

Instituciones democráticas y recursos morales*

CLAUS OFFE y ULRICH PREUß

Universidad de Bremen, RFA

Los autores realizan en el presente artículo un seguimiento histórico de las dos principales tradiciones democráticas occidentales así como de los presupuestos morales y concepciones cívicas que subyacen a las mismas. Tras un análisis de los contradictorios rendimientos democráticos aportados por la

universalización del sufragio y la implantación de los programas de bienestar social, el ensayo concluye con la propuesta de una redefinición cualitativa de los procedimientos democráticos que permita una mayor autonomía en la determinación ciudadana de sus contenidos.

I. *Modos de participación versus modos de producción*

Ha sido comentado con frecuencia el hecho de que la «democracia» se haya transformado en una fórmula universal de legitimación para una amplia gama de sociedades radicalmente diferentes entre sí, tanto en lo que respecta a sus respectivos modos de gobierno como en lo que atañe a su participación política.¹ A mediados de los años setenta no existía virtualmente ningún régimen entre Chile y China que no apoyase su actitud frente a la democracia sobre el hecho de ser ellos mismos «democráticos» en algún sentido o al menos de encontrarse en un proceso de transición hacia alguna versión de la democracia. El término «democracia», pues, parecía haber perdido provisionalmente su claridad. Era incapaz de señalar diferencias significativas entre distintas combinaciones sociopolíticas. Para obtener una cierta claridad al respecto se solía añadir calificativos tales como los de democracia «liberal», «autoritaria» o «popular» a fin de distinguir los tipos específicos y las particularidades estructurales de los diversos gobiernos. Pese a su importancia, esos adjetivos se consideraban de una significación menor en relación con otras dimensiones del análisis comparativo.

La razón de esa discriminación se debe al hábito, común durante el siglo XX, de caracterizar a las sociedades atendiendo a *su sistema socio-*

* Este artículo aparecerá próximamente en el libro coordinado por D. Held: *Political Theory Today*, Cambridge, Polity press. La traducción ha sido realizada por Francisco Colom González.

económico y, más concretamente, al nivel económico y tecnológico alcanzado en el seno de la economía mundial. Ha sido mucho más común y respetable dividir conceptualmente al mundo en un «primero», «segundo», «tercero» o incluso en un «cuarto» mundo que dividirlo en sus partes «democráticas» y «no-democráticas», puesto que esta última categorización suponía entrar a definir la debatida noción de «democracia» recurriendo al principio de autoridad. Las diferencias referidas a las diversas *formas de gobierno* y, particularmente, a su variante específica de «democracia» parecían corresponder a la superestructura de las sociedades y al arsenal de armas ideológicas empleadas en el conflicto mundial entre «capitalismo» y «socialismo». Lo que tendía a considerarse como objetivamente distinto, la dimensión básica con respecto a la cual las demás variables políticas eran meras derivaciones, estaba constituida por las características socioeconómicas y tecnológicas o «modos de producción».

Evidentemente, o al menos eso pretendemos mantener, esta forma convencional y cómodamente «materialista» de describir las sociedades está perdiendo actualmente buena parte de su plausibilidad. Esto se debe a una serie de razones distintas. En primer lugar, la idea de que las sociedades nacionales pueden adscribirse inequívocamente en su conjunto a un «modo de producción» o a un «estadio de desarrollo» nítidamente delimitado ha quedado claramente obsoleta. Existen tantas variedades de «capitalismo» (desde Austria hasta Singapur) como las hay de «socialismo» (desde Noruega hasta Corea del Norte). En lo que se refiere al «subdesarrollo» como categoría omnicomprendensiva, algunos intelectuales brasileños han hecho una observación similar al referirse a su país como «Belgindia», dando a entender «Bélgica en la India». Creemos que no se ha percibido en toda su plenitud la importancia de que sean precisamente los países «socialistas» (del Comecon), es decir, aquellos en los que las doctrinas del partido marxista-leninista forman la base de su autoidentificación oficial, los que estén abordando en estos momentos grandes reformas que han comenzado con cambios fundamentales en la organización *política* de sus sociedades, una estrategia que equivale, en los términos de la doctrina oficial de los partidos de esos países, a poner el carro delante del caballo. El presidente Gorbachov ha iniciado la reforma de la economía soviética con una reforma substancial de la Constitución. Polonia se esfuerza por salir de su largo declive económico organizando un nuevo contrato social en el sentido literal de la palabra, un contrato cuyas estipulaciones más importantes pretenden establecer la representación democrática y dotar de una mayor responsabilidad al gobierno. Hungría ha sido el primer país socialista en introducir un sistema multipartidista, con elecciones libres de acuerdo con los parámetros de las democracias liberales, así como en abolir el carácter «socialista» del

país tal y como aparece formulado en la Constitución. Esos cambios parecen estar siendo vividos por los pueblos de esos países como algo decisivo y liberador; al igual que los pueblos de Grecia, Portugal y España (por no mencionar los de Argentina, Brasil y Uruguay) vivieron sus respectivas «transiciones a la democracia» como un cambio profundo más importante incluso que el paso hacia un mayor desarrollo económico, como un signo de la esperanza de que semejante avance tuviera lugar en el futuro. Las demandas de democracia política están experimentando claramente un inesperado renacimiento.

Contrariamente a lo mantenido por la mayor parte de las versiones del marxismo, no es ya el desarrollo «autónomo» de las relaciones de producción lo que da lugar al surgimiento de nuevas instituciones y a nuevas formas de gobierno popular. Se está descubriendo más bien que las instituciones y procedimientos democráticos son fuerzas emancipadoras y «productivas» *sui generis* que muestran, al margen de sus aspectos políticos, una notable capacidad para inyectar energía al sistema económico y allanar así el camino hacia el progreso económico y social. Vuelven a ser de nuevo los aspectos políticos y constitucionales, y no las fuerzas y/o relaciones de producción, los que constituyen el eje autointerpretativo de las sociedades y el criterio de distinción de los elementos más significativos de éstas entre sí. También a partir de ellos se realiza la contrastación del presente con el propio pasado. Cada vez más, pues, se consideran estos últimos aspectos como una derivación de los primeros, y no al revés.

Todo esto no debe confundirse, sin embargo, con un triunfo final del modelo occidental de democracia liberal, cualquiera que pueda ser el significado del mismo si se tienen en cuenta las divergentes manifestaciones que muestran los regímenes democráticos en occidente. Tras la segunda guerra mundial, los países europeos lograron aplacar y domesticar con notable éxito los conflictos de clase haciendo recíprocamente compatibles capitalismo y política democrática de masas mediante la implantación del modelo keynesiano de estado de bienestar. No obstante, el paradigma en cuyo seno el capitalismo democrático ha conseguido la reconciliación de las racionalidades individual y colectiva es sumamente tenue. En ese paradigma, la fortaleza militar, la seguridad alcanzada a través del control burocrático, el saber instrumental y el crecimiento económico son aspectos considerados clave para el progreso global de la sociedad y para la resolución de sus principales problemas. Se presupone que, a largo plazo, la racionalidad de la acción contribuirá a la perfección del «sistema». Evidentemente, semejante ecuación ha perdido su capacidad persuasiva. Se está comenzando a cuestionar, con razón, si a medida que aumente el número de actores —ya sean individuos, ya sean estados— que actúen de acuerdo con los patrones de esas

racionalidades sectoriales, resultará también posible promover simultáneamente el bienestar colectivo, sean o no de carácter «socialista» las relaciones de producción. Lo que se requiere en estas condiciones es el diseño de unas instituciones adecuadas o «apropiadas»² que modifiquen la racionalidad de la acción a fin de que ésta sea compatible con y contribuya a los requisitos del bienestar colectivo.

Puede quizá abrigarse la sospecha de que la cómoda y, en términos globales, satisfactoria experiencia obtenida por las democracias europeo-occidentales con los acuerdos constitucionales adoptados tras la segunda guerra mundial tienda a situar ahora a estos países en una situación de comparativa desventaja. La «presión para el aprendizaje» a fin de lograr una renovación de esos acuerdos institucionales que los haga capaces de enfrentarse a los nuevos conflictos y patrones de alineamiento social³ ha remitido aquí más que en el caso de los numerosos «países recientemente democratizados».

El ideal de «progreso» —tecnológico, económico, militar, social y cultural— que constituía la fuerza subyacente y dinamizadora del optimismo democrático del siglo XIX y también del siglo XX, no obstante la bárbara regresión que supondría el fascismo, ha desaparecido como consecuencia de algunos de los cambios estructurales sufridos por las sociedades modernas. Los «límites del crecimiento» hacen referencia, en primer lugar, a problemas físicos tales como los daños ecológicos, los cambios climáticos y la superpoblación, pero sus implicaciones son de un carácter esencialmente social y político. Esos límites desafían la base lógica de nuestra civilización industrial y de sus instituciones políticas en la medida en que arrojan fuertes dudas sobre la certidumbre casi religiosa de sus supuestos básicos. El sueño esencialmente «moderno» de que el uso que los individuos hagan de sus capacidades racionales contribuirá a su progreso y al bienestar colectivo, de estar esas capacidades mediadas por el tipo adecuado de instituciones económicas y políticas, ha sido definitivamente desafiado. Cuanto menos, las instituciones y procedimientos que supuestamente sirven de mediación entre la racionalidad de los actores y la deseabilidad de sus resultados están siendo objeto de un creciente cuestionamiento.

