismo y el particularismo de la democracia parlamentaria.

Contra estas tendencias que estarían, valga la expresión, despolitizando a la política al sustraer fuerza a la decisión política, Schmitt recurre a un decisionismo que restituye todo el poder de la decisión moral y legal al poder político soberano.

9. Blance y conclusiones

Pese al diagnóstico crítico agudo de cómo la política ha cambiado y el Estado ha entrado en crisis, Schmitt quiere recuperar el poder autónomo de decisión. Pero éste ya no coincide con la restauración del Estado autónomo y mucho menos absolutista en

condiciones inviables. Cambia el contexto histórico-político: ya no se trata del Estado absoluto de la política moderna que veía la afirmación del poder de Estado, sino de la situación de la sociedad democrática de masas, diversificada y plural. La recuperación del poder autónomo pasa, en Schmitt, por reconocer y abrir un espacio jurídico y político a la decisión del sujeto de poder. Es el rescate de *lo político* o la *politicidad*, que si bien pasa por la necesaria presencia de las instituciones públicas del Estado, ya no coincide con tal realidad ya rebasada.

El resultado es una propuesta política verticalista, personalista y autoritaria del poder. En las sociedades contemporáneas, masificadas, diversificadas y plurales, la propuesta sólo puede resultar eficaz y simplificadora (como sucedió con los regímenes autoritarios, sobre todo en la primera parte del siglo XX), pero no prueba ser capaz de resolver de manera profunda y estable los problemas y conflictos planteados por sociedades complejas.

La misma decisión soberana de Schmitt plantea problemas ingentes respecto de su concepción de la política, que incluso atacan su supuesta eficacia.

El primero que quiero señalar es un tema muy interesante y relevante, cuestión discutida con mucha frecuencia por los estudiosos de Schmitt, y que se refiere al tipo de política que sería propia de la política interna. Ésta, afirma el autor, es policía, administración de la *polis*, del orden político a mantener; la política propiamente dicha es la que atañe al Estado en sus relaciones con homólogos poderes que, en sus relaciones políticas y resolución de conflictos, se reconocen como soberanos y, en caso de guerra, como *enemigo justo* con base en el derecho internacional.

En la política interna o de policía, Schmitt observa una vida política normal o regulada por la norma que, por ende, no escapa a lo previsto y normado por las leyes. Pero si lo político tiene que ver con la decisión acerca de lo fundamental y, por ello, con las situaciones conflictivas tendientes al extremo, en consecuencia, la política interna no es propiamente *política*,

no se ocupa de las decisiones fundamentales (en manos del poder político) y es/debe ser, según Schmitt, *policía*, política de la normalidad.

Cuando en el interior de la unidad política surge un cuestionamiento acerca de lo fundamental y que pone en peligro la existencia de la misma, ello conduce schmittianamente a la distinción del enemigo en el extremo de lo que puede ser una guerra civil. No existe el adversario legítimo, entonces, en la política; éste sólo tiene lugar en el ámbito de la policía. Si de lo propiamente *político* se trata, en el conflicto político interno se tiene la relación amigo-enemigo y, con ello, el horizonte de la confrontación violenta entre enemigos.

El cuadro es altamente empobrecedor de la vida política de una comunidad y, además, insatisfactorio e indeseable para nuestra sensibilidad democrática contemporánea (relativa a la democracia liberal). Se puede reconocer en el tema, aunque apenas tocado en términos generales, una preocupación crítica muy pertinente por parte de los analistas de Schmitt.

Una segunda crítica, que es oportuno señalar, es la presencia en la formulación misma de la decisión en Schmitt de un elemento problemático y finalmente contradictorio. Él hace de la decisión una determinación que, lejos de resolver el problema —según los deseos del autor de lo que debería ser el resultado de una decisión política autónoma— y resolver el conflicto, lo reintroduce. Y ello porque el contenido de la decisión es nada menos que los valores o verdades últimas de una sociedad, a partir de los cuales se crea la identidad de la comunidad política. Pero, en sociedades heterogéneas y diversificadas, la presencia misma de valores que identifiquen a una comunidad no es cuestión simple (hay pluralismo, formas de vida distintas y hasta opuestas al interior de una unidad política).

Mucho menos facilita la resolución del problema el hecho que la decisión acerca de los valores últimos se dé por un poder político que, debido a su autoridad soberana o poder neutral, pero personalista y verticalista, impone arbitrariamente (por

ende, sin que el consenso sea necesario) determinados valores o verdades. Una decisión de este tipo, en vez de resolver el problema del conflicto fundamental, parece reintroducirlo ya que su decisión sólo afirma la creencia de una parte de la sociedad reconocida, eventualmente, en dicha decisión política.

Por ambos motivos, por el contenido de la decisión política y por el tipo o carácter autoritario de la misma, la decisión política schmittiana en nuestras sociedades no es capaz de sostenerse, a la larga, de manera estable; es, entonces y a fin de cuentas, ineficaz.

Como se puede ver, el planteamiento del mismo autor adolece de los elementos que deberían, por el contrario —en sus intenciones—, proporcionar eficacia y sustentabilidad de la decisión para establecer la paz e introducir el orden.

La propuesta de Schmitt es, por lo anterior, claramente reaccionaria: evoluciona de manera conservadora ante las grandes transformaciones sociales en sentido pluralista, heterogéneo, diversificado. Schmitt intenta superar con la decisión los desafíos que las sociedades contemporáneas plantearon a la política, pero propone un tipo de decisión que es posible y resulta eficaz en sociedades básicamente homogéneas, como lo es la que él tiene en mente al hablar de democracia plebiscitaria. Sin embargo, la decisión política, por fuerte y autónoma que sea, no puede lograr unilateral y unívocamente la superación de la heterogeneidad social y pluralismo político.

No hay en la postura teórica de Schmitt manera para dar lugar y resolver los eventuales conflictos acerca de lo fundamental para la existencia de una comunidad recurriendo a modalidades propias de una lucha política pacífica, que es parte de la política normal. Su planteamiento decisionista, que —ya lo señalaba— reduce la política a *policía* y da un carácter polarizador tanto a la forma como al contenido de la decisión del poder, parece ser más sintomático de los momentos de crisis, marcados por el debilitamiento de la política en su función constructora de

acuerdos y consensos; en tales situaciones, resulta fácilmente atractiva la salida simplificadora de la decisión unívoca y autoritaria. Y, quizá, en el hecho de iluminar este aspecto de búsqueda de una salida simplificadora si bien autoritaria —frecuente en las situaciones políticas críticas—, sea donde se pueda reconocer, pese a las intenciones del autor, parte importante de la relevancia teórica de la reflexión schmittiana: son salidas en realidad viables, siempre abiertas a la vida política de las sociedades democráticas, aunque resulten, en el fondo, eficaces sólo con un alto costo político y social.

Pese a aportar sugerentes análisis críticos a la teoría de lo político y que se demuestran muy importantes para el pensamiento político contemporáneo, los textos de Schmitt están lejos de pasar de una postura analítica y políticamente crítica a una verdadera propuesta teórica: tanto en el ámbito jurídico como político el autor no presenta teorías estructuradas, consistentes, acabadas, sino sólo dimensiones críticas que señalan, agudamente, límites o aspectos necesarios de la consideración ya sea jurídica o política; pero no presenta una teoría propiamente dicha. La propuesta schmittiana resulta, en suma, fragmentaria y parcial, además de simplificadora y autoritaria.

No sólo se muestra poco viable, como pareciera —eso espero— desde el mencionado horizonte contemporáneo de la victoria de la democracia liberal y en las condiciones del pluralismo político, sino indeseable como propuesta totalitaria y autocrática. La reflexión teórico-política puede ayudar a evidenciar las razones analíticas y políticas de la aparente eficacia (demasiado costosa) de una concepción *a la Schmitt*, así como contribuir a subrayar el riesgo siempre existente de que sea de hecho una salida viable. De esta manera, quizá, lo políticamente indeseable se hará menos posible.

© Signos filosóficos, núm. 10, 2003.

Rectificación metapolítica de la democracia

Primo Siena

La reformulación de un nuevo proyecto democrático no puede ignorar que la crisis institucional y funcional que ha afectado la democracia moderna, fue originada principalmente por la confusión entre los conceptos de soberanía política y soberanía social, ambos pertenecientes a la persona

De la democracia como problema a la crisis de la democracia

La democracia es un problema que espera solución desde su misma formulación semántica inicial como "gobierno del pueblo". De hecho, el acercamiento etimológico al vocablo es decepcionante porque su significado puede ser interpretado de maneras muy distintas, como ha observado el politólogo francés Alain de Benoist [\[1\]](#); mientras que el catedrático italiano Giovanni Sartori, agrega: "Empezando por una paradoja, podríamos decir que democracia es un nombre enfático de algo que no existe" [\[2\]](#), reiterando así un concepto ya expresado por Bertrand de Jouvenel en su célebre *Du pouvoir*: "Toda discusión acerca de la democracia - tanto los argumentos favorables como los contrarios - está condenada al fracaso, supuesto que no se sabe de que se habla" [\[3\]](#).

Muy conocida también es la célebre definición, algo cínica, de Winston Churchill: "La democracia expresa el peor de los sistemas, con la excepción de todos los demás".

El mismo Jacobo Rousseau, considerado uno de los padres nobles de la democracia moderna, admite que su proyecto democrático no es de fácil actuación, presuponiendo ciertas condiciones posibles sólo en una sociedad simple, de dimensiones limitadas como aquellas de la antigua *polis* griega o de las comarcas suizas del siglo dieciocho.

Partiendo desde la presunción teórica que la libertad del hombre estaría trabada por el desarrollo de la sociedad, Rousseau fundamentó la necesidad de un "pacto social" que permitiera al individuo de conservar su identidad pasando desde una condición natural insegura hacia uno *status* que garantizara su seguridad en el entorno social. A cambio de la seguridad implícita en el *pacto social*, el individuo renuncia a su libertad ilimitada en favor de una entidad dotada de soberanía colectiva: la voluntad general. Esta "voluntad general" - a la cual todo individuo debe someterse - constituye, según Rousseau, la expresión del cuerpo social en su conjunto, integrado por cada individuo que participaría así a la formación de la autoridad política del Estado.

Obedeciendo de este modo a la *voluntad general*, el individuo obedecería también a sí mismo; y cada limitación individual en beneficio de la "voluntad general" produciría el bien común y la utilidad pública en provecho de todos.

En el contexto social complejo del mundo actual, la democracia esbozada por Rousseau resulta un proyecto inadecuado: fetiche incapaz de enfrentar y solucionar satisfactoriamente la problemática de una sociedad cada día más complicada, donde la tecnología audiovisual y cibernética interviene de manera incisiva en la expresión individual y colectiva que, conforme al canon fundamental de la democracia actual constituye la "voluntad general": piedra angular del *contrato social* sobre el cual descansa el "gobierno del pueblo" (deducido de la antigua fórmula helénica: *demos kratós*, que significaba más bien "fuerza brotada desde el pueblo" o "fundada en el pueblo").

El politólogo anglo-alemán Rolf Daharendorf ha puesto en tela de juicio la teoría del "contrato social" postulada por Jacobo Rousseau y que - como se sabe - ha marcado el rumbo de la democracia moderna, desde la Revolución francesa hasta nuestros días. Ha escrito al respecto Daharendorf: "Antes de todo, el *contrato social* lleva una historia bastante fluctuante, por lo tanto se explica muy bien porque alguien se espanta cuando escucha alguna

referencia a eso"; y más adelante observa: "Los *contratos sociales* se han revelados utopías de corta vida y caricaturas igualmente efímeras" [4]. En conclusión, Rolf Daharendorf - notable exponente del pensamiento neoliberal, dicho sea de paso - tiene serias dudas que la democracia futura tenga que fundamentarse todavía sobre el principio del "contrato social" para poder salir de la crisis que la involucra frente a la problemática puesta a la sociedad contemporánea por la irrupción masiva de la tecnología cibernética e informática y de la globalización.

Las dudas de Daharendorf son compartidas, además según un espectro más amplio, por diecinueve investigadores norteamericanos quienes en 1996 se reunieron en la universidad de Virginia para examinar que futuro se depara a la democracia contemporánea a partir de la aseveración común que la democracia estadounidense en la actualidad sufre de excesiva corrupción e individualismos, mientras carece cada días más de autoridad moral y sentido cívico, como destacaba Jean Bethke Elstain, autora del ensayo *Democracy on Trial* (1995) donde se denuncia además que los antiguos valores cristianos ya no guían las conductas de los ciudadanos y, entre ellos, especialmente las jóvenes generaciones.

La degradación progresiva de la sociedad democrática constituye también el tema central del libro póstumo de Cristófer Lasch *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (1994). En este libro - verdadera declaración sobre el porvenir de la sociedad norteamericana - el historiador y crítico social estadounidense, considera que la democracia en los Estados Unidos padece de una profunda crisis existencial por culpa de una "cultura sumisa" donde los valores se reducen a epifenómenos de un mercado que se siente "libre" en la medida en que se hace "libertino". De aquí el hecho que, despojado de los valores éticos, el sistema democrático hodierno, moldeado según los criterios de la "sociedad de consumo" vigente en los Estados Unidos y exportado en el resto del mundo - caiga en la apatía y en la irresponsabilidad, acabando en la intemperancia y la vulgaridad.

El problema de la democracia en la modernidad ha acabado, entonces, según la gran mayoría de sus exegetas, en una "crisis" de la democracia.

En efecto la democracia heredada de la revolución francesa se ha revelado una democracia individualista e inorgánica, arrastrada por el mecanicismo de la partidocracia (es decir por el monopolio de la representatividad democrática por parte de los partidos políticos) que todavía no logra encauzar la complexa multiplicidad social de la era contemporánea en un régimen auténticamente y dinámicamente representativo; come atestigua la fuerte desafección hacia las actividades políticas partidarias y los procesos electorales; desafección manifestada por extensas capas sociales, especialmente las juveniles. De aquí las crisis recurrentes de los regímenes políticos erigidos sobre las elucubraciones abstractas de la "voluntad general" (sean ellos regímenes de corte vétero- liberistas o vétero-socialistas) y que nos obligan a plantear una distinta articulación política de la sociedad actual, acorde con la complejidad social y los desafíos éticos, culturales y socioeconómicos de nuestra era convulsionada. Lo que implica una reformulación de la democracia, empezando por una aproximación histórica que nos permita ahondar sintéticamente el significado original autentico de la democracia en el contexto de la civilización greco-romana que la inventó y la experimentó.

Morfología de la democracia clásica versus democracia moderna

Entre los antiguos griegos, el *demos* en el cual radicaba la democracia, expresaba no el pueblo, come entidad indiferenciad constituida por individuos, sino al pueblo organizado, radicado en un territorio determinado. El *Demos*, entre los griegos, indicaba además el pueblo "distribuido" en los barrios (los *demí*). En cierta medida - como bien destaca al respeto Alain de Benoist - el *demos* coincidía con el *ethnos*; por le tanto la democracia clásica era relacionada más con la *polis*, es decir con la comunidad organizada, que con el hombre individual. Tanto es así que el *polites* (el ciudadano

dotado de afiliación familiar y pertenencia social) conformaba la *polis*, pero no el *idiotes* (el no-ciudadano, sin pertenencia o afiliación). La *polis*, por consiguiente, era constituida sólo por quienes pertenecían a una patria, tenían un territorio y guardaban un pasado [5].

Pero el *polites* griego es también *eleutheros*, esto es: hombre libre. El vocablo griego *eleutheros* - como el latino *liber* - deriva del radical indoeuropeo *leudh* que termina por designar la "gente", como atestiguaría la palabra del idioma eslavo antiguo *ljudú* (pueblo) y el alemán *leute* (gente). Entonces, para los antiguos griegos la palabra *libertad* no evocaba la emancipación desde una determinada colectividad; el vocablo "libertad" más bien destacaba el sentido de activa *pertenencia* a la *polis* (es decir: participar y debatir en las asambleas ciudadanas, votar las magistraturas políticas, etcétera).

De aquí se desprenden unas enseñanzas que todavía están vigentes.

Primero, < Al lado de la "libertad-autonomía" de la persona individual existe la "libertad-participación" del ciudadano ejercida al interior de la *polis* por el *demos*.

Segundo. Condición previa existencial de la libertad, es la independencia de la *polis* que garantiza la libertad del pueblo (el *demos*) y ampara, a su vez, la libertad del ciudadano (el *polites*), porque no hay hombres libres en una sociedad que carezca de libertad.

Como nos enseña Cicerón, hasta la legalidad brota de la libertad: *Legum serví sumus ut liber esse possimus* "Somos servidores de las leyes para poder ser hombres libres" (*Pro Cluentio*, 53).

Tercero. Protagonista principal de la democracia clásica no es el hombre *uti singulus* - como en la democracia individualista moderna - sino el ciudadano *uti socius*; denominado también "animal político" por Aristóteles en cuanto "individuo social" y definido sucesivamente por la antropología social del cristianismo "ser personal", genéticamente orientado a relacionarse con los demás para realizar con ellos la *Civitas* en su máxima potencialidad.

Mediante este sentido de la comunidad, fortalecido por los mitos, la religión, las tradiciones, el ciudadano de la democracia clásica alcanza su plenitud existencial de hombre libre [6].

Cuarto. Para los griegos la *igualdad* es "medio" y no "causa" de la democracia; por lo tanto la igualdad política, deriva del hecho de pertenecer al pueblo, porque los hombres libres - a pesar de sus diferencias naturales y sociales - todos son, en la misma medida, ciudadanos de la *polis*. La igualdad de derechos civiles y políticos no reflejaba entonces una imposible igualdad de naturaleza o de derechos universales e imprescriptibles del hombre.

También Rousseau tendrá después que reconocer que hay sociedad porque hay muchas formas de desigualdades: desigualdades de poder, de prestigio, de autoridad.

El proceso histórico ha demostrado *ad abundantiam* la inexistencia de un régimen político donde libertad e igualdad absoluta puedan coexistir, sea a nivel individual o grupal, por tratarse de nociones antitéticas, ambas destinadas a contradecirse y destruirse mutuamente. En efecto, la libertad absoluta elimina la igualdad; y a su vez la igualdad anula la eficacia de la libertad.

La antinomia práctica entre igualdad y libertad, insita en la democracia igualitaria moderna postulada por la cultura de la Ilustración, puede ser superada por la búsqueda de un equilibrio entre la afirmación de la libertad y la eliminación paulatina de aquellas inigualdades que impidan al ciudadano el ejercicio de sus libertades civiles y de sus derechos políticos, como eran entendidos y practicados ya en la *polis* griega y en la *civitas* romana.

En ese sentido, la igualdad cesa de ser el fetiche abstracto de la utópica declaración de principios proclamados por la revolución francesa; y regresa a ser - como para los antiguos - una complementación de la efectiva libertad del hombre libre (esto es: *eleutheros*).

Quinto. La democracia clásica es una democracia *holística*: nutrida por los valores

de libertad, pertenencia, participación; fundada sobre el concepto de *comunidad orgánica* y no de un individualismo e igualitarismo abstractos, como en el caso de las democracias modernas.

La conclusión implícita de este sintético examen morfológico comparado, nos señala la oportunidad de recobrar el sentido esencial de la democracia clásica; pero no para repetir unas experiencias del pasado, sino para revivir - adaptándolas a las múltiples exigencias de la postmodernidad que nos apremia - una concepción del pueblo y de la comunidad, obscurecida (según palabras del citado Alain de Benoist) por dos mil años de igualitarismo, de racionalismo ilustrado, de exaltación del "hombre sin atributos", extirpado de su pertenencia) [7].

Para una transformación radical de la democracia moderna

La reformulación de un nuevo proyecto democrático no puede ignorar que la crisis institucional y funcional que ha afectado la democracia moderna, fue originada principalmente por la confusión entre los conceptos de *soberanía política* y *soberanía social*, ambos pertenecientes a la *persona* - según la enseñanza del filósofo chileno Osvaldo Lira - en una doble referencia social: ser elemento integrante del Estado que se caracteriza por poseer jurisdicción universal en un ámbito territorial definido; y participar - al mismo tiempo - a un conjunto de sociedades subordinadas que, por ser intermedias entre las personas y el Estado, armonizan la "unidad que debe reinar en el ámbito político con la variedad que debe reinar en la estructura social" [8].

Considerando al individuo abstracto - y no a la persona concreta dotada de libertad y autonomía - como la entidad básica de la sociedad, la cultura de la Ilustración atribuyó al ciudadano una soberanía ilusoria, luego absorbida en una "voluntad general" que anula todas las referencias sociales concretas; como resultó evidente cuando la asamblea constituyente francesa - decretando la supresión de los cuerpos sociales intermedios (14 de junio de 1791) - dio inicio al proceso centrífugo que la

democracia individualista desató entonces en la sociedad contemporánea.

Puntualmente vigentes en las civilizaciones normales de Oriente y de Occidente, los cuerpos intermedios están presentes también en la realidad actual, tanto en el ámbito territorial (comarcas, municipios, distritos, provincias, regiones) como en el dominio social (familias, gremios, colegios académicos, asociaciones culturales, organizaciones sociales voluntarias,, etcétera), pero sin poder todavía ejercer el rol participativo que les corresponde en el molde institucional de la sociedad. De aquí la imperiosa necesidad de restituir institucionalmente la *soberanía social* al conjunto de los cuerpos intermedios, en el contexto de una democracia orgánica y participativa, para neutralizar la centrifugación que ha pulverizado toda institución destinada a promover el equilibrio y la armonía en la sociedad organizada.

La soberanía social resultará ser, pues, el necesario elemento integrador de la soberanía política ejercida por los organismos del estado sustentados en el sistema representativo plural de los partidos.

Tal integración — extendiendo el ejercicio de la libertad responsable y participativa desde la persona hacia los cuerpos intermedios - rescatará finalmente la sociedad de las contradicciones liberticidas del tiempo presente, donde las funciones específicas de la sociedad civil han sido usurpadas por la tiranía sin rostro de la partitocracia.

La oportuna distinción entre el Estado (en cuanto expresión cumbre de la soberanía política) y la sociedad civil radicada, por su grado de autonomía, en la persona pero constituida por los cuerpos intermedios (expresión de las libertades concretas personales y sociales) es perfectamente compatible con la sociedad política expresada por el ejercicio institucional de la autoridad del Estado.

En esta nueva articulación de la sociedad y del Estado, el principio de soberanía, (tratase de la soberanía política o

de la soberanía civil) no puede originarse por "contrato" según el modelo de Rousseau, como ha observado al respecto el politólogo italiano Marco Tarchi: "Una transformación radical de las democracia que intenta apuntar a sobrepasar la crisis del sentido de existencia y de acción colectiva que, hoy en día, invade toda estructura pública, tiene que superar, antes de todo, la fórmula del *contrato social*" - afirma el politólogo italiano, agregando además: "Lo que une los integrantes de una colectividad humana - a la cual hay que restituir la forma comunitaria - no es un asunto de utilidad o la garantía de supuestos derechos preexistentes a la formación de una vida en la multitud, sino la *conciencia de un destino común*, la apuesta por una herencia que pueda ser transmitida en moldes renovados" [9].

Juan Bautista Vico, en su magna obra *La ciencia nueva* destaca que la sociedad, siendo conformada básicamente por "*la familia, la justicia, la religión*" no se constituye por un "contrato" pactado, sino por el "*derecho natural eterno que transcurre en el tiempo*"; es decir por elementos no pactados y no pactables [10]. Concepción, ésta, que debería reponerse como sustento básico de una democracia veraz en condición de recuperar, con el derecho natural también el concepto metafísico de la dignidad de la persona en ámbito de la comunidad, para franquear así los peligros de una sociedad utilitarista, totalitaria y totalizante; peligros ocultados por el disfraz de una democracia inauténtica, sin calidad, vaciada de principios y valores positivos de referencia; una democracia que - con la excusa engañosa de la complejidad de la política moderna - ha expropiado el ciudadano y la sociedad civil de sus prerrogativas esenciales para entregarlas a las oligarquías partidistas. Por consiguiente, una democracia renovada por la restauración del *derecho natural* de los hombres y de los pueblos, por un profundo sentido de *solidaridad* y *pertenencia* a un destino común, por la instauración de criterios de *participación orgánica*, debe además - como observa nuevamente el politólogo italiano Marco Tarchi - otorgar al criterio de participación también la "función

fiscalizadora" de las distintas instancias del poder local y estatal, con el fin de armonizar la pluralidad de opiniones con la pluralidad de valores que deben alentar constantemente la vida asociada.

Finalmente una democracia radicalmente renovada debe ser sustentada por una profunda concepción ética de la vida personal y colectiva. Pero, como amonestaba en su tiempo el eminente pensador peruano Víctor Andrés Belaunde, "una sólida moral, un alto grado de ética colectiva depende exclusivamente de un profundo sentido religioso" [11] porque -afirman a su vez Mircea Eliade y Paul Ricoeur - "*El hombre no puede existir sin lo sagrado*" como bien sabían los antiguos romanos quienes habían confiado a la protección de los dioses tres funciones esenciales: soberanía, fuerza, fecundidad [12].

Avivando la enseñanza de los antiguos, Julien Ríos sostiene hoy en día la oportunidad de extender el sentido de lo sagrado hacia los espacios de la política para dotarla de un sentido metapolítico, asegurando así una sólida cohesión entre las distintas comunidades humanas.

En los años veinte, el alemán Moeller Van den Bruck - uno de los ideólogos de la "revolución conservadora" - afirmaba que la democracia no consiste en la forma del Estado, sino en la participación del pueblo a la formación del Estado, como modalidad para participar a su propio destino [13].

De esta ya famosa afirmación, deducimos que la democracia concierne directamente la esencia misma del Estado cual cumbre del pueblo organizado que busca el bien común.

Pero la democracia actual, empapada de liberismo utilitario y economicista, ha sido atraída hacia los espacios sombríos de la criptopolítica dejando de lado el bien común en cuanto bien comunitario, para preocuparse sólo de bienes materiales individuales, privados, circunstanciales, que varían en el transcurrir del tiempo, donde la libertad - perdida la "inteligencia del ser"- se ha arraigado exclusivamente en el *poseer* y cada individuo termina por ser rehén de

otros individuos obligando la esfera del Estado en achicarse cada día más para dar espacio a la esfera del "privado" enclaustrada casi exclusivamente en la "religión economicista de los negocios".

Pensar en una renovación radical de la democracia actual implica, por lo tanto, el pensar en una rectificación metapolítica del *sentido del Estado*, puesto en crisis cuando -afectado por la tentación del totalitarismo centralista de la economía- degeneró en un estatismo empresarial que desnaturalizó sus fines corrompiendo su *potestas*.

En esta tarea restauradora nos puede socorrer, una vez más, la sabiduría de los antiguos, puesto que, como enseña el preclaro pensador argentino Carlos Alberto Disandro: "Las condiciones del presente no son tan exclusivas, como suele pensarse o afirmarse. Si apartamos los contextos tecnológicos y las dimensiones masivas, podríamos discernir una situación histórico-política que refleja principios raigales, coyunturas humanas y configuraciones políticas y sociales, que en buena parte reasumen o registran motivaciones y estructuras denotadas ya en la antigüedad. Para superar las pasiones en que inevitablemente nos vemos envueltos y para extraer de nuestros acontecimientos contemporáneos una cierta lumbre discriminatoria, nada mejor que retornar al pasado histórico-político que expresa con nitidez los fundamentales rumbos humanos y que por otra parte está inscripto, de alguna manera operante, en el trasfondo de nuestro propio decurso histórico" [14].

En nuestro caso, son los romanos quienes nos pueden ayudar a entender finalidades y funciones del Estado, definido por ellos como *Respublica*. Se trata de un tipo de Estado que, análogamente a la *Polis* helénica, busca el equilibrio entre el elemento aristocrático que gobierna (en un sentido cualitativo) y el elemento del pueblo que participa, organizado en los comicios electorales por "centurias".

En su clásico dialogo *De re publica*, Cicerón nos explica que la *Res publica* coincide con la *res pópulo*, al mismo tiempo que se distingue tanto de la *res familiaris* (que concierne el ámbito de la vida privada,

encontrada significativamente en la familia) como de las *res divinae* que indican el ámbito religioso.

Según Cicerón, pues, la *Res publica*: "Es la cosa pública del pueblo, empero el pueblo no abarca toda reunión de hombres, congregada de cualquier modo, sino una reunión asociada por consentimientos y por participación de utilidad" (*De república*, 1, 25-39).

Aquí vale la pena destacar que por Cicerón, el vocablo "utilidad" está ajeno a todo contexto económico.

"La causa prima de este acto de reunirse - continua luego Cicerón - no es tanto la debilidad, cuanto un cierto natural impulso de congregarse, pues la estirpe humana no es de individuos aislados o solitarios".

Para los romanos, entonces - deduce justamente Carlos Disandro - la "Respublica" es el *bien común* que subordina a sí mismo el régimen político. Cuando el régimen político está subordinado a este principio fundacional de la "Res publica" el mismo régimen expresa su esencial tendencia a conseguir la armonía entre los depositarios del poder (es decir, el pueblo orgánico, asociado por "*consentimiento* de derecho y por *participación* de utilidad") y la conducción orgánica del Estado.

Esta subordinación, arraigada en principios éticos, permite al régimen de transformarse según una curva manifestativa» sin que la naturaleza fundamental del Estado sufra alteraciones radicales. Pero esta naturaleza de la *Res publica* se deforma en la medida en que de ella se aleja el régimen político; y entonces la comunidad política, precipita en la corrupción criptopolítica de sus estamentos humanos.

La *Respublica* romana se ha caracterizado por su estructura mixta, donde - destaca nuevamente Disandro - "autoridad, poder, patriciado y pueblo intervienen en contrapuestas fases no exentas de peligrosos dramatismos, pero abiertas a una recurrencia interna que parece vencer al fin las tensiones destructoras" hasta alcanzar el equilibrio de la armonía sociopolítica e jurídica (equilibrio

simbolizado en el *fascio* etrusco-romano) y deformarse cuando se separa de aquello.

La historia paradigmática de la "Respublica" romana, pues, nos proporciona las sugerencias para la *Respublica participativa* a la que anhelamos; ella nos enseña que la obra del buen político es como la de Rómulo o Escipión Numanciano, resumida en el acto de *tueri terram* expresada acabadamente en la empresa de *condere urbem*, según la misión theandrica de civilizar la tierra fundando ciudades, como nos aclara la sabiduría metapolítica de Carlos Alberto Disandro, cuando afirma: "El hombre es el *animus mundi*, tal como las estrellas eternas y perfectas, tienen su *animus divinus*" [15].

A la amenaza pendiente de la globalización, responde entonces la lección histórica de la política fundacional de Roma: *ex diversis facere unum*. La diversidad enriquece y consolida a la unidad. Este clásico lema romano nos convoca, pues, en la gran tarea metapolítica de recuperar la *virtus* romana para suscitar nuevamente en la sociedad inquieta del tercer milenio la libre reunión de hombres libres según la tradición romano-cristiana: aquella del ciudadano piadoso y fuerte como el Pío Eneas, modelo del *homo politicus* donde brota el alma del *vir espirituales* iluminado por la luz del misterio de la redención ofrendado por Cristo Jesús a toda la humanidad.

[1] A. De Benoist, *Democracia: il problema* (Ed.italiana). Firenze, 1985, p. 13.