II. *Los fundamentos teológicos de la moderna teoría política*

Resulta muy discutible afirmar que la «democracia» sea la única fórmula capaz de legitimar todo tipo de regímenes políticos en el mundo moderno. Teóricos tan diferentes como Carl Schmitt y Joseph A. Schumpeter tenían probablemente razón al señalar que el moderno credo democrático ha de entenderse como una versión secularizada de los dogmas más elementales de la teología cristiana.⁴ De acuerdo con ellos, la omni-

potencia democrática del pueblo y del legislador se ha convertido en el sustituto de la voluntad omnipotente de Dios, cuyos mandatos constituían la fuente última de orden en el mundo. De forma similar, la igualdad de todos y cada uno de los individuos entre sí en la democracia moderna refleja la creencia cristiana de que «el Redentor murió por todos nosotros: Él no distinguió a los hombres por su status social».⁵ En vista de los conflictos políticos que están teniendo lugar en Irlanda, Polonia, Latinoamérica, Líbano, Israel, Irán, la Unión Soviética y en muchos otros países, resulta plausible suponer que la íntima conexión entre religión y política no es una propiedad exclusiva del mundo cristiano, y que la lucha por el orden político comporta en todo el mundo numerosos atributos de origen sacro.⁶

Si nos hacemos cargo de que la idea del bien común no es sino la versión secularizada del «orden divino», y por tanto una idea esencialmente religiosa, podremos entonces comprender por qué la democracia es el principio político dotado de una mayor afinidad con aquélla: la religión está dedicada a la consecución de la plenitud de la vida humana vinculándola con el orden divino, mientras que la política, en su versión más exigente, se compromete a hacer del hombre el creador de su destino en este mundo. Por ello no es sorprendente que la teocracia sea la única alternativa a la legitimación democrática del poder. Pese a sus profundas e irreconciliables diferencias, la democracia y la teocracia proclaman competitivamente que el destino de la humanidad necesita justificarse mediante la voluntad de un creador que vincule a los hombres con un orden «bueno», ya sea divino, ya sea secular.

Esta referencia al concepto de teología política (o al de «trascendencia inmanente») puede ayudarnos a comprender la tensión existente entre las pretensiones de «bondad» y «justicia» del orden político y la omnipotencia de su soberano; una tensión que surge únicamente cuando no podemos recurrir a la autoridad de unas normas y principios externos de justicia. Si nosotros mismos somos los creadores del orden justo, ¿en virtud de qué principio sería concebible que nos opusiésemos a él? La historia de la teología cristiana evidencia numerosas dudas sobre si la voluntad divina ha de ser considerada omnipotente por ser inherentemente justa o, a la inversa, no puede ser sino inherentemente justa por ser omnipotente.

Los Derechos del Hombre no podían proteger realmente al hombre en su desnudez natural. Eran expresión de su aislamiento más que de la superación del mismo, por cuanto que no le decían al hombre a qué comunidad pertenecía. Tampoco la soberanía del pueblo podía salvarle de la incertidumbre provocada por su nuevo *status* como dueño atomizado de sí mismo. La participación del individuo en la omnipotencia del soberano no proporciona ninguna claridad sobre lo que es correcto y lo

que no. Esta es la razón de que desde el comienzo de la teoría democrática sus pensadores tuviesen que enfrentarse no sólo con la cuestión de cómo asegurar la omnipotencia del nuevo «Dios mortal» (lo que podía deducirse de la autonomía del individuo y de su libertad e igualdad natural), sino también su justicia y sabiduría. Dicho con otras palabras: puesto que los hombres no son dioses, pese haber sustituido su autoridad, ¿cómo podemos asegurarnos de que sus mandatos no sólo sean la expresión de una voluntad soberana sino también del bien común? Ciertamente era una tarea difícil justificar la soberanía popular y el autogobierno como consecuencia de la libertad y la igualdad individual. Todavía más difícil, quizá algo irresoluble, era justificar el autogobierno popular cuando éste tiende a ser presa de la inherente debilidad e iniquidad humana.

III. *Intereses, controles y voluntad general*

En la historia de la democracia nos encontramos con distintos tipos de apelaciones a las aptitudes morales de los ciudadanos, todas ellas destinadas a despertar la motivación en el cumplimiento de sus obligaciones cívicas frente al cuerpo político de la nación y frente a sus conciudadanos. Las más destacables de esas aptitudes morales reivindicadas son la razón, la virtud y el interés propio.

Sin embargo, los forjadores de la Constitución americana no depositaron el peso decisivo en la virtud ni en la razón como fundamentos de la solidez de la República.⁷ Abrigaban un profundo escepticismo frente a la razón como poder para regir el bien común del pueblo. El propio Madison tenía sus sospechas frente a la noción de bien común. Creía imposible que semejante voluntad emanase libremente de una sociedad civil cohesionada, sino únicamente de la vinculación a un gobierno hereditario o autonominado. Tampoco deploraba la imposibilidad de una voluntad unificada configurada en el seno de la sociedad civil. Más bien veía en su naturaleza fragmentaria y desunida una garantía para la preservación de la libertad individual, es decir, confiaba en el hecho de que «necesariamente existen intereses distintos entre diferentes clases de ciudadanos» y en que «mientras toda autoridad [...] se derive y dependa de la sociedad, la propia sociedad se quebrará en tantas partes, intereses y clases de ciudadanos que los intereses de los individuos, o de la minoría, correrán un peligro menor frente a combinaciones interesadas de la mayoría».⁸ El modelo democrático americano eximió al pueblo soberano de la pesada carga que representa la misión cuasi sagrada de definir y llevar a cabo el bien común. En su lugar, el modelo se autolimitó a configurar instituciones (tales como el derecho natural a la propiedad privada y la división de poderes) que permitieran, en primer lugar, que los individuos

persiguiesen sus diversos intereses y sus nociones particulares de felicidad a la vez que evitaran, secundariamente, el peligro de un gobierno omnipotente que impusiese su noción de la felicidad colectiva sobre el pueblo. En lugar de «unificar» al pueblo sobre la base de una voluntad colectiva, los padres fundadores juzgaron más prometedor desplazarse en la dirección contraria y promover la diversidad y la fragmentación de intereses. En cierto modo, esas *instituciones* fueron diseñadas para desempeñar el papel de una virtud «coagulada» o «sedimentada» que hiciese hasta cierto punto indispensable para gobernantes y gobernados la *práctica real* de virtudes tales como la veracidad, la sabiduría, la razón, la virtud, la justicia y todo tipo de cualidades morales excepcionales. Ciertamente, esta ingeniosa maquinaria resulta menos exigente en términos morales que las demandas que se harían a los ciudadanos en un tipo distinto de democracia, un tipo que aspirase a la redención secular del pueblo mediante la subversión más o menos permanente de las condiciones sociales que lo exponen al sufrimiento social y económico, a la pobreza, la opresión, la humillación, la dependencia, la ignorancia y la superstición.

De hecho, fue este tipo de ambición el que inspiró la Revolución francesa. Ésta fue, ante todo, una secuencia de revoluciones sociales —las revoluciones sucesivas de la nobleza, de la burguesía, de las masas urbanas y de los campesinos—⁹ en las que el destino de cada individuo se concebía ineludiblemente vinculado al destino y a la acción de los demás individuos. No es algo casual, pues, que esta revolución tuviese lugar en un país católico: la convicción de que todas las almas son iguales ante Dios, de que la salvación no se alcanza por la excelencia y la superioridad personal, sino que es expresión de la misericordia divina hacia los desgraciados y desventurados, nutre, aunque de forma secularizada, la idea de la emancipación colectiva mediante la revolución *social*.¹⁰ De ahí que la noción de soberanía popular fuese asociada desde el principio con la indivisible voluntad de poder de un cuerpo colectivo, ya fuese éste la nación, la República o el pueblo unido, mientras que las mediaciones y maquinarias institucionales se considerasen de menor importancia. «No importa cómo una nación exprese su voluntad, basta con que la exprese. Todas las formas son buenas y su voluntad es siempre la ley suprema», proclamó en vísperas de la Revolución francesa el abate Sieyès, un teólogo católico, por cierto.

Sieyès concluyó, sin duda, que la voluntad de poder de la nación es inherentemente razonable, puesto que resultaba inconcebible —especialmente en la época de la Ilustración— que una voluntad arbitraria pudiese tornarse en ley. Tanto menos podía tener Dios una voluntad errónea, así menos podía errar el pueblo. Por el mero hecho de ser la voluntad del pueblo, esta voluntad era «razonable», «correcta», «justa» y «virtuo-

sa». Esta ecuación estaba evidentemente influida por *El Contrato Social* de Rousseau y por su interpretación de la voluntad general (*volonté générale*). Cuando Rousseau afirmó que «la voluntad general es siempre correcta y aspira siempre al bien común»¹¹ no aludía, como algunos de sus comentaristas han mantenido, a una bondad inherente o a una moralidad substantiva de la voluntad empírica del pueblo. Tenía, de hecho, un argumento mejor, de carácter más procedimental, puesto que estaba radicalizando, mediante su inversión, una prescripción que Montesquieu había ideado para asegurar la razonabilidad de la ley. De acuerdo con Montesquieu, los legisladores en una democracia debían estar siempre sujetos a sus propias leyes. Rousseau le dio la vuelta a este principio: en lugar de decir «el autor de las leyes debe estar sujeto a ellas», invirtió la frase afirmando que «el pueblo que está sujeto a la ley debe ser su autor».¹² ¿Cuáles son las implicaciones de semejante inversión y cuál es su significado? De acuerdo con ambos principios, la ley es general en la medida en que se aplica tanto a los gobernados como a los gobernantes. Pero el principio mantenido por Montesquieu no excluye la posibilidad de un gobernante que (debido, por ejemplo, a su idiosincrasia —masoquismo— o a su privilegiada posición económica) sea incapaz de verse afectado negativamente por el contenido de una ley que impone sufrimientos injustos sobre los gobernados. En ese caso, aunque la ley se aplique sobre sí mismo, lo hace con consecuencias que difieren de la forma en que se aplica a los demás. Este problemático resultado tan sólo podía evitarse si las condiciones económicas, los intereses, necesidades, sentimientos y preferencias del legislador y de los sometidos a la ley fuesen lo suficientemente similares entre sí para que aquella afectase a todos en términos sustantivamente iguales. Este es precisamente el sentido del principio mantenido por Rousseau. Puesto que se hace al sujeto de la ley autor de la misma, puesto que este sujeto y a la vez autor son las clases populares y puesto que cada participante en el proceso de creación de la ley primará sus propias preferencias durante las deliberaciones sobre el contenido de la misma (y prestará, pues, poca atención a las condiciones económicas o de otro tipo «excepcional» sobre las que pudiese también incidir la ley), el impacto social de ésta tenderá a ser de una naturaleza notablemente igualitaria¹³ en virtud del propio procedimiento de su realización. De hecho, ésta no es sólo la inclinación psicológica de los legisladores ordinarios. También es la condición normativa de una ley sustancialmente justa (o «democrática») y, por tanto, eficazmente vinculante.

No sólo nos hemos referido con cierta extensión a Rousseau y a la concepción americana de la soberanía popular con el fin de explicar las distintas raíces que la relación entre soberanía y razón tiene en las respectivas tradiciones de las revoluciones americana y francesa. Pretende-

mos mostrar también que sus rasgos contemporáneos se encuentran todavía vigorosamente influidos por esas tradiciones. A primera vista, resulta sorprendente que fuese precisamente la teoría democrática que presupone la igualdad suprema de todos los ciudadanos la que iba a alimentar la revolución en un país con una desigualdad extrema, mientras que, inversamente, en las colonias americanas, donde las desigualdades sociales y económicas eran limitadas, prevaleció una teoría de la soberanía popular que negaba terminantemente la posibilidad de un bien y de un interés común que uniesen al pueblo. Esta paradoja, sin embargo, puede ser plausiblemente explicada por el carácter social de la Revolución francesa. La revolución americana, aparte de constituir una lucha por la independencia nacional, fue sin embargo una revolución puramente constitucional con un explícito carácter conservador en su aspecto socioeconómico. Una revolución social determina el destino del pueblo en su conjunto y vincula consiguientemente al individuo con el destino de su categoría social. Cuando Rousseau afirmó que nadie podía trabajar para sí mismo sin trabajar para los demás, no sólo estaba presentando una versión secularizada del mandamiento cristiano de amar a los demás como a uno mismo. Estaba prefigurando también la dimensión social de la reciprocidad y de la solidaridad. Esta noción de la democracia y el concepto de revolución social se reforzaban mutuamente, puesto que la visión del pueblo como un cuerpo unido e integrado subrayaba el carácter colectivo de su destino y, por consiguiente, su genuina igualdad. Esta visión dirigió a su vez las esperanzas de la gente hacia la emancipación social, por cuanto que la «imagen de una "multitud... unida en un único cuerpo" y guiada por una única voluntad era una descripción exacta de lo que ellos eran en realidad. Lo que les animaba era la demanda de pan, y el clamor por el pan siempre será proferido con una única voz».¹⁴

IV. *Las tradiciones americana y francesa en la teoría democrática: el equilibrio de los intereses particulares frente a la consecución del bien común*

La tradición americana no considera la política democrática y el poder popular como un ideal inequívoco, sino como algo potencialmente peligroso. Las pasiones deben ser refrenadas, tanto las del pueblo (y de las «facciones» irreconciliables que necesariamente emergen de su seno) como las pasiones de las elites políticas, siempre tentadas de explotar en su propio provecho y beneficio los poderes del gobierno. La maquinaria constitucional diseñada para aplacar los peligros de la pasión, del despotismo y de las facciones acentúa con el mayor vigor los principios de la supervisión y del control. En primer lugar, *los intereses controlan a los*

intereses en el seno de una sociedad de mercado basada en las garantías jurídicas de la propiedad privada y de la libertad de contrato. En segundo lugar, *los intereses controlan a los poderes gubernamentales* mediante una densa red de derechos democráticos, fundamentalmente las elecciones y la libertad de prensa. En tercer lugar, *el poder controla al poder*, es decir, los detentadores del poder democrático se controlan recíprocamente a través de unas complejas relaciones de derechos y poderes que se extienden entre instituciones políticas diversas, tales como los estados, el gobierno federal, la presidencia, el Congreso, la Corte Suprema y las fuerzas armadas.

Como resultado de todo ello lo que surge es una concepción política construida en torno al ideal de la libre búsqueda de la noción individual de la felicidad. Cualesquiera que sean las nociones *colectivas* que prevalezcan sobre la felicidad, sobre la salvación o sobre el cumplimiento del destino o del futuro de un grupo particular, éstas no son definidas ni realizadas directamente por el proceso político, sino mediante la acción asociativa en el seno de la sociedad civil. El bien común no es más que el goce seguro del bien individual por parte de todos y cada uno de los ciudadanos. Evidentemente, este modelo de política democrática no mantiene ningún tipo de presunciones fuertes u optimistas sobre las cualidades morales de la conducta de los ciudadanos en su participación democrática, si bien ésta no puede tener lugar en absoluto *sin* algún tipo de requisitos y supuestos morales. Concretamente, es necesario suponer el deseo y la capacidad de los ciudadanos de respetar el interés común en el mantenimiento de las reglas constitucionales y civilizadas, no su apatencia por implicarse en una lucha incontrolada e individual por sus intereses. En lo que se refiere a las aptitudes morales, la tradición americana (y la mayor parte del pensamiento político liberal en general) descansa sobre un supuesto real y empírico (por oposición a uno de naturaleza ideal-racionalista). Este supuesto se basa en algo parecido al siguiente silogismo: si los hombres poseen intenciones moralmente «malas», como ha de asumirse con realismo, la prioridad fundamental ha de consistir en controlar la repercusión potencialmente peligrosa de esas intenciones sobre el proceso del gobierno democrático. Sin embargo, si esas intenciones resultan ser moralmente deseables, un amplio espacio ha de abrirse para su manifestación en las comunidades y asociaciones de la sociedad civil. Esta es la razón por la que el orden político puede permitirse ser poco exigente en términos morales. Consiguientemente, y con el fin de mantenerlo a salvo, no resulta tolerable ni deseable comprometer el gobierno democrático con ninguna noción de virtud republicana o de bien común.

Contrariamente, la tradición democrática francesa se encuentra firmemente vinculada a la idea de una salvación secular a través del pro-

greso social. Desde esta perspectiva, la constitución es considerada como una maquinaria que apoya esa visión omniabarcante del bien común. Partiendo de esta premisa, el problema constitutivo que preocupa a aquellos sujetos implicados en la «politique politisante» es justamente el inverso del caso americano. Su problema no consiste en cómo supervisar y neutralizar los peligros derivados del surgimiento de facciones, sino en cómo capacitar a los ciudadanos para ser «buenos» ciudadanos, es decir, ciudadanos comprometidos con el bien común. Dada la falible voluntad del soberano popular, la misión de la Constitución es la de superar esa falibilidad y asegurar el progreso ya realizado. Tal y como hemos mostrado en la sección anterior de este ensayo, Rousseau era plenamente consciente de la extraordinaria dificultad de esa misión. *El Contrato Social* puede leerse como un esfuerzo despiadado por especificar las condiciones bajo las que la voluntad *empírica* del pueblo puede aproximarse a la voluntad *razonable* del mismo, la *volonté générale*. En un caso casi trágico de razonamiento cíclico, Rousseau parece concluir que la esperanza de que prevalezca un compromiso fiable en la realización del bien común por parte de todos y cada uno de los ciudadanos tan sólo es posible si previamente se ha consumado ya la misión revolucionaria de realizar el bien común. Rousseau no sólo fue incapaz de trazar los perfiles de una dinámica objetiva de procesos revolucionarios que permitiese al pueblo converger en una concepción compartida de lo que pudiera constituir su bien común. Carecía para ello de una noción de conflicto y de alineamiento de clases que sería aportada por Marx con su teoría del materialismo histórico. Tampoco logró elaborar un método cognitivo que permitiese consumir la transformación de la «cruda» voluntad popular en una versión «depurada», un vacío este que la teoría habermasiana de la acción comunicativa todavía aspira a llenar.¹⁵

No obstante, su clara noción de la falibilidad de la voluntad popular es de gran importancia. En la medida en que «Dios», o el orden divino de la vida pública, es reemplazado por «el pueblo» y la «razón humana» se transforma en el fundamento último del orden social, el resultado es la paradoja de un «dios mortal». Hobbes fue quizá el último autor capaz todavía de ignorar el problema implícito en esta sustitución, pues creía posible construir la nueva autoridad secular *more geometrico*, es decir, apelando exclusivamente al razonamiento deductivo y a la convicción de la lógica sin depender de ningún presupuesto normativo falible o cuestionado. La idea de un «mal gobierno» hubiera sido una *contradictio in termini* para él, puesto que frente a la aterrorizadora alternativa de una regresión social al estado de naturaleza *cualquier* forma de gobierno le parecía mejor que su inexistencia, de ahí que la cuestión de las cualidades morales del gobierno le resultase absolutamente irrelevante. Pero esta confianza racional-contractualista en la deseabilidad del gobierno

per se no duró mucho tiempo entre sus sucesores en la historia de las ideas políticas. Surgió en ellos la idea de que la «paz», supuestamente lograda por el Leviathan, no bastaba. El problema consistía en determinar la paz justa. Tres generaciones más tarde, con los escritos de Rousseau, el hiato existente entre la solución *liberal* (es decir, la garantía por la autoridad de la coexistencia de intereses divergentes entre la multitud de los individuos) y la solución *republicana* (el reconocimiento autónomo de todos y por todos del interés colectivo) surgió en el centro de la escena. Esta alternativa sigue agotando desde entonces la gama de esquemas concebibles en la moderna teoría política.

Por una parte, los defensores de la primera solución se contentaban con la inalterable diversidad de las nociones de justicia, inextirpable incluso entre los miembros de las sociedades más civilizadas. En este caso, la única cuestión que quedaba por resolver era la de organizar, mediante el gobierno constitucional y la autoridad del estado, la pacífica coexistencia entre las fuerzas y facciones constitutivas de esa pluralidad. De acuerdo con la teoría liberal, eso es todo lo que puede lograrse partiendo de la premisa universalista de un consenso unánime sobre la renuncia al uso de la fuerza en la persecución de los intereses individuales. La cesión de libertad que hacen los individuos no pretende servir al bien común, sino asegurar el disfrute seguro de sus bienes privados.