[2] G.Sartori, *Democracia e definizioni*. Bologna, 1975, p.5.

[3] B. De Jouvenel, *Du pouvoir*. Gèneve, 1945, p. 411.

[4] R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo* (Ed.italiana). Bari 1988, p. 6.

[5] A. De Benoist, *Obra cit.*, p. 16.

[6] Véase M.I.Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni* (Ed.Italiana), Bari, 1982.

[7] A. De Benoist, *Obra cit.*, p. 21.

[8] Véase O. Lira, *Nostalgia de Vázquez de Mella*. Santiago de Chile, 1942.

[9] M. Tarchi, *Postfazione: ¿Una risposta alla crisi?* en A. De Benoist, *Obra cit.*, p. 101-107.

[10] Para una investigación sobre tal expresión de J.B.Vico, véase T.G.Bergin y M.H.Fisch, *The Science of G.B.Vico*. New York 1968.

[11] V.A.Belaunde, *La nueva concepción del Estado*. Lima 1940.

[12] Citado en J. Ries, *Il sacro nella storia delle religioni* (Ed.italiana), Milano, 1989, p. 245,

[13] M. Van den Bruck, *Demokratie ist Antelnahme eines Volkes an seinem Schicksal* (*Gewissen* 3, junio 1922).

[14] C.A. Disandro, *Sentido político de los romanos*. Buenos Aires, 1985, p. 17.

[15] C.A. Disandro, *Obra cit.*, p. 68.

© Revista Arbil, Anotaciones de Pensamiento y Crítica nº 117.

La crítica de Nietzsche a la Democracia en *Humano, demasiado humano*

Diego Felipe Paredes

Esta ponencia pretende examinar la crítica que Nietzsche hace a la democracia bajo la perspectiva de la “filosofía histórica” que se desarrolla en *Humano, demasiado humano*. Como es sabido, dicha obra inaugura una etapa incisivamente crítica en el pensamiento de

Nietzsche que, a través de la postulación de un sentido histórico capaz de advertir el carácter devenido de todo lo que es, pone en duda la creencia en nociones últimas y definitivas. Esta crítica, conocida como la crítica a la metafísica, no sólo tiene repercusiones sobre la moral, el arte y la religión, sino también sobre la política.

La sugestiva interpretación de Nietzsche sobre el devenir de la civilización occidental debe ser fundamentalmente comprendida a la luz de la crítica que el filósofo alemán hace de la metafísica. En efecto, ya sea que se acoja la lectura de Heidegger según la cual la filosofía nietzscheana es la consumación de la metafísica o se acepten las interpretaciones “francesas” que consideran el pensamiento de Nietzsche como una superación de ésta¹, lo cierto es que en ambos casos la crítica a las nociones últimas –sobre las cuales se busca fundamentar un sistema teórico del mundo y el ser– se asume como el eje central alrededor del cual gira la filosofía nietzscheana. Dicha crítica de la metafísica, que está estrechamente relacionada con las posiciones de Nietzsche frente a la moral, la religión y el arte, adquiere una formulación clara a partir de lo que tradicionalmente se ha llamado la “obra intermedia” de este autor. En efecto, en el periodo comprendido entre la publicación de *Humano, demasiado humano* y *La ciencia jovial*, la crítica de la

metafísica va adquiriendo nuevas determinaciones en la medida en que Nietzsche avanza desde una inicial crítica cultural hacia el desarrollo de las grandes tesis ontológicas de su pensamiento.

Humano, demasiado humano, la obra que pone en evidencia la ruptura de Nietzsche con Wagner y Schopenhauer, inaugura una etapa incisivamente crítica, particularmente escéptica, que desconfía de la moral, del arte y de la religión en tanto ilusiones que suponen orígenes milagrosos. La fuerte influencia de los moralistas franceses y el creciente interés por las ciencias naturales, le permiten a Nietzsche enfrentarse a la cultura de su tiempo con las armas del “desenmascaramiento”. Pero, este intento de desenmascarar las ilusiones tradicionales no debe ser entendido como la pretensión de descubrir la verdadera realidad de las cosas, sino, antes bien, como la puesta en marcha de un sentido histórico capaz de cuestionar toda creencia en nociones últimas. Como se verá en detalle más adelante, desde los primeros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sugiere la necesidad de un “filosofar histórico” que, reconociendo el carácter devenido de todo lo que es, ponga en duda cualquier verdad absoluta.

Ahora bien, el proyecto de Nietzsche de fluidificar la aparente solidez y permanencia de las creencias metafísicas, no sólo tiene un efecto sobre la moral, la religión y el arte, sino que también incide en el campo de la política. Tal incidencia puede ser advertida, particularmente, en las consideraciones nietzscheanas sobre la democracia que, a la altura de *Humano, demasiado humano*, apenas se encuentran en ciernes. Como se intentará mostrar posteriormente, para Nietzsche, la democracia comparte las pretensiones de solidez y eternidad de la metafísica. Ella busca erigirse como un punto de vista totalizante, que carece de cualquier sentido histórico. De ahí que el tipo de filosofar que Nietzsche propone a partir de *Humano, demasiado humano* se contraponga a la democracia y a su singular posición frente al devenir. Precisamente, en esta ponencia se buscará poner en evidencia cómo el desarrollo del filosofar histórico, pilar de la inicial crítica de la metafísica, le permite a Nietzsche poner en cuestión la aspiración

fundamental de la democracia a la estabilidad y a la permanencia.

1. La crítica nietzscheana de la metafísica y el surgimiento de la filosofía histórica

Desde Parménides, la tradición filosófica occidental se ha encargado de ofrecer diversas acepciones del término “metafísica”. En efecto, esta noción ha sido utilizada tanto para designar la doctrina de los “dos mundos” desarrollada por Platón como para nombrar la indagación aristotélica de las primeras causas y principios de todo lo que es, o también, entre otros posibles sentidos, para referirse a lo que Kant consideró como la búsqueda de lo incondicionado. Nietzsche, por su parte, ciertamente tiene en cuenta los anteriores sentidos de la palabra metafísica, pero en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano* privilegia inicialmente uno de ellos: la metafísica se refiere principalmente a la oposición de contrarios. De esta forma se remonta a la conocida distinción de Parménides entre el ser y no ser y a los dualismos –sensible/inteligible, apariencia/esencia, pluralidad/unidad, entre otros– que harán carrera en la tradición filosófica a partir de Platón. Metafísica es, entonces, toda concepción del mundo que divida a éste en dos realidades tajantemente distintas y opuestas entre sí; aquello que posteriormente el filósofo alemán llamará “la creencia en la antítesis de los valores”.

Frente a esta visión dualista del mundo, Nietzsche propone, usando la terminología de las ciencias naturales, una “química de los conceptos y sentimientos”. Esta “química” busca responder a una pregunta antigua, seguramente presocrática, que reza: “¿Cómo puede algo nacer de su contrario?”. La respuesta de la metafísica es doble. Por un lado, sostiene que la oposición es insalvable y que no hay forma de que, por ejemplo, la verdad surja del error o de que el altruismo nazca del egoísmo. Los contrarios se contraponen y, por tanto, es imposible que un orden encuentre su génesis en el otro. Pero, por otro lado, Nietzsche además señala que para la metafísica “las cosas valoradas como superiores [*die höher*

gewerteten Dinge]” tienen un origen milagroso (*Wunder-Ursprung*) en la “cosa en sí”. Sobre esto último volveremos más adelante, pero por ahora detengámonos en la respuesta que Nietzsche pretende dar a la pregunta acerca de la génesis de los contrarios. Desde la perspectiva de la filosofía histórica, creer en la contraposición total de los elementos es un error de la razón [*ein Irrthum der Vernunft*]. Para Nietzsche, en estricto sentido, no hay contrarios, sino justamente sublimaciones. El sentido literal del término sublimación, esto es, el proceso químico mediante el cual un elemento pasa del estado sólido al gaseoso, le sirve al filósofo alemán para diluir las rígidas barreras entre los opuestos. Así, con la “química” Nietzsche se propone mostrar que, en el fondo, los contrarios no están separados por una distancia abismal y que, dado que se copertenecen, pueden derivarse los unos de los otros.

Sin embargo, ¿cuál es, para Nietzsche, la importancia de difuminar los límites entre los contrarios? Para responder a esta pregunta es necesario tener presente, en primer lugar, el interés que tiene la metafísica de conservar una distancia infranqueable entre los opuestos. Dado que, para la metafísica, una cosa no puede nacer de su contrario, las “cosas valoradas como superiores”, que mencionábamos más arriba, tienen que tener su fundamento en lo incausado, en lo eterno, y “¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo!”. Así, lo que se vislumbra es que, a través de la sublimación, Nietzsche no sólo quiere combatir los diversos dualismos metafísicos, sino además la creencia de que las cosas más valiosas son eternas e incondicionadas y no puedan tener su génesis en cuestiones “humanas, demasiado humanas”. De ahí que se mencione que a la humanidad, completamente abrumada por la metafísica, “le guste desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos (*Herkunft und Anfänge*)”. La metafísica no atiende a cuestiones de origen porque cree en verdades ingénitas, se fundamenta en comienzos milagrosos. Dicha conclusión provisional se comprende más claramente al

considerar lo que Nietzsche llama “el defecto hereditario de los filósofos”:

Todos los filósofos tienen el defecto común [*den gemainsamen Fehler an sich*] de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente <<el hombre>> se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El defecto hereditario de todos los filósofos [*der Erbfehler aller Philosophen*] es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse.

Lo que inmediatamente sobresale en este aforismo es la intención de Nietzsche de trazar una separación entre él y todos los filósofos anteriores. Todos ellos han tenido un defecto común que consiste en partir del ser humano como si éste fuera una verdad eterna. De manera más precisa, los filósofos han heredado el defecto de carecer de un sentido histórico. Pero esta sugestiva afirmación resulta, en principio, desconcertante si se pone de manifiesto que, ya antes de Nietzsche, Hegel había considerado la realidad como el progresivo desarrollo del espíritu universal, que adquiere claridad sobre sus propias determinaciones a través de su concreción en formas históricas específicas. Es justamente Hegel quien logra espiritualizar el devenir y, de esta manera, manifestar que “las cuestiones objetivas de la filosofía sólo pueden tratarse de manera histórica” (Löwith: 1998). Siendo así, ¿por qué afirma Nietzsche que inclusive Hegel carece de un sentido histórico?

La respuesta a la anterior pregunta parece encontrarse en las diversas concepciones del devenir que se encuentran en los escritos de estos dos filósofos

alemanes. Dado que para Hegel la historia sucede racionalmente, ella se concibe principalmente desde el sujeto del devenir, es decir, desde la racionalidad universal o espíritu que va adquiriendo paulatinamente un saber de sí mismo. De ahí que el desarrollo de la historia se encuentre subordinado al despliegue teleológico del espíritu hacia la consumación plena de su propio saber. Pero, además, este despliegue es dialéctico y, en este sentido, el devenir histórico responde a una lógica inherente que explica el paso de una configuración histórica a otra. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que la sucesión de las formas de la conciencia que tienen condicionamientos históricos obedece a un movimiento negativo en el cual la conciencia, a través de su experiencia, sufre el derrumbamiento de su inicial verdad declarada y necesariamente se ve obligada a elaborar una nueva visión de mundo. Así, todo lo anterior pone en evidencia que la concepción hegeliana del devenir se encuentra supeditada a un movimiento teleológico de la historia y a una concatenación necesaria de las diversas etapas del mismo.

Ahora bien, cuando Nietzsche se refiere al sentido histórico, claramente está descartando toda aproximación teleológica al devenir: “toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio”. Prefigurar un camino único al despliegue de la historia, donde cada etapa se encuentra atada a un desarrollo dialéctico es, en últimas, querer eternizar el devenir e incurrir en una nueva forma de metafísica. Es por esto que cuando Nietzsche presenta su filosofía histórica no busca racionalizar el devenir, sino abordarlo desde sí mismo, considerarlo en su propia dimensión. El devenir como devenir, aquel que no está sujeto a fines ni a una lógica determinada, es el que comienza a desmontar toda creencia en formas fijas e inmutables. De este modo, lo que Nietzsche persigue con el sentido histórico es combatir el dogma filosófico que parte del ser humano actual como si éste fuese invariable,

como si fuese una esencia eterna, un dato atemporal.

Una vez el filosofar histórico revela que no hay “datos eternos” ni “verdades absolutas”, se pone en cuestión la pretensión metafísica de alcanzar “lo incondicionado”, esto es, aquello que se concibe como incausado y, por lo tanto, se postula como causa última de todas las cosas. Nietzsche critica esta pretensión metafísica fijándose particularmente en la cosa en sí kantiana, interpretada en clave ontológica, es decir, considerándola como una realidad suprasensible que trasciende lo espacio-temporal. Para Nietzsche, la cosa en sí es usualmente comprendida como “la razón suficiente del mundo del fenómeno”. Aquí se entrevé claramente una de las formas del clásico dualismo metafísico que separa al mundo verdadero del sensible y que establece al primero como fundamento del segundo. Ahora bien, la cosa en sí sólo tiene sentido, para Nietzsche, cuando los filósofos toman la vida y experiencia humanas como si éstas conformaran un cuadro invariable del cual pudiera inferirse una esencia fundacional. En este caso el mundo de las apariencias sería producto de un principio último y trascendente. Contra esta concepción Nietzsche alza una vez más las banderas de la filosofía histórica al señalar que no es posible considerar el mundo de la vida y de la experiencia como un cuadro estático, ya que éste ha “*devenido paulatinamente*” e, incluso, “*está completamente en el devenir*” (*Ibid.*). Si el mundo no es un cuadro invariable, ya no hay razón para buscar a su autor en un reino trascendente. De nuevo la afirmación del devenir termina desenmascarando la necesidad de un dualismo metafísico y de la consecuente postulación de “lo incondicionado”.

Sin embargo, en este último aforismo que hemos venido considerando, se avanza más allá de la crítica a la creencia metafísica en la cosa en sí. Ahora el filosofar histórico adquiere una función específica que Nietzsche denomina “historia de la génesis del pensamiento”. Esta historia remite a cuestiones de origen y comienzos y, por ende, permite reconstruir el devenir de lo que la tradición filosófica ha llamado el

“mundo de la representación”. Esta reconstrucción –que, como veremos más adelante, prefigura lo que posteriormente en su obra Nietzsche llamará genealogía– gradualmente devela la génesis histórica de los fenómenos y los despoja de las explicaciones metafísicas. Por ende, con ella no se busca ni se alcanza un origen ideal, un fundamento último, sino que precisamente se desenmascara toda concepción que intente erigirse como absoluta o universal. Lo interesante es que el desarrollo de este desenmascaramiento simultáneamente pone de presente aquello que compone el “mundo de la representación”. Por eso afirma Nietzsche que el resultado de la historia de la génesis del pensamiento puede resumirse con la siguiente frase:

Lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías [*einer Menge von Irrthuemern und Phantasien*] que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrescieron [*in einander verwachsen sind*] y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad (*Ibid.*).

El filosofar histórico, al preguntar por el origen, no se topa ahora con la cosa en sí, sino con una cantidad de errores y fantasías. Estos errores son las valoraciones que el intelecto humano introduce en la realidad; los colores, que nosotros los coloristas, hemos dado al mundo. Ahora bien, el error parece tener para Nietzsche dos acepciones distintas. Por un lado, él es aquel defectuoso razonamiento que tiende a buscar fundamentos atemporales de las cosas, postulando una “verdadera realidad” como causa suficiente del “mundo aparente”. Este es el error que desencubre el filosofar histórico y al cual nos hemos referido hasta el momento. Pero, por otro lado, el error es el “valor de nuestra humanidad”, esto es, la riqueza de valoraciones que constituyen nuestro acervo histórico, cultural, espiritual. Para Nietzsche, este tipo de error ha hecho al hombre “profundo, delicado e inventivo” y al mundo “rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y desdicha”. El error, considerado bajo esta significación,

es necesario porque le da valor a la vida y nos permite desenvolvernos en el mundo. Aquí Nietzsche reconoce claramente la importancia de estas valoraciones y muestra que el papel de la filosofía histórica es limitado, ya que aunque ella nos permite tomar al error como error, no nos permite despojarnos de él. Como se mencionaba un poco más arriba, estos errores, que representan nuestro tesoro, tienen un desarrollo histórico: han surgido poco a poco en la evolución de los seres, incorporándose en nuestra historia, entrelazándose entre sí y condicionando nuestra presente existencia. De ahí que, en esta acepción del error, la filosofía histórica sólo pueda realizar una génesis del pensamiento con el objetivo de develar el devenir histórico de los errores y de permitírnos tomar conciencia de ese devenir. Ella no puede liberarnos del error, ya que le es imposible quebrantar todo el pasado de nuestras valoraciones, pero, además, tampoco desea hacerlo, dado que estos errores tienen una función básica en nuestras vidas.

Este reconocimiento de la función del error en la existencia revela que, a la altura de *Humano, demasiado humano*, la crítica nietzscheana de la metafísica no consiste en un rechazo y abandono de esta última. La posición de Nietzsche, en los aforismos que hemos venido examinando, pone de presente que la metafísica no es simplemente superada, en el sentido de ser dejada atrás. Lo que más bien hace el filosofar histórico es poner a la metafísica en su justo lugar, evidenciar sus determinaciones y condicionamientos históricos y permitirle al ser humano tomar conciencia del error. De ahí que Nietzsche no busque aquí refutar la metafísica –incluso él reconoce que “es verdad que podría haber un mundo metafísico” y que “su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse”–, sino volver sobre ella para mostrar su procedencia, su cruce de valoraciones, la configuración de errores que se ha asentado con el paso del tiempo.

Para ejemplificar la puesta en marcha del filosofar histórico y su desenmascaramiento de la metafísica, basta con hacer un breve recorrido por la génesis

de aquellos errores que constituyen el tesoro básico de nuestra especie. Así, la ley de la “sustancia”, usualmente tomada como originaria [*ursprünglich*], también ha devenido y es explicada porque “del periodo de los organismos ha heredado el hombre la creencia en que hay *cosas iguales*”. En efecto, al principio de su evolución, estos organismos creen que el mundo se les presenta como uno e inmóvil y dejan de ver lo cambiante de las cosas. Precisamente de este error, pero ahora sólo en el campo de lo humano, surge la creencia en unidades y esto da lugar al “número”. Asimismo, como le recoge Nietzsche en otros aforismos, de la creencia inicial en cosas iguales, necesaria para la supervivencia de las seres orgánicos, nace también la lógica y, de manera similar, la matemática. Este mismo método, que pregunta por la procedencia de nuestros errores, es utilizado por Nietzsche para reconstruir el devenir de la ciencia, la moral, la religión y la conciencia, entre otras muchas y necesarias ilusiones. De esta forma, la historia de la génesis del pensamiento muestra cómo nuestras diversas valoraciones han devenido y las afirma como errores necesarios para nuestra orientación en el mundo.

A través de las consideraciones anteriores hemos querido insistir en que la crítica nietzscheana de la metafísica, tal como se presenta al comienzo de *Humano, demasiado humano*, es mucho más compleja que el simple rechazo de las cosas valoradas como superiores y la afirmación del mundo de la representación. Nietzsche no quiere simplemente abandonar la metafísica, sino hacer uso del filosofar histórico para iniciar un desmontaje de la creencia en nociones últimas e incondicionadas regresando sobre la propia génesis de estos conceptos. Lo interesante es que en este mismo movimiento, que vuelve sobre los orígenes, Nietzsche reconoce la importancia que estos conceptos metafísicos tienen para la vida y el justo lugar que han tenido en el pasado.

Pero, ¿acaso este impulso de la filosofía histórica de desenmascarar todos los condicionamientos metafísicos no trae como consecuencia una pérdida de sentido, un advenimiento del nihilismo? Nietzsche alude a este problema preguntando: “¿no se

convierte nuestra filosofía en tragedia? ¿No se torna la verdad en la peor enemiga de la vida?”. Paradójicamente, la filosofía histórica contiene en sí misma el germen de la falta de sentido que puede ser perjudicial a la vida. De ahí que Nietzsche tenga que cuestionarse ahora si es posible permanecer conscientemente en la no-verdad (*Unwarheit*). Efectivamente, una vez se pone en duda la noción metafísica de verdad –que depende de la postulación de una realidad eterna y permanente que subyace a la realidad sensible y cambiante–, la cultura se sume en una situación de inseguridad perpejidad ya que ha tomado conciencia de que no hay tal cosa como referentes estables y duraderos sobre los cuales pueda edificarse. El desenmascaramiento de las nociones últimas, tales como los valores morales o las normas religiosas, se convierte en un reto para la cultura, debido a que ésta debe ahora desplegarse sabiendo que todos los puntos fijos metafísicos tienen un carácter ilusorio. Ahora bien, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche no busca salir de esta encrucijada recurriendo al renacimiento de la cultura trágica tal como lo había sugerido en su juventud¹⁶, sino que ahora su respuesta acude a la filosofía histórica para plantear que una cultura puede permanecer en la no-verdad en la medida en que asume que todas nuestras ‘verdades’ son puntos de referencia siempre provisionales y contingentes: “el distintivo de una cultura superior es la estimación de las pequeñas verdades inaparentes”. Así, Nietzsche sostiene en este periodo de su obra que un estadio en el camino hacia una cultura superior es aquel donde se es consciente del carácter histórico de toda ‘verdad’. De ahí que el grado de superioridad de una cultura dependa de su capacidad de poner en duda el dogmatismo metafísico de las nociones últimas y advertir la cualidad temporal y finita de toda valoración. Por eso el ser humano que camina hacia esta nueva cultura tiene que poseer lo que Nietzsche llama un “buen temperamento”, esto es, un comportamiento personal tranquilo y neutral que, una vez desenmascare las ilusiones metafísicas, sea capaz de “planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas”. El problema de

una cultura superior depende directamente de esta actitud individual que en vez de desesperar ante los hallazgos de la filosofía histórica, los afirma y vive conscientemente en ellos. El ser humano que adopta este nuevo temperamento no deja atrás los errores, sino que los considera como parte de su propia historia. Él se desembara del énfasis y disfruta de la pluralidad de errores sin reproches ni elogios (Cfr. *Ibid*).

Como se ha intentado mostrar hasta el momento, en estos primeros aforismos de *Humano, demasiado humano* se vislumbra que la crítica nietzscheana de la metafísica se basa en las preguntas por la procedencia y el origen de todas las nociones y por el singular descubrimiento del carácter devenido y deviniente de todo lo que es. Es justamente en este contexto que surge la crítica nietzscheana de la democracia y, como veremos a continuación, ella está claramente enmarcada dentro de lo que caracteriza a la filosofía de Nietzsche en esta etapa intermedia de su pensamiento.

2. La democracia y su falta de sentido histórico

En la mayoría de ocasiones en las que aborda el tema de la democracia, Nietzsche hace referencia a la democracia liberal de su tiempo que, a partir del siglo XVIII, buscó entrelazar la soberanía popular con los derechos fundamentales e inviolables del individuo. Ahora bien, resulta necesario recordar que democracia y liberalismo no son términos originalmente interdependientes y que su nexos moderno no es nada evidente. En términos muy esquemáticos la democracia puede ser definida como una forma de gobierno, que urge en la antigüedad, en la cual el poder es detentado por el pueblo, y no por una sola persona o por un grupo reducido de personas. El liberalismo, por su parte, no es una forma antigua de gobierno, sino una concepción moderna del Estado que defiende los derechos fundamentales del individuo y, por tanto, limita los poderes y funciones del aparato estatal. Dado esta diferencia de principios, la democracia no es necesariamente liberal ni el liberalismo es forzosamente democrático, incluso la democracia antigua es incompatible con el

liberalismo moderno, ya que la primera no conoció la doctrina de los derechos fundamentales y el segundo mostraba en sus inicios una fuerte desconfianza hacia los gobiernos populares. No obstante, en la época de Nietzsche, democracia y liberalismo empiezan a encontrar un vínculo de mutua dependencia. Por un lado, la soberanía popular, bastión de la democracia, se convierte en la fórmula más apropiada para que los ciudadanos se defiendan del abuso de poder del Estado. Por otro lado, los derechos fundamentales como la libertad de opinión, de prensa, de reunión –elementos esenciales del Estado liberal– se tornan cada vez más necesarios para el buen funcionamiento de la democracia, ya que devienen los supuestos imprescindibles para un correcto ejercicio del poder político a través del voto. Es precisamente por esta razón, que en sus ataques a la democracia, Nietzsche toma como objeto de sus críticas los componentes modernos de la democracia liberal tales como los partidos políticos, la opinión pública, la libertad de prensa, la igualdad, el sufragio universal y los derechos fundamentales, entre otros.

Pero, aunque las críticas de Nietzsche a la democracia puedan inscribirse dentro del contexto político de la naciente democracia liberal, lo cierto es que para el filósofo alemán la democracia no es sólo una forma de gobierno. Siguiendo la sugerencia de Alexander Nehamas según la cual la modernidad no es para Nietzsche un fenómeno unitario es posible sostener que la democracia tampoco lo es, ya que está atravesada por una multiplicidad de sentidos. Aunque el aspecto político de la democracia es fundamental en los escritos de Nietzsche, el término “democracia” no hace referencia únicamente a este aspecto. Con este término no se designa una sola cosa; no se nombra un único sistema omniabarcante. Por eso, como se intentará mostrar a lo largo del presente escrito, para Nietzsche la democracia puede ser abordada desde diversas perspectivas.

La anterior tesis puede ser anticipada enunciando, además del aspecto político, otros usos que Nietzsche le da al término “democracia”. Así, tanto en sus obras y prólogos del periodo tardío como en

algunos fragmentos no publicados, la democracia es caracterizada por Nietzsche como una “época” [*ein Zeitalter*]. La democracia nombra, entonces, cierto periodo histórico, es la expresión que Nietzsche utiliza para calificar determinada forma de espíritu, de pensamiento, de movimiento que se ubica en un momento específico de la historia occidental. El término democracia es en la mayoría de los casos un adjetivo, de ahí que se hable del “aire democrático”, de la “esencia democrática” o del “mundo democrático”. Ahora bien, la democracia –junto con la “libertad”, “la igualdad de derechos”, “la humanidad”, “la compasión”, “el pueblo”, “la raza”, “la nación”, “el *milieu*” – hace parte, según Nietzsche, de las “ideas modernas”.

Pero, teniendo en cuenta el diverso campo semántico de la democracia no hay que dejar a un lado su aspecto cultural. Nietzsche menciona que “el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano”. El cristianismo, y posteriormente la democracia, hacen al ser humano “demasiado igual, demasiado pequeño, demasiado redondo, demasiado sociable, demasiado aburrido”. Cristianismo y democracia han sido los potenciadores de aquel carácter gregario, uniforme y débil que Nietzsche denomina en varios de sus aforismos “la arena de la humanidad”. A partir de *La ciencia jovial*, dicha cultura de la medianía, de la nivelación y de la uniformidad es abordada bajo el nombre del “animal de rebaño”, expresión que se torna fundamental para caracterizar al tipo de ser humano que surge en el cristianismo y que se instala como pilar del movimiento democrático.

Ahora bien, estos diferentes aspectos de la democracia, que aquí han sido tan sólo esquemáticamente enunciados, no se encuentran tajantemente separados unos de otros. De hecho, los límites entre estos aspectos a veces se desdibujan y los diversos sentidos de la democracia frecuentemente se entrecruzan. Pero, además, las distintas acepciones de la democracia están conectadas con aspectos ontológicos de la filosofía de Nietzsche. Por ejemplo, como se intentará mostrar en lo que resta de este

capítulo, existe un estrecho nexo entre la crítica de Nietzsche a la metafísica y la crítica que este filósofo hace de la democracia.

Como se mencionó anteriormente, en su aspecto político, la democracia es para Nietzsche una nueva forma de gobierno. Este novedoso concepto de gobierno, que según Nietzsche todavía tiene que hacer historia, se contrapone a la forma constitucional que establece un compromiso entre una esfera superior, representada por el gobierno, y una esfera inferior, ocupada por el pueblo. Para Nietzsche, lo propio de la democracia es la eliminación de la distinción entre la esfera superior e inferior de la forma constitucional. Ya no hay un arriba y un abajo, dado que el gobierno no es más que “el instrumento de la voluntad popular”; el gobierno es “exclusivamente una función del único soberano, el pueblo”. La democracia, como resultado del poder del pueblo, marca una ruptura con la manera como se legitimaba tradicionalmente la autoridad política. Por eso, cuando Nietzsche afirma que “la democracia es el cristianismo hecho natural”, claramente apunta hacia la función del movimiento democrático en el proceso moderno de secularización del Estado.

Para Nietzsche, tradicionalmente el poder sólo llega a ser legítimo a través de una base religiosa que preserve la paz civil interior y el desarrollo de la cultura aplacando los ánimos de los individuos en tiempos de crisis políticas o económicas. De este modo, la religión debe ser conservada para que se garantice una actitud tranquila y confiada de la multitud. La educación religiosa de las almas es funcional al poder del Estado, ya que es un instrumento útil para mantener el control del pueblo. Por eso Nietzsche concluye que “el poder tutelar absoluto y la solícita conservación de la religión” van necesariamente juntos. Sin embargo, con el advenimiento de la nueva forma de gobierno, esto es, de la democracia, el pueblo acepta una pluralidad de religiones y, por ende, la religión ya no puede ser usada para fines estatales. Ahora la religión se convierte en un asunto privado, en una cuestión que sólo incumbe a la conciencia y a las costumbres del

individuo. Y dado que, como se mencionó anteriormente, el interés del gobierno y de la religión van de la mano, el Estado ahora experimenta la ruina de sus cimientos. Por eso la democracia es un paso hacia delante en el camino de desmistificación de la política y el desencubrimiento de su supuesto origen divino. Es precisamente esta tendencia inherente a la soberanía del pueblo de deslegitimar el carácter religioso de la política, lo que conduce a Nietzsche a declarar que “la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado* [*Verfall des Staates*]”. El Estado ya no infunde respeto, ha perdido su legitimidad. Además, cuando se deroga el concepto de Estado, la democracia trae como consecuencia la abolición de la oposición entre lo privado y lo público. Para Nietzsche esto quiere decir que los asuntos del Estado pasan a manos privadas, son los empresarios privados los que se encargan de la cosa pública. Es por esta razón que la democracia es la emancipación de la persona privada (*Privatperson*). No obstante, como sugerentemente lo aclara Nietzsche, tal emancipación no debe ser confundida con la del individuo (*Individuum*).

Ahora bien, este derrumbamiento del Estado no está, para Nietzsche, cargado fundamentalmente de aspectos negativos, sino que antes bien puede llegar a generar una nueva etapa en el desarrollo de la cultura. Nietzsche sugiere que lentamente, y sin precipitaciones, podrá surgir otra forma de gobierno que sea más acorde a las necesidades del ser humano. El filósofo alemán enfatiza en que en el transcurso de la historia de la humanidad otros poderes organizadores se han extinguido y han dado paso a otros nuevos. Así como en algún momento el poder hegemónico de la familia perdió su fortaleza, el Estado también puede debilitarse para dar paso a una forma diferente de gobierno. En este sentido, el movimiento democrático, al igual que el resto de errores necesarios para la vida, tiene un valor positivo para el pensamiento político nietzscheano. Esto ciertamente puede llevar a conclusiones apresuradas que ven en el Nietzsche intermedio un defensor acérrimo de la democracia. No obstante, es necesario insistir en que si bien la

democracia puede tener cierta funcionalidad histórica provechosa, esto no significa que escape al lente crítico de Nietzsche. Para ampliar este último tema, detengámonos brevemente en el movimiento cultural que se encuentra a la base de la democracia moderna: la Ilustración.

Al igual que en el caso del movimiento democrático, Nietzsche destaca en la Ilustración su intención de superar los conceptos religiosos y los temores supersticiosos. De nuevo se logra un grado mayor de cultura en la medida en que se pone en marcha la secularización de la misma. Sin embargo, en su consideración de la Ilustración, Nietzsche agrega un elemento adicional que denomina “movimiento regresivo” [*rückläufige Bewegung*]:

Pero entonces es necesario un *movimiento regresivo*: en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica, debe reconocer cómo el mayor alcance de la humanidad procede de ahí y cómo sin tal movimiento regresivo nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha.

A través de este movimiento regresivo, la Ilustración debe volver hacia atrás e iluminar sus propios condicionamientos. Así, con la llamada al regreso, Nietzsche enfrenta a aquella ideología ilustrada del progreso que concibe su avance como una ruptura con todo lo anterior. Nietzsche critica, entonces, la existencia de una Ilustración incompleta que si bien es capaz de liberarse de las supersticiones y evidenciar la metafísica como un error, no se ilustra sobre su propio devenir. En palabras de Nietzsche:

Los más ilustrados [*die Aufgeklärtesten*] no llegan más que a liberarse de la metafísica y a mirarla por encima del hombro con superioridad, cuando también aquí, como en el hipódromo, es preciso virar al final de la recta (*Ibid*).

Según lo anterior, la superación de la metafísica que persigue la Ilustración no debe ser entendida en su aspecto negativo de abandono de la ilusión, sino como un retorno que permita integrarla al proceso.

En el fondo, volviendo a la terminología de nuestro acápite anterior, Nietzsche está reclamando el sentido histórico de la propia Ilustración. Con esto no se pretende regresar a una situación pre-ilustrada ni se busca un comienzo mítico, sino que se insta a realizar un viraje que indague por procedencias y cambios, para finalmente consumir el proyecto ilustrado en toda su dimensión. Esta interpretación de la Ilustración puede ser también ejemplificada a través de la oposición que Nietzsche realiza entre Rousseau y Voltaire. Mientras que el primero cree poder romper con todos los órdenes anteriores y de manera optimista e inmediata llevar a cabo cambios bruscos, el segundo goza de una naturaleza mesurada que depura y reconstruye, es decir, que se ilustra sobre lo ya hecho.

Esta crítica nietzscheana de la Ilustración nos permite tender un puente con lo que anteriormente presentamos como la crítica de la metafísica. La imposibilidad de la metafísica de ocuparse de las cuestiones de origen y de aceptar el carácter devenido de todo lo ente, ponía de presente una falta de sentido histórico que se manifestaba en su búsqueda de lo incondicionado. Ahora bien, lo que inicialmente manifiesta la Ilustración es su ubicación en las antípodas de todo filosofar histórico y consecuentemente su ignorancia de la manera como ha llegado a ser lo que es. Algo similar sucede, según Nietzsche, con la democracia. En *La genealogía de la moral* el filósofo alemán pone de manifiesto “el influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia [*Herkunft*]”. Este prejuicio –que por lo demás Nietzsche sólo menciona de pasada en su texto– nos remite inmediatamente al primer aforismo de *Humano, demasiado humano*, donde se resalta que a la humanidad le gusta desentenderse de cuestiones de origen y comienzos y que, por tanto, es prácticamente necesario estar deshumanizado para interesarse por tales cuestiones. Este diagnóstico nietzscheano, inicialmente aplicado a la metafísica, resulta ahora propicio para resaltar el impulso democrático que desconoce los condicionamientos históricos y obstaculiza

el flujo constante de lo ente en la medida en que se erige como un dato eterno cuyo origen no debe ser examinado. Esto se observa más claramente en uno de los únicos aforismos que Nietzsche dedica a la democracia en *Humano, demasiado humano* y que, a continuación, citaremos en varios fragmentos:

La época de las construcciones ciclópeas. La democratización de Europa es imparable: quien se le opone emplea sin embargo para ello precisamente los medios que sólo el pensamiento democrático ha puesto al alcance de todos, y hace estos medios más manejables y eficaces; y los por principio opuestos a la democracia (me refiero a los revolucionarios) no parecen existir más que para, por el temor que infunden, empujar a los distintos partidos cada vez más velozmente por la vía democrática.

El título del aforismo es bastante diciente, ya que metafóricamente compara la democracia con aquellos enormes bloques pulidos que eran verdaderas murallas defensivas en la antigüedad. La democracia parece presentarse como un punto de vista totalizante que busca absorber toda diferencia dentro de sí. Es por esta razón que incluso sus opositores ejercen su antagonismo por vías democráticas. La democracia se universaliza al punto de suprimir toda alternativa: no hay nada fuera de ella, ya que ella se solidifica como el único sentido posible de la realidad política. Esta estabilidad y permanencia, manifiestas en la democracia, hacen de ella una forma de gobierno uniforme [*ein förmig*], monótona y aburrida [*öde*]. Nietzsche insiste en estos últimos rasgos porque considera que la democracia es como un dique o una muralla que separa a la modernidad política de toda época precedente. Esta forma de gobierno, que tiene como supuesto la soberanía del pueblo, es un remedio seguro contra el pasado; ella se muestra como la superación de todo lo anterior a sí misma. Es por esto que Nietzsche la considera como una medida profiláctica:

Parece que la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de

esas tremendas *medidas profilácticas* [*prophylaktischen Massregeln*] que son el pensamiento de la nueva época y que nos separan de la Edad Media. ¡Sólo ahora es la época de las construcciones ciclópeas! ¡Seguridad última de los cimientos para que todo futuro pueda construir sobre ellos sin peligro! (*Ibíd.*)

El movimiento democrático es, entonces, una medida preventiva, un cimiento seguro y estable que brinda protección. Pero, específicamente, ¿de qué nos protege la democracia? En otro aforismo Nietzsche ofrece una pista al respecto y llama a esta forma de gobierno una “cuarentena secular”. A su modo de ver, “las instituciones democráticas son establecimientos de cuarentena contra la antigua peste de los apetitos tiránicos: en cuantos tales muy aburridas y muy útiles”. El uso del término cuarentena es muy significativo puesto que remite a un aislamiento necesario con fines de protección. Pero, asimismo, en la cita se evidencia una vez más que Nietzsche considera que la democracia es en todo caso un remedio útil, aunque aburrido. La democracia no tiene un sentido unívoco, ella es simultáneamente una cura y una enfermedad o, en otras palabras, un “mal necesario”. Sin embargo, esta cura puede ser peor que la misma enfermedad ya que, aunque la democracia ejerza una función de prevención, la cuarentena puede llegar a actuar en total detrimento de los seres humanos modernos.

Ahora bien, ¿no es la consideración de la democracia como una medida profiláctica un intento por trazar una demarcación radical entre ella y toda otra forma de gobierno pasada futura? En otras palabras, ¿no hay en esta pretensión profiláctica cierto impulso eternizante? ¿Acaso lo que busca la democracia no es precisamente protegernos del cambio, del devenir? La época de las construcciones ciclópeas parece ser la época del establecimiento de una perspectiva invariable. Sólo en este sentido se comprende que posteriormente, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche mencione que la democracia obstaculiza la búsqueda de la procedencia. La democracia no cuestiona su génesis, justamente porque se

cree ingénita, porque se concibe como un cimiento último. Siendo así, la democracia comparte con la metafísica la falta de todo sentido histórico y se contrapone a aquella filosofía nietzscheana que busca hacer explícitos los condicionamientos temporales de todas las cosas. La democracia tiene también ese defecto común de todos los filósofos anteriores a Nietzsche: su forma de gobierno se le antoja como una *aeterna veritas*.

Posteriormente, en su obra tardía, Nietzsche insistirá en la función empequeñecedora de la democracia y llamará a esta última una forma de decadencia de la organización política. La crítica de la democracia será, entonces, mucho más demoledora, ya que la democracia se evidenciará como una barrera para el desarrollo de la actividad interpretativa de la vida. Por el momento, lo indagado en *Humano, demasiado humano* nos revela que, en esta obra, la democracia no es todavía una forma de decadencia, ya que su clasificación como error necesario descubre su función en el desarrollo de la cultura. Lo interesante es que ya en esta instancia Nietzsche empieza a sospechar de los peligros de considerar la democracia como un remedio. En la misma medida en que sus aspiraciones a la estabilidad y permanencia brindan seguridad frente a otras formas de gobierno político, ellas generan también el peligro que significa pretender solidificarse como un sistema único y eterno. Si la democracia, al igual que la metafísica, carece de sentido histórico, su desconocimiento del devenir le impedirá examinar sus propios condicionamientos y, de este modo, le será vetada toda variabilidad, toda posibilidad de cambio.



Teoría democrática Joseph Schumpeter y la síntesis moderna

Godofredo Vidal de la Rosa

Introducción

En la historia de las ideas políticas, Joseph Schumpeter, economista austriaco (1883–1952), tiene un lugar especial. En la teoría democrática se puede hablar de un antes y un después de Schumpeter. Su aporte se considera decisivo en el desarrollo de las teorías del proceso democrático de la ciencia política estadounidense de la posguerra. Los teóricos de la elección racional lo reconocen como su inspirador y recientemente Adam Przeworski se sintió obligado a hacer una defensa de las ideas de este autor, asimilándolas a las del filósofo alemán Karl Popper. La teoría democrática elaborada por Schumpeter se ha llamado *elitista, procesal, económica, y realista*. Pero, sorprendentemente, en la literatura clasificada bajo estos membretes casi nunca se le cita. Su influencia es la de una visión para la teoría económica de la política y *latente y atenuada* en la versión *behaviourista* o conductista, dominada por el pensamiento estructural funcionalista, acerca del desarrollo político y la democracia en la ciencia política del pasado medio siglo. Así que no está de más decir que es una aportación paradigmática, que establece un antes y un después en la teoría democrática.

Schumpeter era por vocación un político y pensador conservador, pero su trabajo se considera una defensa de la democracia liberal. Era un economista no avezado en las matemáticas sofisticadas que exigía la teoría neoclásica o la marginalista, pero los practicantes de la teoría de la elección racional lo consideran su inspiración. Los economistas literalmente lo han borrado de sus textos y enseñanzas, pero los estudiosos

de las organizaciones y los politólogos lo consideran uno de los suyos.

La obra de este autor es vasta. Su *Historia de las ideas económicas* es considerada el paradigma de la perfección narrativa de la historia de las ideas económicas. Sus trabajos sobre las clases sociales y el imperialismo (1965) son igualmente valorados, casi tanto como olvidados. De todo su trabajo, el más recordado y citado está en tres capítulos de un libro escrito en 1942, durante la Segunda Guerra Mundial. De hecho Schumpeter no fue un exiliado, como muchos de los intelectuales europeos que huían del fascismo y el régimen nazi, sino un visitante y residente en la Universidad de Harvard. Ahí paso la última parte de su vida académica, casi desapercibido, mientras se construía, a sus espaldas, el gran edificio de la ciencia política estadounidense. Su redescubrimiento fue accidental y *post hoc*. Simplemente la comunidad de politólogos encontró que Schumpeter decía, en términos muy claros, lo que muchos estaban pensando y no se atrevían a decir: que los fundamentos liberales de la teoría democrática tradicional elaborada en el siglo XIX, eran muy endebles, y que Schumpeter ofrecía una versión defendible, empíricamente, del proceso democrático *realmente existente*, en especial en Estados Unidos.

Este ensayo aborda el hecho de que con todo los años de reflexión sobre la naturaleza de la democracia moderna, los argumentos de Schumpeter siguen siendo el reto a superar. La dificultad no sólo está en la lógica, sino en la fuerza factual de su descripción.

Como se ha notado, Schumpeter ofrece dos teorías del proceso democrático. La primera es la conjetura, en mi opinión, sólo implícita, y que requiere una gran dosis de ingenio para descubrirla, de que la democracia puede ser un proceso progresivo y autoformativo, aun compatible con lo que veía como la inevitable planificación del mercado. Igual que muchos otros pensadores modernos, Schumpeter creía que la democracia era un proceso más o menos inevitable asociado al ascenso de las masas a

la esfera pública. Esta percepción era común desde al menos un siglo antes de que Schumpeter escribiera. Lo interesante es que Schumpeter encontró la manera de aceptar este hecho, potencialmente caótico, según el pensar de conservadores y liberales de aquellos tiempos, con algunos *principios liberales mínimos*. Su teoría condensa esos principios liberales mínimos, y la salva frente a sus detractores, específicamente las críticas del marxismo duro y de los juristas antiliberales (y al final, al servicio de los nazis) como Carl Schmitt. La democracia representativa no merecía mucho respecto para ambos enemigos del liberalismo y, en cierta medida tampoco para Schumpeter. Sin embargo, a diferencia de ellos, este autor construye un argumento legitimador del régimen democrático, reprimiendo el alcance de su definición a su esencia como un procedimiento o régimen político: la democracia es un método de combate político entre grupos, por medio de las elecciones para formar gobierno.

El contexto intelectual

Schumpeter mostró siempre una afectividad política conservadora y un dejo aristocrático en su persona. Sin embargo, su posición en los debates políticos de su natal Austria era ambigua y algunos la llamaban hasta oportunista. Fue ministro de Hacienda de un gobierno socialista, a la vez que criticaba los principios de la economía socialista. Su relación con la derecha en ascenso es también ambigua y mantenía un intercambio epistolar constante con autores e ideólogos de derecha, en el que constantemente coincidía en el fracaso de los modelos de democracia representativa del siglo XIX. Las coincidencias con autores como Carl Schmitt acerca de la crisis del parlamentarismo son particularmente interesantes y ayudan a entender la dirección que aleja a Schumpeter de la derecha. Ambos pensaban que el modelo de democracia parlamentaria estaba rebasado por el ascenso de las masas a la escena. Los partidos de masas, en particular los de izquierda pero también los nacionalistas de derecha, habían –por decirlo de alguna manera– "socializado" la política, introduciendo reclamos sobre los derechos laborales y sociales de las masas

trabajadoras y las clases medias pauperizadas. Los pensadores nostálgicos de los debates políticos de la segunda mitad del siglo XIX añoraban el talento y sabiduría aristocráticos de los parlamentos de la anteguerra. En contra, observaban que bajo el nombre de la democracia proliferaba el clientelismo abierto y una representación facciosa en los nuevos partidos. Para muchos conservadores y derechistas, el resultado era la pérdida de la idea misma del Estado y, sobre todo, la corrupción de la política como idea y como práctica. Pero mientras un eminente jurista de derecha como Carl Schmitt volvía los ojos hacia el movimiento nazi, viéndose a sí mismo como el salvador de la idea del *Estado total* y de la política por la política, Schumpeter siguió comprometido con los ideales del liberalismo y buscó ajustar la idea de la democracia con el gobierno elitista.

La misma experiencia de la política llamada democrática fue un elemento convincente en la formación de su propuesta teórica. Schumpeter veía a los políticos socialistas como arribistas, que no dudaban en ignorar sus principios ideológicos a cambio del "confort de los sillones ministeriales". Esta percepción es importante para entender el bajo papel que le otorga a las convicciones ideológicas. Los políticos se comportan como negociantes y forman un *pathos* común donde lo único que cuenta es arribar al poder. El método nuevo es *la lucha electoral*, y a ello se le llama democracia. En la percepción de Schumpeter, el *δημος* (*Demos*) tiene muy poco que ver con esta lucha por formar gobierno. Es un actor más bien pasivo, guiado por instintos gregarios, sin una clara identidad, que reacciona a los estímulos de la propaganda política. Schumpeter descubre, debajo de la palabrería democrática, un régimen oligárquico electoral, donde la participación ciudadana se cristaliza en el acto de votar. Es en este contexto que Schumpeter encuentra que el liberalismo merecía una defensa de, al menos, sus elementos básicos. Por eso William Scheuerman tiene que conceder que, a pesar de que le imputa a Schumpeter tomar prestadas de Carl Schmitt ideas sobre el fundamento irracional de la sociedad e incluso su tácita aceptación de

que el régimen democrático puede coexistir con la exclusión de grupos en base a raza, género o religión. El modelo schumpeteriano de libre competencia electoral "requiere la aceptación de ciertos residuos del liberalismo clásico [...] presupone algunas libertades políticas básicas". Un problema no menor es que Schumpeter no especifica explícitamente esta presuposición, aunque es verdad que su reflexión no tiene sentido sin este sustento en los principios liberales. Pero Schumpeter se concentra en el meollo del asunto: la competencia entre grupos por obtener el poder político, a través de las elecciones libres, aunque no necesariamente incluyan a toda la población adulta mentalmente apta, como lo requiere el concepto de universalidad de la igualdad política. Pero este criterio puede fácilmente asimilarse a la definición de Schumpeter. No está excluido *a priori* en ningún momento y por definición es secular. En su descripción del régimen democrático generalmente están implícitas las normas de separación entre Iglesia y Estado, el control civil sobre los militares, y libertad de opinión; es decir, aquellas compatibles con los idearios básicos del liberalismo.

La teoría clásica de la democracia

Asociado a nombres como Rousseau, Payne, John Stuar Mill y, hasta cierto punto, Alexis de Tocqueville, el enfoque llamado clásico, presupone, según Schumpeter, tres condiciones en las cuales los principios no se reflejan necesariamente en los hechos. Estos tres supuestos son: 1) existe una condición o estado de cosas que podemos caracterizar como el *Bien Común*, 2) existe la *Volonté Générale*, tal como Rousseau lo suponía, y 3) que, a final de cuentas, la gente, o el Pueblo, o los actores colectivos, actúan bajo reglas que podemos caracterizar como *políticamente racionales* desde el punto de vista del bien común o la voluntad general. Las tres partes de la definición se combinan para afirmar que el bien común puede ser alcanzado por medio de un acuerdo racional colectivo. Schumpeter era abiertamente escéptico acerca de las premisas y de la conclusión. En esto anticipa algunos problemas característicos de la teoría de la acción racional. Esta teoría es una transposición o

importación de los principios del análisis de la conducta racional en economía a la esfera política. En la teoría de la acción racional se parte de la imposibilidad, lógica y matemática, de establecer un criterio unívoco, es decir, universalmente aceptado de Bien Común.

Schumpeter cuestiona la definición "clásica" de la democracia política. Esta idea se resume de la manera siguiente:

La filosofía de la democracia del siglo XVIII puede ser compendiada en la siguiente definición: el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad.

Esta definición es lógicamente impecable, y sin duda atractiva. La soberanía popular se eleva por encima de cualquier otra consideración en la teoría política. Esta filosofía la atribuye sobre todo a John Stuar Mill y a los utilitaristas. Se basa en la creencia de que la sociedad está formada por un contrato de conveniencia mutua entre individuos libres y racionales, capaces de discernir, por medio de algún método de agregación (sumas y restas) o conciliación (por ejemplo, el debate público), una cierta idea del bien común o del interés general. Schumpeter crítica esta línea de razonamiento desde varios frentes. El ataque frontal es contra la idea del racionalismo, de que existe un fundamento racional y, en este caso en particular, contractual, del orden político. Igual que Carl Schmitt, Schumpeter afirma que la sociedad no se funda en un contrato racional, ni la conducta humana es –necesariamente– racional. Más aún, no hay garantía de que en asuntos complejos como la política y el gobierno de los asuntos del Estado, sea posible que numerosos intereses racionales, contrapuestos entre sí, lleguen a un acuerdo, y con frecuencia es posible que suceda lo todo lo contrario. Que el interés general sea ofuscado por los múltiples intereses contrapuestos, implica que no puede darse por sentada la existencia de criterios aceptables del Bien Común.

Schumpeter deduce que no se puede sostener *a priori* una idea de interés general derivada de la acción de los individuos racionales. Esa forma de razonar fue la que hizo que Anthony Downs viera en Schumpeter a un teórico de la democracia fundamental, y a un antecesor de su propio análisis "económico" de la política. El asunto central es que la idea de un Bien Común alcanzable por la discusión de intereses por individuos racionales no se sostiene, por argumentos lógicos sobre la imposibilidad de los individuos de comprender plenamente la idea de un Interés General por medio de razonamientos particulares. En suma, la refutación básica de los argumentos utilitaristas de que el bien común es la suma de los bienes individuales. De hecho, con frecuencia la idea del interés público llega decantada por varios filtros hasta este individuo. Schumpeter afirma que: "Así, pues, es probable que la información y los argumentos que se le presentan -al individuo que vive en un régimen democrático, añadido- como pruebas irrefutables estén al servicio de una intención política".

Con base en estos razonamientos se considera a Schumpeter un precursor de la teoría de las elecciones públicas y del análisis económico de la política. En efecto, compara explícitamente el accionar de los compradores de votos con los de los empresarios que venden mercancías de diversos tipos a una clientela orientada en parte por su experiencia y sentido de conveniencia, y en parte por la influencia de la propaganda. Pero a diferencia del consumidor, el votante promedio tiene una posición más endeble para obtener información, no sólo sobre la calidad del producto que está dispuesto a adquirir mediante su voto (por ejemplo la eficiencia y honestidad del gobierno, o simplemente su sano juicio sobre los asuntos públicos), sino que con frecuencia compra (es decir, vota) productos cuya eficacia o capacidad de dar la satisfacción que promete, no está ni garantizada ni probada. Más aún, se postula una diferencia radical entre la conducta del consumidor soberano y el ciudadano, presa de sus pasiones y de la desinformación. El

elector, a diferencia del consumidor en el mercado, es visto como un ente guiado por sus impulsos y su instinto de rebaño. Esta apreciación a veces es atenuada pero, en todo caso, el papel del votante ciudadano es bastante circunscrito. Avala o rechaza entre alternativas vagamente comprendidas y sobre las que, a final de cuentas, no tiene control. Anthony Downs lleva este argumento lejos diciendo que:

Los costos de información previenen que nuestro modelo de gobierno pueda funcionar por el consentimiento de los gobernados en el sentido estricto. Esto no significa que el gobierno tome decisiones sin considerar los deseos de las personas afectadas por tales decisiones; por el contrario, puede ser extremadamente sensible a los deseos del electorado. Sin embargo, debido a la misma estructura de la sociedad, cada decisión gubernamental no puede resultar de una consideración igualitaria de los deseos de las personas, quienes son afectadas de forma igual por esas decisiones. Cuando agregamos esta disparidad inherente de influencia a las disparidades de poder causadas por la desigual distribución de los ingresos nos vemos alejados un largo trecho de la igualdad política entre los ciudadanos.

Schumpeter marca una línea de separación entre la capacidad de razonar inteligentemente en cuestiones que nos conciernen inmediatamente, a diferencia de las cuestiones lejanas y abstrusas de la política. En la política, continua, "el ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política [...] argumenta y analiza de un modo que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses efectivos".

La crítica de la teoría democrática clásica

Autores como John Medearis han tratado de reconciliar esta versión de la democracia con una teoría progresiva semejante a la que vislumbró el filósofo y pedagogo John Dewey, y hasta con las teorías deliberativas de la democracia hoy en boga, diciendo que para que el método

democrático funcione, debe haber por lo menos alguien que crea en la democracia. En otras palabras, debe haber una ideología del progreso democrático. En Schumpeter existe una idea de que la democracia es un proceso irreversible, de alguna manera similar a la que Tocqueville lo había enunciado hacía más de un siglo, excepto que para éste, el fenómeno democrático se debía a la difusión del igualitarismo político, mientras que Schumpeter, en cierta forma parecida a Weber, la asociaba a la racionalidad de la economía capitalista, al ascenso de la burguesía comercial, y a la fuerte presencia de la clase obrera en la actividad productiva. La democracia no era un biproducto necesario, sino una solución sensata de las elites políticas a la diversificación de sus intereses y a las nuevas formas de competencia por la conducción de los asuntos públicos. Schumpeter es poco claro si este régimen surge espontáneamente, o por un contrato básico en las alturas o por la presión de las masas, o por una combinación de todo lo anterior. Pero no cambia el hecho decisivo de que describe a la democracia como una lucha entre elites por el voto de la ciudadanía, en términos en que los primeros mandan y los segundos participan atenuada e indirectamente. Lo importante es que la Plebe es elevada a la distinción de electores (ciudadanos). Esta es una dimensión que, de alguna manera, está implícita no sólo en la obra de Schumpeter sino de los teóricos liberales, y distingue a Schumpeter de sus antecesores italianos, críticos de la ideología democrática. Gaetano Mosca rechazaba también la fragilidad de los sustentos liberales y la ficción del pueblo gobernándose, pero era capaz de reconocer que la democracia representativa era un método superior a otros en que permitía la circulación y rejuvenecimiento de la clase gobernante. La crítica al liberalismo era común en los días de entre guerras. Wilfredo Pareto, Carl Schmitt, etcétera, descartaban la sustentación del liberalismo y la democracia representativa. Schumpeter en cambio logró reconciliar el hecho de la omnipresencia de las oligarquías con el hecho de que la democracia liberal funciona como método que satisface, al menos mínimamente, las demandas de la plebe, tales como los derechos humanos y civiles.

La posibilidad de abrir las puertas a la formación de una ciudadanía ampliada o, en otras palabras, de que la universalización del criterio de equidad política no está cerrada *a priori*. De hecho, la misma competencia por los votos permite la ampliación de esta categoría y sus prerrogativas, lo que genera una paradoja sorprendente que llamó la atención y alarma de los conservadores. Pero para Schumpeter esta posibilidad es de hecho ignorada, a pesar de que está a la vista, ni el que siguiendo esta lógica, la lucha por votos sea transformada en una confrontación entre ideas sobre la orientación de las políticas públicas.



Pero, según Schumpeter, la lucha es por el poder, no por alternativas u opciones en las estrategias estatales o las políticas públicas. Es como si la lucha oligárquica, aun entre liberales y conservadores, izquierdas y derechas, *whigs* y *tories*, fuera una cuestión en la que la ideología tiene un papel subsidiario o nulo (como explícitamente le adjudica Downs). De hecho, esta parecería ser una contradicción flagrante en el planteamiento de Schumpeter. La misma existencia del régimen democrático requiere una legitimidad ideológica que debe ser constantemente recreada. El profesor John Medearis ha notado esta tensión y por ello habla de dos teorías de la democracia en el modelo schumpeteriano. Una, de carácter estática, que dejó su impronta en las teorías de la elección racional de Anthony Downs, y otra, como hemos mencionado, potencialmente progresiva, en la que la ideología tiene un papel sustantivo y formativo en las preferencias ciudadanas. Pero no hay duda de que en Schumpeter, prevalece la idea de que las demandas políticas ciudadanas pueden ser

restringidas, manipuladas, aumentadas y frenadas por la oferta de los políticos profesionales. Es un sistema donde los que mandan, mandan por su posición privilegiada, o dicho crudamente, por su poder previamente adquirido, no derivado de alguna norma democrática.

Schumpeter creía que el socialismo –en realidad, la necesidad de mecanismos estatales de planificación y regulación de las actividades de las grandes empresas capitalistas– y la democracia eran compatibles y de hecho prevalecerían sobre el capitalismo. Esta conjetura suponía que la complejidad y enormidad de los procesos capitalistas implicaba un alto grado de planeación, tanto estatal como empresarial. Schumpeter daba por hecho que el mercado, tal como lo postulaban los teóricos neoclásicos, era una entelequia y que la actividad económica estaba normada por la intervención de grandes burocracias estatales. El argumento de que la creciente intervención de burocracias estatales en la coordinación económica sea compatible con una especie de proceso democrático, puede ahora resultar sorprendente para quien olvida que Schumpeter escribía durante la misma Segunda Guerra Mundial y estaba presenciando la operación del *New Deal* y las maquinarias industriales bélicas estadounidenses y alemanas, japonesas y rusas a todo vapor. Así que, paradójicamente, Schumpeter parece querer salvar la idea de la democracia frente al ascenso de los regímenes totalitarios en curso. Estos últimos argumentos son de peso contra la idea idealista o utópica de la democracia. Enfatizan aspectos del moderno *Leviatán* y de los partidos burocráticos que son hasta ahora insalvables o, si se quiere, inmanentes al crecimiento explosivo de las funciones de gobierno en el siglo XX. Es claro que un siglo después del *nazismo* y del *stalinismo*, la idea de reconciliar la democracia con el socialismo o el estatismo, simplemente es fantasiosa, pero para Schumpeter no resultaba irreal. Mirándola con menor dureza, esa visión se ajusta a las realidades de las socialdemocracias europeas de la posguerra. Porque es cierto que en Europa creció la democracia liberal de la mano de la intensa actividad estatal en

la regulación de los mercados. Así que la democracia elitista es una alternativa teóricamente justificada frente a la alternativa del Estado Total tipo nazi o el totalitarismo soviético.

El método democrático y la democracia real

Hay una discusión acerca de si Schumpeter tenía en consideración el progreso de lo que llamamos la sociedad civil o, si se quiere, más correctamente, la competencia ciudadana en el proceso democrático. Autores como John Medearis, Gerry Mackie, y varias décadas antes, David Ricci, argumentan que este componente de la teoría democrática de Schumpeter es necesario. De hecho Schumpeter, como muchos de sus, y de nuestros, contemporáneos conservadores, tenía una baja estima de la conducta de la ciudadanía moderna. La *Plebe* se comporta irracionalmente ante las decisiones políticas, le gusta ser dirigida y adora a los líderes carismáticos autoritarios, e incluso tolera el engaño abierto y el descaro de sus líderes. Ésta marca una diferencia –si no absoluta, si considerable– respecto de su conducta económica. Como comprador, el *homo economicus* es racional, pero el *zoon politikon* parece ser todo lo contrario. De hecho, Schumpeter insiste en que las elites no sólo disponen, sino construyen estrategias y retóricas capaces de manipular la toma de decisiones de los ciudadanos a la hora de votar, quienes parecen hacerlo con las vísceras antes que el cerebro. Pero si lo hicieran cerebralmente, creyó demostrar Anthony Downs, no votarían. Así que el voto es un subproducto de la misma irracionalidad de la plebe modernizada y democratizada. Es una versión del *Mito del Sufragio* que postuló Gaetano Mosca años antes. Pero existe ahora un nuevo componente, el Pueblo movilizado y heterogéneo. Esta novedad ha costado mucho trabajo racionalizarla –y justificar su conducta racionalmente. Desde Rousseau hasta Tocqueville y John Stuart Mill, estas masas son el componente incomodo de las teorías del gobierno. Visto de esta manera, lo que hace Schumpeter es unirse al ideario liberal dándole un baño de escepticismo

sobre la posibilidad de una ciudadanía competente.

¿Entonces, la idea democrática schumpeteriana es su reducción a un mecanismo plebiscitario regular, no entre opciones ideológicas, sino entre líderes o caudillos? Así lo parece. Pero si separamos la paja del trigo, la idea de la ventaja estratégica de las clases dominantes y oligarquías y elites sobre los ciudadanos es parecida a la ventaja que tienen los empresarios sobre los trabajadores a la hora de fijar salarios, o a la hora de establecer los planes de la empresa. Pero Schumpeter no necesariamente tenía que desdeñar la capacidad política y cívica de Plebe, pues bastaba con apuntar el hecho empírico del poder enorme de las clases dominantes y elites políticas de nuestros tiempos, con tanto énfasis al menos como el de la debilidad de la ciudadanía en el proceso democrático.