Por otra parte, esta conclusión de la teoría democrática liberal se halla en franca contradicción con la tradición «republicana» surgida del pensamiento político francés, una tradición que más tarde evolucionaría en un sentido democrático-revolucionario. Desde la citada tradición son dos las objeciones que se hacen a la versión liberal de la teoría democrática, una de carácter negativo y otra de carácter positivo. La primera de ellas, posteriormente elaborada en los escritos clásicos del materialismo histórico, parte de la convincente observación de que, teniendo en cuenta las diferencias originales entre los individuos en lo que se refiere a la dotación de medios y recursos para la búsqueda de su felicidad, el universalismo nominal de las medidas liberales se torna *de facto* en un particularismo. La igualdad de derechos (por ejemplo, de propiedad) no encuentra así un paralelismo en la distribución igualitaria de recursos necesaria para disfrutar de esos mismos derechos. De ahí que el universalismo constitucional deba prolongarse en un constitucionalismo socioeconómico a lo largo de un proceso de transformación social revolucionario. El segundo contraargumento postula la necesidad y la posibilidad de que los hombres tengan el interés, el deseo y la capacidad «natural» de buscar una noción compartida del bien común... si pudiesen tan sólo adueñarse de las condiciones económicas y sociales de su vida.

Como consecuencia de estas dos objeciones, el pensamiento político radical tuvo igualmente que secularizar la idea de salvación. Puesto que

Dios había sido reemplazado por el pueblo como fuente última del orden y la autoridad, la promesa de justicia divina tenía que ser complementada o sustituida por el proyecto terrenal de una transformación revolucionaria. Esta alternativa parecía asumir una misión mucho mayor: la de lograr no sólo la paz, sino una paz inequívocamente *justa*. Además de la reunión pacífica de la voluntad de muchos, el proyecto revolucionario precisa para su cumplimiento de un proceso cognitivo racional que determine lo que racionalmente deba ser deseado por todos y el curso que de acuerdo con ello deba adoptar el proceso de perfeccionamiento humano y social.¹⁶ En este caso, lo que se requiere del ciudadano no es meramente el consenso racional sobre las reglas básicas de un orden pacífico, sino el esfuerzo mucho mayor de trascender sus preferencias y opiniones, supuestamente miopes y egoístas, a fin de lograr una versión generalizable de su voluntad. La distancia que ha de recorrerse para alcanzar esto es evidentemente mucho mayor que en el primer caso. Para consentir racionalmente con las reglas fundamentales de una versión estrictamente liberal de la democracia apenas si necesito más que perseguir prudentemente mi interés, mientras que para participar en una voluntad colectiva he de «limpiar» mis preferencias de forma mucho más radical, pues la falibilidad de mi juicio siempre corre el peligro no sólo de obstruir *mi* interés propio bien entendido, sino de errar con respecto a la propia *volonté générale*. La tensión entre la voluntad empírica y el deseo de tener una voluntad «verdadera y razonable» es una intuición clara de Montesquieu y de Rousseau.¹⁷

En ambos casos, por tanto, en el de la pacífica persecución de los intereses individuales y en el de la voluntad generalizable, se requiere algún esfuerzo moral, si bien, como ya hemos visto, éste es mucho mayor en el segundo caso que en el primero. Quizá no sea completamente evidente la razón por la que también puede afirmarse de la teoría liberal que requiere un mínimo de compromiso moral. Pese a que de acuerdo con esta teoría el contrato social tiene su *origen* en el puro interés propio, su *duración* en el tiempo no puede justificarse tan sólo en términos de interés. Esto es debido a que, cuanto más se prolonga el contrato social, mayor es la tentación de romperlo en interés propio, aprovechándose de la conformidad de los demás, o de quebrarlo para anticiparse al resto. Así pues, la validez del axioma *pacta sunt servanda* no puede explicarse acudiendo exclusivamente al interés propio, sino por referencia a algún tipo de compromiso y comedimiento moralmente fundado.

Ambas teorías comportan una distinción entre las preferencias inmediatas o guiadas por el interés propio y las preferencias moralmente depuradas. En ningún caso bastarán mis impulsos e inclinaciones inmediatas y vírgenes. En una perspectiva *ex ante*, la distancia entre ambos tipos de preferencias está definida por el *uso activo* de la *razón práctica*.

En una perspectiva *ex post*, por la *experiencia pasiva del arrepentimiento*. En ambas versiones de la democracia la cualidad de las instituciones democráticas depende de la medida en que éstas sean capaces de activar y cultivar la práctica del primer principio, minimizando así la experiencia del segundo.

Podría incluso mantenerse que los dispositivos institucionales que favorecen la educación de las preferencias políticas es el único problema teórico que las dos tradiciones democráticas mantienen en común. ¿Cómo puede transformarse la «materia prima» de la voluntad popular, con toda su ceguera, egoísmo y miopía, en una serie de productos razonables y no susceptibles de ser deplorados con posterioridad? Este espinoso problema tiene diversos aspectos. Si, en primer lugar, nos preguntamos por lo que significa una voluntad política «racional» o «ilustrada», incidiremos sobre tres criterios cualitativos. Semejante voluntad tendría que ser a la vez *consciente de los hechos* (por oposición a la ignorancia y el doctrinarismo), *consciente del futuro* (por oposición a la miopía) y *consciente del otro* (por oposición al egoísmo). Ciertamente, es difícil determinar cuándo y cómo puede satisfacerse este ideal en un grado óptimo, pero baste aquí con señalar que, siempre que se experimente un arrepentimiento con respecto a una expresión anterior de la voluntad individual y colectiva, éste puede ser imputado a defectos en una o más de esas tres dimensiones. Otra dimensión distinta del problema de la «voluntad razonable» gana en evidencia si tenemos en cuenta que la voluntad del pueblo desempeña un notable papel en *dos* ámbitos del proceso político democrático: en su origen, donde tiene lugar la «entrada» de votantes o participantes, y en su final, donde son ejecutadas y requieren obediencia las leyes y otros actos de la autoridad constituida democráticamente. Así pues, la calidad de la voluntad popular es un problema que puede ser dividido en dos subproblemas: la calidad de la voluntad que se *expresa activamente* y la calidad de la voluntad que lleva al pueblo a *obedecer pasivamente* (o, como alternativa, a violar o resistirse) a la ley de la que es simultáneamente autor y sujeto colectivo. Sería tentador, por supuesto, afirmar que ambos aspectos se encuentran en una íntima interacción si se tiene en cuenta que una ley que se deriva de una preferencia expresada unánimemente posee un fuerte poder obligatorio y se admite, además, que las preferencias de «entrada» pueden llegar quizá a converger en elecciones colectivas cuyo cumplimiento puede anticipadamente hacerse valer. Sin embargo, los dos aspectos merecen ser considerados como analíticamente distintos, es decir, unos referidos a la formación de preferencias racionales y otros a la obediencia racionalmente motivada.

La forma, más bien esquemática, en que hemos contrapuesto las dos tradiciones democráticas, la liberal y la revolucionaria, pretende re-

saltar una dimensión analítica subyacente a la teoría política formulada por primera vez por los teóricos políticos franceses y americanos de la segunda mitad del siglo XVIII, una dimensión que todavía sigue constituyendo el terreno de debate a finales del siglo XX. Los casos diametralmente opuestos de un régimen *puro* de controles y equilibrios y un régimen *puro* de virtud republicana son de escasa significación práctica. Tienen, sin embargo, una notable importancia teórica en la medida en que delimitan el espacio en que los teóricos de la democracia intentan formular soluciones sintéticas que, a su vez, resultan de notable significación teórica y práctica. Cualquier solución sintética de este tipo consiste en un intercambio razonado dentro del ámbito marcado por el inevitable dilema de la teoría democrática y por su misión de diseñar nuevas instituciones o de justificar las ya existentes. El dilema es el siguiente: ¿deberían las instituciones o constituciones democráticas construirse en torno a la voluntad «empírica» del pueblo o más bien en torno a su voluntad «razonable»? ¿Deberían las reglas y procedimientos constitucionales ser consideradas primeramente como un mecanismo de controles, equilibrios, dispositivos autovinculantes o autopaternalistas que imponen sin distinción *restricciones* sobre las elites gobernantes y los ciudadanos, o deberían más bien ser vistas como mecanismos de *capacitación* diseñados para alterar y «desnaturalizar» la voluntad empírica del pueblo, aproximándola así a una cierta noción de voluntad razonable? ¿Es el objetivo de las constituciones establecer un orden *político* (que supuestamente tiene un valor por sí mismo) o pretenden una transformación instrumental (y en qué medida es ésta justificable) del orden *social* y *económico* para promocionar una determinada noción de justicia y de bien común? ¿Son los valores de la libertad o los de igualdad, solidaridad y justicia los que proporcionan la justificación última para una política democrática? ¿Es el pueblo empírico como multitud de individuos el que constituye la base y el punto de referencia de una política democrática o lo es el pueblo que debe alcanzarse en última instancia como cuerpo colectivo con una historia y un destino comunes? ¿Es el principio de legalidad el que proporciona la legitimidad a un régimen democrático o debe más bien la legalidad someterse a algún tipo de *prueba* de legitimidad sustantiva? ¿Son las instituciones (en cuanto producto «coagulado» de experiencia, reflexión y deliberación) las que configuran un régimen democrático o es la aptitud real puesta en juego por los ciudadanos en su búsqueda del bien común la que lo hace? Todas estas cuestiones, que vistas de cerca no resultan ser sino variantes de un único y mismo problema planteado en términos opuestos por las tradiciones americana y francesa, probablemente no puedan ser contestadas hoy en día acudiendo a la fórmula de «lo uno o lo otro». Su respuesta tan sólo es posible mediante un laborioso esfuerzo sintético dirigido a reconciliar

los opuestos de una forma provisionalmente válida. Dirijamos, pues, nuestra mirada a algunos ejemplos de cómo han sido tratados estos problemas por los teóricos de la democracia en el siglo XX.