Schumpeter revisó la definición clásica de la democracia y elaboró una alternativa que hasta la fecha domina las consideraciones de la ciencia política *realista*. La proposición nueva es que el régimen democrático es un método de competencia política. Este método permite a los actores políticos enfrentarse regularmente, bajo ciertas *reglas del juego* generales y aceptadas: las de la *competencia electoral*. Ésta no sólo es regular sino, en general, pacífica. Los perdedores aceptan los resultados sólo porque conservan la esperanza de que a la próxima ronda de elecciones puedan ganar. Les interesa mantener las reglas del juego político en la medida que les garantizan su existencia y potencia política. Esta potencia es la posibilidad de ganar en una elección ulterior. Pero esta competencia entre grupos o actores o partidos sobre la base del consenso en las reglas de la lucha política, es mejor que la guerra para destruir al enemigo, y ofrece una condición mucho menos violenta y, por ende, más estable para la vida política civilizada. La base de la lucha electoral democrática es el consenso en las reglas electorales. Por supuesto implica también un sistema de partidos; es decir, no sólo que los partidos aceptan las reglas, sino que los partidos se mantienen en el control de los recursos políticos. El

sistema que describe Schumpeter no es un monopolio de una dictadura, sino *una lucha oligopólica por la captura del mercado de votos*. La definición reza así:

[...] método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.

Schumpeter usa la palabra "individuo" de una manera genérica, para referirse a grupos políticos, coaliciones y partidos, caracterizados por la asociación política entre individuos. Pero el asunto es que su objetivo es capturar el número de votos suficientes para ganarles la elección a los adversarios. Este es entonces un aspecto de la democracia que la definición clásica no considera. El voto del pueblo es un recurso por el cual los partidos luchan por medio de una oferta de propuestas de gobierno. Si podemos hablar de sociedad civil en el contexto de la teoría elitista de la democracia, sólo existe como un comprador regulado y restringido a una oferta limitada de propuestas políticas, y es únicamente como una ciudadanía estrechamente regulada y restringida en sus formas de participar en la "cosa pública". El monopolio de las iniciativas corresponde a las elites políticamente organizadas (una oligarquía en competencia electoral).

Pero la democracia tiene otros efectos sobre la capacidad de dominación de las elites. Las obliga a competir y eventualmente a alternarse en el poder. Esto es un límite comparado con el poder irrestricto de los dictadores. También obliga a una política ordenada por procesos electorales. El establecimiento de los calendarios electorales propicia un tipo de instituciones o refuerza otras. De la misma manera, es razonable suponer que la democracia favorece la división de poderes y la profesionalización de la política. Pero el punto central que no debemos olvidar es que:

Ante todo, con arreglo al criterio que hemos adoptado, la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierne efectivamente, en ninguno de los sentidos

evidentes de las expresiones "pueblo" y "gobernar". La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarlo. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra definición añadiendo otro criterio identificador del método democrático, a saber: la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje, por el voto del electorado.

El énfasis en el nuevo caudillaje democrático u oligarquía política es decisivo. Las elites políticas acceden a los puestos de gobierno ganando elecciones para formar gobiernos, capturando el mayor número de votos que sus adversarios.

La irracionalidad del voto

La disociación entre estos intereses y los colectivos, es clara y definitiva, al igual que en las teorías de la elección pública que forecerían en las siguientes décadas. Schumpeter aporta un enfoque doble a la teoría "clásica de la democracia". La incapacidad del votante para discernir lo que está en juego en la política, y la enorme capacidad de los políticos profesionales para manipular las disyuntivas electorales. Ambos argumentos serán fundamentales, aunque revisados, en las teorías posteriores de Anthony Downs y sobre todos, las de William H. Riker. Aquél, desarrollando una teoría donde, contrariamente a Schumpeter, afirma que el votante es racional cuando decide no ejercer su derecho de votar, dado que su voto tendrá un valor insignificante, seguramente mayor que los costos de votar y aunque el ciudadano es revestido con la dignidad del razonamiento, en la actividad política su influencia es mínima. Downs se aparta también de Schumpeter en que se interesa por ver los resultados de equilibrio en los partidos competidores. En el modelo de Downs, la competencia se autorregula y general un estado de estabilidad o consenso entre los competidores, ya que buscan el voto ganador, el que ofrece el votante medio. Las ideologías son instrumentales para esta acción y aunque se les reconoce cierta inercia son, a final de cuentas, flexibles y adaptables al fin de ganar las elecciones.

Schumpeter no vio tan lejos, y más bien se conformó con afirmar que dada la competencia elitista, lo más que se puede esperar es que gane el mejor y más capaz, es decir, el político o líder más innovador y competente.

La segunda parte del argumento es sobre la capacidad de los políticos para aprovechar un rasgo de la votación que Schumpeter no advirtió, pero estaba plasmado en el trabajo del Marques de Condorcet, según el cual una votación colectiva puede darse el fenómeno de la intransitividad (por ejemplo, $a > b > c > a$), violando la exigencia de ordenar colectivamente las preferencias sociales en un orden consistente lógicamente, condición imprescindible en los ordenamientos individuales racionales. Esta idea inspiró a Kenneth Arrow, laureado Premio Nobel de economía en 1972, a desarrollar su famoso teorema de la imposibilidad, según el cual no existe ningún método no dictatorial (*ergo*, democrático) para la agregación de las preferencias individuales (transitivas o consistentes) en colectivas que también lo sean.

A esta situación se le llama ciclos (elecciones donde se viola el principio de transitividad, como inicialmente lo mostró Condorcet), cuya probabilidad aumenta a mayor número de votantes y alternativas a elegir. Con base en ello, William H. Riker concluyó que un político sagaz podía, o más bien, no podía evitar la tentación de manipular cualquier elección, afectando el orden de votación. A esta capacidad le puso el extraño nombre *herestesis*. Este nombre recuerda lo que todos los teóricos de la elite, desde Maquiavelo hasta Mosca, han afirmado: los políticos profesionales actúan como una agrupación que, aunque heterogénea, está dedicada a mantenerse en el poder y a imponer su voluntad, aun en contra de la de sus súbditos o electores ciudadanos, cualquiera sea el caso.

Aunque la lógica y el lenguaje han cambiado, las conclusiones básicas son las de Schumpeter: la voluntad general es artificial, el Bien Común es transitorio y arbitrario y la racionalidad individual no conduce a la colectiva. La acción de la gente,

es decir, la acción colectiva, es -rara vez- calificable como racional, y con frecuencia no lo es del todo. Y no lo es por razones a veces imputables a: 1) la condición de la vida social que nos hace seres emotivos tanto como racionales, 2) a veces porque actuamos por hábito y costumbre, y 3) simplemente porque no tenemos los elementos (la información) para tomar decisiones que puedan considerarse racionales, no sólo en su intención sino en sus consecuencias. Aquí, Schumpeter recurre a un argumento, sin ninguna prueba empírica sólida, más allá de observaciones aisladas aunque abrumadoras: la *naturaleza humana* nos hace actuar como manada en cuanto nos reunimos a decidir cursos de acción colectiva y preferimos seguir al líder, o cualquier forma de conducta adaptativa y gregaria, o conformista, como afirma el laureado economista y politólogo Herbert Simon.

En la moderna teoría económica de la democracia rara vez se habla de naturaleza humana en términos derogativos, y se sustituye la referencia al instinto de manada por el criterio del egoísmo frente al altruismo en la acción colectiva. Se dice que por razones metodológicas, el egoísmo, es decir, el principio que guía al estereotipo del *homo economicus*, es una premisa más sólida que su alternativa altruista. Siendo así, toda mayoría es potencialmente inconsistente y resultado de la manipulación política antes que la expresión de las verdaderas, o sinceras preferencias de los electores. Todo depende de cómo se ordene la secuencia de la votación y del número de votantes y preferencias en juego. Riker arguyó que siempre existe la probabilidad de que se formen ciclos (por ejemplo $a > b > c > a$) en la agregación de preferencias colectivas, sujetos a la manipulación estratégica. Este es, después de todo, el oficio de los políticos.

Así que volvemos al punto de partida. Aun existiendo individuos, por ejemplo, ciudadanos racionales (con preferencias transitivas, es decir, lógicamente consistentes), dispuestos a elegir consecuentemente con esas preferencias, el resultado puede ser un orden que no refleja las preferencias colectivas *reales*, por dos razones: no es posible conocer qué

significado tiene la palabra *mayoría* y, por tanto, las preferencias *reales* de ésta. En este argumento no existe un criterio racional (y después del trabajo de Kenneth Arrow, matemáticamente consistente) de definir un criterio de mayoría democrática. Sólo existen mayorías parciales, temporales y arbitrarias. *Ergo*, las instituciones no pueden declararse como delegadas de una Voluntad General, ni ningún político puede atribuirse un mandato absoluto debido al resultado del conteo de las urnas.

La ciudadanía regulada

Schumpeter declara que la democracia implica cierta libre competencia ahí donde existen al menos dos competidores por el poder político (en realidad, la lucha por la capacidad de formar gobierno). Este es un avance sobre el monopolio de la dictadura. Y trae ventajas manifiestas para todos los miembros de la comunidad.

La más manifiesta es el recurso a la competencia electoral, en vez de la violencia como medio de resolución de las disputas. Pero la más significativa es que abre la posibilidad a la presencia de *libertades cívicas*, especialmente la de expresión y asociación. Los electores tienen la libertad de elegir entre, al menos, dos competidores por el liderazgo. Schumpeter no deja dudas a que el régimen de competencia democrática ofrece beneficios muy palpables sobre la dictadura. Pero aun existiendo éstas, los ámbitos de participación ciudadana son bastante reglamentados y se reducen, en principio, a votar. La sociedad civil accede a las decisiones políticas marginalmente en el acto de votar.

No está de más recordar que la democracia supone libertades civiles y personales. Por ello, autores como Robert Dahl y John Medearis que creen que Schumpeter defiende una versión excluyente de la ciudadanía sencillamente yerran. No es del todo cierto que la ciudadanía sea por definición e ineluctablemente aprisionada por las reglas del juego político de las elites. Es verdad que Schumpeter acepta que puede existir democracia aun cuando ésta excluya una amplia capa de personas, lo cual es una observación histórica.

En cambio, Schumpeter ofreció dos argumentos de extraordinaria utilidad a sus colegas estadounidenses: la justificación para la presencia, aunque atenuada, *apática*, de la participación ciudadana –y con muy poca capacidad de influir en las políticas–, y la necesidad de una ideología de las elites políticas responsables del funcionamiento del entramado democrático.

El voto universal y el problema de la inclusión

Ya visto este asunto, es perfectamente justificable un modelo de democracia como método que incluya y universalice el derecho al sufragio sin alterar la pasividad de la ciudadanía. Ésta vota por emoción y sus preferencias son configuradas por la propaganda política moderna (la "psicotécnica", dice Schumpeter). Pero no totalmente. Este espacio de incertidumbre otorga a los ciudadanos la capacidad de aprender, aunque su conducta electoral siga siendo irracional. Lo que sucede es que Schumpeter omitió el componente de la sociedad civil, tal como la entendemos los contemporáneos, como el espacio de la vida y las interacciones no dominadas. Esto suena por supuesto a lo que dice –en su manera monumental aunque rebuscada– el filósofo alemán Jürgen Habermas. En realidad, esta simple afirmación –que cabe perfectamente en la teoría de la democracia como método–, de que este tipo de régimen es el que mejor, permite el desarrollo de las libertades civiles.

Para Schumpeter, es causa de extrañeza que los ideales democráticos se usen repetidamente para ocultar las realidades de las falacias democráticas. Con frecuencia, en los *imaginarios sociales* de la libertad, igualdad y fraternidad universal –como los llama el filósofo Charles Taylor (2001)–, la democracia ideal se adelanta a la real y le da normas éticas (por ejemplo, normas de justicia y equidad social). Este fenómeno de legitimación es sorprendente y necesario para mantener la vitalidad de la democracia. A pesar de que el Pueblo no gobierna, seguimos hablando de la Soberanía Popular, del Bien Común y la Voluntad General. La persistencia de estos *símbolos* debe buscarse en diversas trayectorias políticas y culturales

de las comunidades políticas democráticas. Schumpeter insiste una y otra vez en que los objetivos que engloban las ideas del Bien Común, o son fabricados por los caudillos y sus maquinarias políticas, o bien son legados de la tradición o sustitutos de la fe religiosa, donde la democracia es parte del "plan del Creador". A diferencia de la Razón, la fe religiosa no requiere evidencias, sino sólo una fuerte convicción. Pero la fe en la virtud de la democracia no se sostiene por sí misma.

Un segundo elemento es mucho más concreto. La experiencia histórica y cultural de la comunidad con el orden político democrático es un factor de *memorias colectivas*. La democracia se valora porque es en ella donde esta comunidad ha encontrado los medios para trascender sus dilemas como grupo. Un ejemplo es el de la democracia en Estados Unidos como un Mito fundado en experiencias que se refieren a su historia política y a su capacidad para resolver sus problemas y retos como sociedad en lo interno e imponerse a escala mundial. La democracia, en suma, está legitimada por pruebas concretas. O éxitos históricos del liderazgo elegido democráticamente. Así que a pesar de la "psicotécnicas", la propaganda y el arte de la *heresis*, sigue rigiendo el rezo de que "por sus frutos los conoceréis" (Mateo 7:20).

Una tercera clase de explicaciones deriva de las anteriores y la llamaré la *prueba de la concordancia*. Si la realidad se asemeja al ideal, entonces tenderemos a aceptar la realidad más fácilmente. Cuando entre la realidad y la imaginación existe una ruptura que tratamos de ocultar, sucede lo que los psicólogos llaman una *disonancia cognitiva*. Es decir, la democracia real debe parecerse a la ideal en algunos puntos. No se puede llamar libres a los esclavos. Más bien, como debieron reconocer los estadounidenses en los últimos 150 años, no puede haber esclavos en una sociedad que se dice libre. Y la democracia real tiene que reconciliarse con los *valores* que proclama. En cuarto lugar, hay que dejar las palabras textuales del mismo Schumpeter: "aprecian los políticos, por supuesto, una fraseología que les permite adular a las masas y les ofrece una excelente oportunidad no sólo para

evadir la responsabilidad, sino también para confundir a sus adversarios en nombre del pueblo".

Pero la idea estereotipada –que prevalecía entre los intelectuales de la entreguerra– sobre la plebe, las masas, como actores colectivos, de que los ciudadanos promedio son básicamente incompetentes políticamente, ha tendido a modificarse a favor de la idea contraria. La cuestión es saber si –como dicen los teóricos de la deliberación y, antes que ellos, los teóricos de la participación– los actores racionales pueden concertar acciones colectivas que puedan alterar el marco oligárquico de la competencia electoral y, por fin, darle sustancia a la palabra democracia.

La deliberación y la democracia elitista

La confianza en las virtudes ciudadanas es un componente necesario en cualquier visión optimista sobre el régimen democrático. Y este optimismo –no necesariamente, pero a veces sí– debe ser iluso o utópico. Siguiendo el argumento, surge otra crítica a la incompletud de la representación schumpeteriana de la democracia electoral. Se refiere al problema de la representación. Los ciudadanos votan para ser "representados", digamos, en un sistema unicameral o bicameral, por un líder o un grupo de líderes, por ejemplo, miembros de un partido político o un candidato carismático. Pero no hay garantía alguna de que éstos representen los intereses del Pueblo o de los votantes. Ante una decepción, la democracia competitiva tiene la ventaja de ofrecer la posibilidad de no reelegirlos, lo cual es muy poco consuelo, a menos de que logren identificar las fuentes de la ausencia de responsabilidad. En todo caso, el componente de disminución de la dominación arbitraria está en la división de poderes que establece el republicanismo y no es debida, *strictu sensu*, a la democracia.

Muchos autores, del lado de los optimistas, claro está, creemos que los ciudadanos aprendemos en el proceso mismo, y hay una pléyade de teóricos que racionalizan esta posibilidad. Pero los estudios empíricos muestran que podemos ser engañados una y otra vez (recuérdense las justificaciones fabricadas para las

intervenciones militares de las Grandes potencias liberales y democráticas que tanto obsesionaron a Carl Schmitt). Pongo, por ejemplo, las invasiones estadounidenses en México, Filipinas, Cuba, Vietnam, Irak, etcétera. Esta capacidad de aprender a veces parece frágil, y por supuesto está excluida en la de la descripción de la democracia como método de competencia electoral.

También es cierto que los públicos muestran un comportamiento diferenciado en la forma que califican a sus líderes políticos. ¿Pero esto tiene que ver con la cultura cívica, o con instituciones apropiadamente diseñadas para penalizar la irresponsabilidad y/o incompetencia de los políticos? El método schumpeteriano no rechaza *a priori*, y de hecho hasta parece exigir, sólo de manera implícita, los complementos de la poliarquía, la rendición de cuentas y responsabilidad de la representación, y la participación deliberativa para funcionar. Pero puede hacerlo sin ellas, *al menos hasta cierto punto*, que la ciencia política aún está por descubrir.

En conclusión. La aportación de Schumpeter a la teoría democrática es paradigmática. Lo es incluso en las importantes anomalías acerca del papel que tiene la sociedad civil y la ampliación de las libertades civiles, los derechos humanos y –como apuntaron hace tiempo Robert Dahl y Charles Lindblom– los derechos laborales en los procesos de democratización. Pero aun ni estas anomalías logran contradecir el poderoso argumento de que la democracia es, antes que nada, un método de formar gobierno por la vía de la competencia electoral. No estoy afirmando que las críticas a la visión schumpeteriana sean irrelevantes. Simplemente digo que son argumentos insuficientes para alterar la definición básica de la democracia como método de resolución de disputas oligárquico. Sin embargo, van acotando, o ciñendo los alcances de esta dominación. Es decir, la democracia moderna es susceptible a modificaciones a favor de la autonomía de la esfera de la sociedad civil, los derechos ciudadanos, etcétera, como no lo es ningún régimen previo o contemporáneo.

La crisis de la Democracia

Marcel Gauchet

Introducción

Las siguientes reflexiones son fruto de un ejercicio peligroso pero indispensable: el esclarecimiento de la coyuntura histórica en la que estamos inmersos, la orientación en la oscuridad del tiempo futuro en trance de estar gestándose. Tienen por objeto caracterizar la situación de crisis que actualmente sufren las democracias. A tal fin, pretenden poner en perspectiva esta situación actual tomando como punto de referencia una situación previa de crisis de la democracia, de tal forma que el paralelismo permita destacar los rasgos originales de nuestra situación sobre el fondo de las notas comunes a ambas crisis.

No es este el lugar para examinar las dificultades que un planteamiento de esta naturaleza plantea, pues son patentes; me limitaré a insistir sobre su necesidad, una necesidad que a mi parecer no es suficientemente sentida. ¿Cómo avanzar sin saber dónde estamos? ¿Cómo actuar si no analizamos el movimiento que nos arrastra? Por grandes que sean los riesgos de una empresa de esta índole, no podemos por menos que acometerlos. Por lo demás, resulta igualmente cierto que habitualmente uno se entrega a ellos a pesar suyo, de manera subrepticia y vergonzosa, como si el hecho de abandonarnos a la queja, casi sin saberlo, nos previniese contra dichos peligros. Nosotros, por contra, acometeremos esta empresa conscientes plenamente tanto de sus límites como de la imposibilidad de superarlos.

La ambición de la empresa no es sólo cívica, esto es, no sólo pretende alertar a los ciudadanos; también es de índole filosófica en tanto en cuanto postula que el análisis de esta situación abre paso a una comprensión más profunda de la democracia. Así sucedió

en el pasado con ocasión del análisis de los fenómenos totalitarios, síntomas principales de la primera gran crisis de las democracias. Dichos estudios dieron pie a una comprensión renovada, por contraste, del fenómeno democrático. Algo parejo sucede en la nueva circunstancia, esencialmente diferente de la precedente, y cuyo desenvolvimiento arrastra hoy en día a las democracias. Dicha circunstancia pone de manifiesto, a poco que sepamos descifrarla, dimensiones de la libertad de los modernos cuya relevancia habíamos captado hasta la fecha de manera muy imperfecta.

Mi argumentación se organizará en torno a tres tesis:

1. Nos encontramos ante una crisis de creencia en la democracia, una crisis de creencia que no es la primera en su género sino la segunda.

2. Esta crisis presenta como nota específica el hecho de que se traduce en la autodestrucción de los fundamentos de la democracia.

3. Esta crisis corresponde a una crisis de composición del régimen mixto en que fundamentalmente consiste la democracia liberal de los modernos.

¿Qué crisis?

¿A qué nos referimos cuando hablamos de una crisis de creencia en la democracia?

La noción no es evidente de suyo, cosa de lo cual soy consciente. Puede parecer una imagen mediocre, una analogía vaga, en el mejor de los casos, fruto de la asociación del sentido vago de la tan manida palabra "crisis" con lo inadecuado del término "creencia".

Es cierto que la invocación permanente, desmesurada, del vocablo "crisis" ha embotado de manera considerable su alcance. ¿Qué no está en crisis? El uso del término crisis apenas es otra cosa que una manera perezosa de poner nombre a unos cambios cuyo sentido se nos escapa. Por añadidura, su aplicación a la democracia presenta una dificultad particular, puesto que la democracia es por definición el régimen en el que se suceden, sin solución de continuidad, el desacuerdo, la protesta y

la puesta en entredicho de las situaciones fácticas. ¿Dónde comienza o se pone término a la crisis fruto de la oposición de opiniones, del antagonismo de los intereses, de la inestabilidad de los poderes electos, de la protesta de los representados o de la reivindicación de independencia de los individuos con relación al orden colectivo, cosas todas ellas inherentes al funcionamiento de un sistema de libertad? No hay que ser muy hábil para acabar argumentando que la noción puede darse por desterrada, puesto que la pretendida crisis es, de hecho, el estado habitual de la democracia.

Estos obstáculos, ciertamente muy reales, no deben constituir sino una invitación suplementaria al rigor. Necesitamos un concepto para aprehender los desequilibrios que pueden afectar al funcionamiento, esto es, a la existencia de esas organizaciones por esencia inestables que son las reuniones humanas: su propiedad ontológica no es otra que ser estructuras según la multiplicidad y la contradicción. No encontramos un término alternativo a este de crisis que pueda desempeñar dicha función. Supuesto esto, no se trata sino de justificar su uso en cada caso, en función de la gravedad de la perturbación existente de facto y del carácter intrínseco de los factores operativos. Se puede hablar de una "crisis de la democracia", por tomar nuestro problema como ejemplo, cuando una fracción importante de los ciudadanos llega a rechazar el principio de sus instituciones y apoya a partidos combativos que ambicionan establecer un régimen alternativo, como sucedió en la época de los totalitarismos. El problema no radicaría en la intelección de un supuesto estado "normal" de la democracia a fin de acomodarse al mismo. Se trataría, por contra, de desentrañar las frustraciones y demoras suscitadas por el desenvolvimiento del universo democrático, y que cristalizaron, en un momento dado, en esos proyectos de ruptura.

Es posible que alguien me conteste: tal vez sea así, pero ¿cómo hablar entonces de "crisis" hoy en día, cuando semejantes fuerzas adversas ya no existen, cuando la

democracia ya no tiene enemigos dentro de sí, o incluso cuando la adhesión a su principio es la nota distintiva del espíritu de nuestro tiempo? Este es el momento propicio para refinar nuestro concepto de "crisis", que no se confunde ni con la presencia paralizante de oposiciones abiertas, ni con la existencia de simples disfunciones. El hecho de que la democracia ya no tenga enemigos declarados no impide que sea vea agitada por una adversidad íntima, ignorada como tal, pero no menos temible en sus efectos. El hecho de que ya nadie se proponga derribar la democracia no empece para que se vea amenazada insidiosamente con la pérdida de su efectividad. Más aún: si su existencia queda fuera del alcance de la crítica, la forma en que sus actores la comprenden tiende a disolver las bases sobre las que reposa su funcionamiento. Aunque parezca imposible, crisis, haberla la hay, en el rigor del término, en el sentido de una puesta en cuestión de la realidad de la democracia desde dentro, a partir de los datos mismos que presiden su marcha. Lo que sucede es que la naturaleza del proceso es completamente más sutil que los asaltos del pasado, de igual modo que sus resortes son más difíciles de identificar.

¿Por qué, a fecha de hoy, hablamos de manera más precisa de "crisis de creencia", expresión analógica, convengo en ello, cuyas connotaciones pueden dar pie a que parezca que se flirtea peligrosamente con una vieja teoría del "organismo social" que ya no es de recibo? Aun a riesgo de tal -un riesgo por otra parte fácil de descartar-, me parece que la imagen tiene la virtud de captar la atención sobre el tipo de historicidad en el que nos encontramos. No se trata en este caso de vicisitudes de la democracia a través del tiempo, de su historia externa; se trata de su historia interna, de la afirmación progresiva de su principio, del despliegue de su fórmula, de su desenvolvimiento en una palabra. Desenvolvimiento que no tiene nada que ver con el crecimiento de un organismo, así entendido, sino que procede de un proceso endógeno de expansión y de explicación cuya dinámica es imprescindible que captemos. En ausencia de una palabra propia en el registro social, el término "crecimiento" me parece que aporta una

aproximación aceptable. Las transformaciones de la democracia proceden de algo así como un crecimiento, y este crecimiento, precisamente porque no es de naturaleza orgánica, entraña llegado el caso desequilibrios profundos que ponen en peligro su existencia, por una razón u otra.

La autonomía moderna

Esta esencia dinámica del fenómeno democrático sólo es plenamente inteligible si la referimos a su origen. La democracia de los modernos no se comprende, en última instancia, sino como la expresión de la salida de la religión, es decir, del paso de una estructuración heterónoma del corpus humano-social a una organización autónoma¹. Ella representa, para ser más precisos, la formalización política de la autonomía del corpus humano-social. Tal es la definición más global y exacta que podemos dar de democracia. Salvo que dicha autonomía no sea más que una idea abstracta que uno pudiese considerar como adquirida de una vez por todas. La autonomía es una manera de ser de lo más concreta que se forma y se afirma a lo largo de la duración temporal, al mismo tiempo que se opera el desgarramiento multiseccular de la estructuración religiosa del mundo. Las cosas serían simples si la autonomía no fuese más que un principio; pero ella constituye, de manera más fundamental, un modo de despliegue del ser-con-otros. El proceso de salida de la religión es un proceso de materialización de la autonomía que pasa por la reforma del conjunto de los mecanismos organizadores de las comunidades humanas. De ahí que el curso de esta aventura se vea jalonado de sorpresas de manera permanente. Conocemos los principios de memoria, pero los rostros efectivos que acaban tomando no cesan de desconcertarnos. Por este mismo motivo, los problemas relacionados con el dominio de los instrumentos de nuestra libertad se nos plantean de manera regular al final de este camino. La paradoja radica en que las encarnaciones de la autonomía amenazan constantemente con escapar de nuestras manos.

Así pues, es menester que volvamos nuestra atención a este movimiento de

concretización a fin de que podamos calibrar las dificultades que encuentra el avance de la democracia a lo largo de su recorrido. El paso previo consiste en comprender lo que significa en la práctica la autonomía como manera de ser de las comunidades humanas.

Resumiendo cinco siglos en algunas frases, esta materialización de la autonomía -concomitante a la salida de la religión- se ha efectuado en tres oleadas; se ha formalizado en tres vectores sucesivos: lo político, el derecho y la historia.

La materialización de la autonomía se traduce, en primer lugar, en el advenimiento de un nuevo tipo de poder, que sustituye al antiguo poder mediador por el que se operaba la conjunción entre lo de aquí abajo y lo de más allá, la sujeción del orden humano a su fundamento trascendente. Este nuevo poder recibe el nombre de Estado, y su originalidad radica en funcionar, siempre y en todo caso, como aquél elemento que opera la escisión entre el cielo y la tierra, siendo el responsable de la inmanencia de las razones que presiden la organización del cuerpo político. La esencia de la política moderna reside en la existencia de este condensador de la autosuficiencia del aquí-abajo.

En segundo lugar, el proceso de la salida de la religión se debe a la invención de un nuevo tipo de vínculo entre los seres, con arreglo a la configuración de un nuevo principio de legitimidad en el seno del cuerpo político. La jerarquía que vincula los seres sobre la base de su desigualdad, de su diferencia por naturaleza, refractando a todos los niveles del cuerpo social la relación de dependencia de lo natural con relación a lo sobrenatural, es sustituida por este nuevo vínculo basado en la igualdad de derechos entre los individuos y el contrato firmado entre ellos en base a su igual libertad de origen. Esta redefinición del soporte de las relaciones entre los seres se enmarca ad intra de una transformación más amplia de los fundamentos del derecho en general. La fuente del derecho estaba en Dios; posteriormente se desliza hacia la naturaleza y, de manera más precisa, hacia el estado de naturaleza, hacia el derecho que originariamente ostentan los individuos: el

hecho de su independencia primordial. La legitimidad de la autoridad pública y de la organización del cuerpo político deja de ser trascendente. Dicha legitimidad ya sólo puede emanar del acuerdo permanente entre los individuos que componen el cuerpo político y que ponen en común, contractualmente, los derechos de los que cada uno dispone en propio o de suyo. Esta y no otra es la revolución de origen y la naturaleza del derecho que ha hecho del derecho moderno -convertido por esencia en derecho de los individuos- un vector de la autonomía.

En tercer lugar, el proceso de salida de la religión ha acontecido, finalmente, debido a la inversión de la orientación temporal de la actividad colectiva. A contrapelo de la obediencia incondicional al pasado fundador y de la dependencia respecto a la tradición, la historicidad de los modernos proyecta a la humanidad hacia delante en aras de la invención de su futuro. Este tipo de historicidad sustituye la autoridad del origen, fuente del orden inmutable llamado a reinar entre los hombres, por la auto-constitución del mundo humano en el transcurso temporal, orientado hacia el futuro. Es lo que podemos denominar la orientación histórica, tercer vector de la autonomía humana, puesto que a través de ella la humanidad acaba por producirse deliberadamente a sí misma en el tiempo.

La historia de la modernidad es, en el sentido más profundo del término, la historia del despliegue sucesivo y de la conjugación progresiva de estos tres vectores de la autonomía. Evidentemente, no se trata en ninguno de estos tres aspectos de un surgimiento instantáneo, sino de una expresión que toma cuerpo poco a poco, de una lenta expansión que desplaza y hace añicos poco a poco los mecanismos poderosamente constituidos por la estructuración heterónoma. Vemos así como la lógica inmanente del Estado se abre paso sobre la base de la lógica de la monarquía sagrada a la que estuvo asociada desde un principio, hasta que la abstracción de la cosa pública acabó por destronar la personificación real del poder. Poco a poco, de manera semejante, la redefinición del derecho en el seno del cuerpo político sobre

la base de los derechos individuales revela su alcance democrático. La libertad del estado de naturaleza no puede acabar sino imponiéndose en el estado de sociedad. De igual modo, la orientación histórica se hace cada vez más profunda con el discurrir progresivo de un basculamiento cada vez más pronunciado hacia el futuro y de una extensión de la acción determinada por su perspectiva. Es lo que comúnmente denominamos "la aceleración de la historia", expresión poco acertada de cara a una percepción ajustada de las cosas. Existe por tanto un crecimiento, en el sentido de una expresión dilatada sin cesar de estas nuevas articulaciones de la experiencia colectiva, a medida que se afloja la opresión del antiguo modelo de organización según el poder de los dioses, la autoridad del todo y la dependencia con relación al pasado.

Desde un principio, este inventario dinámico de componentes de la modernidad comprendido como materialización de la autonomía hace patente aquello que fundamentalmente va a diferenciar la democracia de los Modernos de la democracia de los Antiguos. La democracia de los Modernos está suspendida de tres nociones preliminares o dimensiones ajenas al poder en común de la ciudad antigua: ella se sirve del subterfugio del Estado; reposa sobre el derecho universal de los individuos; se proyecta en la auto-producción colectiva. Tres nociones preliminares o dimensiones que añaden una gama de problemas inéditos con relación a los que conocieron los Antiguos.

El desarrollo y los problemas de la democracia moderna deben ser analizados a la luz del establecimiento de estos tres vectores. Estos problemas se reducen desde el principio a la cuestión del gobierno de la autonomía o, si se prefiere, del dominio de los vectores de la autonomía. El Estado procura a la comunidad humana los medios para su autonomía; hace falta todavía que los sepa utilizar, los domine y no se deje conducir por ellos. El individuo de derecho da cuerpo al fundamento autónomo de la comunidad humana; hace falta todavía construir el poder correspondiente a esa libertad contractual de los individuos, contra la dispersión y la disolución del

poder común que ella puede entrañar. Entre el retorno tiránico de la libertad de los Antiguos y la impotencia anárquica de las libertades privadas, la vía es estrecha. La historia, en fin de cuentas, la orientación histórica, hace de la autonomía algo más que la capacidad de darse su propia ley. Ella la eleva al rango de constitución concreta de sí misma. Hace falta todavía gobernar esta producción de sí mismo, que puede desembocar en el más enloquecedor de los desposeimientos. Hacerse a sí mismo ignorando lo que se hace, ¿no supone esto acaso el *súmmum* de la alienación, del hacerse extraño a sí mismo? Ahora bien, este es el peligro que corre una humanidad lanzada a la conquista del futuro: corre el riesgo de perderse.

En la práctica, los problemas actuales de la democracia de los modernos se reducen principalmente al ajustamiento, a la articulación o a la combinación de estas tres dinámicas de la autonomía: política, jurídica e histórica. Una tarea erizada de dificultades, pues estas tres dimensiones definen cada una de ellas una visión autosuficiente de la condición colectiva y tienden a funcionar por su propia cuenta, excluyendo a las otras. Esta es la razón por la que al principio de estas líneas evocaba el renacimiento del problema del régimen mixto. Dicho problema se plantea en términos que no tienen nada que ver con los de la mezcolanza y equilibrio entre la monarquía, la aristocracia y la democracia, problema, como se sabe, liquidado en la edad moderna debido a la irrupción del régimen contractualista y la composición del cuerpo político a partir del derecho de los individuos. Ello no impide que la democracia moderna sea un régimen mixto, cuya vida gira en torno a la conjugación más que problemática de sus componentes. Nada hay más laborioso que mantener unidos y procurar que marchen de concierto estos tres ingredientes: los imperativos de la forma política, las exigencias del individuo de derecho y las necesidades de la auto-producción futurista. La discordia es más común que la armonía. He aquí el dilema y el foco de tensión permanente de nuestros regímenes.

El hecho liberal

Entre estos tres vectores de la autonomía, el más espectacular en base a su poder de arrastre es el tercero y último en acontecer: la orientación histórica. A él se deben los cambios más rápidos e inmediatamente sensibles, puesto que su naturaleza no es otra que la valoración del cambio. La orientación histórica se instala entre 1750 y 1850, desde la apertura de la perspectiva del progreso hasta la toma del poder por las consecuencias que se derivan de la revolución industrial. En función de dicha orientación se establece la dimensión de nuestros regímenes que nos es más familiar, su dimensión liberal.

Es posible, ciertamente, concebir la democracia sobre la única base del derecho. Los principios del derecho de los modernos, tal como quedan circunscritos desde su origen, bastan para dar una definición completa de la misma. La fuerza de las revoluciones del derecho natural a finales del siglo XVIII, en Estados Unidos y Francia, dan pie a ello, unas revoluciones con las que nuestros regímenes mantienen un vínculo genealógico directo. No obstante, esta perspectiva resulta en parte engañosa, en la medida en que enmascara el trabajo de reinterpretación del derecho natural a la luz de la historia que ha presidido la formación de los regímenes representativos tal como los conocemos. La orientación histórica es la que ha conferido su sello específico a la organización política liberal que practicamos.

El balanceo hacia el futuro entraña, en efecto, una reorganización completa de la ordenación de las sociedades. Dicha reorganización trae consigo, en primer lugar, un descubrimiento de la sociedad en tanto que asiento de la dinámica colectiva y fuente del cambio; en segundo lugar, legitima tal cosa llevando a cabo la emancipación de la sociedad civil respecto al Estado; y en tercer lugar conduce a la locura una inversión de signo en las relaciones entre el poder y la sociedad. El punto de vista de la auto-constitución de la humanidad en el tiempo se revela portador de una política de la libertad. El primer artículo de esta política es que hay que dejar libre a la sociedad en tanto en cuanto ella constituye el verdadero motor de la historia.

El segundo afirma que es menester dejar libres a los individuos, por los mismos motivos, ad intra de la sociedad, en tanto que actores de la historia. El poder, en un marco tal, ya no puede ser considerado como la causa de la sociedad, como la instancia encargada de hacerla existir mediante su ordenación, ya sea a través de la refracción de un orden trascendente o bien a título de administración de sus necesidades internas. El poder es considerado como efecto de la sociedad. El poder ha sido segregado por la sociedad y no tiene otro papel que cumplir las misiones que ella le encomiende. En una palabra, su sentido no es otro que representarla. Una tarea de representación cuyo desempeño será mejor por parte del poder en la medida en que la sociedad sea explícitamente reconocida y el poder sea designado de manera más libre por la colectividad.

Propongo denominar inversión liberal a esta redefinición de las relaciones entre poder y sociedad que da origen al gobierno representativo en su sentido moderno. En este caso ya no se trata de asociar la mejor parte del cuerpo social al poder, como sucedía en la representación medieval; de lo que se trata en este caso es de transformar el poder en expresión de la sociedad, en la medida en que esta última constituye el centro de la creación colectiva.

Del mismo modo, propongo calificar como hecho liberal a este reconocimiento práctico de la independencia de la sociedad civil y de la iniciativa de los actores de la sociedad civil, o, para darle una formulación que resalta de entrada su carácter revolucionario, a este reconocimiento de la prioridad y primacía de la sociedad civil sobre el gobierno político -un reconocimiento que supone como consecuencia la admisión de la esencia representativa de la legitimidad política-. Sólo la justa traducción de las necesidades de la sociedad puede dar pie a un gobierno legítimo, sea cual sea su forma institucional.

Decimos que es un hecho porque, independientemente de la ideología liberal, esta primacía de la sociedad constituye objetivamente la articulación central de la sociedad de la historia. Entendemos por tal

la sociedad que no sólo se comprende como histórica, sino que se organiza como histórica. La ideología liberal no es más que una lectura entre otras posibles de este hecho y de los resultados políticos que conlleva.

Dicho de otro modo: nuestras sociedades están dotadas de una estructura liberal en función de su orientación histórica, de su prosecución de la autonomía por medio de su trabajo de transformación y de producción por sí mismas.

La primera crisis de la democracia

Bajo el signo liberal, la democracia entra poco a poco en las sociedades europeas a lo largo del siglo XIX, según un proceso que puede resumirse en la extensión democrática del gobierno representativo gracias al sufragio universal. El gobierno representativo se apropia en un principio de una versión elitista, reservando el desempeño del interés colectivo a la deliberación de los más responsables y clarividentes. Pero, puesto que a partir de sus propias premisas, el régimen liberal está avocado según la historia a desarrollarse en forma de liberalismo democrático, síguese de aquí que cada actor acaba por ser reconocido como el mejor juez de sus intereses y que la representación es juzgada tanto más eficaz cuanto mayor es el número de actores de la historia común. Esta democratización irresistible de los regímenes representativos es la que efectivamente va a triunfar en torno a 1900.

Al mismo tiempo, este advenimiento del gobierno liberal-democrático va a venir acompañado de una crisis que puede ser reconocida como la primera crisis de crecimiento de la democracia, con los caracteres distintivos que dimanen del hecho de que se trata de una crisis de implantación. Dicha crisis se incuba y se perfila a lo largo del periodo-bisagra que va de 1880 a 1914, y acabará explotando poco después de la primera guerra mundial para culminar en los años 30.

Se trata de una crisis de crecimiento puesto que, por una parte, la legitimidad democrática pasa a formar parte de los hechos e impone el reinado de las masas,

mientras que, por otra, este avance teórico de la autonomía, garantizada por el poder según el sufragio universal, lejos de desembocar en un auto-gobierno efectivo, conduce a una pérdida de dominio colectivo. El régimen parlamentario se revela a la vez falaz e impotente; la sociedad, agitada por la división del trabajo y el antagonismo de las clases, da la impresión de dislocarse; el cambio histórico, al mismo tiempo que se generaliza, se acelera, se amplifica y se sustrae a todo control. De este modo, en el preciso momento en que los hombres no pueden ignorar que hacen la historia, se ven forzados a confesar que desconocen la historia que hacen. No han ganado su completa libertad de actores más que para caer en el caos y la impotencia de unos frente a otros. La duda deja insinuar que la salida de la religión podría haber dado origen a una sociedad insostenible.

Los dos grandes fenómenos políticos del siglo XX -la irrupción de los totalitarismos y la formación de las democracias liberales- deben ser comprendidos a la luz de esta inmensa crisis a la que intentan dar respuesta.

La alternativa, si la formulamos como una elección clara que ciertamente no tuvo lugar, es la siguiente: o bien reconquistar y construir el poder democrático como poder de auto-gobierno, en el marco de la sociedad de la historia y de sus articulaciones liberales; o bien romper con las articulaciones liberales para encontrar de nuevo el dominio del destino colectivo, el poder sobre sí mismo que es incompatible con esos fermentos de desorganización y anarquía que son la libertad de la sociedad civil y la libertad de los individuos en el seno de la misma.

A la apertura hacia el futuro, los totalitarismos oponen el establecimiento de un régimen definitivo; sustituyen las vacilaciones asociadas a la representación de la sociedad por la restauración del primado ordenador de lo político; en lugar de la desvinculación entre los individuos, instalan la compacidad de las masas o de la comunidad del pueblo. En realidad, regresan, o intentan regresar, en un lenguaje

laico, a la sociedad religiosa, a su coherencia y a la convergencia de sus partes. Señal de ello es que su modelo permanecía sólidamente implantado en las mentes, pese a su repudio oficial, y continuaba imprimiendo la marcha de las colectividades de manera suficiente, presentándose como un recurso en caso de necesidad.

La historia de la lucha entre las dos opciones es archiconocida, pero logra una nueva comprensión una vez resituada bajo esta perspectiva. Los totalitarismos tensarán la cuerda en los años 30, hasta el punto de hacer pensar en un tiempo en que la era liberal burguesa tocaba a su fin, desbordada como estaba tanto por su izquierda como por su derecha. Posteriormente, tras 1945, las democracias liberales supieron transformarse de manera lo suficientemente profunda como para superar estos males que, sin ningún motivo, se había creído que eran incurables. Tiene lugar de este modo, durante una treintena de años que dan pie a su vez a un crecimiento excepcional, una fase de reforma y de consolidación de los regímenes liberales democratizados por el sufragio universal que dará origen a las democracias liberales tal como hoy las conocemos. Una fase de reforzamiento y de estabilización que acabará permitiendo que la democracia triunfe sobre los restos de sus viejos adversarios reaccionarios y revolucionarios. En 1974 comienza a desencadenarse, con la "revolución de los claveles" en Portugal, lo que los politólogos han denominado "la tercera ola de democratización"². Dicha ola será fatal para las dictaduras que perpetuaban las secuelas de los fascismos en el sur de Europa, antes de alcanzar América Latina, y tras culminar en la caída de los regímenes que se adscribían al "socialismo real".

Pero de manera paralela a esta expansión mundial, y poco después de la misma fecha, los regímenes de la democracia liberal estabilizada entran en una fase de transformaciones internas considerables, transformaciones que participan del movimiento general, puesto que corresponden a una penetración y a un ahondamiento suplementarios de espíritu democrático. Una vez más hemos tenido ocasión de verificarlos, pese a que el avance

de la democracia no se produce en ningún caso sin que ello entrañe dificultades para la propia democracia. Esta metamorfosis va a desembocar a lo largo de los años 90, una vez consumado el triunfo de la democracia, una vez que ella se ha impuesto como el horizonte insuperable de nuestro tiempo y el único régimen legítimo imaginable, en una segunda crisis de crecimiento, semejante en su principio a la primera, pero muy diferente en sus expresiones. Esta similitud entre ambas así como sus diferencias es lo que ahora nos queda por clarificar.

La síntesis liberal-democrática

Esta elucidación supone como condición previa que tengamos una idea clara del punto de partida, es decir, de las reformas que han producido la estabilización de la fórmula de las democracias liberales tras 1945. Su unidad de conjunto constituye una respuesta sistemática a la crisis de los regímenes liberales de la que había surgido la ola totalitaria. Centrándonos en lo esencial, estas reformas representan una inyección de poder democrático en la sociedad liberal. Ello fue así, cosa que habría que mostrar en detalle, gracias a un sutil entrelazamiento del derecho con lo político y lo social-histórico. Tal cosa se presenta, en términos de régimen, como una combinación del régimen liberal y del régimen democrático, que reposa sobre un cañamazo sabio y complejo que entrelaza los tres elementos de la modernidad autónoma. Esta es la razón que nos ha llevado a hablar de la síntesis liberal-democrática como forma de nuestro régimen mixto.

Estas reformas se han desplegado en tres direcciones principales. Me limitaré a recordar su inspiración general, a fin de resaltar lo que está en juego en cada caso.

1. Han sido, en primer lugar, reformas políticas cuyo fin era dar respuesta a la impotencia parlamentaria y a la mala representación, en particular a través de una reevaluación del papel del poder ejecutivo en el seno del régimen representativo. Él es, en fin de cuentas, el que mejor cumple esta función enigmática que constituye la representación. Al poner en primer término el poder ejecutivo, no sólo se incrementa la

eficacia del poder público; también se procura a los ciudadanos la posibilidad de reconocerse mejor en su acción.

2. En segundo lugar, se han materializado a continuación en una serie de reformas administrativas que han puesto en pie, con un aparato de servicios públicos, un aparato de regulación y previsión destinado a remediar el pilotaje a ciegas y desarmado ante la anarquía de los mercados que constituían el lote de los Estados liberales. Estos últimos podrán contar en lo sucesivo con poderosos medios de conocimiento de la sociedad, de organización de la existencia colectiva y de conducción de su proceso de transformación. El cambio de innumerables principios resulta inteligible y dominable desde el punto de vista de la comunidad política.

3. Por último, han consistido –este es su aspecto más conocido– en reformas sociales que podemos resumir bajo el capítulo de la edificación de los Estados-providencia. La maniobra tiene un doble sentido: el Estado social no es sólo un instrumento de protección de la independencia real de los individuos contra los riesgos de la naturaleza que los amenazan (la enfermedad, el paro, la vejez, la indigencia); él es igualmente un instrumento de incautación de la sociedad en su conjunto y de dominio de su orden desde el punto de vista de la justicia. No pretende realizar de manera instantánea la sociedad justa, pero propone un marco que permite debatir sobre ella de manera operativa.

El resultado de conjunto de estas vastas transformaciones es, por una parte, un maridaje de la dinámica histórica con un poder renovado del Estado y, por otra, un derecho de los individuos redefinido en su espesura concreta. La libertad liberal es respetada. Incluso ampliada dados los medios puestos a disposición tanto de las libertades personales como de la libertad de invención y de auto-constitución de las sociedades civiles. Pero la libertad liberal es provista esta vez de una expresión política capaz de dar cuerpo al gobierno de sí de la comunidad histórica de este modo reconocida en su fuerza creadora. La libertad liberal queda verdaderamente

elevada a libertad democrática. Del liberalismo democratizado, hemos pasado a la democracia liberal en la plenitud del término.

El hecho es que estas grandes reformas operadas tras la segunda guerra mundial se han mostrado sumamente eficaces, a medio plazo, para obtener el asentimiento de las poblaciones. Han desarmado poco a poco los temores y rechazos que durante un tiempo, particularmente durante la gran tormenta de los años 30, parecían que iban a hacer naufragar a los regímenes liberales, condenados por lo que parecía ser una debilidad irremediable. Dichas reformas han determinado una adhesión a la democracia bastante profunda para caminar, a partir de mediados de los 70, en medio de una grave crisis económica. La crisis consecutiva al crac de 1929 había exasperado las protestas revolucionarias; la crisis consecutiva al conflicto petrolífero de 1973 estará marcada por el abandono de las esperanzas revolucionarias y el descrédito de las promesas totalitarias.

La expansión de la autonomía

Más allá del mal funcionamiento de los mecanismos económicos, esta crisis va a revelarse, poco a poco, como la señal de un cambio de mundo, aquí comprendido en la acepción literal del término, un cambio de geografía mundial, un cambio de base material de nuestras sociedades, del capitalismo, de la industria y del sistema técnico. De la esfera económica, el cambio va a extenderse a la esfera política. El espíritu de las medidas de regulación y liberación adoptadas para relanzar el crecimiento va a penetrar en el dominio de las instituciones públicas, con poderosos efectos. El equilibrio de la síntesis entre dimensión democrática y dimensión liberal, mal que bien logrado al comienzo de los años 70, se va a romper en beneficio de una hegemonía renovada de la dimensión liberal.

Este renacimiento tanto práctico como ideológico del liberalismo, tras una larga fase de eclipse, resulta el aspecto más visible de la transformación del paisaje colectivo en el último periodo. Pero la significación del fenómeno es mucho más profunda. La inflexión ideológica sólo es el aspecto

manifiesto de una mutación de conjunto que tiene su origen en una reactivación del proceso de salida de la religión. Sólo bajo esta luz podemos reconocer todas sus dimensiones. El desgarramiento de la estructuración religiosa estaba lejos de darse por acabado. Podía parecer que se había consumado desde el punto de vista de las reglas explícitas que gobiernan la actividad colectiva, pero no lo estaba desde el punto de vista de los mecanismos efectivos y de los supuestos tácitos de la vida en sociedad. Esta reserva oculta era la que habían explotado las religiosidades totalitarias. Ahora bien, los resultados espectaculares en materia de concretización de la autonomía obtenidos gracias a la fase de consolidación que va desde 1945 a 1975 han creado las condiciones para un paso suplementario. Han puesto las bases y acumulado los medios para una nueva fase de expansión de la organización según la autonomía. Esta se traduce en nuevos desarrollos de sus tres vectores, desarrollos que echan a perder las combinaciones y los compromisos que con anterioridad se habían establecidos entre ellos. Uno de los vectores, el del derecho, parece predominar sobre los otros y dictar su ley de manera hegemónica. Esto es en parte un efecto óptico. En realidad, se produce una profundización simultánea de lo política, del derecho y de la historia. Pero el estatuto y el aspecto que su profundización confiere a lo política y a la historia quedan, por así decirlo, ocultos a la vista. El Estado-nación es más estructurante que nunca, salvo que lo es bajo un modo infra-estructural, y teniendo como fondo el desvanecimiento de la trascendencia imperativa que le proporcionaba la estructuración religiosa, de tal modo que el retroceso en sus atribuciones anteriores aparece como un fracaso, aunque de hecho, si ha dejado de ordenar la economía es porque previamente le ha servido de apoyo. Pero es así: conforme su papel resulta más importante, menos manifiesto es. Nunca, igualmente, el sentimiento de aceleración de la historia ha sido tan generalizado, y con toda la razón, por poco adecuada que sea la expresión. La amplificación de la acción histórica es sin duda destacable. Salvo que este ahondamiento de la orientación productiva hacia el futuro tiene como

resultado el hacernoslo irrepresentable, ocultándonos el pasado. Nos encierra en un perpetuo presente, haciendo añicos los vínculos que unen los tiempos. Cuando la orientación histórica manda en un grado tal, todo pasa como si la historia ya no existiese. Sólo el elemento del derecho perdura en el paisaje colectivo. Él, en cambio, ocupa la primera fila con soberbia. Su visibilidad le confiere una preponderancia inusitada. El derecho es la instancia dominadora de la configuración actual. Él da su color político a la ofensiva liberal, al poner el acento en el ejercicio de los derechos del individuo no menos que en las facultades de iniciativa de la sociedad civil. Podemos discutir largo rato a fin de saber qué fuerza de las que dan forma a nuestro mundo tiene, finalmente, mayor preponderancia: las libertades económicas o la política de los derechos humanos. Basta, para nuestro propósito presente, con observar su mutua solidaridad.

Una de las expresiones más patentes del cambio de dirección con relación al gran periodo de organización de post-guerra ha sido, en efecto, el resurgimiento de los procesos de individualización. Si en el pasado la cuestión no era otra que la de las masas y las clases, de tal modo que el individuo era aprehendido a través de su grupo, en la actualidad la sociedad de masas ha sido subvertida desde dentro por un individualismo de masa, separando al individuo de sus pertenencias. El fenómeno ilustra la forma en que la discontinuidad del nuevo periodo se sitúa en continuidad con el periodo anterior. Esta disociación generalizada hubiese sido inconcebible sin el inmenso trabajo de construcción del individuo concreto llevado a cabo por el Estado social. Ella es la heredera directa de sus disposiciones protectoras y promocionales. Pero acaba por infligirle una torsión que conduce a una vía muy diferente, al devolverle toda su preponderancia al individuo abstracto sobre la base de los logros del individuo concreto. La conquista de los derechos reales se prolonga en rehabilitación de los derechos que se dicen formales y en reactivación de las demandas formuladas en su nombre.

La consagración del movimiento, en esta línea, supondrá la entronización majestuosa del individuo de derecho y de los derechos humanos a lo largo de los años 80. Podemos establecer a su vez una fecha histórica que proporciona un soporte simbólico a este coronamiento. 1989 quedará para la historia como la confirmación irónica del carácter insuperable de los logros de la revolución burguesa, dos siglos después, a la luz de la caída de aquello que pretendía ser su superación. Ello no quiere decir, naturalmente, que no haya pasado nada significativo a lo largo de esos dos siglos, ni que este ser de derecho que retorna a la escena pública sea el mismo que el ciudadano de 1789. Dista mucho de tal cosa. Nuestro problema consiste precisamente en comprender cómo el camino recorrido cambia las condiciones de funcionamiento de la democracia al punto de hacer de su soporte natural la fuente de sus problemas.

La democracia de los derechos humanos

El alcance histórico de este coronamiento no podría ser subrayado de manera suficiente. Gracias a este retorno del individuo de derecho, la democracia se convierte de veras en aquello que verdaderamente jamás había sido, fuera de la tentativa inaugural y breve de la Revolución francesa: una democracia de los derechos humanos. La Revolución francesa, ciertamente, los reclamaba remotamente, se empeñaba en preservarlos pero negativamente, en tanto que garantías personales, en la esfera judicial. Pero si una cosa estaba clara a este respecto, desde el surgimiento de la historia, en el siglo XIX, es que dada su abstracción propia de otra época representaban principios tan venerables como inoperantes. Se daba por supuesto como algo ya logrado que la acción política debía tomar como guía el conocimiento concreto de la sociedad y de sus dinámicas, si es que dicha acción quería ser eficaz. El avance de los derechos personales bajo forma de derechos sociales en el seno del Estado providencia suponía, a este respecto, la más convincente de las ilustraciones. Es con relación a este eclipse de dos siglos que es menester apreciar el alcance del resurgimiento del que acabamos

de ser testigos. La democracia se remite a la escuela de sus fundamentos para procurarles esta vez una traducción positiva. La condición de posibilidad de esta reapropiación es el cambio de estatuto de los derechos humanos, que lentamente los ha traído del cielo de lo ideal a la tierra de lo practicable, al hilo de una historia soterrada, cuya apertura al gran día representa una fecha señalada en la larga historia del derecho natural. Todo transcurre como si la ficción del estado de naturaleza hubiese devenido realidad, como si la norma primordial definida según el tiempo previo a la sociedad no fuese ya sino una con el estado social. Nada obstaculiza, por tanto, que los derechos detentados por el hombre en virtud de su naturaleza prevalezcan y se apliquen sin encontrar ya obstáculo alguno. Se conciben no sólo para orientar la acción colectiva, sino también para determinarla.

Tal es el origen del enigmático retorno de la Democracia contra sí misma³, como he propuesto que se denomine a este fenómeno, un fenómeno que la hace regresar al mismo tiempo que progresa, que la vacía de su sustancia en medio de su ahondamiento. Los efectos políticos de esta entente jurídica renovadora de la democracia son considerables. La noción de Estado de derecho adquiere en esta coyuntura un relieve que supera con creces la acepción técnica en la que estaba acantonada. Ella tiende a confundirse con la idea misma de la democracia, asimilada a la salvaguarda de las libertades privadas y al respeto de los procedimientos que presiden su expresión pública. De forma reveladora, la comprensión espontánea de la palabra democracia ha cambiado. En su empleo cotidiano, recubre otra cosa distinta a lo que se suponía. Anteriormente, designaba el poder colectivo, la capacidad de autogobierno. Pero ya sólo remite a las libertades personales. Se juzga que transita por el camino y en el sentido de la democracia todo aquel que aumenta el papel y el rango de las prerrogativas individuales. Una visión liberal de la democracia ha suplantado su noción clásica. La piedra de toque en esta materia ya no es la soberanía del pueblo, sino la soberanía del individuo, definido por la posibilidad última de hacer

fracasar, si es preciso, el poder colectivo. De donde se sigue, poco a poco, que la promoción del derecho democrático entraña la incapacitación política de la democracia. En una palabra, cuanto mejor reina la democracia, menos gobierna.

Si pretendemos dar cuenta en detalle de los efectos de esta contradicción interna podemos escalonarlos en dos niveles. De manera superficial, dichos efectos se manifiestan en forma de una auto-restricción del dominio político de la democracia. De manera más profunda, dichos efectos se traducen en una puesta en entredicho de las bases sobre las que reposa su ejercicio.

Una democracia mínima

El eclipse de la soberanía popular en beneficio de la soberanía del individuo impulsa de hecho, de manera inexorable, hacia una democracia mínima. No se trata de oponer de manera ingenua ambas nociones. Ellas están vinculadas por una articulación sutil que constituye la piedra angular de nuestros regímenes y que justifica el uso del término "democracia liberal" en el sentido riguroso de la expresión. Esta, como su nombre indica, comporta dos aspectos asociados y distintos: la democracia liberal, por una parte, descansa sobre los derechos fundamentales de las personas y las libertades públicas que las prolongan y, por otra, consiste en el ejercicio del poder colectivo, es decir, en la conversión de las libertades individuales en autogobierno por parte de todos. Gobierno que no puede ejercerse más que mediante el estricto respeto de dichas libertades, puesto que se concibe para expresarlas, pero que representa un poder distinto y superior en el que las libertades individuales encuentran su cumplimiento, puesto que en él no sólo acceden a la dignidad de partes del todo, sino también a la responsabilidad del destino común. El problema constitutivo y permanente de la democracia liberal consiste en asegurar la hibridación equilibrada de estos dos órdenes de exigencias. Esta segunda dimensión del poder de todos es la que se halla como desdibujada en beneficio de la primera, la libertad de cada uno. Ya no es comprendida

como una extensión necesaria de la disposición de sí, a no ser bajo el ángulo de la protección que es capaz de garantizarle (de ahí que la ampliación de la demanda dirigida al Estado social pueda ir acompañada de la reducción de las prerrogativas políticas reconocidas a los gobiernos). Por lo demás, la ambición de dominar y conducir al conjunto tiende a ser rechazada por su índole exterior y autoritaria. El mandato general de la ley misma acaba siendo la figura enemiga de la irreductibilidad de los derechos. Todo sucede como si fuese necesario el menor poder social posible a fin de obtener el máximo de libertad individual.

La inflexión no es ningún lugar tan sensible como en Francia, puesto que la República se enraíza en torno a un ideal particularmente exigente con relación a la soberanía colectiva. Él es fruto, por una parte, de la herencia de una gran tradición de autoridad estatal y, por otra, de la confrontación con la Iglesia católica, que le ha llevado a desarrollar una visión maximalista de la autonomía democrática, frente al renuevo teocrático. De él se deriva una separación jerárquica particularmente pronunciada entre la esfera de la ciudadanía pública y la esfera de la independencia privada. De este modo, el balanceo que nos ha hecho pasar de una democracia de lo público a una democracia de lo privado se ha hecho sentir de manera más aguda que en otras partes. La inversión de la prioridad que sitúa la esfera pública en dependencia de la esfera privada, retirándole su preeminencia de principio, es vivida como desestabilizadora con relación a una representación de la política poderosamente arraigada.

El nuevo ideal operativo de la democracia, que no necesita ser explicitado para funcionar, se resume en la coexistencia procedimental de los derechos. ¿Cómo asegurar la co-posibilidad reglada de las independencias privadas, de tal modo que sean capaces de contar igualmente en el mecanismo de la decisión pública? He aquí la cuestión. Ahora bien, más derechos para cada uno, en un contexto semejante, significa menos poder para todos. Y si sólo se quiere, rigurosamente, la plenitud de los

derechos de cada uno, ya no existe al punto ningún poder de todos. La posibilidad misma de semejante cosa, con lo que ella implica de consideración del todo por uno mismo, socava toda construcción. La comunidad política deja de gobernarse. Se convierte, en sentido estricto, en una sociedad política de mercado. Entendemos por tal, no una sociedad en la que los mercados económicos dominan las opciones políticas, sino una sociedad cuyo funcionamiento político mismo adopta de la economía el modelo general del mercado, de tal manera que su forma de conjunto se presenta como la resultante de iniciativas y de reivindicaciones de diferentes actores, al término de un proceso de agregación autorregulada. De ello se sigue un metamorfosis de la función de los gobiernos. Ellos sólo están ahí para velar por la preservación de las reglas del juego y para asegurar la buena marcha del proceso. Les compete operar los arbitrajes y facilitar los compromisos exigidos por la dinámica del pluralismo de intereses, convicciones e identidades. Este desplazamiento con relación a la idea clásica de gobierno es el que se aprecia en el término “gobernación”, muy en boga. Tras la modestia de la que hace gala, se esconde una gran ambición, la de una política sin poder, nada menos. Una ambición por la que se dice adiós de manera no menos considerable, pero no asumida del todo, a lo que el poder permite, a saber, la hechura en el tiempo de la comunidad humana mediante la reflexión y la voluntad.