V. *Soluciones híbridas al problema de la teoría democrática*

El problema de la versión rousseauiana de la democracia consiste en que ésta debe presuponer unas condiciones extremadamente exigentes para hacer coincidir la voluntad popular con el bien común. La teoría democrática inscrita en la tradición americana, por su parte, puede resultar excesivamente poco exigente, pues reduce el concepto de bien común a poco más que un agregado de preferencias individuales. Pero incluso en el caso menos exigente de la tradición liberal americana es preciso que la forma en que los ciudadanos individuales persigan sus intereses y valores sea «civilizada», es decir, se encuentre firmemente vinculada a las reglas, a la disciplina y a los procedimientos que permiten que la persecución de los intereses de todos sea justa, equitativa y pacífica. Así pues, en ambas tradiciones, aunque en grados muy diversos, las instituciones han de configurarse de manera que sirvan al propósito de purificar y refinar las «crudas» y bastas inclinaciones de los actores. En su versión más exigente, el objetivo es motivar a los individuos para que sean «buenos» ciudadanos, es decir, ciudadanos capaces de constituirse en autores activos del bien común. En las versiones menos exigentes, el fin buscado es el de inculcar en los ciudadanos el respeto a la ley y a la constitución en el proceso de persecución de sus intereses. Hemos visto diferentes estrategias institucionales en la historia de la democracia moderna diseñadas todas ellas para alcanzar ese objetivo de convertirse en ciudadanos civilizados.

Sin embargo, las instituciones y prácticas reales de las modernas democracias liberales no se corresponden con las tradiciones francesa ni americana. En lugar de haber resuelto el problema de cómo educar la voluntad empírica del pueblo, la estrategia dominante ha consistido en poner el problema entre paréntesis, ignorándolo y rodeando las soluciones previstas por las dos versiones de la teoría democrática clásica. Esto es al menos lo que queremos defender en la subsiguiente discusión de dos de los rasgos institucionales claves de las democracias contemporáneas: el sufragio y el estado de bienestar.

Los derechos de voto y representación

Es un tópico decir que el sufragio universal constituye la cualidad decisiva y distintiva de los regímenes democráticos. Existen tres justificaciones diferentes del derecho de voto. La razón más elemental y tempranamen-

te formulada para el sufragio se asienta en la noción de que, tal y como Rousseau mantuvo, la vinculatoriedad de la ley depende del sufragio universal. La voluntad general debe tener su origen en «todos los ciudadanos a fin de que pueda ser aplicada igualmente a todos los ciudadanos». ¹⁸ En segundo lugar, la influyente teoría americana primitiva de la representación virtual mantenía que la fuerza vinculante de la ley no descansa necesariamente sobre el derecho al voto de todo ciudadano. Esa vinculatoriedad era susceptible de ser alcanzada también por medio de la «justa» representación. Si partimos de esta concesión, es preciso un argumento distinto que justifique la universalización del sufragio, un argumento que resalte el valor que este derecho confiere *al individuo*. De acuerdo con esta teoría, el derecho al voto constituye la plenitud del *status* de ciudadanía y señala quién cuenta en la comunidad. ¹⁹

En tercer lugar, siempre ha existido una noción más o menos implícita según la cual el derecho al voto está justificado y es defendible en virtud de la calidad de los resultados del proceso político. De acuerdo con esta versión, el sufragio está justificado por el hecho de que supuestamente *hace a los ciudadanos más conscientes de sus responsabilidades con respecto al bien común*. Rousseau sostuvo que la voluntad general está orientada hacia el bien común «porque en ella todo el mundo se somete necesariamente a las mismas condiciones que impone a los demás». ²⁰ Debido a esta reciprocidad, nadie se vería tentado de imponer deberes y sacrificios injustos sobre los demás a sabiendas de que éstos podrían actuar de una forma previsiblemente recíproca contra él. Esa imposición tan sólo sería posible, pues, apelando estricta e inteligentemente al bien común.

Obviamente, una mirada a la realidad histórica de los desarrollos democráticos muestra claramente que ha sido el supuesto contrario lo que ha predominado en la práctica. Más que confiar en la arriesgada hipótesis de que la extensión del derecho de participación por sí sola y casi de forma automática elevaría al ciudadano al *status* de ciudadano ilustrado y responsable, los protagonistas del siglo XIX se atuvieron a la hipótesis, en cierta medida más segura, de que sólo aquellos que hubieran demostrado ser ante todo ciudadanos responsables (mediante el pago de impuestos, el logro de un *status* educativo o profesional, etc.) podrían acceder a la participación. Irónicamente, fue tan sólo tras la primera guerra mundial cuando la mayor parte de las democracias occidentales juzgaron adecuada la universalización del sufragio.

Aparte de estas ambigüedades en la justificación del sufragio, la extensión de este derecho da lugar a una dialéctica bien conocida. Cuanto más amplio sea el derecho de participación, más dependerá ésta de la introducción de intermediarios representativos (un anatema para Rousseau) tales como los partidos políticos y los órganos legislativos. Desde

la teoría de la competencia de partidos y de la representación parlamentaria esa interposición ha sido justificada como una derivación necesaria de la enorme cantidad de ciudadanos participantes dispersos por el territorio de los estados nacionales, pero también en virtud de su capacidad para abarcar un mayor ámbito de acción y asegurar una superior longitud de miras. En una palabra, se ha defendido la introducción de esas mediaciones para asegurar el empleo de la racionalidad política en el proceso de decisión.

*La intervención del estado
y la regulación de la producción y la distribución*

El proceso secular de extensión del derecho de participación política, junto con el similar incremento del carácter mediatizado e indirecto de las formas de ejercicio del citado derecho, ha sido uno de los dos desarrollos estructurales acumulados por el proceso histórico de la democracia. El otro desarrollo tuvo lugar en una dimensión sustantiva, no social: después de que fuesen cada vez más numerosas las *categorías del pueblo* admitidas en la ciudadanía activa a través del primero de los procesos citados, el segundo de ellos consistió en someter a la voluntad política general *aspectos cada vez mayores de la sociedad civil*, particularmente los referentes a cuestiones de carácter productivo y distributivo.

La Constitución francesa de 1791 excluía del sufragio a los trabajadores asalariados y a todas las categorías de individuos dependientes porque se pensaba que la pobreza y la dependencia eran obstáculos para conseguir una voluntad razonable y, por ende, para participar en la formación de la voluntad razonable de la nación. Consiguientemente, el fin buscado con la democratización acabó por incluir en su seno la abolición de la dependencia material y de la pobreza creando así una igualdad social y económica, ya fuese mediante la introducción de esquemas de codeterminación y de «democracia industrial» o mediante la regulación del estado, las políticas de bienestar y la «democracia económica».

Uno de los supuestos subyacentes a la ampliación de la democracia a las esferas económica, distributiva y educativa mantenía que el derecho a participar en asuntos no sólo propiamente políticos, sino también económicos a través de los programas sociales y económicos del estado, ayudaría a mejorar los rendimientos del proceso político promocionando las cualidades racionales, el sentimiento de seguridad material, la libertad frente a miedos y ansiedades y la confianza de los ciudadanos en sí mismos. Se pensó que esta segunda ampliación de la democracia seguiría una lógica estrictamente análoga al proceso anteriormente discutido, es decir, la lógica de aplicar «más democracia» con el propósito de crear «mejores ciudadanos». Desgraciadamente, sin embargo, «no existe nin-

guna evidencia concluyente de que una mayor participación *per se* active un nuevo renacimiento del desarrollo humano» ni de que ello «conduzca a resultados políticos consistentes y deseables». ²¹

De hecho, en el curso del desarrollo del estado de bienestar las políticas distributivas dejaron cada vez más de ser medios para un fin (la cualificación de todos los ciudadanos para la ciudadanía responsable) para terminar convirtiéndose en un objeto apreciado por sí mismo. El estado de bienestar y sus políticas de seguridad y redistribución social pueden llegar incluso a entrar en conflicto con el ideal democrático de la razón cívica si el esquema de la redistribución de ingresos se desconecta del principio universalista de promoción del bien común y se deja guiar, en su lugar, por estrategias de grupo que pretenden apropiarse de porciones del producto nacional bruto a expensas de los demás. Aún más, las instituciones del estado de bienestar han sido con razón criticadas por su tendencia a fomentar actitudes de dependencia y de clientelismo entre los ciudadanos.

La hipótesis, sumamente optimista, de que una mayor participación de los ciudadanos comporta una mayor calidad moral y cognitiva en sus capacidades decisorias podría ser criticada desde el argumento opuesto: el de que la participación (y las oportunidades de apropiación colectiva de los valores materiales que ésta implica) puede corromper de hecho a los ciudadanos en la medida en que apela a su egoísmo. De este supuesto fuertemente pesimista se seguiría una conclusión opuesta: sólo la evidencia de que los ciudadanos son responsables comportaría y justificaría un aumento de su participación. La primera alternativa supondría que la doctrina de Rousseau aún es válida: cuanto más profundamente se politicen los intereses de los ciudadanos transfiriéndolos a la soberanía popular, menos vulnerables serán éstos a las inclinaciones particularistas y más responsables serán las voliciones que configuren la voluntad general. ²² La otra alternativa sería de tipo lockeano: mantendría que únicamente la fuerza de poderosos intereses individuales en la vida privada nutre —y ayuda a conservar— el sentido de la responsabilidad personal y que, inversamente, cuanto más se extienda la esfera de los programas y regulaciones públicas, más tenderán a empobrecerse las virtudes y capacidades cívicas racionales de los individuos. ²³

Tanto en el caso de una distribución más igualitaria del derecho legal a la participación política como en el de una distribución más igualitaria de los derechos y recursos económicos, la pregunta que debe hacerse es si una mayor igualdad entre los individuos provocará el desarrollo de sus capacidades morales y racionales (y en caso afirmativo, en virtud de qué mecanismos causales). También debe preguntarse si con ello, a la larga, se logrará una mejora de los resultados en la toma colectiva de decisiones. El hecho de plantearse esta pregunta no niega, por

supuesto, la justificabilidad de las políticas sociales y económicas de tipo igualitario desde fundamentos, como la abolición de la miseria y la pobreza, distintos a los de la teoría democrática en sentido estricto. Pero, desde el punto de vista de la teoría democrática, la cuestión de por qué (y bajo qué condiciones) la igualdad de los individuos puede concebirse como premisa necesaria de la racionalidad colectiva merece una cuidadosa y seria consideración. ¿Cómo podemos ser a la vez iguales y excelentes?