En realidad, como el poder no desaparece a voluntad, como existe siempre un gobierno -pese a estar limitado y acotado en su poder directriz-, y como por otra parte los individuos y los grupos de la sociedad civil no se tienen en cuenta más que a sí mismos y a sus preocupaciones propias, abandonando el punto de vista del conjunto, reducido a una coordinación funcional, al personal de la casta política, de ello resulta una oligarquización creciente de nuestros regímenes. A primera vista, el creciente proceso de oligarquización resulta paradójico puesto que se desarrolla en medio de una efervescencia de protestas alimentada por la inagotable defensa e ilustración de causas particulares. El

encerrarse en uno mismo no implica en ningún caso la pasividad frente a las autoridades, sino que por contra es en sí mismo y de manera originaria reivindicativo. Va estructuralmente a la par de la reclamación de un lugar legítimo para la particularidad que se defiende en el seno de ese conjunto cuyo destino se deja en manos de las élites dirigentes. El activismo se sitúa ad intra de la renuncia. Esta es la razón por la que, a fin de cuentas, esta movilización permanente, lejos de amenazar a la oligarquía reinante, no cesa de confortar su posición, más allá de trabas circunstanciales. Ello no significa que las élites en cuestión tengan a su vez un plan de conjunto a su disposición. Más allá de que sus decisiones tengan lugar, acumulativamente, en un contexto de mundialización, lo que les sirve de guía es la solidaridad con sus iguales y el consenso técnico alcanzado. Es la otra parte de la gobernación, la convergencia de las opciones a esquila internacional guardada en secreto por la connivencia de los círculos de gobernantes. De suerte que este cosmos de sociedades que uno creería ingobernables se revela bastante firmemente gobernado, en resumidas cuentas. Está completamente dirigido por un manojo de opciones que comprometen la forma de conjunto de las comunidades políticas y su futuro, pero cuyo aspecto esencial escapa a la deliberación pública así como a la imputación de responsabilidades. De ahí el sentimiento generalizado de desposesión que asedia a la democracia de derechos. Su mecanismo ahonda la fosa entre las élites y los pueblos; erosiona de manera inexorable la confianza de los pueblos en las oligarquías a las que dicho mecanismo los empuja a ponerse en sus manos. Pero las reacciones populistas que a su vez suscita no hacen sino reforzar la situación que aquellas denuncian. La democracia mínima es una democracia inquieta y descontenta consigo misma debido a que se encuentra encerrada en un círculo que la priva de los medios que posibiliten su corrección.

He aquí pues cómo una profundización innegable de la democracia puede saldarse con su vaciamiento.

Una crisis de cimientos

Eso no es todo. Existe un segundo nivel de problemas para las democracias, todavía más profundo, que atañe no tanto a su mecanismo interno como a su marco de ejercicio. Es a este respecto que la noción de democracia contra sí misma cobra su sentido completo.

En ciertos aspectos, es lícito pensar que somos testigos de un proceso de corrosión de las bases del funcionamiento de la democracia. Más allá de la auto-restricción que ella se inflige, la democracia es víctima de una dulce autodestrucción que deja su principio intacto, pero que tiende a privarla de su efectividad.

El universalismo fundacional que está en la base de la democracia la lleva, en efecto, a disociarse del marco histórico y político ad intra del cual se ha forjado –el Estado-nación, para ser más breve–, pero de manera más general de cualquier marco de ejercicio, limitado por definición. La lógica del derecho le incita a que rehúse reconocer una inscripción en el espacio, cuyos límites suponen una injuria para la universalidad de los principios de los que ella se vale. De igual modo recusa ella, en la misma línea, la inserción en una historia, que la situaría en dependencia de una particularidad no menos insoportable. La democracia se ve abocada, dicho de otro modo, a no poder asumir las condiciones que le han dado origen. Rechaza categóricamente, en última instancia, la idea de que haya podido nacer. Acaba por considerarse como una evidencia natural con relación a la cual la geografía y la historia son un escándalo incomprensible. ¿Cómo es que ella no ha prevalecido desde siempre y por todas partes? El pasado humano y su diversidad de civilizaciones quedan remitidos a la uniformidad de una barbarie sin interés a fuer de resultar ininteligible. Este desarraigo hace que la democracia viva en realidad sobre la herencia de una genealogía de la que no quiere saber nada, y cuyos logros no se preocupa en transmitir.

De la misma manera, y con efectos todavía mucho más directos, la democracia ha llegado a abandonar el instrumento capaz de hacer realidad las opciones colectivas. Todo espacio de poder le resulta

sospechoso frente a la idea de derecho a la que ella procura conformarse. Paradoja suprema: ella se hace antipolítica. Históricamente, las democracias modernas se han constituido sobre la base de la apropiación del poder público por parte de los miembros del cuerpo político. Ellas han supuesto la formación de un Estado inédito en su tipo, en el que la comunidad de ciudadanos podía reconocerse y proyectarse, y en el que podía poner a su servicio el poder legítimo. Su nuevo ideal consiste en neutralizar el poder sea cual fuere, de manera que la soberanía de los individuos quede al abrigo de todo perjuicio. Ahí radica la razón profunda del estremecimiento de los Estados y del principio de su autoridad en la democracia actual. Todo ello va mucho más allá del mero retroceso de sus atribuciones económicas. Tiene que ver con la interferencia de su naturaleza y papel en el espíritu de los pueblos. La verdad es que ya no se comprende su función de vectores operativos del gobierno en común. Su acción está afectada de una ilegitimidad difusa por una sospecha estructural arbitraria.

La democracia de los derechos humanos se ve abocada de este modo, por una propensión poderosa, a rechazar los instrumentos prácticos de los que necesita para poder ser efectiva. De ahí el descubrimiento doloroso de la impotencia pública sobre la que descansa permanentemente. Es, de hecho, esta impotencia la que le da origen. Sin duda, dicha impotencia procede, por una parte, de factores externos: depende, en cierto modo, de las tan famosas "presiones externas". Pero, en la mayor parte de los casos, procede de factores internos. La idea que la democracia se hace de sí misma le impide admitir los medios de su concretización: la condena a la evasión en lo virtual.

De este modo, la presente crisis de la democracia merece el nombre de crisis de los cimientos de la democracia. Una crisis de cimientos cuyo nudo no es otro que la puesta al frente de los fundamentos de derecho de la democracia. Fundamentos jurídicos contra cimientos históricos y políticos: tal es la lucha intestina singular que hace problemático, de nuevo, el régimen de la libertad al convertir la autonomía en

algo imposible de gobernar. El desarrollo y profundización de la estructuración autónoma del mundo humano-social ha engendrado una democracia de los derechos humanos que, en su funcionamiento actual, tiende a negar, es decir, a disolver sus condiciones prácticas de ejercicio. Así es como me parece que debe ser comprendido el origen del misterioso marasmo que afecta a nuestros regímenes, divididos como están entre una certeza nueva sobre los principios que los deben guiar y una incertidumbre inédita en cuanto a su puesta por obra.

Pero vista desde la perspectiva de la amplia duración del devenir moderno, la crisis todavía puede ser analizada en otros términos. Ella se presenta de manera típica como un problema de composición entre los elementos que integran las sociedades tras la salida de la religión, entre los tres vectores de la autonomía. Se trata de una crisis de nuestro régimen mixto. El último avance de la revolución moderna ha propulsado el derecho, que ha acabado por adoptar una posición dominadora y motriz, descalificando lapolítica y haciendo sombra a lo social-histórico -lo político, en ausencia de lo cual el derecho resulta un ideal sin cuerpo, y lo social-histórico que sin su control provoca que el derecho reine ignorando sus efectos reales-. De ahí las contradicciones permanentes que dan lazada a este unilateralismo. Pues lo que la óptica dominante no tiene en cuenta no por ello existe en menor medida, no dejando de ser comprendido, en este caso de manera inconsciente, por aquellos que nada quieren saber de él. Los zelotes más encarnecidos del derecho no cesan de apelar, muy a su pesar, a esa política de la que, por otra parte, aspiran a liberarse. De igual modo, se ven obligados a constatar que las normas cuyo sentido creen conocer adquieren, de manera eventual, un alcance totalmente imprevisto a la luz del desarrollo social efectivo en que se inscriben. Hablando de manera más concreta, y con el derecho como bandera, la economía es la que impone su ley, no sin influir en la imagen de los poderes y libertades del individuo. Estas discordancias constantes hacen que arraigue el sentimiento de una sociedad condenada a ignorarse, de un colectivo que se sustrae a toda

consideración y de una democracia imposible, en última instancia, en el sentido pleno del término. ¿Cómo esta comunidad política indómita a fuer de estar atraída en sentidos diferentes por solicitudes incompatibles, suponiendo que tal comunidad política exista todavía, podría ser capaz de una opción de conjunto cualquiera? Ello nos conduce a la idea de una democracia mínima pero por otro camino: en este universo decididamente sustraído a nuestro control, la protección de las libertades del individuo privado es la única acepción que con plausibilidad puede conservar la idea democrática. El escepticismo con relación al poder colectivo va a dar al dogmatismo por lo que se refiere a la legitimidad exclusiva de las prerrogativas personales.

Hacia la recomposición

El interés de la perspectiva que nos ocupa radica en hacer resaltar la inestabilidad fundamental de la configuración actual. Ella pone en evidencia la amplitud de las contradicciones planteadas por aquello que sólo deber ser considerado como una tendencia dominante, una tendencia que no supone ni el todo de la realidad de nuestras sociedades, ni la única tendencia operativa en su seno. La hegemonía unilateral del elemento del derecho no constituye la última palabra de la historia. Ella es un momento del recorrido de la sociedad autónoma, un momento de desequilibrio que apela al restablecimiento de un equilibrio entre los tres elementos que deben marchar de consuno a fin de que una democracia coherente funcione. Los términos del problema que se nos plantea, con las miras puestas en encontrar una salida a la presente crisis, son claros. Se reducen a la posibilidad de negociar un compromiso, con las limitaciones recíprocas que ello supone, entre la lógica del individuo de derecho, la dinámica social-histórica y la forma política del Estado-nación (forma a propósito de la cual podemos captar rápidamente su profunda metamorfosis en el medio europeo, metamorfosis que va del acontecimiento de una federación de Estados-nación a su desaparición).

Huelga que insistamos en los márgenes de maniobra conquistados por los individuos. De igual modo, la emancipación de las sociedades civiles (y de las sociedades económicas en su seno) es en gran parte irreversible. En fin de cuentas, no disponemos de otros fundamentos que no sean los derechos humanos. No se trata de criticar los derechos humanos, ni tampoco, por lo demás, el individualismo. Se trata de aclararlos. De lo que se trata es de mostrar a los individuos que su libertad no adquiere su sentido verdadero más que en el marco de un gobierno en común bien comprendido en sus bases y condiciones. Ello supone inscribirlo en un orden político asumido como tal, así como situar la maestría refleja de la historia en el centro de la deliberación pública.

No es necesario buscar muy lejos el motor capaz de ocasionar semejante evolución. Él habita en las frustraciones intensas que la situación actual supone para los individuos que supuestamente son los grandes beneficiarios. A santo de qué verse entronizado actor soberano, si es para ignorar su propia identidad, tal como la historia la ha modelado, y ser de nuevo bamboleado por un futuro cuya dirección ya no se comprende y, de resultas de ello, tampoco los medios que permitan su reorientación. La impotencia colectiva es difícil de vivir, incluso para los más furiosos individualistas, sobre todo para ellos, tal vez, al final, cuando a ello se añade por añadidura la desposesión íntima. La paradoja de una libertad sin poder es insostenible en un último término. Sólo puede reconducir más temprano o más tarde a la idea de que únicamente el gobierno en común da su sentido completo a la independencia individual.

A estos factores de movilización subjetiva que dependen de las contradicciones puramente internas del juego democrático actual hay que añadir, entendámoslo bien, los desafíos objetivos a los que se enfrentan nuestras sociedades y que se encargarán de dar un contenido urgente a la exigencia de dominio colectivo. Basta con que evoquemos el muro ecológico hacia el que nos lleva la aceleración del movimiento de la economía para hacer

sentir las revisiones desgarradoras que se perfilan con relación a la fe actualmente dominante en la magia de las regulaciones automáticas. A decir verdad, la coacción ecológica, con lo que ella significa de obligación de producir la naturaleza, no supone sino la ilustración más evidente de una coacción general en la que el conjunto de condiciones de nuestra existencia que consideramos como dadas van a tener que ser queridas. Una situación en la que no será suficiente ninguno de los recursos de la inteligencia y del poder colectivo.

Otras tantas razones me parecen que justifican un pesimismo a corto plazo y un optimismo a largo plazo, si me permiten que retome una fórmula que a continuación he de precisar. A corto plazo, lo más probable, en el estadio en el que nos encontramos, es que la crisis se agrave. Nos encontramos al final de la descomposición de los antiguos equilibrios y del arranque de los nuevos factores. A largo plazo, en cambio, existen sólidos motivos para pensar que la presente crisis de crecimiento es susceptible de ser superada. No sólo el ejemplo del pasado es ilustrativo en este sentido, sino que existen signos numerosos de que el trabajo de recomposición está ya en marcha, aunque todavía de manera embrionaria.

Podemos estimar de manera razonablemente fundada que la democracia del año 2000 es superior a la del año 1900. No me parece irracional creer que la democracia del año 2100 puede ser una democracia sustancialmente más perfeccionada que la que nosotros conocemos. Nos toca a nosotros trabajar por ello.

© Edición y traducción de Víctor Eremita



Democracia morbosa

Variaciones sobre un tema de Ortega

Ignacio Sánchez Cámara

1. Exposición del tema: la democracia morbosa

Un título general tan orteguiano como el que ostenta este Seminario (*Los temas de nuestro tiempo*) sólo podía generar otro igualmente orteguiano por mi parte: "Democracia morbosa". Título de un artículo publicado por Ortega y Gasset en 1917 e incluido en el tomo II de *El Espectador* (*Obras Completas*, II, pp. 135-139). Quizá en pocas ocasiones tan escasas páginas han podido ser tan tergiversadas y malinterpretadas. En algunos casos, se diría que sus contumaces detractores apenas pasaron del título, y éste actuó a modo de fuerza disuasoria de la comprensión. La democracia es una enfermedad. Otros, los entusiastas de la hiperdemocracia, no podían compartir una tesis que se dirigía contra el centro de sus convicciones. Pero éstos, al menos, no lo malentendían.

Comenzaba Ortega su artículo denunciando el plebeyismo, el más insufrible de los tiranos, que, triunfante en todo el mundo, ejercía su tiranía en España. Al amparo de la noble idea de la democracia, se desliza la afirmación de todo lo bajo y ruin. Lo que el filósofo censuraba no era la democracia política, sino la democracia "exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre", que es "el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad". Reducida al ámbito de la política, la democracia es la más noble de las ideas. Fuera de ese ámbito, en todo lo demás, se convierte en una enfermedad que amenaza con el envilecimiento a la sociedad. Y todo lo demás es casi todo y, desde luego, la mayor parte de nuestra vida. La democracia no

debe aspirar a convertirse en el "principio integral de la existencia". La democracia frenética, radical es puro plebeyismo. "Toda interpretación soi-disant democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo".

La democracia morbosa es la consecuencia del igualitarismo perverso (habrá quizá que aclarar que del mismo modo que no toda democracia es morbosa, no todo igualitarismo es perverso). La justicia no consiste en la mera igualdad. El amigo de la justicia no siente sólo la urgencia de nivelar lo que es igual sino también la de legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres. "Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo". Y, amargamente, afirma: "Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones". No la democracia, sino lo que hoy se llama democracia. La raíz de este plebeyismo se encuentra en lo que Nietzsche genialmente diagnosticó como "resentimiento", fenómeno que consiste en la negación de la excelencia por parte de quien se siente inferior por carecer de ella. El resentimiento opera la más radical inversión de los valores.

"Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismas, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas criaturas "resentidas", que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie. Cuando se quedan solas les llegan del propio corazón bocanadas de desdén para sí mismas. Es inútil que por medio de astucias inferiores consigan hacer papeles vistosos en la sociedad. El aparente triunfo social envenena más su interior, revelándoles el desequilibrio inestable de su vida, a toda

hora amenazada de un justiciero derrumbamiento. Aparecen ante sus propios ojos como falsificadores de sí mismos, como monederos falsos de trágica especie, donde la moneda defraudada es la persona misma defraudadora".

La patología exhibe sus más radicales síntomas precisamente en los oficios en los que la ausencia de las cualidades excelentes es más grave. En ellos anida más ferozmente el resentimiento. "Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, por tal razón, el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muere y no come. Lo que hoy llamamos "opinión pública" y "democracia" no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas". Así termina el artículo.

Nada cabe encontrar en él que pueda entrañar un rechazo de la democracia como forma política. Todo, contra la pretensión de erigir a la democracia en norma suprema de la vida social. No afirma Ortega que la democracia sea una enfermedad sino que hay un modo muy extendido de entender la democracia que es morboso. No es que la democracia sea morbosa sino que hay una democracia morbosa. La democracia se convierte en una enfermedad cuando, rebasando el ámbito político, pretende subvertir el orden aristocrático del espíritu. El problema consiste en conciliar la democracia política y la aristocracia espiritual.

2. Primera variación: los dos tipos de libertad

En su sentido político y social, existen dos tipos de libertad. La idea de la existencia de dos tipos de libertad ha sido defendida por los doctrinarios y por Benjamin Constant, y reelaborada más tarde por Isaiah Berlin. Constant pronunció en el Ateneo de París el discurso "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", incluido en su Curso de Política constitucional. En él distingue dos géneros de libertad. Para la concepción moderna, la libertad es "el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria

de uno o de muchos individuos; es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos; es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos; es, en fin, para todos, el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración".

Para los antiguos, la libertad "consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. No encontraréis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver que formaban parte de la libertad en los pueblos modernos".

Entre los antiguos, el individuo, soberano en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. El origen de esta diferencia esencial entre los antiguos y los modernos la encuentra Constant en el respectivo 'valor que tenían para ellos la guerra y el comercio. La guerra es el impulso, y el comercio el cálculo. En la época moderna, éste ha sustituido a aquélla. El comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual y satisface sus deseos y necesidades sin la intervención de la autoridad. Los modernos ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos. Mientras la libertad de los antiguos se componía de la participación

activa y constante en el poder colectivo, la libertad moderna se compone del goce pacífico y de la independencia privada. El resarcimiento que los antiguos obtenían de la conservación de sus derechos políticos ya no existe para los modernos. "Perdido en la multitud el individuo, casi no advierte la influencia que ejerce; jamás se conoce el influjo que tiene su voluntad sobre el todo, y nada hay que acredite a sus ojos su cooperación". Los modernos debemos ser más adictos que los antiguos a la independencia individual, pues cuando éstos sacrificaban su independencia individual a los derechos políticos, daban menos para obtener más, mientras que los modernos, haciendo el mismo sacrificio, perderíamos más para lograr menos. La libertad para los modernos consiste en las garantías concedidas por las instituciones para la seguridad de sus goces privados.

Constant reprocha a Rousseau, pese a reconocerle un genio sublime y estar animado por el amor más puro a la libertad, el haber dado pretextos muy funestos para establecer un nuevo género de tiranía, al transportar a los tiempos modernos una extensión del poder social y de la soberanía colectiva.

Constant defiende la verdad de los principios siguientes:

- "La independencia individual es la primera necesidad de los modernos; por consiguiente, no se puede pedir el sacrificio de ella para establecer la libertad política".

- "Ninguna de las muchas instituciones tan decantadas que en las repúblicas antiguas oprimían de algún modo la libertad individual, es admisible en los tiempos modernos". Ambas libertades son necesarias, pero la primera no garantiza la segunda.

- "Pretender de los pueblos en nuestros tiempos que sacrifiquen, como los antiguos, la totalidad de su libertad individual a la política, es el medio más seguro de apartarlos de una para quitarles bien pronto la otra. He aquí cómo mis observaciones no se dirigen de modo alguno a disminuir el precio de la libertad política".

Estas son las razones que justifican, según Constant, el régimen representativo, mediante el que la nación descarga sobre algunos individuos lo que no quiere o no puede hacer por sí misma. Pero en ellos es necesario que los pueblos ejerzan una vigilancia activa y constante sobre sus representantes para comprobar que cumplen sus encargos y no defraudan sus votos y sus deseos. El peligro de la libertad moderna estriba en que los ciudadanos acaben por despreocuparse de los asuntos públicos. Los gobiernos deben contenerse en sus límites y ser justos, y dejar que los ciudadanos se hagan dichosos a sí mismos.

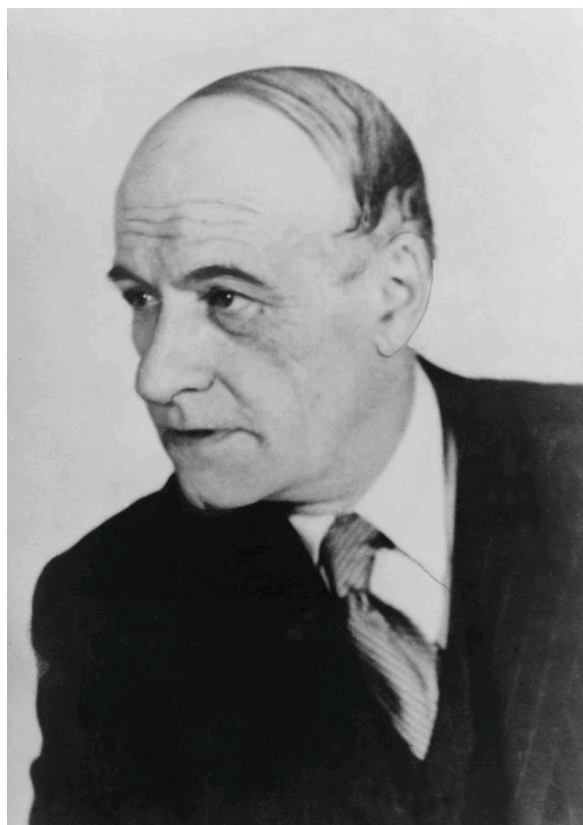
Constant concluye que no debemos renunciar a ninguna de las dos libertades, pero también que el disfrute de una no garantiza el de la otra.

"Dos conceptos de libertad" es el texto de la Lección inaugural pronunciada por Isaiah Berlin en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958. Distingue dos sentidos de la palabra. El sentido "negativo" es el que está implicado en la respuesta a la pregunta "cuál es el ámbito en que al sujeto se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas". El sentido "positivo" es el que está implicado en la respuesta a la pregunta "qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra".

La idea de la libertad "negativa" se condensa en la afirmación de que soy libre en la medida en que nadie puede interferir en mi actividad, en que puedo actuar sin ser obstaculizado por otros. Este es el sentido en el que utilizan la palabra "libertad" los filósofos políticos ingleses clásicos. Hobbes afirmó que "un hombre libre es aquel que no tiene ningún impedimento para hacer lo que quiere hacer". Locke y Mill y Constant y Tocqueville pensaban que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto. Para ello es necesario trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública. Sin embargo, "la libertad individual no es la primera

necesidad de todo el mundo". Tampoco es la libertad el único fin del hombre.

"Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundamentos de la moral liberal. La libertad no es el único fin del hombre".



Es un error pensar que el gobierno democrático garantiza la libertad. Por el contrario, para Berlin, "no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta "quién me gobierna" es lógicamente diferente de la pregunta "en qué medida interviene en mí el Gobierno". En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva". El deseo de participar en el gobierno y el deseo de libertad no son la misma cosa. Cabe afirmar que son tan diferentes que esa diferencia ha llevado al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. La concepción "positiva" de la libertad es la que los defensores de la idea

de libertad "negativa" consideran que a veces no es sino el disfraz engañoso de la tiranía. Ambas concepciones de la libertad se han desarrollado históricamente en direcciones divergentes hasta llegar a entrar en conflicto.

La idea de que el conocimiento libera forma parte del núcleo ideológico fundamental del racionalismo y de la ilustración. A esta concepción responden los ideales de autocontrol, autodirección y autorrealización. Pero están lejos de identificarse con la concepción de la libertad "negativa".

"Esta es la doctrina positiva de la liberación por la razón. Sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días".

Contra esta tendencia advirtió Bentham repitiendo tenazmente que no era de la incumbencia de las leyes liberar sino restringir: "Toda ley es una infracción de la libertad", aunque tal infracción lleve a un aumento del total de libertad.

El ideal racionalista puede conducir al despotismo de los "sabios". "¿No será que Sócrates, y los creadores de lo fundamental de la tradición occidental en Ética y Política que le siguieron, hayan estado equivocados durante más de dos milenios, y que la virtud no sea conocimiento, ni la libertad idéntica a la una ni al otro? ¿No será que, a pesar del hecho de que actualmente dirijan las vidas de más hombres que en cualquier otro momento de su larga historia, no sea demostrable, ni, quizá siquiera verdadero, ninguno de los supuestos básicos de esta famosa doctrina?".

La confusión de la libertad con sus hermanas, la igualdad y la fraternidad, lleva a conclusiones que no son liberales.

"La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido "positivo" como "negativo", es el frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mi, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro".

Toda interpretación de la palabra "libertad" tiene que contener un mínimo de lo que Berlin llama libertad "negativa". Pero los padres del liberalismo, Mill y Constant, quieren más que este mínimo de exigencias de vida social. No parece probable que esta extrema exigencia de libertad haya sido nunca hecha más que por una pequeña minoría de seres humanos, muy civilizados y conscientes de sí mismos. La mayoría de la humanidad ha estado casi siempre dispuesta a sacrificar esto a otros fines: la seguridad, el status, la prosperidad, el poder, la virtud, las recompensas en el otro mundo, o la justicia, la igualdad, la fraternidad y muchos otros valores que parecen ser incompatibles por completo, o en parte, con el logro del máximo de libertad individual, y que desde luego no necesitan ésta como condición previa a su propia realización".

La libertad se pone en peligro por la mera existencia de una autoridad absoluta, aunque sea democrática. La democracia también puede oprimir a las personas.

"Está claro que la libertad tiene poco que esperar del gobierno de las mayorías; la democracia como tal no está, lógicamente, comprometida con ella, e históricamente a veces ha dejado de protegerla, permaneciendo fiel a sus propios principios... Quizá para los liberales el valor principal de los derechos políticos — "positivos"—, de participar en el gobierno, es el de ser medios para proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual "negativa"... Para Constant, Mill, Tocqueville y la tradición liberal a la que ellos pertenecen, una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana, y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su

observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana".

Todo esto proviene del reconocimiento de la validez moral, prescindiendo de las leyes, de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro.

Cabe distinguir entre quienes estiman sobre todo la libertad en sentido "negativo" y quienes sólo creen en la libertad en sentido "positivo", en el sentido que lleva a la idea de autodirección. "Los primeros quieren disminuir la autoridad como tal. Los segundos quieren ponerla en sus propias manos. Esto es una cuestión fundamental. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida".

3. Segunda variación: las aporías de la voluntad general y la apoteosis del igualitarismo

Según Rousseau, la libertad natural perdida por los hombres es irrecuperable. Sólo cabe recuperar una nueva clase de libertad: la libertad civil. Ésta, la libertad civil, consiste en la sumisión a la voluntad general, punto en el que todos los intereses se armonizan. La voluntad general no es ni la voluntad de uno, ni la de una minoría ni la de la mayoría ni la de todos. Es una noción metafísica y moral en la que confluyen las voluntades de todos cuando se despojan de todo interés particular y egoísta. Por eso es siempre justa y no puede equivocarse. Es la expresión de la verdad moral. Pero por eso mismo no es ajena a los individuos sino que representa una parte de su propia voluntad real. Precisamente aquella parte que coincide con la voluntad de los demás, siempre que todos procedan a la misma eliminación del egoísmo. No incurre Rousseau, por lo tanto, en contradicción cuando sostiene que si alguien

incumple la ley, es decir, la voluntad general, se le puede obligar mediante la fuerza al cumplimiento sin dañar su libertad, pues simplemente, se le obligará a ser libre. La voluntad general se impone a los disidentes por la fuerza, sin por ello limitar su libertad.

Con independencia de las posibles interpretaciones del pensamiento de Rousseau, en ningún caso fundamenta la democracia representativa sino una especie de democracia radical y directa que puede derivar hacia el totalitarismo. La elección de un representante entraña para él la pérdida irremediable de la libertad. Por otra parte, también es partidario de la supresión de los poderes y cuerpos sociales intermedios. La voluntad general es la consecuencia del igualitarismo ilimitado y conduce a la democracia radical. Y ésta, la democracia de Rousseau, exhibe síntomas morbosos.

4. Tercera variación: los dos tipos de democracia. la democracia liberal y la democracia radical

La legitimidad política no depende de la conformidad del régimen político con un valor absoluto, sino del variable estado de la opinión colectiva. En nuestro tiempo y en las sociedades occidentales, la única forma de legitimidad vigente es la democrática. Pero este hecho apenas resuelve nada, ya que "democracia" es un término ambiguo que se entiende, al menos, de dos maneras diferentes y, probablemente, incompatibles. La democracia radical es heredera del pensamiento de Rousseau y preside, en gran medida, la tradición de la izquierda socialista. Se caracteriza, al menos, por dos pretensiones: la defensa del gobierno ejercido directa y efectivamente por el pueblo y la extensión de la igualdad a todos los ámbitos de la vida social, no sólo al de la política. Se basa en la hegemonía de la igualdad y considera que sin ella, sin la igualdad, la libertad es una vaga entelequia. La pasión de la democracia radical es la igualdad, la nivelación pura. Es esencialmente enemiga de toda idea de jerarquía o superioridad intelectual y moral. Constituye la vía regia hacia lo que Ortega diagnosticó como democracia morbosa. Si el gobierno es ejercido efectivamente por el

pueblo, no cabe temer su extralimitación. ¿Acaso podría el cuerpo social hacerse daño a sí mismo?

Frente a esta manera de entender la democracia existe otra: la liberal o representativa. Para ella, el valor fundamental es la libertad. En ningún caso, es prudente sacrificar la libertad para obtener la igualdad. Entre otras razones, por la muy poderosa de que cuando los hombres sacrifican la libertad en beneficio de la igualdad acaban perdiendo ambas. La democracia no consiste en el gobierno popular efectivo sino a través de la ficción de la representación y del establecimiento de unos sutiles, delicados y frágiles procedimientos de limitación y control del poder. Es lo que expresó Popper al afirmar que la democracia consiste en la posibilidad de sustituir pacíficamente a los gobiernos. Como quien efectivamente gobierna no es el pueblo sino el Gobierno electo, resulta necesario establecer un sistema de frenos y contrapesos al poder, que fue diseñado por los grandes pensadores liberales y, especialmente, por los redactores de El Federalista. La limitación del poder no sigue sólo la vía institucional sino que también pretende trazar límites a la intervención del Estado en la vida social. No es extraño, pues, que muchos partidarios de esta forma de democracia limiten la validez del principio democrático al ámbito de la política y se declaren partidarios de conciliar la igualdad política con la jerarquía y la excelencia en los demás ámbitos de la vida social.

5. Cuarta variación: la aristocracia del espíritu

La teoría aristocrática de la sociedad que defiende Ortega, su teoría de la minoría selecta, se fundamenta en su metafísica de la vida humana. Ésta, la vida humana, es libertad en la fatalidad. Al hombre no le viene dada hecha su vida sino que tiene que realizarla en una circunstancia forzosa. El yo es ante todo vocación y proyecto. Existen dos tipos ideales opuestos de vida, la noble y la vulgar, caracterizados, respectivamente, por dos principios, el esfuerzo y la inercia. Unos proyectan su vida hacia lo alto y se afanan por alcanzar esa meta ideal, mientras que otros carecen de proyecto, o es éste bajo

o inauténtico, o se abandonan a la pulsión más fuerte y abdican de su vocación. Nobles y vulgares son dos tipos antagónicos de hombre, no dos grupos o clases sociales. La minoría selecta, el hombre noble, se caracteriza, entre otros, por los siguientes rasgos: la autoexigencia; la altura de la meta a la que proyecta su vida el esfuerzo y el ascetismo; el predominio de lo cultural sobre lo natural, de la reflexión sobre la espontaneidad; la riqueza de su vida interior; la soledad; y el esfuerzo frenético de crear cosas.

Por el contrario, el hombre masa, especialmente cuando se declara en rebeldía, se caracteriza por adherirse a una table de valores opuesta: la inercia y la vulgaridad; la espontaneidad y la falta de reflexión; el predominio de lo natural, el primitivismo; el predominio de lo instintivo, la irracionalidad; la tendencia hacia lo orgiástico y el abandono; el resentimiento; la carencia de especial cualificación y de proyecto; la psicología del niño mimado, es decir, la libre expansión de sus deseos vitales y la radical ingratitud hacia cuanto hace posible la facilidad de su existencia; el hermetismo de su alma; las características de las "aristocracias" degeneradas, como hacer de juegos y deportes el centro de la existencia, el cultivo del cuerpo, la falta de romanticismo en la relación con la mujer; la reivindicación de la vulgaridad como un derecho; la impresión de la facilidad de la vida; el contentamiento consigo mismo; el predominio de la acción directa en la vida pública; la decadencia de la cortesía: se suprimen las instancias indirectas, en el trato social se suprime la buena educación y la literatura degenera en el insulto, las relaciones sexuales reducen sus trámites. El hombre masa no tiene obligaciones sino sólo derechos. Siente una hostilidad hacia el liberalismo, semejante a la del sordo hacia la palabra. Allí donde impera el hombre masa, cunde el politicismo integral y crece el intervencionismo estatal. Existen dos claros síntomas del triunfo del plebeyismo: la democracia frenética y morbosa, es decir, la extensión de la democracia más allá de la política, a ámbitos en los que es indeseable; y el escepticismo derivado de la

constatación de la discordancia de opiniones.

La comprensión de la historia debe huir de dos excesos opuestos: el individualismo y el colectivismo. La historia no es la pura obra de los hombres egregios ni tampoco de la acción de las grandes colectividades. El factor decisivo en historia es el hombre medio. La función social del noble es la ejemplaridad; la del hombre masa, la docilidad. El noble es "modelo, norma y disciplina". La sociedad tiene su origen en la atracción que unos individuos logran ejercer sobre otros. E importa sobre todo que influyan los mejores. Las crisis históricas proceden de la decadencia de las aristocracias o de la rebelión de las masas. Los análisis de España invertebrada son un ejemplo de lo primero; La rebelión de las masas, de lo segundo.

La función ejemplar de las minorías no tiene su sede en el ámbito de la política. La minoría no es el grupo gobernante ni la clase dirigente. En la vida política es precisamente donde no pueden ejercer nunca un influjo normal las minorías, pues decide siempre el torso social. La influencia de los mejores es pedagógica y social, no política. La sociedad es una realidad radicalmente aristocrática. La democracia es un régimen político.

No puede extrañar que, siendo la politización general de la vida uno de los males que Ortega denunciaba, fuera politizada su propia obra, pues, aunque no falten en él importantes tesis políticas, y como advirtió su autor, no es un libro político. Para entenderlo cabalmente, conviene tener en cuenta la teoría filosófica de Ortega, que en él está sólo apuntada y a veces aún sólo latente, principalmente su doctrina de la vida humana, su teoría de la razón vital y su ética. La justificación de la perspectiva moral es casi innecesaria, pues el asunto central del ensayo es el análisis de la crisis europea y mundial, que, para el autor, es de naturaleza filosófica, moral. Un poco antes del capítulo final titulado "Se desemboca en la verdadera cuestión", resume Ortega la intención fundamental del ensayo:

"Resumo ahora la tesis de este ensayo. Sufre hoy el mundo una grave

desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas, y tiene su origen en la desmoralización de Europa".

Además, los dos términos del título "rebelión" y "masas" poseen de suyo un originario sentido moral. Toda crisis histórica, no sólo ésta, tiene una esencial naturaleza moral, pues entraña un cambio más o menos radical en la estructura de la vida humana.

6. Quinta variación: la democracia morbosa y la degradación intelectual y moral

El plebeyismo nace del resentimiento y lleva a la vulgaridad. El imperio del plebeyismo conduce al envilecimiento del hombre y al dominio de la mediocridad.

"Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone dondequiera".

No es extraño que el mundo se vacíe de proyectos, anticipaciones e ideales. Se produce de este modo el retroceso a la barbarie. No otra es la consecuencia del rechazo de las normas y de los principios de cultura. El hombre masa defiende sus derechos. Las normas serían sólo el reverso de sus inalienables derechos; algo ajeno, por tanto, que obliga a los demás en beneficio propio. La barbarie consiste en la ausencia de normas, en la ausencia de cultura. La mayo o menor precisión de las normas que regulan la vida mide el más el menos de cultura. Por eso hoy se detesta toda forma de convivencia que entrañe el acatamiento de normas objetivas. El nuevo hombre es un primitivo que emerge en un mundo altamente civilizado. Todas las cosas de la cultura, entre ellas la moral, se han vuelto problemáticas. Al hombre masa no le interesan los valores fundamentales de la cultura, las "instancias externas superiores".

El hombre masa no se encuentra entre los sectores inferiores de la sociedad ni entre los menos cualificados. Por el contrario, realizan con la mayor exactitud su perfil, profesionales como médicos, periodistas, profesores, científicos, que proyectan en los demás ámbitos de la vida social la excelencia

que acaso exhiben en su actividad. La “barbarie del especialismo” es la causa más inmediata de la desmoralización que padece Europa.

Todo el ensayo, la obra de Ortega toda, presupone y se fundamenta en la objetividad de los valores. Este aspecto no ha sido, a mi juicio, suficientemente atendido por algunas interpretaciones de su ética. Entiende, empleando la distinción de Zubiri, la moral como estructura esencial de la vida humana, pero también como contenido. El aspecto jovial de la ética orteguiana no excluye el dramatismo ni la existencia de principios y valores objetivos. Su ética entraña una refutación y una superación del relativismo moral. La autenticidad y la fidelidad a la vocación no son el único ni el principal criterio moral, ya que existen formas más o menos valiosas de la vida. La distinción entre vida noble y vulgar entraña la afirmación de la objetividad de los valores.

Fuera del ámbito de la política, el igualitarismo democrático degenera en plebeyismo. Ése, y no un falso rechazo de la democracia política, es el sentido de su ensayo “Democracia morbosa”. Ese igualitarismo falaz es especialmente perverso en la vida intelectual y en el orden moral. Por otra parte, el noble no es el petulante que se cree superior sino quien se selecciona a sí mismo al exigir más que a los demás.

“Cuando se habla de “minorías selectas”, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que a los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es esta en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva”.

La masa “necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes”.

La rebelión de las masas es consecuencia de la homogeneidad de situaciones que se ha impuesto en el mundo y, a la vez, contribuye a consolidarla. Es la masificación, el peligro de la termitera del que advirtió Tocqueville y que constituye la mayor amenaza para la libertad y la civilización surgida en el seno de la sociedad igualitaria. Frente a él, no cabe otro remedio que la reivindicación del personalismo.

7. Sexta variación: la aristocracia del espíritu no rechaza ni impide la democracia política

Cabe plantear ahora si la aristocracia del espíritu entrañará el rechazo de la igualdad política, de la democracia. No hay cultura sin jerarquía. El igualitarismo intelectual y moral, la igualación de todas las personas y de todas las obras, sólo puede conducir a la degradación y a la muerte de la vida espiritual. Pero eso no significa que en el ámbito de la política, la democracia deba dejar su lugar a la aristocracia o a un despotismo paternalista e ilustrado. La razón, si no me equivoco, se encuentra en el hecho de que la democracia (liberal y representativa) se fundamenta en la libertad de las personas y no persigue la adopción de las decisiones más nobles o elevadas. La democracia hace a los hombres políticamente más libres, pero no más sabios.

Siempre habrá tensiones entre la democracia política y la aristocracia espiritual. Y siempre habrá dificultades para determinar los límites de ese ámbito propio de la política que, cuando es traspasado, hace que la democracia degenera en plebeyismo. Y a estas tensiones no es posible darles un tratamiento definitivo. Pero no se debe olvidar que la sociedad, la cultura y la vida del espíritu son esencialmente aristocráticas y que la democracia es un forma de organización política que aspira a garantizar a los ciudadanos su libertad y el ejercicio de sus derechos, y a limitar el poder del Estado. La democracia en la vida del espíritu es una enfermedad moral.

La democracia capitalista como forma extrema del totalitarismo

Entrevista con Philip Allot

Irene Hernández Velasco

PREGUNTA.- Usted es uno de los más feroces críticos de los sistemas democráticos y capitalistas, a los que acusa no sólo de ser deshumanos, sino de ser formas extremas de totalitarismo...

RESPUESTA.- Como se imaginará, esa afirmación mía suele desencadenar sorpresa y provocar que se enarquen muchas cejas. Pero yo no soy el primero que dice eso; mucha gente hace esa misma acusación a la democracia y al capitalismo. La clave es que ambos son sistemas que contienen en sí mismos sus propios valores, y que, además, obligan a aceptarlos todos si se quiere participar de ellos. Incluso valores de índole trascendental sobre la justicia y la felicidad, por poner dos ejemplos, están interiorizados en este tipo de sistemas, de manera que los ciudadanos que viven en ellos deben entregarles sus mentes. No son sólo sistemas políticos o económicos, también lo son de conciencia. La gente no se percató de ello, pero lo cierto es que sus mentes están determinadas por estos sistemas.

P.- Puede que no le falte razón, pero incluso así es difícil pensar en la democracia como un régimen totalitario como el de Adolf Hitler o el de Stalin...

R.- El totalitarismo tradicional -el del III Reich, el del imperio soviético o el de la China maoísta, se caracterizaba por tomar el control de las personas por la fuerza. La violencia se utilizaba para controlar a la gente y ésta, en última instancia, podía ser disidente en su vida privada; dentro de las cuatro paredes de su casa podía pensar lo que le viniera en gana. En las sociedades teocráticas, el sistema obviamente controla las mentes de sus ciudadanos, pero lo hace en nombre de unos supuestos valores

elevados y trascendentales. Lo extraordinario de la democracia y del capitalismo es que controlan la conciencia de sus ciudadanos con valores totalmente pragmáticos. Y es por eso por lo que digo que son regímenes totalitarios.

Totalitarismo significa el control total de la sociedad. En la historia del cristianismo, a excepción quizás de un breve periodo de tiempo en el que la Iglesia controlaba la mente de la gente, no ha habido un totalitarismo total. E incluso aquello no era nada comparado con el totalitarismo actual. El totalitarismo de los sistemas democráticos y capitalistas está tan desarrollado que hasta nuestros deseos están determinados por el sistema. Deseamos, como seres humanos, lo que la sociedad desea que deseemos, y eso es algo increíble. La gente normal no es consciente de ello, pero sus líderes deberían serlo, porque, obviamente, se trata de un gigantesco desafío para la filosofía y la religión. ¿Cómo se pueden humanizar estos sistemas? Ésa es la pregunta a la que debemos dar respuesta.

P.- Pero si la democracia y el capitalismo son unos sistemas así de perversos, ¿cuál sería el sistema al que habría que recurrir?

R.- No me malinterprete. La democracia y el capitalismo, para cuya creación se han necesitado siglos, son unos sistemas magníficos para organizar sociedades complejas. La democracia es maravillosa para organizar la lucha de intereses en una sociedad. Y el capitalismo es extraordinario para crear riqueza. Pero pienso que no son los sistemas definitivos. Como les digo a mis estudiantes, alguien ha creado estos sistemas, gente sentada en aulas que ha pensado. ¿Por qué no podemos nosotros recrearlos, mejorarlos, humanizarlos? Pienso que esa es nuestra obligación.

P.- ¿Y usted tiene alguna idea al respecto?

R.- Yo no sé cómo sería una democracia mejor o un capitalismo mejor. Pero muchos sabemos que estos dos sistemas no pueden ser el final del desarrollo humano. Al menos, no en su forma presente. Y ése es el desafío.

P.- Usted mantiene que cuando la democracia es exportada a terceros países

adquiere un efecto desarraigante, ya que provoca que desaparezcan los valores de esa determinada sociedad a causa del totalitarismo del sistema democrático, cuyos valores son incompatible con otros. ¿Puede indicar algún país en el que esté sucediendo eso o haya sucedido?

R.- No quiero señalar ningún país en particular, pero usted sabe que hay muchos en el mundo en estos momentos cuya cultura interna está siendo modificada, si no destruida, por la llegada de este sistema occidental.

P.- ¿Y qué piensa de la idea de George Bush de exportar la democracia al mundo?

R.- Creo que en Europa nos oponemos a las ideas simplistas sobre el capitalismo y la democracia que tienen los estadounidenses. Ellos creen saber lo que son la democracia y el capitalismo, mientras que en Europa nos mostramos más cautos porque somos conscientes de que es un fenómeno muy complejo. Así que, en general, estamos en contra de imponer estas ideas allí donde tienen culturas radicalmente distintas y, a veces, muy antiguas. Piense por ejemplo en China, con una cultura milenaria muy exitosa que está siendo totalmente transformada por la llegada de los sistemas occidentales. En este caso, no es un caso de destrucción de una religión, pero se está tratando de occidentalizar el confucianismo. Yo creo, sinceramente, que el modelo occidental dominará en China, pero a su manera. El problema es tratar de imponer, con la falta de respeto que ello conlleva, un modelo simplista, como pretenden los norteamericanos. Nosotros, los europeos, tenemos mucho trabajo que hacer con ellos.

P.- En su opinión, ¿el fracaso de Irak respondería a esa visión simplista de la democracia?

R.- Sí. Pero creo también que el fracaso se debe a otra cuestión. Los británicos pensamos que las instituciones son algo secundario dentro de la cultura general de una sociedad. Y muchos opinamos que hubiera sido mejor organizar primero Irak económica y socialmente, y decidir luego qué instituciones serían las apropiadas, incluyendo por supuesto el papel del islam

dentro de ellas. No se pueden imponer cambios sociales en un país, y menos aún en unos términos simplistas.

P.- ¿Cree usted que el islam es compatible con la democracia?

R.- Ésa es la gran pregunta. Podría ser. Pero el otro interrogante que nos debemos hacer es éste: ¿es compatible la democracia con el cristianismo? La democracia y el capitalismo son algo tan desespiritualizado que, en principio, no lo serían con ninguna religión. Pero eso es algo que deberá resolver el islam, porque lo que parece claro es que deberá aceptar el capitalismo de alguna forma, porque crea riqueza. Cómo se organizará la democracia en los países musulmanes es otra cuestión.



P.- Usted defiende un nuevo sistema de organización. Pero, ¿se refiere sólo a organización económica o habla también de derechos humanos, de justicia social, etcétera?

R.- Como usted sabe, no existe una cultura común en el mundo y, por tanto, por el momento no es posible generar unos valores aceptados por todos. Lo que está ocurriendo es que a nivel funcional están apareciendo aparentes valores comunes, entre los que los derechos humanos son el principal ejemplo. Yo apoyo su concepto, porque son una idea trascendental que debería estar por encima de todos los sistemas, ya que, a fin de

cuentas, se ocupan de la dignidad humana. Por ponerle otro ejemplo: se habla de solidaridad con los pobres del mundo. Es lo que yo llamo el talante hipercrítico de las sociedades democráticas, en las que la gente se muestra muy preocupada con la pobreza o con las guerras en el planeta; pero, después, nada se hace al respecto, es increíble.

Todos nosotros, como seres humanos, sabemos que lo que está ocurriendo es injusto, está mal y, además, es absurdo: la explotación, las guerras... En las sociedades occidentales hemos logrado encontrar sistemas muy complejos para reducir la violencia y las desigualdades y, en general, tratar de crear unas condiciones de vida buenas. Pero a escala internacional no hay nada equivalente. Y cada vez es peor la situación.

P.- ¿Nuestra sociedad está en decadencia? ¿Las élites de ahora son peores que, por ejemplo, las de principios el siglo XX?

R.- Hoy en los gobiernos hay gente muy inteligente, magníficos burócratas. Pero el sistema internacional es tan complicado que, en cierto sentido, está fuera de control para todo el mundo. Nadie es capaz de controlarlo, nadie. Los gobiernos continúan fingiendo que dominan las cosas, y por eso hacen conferencias internacionales y aprueban tratados internacionales. Pero la realidad es que el sistema es tan complicado que escapa a su control. El propio George Bush, que parece el actor principal del mundo, puede que no sea consciente de ello, pero es víctima de un sistema de cambios rápidos ante el que pretende reaccionar, aunque no puede. Ni él ni nadie. Todo lo que podemos hacer es reaccionar de manera marginal.

P.- ¿Y quién o quiénes cree usted que liderarán la revolución para cambiar el mundo?

R.- Como filósofo hay cosas que me interesan más que ésa. Pero mi eslogan siempre ha sido que el único poder por encima de todos los poderes es el de las ideas. Quienes gobiernan el mundo también son víctimas de ideas. Alguien inventó el significado de Estado, el concepto de

nación... Todo son ideas. Empleo mucho tiempo tratando de convencer a mis alumnos de que el único modo en el que lograremos cambiar todo será a través de las ideas. Y si entendemos los desafíos de la situación actual, quizás seamos capaces de encontrar el modo para solucionarlos. Eso significaría que la filosofía, que desgraciadamente ha sufrido un declive en el siglo XX, habría recuperado su capacidad de generar buenas ideas, que reflejen los valores que realmente tenemos.

P.- ¿Considera usted que la democracia y el capitalismo han sido en parte responsables de ese declive de la filosofía?

R.- Sí, porque estos sistemas no tienen ningún interés en la filosofía. Muchos de sus principales abanderados piensan que las ideas sobre las que se sustentan estos sistemas son naturales, que han caído del cielo. Muchos de ellos son ignorantes, no han hecho el esfuerzo de conocer ni siquiera la Historia.

P.- ¿Qué piensa un británico y experto en relaciones internacionales, como es usted, de la situación que se mantiene en Gibraltar?

R.- Yo creo que la solución obvia a este problema es que Gran Bretaña y España compartan su soberanía. Sería un excelente modelo para el mundo. Ambos países tienen un interés en Gibraltar, y la respuesta inteligente es compartir la soberanía. Pero no sé por qué no lo ponemos en práctica.

«Soy un 'optimista británico'; seguro que saldremos de ésta»

¿Es usted una persona religiosa?

- Sí, soy católico desde hace mucho tiempo. Pero le aseguro que no estoy nada satisfecho con el rumbo que ha tomado la Iglesia en los últimos tiempos.

He oído que usted sostiene que la Iglesia tiene una responsabilidad revolucionaria. ¿Qué quiere decir exactamente con ello?

- Que el simple mensaje original del cristianismo era la transformación del ser humano. Se trata de una idea increíble y maravillosa. ¿Por qué no pueden los hombres transformarse a sí mismos en mejores seres humanos? Es un mensaje bellísimo. Pero, desgraciadamente, por

alguna razón, la Humanidad no parece haberse transformado. Y si usted echa un vistazo a la Historia, se dará cuenta de que la gente de hoy es bastante similar a la de antes. En algún momento, quizás a partir de la Ilustración en el siglo XVIII, la Iglesia perdió confianza en sí misma. Y yo creo que lo que debería hacer es volver a su mensaje original.

¿Y qué cree que puede hacer para dar la vuelta a esta situación?

- No lo sé. Se me ocurre que, a lo mejor, la Iglesia podría ser mucho más activa, en vez de limitarse a comentar de forma tan educada como ahora las cosas. Pero, sobre todo, debe subrayar más que todo el mundo tiene la posibilidad de ser mejor persona. Creo que la Iglesia debería tener más confianza en sí misma, ser más arrogante, si me permite la expresión. El cristianismo y el islam tienen un gran mensaje común para transmitir, y es que el lado material no lo es todo.

¿Es usted optimista?

- Siempre que doy una charla o una conferencia, hay quienes piensan que soy un terrible pesimista, y otros que me consideran un ridículo optimista. Nadie está muy seguro de lo que realmente soy.

¿Y qué es?

- A corto plazo, soy pesimista. Obviamente, porque la situación del mundo es terrible. Pero, a largo plazo, soy optimista, un optimista británico. Quizás sea una visión muy británica, porque durante 500 años, el Reino Unido ha logrado sobrevivir al caos, al caos infinito. El país ha estado prácticamente acabado una y otra vez, y otra vez, y otra vez... Pero siempre ha terminado saliendo adelante. Así que soy un optimista británico, en el sentido de que estoy seguro de que saldremos de ésta... si somos listos.

Usted se declara conservador. ¿Significa eso que apoyaba a Margaret Thatcher?

- A mí personalmente no me gustaba, pero creo que ha sido esencial en nuestra Historia, ha sido una figura revolucionaria. Transformó completamente la sociedad británica, algo que en el resto de países europeos aún no se ha hecho. Y, aunque

parezca increíble, el actual Gobierno laborista ha continuado la revolución de Margaret Thatcher.

LA CUESTIÓN

- A pesar de que la sociedad civil se moviliza cada vez más por causas intrínsecamente justas (como la lucha contra la pobreza o el no a la guerra), el panorama internacional sigue siendo descorazonador. ¿A qué atribuye usted esta aparente contradicción?

- La verdad es que mi opinión al respecto es bastante radical, aunque, estrictamente hablando, yo sea un conservador. Algo funciona de forma pésima, y desde hace mucho tiempo, en las élites que gobiernan el mundo. Sólo así se explica la enorme disparidad entre la gente normal -que sabe lo que está bien y lo que está mal, lo que es justo e injusto-, y esos pequeños grupos de personas que tienen en sus manos las riendas del planeta. Yo siempre he dicho que todas las sociedades han estado gobernadas por oligarquías, y así sigue siendo. Uno de los más inteligentes logros de la democracia es, precisamente, haber hecho aceptable el dominio de las oligarquías. Pero el problema es que a escala internacional esas oligarquías llamadas estados o gobiernos actúan a su libre albedrío. Porque, mientras dentro de sus países, las oligarquías deben aceptar toda una serie de controles, a escala global, no. La legislación internacional está bajo el control de los gobiernos oligárquicos.



Sobre Nietzsche contra la democracia, de Nicolás González Varela

Salvador López Arnal

Ensayista, editor, traductor de Pessoa y Heidegger, periodista cultural, ex profesor de ciencias políticas de la Universidad de Buenos Aires, autor de artículos y estudios sobre Arendt, Blanchot, Engels, Graves, Spinoza, Pound y Marx, usual colaborador de rebelión, Nicolás González Varela (NGV) acaba de publicar en la editorial Montesinos, *Nietzsche contra la democracia*. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872), un libro imprescindible, un ensayo que sin posibilidad de errar alterará sustantivamente los estudios sobre el filósofo alemán y las perspectivas de análisis de su obra.

Estructurado en un prefacio, seis capítulos -I. A modo de introducción. Una política de la lectura. Nietzsche como lector. II. Nietzsche y el *partei* Wagner. III. Nietzsche y la Commune de París. IV. Contra la maldición de la modernidad. V. *Pathen Mathein*: la educación reaccionaria y ¿racista? del futuro. VI. Nietzsche: reacción y *Kaliópolis*-, cincuenta páginas de densas y deslumbrantes notas y once páginas de bibliografía primaria y secundaria, el ensayo de NGV se abre con un significativo e iluminador aforismo nietzscheano: “¿Quién ha de ser el Señor de la Tierra? Esta cuestión es el estribillo de mi filosofía práctica”- y una batería de preguntas: ¿Nietzsche y la Política? ¿Nietzsche un filósofo político? ¿Es lo político el impulso esencial de su vida y pensamiento? ¿Nietzsche ético por y sobre todo?

NGV sostiene que existe una larga y venerada tradición interpretativa que niega y obtura toda posibilidad de una lectura política de la obra nietzscheana. Una lectura así es considerada “superficial, forzada y

contraria al propio *pathos* de Nietzsche”. De hecho, algunos reconocidos nietzscheanos lo definen incluso como un pensador esencialmente antipolítico o impolítico. No es ésta en absoluto la posición de NGV.

Si entendemos “antipolítico”, señala el autor de este excelente ensayo, como una indiferencia interna de la teoría frente al Estado, o como un extrañamiento del Estado de la reflexión práctica, ése no es de ningún modo el caso de Nietzsche. Al contrario: “sus preguntas incumben sobre los *politeiai*, los regímenes y la forma-estado, objeto tan importante de la filosofía política tradicional desde la Antigüedad”. Sus preguntas y respuestas, prosigue NGV, son poiético-teóricas, más que dialéctico-prácticas. En nota (p. 247) aclara NGV la distinción: “La sustitución de una filosofía práctica dirigida a un obrar correcto y justo, cuya finalidad era el bien común, por una filosofía poiética política dirigida a construir y crear formas-estado, tomó plena claridad con Hobbes y Spinoza”. Desde luego, si se analiza al Nietzsche político, comenta NGV, no “debemos anacronizar el contexto de sus reflexiones: es necesario pensar cuál era el concepto de Política a finales del siglo XIX”.

NGV advierte a continuación contra el peligro de comprender al Nietzsche político “no a partir de las motivaciones originarias y sus necesarias conexiones internas, sino del preguntar por su diferenciación de las formas más perfectas de pensamiento reciente”. Nietzsche, señala, diferencia entre la *kleine Politik*, la pequeña política, “lo que hacen los políticos”, la política entendida como pura lucha por el Poder, y la verdadera y gran Política, la *große Politik* “que diseña la forma-estado como medio y posibilidad de determinar el comportamiento de otros hombres en pos de una finalidad de dominio”. Nietzsche creía que la ciencia política había perdido de vista el contexto de preguntas que le habían motivado desde la Antigüedad. El Estado no está privado de finalidades y “el telos de un Estado sólo se alcanza gracias a sus formas”. Por ello, si coincidimos con que una teoría de los medios y fines del Estado es el fundamento de toda política, concluye NGV, tal teoría existe en Nietzsche y, por ende,

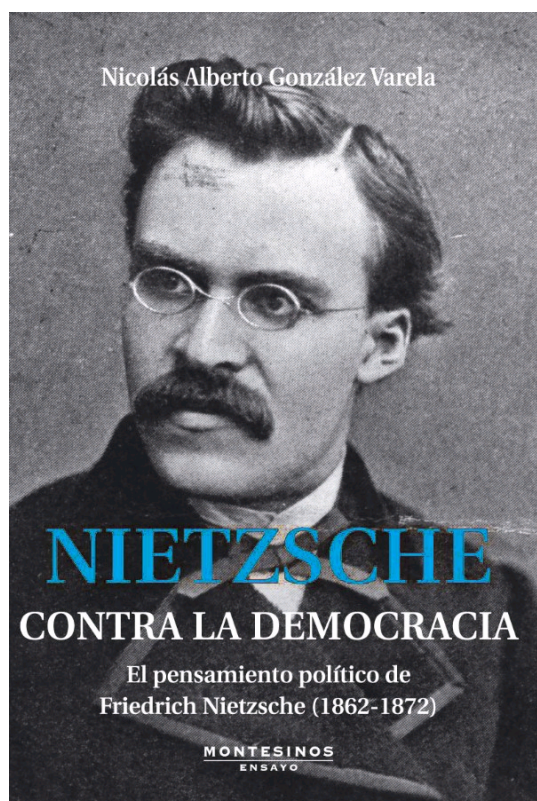
una aproximación política a su obra está plenamente justificada..

No sólo eso. Tal teoría de ninguna manera se ubica en su pensamiento de forma incidental o indistinta “ni subsumida a un horizonte moral, como sostienen muchos nietzscheanos”. En opinión de NGV, la pregunta por la finalidad del Estado no solamente es un problema significativo “sino más aún, planteada correctamente, el problema fundamental de la Teoría del Estado. Sólo por su finalidad ha de justificarse en Nietzsche un Estado”. Lo que constituye a un Estado en cuanto Estado perfecto es algo más que el mero Poder: “son, y no en última instancia, las tareas que sólo él puede satisfacer como Mittel, como medio, el telos bajo cuyo mandato se encuentra y que depende de su forma, de su Form der Regierungen”. La manera y modalidad de distribución del poder estatal condiciona la forma del Estado. La forma-estado adecuada es la que permite la solución óptima de lo que Nietzsche denomina “el fin de todo arte del Estado: la größter Dauer, la gran Duración”.

Prosiguiendo su presentación, NGV señala que si superamos el obstáculo epistemológico y nos atrevemos a una lectura específica de lo político en Nietzsche, el catecismo nietzscheano invierte los términos. “Las lecturas marginalmente políticas que se han realizado de la filosofía de Nietzsche, la mayoría en la cultura anglosajona, paradójicamente nos representan un Nietzsche hiperliberal, anarquista individualista, antiimperialista, que incluso puede ser una fuente valorable de recursos para el desarrollo de una teoría democrática posmoderna”. No es el sendero transitado por el autor. “Cuando se desea “leer” políticamente a Nietzsche de manera crítica, la hermenéutica de la inocencia lo considera un dislate; cuando se practica la misma lectura desde un horizonte hagiográfico, resucita ante los fieles un extraño Nietzsche casi liberal, incluso un nómada escéptico, un “espíritu libre”, un “individualista heroico”, un “demócrata agonal””. Si se estudia sesgadamente su obra desde una perspectiva política, la interpretación nietzscheanne ignora sus propias opiniones, olvida sus textos o los

reduce a un grupo selecto, como un posmoderno texto litúrgico, señala NGV. “La interpretatio se transforma en un burdo mecanismo de anacronismos, extrapolaciones y arbitrariedades presentadas como necesarias”. Lo accidental en Nietzsche se transforma en el núcleo central. “La inexactitud filológica se revela como un enfoque estético, reduciendo todo a la retórica, a un juego de metáforas, de effets de style: pura literatura”.

Para NGV, la leyenda áurea, “este Paterikon insostenible desde una correcta hermenéutica a nivel filológico, doxográfico y biográfico”, se derrumba al primer contacto con los escritos de Nietzsche. En su opinión, “el Nietzscheísmo como ideología interpreta contra la propia letra y espíritu de Nietzsche”. Desde joven Nietzsche se interesó por la política y la historia y desde sus primeros escritos sobre Napoleón III, hasta sus pertinentes e informadas menciones en cartas y manuscritos sobre los hechos político-sociales más importantes de los años transcurridos entre 1860 y 1880, la situación política está muy presente en sus preocupaciones. “De lo que menos se puede hablar es de “indiferencia” olímpica o desdén informativo de Nietzsche por la política cotidiana de su tiempo”.