VI. *Problemas de las soluciones democráticas*

El ardid de generar *decisiones* supuestamente colectivas y racionales por vías democráticas sin crear primero *ciudadanos* inspirados por el deseo de promover el bien común (o de crear, respectivamente, el interés común mediante la persecución de los intereses privados) puede compararse con la intención de generar un efecto deseado en ausencia de su causa necesaria. En ausencia de ciudadanos «razonables», sin embargo, el resultado conjunto de sus actos individuales de participación debe ser justificado como algo todavía «razonable». Como acabamos de ver, en el desarrollo de la moderna democracia liberal y de sus interpretaciones teóricas existen dos vías principales mediante cuya adopción consecutiva puede llevarse a cabo semejante ardid. Una es la representación; la otra, el estado de bienestar.

En la teoría de la representación se relaja un tanto la idea de que la toma de *decisiones* razonables deba presuponer también la razonabilidad de los *autores* últimos de la decisión,²⁴ así como la de que existe una convergencia necesaria entre la voluntad del pueblo y el bien común. Consiguientemente, bastará con que los miembros de los cuerpos legislativos de representación, si éstos están bien constituidos, proclamen la razón *en nombre* de un pueblo de cuya vasta mayoría no puede suponerse la razonabilidad. En el periodo de entreguerras, una tradición todavía más ruidosa de la teoría democrática comenzó a denunciar la vacuidad e ingenuidad de las esperanzas expresadas por la tradición clásica desde Rousseau hasta Mill sobre la repercusión ilustradora y civilizadora del derecho de voto. Puesto que se consideraba al ciudadano incapaz de educar autónomamente su voluntad, se hacía preciso emplazar en su lugar algún mecanismo vicario que depurase sus preferencias. De forma inversa, se veía en los mecanismos representativos auténticas barreras que prevenían frente a la interferencia de resultados irrazonables en la calidad de las decisiones. Robert Michels, Max Weber, Carl Schmitt y Joseph Schumpeter, pese a la enorme diferencia de sus orientaciones filosóficas y políticas, coincidieron en una progresiva desilusión, cuando no en un manifiesto cinismo, sobre el potencial de las instituciones de-

mocráticas para transformar la voluntad empírica de la gente en algo más razonable e ilustrado. Por el contrario, vieron esa voluntad como algo inherentemente irracional que, en el mejor de los casos, podía servir de caja de resonancia para los líderes carismáticos o como vacuo mecanismo de selección de empresarios políticos.

Un argumento paralelo puede aplicarse a la realización fáctica de las decisiones colectivamente vinculantes: puesto que no es posible suponer que los ciudadanos se sientan normalmente obligados a someterse a decisiones que han sido tomadas en su nombre, pero no por ellos, se hace precisa la amenaza de sanciones con el fin de forzarles a hacer aquello que la ley les exige. De esta manera, la voluntad empírica de los ciudadanos es puesta entre paréntesis y se ve neutralizada por la inserción de mecanismos representativos y por el monopolio estatal de la violencia. Esta neutralización afecta tanto a la función activa (participativa) de la voluntad empírica como a su función negativa (sumisión). Cuanto mayor sea la fuerza independiente de estos dos mecanismos, menores serán los requisitos que deban plantearse al espíritu cívico, a la virtud y al conocimiento de los ciudadanos. También en este caso quedará bajo control el impacto potencialmente peligroso de sus «pasiones».

La misma perspectiva puede aplicarse al estado de bienestar, es decir, a la facilitación de una cierta seguridad social para los empleados y sus familias en virtud de una serie de derechos. El estado de bienestar no se construyó en ningún lugar con el fin de crear ciudadanos competentes mediante la mejora de su capacidad para formarse juicios responsables y ponderados o para trascender la inmediatez de sus intereses económicos y sociales. Por el contrario, fue diseñado con el fin de motivar a los trabajadores a aceptar racionalmente las condiciones sociales y económicas existentes y, por lo tanto, a someterse en cuanto trabajadores y ciudadanos a su rutina cotidiana. Se les concedió por ello una posición en el sistema y un papel en la gestión de su mantenimiento de manera que tuviesen a partir de entonces mucho más que perder que sólo sus «cadenas». Contrariamente a la transformación revolucionaria del orden social y económico en la línea esbozada por Rousseau, el estado de bienestar no pretendía crear ciudadanos capaces de considerar autónomamente el bien común, sino tan sólo trabajadores dependientes. Tampoco ningún otro modelo institucional persigue o pretende contribuir al desarrollo de las capacidades morales de los ciudadanos.

Las instituciones y procedimientos de las democracias liberales pueden ser criticadas por comportar tres mecanismos acumulativos de «alienación política». Por alienación política entendemos la diferencia y la distancia existente, por una parte, entre la subjetividad, los motivos y las intenciones de aquellos implicados en los procesos de decisión (en cuyo nombre se reivindica la validez y la legitimidad de las decisiones) y, por

otra, los propios resultados de las decisiones. Una consecuencia importante de la alienación política es la merma de los recursos morales de los ciudadanos. Podría decirse que la alienación política tiene lugar en tres dimensiones: temporal, social y sustantiva. En primer lugar, la alienación política en su dimensión temporal es resultado de la tensión entre *elecciones y decisiones*. El mandato que dan los votantes a los órganos legislativos y a los gobiernos se extiende por un periodo durante el cual se toman decisiones sobre cuestiones cuya naturaleza y contenido resulta por completo desconocida para los electores en el momento de efectuar la votación, motivo por el que no pueden desempeñar ningún papel en las mismas. Este problema se ve exacerbado por la «pérdida colectiva de memoria» favorecida por los medios de comunicación y por las modernas estrategias de propaganda. En segundo lugar, en lo que respecta a la dimensión social, el mecanismo de alienación es el resultado de la paradoja consistente en que a medida que los derechos de participación política se extienden a categorías más amplias y heterogéneas de la población, más homogénea se torna, en virtud de su preparación y procedencia social, la clase política constituida por legisladores profesionales, políticos y administradores, dando lugar así a un creciente distanciamiento entre *el pueblo y los políticos*. En tercer lugar, y en íntima conexión con las otras formas de alienación política, existe una creciente distancia entre el saber cotidiano, los valores y la experiencia de los ciudadanos corrientes por una parte y la pericia de los profesionales políticos por otra. Estas diversas formas y aspectos de la alienación política pueden tener dos efectos igualmente probables. Por un lado, pueden conducir a unas formas miopes y oportunistas de acción por parte de elites políticas a las que ya no se puede recurrir para que cumplan los niveles exigidos de racionalidad y responsabilidad política. Por otro lado, esas alienaciones pueden llevar a una «descapacitación» política del electorado y a la difusión de actitudes cínicas tanto sobre los asuntos públicos como sobre la noción del bien común. Es fácil de comprender que ambos efectos, tanto los referidos a las elites como los referidos a las masas, pueden retroalimentarse.

Desearíamos extraer de esta breve revisión crítica de los fallos observables en los principales componentes institucionales de la moderna democracia liberal, es decir, la representatividad y el estado de bienestar, dos conclusiones que podrían contribuir a arrojar una nueva luz sobre los actuales desafíos con que se enfrentan la teoría democrática y la práctica parlamentaria. Estas conclusiones son las siguientes:

a) La legislación a través de los órganos representativos combinada con el recurso a la autoridad de la ley es un mecanismo indispensable, pero a la vez insuficiente, para hacer frente a los problemas derivados de la toma de decisiones colectivas. En áreas tales como, por ejemplo, las

de protección medioambiental, extracción de recursos, relaciones entre sexos, prácticas insalubres, comportamiento intergeneracional y una larga serie de objetos de la política pública, lo que se precisa para una realización efectiva de los programas, además de la regulación legal, es una serie de preferencias claras formuladas por los ciudadanos, basadas en principios y tamizadas por la educación. No existe garantía alguna de que las decisiones tomadas por los órganos representativos sean superiores, más responsables y más razonables que las microdecisiones adoptadas por actores individuales esclarecidos. Más bien al contrario, la mayor parte de las cuestiones de nueva índole referidas al «bien común» (desde las decisiones referidas a las relaciones entre los sexos, al Tercer Mundo y a la paz hasta las vinculadas con el entorno natural y urbano) han sido desarrolladas durante los años setenta y ochenta no por partidos y parlamentos, sino por nuevos movimientos sociales que actuaban fuera del margen formal constituido por el sistema político. Las instituciones representativas, mientras tanto, han sido a menudo *más* miopes y *menos* conscientes sobre los demás o sobre la propia realidad que buena parte de su electorado. Tampoco existe ninguna garantía de que la legislación más ilustrada y razonable sea capaz de resistir la acción cotidiana de una ciudadanía menos ilustrada exclusivamente con los medios de la autoridad y de la regulación legal. Esto equivale a diagnosticar una progresiva impotencia en la capacidad legislativa y ejecutiva de los poderes políticos constituidos.²⁵ Como resultado de ello, el papel de los actores individuales y colectivos en la sociedad civil está cobrando una creciente importancia estratégica para la solución de los problemas sociales. Puesto que la justicia ya no es algo que pueda realizarse únicamente a través de la legislación, el imperio de la ley ha de verse complementado en su nivel más bajo por la acción de ciudadanos conscientes guiados por principios.²⁶

b) La otra conclusión negativa es la siguiente. Pese a que numerosos críticos de la democracia liberal, particularmente entre la izquierda, han tendido a creer que el remedio evidente para los resultados irrazonables e injustos de la acción gubernamental consiste en la extensión de la co-determinación y de la participación democrática en las categorías de la población admitida a participar (mujeres, adolescentes, inmigrantes, etc.) tanto como en lo referente a las áreas sustantivas de participación (gobierno local, empresas, servicios, escuelas, universidades, etc.), de hecho esa consideración ha perdido buena parte de su capacidad de convicción.