Por lo demás, y como es sabido aunque a veces sea ocultado, Nietzsche nunca fue un demócrata apunta NGV. “Una y otra vez en sus obras esotéricas y exotéricas acomete contra las amenazas que los limitados avances democráticos le acarrearán a Europa”. Como reacción propone no un retorno a antiguas jerarquías medievales, a formas de restauración dinásticas o monárquicas, “sino el nacimiento y cultivo de una nueva casta de dominadores que gobierne Europa y luego la Tierra”. Su crítica ideológica a la Modernidad implica una reversión epocal de todo el movimiento democrático desde la gran Revolución francesa. Para Nietzsche, sostiene NGV, “el movimiento democrático, “la introducción de la imbecilidad parlamentaria”, es además una simple fachada moral-política, una mascarada superestructural sin autonomía propia, teatro de la pequeña Politik, que esconde una degeneración fisiológica profunda (*ungeheurer physiologischer Prozeß*) que nivela hombres superiores con inferiores, creando una raza mixta de *Herdentier Mensch*, hombres-animales de rebaño”. Para el autor de *Más allá del bien y del mal* la democracia moderna y todas sus realidades es la forma más decadente de Estado por antonomasia.

En síntesis: desde cualquier punto de vista no extraviado es evidente que Nietzsche puede ser leído políticamente, que existe in nuce en su obra una completa y reflexiva filosofía práctica y que su posición siempre oscila en torno a un fuerte y radical pensamiento antidemocrático. El primer intérprete y admirador de Nietzsche, Georges Brandes, nos recuerda NGV, no tuvo problemas en definir a Nietzsche, con la aquiescencia de éste, “como un pensador eminentemente político, cuya filosofía práctica tenía como base un radicalismo aristocrático”. Para NGV, “si bloqueamos en la interpretación la persistencia y centralidad del interés ético-político de su radicalismo aristocrático, extraviamos el hilo rojo de Ariadna que nos permite explicar el sistema en su integridad y la tortuosa evolución del pensamiento de Nietzsche”.

El ensayo que el lector/a hará bien en acercar a sus manos y cerebro es “un intento de reconstruir el Nietzsche político, con

énfasis en el lado positivo de su filosofía práctica, en los elementos productivos que emergen desde el humus de su *Ideologiekritik*”. Para NGV, el usual “enfoque “apolítico” de Nietzsche, reducido a exégesis estéticas, epistemológicas, psicológicas, lingüísticas, en realidad empobrece y cercena la riqueza y amplitud del propio Nietzsche. La mutilación y reducción de la esfera ético-política de Nietzsche es perder de vista su propia coherencia como pensador”.

El estudio del autor trata de superar las limitaciones de este clima interpretativo, un sentido común que se instaló como tradición académica a mediados de la década de los sesenta y que persiste como un *argumentum ad verecundiam*. “Como diría Schopenhauer, una dialéctica erística en la cual en vez de razones se usan “autoridades” elegidas a la medida de los conocimientos del adversario. Y lo hacemos en dos sentidos fundamentales: en primer lugar valoramos en sí mismos los textos de Nietzsche de su etapa juvenil y media, entre 1862 y 1872, tanto los finalizados y publicados como sus manuscritos póstumos. En segundo lugar abordamos el pensamiento de Nietzsche como el de un pensador *totus politicus*, dialéctico-político”.

Última paradoja, aparente aporía señalada por NGV: Nietzsche es en todos los sentidos más radical y más inmediatamente político que el propio Marx. “Nada escapa al conflicto histórico y bimilenario entre Señores y Siervos, ni el Arte, ni la Filosofía, ni siquiera la Ciencia o la Lógica”. Con ello, concluye NGV su prefacio, no hacemos otra cosa que seguir el propio espíritu de la filosofía de Nietzsche *ad litteram*.

Ver con detalle la cuidada y deslumbrante argumentación del autor exige adentrarse en un libro que merece la atención de toda persona interesada en la filosofía, en la política y en la historia. Es decir, de todo ciudadano, de toda ciudadana.

La Democracia como Nematología

Sobre El fundamentalismo democrático, de Gustavo Bueno

Íñigo Ongay de Felipe

«*Aquella mal entendida máxima, de que Dios se explica en la voz del pueblo, autorizó la plebe para tiranizar el buen juicio, y erigió en ella una Potestad Tribunicia, capaz de oprimir la nobleza literaria. Este es un error, de donde nacen infinitos: porque asentada la conclusión de que la multitud sea regla de la verdad, todos los desaciertos del vulgo se veneran como inspiraciones del Cielo. Esta consideración me mueve a combatir el primero este error, haciéndome la cuenta de que venzo muchos enemigos en uno solo, o a lo menos de que será más fácil expugnar los demás errores, quitándoles primero el patrocinio, que les da la voz común en la estimación de los hombres menos cautos.*»: con estas palabras da comienzo, Benito Jerónimo Feijoo, el discurso titulado «Voz del pueblo» en los inicios mismos de su *Teatro Crítico Universal*. Con ello, estaría el sabio benedictino tratando de impugnar uno de los equívocos más sonados que, bajo el consabido eslogan *vox populi, vox dei*, pudo comenzar a abrirse camino – diríamos, tras la «inversión teológica» durante el «siglo de las luces». Un «error común» en efecto, cuyo «desengaño», es decir, cuya trituración crítico dialéctica parecería revestir, al menos a juicio del gran filósofo ovetense, un considerable peso específico filosófico puesto que de su desactivación dependería la neutralización de muchas otras mitologías, particularmente espesas, que, no obstante su densidad confusionaria, estarían haciendo furor en los años en los que Feijoo pudo escribir su gran obra.

Pues muy bien, ¿qué ocurrirá cuando, casi tres siglos después de la publicación del *Teatro Crítico* feijooniano, la supuesta «voz del pueblo» continúe concibiéndose como

esencial, inextricablemente identificada, si no ya con la «voz» del Dios terciario del que procedía todo poder político en el Antiguo Régimen pre-revolucionario según la conocida divisa paulina *non est potestas nisi a Deo*, sí al menos con algunos de sus atributos más característicos (inmutabilidad, incorruptibilidad, omnipotencia, omnisciencia, &c)? ¿No se estaría con ello recayendo en un delirio oscurantista acaso todavía más acusado e incluso mucho más ridículo que el propio de los mitos que Feijoo se proponía destruir en el Antiguo Régimen? No creemos, en efecto, marrar demasiado el disparo si advertimos que una de las contribuciones más interesantes y verdaderamente imprescindibles del último libro de Gustavo Bueno (*El fundamentalismo democrático*. Temas de Hoy, Barcelona, 2010) consistiría precisamente en ofrecer las líneas ontológicas y gnoseológicas de fondo (esto es: los criterios necesarios y suficientes) que permiten proceder a una desactivación filosófica – Feijoo diría: al «desengaño»- de aquellas mitologías – *apud*: «errores comunes»- que estarían envolviendo nematológicamente, ideológicamente, las democracias de mercado de nuestros días. Vaya por delante que no se tratará tanto de que Bueno arremeta contra la democracia (por ejemplo en nombre de la aristocracia o de la monarquía, o acaso del fascismo o de la «derecha eterna») tal y como podrían llegar a pensar algunos «lectores», desde luego muy *avispados y perspicaces*, del presente libro, puesto que de lo que de verdad se trata es tomar posiciones frente a su sustentificación metafísica a la manera de una forma escolástica separada (y justamente por ello incorruptible) que cupiera considerar eterna, incancelable, indestructible. Ahora bien, con ello no se haría en el fondo otra cosa que continuar sacando adelante, en el *regressus*, el incesante ejercicio de cancelación o «des-sustancialización» de cualesquiera formación mundana en el que la propia conciencia filosófica vendría a resolverse según lo advertía Gustavo Bueno hace ya cuarenta años (cfr: *El Papel de la Filosofía en el conjunto del saber*). Sucederá simplemente que la democracia misma tampoco constituye, pese a todas las apariencias ideológicas, un horizonte irrebasable en el

que pudiese, cifrarse el «fin de la historia» según la tesis, inspirada en Hegel, expuesta por *Kojeve-Fukuyama*.

Hoy cuando las «democracias avanzadas»- y entre ellas, muy señaladamente, la española- parecen nutrirse incesantemente de las nebulosas ideológicas asociadas al *fundamentalismo científico y al fundamentalismo democrático*, resulta en efecto extraordinariamente pertinente, al menos desde la perspectiva de un sistema filosófico implantado en el presente como pueda serlo el materialismo filosófico, la puesta en marcha de un ajuste de cuentas crítico triturador con las supuestas evidencias de las que tales sistemas nematológicos estarían manando. En este sentido, suponemos, se entenderán muy bien las razones que han aconsejado a Gustavo Bueno dedicar algunos de sus libros más recientes- y ,dicho sea de paso , más contundentes y apabullantemente eruditos pese a quien pese- a la destrucción (léase: negación dialéctica) de dichas evidencias en tanto que evidencias, y ello tanto en lo referido al fundamentalismo científico- así, últimamente, en *La fe del ateo*- como en lo atinente a las veleidades, entre socialdemócratas y krausistas , que rodean el «pensamiento Alicia»- *vid: Zapatero y el Pensamiento Alicia*-. Lo que en todo caso importa hacer notar aquí es que es un error excesivamente grosero pensar que Bueno haya analizado tales cuestiones, por hipótesis enteramente impropias de la atención de un filósofo *comme il faut*, tras iniciar una *segunda navegación mundana* en la que los componentes propiamente académicos del materialismo filosófico no fueran ya ni una sombra de lo que llegaron a ser en los *buenos viejos tiempos* (tiempos en los que, es de suponer, Bueno era por lo demás, de «izquierdas» y «anticlerical») según algunas hipótesis miserables de las que discípulos del propio G. Bueno como pueda serlo Tomás García López ha dado cuenta con acierto en las páginas de la revista digital *El Catoblepas*¹, puesto que entonces, semejante diagnóstico debería por de pronto hacerse extensivo a Platón, fundador de la filosofía académica, quien siempre anduvo perfectamente avisado de que aquel a quien la filosofía tenga «bien

sujeto en sus garras» no podrá despreciar ni siquiera «cosas que podrían parecer ridículas tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia.». Y es que si es verdad que «hay vulgo que habla latín» (Feijoo), tampoco deja de ser cierto que hay «filósofos hiper- académicos» que no tienen demasiado presente el *Parménides* platónico.

Y si justamente Gustavo Bueno ya había tenido ocasión de ofrecernos un extraordinario análisis filosófico de la idea de basura (véase el imprescindible: *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2002), se tratará ahora de habérselas con otra idea de algún modo vinculada con aquella, a saber: la idea de corrupción. Ahora bien, si bien precisamente el libro que nos ocupa comienza por reconocer el grado extraordinariamente elevado de indeterminación e ilimitación en el que se encontrarían las ideas ordinarias de «corrupción» ofrecidas desde la «doctrina» jurídica , es preciso matizar, como lo hace Gustavo Bueno, que dicha indefinición, en el fondo literalmente *acrítica*, no se derivaría tanto de la oscuridad y confusión de tales conceptos ordinarios, sino justamente del hecho de que su misma claridad y distinción, con ser esta muy *aparente*, sólo podrá establecerse en base a parámetros ad hoc ellos mismos gratuitos o indefinidos sin perjuicio de su alcance pragmático-positivo. ¿Cuál es el límite- medido por ejemplo en euros- de las componendas que ha de recibir un político autonómico para incurrir en el delito de cohecho entendido como caso ejemplar de «corrupción delictiva»? , o por poner otro ejemplo suficientemente expresivo, ¿ a qué edad- definida en términos de años, meses, semanas o días- debemos atenernos a fin de delimitar el concepto de «corrupción de menores»? . Dentro de los límites que cuadran a la «categoría jurídica» (al código penal) la respuesta a estas preguntas es sin duda positiva, sin perjuicio de la denominada «falacia del calvo», pero sólo puede abrirse camino al parecer, a precio de reducir arbitrariamente la idea general de corrupción al concepto de «corrupción delictiva», delimitado a su vez en función del propio código penal, como si en efecto

fuese cierto que «lo que no está en el sumario, tampoco está en el mundo». Una maniobra desde luego, y por razones «profesionales» obvias, muy del gusto de los juristas pero que, de ser recorrida hasta sus últimas consecuencias, acabaría por determinar una profunda desfiguración de la idea misma de corrupción que en lugar de limpiar el campo, se limitaría a ocultar o enmascarar la confusión y oscuridad involucradas en la estructura misma de los conceptos utilizados mediante el dudoso expediente de redefinirlos estipulativamente de otro modo.

Sólo que, claro está, la idea de corrupción así obtenida constituye ella misma una idea corrupta (degenerada) desde el punto de vista lógico, esto es, una «idea cero» precisamente en razón de su banalidad. Frente a ello, Gustavo Bueno se arriesga a hacer justicia a la sospecha de que en toda sociedad política en general hay casos de «corrupción» que por su propia naturaleza desbordan los confines propios del código penal de los juriconsultos, compadeciendo en este sentido como «corrupciones» no delictivas que ni siquiera podrán ser advertidos desde la misma categoría jurídica. Y ello, ante todo, debido a que acaso sea el mismo código el que, al menos en algunos de sus tramos, comparezca como corrupto o degenerado.

Pues bien, acaso la única manera en que cumple despejar el embrollo fenoménico del que Gustavo Bueno pretende dar cuenta sea remontar la claridad y la distinción aparentes que envolverían tales conceptos degenerados (esto es: cancelar tales apariencias a título de apariencias) emprendiendo un *regressus* al plano esencial en el que desempeñar una verdadera *ontología de la corrupción*. Una ontología efectivamente que, al menos cuando es llevada adelante por el materialismo filosófico, obligaría a interpretar la idea de corrupción como la característica de una función causal redefinida, frente a la tradición formalista propia de la ontoteología por ejemplo, pero también de D. Hume, &c, &c, a título de relación ternaria en la que el efecto Y no se relacionaría tanto directamente con un determinante causal X sino sólo a través de

un esquema material de identidad que haría las veces de *sustrato* involucrado en el propio proceso. Por eso el sustrato o esquema material de identidad no puede evacuarse de la propia relación (como pretendió evacuarlo Hume desde su formalismo empirista) so pena de comprometerse, tras la depuración absoluta de todo esquema material de identidad, con una concepción de la causalidad que halla en la idea de creación *ex nihilo sui et subjecti* uno de sus casos límite.

Con todo, si esto es así- y en efecto, nos parece que ello es ciertamente así- todavía quedará por determinar cuál pueda ser el sustrato al que la idea de corrupción se ajustaría necesariamente si ella misma no ha de aparecer como un concepto «cero» enteramente indeterminado. En este sentido, y ateniéndose en particular a la extensión del campo de valores de los sustratos susceptibles de corrupción, Gustavo Bueno ha podido detectar tres direcciones doctrinales presentes en la tradición filosófica, y ello según que tal extensión pueda reducirse a cero, negándose en consecuencia la corruptibilidad de cualesquiera sustratos posibles (algo que a su modo ya pudo pensar Parménides pues que el Ser, en toda su extensión sería en todo caso ingénito e imperecedero, además de «redondo», &c), o bien se haga coincidir con determinados sustratos pero no con todos (según la tesis de la «incorruptibilidad del cielo astronómico» defendida por el peripatetismo) , o, al límite, se suponga co-extensiva con el universo mismo en funciones de sustrato (cosa que, como es bien sabido, ya enseñaron los estoicos con su doctrina de la «conflagración universal»). Y si ciertamente G. Bueno considera que en modo alguno podrá una doctrina filosófica materialista de la corrupción adherirse a la tesis eleática (sin perjuicio de sus reverberaciones en el monismo «materialista» de Luis Büchner) o acaso a la aristotélica, máxime cuando la tesis central del libro, frente al fundamentalismo, suena precisamente de este modo: «la democracia es corruptible»; sí resultará posible, en cambio, adoptar como certera la posición estoica a este respecto. Sencillamente sucederá que entre los múltiples sustratos

corpóreos corruptibles del mundo entorno, los cuerpos de las sociedades políticas- sean aristocráticas, sean autocráticas o sean democráticas- ocuparán un lugar destacado.

Claro que esto no parecería avenirse que digamos demasiado bien con la tan cacareada divisa jurídica «societas deliquere non potest» en virtud de la cual, las sociedades políticas habrían podido quedar segregadas del campo de los sustratos corruptibles. Y es que ciertamente todo sucede como si tal consigna estuviese puesta sistemáticamente al servicio de la tesis de la incorruptibilidad de las sociedades políticas y muy señaladamente de las sociedades políticas democráticas: cabrá, por ende, hablar sin duda de *corruptelas* políticas de múltiples tipos, pero sólo a condición, eso sí, de que la democracia misma- y no sus «servidores» a veces indignos de tan altas magistraturas- figure como incorruptible. Con todo, no conviene oliviar que, como lo señala Gustavo Bueno, este principio jurídico es un resultado del proceso de holización revolucionaria de las sociedades políticas del Antiguo Régimen, esto es, del limado o pulverización de tales Reinos Absolutos que, al cabo de semejante operación totalizadora, habrían podido quedar resueltos en sus partes atómicas. Pero este proceso es en sí mismo enteramente abstracto e incluso fenoménico como también lo sería, en el fondo, el propio concepto de individuo al que este terminaría por arribar como a su *terminus ad quem*. Simplemente: al límite de tal *regressus* revolucionario, no será posible por más tiempo reconstruir *progresivamente* el tejido político de partida si es que este mismo no ha sido, a su vez, presupuesto dialécticamente (dialelo gnoseológico) en el curso del propio ejercicio de su descomposición en partes formales. En esta dirección, si no hemos interpretado mal algunas de las contribuciones más recientes de Gustavo Bueno, la propia holización representaría una operación artificiosa sin perjuicio de la racionalidad institucional que estaría ejercitando en todo momento- una racionalidad institucional que, esto no obstante, también habría que atribuir al Antiguo Régimen, aunque sea de otro modo-. Algo que también implicaría desde

luego la misma artificiosidad del principio jurídico de referencia.

Fijémonos en el presente contexto en que si tal como lo advierte Gustavo Bueno los sustratos aparecen como totalidades atributivas compuestas por una pluralidad de partes involucradas entre sí en un equilibrio inestable el cual aparecería a su vez envuelto por terceros sustratos dados a otra escala, entonces, y dado el pluralismo materialista de partida, la corruptibilidad de tales unidades resultantes se deduce simplemente de la propia pluralidad de sus partes constitutivas así como de la pluralidad de las partes que componen el entorno, partes por lo demás pautadas según sus propios ritmos característicos sin que quede tampoco razón alguna para dar por sobreentendido que estos ritmos deban necesariamente, en virtud de una suerte de leibniziana armonía preestablecida, engranar definitivamente y sin disritmias unos con otros o con los sustratos envolventes. En todo caso, se colegirá de esto que, al menos desde la perspectiva del materialismo, lo que habrá que explicar en tanto que anomalía política no serán ya las corrupciones personales que siempre serán superficiales respecto a la estructura de la propia sociedad política- y ello por graves, e incluso repugnantes que puedan llegar a ser-, sino la propia apariencia de incorruptibilidad que la democracia homologada mantendría desde las premisas del fundamentalismo. Una apariencia (falaz) que no obsta sin duda el reconocimiento de los «déficits» del sistema y aun sus eventuales corrupciones siempre y cuando estos mismos se carguen en la cuenta de los «residuos» o las «supervivencias» antidemocráticas - ante todo, en nuestro caso, *franquistas*- que hayan podido infiltrarse en las sociedades políticas democráticas con lo que, bien se ve, su corrección sólo podrá pasar en estas condiciones por el remedio de «democratizarlos»: *los males* (en este contexto: las corrupciones) *de la democracia* , *se diría, se solucionan con más democracia*.

Pero es lo cierto que cuando las cosas se contemplan desde unas premisas no fundamentalistas, e incluso *contra-fundamentalistas*, la situación se presenta de

otro modo. Y ello puesto entre otras cosas que la corruptibilidad aparecerá ahora, no ya tanto como un accidente externo y caprichosamente adherido a una supuesta sustancia democrática por sí misma incorruptible y eterna, análoga a los cielos astronómicos del aristotelismo, sino como un accidente que se derivaría internamente de la propia esencia del sustrato a la manera del quinto predicable recogido en el «árbol de Porfirio» -i.e: el *proprium* de los escolásticos-. Un accidente que, por lo demás- tal el diagnóstico de Gustavo Bueno en la presente obra- puede afectar a las cuerpos de las sociedades políticas democráticas no sólo en el sentido genérico (en cuanto sociedades políticas) sino también, y acaso de manera muy señalada, a nivel específico (esto es: justamente en cuanto democráticas) con lo que, se comprenderá con facilidad, «profundizar» en la democracia, si tal cosa tuviese algún sentido fuera del fundamentalismo, será tanto como profundizar en la extensión de la corrupción misma, lo que, al límite, podrá comprometer la unidad o la identidad de la nación política de referencia. Según todos los indicios, tal es en efecto lo que estaría ocurriendo en el caso de la Nación política española desde la «transición democrática», y más en particular con ocasión del proceso secesionistas de pseudo-reformas estatutarias que el presidente José Luis Rodríguez Zapatero habría puesto en marcha con la inestimable colaboración de fuerzas políticas separatistas como puedan serlo ERC, CIU o el PNV. (Sobre el particular recomendamos la lectura del detalladísimo análisis de Antonio López Calle, «El golpe de Estado estatutario de José Luis Rodríguez Zapatero» publicado en el número 95 de *El Catoblepas*).

Y es que, vista desde la perspectiva de su *momento nematológico* - momento que sin embargo, y esto nos parece fundamental, resultaría inseparable de la *tecnología* propia de las instituciones democráticas con la que la nematología fundamentalista estaría internamente involucrada-, la democracia aparecería definida por vía de su reducción formalista a la capa conjuntiva con exclusión de las capas basales y corticales de los cuerpos de la sociedad política. Esta es en

efecto la razón de fondo por la que el fundamentalismo supone un formalismo, no sólo nematológico sino también, de algún modo, tecnológico, a su vez heredado del Antiguo Régimen sin perjuicio de su despiece a manos de la primera generación de la izquierda definida. Y en lo tocante a sus respectivas capas conjuntivas será necesario señalar que así como en la teología política de los reinos absolutos del Antiguo Régimen -es decir, en su momento nematológico- Dios, representado acaso por el cuerpo místico de Cristo, comunicaba el poder al rey sea directa e inmediatamente (como en San Pablo o en Santo Tomás), sea indirectamente, por la mediación del pueblo (como en la tradición del *pactum translationis* del que hablaban Suárez, Vitoria o el Padre Mariana) , así también, se dará por sobreentendido, en las democracias homologadas el «poder» - por ejemplo, el *poder constituyente*- provendrá del pueblo mismo, representado en el Parlamento a través del principio de las mayorías. Sólo que esta conexión «democrática» entre el «pueblo» y las leyes sancionadas en la sede de su soberanía, no resulta menos misteriosa que la vinculación entre la monarquía absoluta y el Dios pantocrátor, puesto que como advierte Gustavo Bueno, ni puede darse por presupuesta la unidad originaria del «pueblo» soberano -pues ello supondría una hipostatización metafísica de la clase de los electores en las democracias de mercado cuya unidad aparece como inmediata e internamente fracturada por la propia plétora de partidos en el momento mismo de su pretendida re-presentación parlamentaria- ni es posible tampoco, fuera de la metafísica más descontrolada, pretender que es el «pueblo», y no por ejemplo los representantes de una oligarquía de partidos políticos sean nacionales sean extravagantes respecto de la nación , los que verdaderamente diseñan las leyes o los planes y programas de la sociedad política democrática de referencia. El «pueblo» se dirá, vota, es decir, «elige» entre unos programas y otros, algo que es sin duda cierto siempre y cuando se matice inmediatamente que tales «elecciones» en las que consiste precisamente la «libertad objetiva» en la situación del mercado pletórico, no se lleva acabo tanto en función

de los programas mismos - que el «pueblo» sin duda no está en condiciones de entender- cuanto por otras razones más o menos definidas pero siempre un punto triviales (por ejemplo: por razón de la mitología maniquea que le suministran los dirigentes socialdemócratas, o también por la «memoria histórica» del franquismo, o por motivos análogos) .

Pero si la democracia no puede definirse, fuera de la metafísica fundamentalista, por el poder del pueblo a la manera como tampoco el Antiguo Régimen se definía, al menos dejando al margen sus propias y características nematologías paulinas, por el «derecho divino» asociado a las monarquías absolutas, todavía menos podrá aludirse en este sentido al «Estado de Derecho» tal y como pretenden muchos juristas de nuestros días siguiendo sin saberlo la estela hegeliana de Th Welcker y R. von Mohl. Esto supondría olvidar que el concepto de estado de derecho, tal y como lo subraya Bueno, es de suyo redundante por la sencilla razón de que todo estado- sea democrático, sea aristocrático, sea autocrático- es estado de derecho en la medida en que supondrá, si es verdad que es un estado, un conjunto de leyes escritas, una tecnología por cierto que supondría ella misma el desbordamiento del estadio del salvajismo o de la barbarie, &c. No es por tanto cierto que la democracia se defina por el estado de derecho, a no ser que procedamos, bajo la forma de una petición de principio clamorosa en la que sin embargo muchos juristas y constitucionalistas recaen una y otra vez desde su falsa conciencia gremial, dando en todo momento por supuesto que las leyes de un estado derecho han de ser a su vez democráticas para ser legítimas. Sin embargo, ¿ no serían las leyes de una teocracia tan legítimas para tal sociedad política como puedan serlo las leyes de un estado democrático de derecho para sus ciudadanos, y ello sin perjuicio de su carácter teocrático o acaso incluso por razón de este mismo carácter.? Y no se tratará tanto de dar por buena la existencia efectiva, por así decir dese el punto de vista etic, del Dios terciario del que provendrían, emic, las leyes de los estados del antiguo régimen-

puesto que, fundados en nuestro ateísmo esencial, comenzamos por negar no ya su existencia sino la misma existencia de su idea-, sino de reconocer que el «pueblo» del que emanaría la soberanía democrática no existe tampoco como unidad sustantivada.

Ahora bien, cuando el formalismo conjuntivo de la democracia queda impugnado reintroduciendo en la discusión, como lo propone Gustavo Bueno apoyándose en este punto en algunos de los tramos del materialismo histórico marxista (sin perjuicio de la *umstülpung* o *vuelta del revés* de Marx que opera el materialismo filosófico), las capas corticales y, ante todo, conjuntivas de las sociedades políticas, quedará suficientemente claro que la desconexión abstracta de la capa conjuntiva respecto del resto de las capas del cuerpo político es operación que sólo puede ser sacada adelante en base a una doctrina política ella misma corrupta, es decir, en base a una forma particular de falsa conciencia doctrinal.

Tal desconexión por lo demás- así al menos lo diagnostica Gustavo Bueno con ojo clínico- como si en efecto, la democracia fuera una sustancia eterna que pudiese separarse de toda apropiación territorial determinada por parte de una nación política concreta: sea España, sea Francia, sean los Estados Unidos, puede ocultar en muchos casos una voluntad de segregación secesionista respecto de la capa basal de referencia por vía de la separación de algunas de las partes formales de una nación política. En este sentido preciso, el fundamentalismo democrático haría las veces, justamente por su formalismo conjuntivo, de motor ideológico orientado a la justificación de la corrupción de la propia democracia por medio de la disgregación, confederalista o secesionista, de su unidad. Esto es justamente lo que estaría ocurriendo en España al amor del panfilismo del presidente Zapatero puesto que ahora la condición específica de español, francés, vasco o catalán será vista a la manera de una cantidad despreciable una vez que la condición genérica y abstracta de «demócrata» pudiese quedar salvaguardada: simplemente sucederá que, abstraída la capa basal en la que se dibuja la

apropiación del territorio (es decir, la patria) de una nación política, tan «demócrata» lo será el militante o el votante de un partido político nacional como el integrante de una facción secesionista catalana, gallega o vasca; y ello al menos siempre, claro está, que este último no emplee métodos «violentos» como puedan serlo el empleo de coches bombas, secuestros o tiros en la nuca, aunque eso sí pueda emplear otros no menos insidiosos e igualmente golpistas como el Plan de Ibarreche, el ilegal Estatuto Catalán o incluso la convocatoria de una consulta de «autodeterminación» en el término municipal de Arenys de Munt en septiembre de 2009. Estas metodologías, sin perjuicio de su carácter «no violento» (aunque este mismo carácter tendría también que ser discutido como podrá advertirlo el lector) suponen la expoliación, al menos en grado de tentativa, de partes formales de la sociedad política española, es decir, la mutilación o corrupción política de una soberanía indivisa sobre el territorio basal de España de la que desde luego es titular toda la nación y no sólo, por ejemplo, los catalanes o los vascos.

Y es que es precisamente en la segunda parte del libro objeto de la presente reseña, que Gustavo Bueno emprende el segundo trámite propio de toda filosofía académica de tradición platónica, a saber: el *progressus* hacia los fenómenos de los que se pudo partir en la línea del *regressus*. En esta segunda parte se ofrecen en efecto diversos análisis en los que toda una colección de casos de estudio, por así decir, de corrupciones democráticas no delictivas quedan reconstruidos desde las categorías dibujadas en la primera parte. Tales estudios de caso, ciertamente tan sólidos desde el punto de vista documental como atinados en lo que toca a la reconstrucción de los materiales de partida «por sus junturas naturales», abordan cuestiones tan heterogéneas como puedan serlo la reciente ley de plazos del aborto o el «complejo de Jesucristo» que vendría aquejando a Baltasar Garzón, super-juez de los milagros de nuestra democracia coronada, pero también las remuneraciones escandalosas de los altos ejecutivos de la sociedad política y la sociedad civil de la democracia, el «estado

de las autonomías» fraguado tras la llamada «transición democrática», la opa de Gas Natural a Endesa, &c, &c. Es preciso notar que no se tratan tanto de añadidos puramente externos a la primera parte, añadidos acaso ilustrativos de las tesis expuestas en la primera mitad pero que, en resumidas cuentas, pudiesen obviarse sin merma alguna para las líneas doctrinales de fondo que Bueno arroja en su obra. No, el carácter auténticamente dialéctico de la filosofía académica nos fuerza a concluir que es sólo por medio de su enfrentamiento directo con los *fenómenos* en una *vuelta a la caverna* en todo análoga a la que emprende el prisionero del libro VII de la *República*, que el *regressus a las esencias* ejecutado tan pulcramente en la primera mitad de la obra aparecerá como definitivamente cumplimentado, pues si ello no fuese así, si en efecto tal *regressus* imposibilitase todo retorno al plano fenoménico nos encontraríamos ante un vano formalismo incapaz, de suyo, de recomponer, en sus concatenaciones mutuas, la masa de fenómenos de los que se trata de dar cuenta. Pero adviértase, una de las conclusiones más fecundas y sorprendentemente certeras desde el punto de vista de la crítica (es decir de la clasificación) que a Gustavo Bueno le es dado extraer en su *retorno a la caverna* suena aproximadamente del modo siguiente: la propia nematología fundamentalista concatenada internamente con el mito de la democracia sublime, sin perjuicio de su exitosa implantación en las democracias homologadas, no sería tanto una verdadera doctrina filosófica sobre la democracia- y mucho menos desde luego una doctrina verdadera- cuanto, ella misma, un *fenómeno corrupto*, esto es, una *apariencia falaz*.

© Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 28 (2010.4) © EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid. Título original: La Democracia como Nematología. Gustavo Bueno, *El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen*, 2010.