Las dificultades de esta noción general es de carácter triple. En primer lugar, la idea de que «todos» debieran tener derecho a participar en una decisión colectivamente vinculante se torna inviable tan pronto como es cuestionado el significado de lo que se entiende por ese «to-

dos». Tomemos el caso del proyecto de construcción de un aeropuerto. El universo de los afectados por la decisión, y por tanto de los que tienen derecho a participar en ella, ¿está constituido por «todos» los habitantes de las poblaciones cercanas o por «todas» las líneas aéreas y sus clientes en cuanto potenciales usuarios de esa nueva instalación? Tal y como muestran las reivindicaciones de índole regionalista y sexual, el espinoso problema de definir el universo adecuado de acción e identidad no puede resolverse mediante la ampliación de la participación. Por el contrario, es muy frecuente que los activistas políticos consideren que el problema consiste en cómo mantener a los intrusos al margen. En segundo lugar, y de forma similar, la racionalidad de ampliar el margen de participación social se torna manifiestamente dudosa cuando la cuestión no consiste en «lograr mayorías» sino, como en el caso de los derechos humanos y civiles, en proteger determinados derechos del abuso por parte incluso de la más vasta mayoría. En tercer lugar, y es esta una cuestión particularmente importante en el actual contexto, tenemos que enfrentarnos con la decepcionante posibilidad de que la calidad de los resultados *no* siempre se torne superior con la ampliación del derecho de participación y codeterminación. Semejantes derechos, lejos de educar a los actores para la toma sopesada de decisiones (y que éstas, por tanto, no sean susceptibles de ser lamentadas *a posteriori*) pueden funcionar en un sentido opuesto, generando en las decisiones colectivas un nivel de razonabilidad *menor* que en el de la acción individual. En tales casos, el conjunto parece ser cualitativamente inferior a las partes. La razón de la suboptimidad de semejantes resultados (vistos como tales por los propios participantes) puede residir en que la tentación de emplear los poderes de codeterminación y participación para propósitos particularistas y de cortas miras sea demasiado difícil de resistir.

Numerosos autores parecen temerosos de entrar a considerar seriamente esta decepcionante posibilidad, puesto que parece comportar la sugerencia de un retorno a formas predemocráticas, elitistas, autoritarias o paternalistas en la toma de decisiones colectivamente vinculantes.

Esas implicaciones, sin embargo, no constituyen la única salida concebible del dilema. Tal y como pretendemos esbozar, también es posible responder al reconocimiento de la inexistencia de una relación positivamente lineal entre participación y razonabilidad proponiendo una *radicalización del principio de participación democrática*. Esta radicalización consistiría en ampliar hasta un tercer nivel los otros dos niveles ya asumidos por las oleadas previas de movimientos y reformas democráticas, es decir: 1) la generalización de las categorías de personas con derecho a la participación y 2) la generalización de las áreas sustantivas y de los sectores institucionales a los que se aplique el derecho de participación. Un tercer paso consistiría en someter a sufragio las diversas preferencias

existentes entre los ciudadanos/votantes a fin de organizar un conflicto social ordenado, no sólo entre mayorías y minorías (o entre trabajadores y empresarios en el caso de la «democracia económica»), sino, también, en igual medida, un «conflicto interno» entre lo que los propios individuos consideren sus deseos más y menos deseables. Semejante radicalización del principio democrático tendría como objetivo una estimulante reflexión. Equivaldría a introducir procedimientos que fomentasen la formulación de preferencias cuidadosamente sopesadas, consistentes, abstractas en términos situacionales y que estarían socialmente convalidadas y justificadas.

«Es [...] necesario alterar radicalmente una perspectiva común a la teoría liberal y al pensamiento democrático: la fuente de la legitimidad no está constituida por la voluntad predeterminada de los individuos, sino más bien por el proceso de su formación, es decir, por la propia deliberación».²⁷ Esta sugestión de despedirse de la idea de las preferencias fijas implica un proceso de aprendizaje no dirigido hacia una pauta preconcebida de racionalidad sustantiva. Se trataría más bien de un aprendizaje constante y abierto en sus fines en donde tanto los roles de «profesor» como los de «currículum» estarían ausentes. En otros términos, lo que deba ser aprendido es una cuestión que habría de determinarse en el propio proceso de aprendizaje.

Parece constituir una tarea novedosa y ampliamente desconocida el pensar sobre aquellos dispositivos y procedimientos institucionales que pudieran generar una presión selectiva en favor de semejante tipo de aprendizaje reflexivo de preferencias abiertas (por oposición a un aprendizaje de preferencias fijas derivadas por entero de determinaciones situacionales, de creencias rígidas o del autoengaño). De acuerdo con la intuición de Montesquieu y Rousseau que hemos ya citado, todos deseamos tener preferencias que merezcan el respeto incluso de nuestros oponentes políticos, unas preferencias depuradas mediante la cuidadosa consideración de toda la información relevante, que resulten fiables y que apoyen nuestra identidad, en el sentido de que sean capaces de sobrevivir al paso del tiempo y a los cambios de situación. No se sabe muy bien, sin embargo, qué instituciones y dispositivos puedan contribuir al desarrollo de semejantes preferencias deseables así como a la criba de las menos deseables. El «velo de ignorancia» de Rawls es más un experimento teórico que un dispositivo constitucional. La confianza de Habermas en los patrones de racionalidad que, en principio, deben cumplirse en todo acto de habla se ve frustrada tan pronto como la presencia de un contexto situacional que exima al hablante de la potencia racionalizadora del lenguaje le permita a éste evadirse de la citada racionalidad con preferencias y proposiciones que distan mucho de haber sido bien sopesadas.

¿Qué conclusiones positivas sugieren las dos proposiciones negativas que hemos tratado de defender? El sentido en que se ha desplazado la *problemática* de la teoría democrática parece obvio. En primer lugar, existe un desplazamiento desde la macrodemocracia de las instituciones políticas de representación y detentación de la autoridad hacia el micro-nivel de la formación de la voluntad colectivamente relevante en los diversos contextos de la sociedad civil, muchos de los cuales se encuentran por su propia naturaleza fuera de los márgenes de operación, control, supervisión e intervención de las instituciones del estado. En segundo lugar, existe un desplazamiento desde la cantidad hacia la calidad, por cuanto que para producir resultados más razonables no tiene ya a menudo sentido reclamar una participación más amplia, sino una formación más depurada, más deliberante y más reflexiva de los motivos y exigencias que se introducen en el proceso de participación de masas en marcha.

Ni la versión liberal-individualista ni la republicano-colectivista de la teoría democrática parecen capaces hoy en día de llegar a un acuerdo sobre los principales problemas típicos de la decisión colectiva. Este veredicto afecta a la teoría liberal en la medida en que ésta no tiene suficientemente en cuenta la naturaleza independiente y «socializada» (*vergesellschaftet*) de la acción individual. La persecución individual del propio interés tiene normalmente lugar en la forma de una racionalidad estratégica y no paramétrica. Si pretende tener éxito no puede hacer abstracción, por tanto, de lo que los demás hacen. A su vez, la búsqueda colectiva de concepciones amplias sobre aquello en que pueda consistir el bien común no tiene suficientemente en cuenta el grado de diferenciación social alcanzado por las sociedades modernas, una diferenciación que priva de base a nociones como las de «interés colectivo» (o siquiera de «clase»). Una buena parte de las recientes investigaciones sociológicas ha puesto de manifiesto la naturaleza fragmentaria e «individualizada» de las modernas estructuras sociales. Esa peculiar naturaleza posibilita la existencia de definiciones de la identidad altamente complejas y abstractas, así como la pervivencia de numerosas líneas de conflicto que hacen inadecuado y equívoco el empleo de códigos binarios (tales como los de trabajo contra capital, varones contra hembras, sector contra sector, doméstico contra foráneo, «ellos» contra «nosotros», etc.) como guía de la formación de preferencias políticas. Ningún conjunto de valores ni ningún punto de vista particular puede pretender por sí mismo tener corrección y validez. En el mejor de los casos, puede pretender algo semejante sólo tras haber dirigido reflexivamente desde fuera su mirada sobre sí, relativizando así sus pretensiones de validez con el conocimiento de que ésta ha de ganarse asumiendo el «punto de vista del otro» (o un «punto de vista moral» generalizado).

En nuestra opinión, lo que queda después de que las perspectivas individualistas y solidarias hayan perdido buena parte de su persuasividad es la idea de que los diseños institucionales de la democracia moderna deben basarse en el principio de la reciprocidad. Este principio requeriría que los teóricos de la democracia —así como los protagonistas cotidianos de la misma— concediesen un mayor énfasis al ensamblaje institucional y a los procedimientos de formación y de aprendizaje de preferencias en la sociedad civil. Pero las instituciones y las prácticas políticas ejercen una escasa presión sobre nosotros y nos plantean muy pocos desafíos en cuanto ciudadanos como para que nos comprometamos con semejante esfuerzo y adoptemos un modelo de perspectivas múltiples en la formación, en la defensa y, en definitiva, en la educación de nuestras preferencias. El mundo social y político en que vivimos es mucho más complejo que las actitudes y juicios de valor con que nos permite evadimos. Este desequilibrio significa nuestra «descapacitación» moral como ciudadanos y nos lleva a ser menos inteligentes y responsables en ese sentido de lo que quizá quisiéramos (o de lo que los riesgos y peligros de la vida, altamente interdependiente en las sociedades industriales avanzadas, exigiría objetiva y urgentemente de nosotros).

Los esquemas constitucionales que puedan contribuir a equilibrar esta discordancia no son fáciles de conseguir. Ciertamente, cabría desear que la familia, los medios de comunicación, las instituciones educativas y de preparación, etc., jugasen un papel mejor del que a menudo desempeñan en el fortalecimiento de los puntales de una cultura cívica civilizada. Resulta igualmente obvio que la organización de la producción (así como la organización de la distribución a través de programas y servicios sociales, incluyendo la organización espacial de la vida social) puede jugar un papel importante en la desmotivación o en la motivación de formas reflexivas y discursivas de aprendizaje y de revisión de preferencias. Por otra parte, sin embargo, la contribución potencial a la formación de «buenos ciudadanos» por parte de «buenas escuelas» o de una relación industrial igualitaria en el marco de una «democracia económica» parece limitada a menos que se vea complementada por nuevos procedimientos constitucionales²⁸ que ayuden a mejorar la calidad del compromiso ciudadano con el proceso democrático.

El propósito que nos hemos fijado en este ensayo no consiste en el diseño de procedimientos constitucionales estructural y funcionalmente «adecuados». Una tarea ligeramente más sencilla que la de describir y justificar la forma que debieran mostrar determinadas instituciones consiste en definir las funciones que éstas debieran ser capaces de realizar. Esas instituciones deberían elevar la calidad de la ciudadanía estimulando las preferencias más depuradas y reflexivas en lugar de las «espontáneas» e inmediatamente contingentes. Entendemos por preferencias re-

flexivas aquellas que son producto de la confrontación consciente del propio punto de vista con otros puntos de vista opuestos, o de la multiplicidad de puntos de vista que el ciudadano, tras una reflexión, pueda descubrir en sí mismo. Semejante reflexividad podría verse facilitada por dispositivos que superasen el aislamiento monológico del acto de depositar el voto en la urna, complementando esta necesaria forma de participación con formas más dialógicas de hacerse oír. También podría verse facilitada por la introducción de estructuras de tiempo en las prácticas de participación política, de forma que se hiciese más obvio y asequible tanto el aprendizaje de las nuevas preferencias como la revisión de las anteriores. Igualmente podría fomentarse la reflexividad insertando elementos de representación estadística en las formas de mediación ya establecidas y dominadas por las burocracias de los partidos y por la competencia de éstos entre sí. Por último, sería posible introducir en las prácticas participativas mecanismos que estimularan a los ciudadanos para hacer un mejor uso de la información y del conocimiento teórico disponibles, en lugar de confiar en la evidencia y en la experiencia *ad hoc*.

Todas estas realizaciones deberían alcanzarse en un marco de libertad en donde el paternalismo se viese sustituido por el autopaternalismo autónomamente asumido y el elitismo tecnocrático por el juicio competente y autoconsciente de los ciudadanos. Estaría ciertamente justificado describir estas exigentes realizaciones como un «ideal» en vista de los enormes esfuerzos que se requiere para alcanzarlas. Por otra parte, podrían muy bien ser descritas realistamente como el requisito mínimo necesario para la preservación de una política civilizada y democrática, así como para una noción más abierta y reflexiva del progreso social y económico, en la medida en que la obsolescencia de la práctica «vicaria» de la razón política asigna ahora un papel decisivo a la razón que todos y cada uno de los ciudadanos sean capaces de desarrollar por sí mismos.

NOTAS

1. Held, D.: *Models of Democracy*, Stanford, Ca. Stanford University Press, 1987.
2. March, J.G. y Olse, J.P.: *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, Nueva York, Free Press, 1989.
3. Pese a no poder abordar aquí esta cuestión, nos estamos refiriendo en primer lugar a los nuevos patrones resultantes de la creciente «fragmentación individualista» de las estructuras sociales, una fragmentación que equivale a la defección, a veces a gran escala, de los actores y prácticas colectivas enraizados en la división social del trabajo. En segundo lugar, se trata de la formación de «nuevas» colectividades asentadas sobre categorías «adscriptivas» o «naturalistas» (tales como género, edad, raza, región, familia y estado de salud). La política de los «nuevos» movimientos sociales parece estar vinculada a estas dos tendencias estructurales.
4. Schmitt, C.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Berlín,

Duncker & Humblot, 1979, 3.ª ed., pp. 49 ss.; Schumpeter, J.A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper & Row, 1975, 4.ª ed., p. 265; Taubes, J. (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Múnich-Paderborn, Wilhelm Fink/Schöningh, 1983, 2.ª ed., Merkl, P.H. y Smart, N. (eds.): *Religion and Politics in the Modern World*, Nueva York-Londres, New York University Press, 1985.

5. Schumpeter, J.: *Ibidem*.

6. Panikkar, R.: *Religion and Politics: The Western Dilemma*, en P.H. Merkl y N. Smart (eds.): *Op. cit.*, p. 53.

7. Cfr. Pangle, T.: «Civic Virtue: the Founders' Conception and the Traditional Conception», en C.G. Bryner y N.B. Reynolds (eds.): *Constitutionalism and Rights*, Provo/Utah, Brigham Young University, 1987.

8. *The Federalist Papers. Hamilton, Madison, Jay*, con una introducción de Clinton Rossiter, Nueva York, New American Library, 1961, Nr. 51, pp. 323-324.

9. Cfr. Lefevre, G.: *Quatre-vingt-neuf*, París, Éditions Sociales, 1970.

10. A este respecto, el impacto de una teología política animada por el concepto de la revolución social, es decir, de la emancipación colectiva, es particularmente vigoroso en los países católicos del denominado Tercer Mundo, particularmente en Latinoamérica.

11. Rousseau, J.J.: *Contrat Social* II/5, en *Oeuvres Complètes*, presentación y notas de Michel Launay, París, Aux Éditions du Seuil, 1967-1971.

12. *Ibid.*, II/6.

13. Rousseau, como es sabido, no aporta certidumbre alguna sobre la realizabilidad efectiva de esta visión igualitaria; cfr. *Ibid.*, II/ 3,6.

14. Arendt, H.: *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963, p. 89.

15. «Rousseau considera la política como algo esencialmente simple. Por ello el proceso de formación de la voluntad, ya sea individual o colectiva, no le preocupa.» Manin, B.: «On Legitimacy and Deliberation», *Political Theory*, 15 (1987), 338-368; p. 347.

16. Esta distinción ha sido simbolizada muy bien por los rituales políticos. Ningún orador parlamentario de una democracia occidental se uniría jamás al aplauso que le tributan al final de su discurso aquellos que comparten las exigencias y opiniones por él expresadas. Por el contrario, es común (o ha sido común hasta fechas muy recientes) que los presidentes del Partido Comunista se aplaudan a *sí mismos* después de que el congreso del partido *entero* se haya puesto en pie para ovacionarles. Esta práctica simbólica no es simplemente un acto de arrogante autofelicitación por parte de los detentadores de un poder incontrolado, como debe parecerle a un observador occidental. Su significado descansa más bien en la suposición de que lo expresado en el discurso y posteriormente celebrado por todos no constituye sólo *una opinión personal y partidista*, sino un *verdadero conocimiento* cuyo logro es ensalzado en un ritual al que el propio orador, *portavoz de un proceso cognitivo de carácter colectivo más que autor de sus propias palabras*, es autorizado posteriormente a unirse. El opuesto simétrico de este ritual lo representan, obviamente, las prácticas de *autocrítica* y de lavado de cerebro, tan sólo defendibles en el supuesto de que constituyan la cura de un error estrictamente cognitivo, más que la mutilación de la integridad y de la identidad de una persona.

17. «Son afortunados los hombres al encontrarse en una situación en la que, pese a verse impulsados por sus pasiones a ser perversos, tengan sin embargo interés en no serlo» (Montesquieu: *Du spirit des lois*, París, Garnier Frères, 1869, XXI/20); «Pese a que siempre deseamos lo mejor para nosotros, no siempre somos capaces de reconocerlo» (Rousseau, *Contrat Social*, II/5); «El pueblo [...] es a menudo engañado, es entonces [...] cuando parece anhelar lo que es malo» (II/3). «La voluntad general siempre es correcta, pero el juicio que conduce a ella no siempre es ilustrado» (II/6). Todas estas citas pueden leerse como ilustraciones y ejemplos de la categoría del «arrepentimiento democrático».

18. Rousseau: *Op. cit.*, II/4.

19. Cfr. Marshall, T.H.: *Citizenship and social class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1949, p. 92; Tribe, L.H.: *Constitutional Choices*, Cambridge/Mass.-Londres, Harvard

University Press, 1985, p. 14; y Goodin, R.E.: *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1988, pp. 83 ss.

20. Rousseau: *Op. cit.*, II/4.

21. Held, D.: *Models of Democracy*, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1987, pp. 280-281.

22. Rousseau: *Op. cit.*, I/6.

23. Thompson, D.F.: *Political Ethics and Public Office*, Cambridge/Mass.-Londres, Harvard University Press, 1987, pp. 44 ss.

24. Ciertamente, esta revisión realista de las demandas de sufragio universal y de gobierno representativo se impuso sólo *después* de que se lograsen tras la primera guerra mundial esas realizaciones democráticas principales en la mayor parte de Europa occidental. Antes de las mismas, los socialistas en particular abrigaron grandes esperanzas sobre el impacto civilizador, movilizador y a la larga progresista que debía comportar el derecho al voto, no sólo para las condiciones externas de producción y distribución, sino igualmente para el desarrollo y la formación política y moral de la conciencia de la clase obrera.

25. Puede decirse que esa impotencia es «progresiva» en la medida en que los problemas de decisión colectiva no susceptibles de ser tratados con métodos jurídico-formales de gobierno constituyen, de hecho, una parte creciente de la agenda pública.

26. El enorme interés, tanto académico como extraacadémico, por el ámbito de la ética aplicada puede interpretarse como un reflejo del cambio de equilibrio entre las formas legales y estatistas de control, por una parte, y sus equivalentes formas morales y sociales.

27. Manin, B.: «On Legitimacy and Deliberation», *Political Theory* 15 (1987), 338-368; pp. 351 ss.

28. Cfr., por ejemplo, Barber, B.: *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984, pp. 261-311.